

Universidad Autónoma de Madrid
Facultad de Psicología
Departamento de Psicología Biológica y de la Salud
Doctorado: “Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos”

**El Discurso Posmoderno:
Una Trampa hacia la Psicosis**

Director: Dr. Eduardo Chamorro
Tutor: Dr. José Gutiérrez Terrazas
Doctoranda: Lic. Nathalie Rodríguez Rojas

Madrid, Marzo de 2008

Índice

	Pág.
Dedicatoria	6
Agradecimientos	7
Resumen	8
Planteamiento del Tema	20
<i>A.- Introducción</i>	20
<i>B.- De las razones para vincular Posmodernidad y Piscosis</i>	25
<i>C.- Un paréntesis: De las razones subjetivas de esta investigación</i>	27
Objetivos	30
Metodología	32
<u>Capítulo I. La posmodernidad. Construcción filosófica o discurso cultural</u>	46
<i>1.1 Consideraciones preliminares</i>	47
<i>1.2 Posmodernidad. La [in]definición</i>	53
<i>1.3 Posmodernidad. Genealogía de una idea</i>	58
1.3.1. La [Pre]historia	58
1.3.2. La década de los setenta	63
1.3.2.1. Hassan: Posmodernidad un nuevo episteme	66
1.3.2.2. Venturi y Jenks. La posmodernidad en la arquitectura	69
1.3.3. Lyotard y Habermas: ¿Existe la posmodernidad?	73
1.3.4. Sociología y posmodernidad	78
1.3.4.1. Jameson: La lógica cultural del capitalismo tardío	78
1.3.4.2. Baudrillard: El espacio íntimo es devorado	83
<i>1.4 La posmodernidad y sus lecturas: El desbordamiento de las fronteras</i>	87

1.4.1. Una pauta social inacabada	88
1.4.2. Vattimo: Una puntualización sobre el decir de la filosofía	90
1.4.3. Lyotard: Incredulidad y eclecticismo cultural	93
1.4.4. El discurso sociocultural	96
1.4.4.1. Jameson: la historia se fragmenta	98
1.4.4.2. Baudrillard: La obscenidad o la crisis del deseo	107
<i>1.5 La “crisis del metarrelato”. Una desmitificación de Occidente</i>	114
1.5.1. Definir Mito	114
1.5.2. Lévi-Strauss: El mito tiene estructura	117
1.5.3. El mito y su función simbólica	121
1.5.4. Mitos y el tabú del incesto	124
1.5.5. La [Des]mitificación de Occidente	128
<i>1.6 Posmodernidad: La condición</i>	138
1.6.1. La realidad [re]creada. El poder de la imagen	142
<i>1.7 Psicoanálisis: Un [Des]andar la posmodernidad</i>	150
1.7.1. Subjetividad, tedio y posmodernismo	151
1.7.2. Del quehacer psicoanalítico en la posmodernidad	161
<u>Capítulo II. La Psicosis: Un recorrido psicoanalítico desde la psiconeurosis de defensa</u>	168
<i>2.1 Introducción: La psicosis en psicoanálisis</i>	169
<i>2.2 Freud: La Psiconeurosis de Defensa o una Introducción a la Psicosis en Psicoanálisis</i>	175
2.2.1. Consideraciones preliminares	175
2.2.2. De la “Verdrängung” a la “Verwerfung”	177
2.2.3. La paranoia. Una psiconeurosis de defensa	180
2.2.4. El “Caso Schreber”. La tesis del retorno de la libido narcisista	185
2.2.5. Neurosis y psicosis. Diferencias en el vínculo con la realidad	191

2.3 <i>Melanie Klein: La Identificación Proyectiva en la Psicosis</i>	200
2.3.1. Consideraciones preliminares	200
2.3.2. La vida se funda en la muerte. Sadismo y fantasía inconsciente	202
2.3.3. El universo objetal. Un pilar de la tesis kleiniana	205
2.3.4. Posición esquizoparanoide y depresiva. La visión evolutiva de la psicogénesis	207
2.3.5. Escisión, proyección, introyección: Mecanismos esquizoides	211
2.3.6. Posición esquizoparanoide y psicosis	216
2.3.7. Wilfred Bion: La Personalidad Psicótica	219
2.3.7.1. Del por qué incluir a Bion	219
2.3.7.2. La psicosis, el odio a la consciencia	220
2.3.7.3. “Aprender a pensar” y la construcción del símbolo	223
2.3.7.4. La mayor de las pérdidas: las palabras se despojan de significado	228
2.4 <i>Jacques Lacan: La Psicosis ¿Atrapamiento Imaginario?</i>	232
2.4.1. Consideraciones preliminares	232
2.4.2. El Complejo de Edipo: Formulación nodal de la estructuración psíquica	234
2.4.2.1. El estadio del espejo: Yo [soy] Otro	235
2.4.2.2. La castración: El padre existe (y desea)	238
2.4.2.3. El tercer tiempo: Génesis del Ideal del Yo	242
2.4.3. El inconsciente está estructurado como un lenguaje	245
2.4.4. Inconsciente, síntoma y goce	249
2.4.5. La Psicosis: Un tropiezo en el pasaje a lo simbólico	255
2.4.5.1. El-Nombre-del-Padre o lo que no ocurre en la psicosis	259
2.4.5.2. Lo intolerable que retorna	263
2.5 <i>De una lectura de la psicosis a la enunciación de una hipótesis de investigación</i>	266
Capítulo III. De la Articulación del discurso posmoderno y la Psicosis	286
3.1 <i>La ahistorización, el deseo y la imagen</i>	287

<i>3.2 Desde “ El Malestar en la Cultura” a la construcción del sujeto posmoderno</i>	290
3.2.1. Sustancias embriagantes: La incorporación y el mandato de consumir	293
3.2.2. La actividad científica, la razón del saber	298
3.2.3. Cuerpo y vínculo: Vías regias del sufrimiento	300
3.2.3.1. “Nuevas” familias: Función paterna y posmodernidad	306
3.2.4. La prohibición cultural y la culpa, esencia del malestar	311
3.2.5. Subjetividad posmoderna. El hedonismo y la “Ley” del goce	316
<i>3.3 La subjetividad posmoderna o la aniquilación de la subjetividad</i>	323
<i>3.4 La escucha abierta, un nuevo reto para el psicoanálisis</i>	334
Conclusiones	339
A Manera de Epílogo	351
Bibliografía Consultada	356

A Sebastián, mi duende, mi luz. Ojalá y las palabras que aquí se amparan contribuyan a dibujar el mundo que siempre quise para ti.

A Camila, porque su voz silenciosa y su mirada risueña y profunda me impulsan día a día a continuar.

A Rai, mi compañero infinito.

A mis papás por su fe inagotable en mí y en mis sueños.

A Jorge y Leo, mis alter-ego, la paradoja de la cercana distancia.

A mis sobrinos Andrés Octavio y Gabriel porque un día el futuro sea como lo imaginamos.

Nathalie

Agradecimientos

Al Dr. Eduardo Chamorro por su escucha cálida, sus pertinentes observaciones y su fe en este trabajo.

Al Dr. José Gutiérrez Terrazas por su disposición a colaborar en cualquier circunstancia.

A los amigos que desde la distancia y en la cercanía me impulsaron a culminar esta transición. Gracias.

A la Fundación Gran Mariscal de Ayacucho, especialmente al Dr. Mujica, sin usted esto no hubiera sido posible.

A mi país, por mi formación profesional y humana. Gracias a ella las puertas se siguen abriendo para mí.

A Andrés Octavio, Gabriel, Sebastián y Camila porque son ellos el motivo de esta búsqueda y reflexión.

Resumen

Las sociedades comienzan a precipitarse cuando sus mitos pierden toda su riqueza y valor (...) pero ahora ante la vulnerabilidad o el fracaso de la Razón, de la Política y de la Ciencia, el ser humano oscila en el vacío sin encontrar dónde enraizarse ni en el cielo ni en la tierra, mientras es atragantado por una avalancha de información que no puede digerir y de la que no recibe alimento alguno.
Ernesto Sábato

Siempre ha sido interés de la psicología la relación entre las formas de enfermar y la época histórica. La reflexión sobre las “nuevas enfermedades”, las que afectan a la sociedad actual, es inevitablemente una llamada a pensar la cultura pues es dentro del marco cultural, donde los síntomas y la demanda de los sujetos se erigen. Freud en *Psicología de las Masas y Análisis del Yo* (1921, p. 67), sostenía que toda psicología era esencialmente una psicología social. Durante años, la premisa que reafirma el compromiso por el estudio de la interrelación del síntoma psíquico y la cultura, ha acompañado en su andadura al psicoanálisis.

Cuando Lacan (1964) retoma de la lingüística estructural de Saussure y Jakobson, la definición del lenguaje como cadena de significantes y equipara esa fórmula estructural a la del inconsciente¹ marca un hito en lo que a la concepción de

¹ “El inconsciente está estructurado como un lenguaje, lo cual se refiere a un campo que hoy en día nos es mucho más accesible que en la época de Freud (...) la lingüística cuyo modelo es el juego combinatorio que opera espontáneamente, por sí solo, de manera presubjetiva, esta estructura le da su status al inconsciente...” (Lacan, 1964, pp.28)

inconsciente se refiere. A partir de entonces, el inconsciente ya no es concebido como una parte de la mente, sino como un lenguaje que circula incesantemente.

No es arbitraria la afirmación de que la cultura occidental se ha modificado y menos aún la constatación de que las formas de padecer también lo han hecho. La sociedad de la información, el imperio de la imagen, la cultura del consumo y la globalización, son fenómenos complejos que han dejado su impronta en la conformación psicológica de los seres humanos. El aumento de conductas adictivas, la proliferación de enfermedades psicosomáticas y el creciente número de sujetos con trastornos de alimentación han llamado la atención de los especialistas que posando su mirada en los nuevos modelos de vida, intentan explicar estas tendencias.

El momento histórico que se inscribe desde la posguerra (II Guerra Mundial) hasta nuestros días ha sido denominado posmodernidad. Sobre ella se han escrito sendos tratados², múltiples artículos y reflexiones. Baudrillard, Jameson, Elliott, Vattimo o Baumann son referencias indispensables en lo que a posmodernidad se refiere. La definición y descripción de los rasgos culturales en la posmodernidad ofrece un espacio amplio de disertación: encuentros, desencuentros, antagonismo; pareciera que todo es posible alrededor del mismo tema. Hay quienes hacen apología y quienes la satanizan.

La pluralidad en los abordajes ofrece también pluralidad en el análisis, desde los sociopolíticos como los de Jameson, que la encauza en la senda de la postrimería del capitalismo tardío hasta otros de carácter filosófico, psicológico, estético o psicoanalítico, los estudios sobre la posmodernidad abarcan muchos campos del saber y proponen un tortuoso e interesante camino para desandar. La paradoja como

² *La Condition Postmoderne* (Jean Francois Lyotard) o *Posmodernidad y la Lógica del Capitalismo Tardío* (Frederic Jameson) son sólo algunas de las obras fundamentales en la conceptualización de la posmodernidad.

elección de vida no sólo es reconocida sino enaltecida culturalmente. Basta sólo fijar la atención para comprobar cómo el lenguaje publicitario fundamenta -desde hace pocos años para acá- su discurso en la contradicción y los antónimos se convierten en frases reiteradas en los anuncios de coches, perfumes y alimentos.

Podría ser útil para entender esta preferencia por la antilogía, recordar la descripción que hace Fridman (2001)³, cuando afirma que la posmodernidad carece “*del sentido argumental*”. Para este autor, en la posmodernidad existe un entrecruzamiento de relatos que, al estar superpuestos, imposibilitan la construcción lineal del mundo. A consecuencia de ello, desaparece la secuencia y en su lugar se produce una tentativa de yuxtaposición de argumentos que siempre queda incompleta, probablemente es ésta la razón de que dentro de la pragmática posmoderna sean la inestabilidad y la paradoja las que asumen la tarea de la construcción del nuevo saber (Fridman, 2001).

África Vidal (1989), por su parte, caracteriza la posmodernidad como un “*conglomerado ecléctico que es muchas veces contradictorio*” (1989, p. 15). Según la autora, el hombre posmoderno se encuentra cómodo en la incertidumbre, en la incoherencia⁴. Considera esa nueva elección de vida como la “*única forma responsable de responder*” (1989, p. 15). Sin embargo, para autores como Baumann, Elliot o Baudrillard, la posmodernidad revela una enorme cuota de sufrimiento en los individuos: La vacilación y la ambivalencia les impide encontrar asideros psicológicos estables. Es también una tesis compartida por Gergen en *El Yo Saturado*.

³ Fridman, Paolo (2001). Un debate que se da de hecho: Psicoanálisis vs. Posmodernismo. Revista Acheronta. (www.acheronta.org)

⁴ Con respecto a este punto me voy a permitir disentir. La “comodidad” el “estar a gusto” en la incertidumbre será uno de los aspectos que retomaré en la discusión sobre la articulación del discurso posmoderno y la patología psicótica.

Baudrillard (1984), cree que la posmodernidad es la época del simulacro, un diálogo que no es diálogo alguno. Es la expresión permanente de la contradicción como estructura fundante en el discurso; la realidad virtual emerge como una realidad superlativa y se difuminan los límites entre la ficción, la fantasía y la verdad.

Así, mientras se aboga porque el pluralismo de la posmodernidad sea interpretado como respuesta libre y sincera al mundo, pienso que esa “libertad plena” entreteje una trampa para el sujeto. Considero que la limitación simbólica enmascara una dificultad para la representación y que tal dificultad ha ido conformando de forma sistemática la tendencia hacia la supremacía de la imagen sobre el sentido y en ello, la pérdida del valor simbólico y estructurante de la palabra.

Ha habido consenso en que las sociedades occidentales actuales profesan un discurso sostenido en el nihilismo y reivindican al “caos” como lo único representable. El agotamiento de los paradigmas, la pérdida de veracidad de la palabra, la transmutación del valor de uso por el valor de cambio y en ello la exacerbación del consumismo como dinámica social, se conforman como descriptores del periodo histórico posmoderno. Todo ello pudiera resumirse en la sensación de extravío, tedio y escepticismo así como en la percepción generalizada de que la realidad es un sinsentido.

En este contexto, tiene lugar la reflexión sobre las producciones artísticas contemporáneas y cómo, tras su contemplación, se dificulta la apreciación del tamiz representacional y se impone la exposición de lo funesto. Películas como “Pulp Fiction”, “Asesinos por Naturaleza”, “Magnolia”, “American Beauty” o “Mistic River”; se han convertido en iconográficas de la vida contemporánea: ¿Qué exponen? ¿No es la decadencia lo que destaca como guión argumental? ¿No es acaso el goce

más absoluto lo que ofrendan? ¿Un goce que no da cabida para decantación simbólica alguna? Y si están de acuerdo conmigo, ¿no es lo primario lo que ha caracterizado las producciones vanguardistas de la última veintena de un siglo agonizante? Heces, cuerpos mutilados, intervenciones quirúrgicas in situ y cadáveres han colmado las salas de la TATE en Londres, icono del arte contemporáneo europeo.

En este sentido, es interesante la hipótesis de González Requena (1998) cuando refiere las direcciones tomadas por los discursos vanguardistas en la cultura occidental. Recuerda González Requena las calamidades que en el sujeto puede producir el descoyuntamiento del discurso, la ausencia de la “palabra verdadera” y la transmutación de la “*lógica simbólica*” en la “*dialéctica especular de la enunciación subjetiva*”. Dirá González Requena (1998) que:

[el] déficit de simbolización (...) se traduce en un encuentro con el vacío. El orden simbólico no está, no es posible acceder a (pronunciar) la verdad. Y en su lugar, pues, una experiencia desimbolizada que se manifiesta muy bien en el descoyuntamiento –ya sea deconstructivo o desgarrado, paranoide o esquizoide, nos atreveríamos a metaforizar- del discurso” (González Requena, 1998. p. 18)

Con la posmodernidad enfrentamos un discurso, el de la cultura, que se muestra tendiente hacia la muerte. Pero no una muerte en lo real (en la realidad) sino una muerte de lo simbólico. En la posmodernidad sólo hay episodios sueltos que no logran articulación alguna, ni siquiera los afectos se enlazan con el cuerpo y mucho menos con el sentido. El reino de los objetos se subleva y hasta el sujeto queda cosificado.

Pero ¿qué es la posmodernidad? ¿Es un tipo particular de ordenamiento que califica y clasifica un modo de pensamiento o doctrina que, basado en la

concordancia y conjunción de determinados elementos se decanta en un concepto abstracto y teórico? ¿O es un enunciado cultural que define en esencia unos principios ideológicos?

La discusión que pretende esta investigación obedece a esas interrogantes. Mi postura al respecto sugiere la articulación de ambos entramados, es decir, en la posmodernidad se conjuga la reflexión sobre el ser, la estética, la muerte pero al tiempo tal reflexión se matiza con la influencia de una intención ideologizante. La posmodernidad se convierte en un cúmulo de estilos, en un collage heterogéneo que se enriquece del *pastiche*. Estoy convencida de que su efervescencia responde a intereses ideológicos y a una dinámica cultural propia del capitalismo y del fenómeno globalizador.

Enunciar la posmodernidad desde su vertiente cultural supone revisar sus atributos discursivos, su influencia en la estructura de la subjetividad y cómo no, asumir, quizás de forma arriesgada, su valor manifiesto y latente en la estructuración psíquica de los sujetos. Es pues, uno de los objetivos de mi investigación rastrear en las diversas definiciones de posmodernidad los elementos descriptivos que le han sido atribuidos a lo largo de los últimos años por sus apólogos y detractores.

Pero intento ir más allá pues las descripciones sintomáticas reflejadas en las lecturas de autores como Jameson, Elliott, Baudrillard, Baumann, Gergen, Katz y Lipovetsky entre otros, no hacen más que apoyar la hipótesis de que la cultura posmoderna ha tenido implicaciones insoslayables en la configuración subjetiva de los sujetos, implicaciones que comenzamos a divisar y de las que aún desconocemos su alcance, en este sentido, establecer una relación entre la psicosis como estructura propia del descoyuntamiento de lo simbólico y un discurso social al que se ha

adjetivado posmoderno, es si duda uno de los intereses principales de esta investigación.

El consumo y su oferta de satisfacción insistente, deviene en saturación. El deseo se colapsa frente a la inexistencia de la necesidad como falta primaria. La discontinuidad como representación interna de la ahistoricidad dificulta la conformación identitaria y favorece la precaria constitución del ser. El individuo se encuentra atrapado en un universo mediático que le impone objetos mientras lo fetichiza. Como defensa ante la fragmentación quedan pocas herramientas y el narcisismo pareciera ser una de ellas, pero también tiene costes y así, la superficialización de los vínculos y la incapacidad manifiesta para acercarse a los otros queda materializada en la posmodernidad.

En la posmodernidad, el discurso mítico pierde veracidad al igual que los discursos iluministas. La tolerancia a la pluralidad se traduce en indeterminación y ambivalencia. La libertad es absoluta y borra los límites del respeto al otro. La intimidad se desdibuja en lo paladino y nos convierte a todos en exhibicionistas o voyeurs. No es percibida la irrealidad, lo virtual se solapa con lo real y ya no podemos diferenciarla ni diferenciarlos.

La hipercorporeización de los sujetos y la preeminencia de la imagen obstaculizan la capacidad para hablar, el lenguaje se obstruye frente a la inmanencia del signo. La capacidad para simbolizar está dejando de ser un valor dentro de la pragmática posmoderna. La representación es sustituida y su canje deja implícitas pérdidas fundamentales en la estructuración psíquica de los sujetos. La psicosis, como esquema por antonomasia del fallo simbólico se convierte en el norte. La

fragmentación, la discontinuidad, la invitación al goce nos recuerda su forma. La posmodernidad se hace condición y nos condiciona.

Si se desglosa lo que hasta ahora se ha dicho de la posmodernidad encontraremos que en la ambivalencia, en su cualidad ahistórica, en la exacerbación de una cultura del consumo como vehículo alternativo a la condición deseante (la sociedad de consumo como mecanismo de negación de la carencia), conjuntamente con la conformación de la ideología del *todo es posible* favorecen ciertas patologías en detrimento de otras.

A mi juicio, la psicosis aparece una y otra vez en la lectura de la posmodernidad. A veces contundente, otras solapada y siempre gravitando en la forma y en la estructura de aquello que hemos denominado la condición posmoderna. La fragmentación de la historia es su primera llamada, la dificultad patente de relatar la historia por la vivencia ininterrumpida de presentes perpetuos se asemeja a la incapacidad de la construcción autobiográfica del enfermo psicótico.

La historia es en sí misma una construcción narrativa, de modo que su sentido ahistórico nos conduce a un escollo en la construcción discursiva como referencia temporal. En definitiva, el problema de la fragmentación de la historia nos remite a la consecuente incapacidad para la construcción discursiva de nuestra propia biografía y la de nuestras sociedades.

Pensando, por ejemplo, las elaboraciones de Gergen sobre la saturación del yo no puedo evitar vincular la discontinuidad del relato histórico con la discontinuidad interna, vivencial, de los sujetos en la actualidad. Otros elementos como la confusión entre realidad y virtualidad justifican la presencia en esta investigación de las diferentes teorizaciones psicoanalíticas sobre psicosis. Desde Freud hasta los aportes

más recientes, pasando por la Escuela Inglesa o por Lacan, la revisión de las diversas elaboraciones sobre psicosis van dando pistas y estructura a la hipótesis investigativa.

La tesis que presento propone revisar las propuestas de Kristeva o de Katz relativas a la clínica actual y a las dificultades derivadas del trabajo analítico con pacientes incompetentes a la hora de hablar y representar a través del lenguaje su padecer en los que prevalece la tendencia al acto que entorpece, una y otra vez, el trabajo de resignificación analítica.

Como en la psicosis, la posmodernidad dificulta la separación de lo íntimo al diluir las fronteras del Yo. El sujeto se convierte en actor de identidades diferentes que escinden su precario ser y que entorpecen la conformación identitaria favoreciendo la multiplicidad y la despersonalización.

La imagen ha ocupado el lugar de la palabra, se ha corporeizado la imagen o se ha imaginarizado el cuerpo. Lo ha usurpado y ha sumido al sujeto en una suerte de fragilidad simbólica que si bien no deviene necesariamente en psicosis le hace vulnerable a esta patología. El discurso posmoderno no implica necesariamente la psicotización del sujeto, no obstante, sus condicionantes favorecen este tipo de estructura. No intenta este trabajo establecer una relación causal entre posmodernidad y psicosis, pero sí quiere llamar la atención sobre la tendencia estructural que desde el punto de vista psíquico, favorece el discurso de la posmodernidad.

Pretendo así puntualizar aquellos elementos que a través de la dinámica cultural, de su discurso cotidiano, empujan de forma sistemática hacia la desarticulación psíquica de los sujetos y a la pérdida de la representación metafórica, sumiéndolos en el gran imperio de la imagen y de la virtualidad con su correlato: La anteposición de

la imagen al símbolo, la emancipación de las frases sueltas a la lógica simbólica del relato y la sustitución de la representación por la experiencia.

Es precisamente este marco el que sostiene la pertinencia de la cuestión fundamental de este trabajo de investigación ¿Está el discurso cultural de Occidente funcionando como negador de la castración? y en este sentido, ¿Existe la posibilidad de que el hombre actual esté de alguna forma “forcluyendo” su falta primordial al negar su existencia?. Es esta la hipótesis central de la tesis: ¿Está el discurso posmoderno sosteniendo y promoviendo la negación de la castración simbólica y de esta manera arrojando al ser humano a la mayor de las pérdidas: su obturación, su fractura?

Para terminar esta presentación propongo esquemáticamente algunos de los presupuestos que fundamentan el vínculo posmodernidad-psicosis enmarcados todos, en el panorama de la cultura occidental:

La proliferación de sujetos cada vez más narcisistas. Exacerbación de la omnipotencia, el individualismo y la superficialidad, evidenciables en el alejamiento de la ciencia y la tecnología de las discusiones éticas y filosóficas propias del romanticismo o la modernidad.

La pérdida de credibilidad de los “metarrelatos” (emblemáticos de la Ilustración) que podrían resumirse como la autonomía progresiva de la razón y de la libertad; el enriquecimiento y progreso de toda la humanidad a través del capitalismo; la conceptualización de la salvación de las criaturas por vía del sacrificio o el relato crítico del amor mártir, difundida por la Iglesia judeocristiana y los ideales de igualdad y fraternidad profesados por la Revolución Francesa.

La desmitificación de la cultura occidental cuyo efecto redonda en el hecho de que frente a la emergencia de lo siniestro, del evento intolerable (que a través del mito tratan de explicar los pueblos) el sujeto queda desprovisto del recurso simbólico con el cual sostenerse.

La tendencia a la ahistorización. Los relatos se componen de presentes permanentes que, como *flashes*, conforman la realidad, convirtiéndola en una suerte de collage de imágenes superpuestas pero no anudadas narrativamente a través del relato historiográfico.

Es de interés científico explorar e intentar comprender si el discurso que legitima la cultura a través de la información visual y auditiva que nos bombardea en los anuncios, en la prensa diaria, la televisión y otras producciones humanas, le ha sido suficiente al hombre para evitar el sufrimiento o si por el contrario lo está llevando a formas de sufrimiento mucho más agudas y aniquilantes.

"A *proximarse al trabajo teórico con una metodología psicoanalítica somete al analista a las mismas leyes que guían su escucha en el interior del consultorio: ser sacudido en sus propias certezas, deberá dejar en suspenso sus propias pasiones, se verá obligado a callar cuando prematuramente quiera obturar con lo que ya sabe la molestia irritante a la cual nuevos campos de conocimiento lo exponen"*

Silvia Bleichmar

(Prólogo al libro "Castración y Simbolizaciones. Problemáticas II" de Jean Laplanche)

Planteamiento del Tema

Asistimos a un cambio en la estructura social. La proliferación de familias monoparentales y/u homosexuales. La exacerbación de las patologías psicosomáticas y la proliferación de las adicciones son cuestiones que invitan a discurrir sobre la nueva pauta cultural. El entramado de la cultura de consumo y su influencia en el deseo no deja de ser objeto de estudio como tampoco la preeminencia de lo público y su contrapartida, la pérdida del espacio privado. La dificultad para la construcción del relato historiográfico, la pérdida de credibilidad de los paradigmas contextuales (los que suponía la Ilustración) y la supremacía de la imagen con su contracara, el decreciente valor del símbolo -entre ellos la palabra- son los elementos de lo que llamamos “posmodernidad”

Hablar de posmodernidad supone, entonces, revisar la visión sociocultural, filosófica y psicoanalítica del término habida cuenta de que la interdisciplinariedad, favorece el entendimiento de la pauta cultural posmoderna pues si bien la posmodernidad acarrea el riesgo de la indeterminación, permite crear un espacio rico para la disertación sobre el vínculo psicopatología-cultura.

A. Introducción.

Conviene escuchar el discurso de los políticos que tienen en su poder la suerte de buena parte de la humanidad, ver en la prensa diaria el renacimiento de ideas profundamente racistas y excluyentes, asistir, no sin terror, al exterminio del planeta y a muestras de odio cada vez más encarnizadas, para entender que no se puede esquivar la pregunta sobre cuál será el destino de la raza humana. No puedo evitar manifestar mi angustia ante tanta desolación inexplicable ni negar que este trabajo es producto de esas consideraciones.

Pero estas páginas no son sólo el resultado intempestivo de una preocupación, son también un ejercicio de apaciguamiento, de comprensión del fenómeno. Es suponer que detrás del caos se esconde la posibilidad de divisar caminos alternativos para la apropiación del fenómeno y su decodificación. Es una interpretación y como tal, una síntesis, una búsqueda de simbolización y sentido. Es la pretensión de iniciar un viaje hacia la resignificación de aquello que han denominado posmodernidad con el fin de establecer sus alcances, transitar sus derroteros y plantear -a raíz de ese pasaje- una visión propia del fenómeno en tanto hecho social.

El atractivo de la psicosis como tema de elaboración en psicoanálisis precede al Doctorado. Durante la Licenciatura y más propiamente en el trabajo de grado, advertimos⁵, como resultado de la investigación, la presencia de rasgos psicóticos en una muestra de *niños de la calle* de quienes habíamos obtenido historias a partir de las láminas del Test de Apercepción Temática (T.A.T). La inquietud que dicha investigación dejaría en mí no sería otra que la interrogante sobre la vinculación entre los rasgos hallados -catalogados como psicóticos- y la dinámica de la estructura social en la cual esos niños se encontraban inmersos. O lo que es lo mismo, la hipótesis de si esos rasgos psicóticos se hacían funcionales para la supervivencia en semejantes condiciones de violencia y marginación.

La psicosis apareció reiteradamente como interés investigativo y encontraba asidero en la discusión cotidiana de la prensa, la televisión o el arte. La revisión rigurosa de autores como Freud, Klein, Bion o Lacan y sus aportaciones en la elaboración de la psicosis, representó un paso adelante en cuanto a lo que suponía

⁵ Participaron en la investigación las licenciadas Mariluz Rodríguez y Gabriela Ortega. Puede verse un resumen de este trabajo en el número 1 de la Revista de Psicología Social editada por la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas-Venezuela.

definirla estructuralmente desde el psicoanálisis e implicó la articulación de posiciones en algunos puntos muy divergentes y en otros claramente coincidentes. Los resultados de ese primer acercamiento, a mi juicio, se corresponden con un trabajo de cuidadoso recorrido psicoanalítico en el tema y en el que la conjunción cultura-patología emergió nuevamente como una premisa insoslayable.

Evidentemente, la vinculación entre psicoanálisis y cultura no es reciente. Freud en el texto *El interés por el psicoanálisis* (1913, p. 187) escribía,

La comparación de la infancia del individuo humano con la historia temprana de los pueblos ya se ha revelado fecunda en muchos sentidos (...) en el modo de pensar psicoanalítico se comporta como un nuevo instrumento de investigación

Para luego añadir,

El psicoanálisis establece un íntimo vínculo entre todas estas operaciones psíquicas del individuo y las comunidades, puesto que para ambos postula la misma fuente dinámica (1913, p. 188).

En *Psicología de las Masas y Análisis del Yo* (1921), Freud se aproxima a la psicología de los grupos a partir de las tesis de Le Bon⁶, que irá desmenuzando para intentar explicar los mecanismos de cohesión y las transformaciones que los individuos pertenecientes a la masa sufren en la dinámica psíquica y en sus fuerzas libidinales. En este texto Freud (1921, p. 68) refuerza la pertinencia de lo social en el estudio de la psicología individual;

Cuando se habla de psicología social o de las masas se suele prescindir de estos vínculos [la relación con los padres, hermanos, amigos, maestros, etc.] y distinguir como objeto de la indagación la influencia simultánea ejercida sobre el individuo por un gran número de personas con quienes está ligado por algo, al par que en muchos aspectos pueden serle ajenas (...) la psicología de las masas

⁶ Freud se refiere al texto de Le Bon *Psychologie des foules* (Psicología de las masas) de 1895.

trata del individuo como miembro de un linaje, de un pueblo (...) como integrante de una multitud organizada en forma de masa durante cierto lapso y para determinado fin.

Recordando esas preguntas y formulando otras nuevas; releendo textos de Freud como *De guerra y muerte* (1915), *Lo Ominoso* (1919) o *El Malestar en la cultura* (1930) así como algunos de Kristeva, *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe* (1996), *Las Nuevas Enfermedades del Alma* (1995) y sus disertaciones sobre la cultura occidental en el texto *La Re-vuelta Íntima* (2001) dirigieron mi mirada a la influencia de las patologías de fin de siglo en la conformación de un “nuevo paciente psicoanalítico”. Guiada por el hecho de que sus trabajos acerca de Melanie Klein, la melancolía o el vínculo psicoanálisis -religión⁷ han sido acogidos como un rescate arriesgado sobre el quehacer psicoanalítico, Kristeva y sus textos -a modo de faro- me recordaron que el psicoanálisis debe responder a las necesidades y cambios que se producen en la realidad, estableciendo vínculos entre las formas de enfermar y el contexto social en el que el síntoma aparece,

Estos nuevos pacientes podrían ser producto de la vida moderna, que agrava las condiciones familiares y las dificultades infantiles, transformándolas en síntomas de una época.

(...) la ciudad que he elegido como imagen de los tiempos modernos sugiere que habría que contar la historia social entre los factores de organización y de permanencia de la vida psíquica. Para hablar el lenguaje de la sociedad industrial, digamos que el psicoanálisis transforma el dinero en tiempo y que permite al aquejado de desgracia acceder a la palabra –a veces inerte, a veces balbuceo, pero siempre palabra para el otro (...) porque en esta prisión del alma que han ido construyendo al menos dos mil años de experiencia interior, el psicoanálisis ataca su ingenua vulnerabilidad para practicar en ella una brecha,

⁷ *El Genio Femenino 2. Melanie Klein* (2001) Buenos Aires Paidós. *Sol negro. Depresión y melancolía* (1997) Caracas. Monte Ávila Editores. *Al Comienzo era el amo. Psicoanálisis y fe* (1996) Barcelona: Gedisa

hacer resonar la polifonía de nuestras razones. (1995, p. 36)

Surgió un interés más acusado por la filosofía, por Nietzsche, Lyotard, Vattimo, por la sociología, la antropología, la estética y autores como Baudrillard, Foster, Derrida, Jameson y Foucault comenzaron a invadir mi biblioteca. Todos, unos más, otros menos, han circunscrito un camino lleno de interrogantes y han sido protagonistas en el direccionamiento de mi línea de investigación. Por otra parte, autores como Pascal Hachet con su texto *La Mentira Necesaria. Del Trauma social al mito* (1999) me permitieron pensar la trascendencia del discurso mítico en la configuración simbólica de las sociedades así como en las consecuencias de la pérdida de credibilidad del mito en la cultura contemporánea. La lectura de Lévi-Strauss en *Mitológicas. Lo Crudo y lo cocido* (1964) por ejemplo, incitaron mi curiosidad sobre el entramado estructural del mito y su pertinencia en la tópica posmoderna.

La consideración del discurso mítico como emergente necesario en la vida psíquica frente al contacto con lo siniestro o lo real, me impuso una reflexión sobre la desmitificación sistemática de la cultura occidental, y se convirtió en un vértice inapelable de esta investigación. Evidentemente, el descrédito a una figura –el mito– cuya función social es permitir la asimilación psíquica de vivencias comunes, posee implicaciones sobre la vulnerabilidad del sujeto en su estructuración subjetiva. Si se desprecia desde el discurso cultural un dispositivo de simbolización tan valioso como el mito ¿qué otro recurso simbolizante se le ofrece a cambio al sujeto? Habida cuenta de la asunción de la hipótesis sobre la dimensión psicotizante del discurso posmoderno, la vigencia de la discusión sobre el mito está justificada.

B. De las razones para vincular Posmodernidad y Psicosis.

He considerado conveniente extraer algunos de los principios que sostienen la idea central de la investigación: la elección del vínculo con la psicosis. ¿Por qué psicosis y no perversión?: fundamentalmente por la crisis del relato y la simbolización. Si bien el problema de la transgresión o el narcisismo son comunes a ambas patologías, la fragmentación interna que se da a lugar con la discontinuidad histórica y la pobreza simbólica de una realidad devenida imagen, fortalecen la vinculación del discurso posmoderno con la patología psicótica y se distancian de la perversión. La fragmentación se convierte en criterio diagnóstico y en eje sobre el cual se articulan el resto de elementos.

El narcisismo cumple un papel defensivo, un mecanismo de articulación imaginaria que esconde la pobreza real del yo: su incapacidad estructural para construirse una referencia de sí mismo. Y funge alternativamente, como una identidad ficticia que oculta el vacío. La historia -también fragmentada- contribuye a la precariedad autoreferencial, a la conformación de una identidad lábil. Si el individuo no es capaz de consolidar su propio relato historiográfico ni contextualizarlo en un afuera en el que tampoco hay relato (la historia de los pueblos también se muestra como presente continuo) la fragilidad yoica está servida.

En el plano de la Ley ¿Hay transgresión si no es reconocida como tal? Esta es una pregunta fundamental para entender el criterio diferencial entre la perversión y la psicosis. Si los criterios de lo permitido y lo no permitido se disuelven ¿cómo asumir que se está transgrediendo?. La imperativa de gozar es la norma, se ha institucionalizado porque el placer se ha impuesto a los límites de lo bueno y lo malo, de lo correcto y lo incorrecto, de lo verdadero y lo falso porque éstos a su vez también

se han disuelto: se han mimetizado sumidos en la ambivalencia y la relatividad absoluta.

La tendencia a la relativización forma parte de la cuestión simbólica. Las palabras ya no dicen, no representan. Su contenido queda sometido a los designios personales de quien las use. La palabra ya no es “verdadera”, ha perdido credibilidad. Su poder simbólico ha sido traspasado a la imagen cuyo imperio tiene consecuencias que apenas hemos empezado a avizorar. Es curioso cómo el resumen del noticiero semanal son sólo imágenes mudas... Los “flash” se imponen al relato y lo despojan de sentido. Es el tiempo de la imagen y de una realidad creada y re-creada a partir de secuencias cinematográficas –muchas veces editadas- que construyen la “realidad” a modo de espectáculo masivo.

Así, el problema de la construcción del relato y su correlato en la ahistorización del sujeto; la acusada sublevación de la imagen y la pérdida del valor simbolizante de la palabra; la trasmutación del espacio privado por el público; la decadencia de los paradigmas que habían guiado la humanidad desde la Ilustración y el consecuente cambio radical en la configuración del poder, de las comunicaciones y los vínculos en la nueva forma social advenida, conforman parte del espectro que originan la hipótesis de trabajo. A mi juicio todos y cada uno de los elementos señalados se conjugan, con mayor o menor nitidez, en la articulación del discurso posmoderno y la psicosis.

Por último, aparece como planteamiento subyacente la pregunta sobre la vigencia de algunas premisas de la teoría psicoanalítica. Movida por la confrontación con constelaciones familiares novedosas (familias monoparentales y/u homosexuales) así como la observación de un aumento en la tendencia al goce y a la transgresión me

inquietan e invitan a reflexionar la actualidad de algunos planteos como narcisismo, seducción o edipo.

Existe la posibilidad de que así como augura la OMS en su informe del 2001⁸, las enfermedades mentales constituyan en un futuro no muy lejano, una de las principales dificultades de salud pública en los países desarrollados. Con un pronóstico como el manifestado en ese informe hallo una vez más justificada esta investigación, pues evidentemente algo habrá de contarnos la nueva estructuración social sobre esta prevalencia y, cómo no, sobre las nuevas formas de padecer del sujeto, llamémoslo así, posmoderno.

C. Un paréntesis: De las razones subjetivas de esta investigación.

La idea de esta Tesis surge de una experiencia personal; hace algún tiempo tuve la fortuna de asistir a una conferencia del escritor uruguayo Eduardo Galeano. En ese encuentro le escuché decir “*milito en la esperanza, no en la nostalgia*”; no puedo negar que desde aquel momento me he apropiado subjetivamente de la frase y haciendo honor a sus palabras y a su fe por un mundo mejor y sin ánimos de asumir posturas de optimismo antropológico, quise dibujar *el otro espacio*. Aquél que se vislumbra tras lo caótico del panorama mundial. Frente a la convicción de que asistimos a un tiempo histórico desgarrador para el ser humano cuyo costo sólo empezamos a divisar, se evidencia la puja de la tolerancia y la solidaridad por abrirse espacios.

⁸ “Further increases in the number of sufferers are likely in view of the ageing of the population, worsening social problems, and civil unrest. Already, mental disorders represent four of the 10 leading causes of disability worldwide. This growing burden amounts to a huge cost in terms of human misery, disability and economic loss (...) By 2020, it is projected that the burden of these disorders will have increased to 15%. Common disorders, which usually cause severe disability, include depressive disorders, substance use disorders, schizophrenia, epilepsy, Alzheimer's disease, mental retardation, and disorders of childhood and adolescence. (Informe anual de la Organización Mundial de la Salud año 2001 disponible en Internet: www.who.int)

Intelectuales encabezados por el portugués José Saramago y el lingüista Noam Chomsky suscribieron un foro de discusión y reflexión alternativo al de Davos, el *Foro Social Mundial de Porto Alegre*. Sus debates reflejan la inminente necesidad de combatir los nuevos mecanismos de dominación y la injusticia social. La iniciativa se ha institucionalizado y congrega cada vez mayor número de organizaciones, plataformas y movimientos antiglobalización. Saramago, en novelas como *Ensayo sobre la ceguera* (1995) y *La caverna* (2000) denuncia las complicidades del nuevo orden social en la conformación de estructuras de poder más opresoras e insolidarias. En una entrevista realizada en el 2001 por el diario *El Mundo* describe nuestra realidad y sus costes y afirma:

Es en nuestra forma de vivir, rodeados de imágenes, aturdidos e incapaces de comprender que las mismas imágenes que existen para mostrarnos la realidad son las mismas que la ocultan (...) el mundo se está convirtiendo en una caverna igual que la de Platón: todos mirando imágenes y creyendo que son la realidad.

Noam Chomsky (2000, p. 4) intenta sensibilizar sobre las dinámicas perversas en las que se encuentra la política y la economía mundiales y levanta la bandera de la urgencia de la construcción de otro mundo posible. Dirá Chomsky;

El Foro Social Mundial proporciona una oportunidad sin precedentes para la unión de fuerzas populares de los más diversos sectores, en los países ricos y pobres, en el sentido de desarrollar alternativas constructivas en defensa de la aplastante mayoría de la población mundial que sufre constantes agresiones a los derechos humanos fundamentales. Esa es también una importante oportunidad para avanzar en el sentido de debilitar las concentraciones ilegítimas de poder y extender los dominios de la justicia y de la libertad.

La presente investigación ha tenido como norte no sólo la descripción interpretativa de una realidad, sino una búsqueda auto reflexiva de alternativas que

nos permitan pensar, conocer y, en un futuro, aliviar la cuota de sufrimiento psíquico a la que confina transitar y vivir esta fase de la humanidad. O, lo que es lo mismo, ofrecer vías de entendimiento que trasciendan al carácter teórico y desemboquen en producciones y elaboraciones que inciten a la construcción de bosquejos terapéuticos, líneas de abordaje vinculantes al rescate del ser humano de tanto sufrimiento y aniquilación o como apuntaba una analista muy querida, que al menos procuren hacernos hombres y mujeres menos infelices.

Objetivos

Objetivo General

Revisión y discusión de la elaboración sobre posmodernidad en el campo socio-cultural, filosófico y psicoanalítico.

Revisión y discusión de las propuestas explicativas sobre la psicosis dentro de la teoría psicoanalítica a través del seguimiento bibliográfico de tres autores: Freud, Klein y Lacan.

Articulación de los hallazgos en materia de posmodernidad y psicosis.

Objetivos Específicos

1. Revisar y discutir los aportes desde el enfoque sociocultural de Jameson y Baudrillard en materia de posmodernidad.
2. Revisar y discutir los aportes desde el enfoque de la filosofía de Habermas, Lyotard y Vattimo en materia de posmodernidad.
3. Revisar y discutir los aportes desde el enfoque psicoanalítico de Elliott, Kristeva, Rojas, Sternbach y Katz en materia de posmodernidad.
4. Revisar y discutir los aportes que en materia de psicosis ha elaborado Sigmund Freud.
5. Revisar y discutir los aportes que en materia de psicosis ha elaborado Melanie Klein.

6. Revisar y discutir los aportes que en materia de psicosis ha elaborado Jacques Lacan.
7. Articular los hallazgos encontrados en la revisión y discusión de los tópicos posmodernidad y psicosis.

Metodología

El psicoanálisis no es un sistema como los filosóficos, que parten de algunos conceptos básicos definidos con precisión y procuran apresar con ellos el universo todo, tras lo cual ya no resta espacio para nuevos descubrimientos y mejores intelecciones. Mas bien adhiere a los hechos de su campo de trabajo, procura resolver los problemas inmediatos de la observación, sigue tanteando en la experiencia, siempre inacabado y siempre dispuesto a corregir o variar sus doctrinas.

Sigmund Freud

El D.R.A.E. (1992) define metodología como el “conjunto de métodos que se siguen durante una investigación científica o en una exposición doctrinal” y método como “el modo de decir o hacer con orden una cosa”. Por otra parte, Carlos Sabino en su libro *Cómo hacer una Tesis* (1994) clasifica las investigaciones a partir de tres criterios, a saber,

- Según el propósito de la investigación (puras o aplicadas): si los conocimientos a obtener son insumo necesario para proceder luego a la acción, hablamos entonces de *investigación aplicada*; en caso contrario, naturalmente, cuando no existe una posibilidad directa de aplicación, estamos ante lo que se llama *investigación pura* (Sabino, 1994, p. 12)
- Según el nivel de conocimiento a obtener con la investigación (exploratoria, descriptiva o explicativa): Son *investigaciones exploratorias* aquéllas que sólo se proponen alcanzar una visión general, aproximativa, del tema en estudio. *Las investigaciones descriptivas* se

proponen conocer grupos homogéneos de fenómenos utilizando criterios sistemáticos que permitan poner de manifiesto su estructura o comportamiento. No se ocupan, pues, de la verificación de hipótesis, sino de la descripción de hechos a partir de un criterio o modelo teórico definido previamente. Si la descripción de un fenómeno es suficientemente completa, si se relacionan entre sí las variables que utilizamos para hacerla y si se emplean adecuados criterios teóricos para analizar los datos tendremos, al final de nuestra descripción, algo más que una simple visión panorámica de lo que nos ocupa: estaremos en condiciones de entenderlo, en el sentido más completo de la palabra, lo cual supone llegar a una explicación. Las *investigaciones* explicativas se proponen, mediante la prueba de alguna hipótesis, encontrar relaciones entre variables que nos permitan conocer por qué y cómo se producen los fenómenos en estudio (Sabino, 1994, p. 12).

- Y según la estrategia o técnica llevada a cabo por el investigador (documental, de campo o experimental).

La técnica de investigación documental tiene como objetivo elaborar un marco teórico conceptual para formar un cuerpo de ideas sobre el objeto de estudio, empleando fuentes primarias y secundarias. Como recurso añadido, se emplea la bibliografía accesible a través de Internet y se incluye el contenido de algunos artículos producidos en el seno de seminarios prestigiosos dictados virtualmente a través de la web (el criterio de elección respondió al aval y el reconocimiento internacional de las Universidades, así como al de los docentes -cuya síntesis curricular se ajustara a las requeridas por un trabajo de tercer ciclo-).

La investigación documental supone la consecución de la información necesaria para generar un conocimiento nuevo y propio a partir del uso creativo de la información, recopilada y organizada de forma sistemática.

A partir de la lectura del material se procede a la discusión e interpretación, con el objetivo de elaborar una postura propia frente al tema a investigar: Una síntesis que permita, sin desvirtuar la particularidad de cada autor, generar una visión propia y crítica de los enunciados. Sabino (1994, p. 13) resume el proceso de la siguiente manera:

Al concluir las tareas de recolección, el investigador estará en posesión de un conjunto de elementos disímiles: tendrá fichas, resúmenes y extractos de textos, registros de datos, apuntes con otras informaciones adquiridas durante su trabajo de campo y anotaciones diversas que ha ido haciendo durante el curso de sus lecturas y sus reflexiones. También poseerá -y esto es quizás lo más importante- ideas, intuiciones y razonamientos parciales sobre el significado de la pesquisa realizada. Se impone, por cierto, proceder a organizar todo esto, a darle forma para que surja de allí una disertación coherente que refleje el trabajo ya hecho y permita destacar los conocimientos obtenidos.

Desde un punto de vista general, abstracto, existen sin embargo dos caminos básicos para desarrollar esta tarea (...) El primero opera sobre el principio de la inducción y consiste, por lo tanto, en ir agrupando los datos según su tipo y naturaleza, integrándolos así en conjuntos coherentes. Poco a poco se van formando agregados más vastos, hasta que todo el material queda organizado de un modo sistemático en algunas pocas grandes unidades. El otro procedimiento se basa en el principio opuesto: parte de lo general, de la lógica global de la investigación, para alcanzar gradualmente -mediante sucesivas distinciones conceptuales- el nivel de los plurales datos concretos.

Si bien es cierto que la técnica a la que he hecho referencia se enmarca dentro de las habituales en la investigación en ciencias humanas y sociales, no se ha de

perder de vista el contexto de este trabajo: el psicoanálisis. Evidentemente la revisión documental adquiere matices cuando el saber que sostiene el trabajo investigativo es la teoría psicoanalítica.

En *Nuevas Conferencias de Introducción al psicoanálisis* (1933, p. 160) Freud expone una síntesis de la metodología psicoanalítica en la que la observación y la resignificación constituyen el núcleo epistemológico de su edificio teórico, dirá Freud:

Por medio de la observación se averigua algo nuevo ora aquí ora allí; los fragmentos no concuerdan al comienzo. Se lucubran conjeturas, se crean construcciones auxiliares que uno retira cuando no se corroboran, hace falta mucha paciencia, estar presto para todas las posibilidades, renunciar a convencimientos prematuros bajo cuya compulsión acaso se pasarían por alto factores inesperados, y al final, todo ese gasto recibe su recompensa: los hallazgos dispersos se compaginan, se conseguirá intelegir toda una pieza del acontecer anímico, esa tarea queda lista y se está libre para abordar la siguiente (1933)

Cassini de Vázquez en el artículo *La investigación en Psicoanálisis* (1996, p. 1001) reconoce que aunque Freud funda la teoría psicoanalítica bajo el paradigma científico de principios de siglo logró obturarlo y dar lugar a la génesis de una nueva disciplina, “*no impidieron [las normas y reglamentaciones de la ciencia oficial] una innovación sustancial en la orientación y organización de los principios de la nueva racionalidad global*”.

En “*Dos artículos de enciclopedia...*” (1923 [1922]) Freud (define la disciplina psicoanalítica y le otorga propiedad científica al definirlo desde el punto de vista procedimental y metodológico:

Psicoanálisis es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar

procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica (1923 [1922] p. 231)

Freud logra corporeizar una teoría sobre la base de la observación clínica. La investigación psicoanalítica ha sido desde entonces la investigación de la realidad psíquica, con sus resistencias y su inasibilidad. Y es obvio que con un objeto de estudio con tales características, el trabajo de investigación no sea en absoluto sencillo y suponga aún más rigor metodológico que el de las ciencias mal llamadas “exactas”.

La propuesta metodológica de esta investigación supone transitar por las ideas de un autor reconociendo los derroteros que le han guiado en la búsqueda de respuesta. Es este un mecanismo idóneo para la comprensión de sus ideas así como para el desglose de su planteamiento. Le prosigue a ese ejercicio des-constructivo la elaboración de una visión global de los supuestos que sustentan los argumentos del autor en cuestión y en paralelo, la construcción de la producción subjetivada y personal del investigador.

Es, en sí mismo, encarar los textos con afán resignificador, deshacer el discurso que ha dado el autor a lo largo de su trabajo para desarrollar una teoría menos deformada o ideologizada. Sin más, recomponer la situación o condiciones que rodearon la construcción teórica para cada autor y así llegar a entender y dar cuenta de un acontecer que derivó en cierta lectura del fenómeno -psicótico y posmoderno en nuestro caso- y descubrir los puntos de encuentro y desencuentro. Revisar pues, los alcances y las limitaciones. El trabajo de (des)articulación siempre conduce a la

estructuración de una proposición propia, o lo que es lo mismo, a un posicionamiento evidentemente subjetivo, de la teoría.

Cassini de Vázquez (1996, p. 1010) nos recuerda el concepto ideal de investigar cuando escribe “*investigar es seguir la huellas para descubrir a alguien o algo (...) la investigación aparece más como un fin que como un medio, gracias a ella es la ciencia la que se constituye*”. Habla también de la ciencia como producto del inconsciente y cómo cualquier investigación pertenece al ámbito del deseo:

Deseo itinerante en un camino doble y complementario: el de no-saber, impulso defensivo frente a la condición de indefensión del sujeto arrojado, no a un cosmos, sino a un caos cuyo fundamento es el abismo; el de saber, en el sentido de imponer a la realidad un orden que la vuelva cognoscible, operable, vivible. (1996, p. 1011)

En el artículo *Consideraciones Psicoanalíticas acerca de la lectura (Desde algunos conceptos de la teoría de J. Lacan)* Gerardo Gutiérrez (1989) propone que es el lector quien deja de estar en la posición de protagonista-intérprete (aquél que traduce los significados que se ocultan tras el texto) para convertirse en eje, en punto de entrecruzamiento tras la emergencia de los significantes agitados con la lectura y que requerirán al lector una “escucha” específica. En este sentido, posibilitar la interpretación de un texto escrito pasa por la dinámica de “poner a hablar al texto” que es lo mismo que decir poner en circulación al significante: el significante no podrá ser entendido como un ente aislado sino que estará en franca asociación con otros elementos del discurso, que le conecten y den lugar al encuentro con puntos de ruptura y sutura en la significación.

Esta forma de lectura del texto evita la tentación de una traducción con el efecto penoso de cerrar las posibles vertientes de significación que un texto puede ofrecer.

Rescato la valoración que hace Laplanche (1978, p.p 63-64) al respecto,

El inconsciente (y podríamos pensar aquí en el ‘inconciente del texto’, en los ‘significantes enigmáticos’ que recubre) no se nos revela en el análisis de manera homogénea ‘por debajo’ de lo que es dado en lo manifiesto; el inconsciente no está inscripto ni es hallado como un segundo nivel que seguiría en forma continua los actos o las palabras manifiestas, por el contrario, es algo que siempre se revela en puntos particulares, que podríamos llamar puntos de carga máxima; es lo que evidencian especialmente la noción de formaciones del inconsciente o la imagen de las lagunas, en la medida en que estas formaciones -pensemos en un lapsus que viene a intercalarse en una conversación o en un curso- provocan una ruptura en un texto que pretendía cierta coherencia. Si el inconsciente no está en todos lados con la misma densidad, si no está ahí como un texto paralelo que fuera, digamos, la significación inconsciente de lo que estoy por decir, pero aflora en tal o cual falla de mi discurso, significa que tampoco puede ser escuchado ni decodificado en simultaneidad⁹.

La lectura que desde esta investigación se hace de la psicosis y de la posmodernidad intenta abrir significaciones posibles señalando aquellos significantes particularmente enigmáticos, a los que privilegiaré por su condición perturbadora y en los que parecieran reunirse y congregarse a modo de nudo, diversas líneas asociativas y en definitiva un vacío. No es otra lectura que aquella que enuncia Laplanche, la que impulsa la irrupción y el desprendimiento de significantes que superan la subjetividad del sujeto lector

Carlisky y Katz (1997) asemejan el saber narrativo al trabajo clínico en psicoanálisis, es decir, al juego de asociación libre, atención flotante, interpretación y

⁹ Jean Laplanche: “*Problemáticas IV: El Inconciente y el ello*”. Buenos Aires: Amorrortu, 1987, pág. 63-64.

construcción. En este sentido, todos estos elementos son útiles y necesarios a la hora de elaborar formulaciones teóricas.

Hablar de interpretación nos sumerge en otro debate, el de la hermenéutica. Aunque no es mi interés adentrarme en la discusión acerca de la pertinencia o no de incluir a la disciplina psicoanalítica dentro de la hermenéutica, es necesario reflexionar sobre los puntos de encuentro y desencuentro entre el método psicoanalítico y la hermenéutica tradicional.

Si bien la interpretación es la piedra angular del método psicoanalítico el objeto del psicoanálisis produce una ruptura con la asociación a las formas en las que la hermenéutica se aproxima al desciframiento del sentido. Pues, la interpretación psicoanalítica no pretende en exclusiva, inteligir significados encubiertos. En este sentido el inconsciente se declara, por definición, incompatible con el ejercicio de la hermenéutica. Silvia Bleichmar en su artículo *Sostener los paradigmas desprendiéndose del lastre. Una propuesta respecto al futuro del psicoanálisis* (2000, p. 10), lo razona de esta forma,

El descubrimiento fundamental del psicoanálisis, que lo torna inédito respecto a toda teoría precedente e irreductible a toda psicología general, es la afirmación de que la representación antecede al sujeto pensante, vale decir, que en los orígenes existe, por decir así, "un pensamiento sin sujeto".

Es esta materialidad pre-discursiva que funda un orden de realidad sin embargo específicamente humano, la que definimos como para-subjetiva, solidaria con el hecho de concebir al inconsciente como no intencional, cerrado a toda referencia. Es esta radicalización del descubrimiento freudiano lo que nos lleva entonces a diferenciar al psicoanálisis de toda hermenéutica, tomando partido por aquello que Freud define, desde una de las vertientes posibles "sentido inconsciente": que se lo puede considerar un contenido psíquico de pleno derecho, que persigue su meta propia, que sirve a un propósito y se ubica dentro

de una serie psíquica -cuestión bastante alejada de toda significación inconsciente en el sentido lingüístico-.

Igualmente, la aportación de Laplanche en *El inconsciente y el ello. Problemáticas IV* (1981, p. 54) es infinitamente útil para argumentar lo distintivo en la operativa de la interpretación en psicoanálisis y en la hermenéutica tradicional,

Entre el comportamiento significante (...) y la representación inconsciente del sujeto no hay continuidad, ni tampoco pura y simple interiorización (...) entre estos dos fenómenos de sentido existe un metabolismo extraño que, como todo metabolismo, implica descomposición y recomposición.

Al hablar de “metabolismo extraño” Laplanche (1978, p. 22) le otorga estatuto personal e individual a la producción simbólica, estatuto que evidentemente subjetiva el elemento susceptible de interpretación. En la hermenéutica tradicional, la interpretación está invariablemente asociada a un dato que en sí mismo es portador de un sentido *“como un hecho de habla que debe descifrarse, un libro que tendría que ser leído, traducido y reemplazado por un texto más verídico”*.

Particularmente, estoy convencida de que no existe una única vía de desciframiento de los contenidos inconscientes en tanto y en cuanto se carece de claves de lectura que como un jeroglífico puedan ensamblarse y convertirse en una norma para la traducción de lo Inconsciente. Ni siquiera otorgando capacidad constitutiva a aquello externo al sujeto (el Otro) puede pensarse en la posibilidad de códigos unitarios que establezcan secuencias de lectura únicas y generales. El proceso subjetivo de apropiación (metabolismo) produce modificaciones sustanciales en aquello que el Otro inocula desde su discurso, es el proceso de descualificación y metábola que menciona Laplanche y por el cual el estatuto inconsciente se descompone y recompone de diferentes formas adjudicándole un sistema con leyes de

funcionamiento específicos que pierden para siempre, la referencia que le dio origen¹⁰.

¿Qué caracterizaría, pues, a la interpretación psicoanalítica? No sólo la certeza de que en los comportamientos con que trata existen dos textos por lo menos: el que el sujeto da, o se da en la inmediatez de su conciencia, y un texto, una especie de discurso inconsciente que denominamos “fantasía de deseo”; también se caracteriza por el método requerido para pasar de un texto al otro. A este método lo definimos como análisis. (Laplanche, 1978)

(...) Para el psicoanálisis, interpretar significa en primer lugar dismantelar y poner a la vista, en forma radical, la organización del “texto” manifiesto. Hecho esto, seguir sin perder pie las cadenas asociativas que forman una red aparentemente desordenada y monstruosa, sin proporción ni correspondencia con la cadena de la que depende. Y si un contenido latente consigue esbozarse, nunca lo hace como una traducción, en el sentido corriente del término, ni incluso como una transformación que, aunque sea tan compleja, de acuerdo con su ley, como una anamorfosis, haría corresponder punto por punto el texto manifiesto con el contenido latente (Laplanche, 1978, pp. 25-26).

Quizás la dificultad metodológica de la interpretación sea la de operar indefectiblemente en el ámbito de la dilogía. Al no poseer claves únicas de desciframiento, los símbolos padecen el riesgo de la polisemia. En *La interpretación de los sueños*, Freud (1900) escribe,

Tiendo a pensar que en diversas personas y en contextos diferentes el mismo contenido onírico puede encubrir también un sentido disímil (1900, p. 126)

(...) interpretar un sueño significa indicar su ‘sentido’, sustituirlo por algo que se inserte como eslabón de pleno derecho, con igual título que los demás, en el

¹⁰ Es un proceso particularmente importante en el tema de la psicosis. Dice Piera Alaugnier (2001, p. 305) en su modelo metapsicológico de los procesos de autoengendramiento que “*En un primer momento, la única existencia píquica de ese “exterior a sí” será la representación fantaseada que forja la psique acerca de él. Por autocrática que sea, esa representación presupone la introyección de estos elementos de información que provienen del exterior, y que dan origen a una percepción conjunta de lo ‘percibido’ y del ‘espacio’ del mundo ocupado por esa percepción*”.

encadenamiento de nuestras acciones anímicas (1900, p. 118)

Años más tarde, en “*Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*” Freud (1916) plantea el problema de la multiplicidad de significados del símbolo y el valor de la técnica interpretativa:

He aquí la concepción del elemento onírico: es algo no genuino, un sustituto de otra cosa, de algo desconocido para el soñante, como lo era la tendencia de la operación fallida; es un sustituto de algo cuyo saber está presente en el soñante, pero le es inaccesible (...) Nuestra técnica radica en hacer que emerjan, por asociación libre sobre estos elementos, otras formaciones sustitutivas desde las que podamos colegir lo oculto (Freud, 1916, p, 103)

Se desprende de la lectura la renuncia a la ambición de simbolismos “universales” que pudieran convertirse en elementos traductores de los contenidos inconscientes. Es probablemente ésta la pauta general que distancia al psicoanálisis de las disciplinas hermenéuticas.

Paul Ricoeur (1975) en su texto *Freud, una interpretación de la cultura* propone la inclusión del psicoanálisis dentro de la corriente hermenéutica, basando esta inclusión en la definición de la hermenéutica como “*la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto*”¹¹. En este mismo texto conceptualiza símbolo e interpretación, conviene recordarlas para luego sugerir las dificultades que otrora concedió Freud al simbolismo.

Refiere Ricoeur (1975),

Llamo símbolo a toda estructura de significación en que un sentido directo, primario, literal, designa por exceso otro sentido indirecto, secundario, figurado,

¹¹ P. Ricoeur en “*De l’interprétation. Essai sur Freud*”, París: Seuil, 1965 [Versión en castellano: “*Freud, una interpretación de la cultura*”, México: Siglo XXI, 1975, p. 11)

que no puede ser aprehendido más que a través del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico.

(...) la interpretación, diremos, es el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal” (Ricoeur, 1975, p. 17).

Pero la labor de “descifrar el sentido oculto” de la que habla Ricoeur tropieza con la dificultad que sugiere Freud en el marco del contenido onírico, al proponer la distancia del psicoanálisis con las corrientes más apegadas al simbolismo. Dirá Freud,

En la medida en que los símbolos son traducciones fijas, realizan en cierto grado el ideal tanto antiguo cuanto popular de la interpretación del sueño, del cual nos habíamos alejado mucho por nuestra técnica. En ciertas circunstancias nos permiten interpretar un sueño sin indagar al soñante, quien, por lo demás, nada sabe decir sobre el símbolo. Si uno conoce los símbolos oníricos usuales y, además, la persona del soñante, las circunstancias en que vive y las impresiones tras las cuales sobrevino el sueño, a menudo está habilitado para interpretar sin más un sueño, para traducirlo, digamos, de primera intención. Un virtuosismo así lisonjea al intérprete del sueño e impresiona al soñante; contrasta agradablemente con el laborioso trabajo de indagación del soñante. Pero no se dejen ustedes seducir por eso. No es nuestra tarea crear virtuosismos. La interpretación basada en el conocimiento de los símbolos no es una técnica que pueda sustituir a la asociativa o medirse con ella. Es su complemento, y únicamente insertada dentro de ella brinda resultados utilizables (Freud, 1916, p. 138)¹².

Para luego añadir,

La esencia de la referencia simbólica es una comparación, pero no una cualquiera. Uno sospecha que esta comparación está sujeta a un condicionamiento particular, pero no puede decir en qué consiste. No todo lo que podemos comparar con un objeto o con un proceso emerge también en el sueño en calidad de símbolo de estos. Por otra parte, el sueño tampoco lo

¹² S. Freud, “*Conferencias de introducción al psicoanálisis*”, en OC, AE, p. 138.

simboliza todo, sin importar qué, sino sólo determinados elementos de los pensamientos oníricos latentes. Por tanto, hay aquí restricciones en ambas direcciones. Debe admitirse también que el concepto de símbolo no está por ahora deslindado con nitidez, se confunde con la sustitución, la figuración, etc., y aun se aproxima a la alusión (...) una referencia simbólica es una comparación de tipo muy particular, cuyo fundamento no hemos aprehendido todavía claramente. (Freud, 1916, p, 139).

En la investigación documental el investigador se coloca frente al texto. Es bien sabido que el texto escrito se diferencia de la palabra hablada en tanto y en cuanto el primero, al constituirse como forma objetivable (una vez plasmado) se “independiza” de quien lo produjo, mientras que el segundo requiere indefectible, de la corporeidad y la temporalidad además, y por sobre todo, de la presencia de un oyente que siempre opera desde el deseo.

No es pues una labor de búsqueda de un significado que estaría allí cautivo, a la espera de ser descubierto, sino más bien de una lectura que resuena en la ruptura de la significación. Vuelvo a Laplanche para recuperar el sentido de la traducción en psicoanálisis y su valor en la investigación psicoanalítica,

(...) para volver al inconsciente, es al menos problemático transportar aquí la noción de “significado”, sea en el sentido de un código (hemos visto que en el sentido de la estructura era dudoso que se pudiera describir un código, un léxico del inconsciente sin riesgo de caer en una simbólica, es decir, en un sistema de interpretación preestablecido), sea, por otra parte, en el sentido de la comunicación, es decir no necesariamente como un “contenido” con significación bien delimitada, sino en el sentido de un mensaje, aunque fuera vago y sobre todo enigmático, pero dirigido al otro. ¿Hay en el inconsciente un significado, un mensaje a comunicar y a liberar? Y bien, yo pienso que hay que atenerse a lo siguiente, que vuelve a poner en cuestión nuestro intento de definición del lenguaje: el inconsciente es un fenómeno de sentido, pero sin ninguna finalidad de comunicación.

Podemos decir –quizá metafóricamente- que el inconsciente habla, pero no quiere comunicar nada.

(...) Es el análisis el que transforma en comunicación lo que esencialmente está cerrado sobre sí mismo, en el inconsciente, y en la medida en que está cerrado sobre sí mismo, justamente, el inconsciente es repetitivo¹³.

La distancia con la hermenéutica es evidente, no todo símbolo tiene una significación unívoca, no es posible adjudicar un sentido a priori a un texto determinado, independientemente de que podamos sustituir, parafraseando a Ricoer, el relato onírico por otro relato, por ejemplo el cultural, no es pertinente alimentar la ilusión de un proceso simultáneo de traducción. El psicoanálisis ha dado enormes lecciones en cuanto a los peligros de la interpretación silvestre. Así, la intención metodológica de esta investigación se ciñe al “ejercicio de la sospecha” que elaborara Laplanche (1978) en tanto y en cuanto expresión de un tipo particular de interrogación que activa y ¿por qué no? se activa en el análisis.

¹³ Ibid., pp. 127-128.

Capítulo I

La Posmodernidad: Construcción Filosófica o Discurso Cultural

La reflexión sobre el contenido de las producciones culturales contemporáneas: el cine, la televisión, la plástica obliga a la pregunta ¿Por qué es la violencia más primitiva, la pornografía y los sin sentidos lo que están llenando nuestras pantallas? ¿Es la dificultad para la simbolización un evento sintomático del mundo occidental? Tales cuestiones justifican la urgencia de la revisión de “las nuevas enfermedades”¹⁴ y la reflexión en torno a la cultura, habida cuenta de que es en la cultura donde la demanda del consultante y su síntoma se erigen. En efecto, si la cultura occidental se ha modificado, resulta comprensible suponer que las formas de padecer también lo hayan hecho. Se advierte, así, la posible conformación de un sujeto clínico distinto derivado de las particularidades culturales de la sociedad actual.

Cuando nos interrogamos si es la posmodernidad una “construcción” o un “discurso” hacemos referencia a dos entramados: el del quehacer teórico de la filosofía y su correspondiente conformación en un concepto o el de la formulación cultural en tanto manifestación literaria, plástica y mediática de una ideología *sui generis*.

Dice el DRAE¹⁵ en cuanto a *Construcción* que es “*el ordenamiento y disposición a que se han de someter las palabras ya relacionadas por la concordancia y el régimen, para expresar con ellas todo linaje de conceptos*”. Por otra parte, el *discurso*, según la misma referencia, es definido como el acto de “*reflexión, raciocinio sobre algunos antecedentes o principio*”. Es una “*doctrina, ideología o tesis*” y en otra acepción: “*un enunciado*”. ¿Es entonces la posmodernidad un tipo particular de ordenamiento que califica y clasifica un modo de pensamiento o

14 Tomado del libro del mismo nombre. Julia Kristeva (1995).

15 Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española, XXI edición (1999)

doctrina que, basado en la concordancia y conjunción de determinados elementos se decanta en un concepto abstracto y teórico? ¿O es un enunciado cultural que define en esencia unos principios ideológicos?

La discusión que se abrirá camino en las páginas que siguen obedece a esas interrogantes. Mi postura al respecto sugiere la articulación de ambos entramados, es decir, en la posmodernidad se conjuga la reflexión sobre el ser, la estética, la muerte y al tiempo se matiza con la influencia de una intención ideologizante. La posmodernidad se convierte en un cúmulo de estilos, en un collage heterogéneo que se enriquece del *pastiche*. Estoy convencida de que su efervescencia responde a intereses ideológicos y a una dinámica cultural propia del capitalismo y del fenómeno globalizador. Volveré sobre ello más adelante.

Es quizás este punto el que traduce la importancia de la aportación sociocultural al tema de la posmodernidad y el que, al tiempo, supone implicaciones importantes a la hora de plantear la hipótesis de investigación. El hecho de enunciar la posmodernidad desde su vertiente cultural convoca a considerar sus atributos discursivos, su influencia en la estructura de la subjetividad y cómo no, asumir, quizás de forma arriesgada, su valor manifiesto y latente en la estructuración psíquica. A través de los apartados que siguen intentaré desmontar el concepto de posmodernidad para re-armarlo con los elementos que le han sido atribuidos a lo largo de los últimos años por sus apólogos y detractores.

1.1 Consideraciones Preliminares

En gran parte de Latinoamérica y Francia, los psicoanalistas alertan sobre la presencia de síntomas originados por una nueva dinámica cultural. Julia Kristeva,

prestigiosa ensayista francesa ha llegado a ser reconocida por su riguroso tratamiento de la semiología, la literatura, el psicoanálisis y la filosofía como referencia de consulta en asuntos tan intrincados como el abordaje de la posmodernidad.

Las ideas de Kristeva cobran relevancia cuando actos tan cotidianos como ver la televisión bastan para divisar la frecuencia con que la representación de la experiencia sustituye la interpretación del sentido y es interesante comprobar cómo este patrón sintoniza con el de los nuevos pacientes en la clínica. Me permito citar a Kristeva (1995, p. 15) pues su lucidez y visión me han sido esclarecedoras:

Habitante [el hombre moderno] de un espacio y de un tiempo fragmentado y acelerado, suele tener dificultades para reconocerse una fisonomía. Sin identidad sexual, subjetiva o moral, este anfibio es un ser fronterizo (...) Un cuerpo que actúa, casi siempre, sin la alegría de esa embriaguez factual. El hombre moderno está a punto de perder su alma, pero no lo sabe, porque es precisamente el aparato psíquico el que registra las representaciones y sus valores significantes para el sujeto. Y la cámara negra está averiada. (...) El cuerpo conquista el territorio invisible del alma.

En Latinoamérica la discusión sobre posmodernidad y psicoanálisis ha conseguido eco y las asociaciones de psicoanalistas dedican foros y congresos a esta temática. Marcio Peter De Souza (1999) en su artículo “*A Psicoanálise e o Sujeito Pos-moderno*”, nos advierte de la posible conformación de un sujeto clínico distinto: el sujeto de la posmodernidad, cuya particularidad descansa en una tendencia al goce como elemento clave en esta “nueva” subjetividad. No obstante, el aporte esencial del artículo de De Souza, es la pregunta que inaugura y cierra el texto “*¿Em que a psicoanálise pode contribuir para modificar as formas contemporâneas do mal estar na cultura?*”. Y es que es precisamente esta cuestión la que ha motivado a Kristeva, a Elliott, a Torres, a Sternbach, a Malavé y a otros tantos a reflexionar sobre el destino

del psicoanálisis y su necesaria adecuación a las nuevas exigencias sintomáticas, a las nuevas demandas del paciente.

Freud advertía en *Psicología de las Masas y Análisis del Yo* (1921, p. 67) que toda psicología era esencialmente una psicología social¹⁶ y, precisamente, tomando como punto de partida este argumento reafirmo la estrecha vinculación entre síntoma y cultura.

Sociólogos, antropólogos, escritores y filósofos han dedicado parte de su trabajo a profundizar en este tema, Durkheim y Benedict son claro ejemplo de ello. En *Las Reglas del Método Sociológico*, Emile Durkheim (1895) definió la patología en términos estadísticos y evolutivos, de modo que lo patológico era todo aquello que se alejaba de la media y que a la vez implicaba el retorno a etapas superadas de una evolución anterior; si bien Durkheim no logra renunciar a la herencia organicista de Comte no habla de la sociedad en términos absolutistas y se aleja de la noción de totalidad armónica y unificada. Durkheim declara la imposibilidad de definir en abstracto lo patológico y lo normal y los relativiza, es quizás el aporte más significativo de Durkheim, proponer la normalidad y la patología íntimamente relacionadas con los hechos sociales, con la sociedad que circunscribe la aparición del fenómeno calificado como patológico. Es el inicio de lo que en años posteriores justificaría la emergencia de una corriente en psicopatología cuyo fundamento gravitó en la vinculación entre particularidades culturales y la existencia de determinadas manifestaciones patológicas.

¹⁶ “La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo (...) por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo” (Freud, S., 1921, p. 67)

El planteamiento de Ruth Benedict en *Pattern of culture* (1934)¹⁷ añade a esta visión la perspectiva antropológica. Destacada representante del “determinismo cultural” Benedict subraya el valor de la observación holística en la investigación antropológica de las diversas culturas. Acerca de su legado Margaret Mead (1974 p.19), su principal biógrafa, escribió:

learned what culture is, she came to feel that it was possible to view a primitive culture holistically, much as works of art are viewed in our culture - as something to be discovered, something that was not fashioned but that came to be in an integrated whole.

En su texto “*Patterns of culture*” (1934), describió diferentes grupos nativos estadounidenses y llegó a proponer que cada cultura elige alguna de las virtualidades (incluyendo las patologías) que forman la constelación antropológica del hombre, es decir, de la cultura misma; se desprende de su afirmación, que cada civilización se hace una imagen de la enfermedad y que esta imagen está al mismo tiempo estrechamente relacionada con el conjunto de esas “virtualidades” elegidas.

Foucault en “*Los Anormales*” (2001) desarrolló un vasto estudio sobre la historia del contexto moral y social en el que se desarrolla la institución psiquiátrica. Así, sostiene la idea de que las categorías diagnósticas, específicamente las de las enfermedades mentales, permiten a la sociedad la exclusión del sujeto sobre el que recae el diagnóstico. En tal exclusión, la sociedad se permite el no-reconocimiento de sí misma en la enfermedad. En *Historia de la locura en la época clásica* (1961) Foucault desarrolla la tesis de que no existe en la institución psiquiátrica un conocimiento verdaderamente objetivo de la locura, sino una formulación experiencial de la misma.

¹⁷ Edición castellana (1971) *El hombre y la cultura*.

Para Foucault (2001), la fuerza clasificatoria y productiva de la normalización de la sociedad moderna fue posible gracias a dos estrategias complementarias: la creación en el discurso del concepto “anormal” y la medicalización de la sociedad¹⁸. Según su perspectiva, apartar al sujeto enfermo sería una suerte de desmentida de la enfermedad. O lo que es lo mismo, el acto de convertir al enfermo en productor de distorsión le desconoce como producto de la distorsión:

La enfermedad no tiene realidad y valor de enfermedad más que en una cultura que la reconoce como tal (...) la sociedad no se reconoce en la enfermedad; el enfermo se siente a sí mismo como un extraño, y sin embargo no es posible darse cuenta de la experiencia patológica sin referirla a estructuras sociales. (Foucault, 1979, p. 61)

También en la esfera literaria se han dedicado párrafos a la disertación sobre las consecuencias y los riesgos que los giros culturales y la emergencia de nuevos valores han tenido en el alma del ser humano. Autores como Ernesto Sábato, con una maravillosa intuición psicoanalítica no dejan de sorprendernos y así en su texto “*La Resistencia*” (2000, p. 46) concluye:

Cuando multitudes de seres humanos pululan por las calles de las grandes ciudades sin que nadie los llame por su nombre, sin saber de qué historia son parte, o hacia dónde se dirigen, el hombre pierde el vínculo delante del cual sucede su existencia. Ya no vive delante de la gente de su pueblo, de sus vecinos, de su Dios, sino angustiosamente perdido entre multitudes cuyos valores no conoce o cuya historia apenas comparte (...) cuando todo está desacralizado la existencia es ensombrecida por un amargo sentimiento de absurdo.

¹⁸ Sobre este punto recomiendo la lectura del texto *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* (1963). En él, Foucault explicita los condicionantes que permitieron el surgimiento, las transformaciones y el desarrollo del discurso de la medicina moderna: los entramados sociales, políticos, culturales y hasta económicos que se tejen en el discurso médico. Denuncia Foucault la relación de dominio intrínseca que establece el vínculo médico-paciente.

El vínculo patología-cultura no es preocupación exclusiva del psicoanálisis, sin embargo generó y aún genera aportaciones fundamentales en esta dialéctica. Lacan, al introducir los registros real, imaginario y simbólico y la noción del inconsciente estructurado como un lenguaje, produce, como bien señala Torres, un “*descentramiento del inconsciente*”, descentramiento que obliga a entender lo inconsciente no ya como una parte de la mente, sino como un “*lenguaje circulante y reprimido*” (Torres, 1998, p. 21).

En palabras de Torres (1998, p. 19), el sujeto contemporáneo está insuficientemente explicado por la división¹⁹, por lo que afirma que el hombre contemporáneo “*es un ser entre la disolución y la resolución. Fragmentaria y discontinuamente atravesado por los canales de circulación de las palabras y las imágenes, que lo infiltran y saturan de información*” . Resulta interesante divisar tras su enunciado que este sujeto del que habla Torres no es otro que el sujeto de la realidad contemporánea. Una realidad que a su vez también se caracteriza por la diada disolución-resolución.

¹⁹ Recordemos al sujeto freudiano como sujeto dividido por fuerzas (libidinales y tanáticas)

1.2 Posmodernidad. La [in]definición²⁰.

No es sencillo definirla, icha tarea pasa por hacer un ejercicio de síntesis y hallar en las diversas aproximaciones teóricas los puntos de encuentro y desencuentro. Supone una labor de filigrana seguir su andadura y repasar los matices que, a través de los años, han aportado, desde las vertientes más diversas autores como De onís u Olson. Aún resuenan los aportes de Howe, Mills y Bell a la par de las nuevas elaboraciones de Hassan, Venturi y Jenks. Así, mientras Hassan habla de la posmodernidad como un nuevo epistema y destila, eso sí, gran influencia olsoniana, Venturi introduce a la arquitectura en el debate posmoderno y pone de manifiesto su sentido ecléctico y de masas. Por su parte, Jenks intenta explicarla como una forma novedosa de vínculo con lo social. Al final, la posmodernidad se resume como un nuevo lenguaje de formas pero no logra esclarecer si aún se mantiene al servicio de clases dominantes o si representa la ruptura con él. Definitivamente la publicación de La Condition Postmoderne, de Jean-François Lyotard, supone la entrada definitiva de la corriente filosófica de pensamiento en el debate posmodernista. Según Lyotard la posmodernidad emerge frente a la pérdida de credibilidad de los metarrelatos de la modernidad: Los ideales de la Ilustración, el capitalismo el marxismo y hasta el cristianismo, todos, según este autor con una clara función ideologizadora. En las antípodas del planteamiento de Lyotard, Habermas cree que la modernidad está depurada de los impulsos anarquistas y nihilistas propios de posmodernismo, con lo que niega la existencia del posmodernismo y prefiere seguir hablando de modernidad. Habermas intenta rescatar con sus planteamientos la vigencia de la modernidad y el proceso de revisión y crítica como un ejemplo de su actualidad, la modernidad es la conciencia de una época que se relata a sí misma. La posmodernidad no es más, entonces, que la reafirmación de lo moderno, en tanto y en cuanto cambio y ruptura con lo pasado. A mi juicio, la posmodernidad no responde a una dimensión lineal de los fenómenos históricos, no es lo que continúa a la modernidad, es el encuentro con lo que no ha logrado.

²⁰ Es imposible que la diversidad, la mutabilidad y la relatividad no inunden un concepto que en sí mismo sólo trata de ofrecer la descripción de un conjunto de fenómenos cuyo fundamento es, precisamente, la incertidumbre. La pluralidad evocada por la posmodernidad entraña no sólo la tolerancia a los cambios sino también la dificultad para conceptualizar, de una única forma, algo. Al revisar la vasta bibliografía impaciente lo arduo que resulta conseguir una definición que unifique, que recoja de manera más o menos aceptable la inmensidad de lo leído. La lógica exige encontrar palabras adecuadas que permitan una reconstrucción de lo hallado, reconstrucción que, dicho sea de paso, abarque las apostillas que se abalanzan a medida que se releen los libros. Sin embargo, tal procedimiento de condensación se hace inútil al enfrentar la incoherencia de unificar algo que, por definición, nos habla de fragmentación. Se asume entonces, que este tipo de lectura continúa siendo un lastre de la modernidad, una herencia de la Ilustración cuyo legado -una manera de conocer donde la síntesis, el acuerdo y la concordia son el valor más apreciado- se deshace frente al imperativo de leer de otra manera: desde la deconstrucción. Paradjicamente, esa primera experiencia de caos fue, al tiempo, organizando el discurrir de este capítulo. Saltar de un libro a otro, casi sin solución de continuidad tiñó de esa "dimensión posmoderna" el estilo de aprehender la realidad, y de este modo, la construcción-deconstrucción se erigió como arquitectura del pensamiento capaz de presentar, como una realidad conceptual, el concepto que abordaré en las páginas que siguen.

Este mundo tal cual está hecho, no se puede soportar. Tengo necesidad, entonces, de la luna, o de la felicidad, o de la inmortalidad, de algo que quizá sea demente, pero que no sea de este mundo

Albert Camus

Definir posmodernidad es un ejercicio que obliga a aceptar un concepto que, en sí mismo, alberga diferentes lecturas y en las que cada una se valida a sí misma. Hablar de posmodernidad nos sumerge en conceptualizaciones de las que emerjen incesantes nuevas definiciones que, por otra parte, no hacen menos legítima la anterior. He decidido entonces, no afrontar la posmodernidad como una definición acabada, sino admitirla como una noción que presenta, tanto en su origen como en su historia, una matriz pluridisciplinar que se ramifica y crece, que se reencuentra para luego separarse e incluso contradecirse. Que aún en su seno disidentes y apóstoles.

Para Baudrillard, la posmodernidad es la época del *simulacro*, un diálogo que no llega a constituirse en diálogo alguno; es la permanencia de la contradicción como estructura que funda el discurso. La realidad virtual emerge como una realidad superlativa y se funden los límites entre la ficción, la fantasía y la verdad.

Fridman (1997)²¹, por su parte, plantea que la posmodernidad carece “*del sentido argumental*”; y explica su dinámica como la del entrecruzamiento de relatos, relatos que al estar superpuestos imposibilitan la construcción lineal del mundo, tras lo cual la secuencia desaparece y la tentativa de yuxtaposición de argumentos siempre resulta incompleta. La inestabilidad y la paradoja asumen, dentro de la pragmática postmoderna, la tarea de la construcción de un nuevo saber.

²¹ Fridman, Paolo (1997). *Un debate que se da de hecho: Psicoanálisis vs. Posmodernismo*. Revista Acheronta. N° 5 (www.acheronta.org)

África Vidal (1989, p.15) define la posmodernidad como un “*conglomerado ecléctico que es muchas veces contradictorio*”. Para esta autora, el hombre posmoderno se encuentra cómodo en la incertidumbre, en la incoherencia²² y considera esta nueva elección de vida como la “*única forma responsable de responder*” (ob. cit. p. 15). Mientras hay -como África Vidal- quienes abogan porque el pluralismo de la posmodernidad sea interpretado como respuesta libre y sincera al mundo, existen los que creemos que en esa “libertad plena” se entreteje una trampa que sume al sujeto en un círculo cuya limitación simbólica enmascara una dificultad para la representación y conforma una suerte de supremacía de la imagen por sobre el sentido.

Ésta es la tesis de González Requena (1998), quien señala las direcciones tomadas por los discursos vanguardistas característicos de la cultura occidental y sus consecuencias. Su planteamiento nos alerta sobre las calamidades que en el sujeto puede producir el descoyuntamiento del discurso, la ausencia de la “palabra verdadera” y la transmutación de la “*lógica simbólica*” por la “*dialéctica especular de la enunciación subjetiva*”. Dirá González Requena (1998, p. 19) que:

[El] déficit de simbolización (...) se traduce en un encuentro con el vacío. El orden simbólico no está, no es posible acceder a (pronunciar) la verdad. Y en su lugar, pues, una experiencia desimbolizada que se manifiesta muy bien en el descoyuntamiento –ya sea deconstructor o desgarrado, paranoide o esquizoide, nos atreveríamos a metaforizar- del discurso (...) quebrado en su ser -en ausencia del símbolo que pueda fundarlo- el sujeto se aferra al discurso en un esfuerzo crispado de afirmarse, de reconocerse, de ser –lo que a veces tomará la forma, lo sabemos desde Verlaine y Rimbaud, de un pacto satánico.

²² Con respecto a este punto adelanto que esa “comodidad”, ese “estar a gusto” en la incertidumbre, será uno de los aspectos a retomar en la discusión sobre la articulación del discurso posmoderno y la patología psicótica.

Ha habido consenso en la descripción de las sociedades occidentales como culturas cuyo discurso se asemeja a la idea nietzscheana del nihilismo. Vattimo (2000a) sugiere la actualidad de Nietzsche y su “muerte de Dios” y denuncia, parafraseándolo, la “*experiencia fabulizada de la realidad*”. En lo que va de siglo asistimos como espectadores a la “representación” del caos, de allí que las más recientes producciones artísticas evidencien cómo claudica el tamiz representacional frente a la experiencia de lo funesto.

Podría ser útil, llegado este punto, recordar películas como “Pulp Fiction”, “Asesinos por Naturaleza”, “Magnolia” o “American Beauty”, todos films que por su crudeza se han convertido en iconográficos de la vida contemporánea. ¿Qué se divisa en ellas? ¿No es el goce más absoluto? ¿Un goce que, por definición, impide decantación simbólica alguna? Frente a semejantes cuestiones me asalta la reflexión: ¿No es la supremacía del goce lo que ha caracterizado las producciones vanguardistas de la última veintena de un siglo agonizante?

El de la cultura actual es un discurso que tiende a la corporeización. El símbolo llega a diluirse, a disolverse en la imagen que lo devora. No hay afectos que se enlacen con el cuerpo, ni con el sentido; sólo episodios sueltos que no logran articularse, historizarse. ¿No se parece mucho a la “crisis del relato” de la que habla Lyotard en “*La Condición Posmoderna*”? ¿O a la crisis de la temporalidad que describe Jameson? Lo que a todas luces es patente es que el agotamiento de los paradigmas se convierte en lo característico de la posmodernidad. La pérdida de veracidad de la palabra y un escepticismo que, casi a ultranza, hace de nuestra cotidianidad un sin sentido.

La historia del concepto no coincide con su reconocimiento cultural. Ni siquiera con el contexto en el que sería utilizado luego. De este modo, es frecuente encontrarse en la literatura con escritores posmodernos cuando aún no se hablaba “formalmente” de posmodernidad. Es una travesía interesante revisar cómo esa palabra, cuya indeterminación se refugia en un prefijo, empieza a ser usada en el arte, en la literatura y más propiamente en la poesía, desde mucho antes de estar en boga gracias a textos publicados por arquitectos²³, filósofos, sociólogos o antropólogos. De manera que desde su “nacimiento”, la posmodernidad ha estado teñida de sombra y discusión. Ha ido deslizándose a través de disciplinas tan diversas como la estética, la literatura, la arquitectura, la filosofía o la sociología hasta agrupar una parte nada despreciable de la publicación psicoanalítica actual.

De allí que, con una genealogía tan marcada por la multidimensionalidad, el tránsito por algunos de sus abordajes se hiciera relevante frente al objetivo de ahondar en su diversidad y demostrar cómo pueden sus lecturas, más que negarse unas a otras, obsequiarnos con una visión ampliada de un concepto que trascendió la teoría y se convirtió en discurso cotidiano. Para este fin, el trabajo desarrollado por Bertens (1995), Anderson (2000) o Quevedo (2001), como historiadores de la posmodernidad, son una guía estupenda y ayudan en el rastreo de aquellas obras que dan curso a la teorización sobre las últimas décadas de la realidad cultural de Occidente.

²³ “*Learning from Las Vegas*” (1972). Libro escrito por Robert Venturi y sus colaboradores en el que establece sus diferencias con la arquitectura moderna llegó a alcanzar el status de “manifiesto arquitectónico de la década” y clara referencia de la postmodernidad en la creación estética y arquitectónica (según Anderson, 1998).

1.3 Posmodernidad. Genealogía de una idea.

El origen del término posmodernidad ha de ubicarse en el contexto hispanoamericano, referido inicialmente al ámbito estético, fue trasladado a Europa por De Onís. Años más tarde Toynbee (1934) se encargaría de divulgarlo a través de su compendio sobre la historia. Olson en la década de los 50, devolverá el término a la discusión intelectual y le imprimirá una primera lectura política. A partir de Olson, la contraposición modernidad-posmodernidad será una constante. Entre finales de los 50 y comienzos de los 60 la posmodernidad, ahora llamada por Bell postindustrialismo, empieza a ser descrita y conceptualizada desde la dimensión sociopolítica, dimensión que reforzarán Mills y Howe para quienes consumará el derrumbamiento de los ideales modernos de Liberalismo y Socialismo. La posmodernidad aparece estrechamente vinculada a procesos políticos y sociales; es quizá por ello, que la década de los setenta tiene una peculiar repercusión en el desarrollo del término pues aparece enmarcada en fenómenos tan indiscutiblemente políticos como la guerra fría, el auge del comunismo como contrapartida al capitalismo o las crecientes diferencias sociales entre burguesía y proletariado.

A pesar del riesgo de quedar atrapada en las “preocupaciones teóricas tradicionales” propias de la historia lineal (Jameson, 1995) creo que, lejos de intentar una historiografía de la teoría, será útil el recorrido genealógico del constructo, porque a partir de esa lectura se encontrarán aquellos elementos fundamentales para la comprensión de los alcances del término posmodernidad. Y hablar de la genealogía de lo posmoderno conduce necesariamente a la modernidad.

1.3.1.- La [Pre]historia.

Rubén Darío, reconocido poeta nicaragüense, utiliza por vez primera la palabra *modernismo* para nominar un tímido movimiento estético del cual él también formaba parte. Anderson asegura que la incorporación de la palabra *modernism* al idioma sajón es muy posterior a su nacimiento y empleo en el argot intelectual hispanoparlante. De hecho, el propio Anderson (2000) reconoce que la Posmodernidad no se remonta al “centro cultural de su tiempo, sino en la lejana

periferia”, quizás sea por este motivo que encontramos en la literatura universal autores como Rimbaud o Baudeliere que sin estar ubicados temporalmente en la época posmoderna destilan en sus textos gran parte de los reclamos de la posmodernidad.

Volvamos a la historia. Anderson (2000), afirma que el término *posmodernismo*, es acuñado dentro del ámbito hispano por Federico de Onís. No obstante, en la literatura revisada no hay acuerdo con respecto a este punto. Por ejemplo, Quevedo (2001), habla de la utilización de la palabra *posmodernismo* en el vocabulario durante el año 1870 por John Watkins Chapman, artista británico, pero la autora no refiere el contexto en el cual aparece ni profundiza en las consecuencias o derivaciones de esta primera aparición. Dado el contraste entre las afirmaciones de Quevedo y Anderson, pareciera que la aseveración de la primera no es esclarecedora, pues si la utilización de la palabra “modernismo” se remonta al año 1890, es obvia la incongruencia cronológica con su derivada “posmodernismo” que, según los datos de Quevedo, se adelantaría veinte años a su palabra raíz.

Siguiendo el relato de Anderson, el empleo del término en la lengua inglesa reaparecería unos veinte años después, refiriendo su uso al ámbito histórico y no al estético (en el cual emergería a través de De Onís). Hay acuerdo entre los autores en lo que respecta a su divulgación en Europa, circunscrita a la publicación del primer volumen de “*A Study of History*”²⁴, de Arnold Toynbee. Nos ubicamos en el año 1934 y entre éste y 1939, Toynbee logra escribir los seis volúmenes de su compendio “*A Study of History*”.

²⁴ Toynbee, A. (1934). *A Study of History*. Londres.

Toynbee partía de la idea de que la corriente industrialista y la nacionalista, habrían conformado lo que sería la historia reciente de Occidente y que a partir del último cuarto del siglo XIX ambas corrientes entrarían en contradicción. Tal pugna destructiva, según la lectura de Toynbee, generaría como dinámica de funcionamiento una suerte de efecto dominó: “*conforme la escala de la industria rompía las barreras de las nacionalidades, al tiempo el contagio del propio nacionalismo se difundía hacia abajo en comunidades étnicas cada vez más pequeñas y menos viables* [está refiriéndose al Japón de la era Meiji, la Rusia bolchevique, la China maoísta y la Turquía kemalista]” (Toynbee, 1934, vol. 8, p. 339-346).

Toynbee reanuda su trabajo quince años después; una vez terminada la II Guerra Mundial su posición es corroborada y, según palabras de Anderson (2000, p. 12), en la publicación de 1954 Toynbee define la “*edad post-moderna (...) como la época que se inició con la guerra franco-prusiana; siendo su definición esencialmente negativa*”. Negativa en cuanto al contraste con la lectura de la modernidad como progreso, estabilidad social y racionalismo. La posmodernidad es vista como interrupción del desarrollo moderno, interrupción producto de un tiempo de guerras, anarquía y desorden social. La posmodernidad haría mención, al menos por entonces, a una época y su dimensión de categoría histórica sólo desaparecerá más adelante.

Toynbee y su obra fueron aisladas por la apreciación generalizada de “*deficiencias empíricas*” y por el carácter “*profético de sus conclusiones*” (Anderson, 2000). Pasarían algunos años hasta que el término posmodernidad volviera a la palestra intelectual de la mano de Charles Olson, nuevamente unida -como en De

Onís- al ámbito estético. Dirá Olson (1951)²⁵ “*la primera mitad del siglo XX ha sido la estación de clasificación en la cual la modernidad se convirtió en lo que tenemos ahora, la post-modernidad o el post-Occidente*”. Resume Anderson que con Olson, la posmodernidad empieza a encontrar piezas que le permitan ordenarse como una construcción afirmativa que le imprimen cierta resonancia en ámbitos mucho más amplios que el de categoría histórica o literaria. Olson había comenzado una lectura política del término que, sin embargo, sería enterrada hasta finales de los años cincuenta.

Refiere Quevedo (2001) que Peter Drucker a través de su obra “*Landmarks of Tomorrow. A Report on the New Post- Modern World*”, emplea el término de “sociedad post-moderna” en clara referencia a lo que se ha denominado hoy en día “sociedad post-industrial”. Corre el año 1957 y según Drucker, la posmodernidad vendría a ser la evolución de una sociedad moderna injusta socialmente a una que traería consigo la superación de la pobreza y la ignorancia (la sociedad posmoderna). Sería éste el fin de la apología del Estado-Nación y la universalización del progreso. Es interesante observar el matiz profunda y paradójicamente modernista de la lectura de Drucker, pues la posmodernidad pareciera ser entendida no como una franca ruptura con los valores modernos (progreso y libertad) sino como su recuperación tras haberlos “perdido” durante el tiempo de las grandes guerras. Encontraremos en muchos autores contrarios a la idea de la postmodernidad conclusiones similares. Es cierto que la historia en sí misma nos remite a la discontinuidad, el desarrollo historiográfico no es lineal, no evita escollos, no obstante, la posmodernidad -al menos para sus ideologizadores- define una ruptura con las formas de vida modernas.

²⁵ Carta escrita a Robert Creeley el 9/8/51 en Charles Olson y Robert Creeley (1987) “The Complete Correspondence” vol. 7, Santa Rosa p. 241.

Así que, llamada posmodernidad o postcapitalismo e incluso como veremos ahora, postindustrialismo, representa ideales que no coinciden y se enfrentan a aquellos tradicionalmente vinculados con el ideal moderno.

Es frecuente encontrar en la literatura que aborda el tema de la historia del posmodernismo la referencia a la época post-industrial. Quizá sea Daniel Bell uno de los autores más emblemáticos del post-industrialismo. La hipótesis de Bell sugería la gestación de un “nuevo tipo de sociedad” y aunque el post-industrialismo no es una categoría inventada por Bell, no hay duda alguna de que a él debe su popularización. La fuerza productiva dejaba de ser el obrero, “la mano de obra”, para convertirse en el conocimiento teórico; nacía, según palabras de Bell, la “sociedad de la información”. Como nos recuerda Lyon (1999, p. 76) *“algunas de las condiciones sociales y técnicas que Bell denominó post-industrialismo en realidad contribuyeron a preparar el terreno para lo que es típico de la posmodernidad”*.

Para Daniel Bell (1976), el posmodernismo de los años sesenta representó la culminación de las intenciones modernistas; nos cuenta Huysen (1987) que Bell llegó a juzgar la rebelión ocurrida en el arte o la literatura entre finales de los '50 y comienzos de los '60 más como la continuación de la tendencia nihilista e incluso anarquista propia del modernismo que como una reacción de contraposición al modernismo clásico. En este sentido, afirma Huysen (1987, p. 279) que tales reacciones nunca fueron *“un rechazo del modernismo per se sino una revuelta contra la versión del modernismo que había sido domesticada, entrando a formar parte del consenso liberal-conservador, convirtiéndose incluso, en arma de propaganda en el arsenal cultural y político de un anticomunismo de guerra fría”*.

En 1959, Wright Mills e Irving Howe (ambos con formación política de izquierdas) se refieren a la posmodernidad en sentido negativo. Otra vez aparece la contraposición moderno–posmoderno y, en concordancia con Olson, hablando de lo segundo como pérdida de algunos de los valores de lo primero. Mills (1961, p. 65)²⁶, sociólogo de profesión, se refería a la posmodernidad como “*el final de lo que se llama Edad Moderna (...) Así como a la Antigüedad siguieron varios siglos de ascendencia oriental que los occidentales llaman, provincianamente, la Edad Oscura, así a la Edad Moderna está siguiendo ahora un periodo posmoderno*”. Para Mills, la posmodernidad reanudaba la discusión de Olson y argumentaba el derrumbamiento de los ideales modernos del Liberalismo y del Socialismo. Howe, por su parte, le otorgó a la posmodernidad como característica fundamental la demostración indiscutible de la incapacidad contemporánea de soportar la enorme tensión generada por el cada vez más acusado desequilibrio entre clases sociales (Howe, 1959, en Anderson, 2000).

1.3.2.- La década de los setenta.

Huyssen (1987) hace una reflexión interesante sobre el contexto de los años setenta, década en la cual se atribuye al término posmodernidad más densidad y estructura. Nos habla Huyssen de la transformación de algunos de los presupuestos teóricos que habían estado en boga durante los sesenta. Señala la pérdida de la tensión originada por aquellos gestos iconoclastas de reconocidas figuras del pop o del rock o la creciente vanguardia sexual. Reflexiona también sobre cómo tales gestos se desvirtuaron con su profunda comercialización suscitando el derrumbamiento del

²⁶ Mills, W. (1961) *The Sociological Imagination (Trad. Cast. La imaginación Sociológica)*. México: Fondo de Cultura Económica.

status vanguardista, de hecho, ya en los sesenta Harry Levin, retomaba a Toynbee y refería la pérdida en el mundo intelectual de las “*arduas pautas literarias*”; Levin acusaba a la posmodernidad de ser una época “*de nuevas complicidades entre el artista y el burgués, en una sospechosa encrucijada entre la cultura y el comercio*” (Levin, 1960, en Anderson, 2000, p. 22).

Hyussen recuerda el escándalo del watergate, la agonía de Vietnam y las dificultades que se cernían sobre el boom petrolero y reconocía que estas condiciones hacían de los setenta un escenario mucho menos optimista que el de los sesenta. Con este marco se abren los años setenta y con ellos el auge de la Guerra Fría. Los conceptos de Howe o Mills se diluyen en el discurso de Fiedler (quien aparece en el contexto de un Congreso de Libertad Cultural auspiciado por la CIA²⁷). Fiedler se refiere a la emergencia de una “nueva sensibilidad” en los jóvenes norteamericanos. Esa “nueva sensibilidad” era entendida bajo la óptica de una apertura liberalizadora, una ruptura con esquemas burgueses donde la mofa y la desinhibición deshacían la distinción entre niveles intelectuales altos o bajos (Fiedler, 1971). De este modo, Fiedler opone a la lectura crítica de Howe y de Mills una apología de la posmodernidad como ejemplo de liberación frente a la crisis de los valores modernistas de la equidad (crisis que Howe supuso como origen de la fuerte tensión que caracterizaría el tiempo posmoderno).

Si bien autores posteriores a Fiedler harán una revisión de la posmodernidad con consideraciones similares sobre la potenciación de las libertades, en Zigmunt Bauman (cuyo aporte es harto conocido) se atisba a encontrar una creciente

²⁷ Siglas de la Central Intelligence Agency (Agencia Central de Inteligencia dependiente del Gobierno Central norteamericano).

preocupación por las consecuencias de la ambigüedad y la “liberación” en la construcción subjetiva de los sujetos.

Anderson -no sin cierto sarcasmo- deja entre líneas la idea de que los planteamientos de Fiedler se corresponden con una estrategia para despolitizar los movimientos estudiantiles de los setenta. No resultaría extraño si recordamos que son tiempos difíciles para la política norteamericana: la crisis generada por la guerra de Vietnam y la influencia del Mayo Francés están aún en su apogeo y ha logrado aglutinar un movimiento pacifista de vanguardia promovido y organizado fundamentalmente por la población juvenil, aquella de la “nueva sensibilidad” que enarbola Fiedler. En la misma línea de Fiedler, Amitai Etzioni, sociólogo y autor de “*The Active Society*”²⁸ se refería al período posmoderno como aquél en el que la sociedad se convertiría en una “*democracia dueña de sí misma*” (1980, p. 528), idea claramente contradictoria a la expuesta por Mills en “*The Sociological Imagination*”, para quien lo que se pone de manifiesto en la posmodernidad es, precisamente, la crisis y el quiebre de la libertad e igualdad vendidas en el ideal de la modernidad.

No es sino hasta 1972 cuando el término posmodernidad llega a un punto de desarrollo del cual ya no podrá alejarse. Este año aparece la publicación “*Boundary 2*” cuyo subtítulo *Journal of Postmodern Literature and Culture* no deja lugar a dudas sobre la propuesta que acompaña su edición. Como bien apunta Anderson la publicación de esta revista aflora el legado de Olson. Al año siguiente y como muestra de su indudable vinculación con la propuesta olsoniana, la *Boundary 2* dedica un número doble especialmente a la obra de este poeta del “Black Mountain”.

²⁸ Etzioni, A. (1980). *The Active Society* (Trad. Cast. *La Sociedad Activa*). Madrid: Aguilar

El creador de la revista, William Spanos (1972, p. 149), argüía la razón de emplear el término posmodernismo:

The emergence of existencialism not merely as a philosophy but as a mode of consciousness, the ‘anti-Aristotelianism’ of the modern movement underwent a metamorphosis so profound that it has become necessary, I submit, to differentiate between an early or symbolist modernism and a later postmodernism.

Por otra parte, Anderson (2000) recoge el objetivo de la *Boundary 2* en las palabras de Spanos al afirmar que,

Conseguir el retorno de la literatura al dominio del mundo (...) se estaba viviendo el momento más dramático de la hegemonía americana y de su colapso y se quería demostrar que el posmodernismo es una especie de rechazo, un ataque, una manera de minar el formalismo estético y la política conservadora del New Criticism (Spano, W., 1990 en Anderson, 2000).

1.3.2.1.- Hassan: Posmodernidad un nuevo episteme.

El crítico Ihab Hassan, colaborador de la *Boundary 2* amplía el espectro del término posmoderno, que ya no sólo abarca las artes visuales sino que incluye la música y la tecnología. Quizás lo más importante de la contribución de Hassan es la inclusión a través de nociones como “ruptura epistémica”, de autores como Foucault en el debate posmoderno. Hassan hacía alusión a aquellas transformaciones que, en campos como la filosofía y las ciencias, estaban ocurriendo. Así lo recogen estas frases: “*We are witnessing a transformation of man more radical than anything Copernicus, Darwin, Marx or Freud ever envisaged*”²⁹ (Hassan, 1973, p. 567).

²⁹ Traducción al castellano “*Estamos asistiendo a una transformación del hombre, más radical quizá que la que Copérnico, Darwin, Marx o Freud hubieran imaginado*” (Hassan, 1973 en Bertens, 1995, p. 43)

Siguiendo la tesis de Hassan nos encontraríamos frente a dos modernismos, uno digamos “tradicional” y otro denominado “silencio”. Éste último vendría a ser un modernismo anti-representacional, nombrará al Marqués de Sade, Kafka, Beckett y algunos otros como exponentes de este “*silence*”. La idea central de Hassan es que la situación de posguerra generó cambios en la configuración de este “*silence*” con lo que se generarían variantes cualitativamente distintas a las que caracterizaban la literatura de antes de la guerra. Dirá entonces Hassan, que la diferencia más representativa entre la literatura de antes de la guerra y la de la posguerra es que la nueva literatura -la que emerge después de la guerra- es radicalmente más auto-reflexiva que la anterior. Escribe Hassan (1971, p. 139),

silence in the new literature is also attained through radical irony, a term I apply to any statement which contains its own ironic denial (...) The post-modern spirit lies coiled within the great corpus of modernism...It is not a really matter of chronology: Sade, Jarry, Breton, Kafka acknowledge that spirit³⁰

En este sentido, Hassan es partidario de entender la posmodernidad como un nuevo *episteme*. Este novísimo epistema posmoderno estaría demarcado por la inmanencia y la indeterminación, de allí que entre sus características destacaran la heterodoxia, el pluralismo, la deformación, la desintegración, la deconstrucción, la desmitificación, o la discontinuidad, etc. Son estas apreciaciones las que acercan a Hassan a los planteamientos de post-estructuralistas como Saussure, Derrida, Lacan, Barthes, Deleuze, Foucault o Kristeva, todos ellos, desde ese momento, incluidos en su lista de autores que han contribuido a la construcción del epistema posmoderno.

³⁰ Traducción al castellano “*El silencio en la nueva literatura es también alcanzado a través de la ironía radical, un término que yo aplico a cualquier afirmación que contenga su propia negación irónica (...) El espíritu postmoderno aparece enrollado dentro del gran cuerpo del modernismo...No es realmente un problema de cronología: Sade, Jarry, Kafka, reconocían este espíritu*” (Hassan, 1967, en Bertens, 1995, p. 40)

Poco a poco Hassan intuye que aquello que él, recordando a Olson y ampliado por el prisma de lecturas como Foucault o Nietzsche había construido, se estaba convirtiendo en un chiste, en una publicidad absurda que agrupaba lo más *kitsch* de la producción artística e intelectual de entonces. Hassan (1987 en Anderson, 2000, p. 32) escribe:

La posmodernidad misma ha cambiado, y ha tomado, a mi entender, un rumbo equivocado. Atrapada entre la truculencia ideológica y la futilidad desmitificadora, atrapada en su propio kitsch, la posmodernidad se ha convertido en una especie de bufonada ecléctica, en el refinado cosquilleo de nuestros placeres prestados y nuestros triviales desengaños.

Sin duda alguna, Hassan, se adelanta, en una suerte de premonición, a las nuevas lecturas que abordarán el fenómeno posmoderno. Pero es que incluso podríamos citar a Nietzsche como preludio de las ideas de Hassan en cuanto a la instauración de la cultura de masas como rasgo característico de la posmodernidad. Obviamente Nietzsche no habla de posmodernidad como tal, sin embargo, la coincidencia en el fondo del planteamiento me resulta altamente interesante. Dirá Nietzsche:

[El hombre moderno] se hace preparar continuamente por sus artistas de la historia la fiesta de una exposición universal; se ha convertido en un espectador itinerante y dispuesto al goce (...) aún no ha acabado la guerra cuando ya se convierte ésta en papel impreso en cien mil ejemplares y se la presenta como novísimo estímulo del paladar extenuado de los ávidos de historia. (Consideraciones Intempestivas II p.295-296)

Ciertamente, como bien apuntaba Hassan, el espíritu posmoderno no es un problema de cronologías, Nietzsche es una prueba de ello.

Queda ahora una cuestión fundamental: ¿Es la posmodernidad una tendencia artística o un fenómeno social? La pregunta deviene en parte de la diversidad de criterios y lecturas que han construido el “concepto” posmodernidad. Probablemente es el punto más difícil de discernir, y desde mi perspectiva el más inútil. Inútil en tanto y en cuanto nos sugiere la tendencia a comprimir en espacios únicos y bien delimitados realidades que de ningún modo admiten parcelamientos.

Las fronteras entre lo que es definitivamente social o estético o filosófico pierden trascendencia cuando el resultado es probablemente el empobrecimiento de la fenomenología. Además ¿Tiene algún sentido caer en tales reduccionismos? ¿Verdaderamente hace más fácil el entendimiento de las realidades o por el contrario las condena a acercamientos incompletos y miopes? La posmodernidad se comporta como un hecho social, descrito y circunscrito por el auge de la sociedad postindustrial y las nuevas formas de poder engendrado por la incorporación de nuevas tecnologías y el dominio de la información como valor de cambio, pero la posmodernidad es también una corriente ideológica que impone patrones de consumo y formas de dominación *sui generis* y, por sobre todo, la posmodernidad es un nuevo epistema, el de la consolidación de la paradoja y la indeterminación. Volveremos a este punto en el apartado III de este capítulo (Sus lecturas: El desbordamiento de las fronteras).

1.3.2.2.- Venturi y Jenks. La posmodernidad en la arquitectura.

La obra de Venturi, un tratado sobre arquitectura llamado “*Learning from Las Vegas*” (1972) otorgará nuevamente a la posmodernidad un lugar en la palestra de la discusión intelectual. Pondrá en boga el término y le dará resonancia. Conjuntamente con sus colaboradores, Ventura adscribe a la posmodernidad dentro de la actualidad

creativa, pues ésta resume, según palabras del propio Venturi la contraposición entre la arquitectura moderna como “*monotonía planificada de las mega-estructuras*” y “*el vigor y la heterogeneidad del espontáneo desparramiento urbano*” (Venturi, 1972, en Anderson, 2000). Su causa defendía una arquitectura compleja y que aceptara sus contradicciones. Rechazó la austeridad del movimiento moderno y animó el retorno del historicismo, la decoración añadida y de un rotundo simbolismo en el diseño arquitectónico. Dice Venturi que es hora de “construir para hombres” haciendo clara alusión al mercado como prioridad, “*the symbolic meanings of the form in builder’s vernacular also serves to identify and support the individualism of its owner*” (Venturi, 1972 en Bertens, 1995, p. 55).

La arquitectura moderna abanderada por Le Corbusier o Bauhaus buscaba un principio de identidad esencial donde “*línea, espacio y forma se redujeran a la esencialidad y funcionalidad autosuficiente del edificio. La belleza ya no sería incidental o suplementaria a la función la belleza será ahora función*” (Connor, 1996, p. 52). En la teoría y en la práctica postmoderna hacia lo que se reacciona es precisamente hacia ese esencialismo moderno, el salto posmoderno es desde el funcionalismo al simbolismo. Aún haciendo referencia a cierta suerte de “vanguardia arquitectónica” los planteamientos de Venturi -acerca de una urgencia de reforma- no obedecen a otra cosa que a la necesidad de que la arquitectura se convierta también en un artículo de “consumo masivo”. Dirán Venturi y colaboradores:

Esta arquitectura de estilos y signos es antiespacial; es más una arquitectura de la comunicación que del espacio; la comunicación domina al espacio en cuanto elemento de la arquitectura y del paisaje. (Venturi, R, Izenour,S., Scott Brown, 1998, p.29)

En el estudio de Las Vegas describimos la historia de los símbolos-en-el-espacio

sobre las formas-en-el-espacio en el brutal paisaje automovilístico de las grandes distancias y las altas velocidades, donde las sutilezas del espacio arquitectónico puro ya no se pueden saborear. Pero el simbolismo de la ramificación urbana está también en su arquitectura residencial (Strip residencial), y no sólo en las estridentes comunicaciones al borde de los caminos del Strip comercial (Ídem, p. 165)

Pareciera que la importancia de la ornamentación y del simbolismo que intenta reivindicar la arquitectura posmoderna está ligado a la mirada, así, la liberación ornamental se centra mayormente en los espacios destinados al consumo y la diversión, los llamados *strips urbanos*. No es de extrañar que lean de las palabras de Venturi una preocupación por hacer una arquitectura más de la comunicación que del espacio.

Esta tesis la comparte Huyssen (1987) para quien la propuesta de Venturi y colaboradores corresponde a una adhesión “*acrítica a lo comercial de una cultura consumista*”, definitivamente Learning from Las Vegas, dirá Huyssen, resume una apología al “*desnudo de afiche y el golpe bajo de la cultura de casino*”.

Charles Jenks es, para muchos, referencia ineludible del debate posmoderno. Jenks, da su particular visión del fenómeno e intenta explicar la posmodernidad como una nueva forma de relacionarse con la sociedad. África Vidal hablando de Jenks, señala que la trascendencia de la época posmoderna estriba en la posibilidad de desenmascarar en el arte la tendencia a la dicotomización humanista orden-caos o imaginación-realidad; según esta autora “*la posmodernidad utiliza ese orden para desmitificar por completo la aureola que la modernidad creó alrededor del arte*” (1989, p. 12). En este orden de ideas, Jenks (1978) en su “*The Language of Post-Modern Architecture*” sugiere que la posmodernidad está intentando deslastrarse del

elitismo propio de la modernidad “*tendiendo a lo profano, a la tradición y al slang comercial de la calle*” (1978, p. 6-8). Quizás basado en esta misma apreciación Jameson (1996) opina que la propuesta de Jenks -al igual que la de Venturi- profesan cierto impulso populista en la postmodernidad. Es aquí donde entendemos tiene significación una de las puntualizaciones más agudas de Anderson y que nos recuerda a la que en su día hiciese Bell, cuando propone que el cambio más pronunciado de la sociedad posmoderna frente a la moderna es la jerarquización de la información por sobre la producción.

Para Jenks, la ruptura simbólica con la arquitectura moderna puede fecharse el 15 de Julio de 1972 a las tres y media de la tarde: fecha y hora del derrumbamiento controlado de varios edificios de viviendas en Saint Louis (todos diseñados por Minoru Yamasaki en los años 50). Según Jenks, el valor de la arquitectura recién autodenominada posmoderna residía en la conjunción de códigos multivalentes, es decir, en el empleo en el diseño de elementos tradicionales, étnicos y al mismo tiempo de aquellos derivados del violento cambio de la moda arquitectónica.

Para Huyssen (1987) el resultado de esta pauta arquitectónica es un producto esquizofrénico “*sintomático de la arquitectura posmoderna*”, utiliza como ejemplo de su aseveración el rascacielos de la AT&T cuyo diseño incorpora junto a la arquitectura neoclásica, columnas romanas y remates Chippendale. Según Huyssen (1987, p. 272) tal mezcla de tendencias sugiere una cierta nostalgia por estilos pretéritos, por lo que resulta tentador hablar de la posmodernidad (no sólo en el arte o la arquitectura o la literatura) como un eclecticismo histórico, un “*equivalente cultural de la nostalgia neoconservadora por el pasado* y [que al mismo tiempo es] *signo manifiesto de la declinante creatividad del capitalismo tardío*”.

1.3.3.- Lyotard y Habermas: ¿Existe la posmodernidad?.

Rebasamiento de lo moderno, no su superación, lo posmoderno no es lo contrario de lo moderno, ni tampoco su continuación homogénea, es la culminación de la modernidad donde ésta, a través de su propio impulso, se niega a sí misma.

Follari

La Condition Postmoderne fue un punto de ignición en la polémica modernidad-posmodernidad. Estamos ya en 1979 y Lyotard retoma el término directamente de la obra de Hassan. En su lectura aparecen importantes elementos que rememoran la elaboración de Bell. Según cuenta Quevedo (2001) el motivo que origina la producción de esta obra es la solicitud expresa a Lyotard -por parte del Consejo Universitario del Gobierno de Québec- de un informe sobre el estado del conocimiento contemporáneo.

La visión de Lyotard en este texto está enfocada sustancialmente al problema de las ciencias. Quizá sea ésta la razón por la que muchos críticos de este autor juzgan la propuesta de *La Condition Postmoderne* como primordialmente científica en detrimento de su contribución en el campo de la filosofía. Dice Lyotard que lo posmoderno puede definirse como “*la incredulidad ante las meta-narraciones*” (Lyotard, 1979, en Lyon, 2000). Pero ¿A qué meta-narraciones se refiere Lyotard?, ¿Cuáles son esos relatos que entran en crisis con la posmodernidad? Fundamentalmente el “gran relato” de la Ilustración, el del capitalismo y el del marxismo. Así, lo resume Lyotard (1992, p. 29):

Los metarrelatos a los que se refiere *La Condición Posmoderna* son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo, enriquecimiento de

toda la humanidad a través del progreso de la tecnología capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad.

Pero Lyotard quiere ir más allá y proponer que estos metarrelatos aunque no son mitos, comparten finalidad. Para este autor la emancipación de la razón y de la libertad o el progreso tecnológico tienen como función, entre otras, legitimar la institución: sus prácticas socio-políticas, legislativas y éticas; en síntesis, la cosmogonía. Es interesante cómo Lyotard hace una distinción entre los metarrelatos y el mito en cuanto a la cualidad de la función legitimatoria en ambos. A saber, los metarrelatos no buscan la legitimidad en actos fundacionales como es el caso de los mitos, sino en “*un futuro que se ha de producir, en una idea que se ha de realizar*” (Lyotard, 1992, p. 29). Y es que para Lyotard, los metarrelatos al igual que los mitos, comportan la condición de ser narraciones con función legitimante o legitimatoria, en otras palabras ideologizantes.

En las palabras de Lyotard hay afinidad con las ideas de Nietzsche y del propio Heidegger. No parece absurdo, entonces, contar sus obras en los antecedentes del posmodernismo, antecedentes en los que habrá que nombrar también a aquellos críticos de la razón como el Marqués de Sade o Artaud; o los escritores de la tradición subversiva de la bohemia irónica francesa, léase Baudelaire o Arthur Rimbaud e incluso, a pioneros del estructuralismo como Lévi-Strauss.

Si bien la modernidad se caracterizó por la fuerza de la razón, la innovación, el orden y el planteamiento de “macroteorías”, la posmodernidad se identifica con el libre pensamiento, la fragmentación cultural, la imposibilidad de construir teorías globales y en su defecto la enunciación de microteorías. Así como la idea de que la coherencia social -profesada por la modernidad- no fue más que una farsa. Quizás

uno de los enunciados más peculiares de la posmodernidad es la posición crítica respecto a la representación: la realidad es irrepresentable, ninguna teoría es capaz de fungir como espejo de la realidad. Así, en la posmodernidad todo se convierte en un simulacro, como acuña Baudrillard. La “irrepresentabilidad” sin embargo tiene, a mi juicio, un matiz. La palabra pierde su valor de representación y lo asume la imagen. La palabra se encuentra agotada y es reemplazada sistemáticamente por el objeto. No es que la realidad sea irrepresentable es que lo es a través de la palabra. La imagen se convierte en hegemónica y sólo ella puede ser fiable.

Aún cuando Habermas es franco opositor a cualquier enunciado que argumente la existencia de una fase o periodo posmoderno, sus palabras han servido como motor incansable de discusiones en torno a la posmodernidad. En palabras de Huysen (1987) Habermas fue quien por vez primera planteó -de manera histórica y teóricamente compleja- la polémica posmodernismo-neoconservatismo. Para Habermas la modernidad está depurada de los impulsos anarquistas y nihilistas propios de posmodernismo, según Huysen (1987, p. 291), Habermas -cuyo deseo de ver terminada y continuada la modernidad expresa fehacientemente en sus trabajos- *“intenta rescatar el potencial emancipatorio de la razón iluminista, especialmente en contra de quienes están dispuestos a confundir razón y dominación, en la confianza de que al abandonar la razón nos liberaremos de la dominación”*.

Ya sea para contradecirle o para reafirmarle, las ideas de Habermas, gran defensor de la modernidad, han dejado en duda si la posmodernidad es la fractura con el ideal moderno o si por el contrario es la continuidad, la redefinición de la modernidad. En su artículo, *“Modernity An Incomplete Project”* (1981), Habermas da inicio a una discusión sobre el concepto de modernidad, para finalmente concluir que,

aún con sus variantes, la modernidad expresa la conciencia de una época que se relata a sí misma el pasado con el objeto de verse como el resultado de una transición de lo viejo a lo nuevo: “(...) *The Term modern appeared and reappeared exactly during those periods* [hace referencia al período de Carlos “El Grande”, siglo XII y posteriormente a finales del siglo XVII con la Querrela de los *Anciens* y los *Modernes*] *in Europe when the consciousness of a new epoch formed itself through a renewed relationship to the ancients*” (Habermas, 1981, p.98).

Para Habermas lo que otros se empeñan en llamar posmodernismo no es más que la reafirmación de la modernidad (si está entendida como el cambio y la ruptura con lo pasado). La posmodernidad es sólo una forma más de modernidad. Habermas asume que el proyecto moderno de la esperanza de libertad y justicia aún es posible y esta posibilidad remite a la “racionalidad comunicativa”, a la expansión de la esfera pública. Foucault juzgará la idea habermasiana como profundamente ingenua, e incluso Baudrillard se alejará de ella abiertamente al asumir que en la posmodernidad el espacio público y el privado han desaparecido, desaparición que provoca, en su lugar, una transparencia obscena que no distingue la intimidad de lo paladino. Por su parte, Lyotard (1995, p. 156) interpela a Habermas sobre el tipo de unidad que pareciera aspirar a través de esa *racionalidad comunicativa* cuando dice

Lo que Habermas exige a las artes y a la experiencia que éstas procuran es, en suma, que sean capaces de tender un puente por encima del abismo que separa el discurso del conocimiento del discurso de la ética y la política.

La *unidad* remite, para Lyotard, a un ideal de consenso parecido al de la tesis hegeliana del logro de un todo orgánico (la unidad sociocultural en cuyo seno se unifican todos los elementos de la vida cotidiana y del pensamiento).

Habermas, en palabras de Lyotard (1995), cree que el proyecto de Las Luces ha fracasado porque se ha permitido que la totalidad de la vida se fragmente en “especialidades independientes” a cargo de los expertos mientras que el sujeto, el individuo concreto, vivencia el sentido “desublimado” y la “forma desestructurada” como el tedio baudelaireano y no como liberación. En opinión de Huysen (1987) para Habermas modernidad significa “*crítica, iluminismo y emancipación humana y no está dispuesto a cuestionar su impulso político porque hacerlo implicaría terminar para siempre con una política de izquierda*” (1987, p. 295).

De las lecturas parece desprenderse que la posmodernidad implica el fracaso de los ideales modernos y que asumir su existencia representa, de algún modo, reconocer y legitimar este fracaso. Sin embargo, discrepo de esta lectura. La posmodernidad, exista como nomenclatura o no, distingue ciertamente una caracterización cultural, social, artística y política. Describe una crisis de la modernidad misma y en esto coincido con Habermas. No hay linealidad, no es *lo que le sigue a*, la posmodernidad es, a mi juicio, el encuentro con lo que no ha logrado la modernidad. Si se me apura diría que la posmodernidad es la modernidad al diván. Es el contacto con sus agujeros, con lo que falla, su fisura.

Creo que la posmodernidad es una construcción útil para quienes rechazan el cambio, como todo episteme es un mecanismo ideologizador. Paradójicamente la “tolerancia” a la diferencia entra en el juego de su ahogamiento. El “todo vale” liquida el sueño de transformación y cambio. Ya no tiene sentido oponerse y eso, en definitiva, da rédito, tiene sus beneficiarios. Volveremos sobre este punto más adelante.

1.3.4.- Sociología y Posmodernidad

No sólo caen los grandes relatos, de la mano de la “tolerancia” a la pluralidad, desaparece como tal la discusión sobre el poder. La crítica se diluye, la resistencia se muestra liquidada y la preocupación por el respeto a los derechos reivindicados da paso a la angustia por la economía y sus avatares. Es como bien anuncia Lipovetsky³¹ (1986) el fin del homo politicus y la emergencia del homo psicologicus. El hombre moderno, el que se pretendía con deberes y derechos se repliega ante la emergencia del consumidor. En ese escenario, Jameson y Baudrillard se convierten en abanderados de la investigación más sociocultural del posmodernismo.

Jameson retrata la posmodernidad desde su formación política de izquierdas, la entiende como la conformación de una nueva dinámica cultural devenida de la lógica capitalista en los términos postindustriales. El nuevo espectro cultural que se ha creado con la posmodernidad entra en clara confrontación con el moderno. Para Jameson la lógica cultural conformada de las nuevas relaciones de poder y de la dinámica imperante del consumo tiene grandes implicaciones en la conformación psíquica de los sujetos. Su preocupación por la tendencia ahistoricista de la posmodernidad le acerca a lecturas sobre psicosis, principalmente a Lacan.

Baudrillard incorpora al análisis sobre posmodernidad el asunto de la dinámica comunicacional derivada de las nuevas tecnologías. Hace hincapié en la imagen y en la pérdida del espacio privado al que llamará íntimo. Baudrillard establece un vínculo directo entre la televisión y los massmedia y la conformación de la cultura posmoderna. Conceptos como hiperrealidad y obscenidad aparecen en la discusión posmoderna de manos de Baudrillard, y es que, de algún modo, psicologiza la posmodernidad y la acerca a la dimensión subjetiva, a la de la constitución subjetiva. La corporeización de la imagen, la construcción de realidades a través de la simulación, la exhibición como dinámica cultural, el problema del deseo, son aportaciones de Baudrillard a la discusión posmoderna.

1.3.4.1.- Jameson: La lógica cultural del capitalismo tardío

En 1982 entra en la escena Fredric Jameson con su primera conferencia sobre la posmodernidad. Jameson, por su condición de crítico del marxismo, le imprime a la posmodernidad un matiz más socio-político del que hasta el momento había

³¹ Lipovetsky, Gilles (1986) La era del vacío. Barcelona: Anagrama.

alcanzado con Olson. Como refiere Anderson (2000,p. 69), lo que pone de manifiesto Jameson es la existencia de:

una estética de la novedad, entronizada ya como ideología crítica y formal dominante, debe tratar desesperadamente de renovarse mediante rotaciones cada vez más rápidas sobre su propio eje; la modernidad está tratando de hacerse posmodernidad sin dejar de ser moderna [el subrayado es mío]

Bajo este precepto, Jameson hace una revisión de la posmodernidad y de la modernidad, las encara para demostrar sus diferencias. Intenta hacer un relato histórico pero no lineal y asume que la posmodernidad responde a una secuencia de hechos que vincula con el propio desarrollo del capitalismo. Es enérgico en su interpretación de la posmodernidad a la que asume como un cambio sustancial en la forma cultural. Para Jameson, en la posmodernidad se ha creado otro espectro cultural que entra en clara confrontación con el moderno.

Lyon (1999, p. 129) resume la posición de Jameson con el título de una de sus obras más reconocidas “*la lógica cultural del capitalismo tardío*” y aunque no es del todo incorrecto, le restaría a las ideas de Jameson su aporte sobre la conformación del sujeto de la posmodernidad. Jameson no sólo nos habla de política o historia o arte, sino que además descentra el tema de la posmodernidad e incluye la constitución de un sujeto particular, un sujeto cuyo funcionamiento psíquico es interceptado por la nueva dinámica social. Nos alerta no sólo de la sociedad de consumo sino también del hombre producto de estas nuevas relaciones de poder.

En la lectura de Lacan, Jameson (1984, p. 339) presta atención al tema de la psicosis y más propiamente a la esquizofrenia. Fundamentado en la definición lacaniana de la psicosis como ruptura de la cadena significativa, propone que si bien la

identidad personal es, en sí misma, el efecto de una cierta unificación temporal de pasado y futuro con un único presente (a través de la función del lenguaje), el hecho de ser incapaces (los seres humanos) de unificar pasado, presente y futuro en una oración, una sentencia, nos hace igualmente incapaces de unificar pasado, presente y futuro de nuestra propia experiencia biográfica o de vida psíquica, lo que supone podría ser entendido como una forma de esquizofrenia.

Dirá Jameson que en el entretejido social actual la ruptura de la temporalidad es una norma. En *“Post-modernism and Consumer Society”* (1983) Jameson aduce que el posmodernismo emerge de una reacción específica contra las formas establecidas por la modernidad, la erosión de la vieja distinción entre la alta cultura y la cultura de masas también llamada popular. Piensa Bertens (1995) que dado el rango cultural que Jameson otorga a tales manifestaciones no es de extrañar que al igual que sus antecesores Hassan, Lyotard o Baudrillard, Jameson vea el posmodernismo en términos de periodicidad. De este modo, Jameson percibe, coincidiendo con Baudrillard, una relación causal entre los nuevos desarrollos del capitalismo occidental y el origen del postmodernismo. Así, define el posmodernismo como:

A periodizing concept whose function is to correlate the emergence of a new type of social life and economic order (...) This new moment of capitalism can be dated from the post-war boom in the United States in the late 1940s and early '50s or, in France, from the establishment of the Fifth Republic in 1958³². (Jameson, 1983, p. 113).

Jameson considera que las primeras versiones del arte posmoderno, léase el pop-art de Warhol, el fotorrealismo, las variantes arquitectónicas propuestas por

³² Traducción al castellano: “Un concepto periodizante cuya función es correlacionar la emergencia de un nuevo tipo de vida social y orden económico (...) Este nuevo momento del capitalismo puede ser fechado desde el boom de la postguerra en los Estados Unidos de finales de los 40 y comienzos de los 50 o, en Francia, a partir del establecimiento de la Quinta República en 1958” (Jameson, 1983, p. 113)

Venturi, o los estilos populares de Glass y Riley, emergieron como una reacción específica en contra de las formas establecidas por el alto modernismo. Lash (1997) en su libro *Sociología del Posmodernismo* expresa que puede hacerse una distinción interesante entre el modernismo y el posmodernismo en la diferenciación de los roles del significante, significado y referente. Para Lash (1997) el modernismo diferenció estos roles y el posmodernismo los problematizó. Fundamentalmente en aquellas distinciones que atañen a la relación significante-referente y representación-realidad. Mientras se observa el crecimiento de la significación a través de las imágenes y no de las palabras ocurre una des-diferenciación o lo que es lo mismo, las imágenes se parecen cada vez más a los referentes que a las palabras y una proporción mayor de los referentes son significantes. Deviene, entonces, en la creación de mensajes cuya característica fundamental es una ruptura de la secuencialidad, del tiempo y de la atención. Lash y Jameson coinciden y enfatizan la crisis en la historización como patognomónico de la posmodernidad.

En la línea sociopolítica de Jameson aparecen las contribuciones de Marshall Berman quien, con la publicación de su libro "*All that is solid Melts into Air*"³³ basado en el "*Manifiesto Comunista*" de Marx, intenta establecer una dialéctica entre Modernismo y Modernización y a medio camino entre ambas la modernidad. Para Berman la modernidad no es un proceso económico ni mucho menos una visión cultural sino muy por el contrario "una experiencia histórica" que media entre ambos y que viene dada por el propio desarrollo. Según Berman el desarrollo tiene dos vertientes: el económico (las transformaciones en las dinámicas sociales devenidas a partir del mercado mundial capitalista) y el autodesarrollo (los cambios subjetivos

³³ Traducción Castellana "Todo lo que es sólido se evapora en el aire", publicado a mediados de la década de los ochenta y que trae consigo la discusión sobre la modernidad y la modernización, así como la revisión de nociones como progreso y revolución en el contexto contemporáneo.

acaecidos en los sujetos a consecuencia del impacto producido por el desarrollo económico).

Sin embargo, Berman es optimista al respecto, cree que el estado de tensión generado por la pugna entre los dos tipos de desarrollo (el económico y el autodesarrollo o desarrollo subjetivo) generarán una situación de desengaño productiva, es decir, que frente al desengaño emergerá, una vez más, la capacidad creativa de los sujetos. Confiesa Berman (1984 en Casullo [comp.] 1995, p. 118):

Cuando las personas nos encontramos frente a la desaparición de horizontes conocidos abrimos nuevos horizontes, cuando perdemos la ilusión en ciertas de nuestras esperanzas descubrimos o creamos nuevas visiones que inspiran nuevas esperanzas. Es así como nuestra especie ha sobrevivido a tanta tristeza y ruindad a lo largo de los tiempos.

Para Berman (1984), el hombre moderno (llama la atención la similitud con la descripción del sujeto posmoderno) experimenta la vida interior como un torbellino, como una vacilación angustiosa, ambivalente. Es en sus palabras, “*encontrar al mundo de uno en perpetua desintegración y renovación (...) es ser parte de un universo en el que todo lo que es sólido se evapora en el aire*” (Íbid, p. 118). Ser moderno implica afrontar, captar y provocar que ese mundo producto de la modernización se haga nuestro. El modernismo, por su parte, conformaría una suerte de red de conexión del sujeto con la modernización. En este sentido, Berman sugiere que el modernismo se propone hacer creer al sujeto que es capaz de cambiar al mundo, un mundo que paralelamente los está cambiando a ellos, es en síntesis, pretender hacer de los individuos objetos y sujetos de la modernización. Existe cierta concordancia con los enunciados de Habermas y su postura claramente pro-moderna,

Berman siempre habla de modernidad, modernización o modernismo y solapa la posmodernidad atribuyendo sus características a la modernización.

Anderson (1984) le critica a Berman la ausencia de periodización. Es partidario de que el texto de Berman carece del sentido histórico del capitalismo y que en ello, pierde legitimidad su planteamiento sobre el desarrollo capitalista que, a fin de cuentas, sustenta buena parte de su tesis del torbellino y del desarrollo como vínculo inexorable entre modernismo y modernización. Anderson, mucho menos optimista que Berman cree que es precisamente el mundo capitalista -tal cual está organizado hoy- el que limita cualquier alternativa concebible al *statu quo* del capitalismo de consumo y en ello, funge como principal obstáculo a cualquier propuesta de crecimiento o de renovación cultural. Las ideas de Anderson son congruentes con los planteos de Gramsci cuando dice que “*la crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer*” (Gramsci en Anderson 1984, p. 14)

1.3.4.2.- Baudrillard: El espacio íntimo es devorado.

No estaría completa una contextualización de la posmodernidad si no mencionáramos los aportes de Jean Baudrillard. Para muchos este autor representa uno de los mayores exponentes de la teorización sobre la posmodernidad, ya sea porque se atribuye una articulación más acabada o bien, porque incorpora el análisis de las nuevas comunicaciones y los nuevos estilos de dominación en la estructuración de la realidad cultural actual. Baudrillard es un teórico que difícilmente puede ubicarse en un área particular del conocimiento. Su formación marxista deja implícita la visión política y social y sus coqueteos con el psicoanálisis invisten su propuesta de un matiz clínico novedoso en comparación con los aportes de otros teóricos del

posmodernismo, incluido Jameson. Baudrillard enarbola con su planteo la crisis de la realidad evocada por la posmodernidad, crisis que sitúa, fundamentalmente, en el campo de la semiología.

Uno de los aportes más trascendentales de Baudrillard es, a mi juicio, proponer abiertamente la responsabilidad o influencia de la televisión y otros medios en la constitución de la cultura posmoderna. La imagen y su hegemonía por sobre los significantes será una de las vías que Baudrillard transita y que sustentan sus conceptos de hiperrealidad y obscenidad. En su artículo “*El Éxtasis de la Comunicación*” (1998, p. 188) Baudrillard habla de la desaparición del universo especular, proyectivo, imaginario y comenta que, en contraposición a la *escena* o el *espejo*, hay una pantalla y una red: “*En lugar de la trascendencia reflexiva del espejo y la escena, hay una superficie no reflexiva, una superficie inmanente donde se despliegan las operaciones, la suave superficie operativa de la comunicación*”. Se adentra con este trabajo en la acción descorporeizante de la imagen televisiva. El hombre y su universo circundante transforman su cuerpo en una especie de pantalla, así, donde antaño se proyectaban las vivencias psicológicas y/o mentales -las metáforas- ahora anida el receptor de una realidad desmetaforizada, de un “*espacio absoluto que es también el de la simulación*” (1998, p. 188). El hecho de que la realidad esté producida por una “encefalización electrónica” hace que lo real mismo aparezca como un enorme cuerpo inútil. En *The Precession of Simulacra* (1999, p. 327) Baudrillard escribe:

Simulation is no longer that of a territory, a referential being or a substance. It is the generation by models of a real without origin or reality: a hyperreal (...) The real is produced from miniaturized units, from matrices, memory banks and command models- and with these it can be reproduced an indefinite number of

times (...) In fact, since it is no longer enveloped by an imaginary, it is no longer real at all³⁴.

Nuestro cuerpo, el paisaje o la historia dejan de ser el escenario de la realidad, el espacio propicio para albergar metáforas. Ya sólo existen como pantallas de proyección de una “realidad” creada por los medios, los ordenadores, la televisión o la publicidad. En ésta pérdida, la escena pública también desaparece. La publicidad inunda el espacio y en palabras de Baudrillard (1998, p. 192) “*se materializa en toda su obscenidad (la calle, el monumento, el mercado); monopoliza la vida pública en su exhibición. Ya no está limitada a su lenguaje tradicional, sino que organiza la arquitectura y la realización de superobjetos*”. Resulta interesante a este respecto, la denuncia del arquitecto Luis Fernández Galeano³⁵, para quien la arquitectura se ha convertido en el escenario por antonomasia de los anuncios publicitarios, así, el prestigio o espectacularidad de una creación arquitectónica guarda estrecha relación con su capacidad para conmover a los publicistas de firmas tan reconocidas como Louis Vuitton, Dior o cualquiera con el suficiente renombre para garantizar la perdurabilidad de la obra a través de una revista o una valla en sitio privilegiado.

Independientemente de las lecturas sobre posmodernidad encuentro que en el fondo de todos los discursos, filosóficos, socioculturales y psicoanalíticos se cruza un nudo común: la idea de que la posmodernidad implica una transformación en la dinámica cultural y la aceptación de que los individuos están atravesados y conectados por el entramado social devenido de tal transformación. Las vastas redes de comunicación, las nuevas formas de poder y dominación poseen implicaciones en

³⁴ Traducción al castellano: “*La simulación no es más que un territorio, un ser referencial o una sustancia. Es la generación a través de modelos de un real sin origen o realidad: un hiperreal (...) Lo real es producido por unidades miniaturizadas, matrices, bancos de memoria y modelos comando (...) De hecho, desde que no está envuelta por el imaginario, ya no es real*”. (1999, p. 327)

³⁵ “*Arquitectura y Publicidad después del 11 de Septiembre*”, conferencia dictada en la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense de Madrid el 11 de Diciembre del 2001.

la construcción subjetiva de los sujetos. Personalmente, creo que el sujeto no es inmune a una vivencia de la realidad en la que el otro deja de ser un misterio, la exhibición de lo íntimo ha tenido efectos sobre la subjetividad. La proliferación de los “reality show” es una muestra gráfica de la tendencia cada vez más pronunciada a la obscenidad. Estoy convencida de que la lectura de la posmodernidad puede ofrecer una vía de entendimiento a los nuevos síntomas y dolencias que manifiestan en sus demandas los pacientes en la clínica y más aún, estoy convencida de que una parte considerable de los nuevos patrones de sufrimiento están conectados directamente con la nueva dinámica cultural posmoderna.

1.4 La Posmodernidad y sus lecturas: El Desbordamiento de las fronteras

El tránsito por las distintas acepciones, contextualizaciones y aproximaciones de la posmodernidad, nos sumerge en una suerte de heterogeneidad ilimitada. La sensación de incertidumbre, de incapacidad de concreción a la que nos sujeta, es quizás la razón principal por la que creo imprescindible acercarse a la posmodernidad desde la pluridisciplinariedad. Hablar de posmodernidad obliga a desbordar las fronteras. La metáfora no es arbitraria y responde a la necesidad de precisar el estilo que rige el acercamiento a esta temática. El final de los '70 y la década de los '80 podría catalogarse como la época de mayor producción en el ámbito del estudio sociológico y sociocultural sobre la posmodernidad. Las discusiones entre Habermas y Lyotard catalizan la incorporación de otros campos del saber en el tema posmoderno. La revelación de la crisis del capitalismo como realidad promueve que estudiosos de la sociopolítica manifiesten un interés acusado por aquello que algunos autores reconocidos en la Academia Europea habrían denominado posmodernidad.

Entre los autores consultados no hay desacuerdo en reconocer las modificaciones de la pauta cultural, el entramado y las discusiones se centran en la posibilidad de que este tránsito no represente una ruptura real con la modernidad y que por lo tanto no sea pertinente enunciarla con el prefijo post. ¿Existe o no existe la postmodernidad? ¿Estamos realmente presenciando una época diferente y en este sentido dejando atrás la modernidad y comenzando un paradigma nuevo? Paralelo a esta discusión se encuentra lo que a mi juicio es el eje de esta investigación: entender que la transformación de la pauta cultural influye sustancialmente en los patrones sociales, las formas de poder, de padecimiento, de vínculo así como las consecuencias que para la construcción del sujeto psíquico impone el nuevo esquema cultural

El fenómeno posmoderno exige un abordaje que tome en consideración sus matices y vertientes. No es mi intención hablar de “varias” posmodernidades, la idea es concluir que la posmodernidad está hecha de trozos, como un puzzle. Cada una de sus piezas, provenientes de campos disímiles del saber, encaja en la construcción de lo que hasta ahora hemos reconocido como la fenomenología posmoderna.

Es fundamental entonces, que la lectura se haga no en función de parcelas de conocimiento, sino como aportaciones generadoras de un espectro ampliado

denominado la Condición de la Posmodernidad. Es quizás esta la razón de encontrar en la filosofía de Vattimo o Lyotard aspectos vinculados al psicoanálisis; rescatar en Jameson aspectos psicológicos enmarcados en lo sociopolítico o hallar rasgos de la antropología o el estudio sociocultural en Elliott o en psicoanalistas como Rojas y Sternbach. Hablar de la posmodernidad nos lleva a cruzar las fronteras de un saber parcelado y nos remonta a la tarea de abrir nuestro interés científico a otras ramas del conocimiento al que quizás jamás nos habíamos acercado.

1.4.1.- Una pauta social inacabada.

Huyssen (1995)³⁶ no cree que la posmodernidad pueda definirse como un cambio ya acabado de la pauta social pero reconoce que se han sucedido transformaciones interesantes en las formaciones discursivas y en la sensibilidad cultural –por lo menos en cuanto al arte se refiere-. Es partidario de caracterizar la posmodernidad como una suma de supuestos, experiencias y propuestas cuyo efecto sobre las formas estéticas aún estaría por verificar.

Lo que Huyssen reivindica con firmeza es la necesidad de aislar al posmodernismo del debate ocioso sobre si es una ruptura radical con el modernismo o si por el contrario es su continuación; dice Huyssen (1995, p. 271) “*la cuestión de la continuidad o la discontinuidad no puede discutirse bien en la prisión de esta dicotomía*”. Algo similar propone Jameson (1996) cuando establece los microdiscursos teóricos sobre posmodernidad, concluyendo que aunque la postura sea antimoderna/proposmoderna o promoderna/antiposmoderna ambas comparten la aceptación del nuevo término (posmodernidad) en el debate contemporáneo. Ambas

³⁶ En la compilación de Casullo N. (1993) El Debate modernidad-posmodernidad. Buenos Aires:El cielo por asalto.

posturas comparten la existencia de una ruptura entre los dos momentos (moderno y postmoderno) de modo tal que, sean cuales fueren los argumentos que sustentan una u otra posición, la diferencia radica en la valoración que cada una haga de los momentos moderno y posmoderno respectivamente.

Jameson también rescata de los microdiscursos teóricos sobre la posmodernidad, aquellos que se manifiestan en términos positivos o negativos, en cuanto a presencia/ausencia respectivamente. Es decir, que mientras en los dos microdiscursos anteriores se asume la existencia de un término postmoderno independientemente de la evaluación que se haga del mismo, los otros dos contraponen la dicotomía presencia/ausencia como factor de discusión y siempre en referencia a la modernidad.

En palabras de Jameson, Lyotard (como partidario de la postura en positivo) establece que la posmodernidad como tal no puede ser entendida en un sentido histórico-continuista como un resto de la modernidad. Para Jameson la modernidad precede y prepara la posmodernidad y bajo esta premisa se entenderían *“las posmodernidades contemporáneas que nos rodean como la promesa del retorno y la reinvencción, la reaparición triunfal, de un nuevo modernismo imbuido de todo su antiguo poder y de vida fresca”* (Jameson, 1996, p. 90).

Si las conclusiones de Jameson fuesen acertadas, se divisará en la postura de Lyotard una esperanza de transformación socio-política más que una postura de cambio estético; es allí, precisamente, donde los planteos de Jameson y Lyotard se encuentran. Conclusión que también me traslada a la pregunta sobre la incompatibilidad de las ideas de Lyotard y Habermas cuando el último rescata y justifica su visión sobre la modernidad como proyecto incompleto. A mi juicio, en

ambos destila la esperanza de que, llamado posmoderno o moderno, el fenómeno social y cultural que acontece a la sociedad actual sea capaz de motorizar un cambio, un sisma que rompa con lo anterior y genere una nueva alternativa vital. Y es que en Habermas lo que se deja leer como promesa de la modernidad, como fin último de ese proyecto iluminista inacabado, es el alcance de una sociedad más justa, con cambios sustanciales en su política y dinámica capitalista. Desde mi lectura, Lyotard y Jameson al igual que Habermas comparten el ideal-meta de la transformación cultural.

Por otra parte, la visión negativa de la posmodernidad está claramente sugerida por el rechazo ideológico de las elaboraciones de Lúkacs o Tafuri. Jameson (1996) describe la de éste último como la más implacable y desoladora. El microdiscurso negativo se diferenciaría del antimoderno en que no sólo no reconocería la modernidad sino que tampoco admitiría la presencia de un tiempo postmoderno. Quizás lo más interesante de la postura de Tafuri es el hecho de reivindicar la imposibilidad de un cambio profundo en las estructuras culturales mientras no ocurra una transformación también acusada en las relaciones sociales.

1.4.2.- Vattimo: Una puntualización sobre el decir de la filosofía.

La visión habermasiana de la modernidad como proyecto inconcluso goza de una resonancia importante dentro del ámbito de la filosofía y pone de manifiesto la duda sobre la existencia o pertinencia de enunciar como posmodernidad las transformaciones culturales a las que hemos estado haciendo referencia.

Gianni Vattimo hace una lectura muy particular de la posmodernidad y apoyado en autores como Nietzsche o Heidegger la acercan al nihilismo o la hermenéutica. Si

bien Vattimo constituye una pieza fundamental en cualquier investigación que presuma un interés por la posmodernidad³⁷, también es cierto que sus formulaciones revelan el inagotable recurso de autores como Nietzsche o Heidegger. Y es que echando mano de su extraordinario manejo de estos autores, Vattimo nos acerca a la profunda herencia nihilista de la cultura posmoderna.

En su texto *“El Fin de la Modernidad”* hace clara alusión a la importancia que para la filosofía del siglo XX representa la eventualidad del ser, contrastándola con la modernidad en la que la eventualidad estaba marcada por la historia o lo que es lo mismo que decir que para la modernidad *el ser* en “su evento” se historiza. La particularidad de la posmodernidad radicaría entonces, según la visión de Vattimo, en la disolución de la novedad experimentada como “fin de la historia” (Vattimo, 2000a). No es que a la modernidad se le oponga la posmodernidad sino que esta última parece presentarse como un estadio distinto de la historia. En la posmodernidad duerme una suerte de crítica del pensamiento occidental muy similar, según Vattimo, a la que hicieron Nietzsche o Heidegger en su momento, razón por la cual, se desprende de su lectura cierta concesión a tan célebres pensadores el sitio de forjadores de ese eje sobre el que luego se construyera la imagen “posmoderna” de la existencia en condiciones de no-historicidad.

Vattimo recuerda que la base verdaderamente sostenible de la posmodernidad, aquella que se desvincula de cualquier apreciación de “moda”, es la que se encuentra tras la revisión de Heidegger o de Nietzsche. Vattimo añade a la discusión sobre el ser o el *Dasein* heideggeriano de *“Ser y Tiempo”* la particularidad massmediática de la

³⁷ Vattimo es dentro del campo de la filosofía actual quien ha dedicado más páginas a la disertación posmodernidad/modernidad. Vattimo es profesor numerario de Filosofía Teórica en la Universidad de Turín y ha sido traductor al italiano de las principales obras de Heidegger. Entre sus obras destacan: *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, *La sociedad transparente*, *El sujeto y la Máscara*, *Introducción a Heidegger*, *El fin de la modernidad*, etc.

era posmoderna y su vinculación con la construcción de una polivalencia y multiplicidad que ya no da cabida a la nostalgia por aquella visión moderna de una realidad unitaria y estable. De allí que la secularización del progreso profesado por la modernidad no sólo se derrumba sino que se disuelve. Tal disolución ha implicado una revisión en el hombre actual cuyo resultado es, ni más ni menos, que el darse cuenta de que la historia de los acontecimientos sean éstos políticos, militares o económicos es sólo una historia más entre otras (Vattimo, 2000b), es la confrontación con una definición de la historia como relato fabricado y cuya factoría, generalmente, está en las manos de los vencedores -como profesa de manera sincera la cultura oriental-.

Para Vattimo lo que está claro es que la posmodernidad –si es bien entendida, claro está- ofrece una ventaja única e indespreciable: ampliar la capacidad del humano de discernir y elegir alternativas, para ello, agrega Vattimo, es necesario desprenderse de la visión metafísica de la verdad pero no para volver al modelo positivista sino para instituir un modelo distinto, por ejemplo, el de la retórica o la estética sin confundir éstos con uno subjetivista o sensiblero (Vattimo, 2000a).

Con respecto al nihilismo nitzscheano, Vattimo (2000^a p.p. 24-25) argumenta su reactualización en el discurso posmoderno con la transfiguración del valor de uso por el valor de cambio, así afirma:

(...) el nihilismo es la transformación del valor de uso en valor de cambio. No se trata de que el nihilismo sea que el ser esté en poder del sujeto, sino que el ser se haya disuelto completamente en el discurrir del valor (...) De manera que el nihilismo es así la reducción del ser al valor de cambio.

Existe coincidencia entre Lyotard y Vattimo cuando el primero expone las razones del declive moderno en la pérdida de su status vanguardista. Cuando el movimiento rebelde se institucionaliza la modernidad se abuele a sí misma y de esta manera la posmodernidad *viene a ser una rebelión contra una rebelión que ha dejado de serlo* (Vattimo, 2000).

1.4.3.- Lyotard: incredulidad y eclecticismo cultural.

Para Lyotard (1995) el posmodernismo no es antimodernista, ni siquiera puede hablarse de que el posmodernismo implique el fin del modernismo, según este autor, el posmodernismo es el estado naciente del modernismo y, agrega, este estado es permanente.

Lyotard intenta a través de la estética establecer una diferencia entre lo moderno y lo posmoderno y para ello recurre al concepto kantiano de lo sublime. Explica que mientras en la modernidad la estética es efectivamente una estética de lo sublime (que lleva implícito un sentimiento conjunto de placer y dolor) teñida por la nostalgia. Es decir, lo irrepresentable está insinuado pero ausente, con lo cual el espectador sigue encontrando en la obra la contención del placer y del consuelo, en este sentido, sería la estética posmoderna la que consiga, a través de la exposición de lo irrepresentable, el alcance verdadero de lo sublime: el dolor está presente y no sólo sugerido. Placer y dolor se entremezclan sin espacio alguno para la imaginación, la suposición o la nostalgia;

Lo posmoderno sería aquello que se niega a la consolidación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible (...) no nos corresponde dar realidad sino inventar alusiones a lo concebible que no puede ser presentado (...) Bajo la generalizada

exigencia del relajamiento y apaciguamiento nos proponemos mascarar el deseo de recomenzar el terror, cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable. (Lyotard, 1995, p. 166)

Pero Lyotard intenta al mismo tiempo rescatar el término *posmodernidad* de la sinonimia creada por algunos autores con el concepto de *eclecticismo*. En su texto “*Qué era la posmodernidad*”³⁸, Lyotard (1995) define al eclecticismo como el “*grado cero de la cultura general contemporánea*”, lo que desvirtuaría, sin duda, el sentido originario y rebelde de la posmodernidad. Es quizás la misma preocupación manifestada por Hassan cuando discute el incremento del arte Kitsch y su “abominable” catalogación como arte propio del posmodernismo.

Lyotard (1995, p. 160) denuncia la confusión entre lo “verdaderamente posmoderno” y la tendencia que el mercado consumista ha impuesto a fin de captar más consumidores, dibuja así el panorama del eclecticismo cultural imperante y es curiosa su similitud con la dinámica de la globalización tan en boga estos tiempos:

Oímos reggae, vemos un western, comemos una hamburguesa de MacDonalds a mediodía y un plato de cocina local por la noche, nos perfumamos en Tokio a la manera de París, nos vestimos al estilo Retro en Hong Kong, el conocimiento es materia de concursos televisivos.

Para finalmente sentenciar:

Es fácil encontrar un público para las obras eclécticas. Haciéndose Kitsch el arte halaga el desorden que reina en el ‘gusto’ del aficionado (...) pero este realismo de qué-mas-da es el realismo del dinero: a falta de criterios estéticos sigue siendo posible y útil medir el valor de las obras por la ganancia que se puede sacar de ellas. (Íbid)

³⁸ Texto publicado en el libro *El Debate Modernidad Posmodernidad*, compilación de Nicolás Casullo (1995) p.p.155-66. También en la revista española *Quimera* n° 59.

La postura de Lyotard aparece teñida de una fuerte preocupación y al mismo tiempo vinculación con la temática económica y de las relaciones de poder. Lyotard conecta la posmodernidad con un cambio en la concepción del saber devenida claramente de la economía capitalista. Piensa que el saber se ha convertido no sólo en artículo de consumo sino en mecanismo de sujeción, de opresión, en fin, de imposición del poder. La información se mercantiliza y de esta manera, se erige como la más importante de las fuerzas de producción de las sociedades avanzadas. El saber pierde su valor de uso, su valor en sí mismo y cae también en el juego del valor de cambio generando, como los otros productos humanos, cadenas de consumidores incansables.

Si junto a su formulación sobre las formas de poder y al control del saber como representante de nuevas formas de opresión, leemos en Lyotard el quiebre de la verdad como ente totalizador y de unificación significativa como reflejo posmoderno, entraremos en la vertiente más sociocultural de la “posmodernidad”.

Con la pérdida de credibilidad de las metanarraciones no sólo ocurre un duelo ideológico sino que lo más importante es que la narración pierde su función, los héroes, las grandes proezas o las metas gloriosas quedan desprovistos de sentido. Según Lyotard (1995) al producirse la dispersión en juegos lingüísticos se abre un espacio a la pluralidad que permite coexistan puntos de vista diferentes, permitiendo, precisamente a través de estos juegos del lenguaje el mínimo de relación necesaria para que haya sociedad.

Es un buen momento para rescatar la puntualización que sobre la tesis lyotardiana de los “juegos del lenguaje”³⁹ hacen Rojas y Sternbach, valorando la riqueza clínica de esta idea. Para estas autoras, la diversidad en la significación reviste el riesgo de que su radicalización afecte el concepto mismo de la significación pues consideran que la pérdida de la unidad de la significación podría implicar al mismo tiempo la pérdida del sentido unitario. Y es que la preocupación que emana de las ideas de estas autoras es que de llevarse al extremo la falta de unidad de la significación, ésta podría agotarla y con ello, conducirnos a un vacío de significaciones que sin más produciría la aniquilación de todo sentido –veremos cómo tal preocupación es compartida y expuesta impecablemente por Baudrillard-.

1.4.4.- El discurso sociocultural.

Jameson y Baudrillard son figuras imprescindibles en el contexto sociocultural de la posmodernidad, el primero por su claro interés en la temática posmoderna como proceso cultural y su esfuerzo por desentrañar su contexto histórico. Jameson aborda el fenómeno posmoderno no como un momento o estilo estético sino como una época con características y derivados culturales. Resumir a Jameson pasa por entender que su postura implica necesariamente la visión política y económica de las relaciones de poder en la sociedad. Para Jameson los cambios de la pauta cultural están estrechamente vinculados con el devenir de la dinámica capitalista y más propiamente del capitalismo tardío.

³⁹ La idea de “los juegos de Lenguaje” hace referencia en Lyotard a la crisis de las verdades totalizantes, la verdad pasa entonces a formar parte de la multiplicidad y la diversidad con lo que se liga la razón al pluralismo inherente al lenguaje acentuándose, en este sentido, el carácter parcial de la legitimidad de los discursos (Rojas y Sternbach, 19997)

La piedra angular de la teorización jamesoniana es -a mi juicio- su tesis sobre la pérdida del carácter histórico de la cultura a consecuencia del establecimiento de la lógica del cambio perpetuo. El posmodernismo es para Jameson la época del “perpetuo presente” e implicará “*the transformation of reality into images, the fragmentation of time into a series of perpetual presents*”⁴⁰ (Jameson, 1983 en Bertens, 1995, p. 163). Al transformar la realidad en imágenes éstas se congujan en “flashes” como una secuencia de cinematógrafo. Las imágenes ocupan el lugar de las palabras y se erigen como nuevo formato de los mensajes. El tiempo se convierte en una porción de segmentos visuales y en ello, en una secuencia infinita de presentes perpetuos. No ocurre una organización historiográfica del tiempo sino una secuencia de imágenes al estilo de un resumen televisivo de noticias.

Se puede pensar la posmodernidad bajo el marco de aquel dicho popular que reza “*una imagen dice más que mil palabras*”, el problema estriba en que las imágenes fagocitan el territorio de las palabras y se crea un isomorfismo que aniquila la representación: significante y significado se hacen semejantes. Detengámonos un poco más en las propuestas de estos autores y su visión sociocultural de la posmodernidad.

Baudrillard es una referencia en el tema posmoderno. Imprime a la discusión la visión más psicológica (aún cuando su propuesta responde claramente a dispositivos culturales y/o políticos) de la posmodernidad. Baudrillard se empeña en articular la dinámica política con el devenir psíquico de los sujetos y así, la tesis de la obscenidad o la hiperrealidad encuentran puntos de anclaje con las contribuciones del psicoanálisis francés. Baudrillard asume la tarea de redondear una teoría sobre el

⁴⁰ Traducción al castellano: “La transformación de la realidad en imágenes, la fragmentación del tiempo en una serie de presentes perpetuos” (Jameson, 1983, en Bertens, 1995, p. 163)

acontecer cultural de Occidente en la que lo social, lo político y lo subjetivo tejen en su planteamiento la trama de la posmodernidad.

Desde sus trabajos de finales de los sesenta hasta los más recientes ha ido decantando sus críticas a la modernidad hasta enarbolar el término de posmodernidad como denominación legítima de los cambios que en la naturaleza de la dinámica social contemporánea se han perfilado. De ser un vehemente influenciado de Foucault pasó a convertirse en férreo crítico de su obra. Pues, según Baudrillard, Foucault no logra traspasar la frontera del pasado y sigue estableciendo el juego social en términos del poder. Baudrillard cree que en la posmodernidad el poder es también un simulacro y que, en ese sentido, muere. De modo que para este autor, continuar explicando el entretejido social en función del poder es anacrónico y desvía la atención de lo que considera la verdadera crisis contemporánea: la del deseo.

1.4.4.1.- Jameson: La historia se fragmenta.

Jameson propone profundizar el debate contemporáneo como una manera de autorreflexión y así superar los obstáculos que los juicios moralistas y frívolos habían construido alrededor de la controversia sobre la posmodernidad. A su juicio había un hecho concreto: la historia estaba siendo llevada por derroteros que obligaban su estudio y que no podían ser silenciados. La discusión no podía centrarse en la cuestión nominal sobre el prefijo “post” sino que había que dilucidar los caminos que habían conducido a la humanidad –al menos a la occidental- a una realidad con rasgos tan definidos como su propia fragmentación histórica.

En su libro *“Teoría de la Posmodernidad”*, Jameson (1996, p. 92) aclara su visión de lo que cree debe ser el debate contemporáneo:

Estamos hasta tal punto dentro de la cultura de la postmodernidad que su rechazo superficial es tan imposible como complaciente y corrupta es cualquier celebración superficial (...) la valoración ideológica de la posmodernidad implica hoy, necesariamente un juicio sobre nosotros mismos así como los artefactos en cuestión (...) tampoco se puede comprender correctamente todo un periodo histórico, el nuestro, a través de juicios morales globales o de su equivalente degradado, los diagnósticos psicológicos populares.

Retomaré algunos elementos con el fin de dibujar el panorama sociocultural posmoderno que describe Jameson. Un buen comienzo podría ser subrayar la propuesta de Jenks y lo que rescata de ésta el propio Jameson, es decir, la concepción de la arquitectura posmoderna bajo criterios populistas. La distinción entre la arquitectura moderna y la posmoderna responde precisamente, a las transformaciones de la pauta cultural, fundamentalmente aquellas que involucran la política del consumo como majestad de la nueva dinámica social emergente. Dirá que merece especial atención el hecho de que esa especie de “populismo estético” del que hablaba Jenks contribuyera al desvanecimiento de la frontera entre la cultura de masas y la de élite. Y es que para Jameson existe un paralelismo entre las posturas posmodernistas en la cultura y la toma de posiciones implícita o explícitamente políticas en cuanto a lo que la naturaleza del capitalismo multinacional actual se refiere.

Jameson (1995) está lejos de concebir el momento posmoderno como un “estilo” cultural y se inclina por reconocerle su status de pauta. El posmodernismo, entendido así, denotaría la presencia y, más aún, la coexistencia de una multiplicidad de rasgos que además de permitir su diferenciación, exhibiría las relaciones de subordinación existentes entre ellos.

Partiendo de este criterio sólo podría ser útil entender el movimiento posmodernista y su vertiente socio-cultural y política, como una “*expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales*” (Jameson, 1995, p. 19). El trasfondo cultural del posmodernismo estará inevitablemente ligado, como en toda la historia de las clases sociales, a la tortura, la sangre, la muerte y el horror. Puede ser útil, en este punto, hacer un paréntesis y echar mano de las contribuciones de Bauman para entender el sentido de la aseveración anterior -al menos en los términos en los que los manifiesta Jameson-.


Zigmunt Bauman, respetado estudioso de la posmodernidad, ha perfilado sus más recientes trabajos hacia la discusión sobre la cultura posmoderna dentro del debate de la globalización. Para este autor, la ruptura que la posmodernidad ha generado en términos como tiempo y espacio, tienen su demostración más perversa en la globalización. El problema de la alteración de la idea de distancia y tiempo es tangible, por ejemplo, en el ámbito laboral. Salazar (2002) en una reseña sobre el libro de Bauman “*Globalización: Consecuencias Humanas*” nos invita a pensar sobre este hecho concreto: Un individuo cualquiera de los que trabaja dentro del estilo digamos “tradicional” y otro cuyo ejercicio está ligado al uso de las nuevas tecnologías, es decir, el que emplea el espacio electrónico. Es obvio que lo cercano y lo lejano no será igual para ambos. Podemos suponer, entonces, a un inversionista de Wall Street que durante la mañana está en New York y por la tarde se encuentra con unos banqueros en Bogotá y, por el otro lado, al campesino o estudiante venezolano o brasileño que debe superar los obstáculos del traslado en transporte público desde su pueblo hasta la ciudad más cercana donde trabaja o cursa sus estudios.


De manera muy concreta, Bauman (2001) nos alerta sobre “la nueva velocidad” que nos ofrecen las innovaciones tecnológicas, reafirmando que ésta en lugar de homogeneizar a la condición humana, establece nuevos criterios para la profundización de las diferencias. Ruiz (2002, p. 22) en su artículo *Historia de una Esclava*, lo sintetiza con una claridad que aturde “a pesar de que la creciente globalización nos lleva a vivir en un mundo más homogéneo, la esclavitud más salvaje comparte planeta con las expediciones a Marte, las compras por internet y la ingeniería genética”. Así, “la nueva velocidad” logra emancipar a ciertos grupos sociales en lo que a distancia y tiempo se refiere, pero paralelamente, confina y restringe a otro grupo social -nada despreciable en términos numéricos, por cierto- a la localidad. En este sentido y en sintonía con las advertencias de Jameson, Bauman se hace eco de la denuncia de nuevas formas de poder, ahora incorpóreas y multiterritoriales o peor aún con el gran territorio del mundo, sugiriendo con esto que quizás el auge del terrorismo, la venganza y el crimen organizado sean consecuencia de esta nueva dimensión del poder.


Volvamos a Jameson. En su texto “*Posmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Tardío*” expone algunos elementos que conectan con el planteamiento de Bauman, sobre todo en torno a la relación posmodernidad/globalización. Basado en el texto de Mandel “*El Capitalismo Tardío*”, Jameson recupera tres momentos de la historia del capitalismo -entendidos como expansiones dialécticas de la fase anterior- que permiten enumerar primero un *capitalismo mercantil*, luego uno monopolista o como también se le ha llamado *capitalismo imperialista* y por último el postindustrial que -a juicio de Jameson- ha sido denominado erróneamente pues su nominación ideal sería *capitalismo multinacional* (o global). Esta última fase -en

palabras de Mandel- habría que considerarla como la más pura del capitalismo pues implicaría su expansión hasta territorios antes no mercantilizados (Mandel en Jameson, 1995). A partir de esta división temporal del capitalismo, Jameson establece una simetría con lo que es su propuesta de temporalidad cultural: el realismo vendría a tener su homólogo en el capitalismo mercantil, el modernismo en el capitalismo del monopolio y el posmodernismo en el global o multinacional.

Sin embargo, Jameson no se estanca en la discusión meramente política o económica sino que configura un planteamiento que, si bien está intrínsecamente vinculado a los cambios culturales que en el plano social, han producido las relaciones de poder establecidas por el capitalismo y sus variantes. Intenta pues, aproximarse a las consecuencias que, en la configuración subjetiva, tienen tales transformaciones. Su propuesta sobre los rasgos constitutivos del posmodernismo acarrea, al tiempo, la conformación de una dinámica muy particular de la psique de los sujetos contemporáneos. De este modo, Jameson incorpora conceptos como esquizofrenia y fragmentación psíquica en el debate posmoderno. Resumiendo, Jameson sugiere tres grandes rasgos característicos del posmodernismo, a saber;

 ***la superficialidad como esquema cultural***, tanto en la teoría como en la construcción del imperio de la imagen o el simulacro (punto sobre el que volveremos al examinar la aportación de Baudrillard, quien profundiza y aporta elementos de discusión a la idea de la simulación como patognomónico de la posmodernidad);

 ***El debilitamiento de la historicidad*** evidenciable tanto en la relación cotidiana con la “historia oficial” como en las “nuevas formas de nuestra temporalidad privada”;

 Y *las nuevas tecnologías* como emblemáticas del nuevo sistema económico mundial imperante.

Uno de los rasgos más interesantes desde el punto de vista de la construcción subjetiva es el que tiene que ver con la problematización de la historia. ¿A qué se refiere Jameson cuando habla de un “debilitamiento de la historicidad”?, quizás la metáfora más precisa sea la que usa en su texto “*Posmodernismo y Sociedad de Consumo*”, donde nos habla de una fragmentación del tiempo en presentes consecutivos y perpetuos. La historia se diluye en un acontecer presente permanente e inagotable. Para Jameson nuestro sistema social está atravesando por un período nefasto de amnesia cuyas consecuencias aún no alcanzamos a predecir; el sentido de la historia poco a poco va desapareciendo y en ello estamos perdiendo de forma vertiginosa nuestra capacidad para retener el pasado.

“La nueva velocidad” de la que hablaba Bauman arrasa tradiciones y como bien apunta Jameson (1985) “nos ayuda a olvidar”. Los medios de comunicación borran –a interés- hechos que deberían quedar grabados en la memoria; la difusión de las noticias es tan violenta que en el noticiero de la noche desaparecen noticias que habían ocupado el espacio matutino. No hay tiempo para digerir el vasto caudal informativo y se esfuman los hechos en nuestra memoria quedando –sólo en el mejor de los casos- como impresiones *deja vú*. De este modo, la ruptura de la temporalidad genera que nuestra vida cotidiana, nuestra sensibilidad, la experiencia física y psíquica e incluso nuestros códigos de lenguaje, pasen a estar dominados por criterios espaciales más que temporales. Esta variación produce –en palabras de Jameson- el *pastiche* y con ello, la emergencia de la esquizofrenia.

Detengámonos en este punto. Para entender la lectura que hace Jameson sobre la esquizofrenia es necesario puntualizar primero a qué se refiere con el pastiche y luego entender que la fractura temporal está implicada necesariamente en la fractura de nuestro propio tiempo interno. Según Jameson una de las características de la posmodernidad es la superficialidad y la supremacía de la imagen, o lo que es lo mismo, la imagen abarca los espacios que antaño pertenecían al significante. Ahora bien, esta -llamemos- usurpación del lugar del significante por la imagen repercute sobre la historia y el pasado histórico, imaginarizándolo, estereotipándolo. El pastiche vendría un poco a significar esta estereotipia del lenguaje. Jameson sugiere que a diferencia de la parodia, el pastiche representa un lenguaje muerto, una máscara estilística que ha perdido su capacidad de sátira e ironía. El pastiche es pura imitación.

Apoyándose en Lacan y en su definición de psicosis como “desorden del lenguaje”⁴¹, y más exactamente en la idea de la psicosis como ruptura de la cadena significante, Jameson propone que al quedar rota la relación significante-significado se produce una suerte de amalgama de significantes inconexos. Tal pérdida de la relación entre significantes es análoga a lo que ocurre en la relación del sujeto posmoderno con la temporalidad. Establece entonces una simetría entre la desconexión del lenguaje del esquizofrénico y su incapacidad de construir un pasado, un futuro y un presente, con la dificultad evidenciada en el sistema cultural actual para entender y construir la historia. Pero esto supone el juego de la pescadilla que se muerde la cola, pues si la esquizofrenia es el patrón del que emerge la idea de la psicótica fragmentación temporal del posmodernismo y al mismo tiempo sirve de

⁴¹ En el Capítulo II de este trabajo se trabajará con mayor profundidad la concepción lacaniana de la Psicosis.

sustento para enunciar un postulado psicopatológico de los sujetos ¿qué es lo que aparece primero?

Jameson se deslustra del problema no sin agudeza: propone que su interés no es la psicologización del posmodernismo y sólo emplea la tesis de la psicosis de Lacan como plantilla, como marco de referencia. Evita entrar en la disertación sobre el sujeto y su psicotización a partir de los rasgos que ha definido como emblemáticos del momento posmoderno. Lo que si queda claro es que Jameson cree en un aumento de la tendencia a una literalización del lenguaje en la posmodernidad y que esto ocurre cuando un significante *“ha perdido su significado [y] se ha convertido en imagen”* (Jameson, 1985, p. 179).

La idea de Jameson me retrotrae a la tesis de la crisis del relato enunciada inicialmente por Lyotard. Ahora bien, si en la “esquizofrenización”, si se me permite el neologismo, del lenguaje hablamos de significantes fragmentados, aislados y discontinuos, tendría necesariamente que hablar de la imposibilidad de construir con ellos una secuencia coherente. La discontinuidad implica entonces un descoyuntamiento del lenguaje y en ello una incapacidad inherente para el relato. Jameson (1995, p. 52) advierte:

La aproximación al presente mediante el lenguaje artístico del simulacro, o del pastiche estereoscópico del pasado (...) nace como síntoma sofisticado de la liquidación de la historicidad, la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de un modo activo (...) somos cada vez menos capaces de modelar representaciones de nuestra propia experiencia presente

Si es cierto que el sujeto ha perdido su capacidad activa para extender sus protensiones y sus retenciones a través de la multiplicidad temporal y para organizar su pasado y su futuro en una experiencia coherente, sería difícil esperar que la producción cultural de tal sujeto arroje otro resultado de las

‘colecciones de fragmentos’ y la práctica fortuita de lo heterogéneo lo fragmentario y lo aleatorio (Ob. Cit., p. 61)

Parece que a lo que quiere llegar Jameson es a la aseveración de que la propia incapacidad para organizar presente, pasado y futuro en la construcción de frases, implica igualmente una incapacidad para unificar estas temporalidades en nuestra propia experiencia de vida psíquica -como sucede en la esquizofrenia-, estaríamos rozando la imposibilidad de construir nuestra propia experiencia biográfica-. En la posmodernidad se permuta la alienación por la fragmentación. Sin embargo, Jameson va más allá y sugiere que esa fragmentación supone una construcción del mundo al estilo estereoscópico, especular y se pregunta cómo es vivida esta experiencia ¿de manera terrorífica o placentera? retoma con esto la discusión de Lyotard sobre lo sublime kantiano. Para Jameson la concepción de Burke de lo sublime como experiencia cercana al terror o al desbordamiento se actualiza en la posmodernidad, y en ese sentido, el gran simulacro en el que se ha convertido la realidad por su construcción a través de trozos y fragmentos estereoscópicos, a la manera del cine, puede generar dos vertientes, una más terrible que la otra: o sumir al sujeto en una angustia aniquiladora o imaginarizar la pérdida de la realidad en términos de la euforia alucinatoria.

La disertación de Jameson sobre la esquizofrenia y sobre la tradición del simulacro -institucionalizada por la época contemporánea- produce cierta resonancia con las ideas de Baudrillard cuyas pertinentes observaciones han hecho de su propuesta sobre la posmodernidad una de las más significativas del panorama sociocultural.

1.4.4.2.- Baudrillard: La obscenidad o la crisis del deseo.

“La televisión, ¿muestra lo que ocurre? En nuestros países, la televisión muestra lo que ella quiere que ocurra; y nada ocurre si la televisión no lo muestra. La televisión, esa última luz que te salva de la soledad y de la noche, es la realidad. Porque la vida es un espectáculo: a los que se portan bien, el sistema les promete un cómodo asiento”.

“Fuera de la pantalla, el mundo es una sombra indigna de confianza”

Eduardo Galeano.

En el apartado *Genealogía de la Posmodernidad* hice una breve exposición sobre las aportaciones de Baudrillard, aún así y con miras al Capítulo II de esta investigación creo conveniente profundizar en algunos puntos de su propuesta, fundamentalmente las nociones de obscenidad / transparencia por un lado y seducción del objeto por otro. Sus primeros trabajos, aquellos que datan de 1968 enfocan el problema de la modernidad sobre la base del consumismo, la comunicación y las nuevas tecnologías, de este modo, el tema de la producción abarca espacios muy importantes de su obra y la relación sujeto-objeto se subsume a los mecanismos de dominio que entre uno y otro se tejen dentro de la estructura de la sociedad de consumo.

Baudrillard cree que la posmodernidad ha ido estableciendo transformaciones importantes en la dialéctica sujeto/objeto en detrimento del sujeto mismo. Nos habla del dominio que ejerce el objeto frente al sujeto y de la aniquilación del pulso entre la fuerza deseante del sujeto y la fuerza seductora del objeto. Concluye Baudrillard (1984, p. 123) que en la época en que vivimos hemos llegado “*a la paradoja de que en esta coyuntura en la que la posición del sujeto se ha hecho insostenible, la única*

posición posible es la del objeto. La única estrategia posible es la del objeto". Esta tesis es interesante porque reclama la atención sobre lo que se podría llamar una fetichización del sujeto y en ese sentido su especularización. Baudrillard pareciera alertarnos sobre una inminente muerte de la subjetividad.

El problema del objeto/sujeto está estrechamente relacionado con la noción de valor. En una sociedad regida fundamentalmente por el valor de cambio o sea por la mercantilización como motor de los vínculos sociales, el espejismo de las necesidades –creadas a partir del auge publicitario- se impone. Baudrillard intenta desenmascarar tras la necesidad la imposición de la seducción como auténtico sisma del tiempo posmoderno. No es lo que el sujeto desea sino lo que el objeto seduce lo que se ha convertido en lenguaje del consumo. Para Quevedo (2001) Baudrillard explora “*el nuevo sistema de consumo masivo (...) [bajo la premisa de que] este proyecto encara un mundo de objetos que atraen, fascinan y algunas veces controlan la percepción, el pensamiento y la conducta individual*”, será ésta la línea que Baudrillard irá desarrollando en el transcurso de sus trabajos y que le conducirá a enunciar la relación de subversión -en la posmodernidad- del sujeto frente al objeto.

Me voy a permitir hacer uso de una escena de la película *Minority Report* como ejemplificación de lo que hasta ahora he dicho. En un cuadro tenemos al protagonista huyendo de sus compañeros de “Precrimen” a través de un Centro Comercial, en ese momento su retina es reconocida por las vallas publicitarias que se encuentran repartidas a lo largo de su camino. Lo clave de esta escena es cómo la publicidad cobra vida y persigue al protagonista hablándole directamente, por su nombre, haciéndole preguntas personales y recordándole sus últimos impulsos consumistas e incluso su historia familiar de consumo.

La publicidad y el objeto le acosan, invadiéndole e invitándole a adquirir nuevos productos en un juego claramente manipulador de su percepción, en ese momento, el objeto está creándole necesidades e irrumpiendo violentamente en su espacio íntimo hasta el punto de convertirlo en notorio. La publicidad a través del objeto, se abalanza sobre él, lo inunda, lo desborda y lo hace vulnerable dejando al protagonista al descubierto y convirtiendo su intimidad en espacio público. Esta escena, más que ciencia-ficción, magnifica una realidad de la que ya formamos parte. El objeto que fagocita al sujeto y lo fagocita en tanto que anula su deseo a través de la seducción; es como si dijéramos que el sujeto está deseando lo que el objeto quiere que desee y en este sentido ya no desea más.




En la posmodernidad las necesidades son un producto de la imposición derivada de la manipulación mediática, son el efecto del valor de cambio impuesto por el capitalismo. Este nuevo modelo de “valor de uso” (diferente y vinculado al valor de cambio) es más que una relación social y deviene de una transposición del deseo o las necesidades humanas a partir de los “avances” de la tecnología y de la globalización de los *mass media* así como de la publicidad; para Baudrillard estos elementos del “desarrollo” son un nuevo modo de manipulación y claro, de dominación. Para Baudrillard en el mundo posmoderno se ha instaurado que las necesidades dejen de estar articuladas al deseo o a la demanda de los sujetos y que por el contrario, sean coherentes con un sistema generalizado que impone las demandas en virtud de las exigencias del mercado y de las políticas económicas.


El consumo, como sistema signifiante, no está organizado sobre líneas de necesidades o placer sino sobre la base de códigos-signo (Baudrillard en Bertens, 1995). Y es que para Baudrillard el tiempo de las metáforas y de las representaciones

ya no existe y en su lugar, nos poblamos de signos vacíos. Todos, en cuanto sujetos, nos encontramos en un mundo dominado por un modo de significación que se rige por códigos y no por significantes: El mundo es visto e interpretado a través del signo y por lo tanto no hay diferencia entre el referente y el significado. Será, basado en este planteo, que enunciará que el proceso de significación del mundo actual no es otra cosa que una enorme simulación de la significación.

En su texto *“The Evil Demon of Images and the Precession of Simulacra”*, Baudrillard nos acerca al tema de la imagen como majestad del mundo actual y a los riesgos que su imperio nos confina. Para él la imagen es un tipo primitivo de placer, de hecho, las imágenes -como tótems- han sido antropológicamente objetos de fascinación, pero hoy en día, existen particularidades que hacen que la imagen producida por los *mass media* tenga otras peculiaridades dignas de analizar; entre ellas, el hecho de que a diferencia de las totémicas no son el lugar de la producción de significado o representación sino muy por el contrario son el sitio privilegiado para su desaparición. Las imágenes son lugares en los cuales se ha apartado cualquier juicio de realidad, son un espacio idóneo para la estrategia fatal de la denegación de lo real y del principio de realidad, no hay otro destino que el de ser sólo imagen (Baudrillard, 1993).

Para Baudrillard (1993) la imagen podría ser ubicada en cuatro fases en su relación con la realidad:

-  La imagen como reflejo de la realidad
-  La imagen como máscara y perversión de la realidad
-  La imagen como ausencia de la realidad

 La imagen que ya no guarda relación con realidad alguna y que es su puro simulacro.

El *simulacro* representa la última fase y puede ser definido como el punto en el que el signo y su referencia en el mundo quedan indiferenciados, en el que la diferencia entre representación y realidad colapsa. La *hiperrealidad* denuncia entonces una realidad redundante donde las imágenes se hacen unas a otras sin referencia alguna al principio de realidad.

En este orden de ideas, la pérdida del espacio público ocurre al tiempo que desaparece el espacio privado, el espacio privado es ahora una suerte de “intimidad pública” a la que se tiene acceso gracias a esa transparencia obscena que diluye los límites de lo propio y lo ajeno, de lo privado y lo público “*donde los procesos más íntimos de nuestra vida se convierten en el terreno virtual del que se alimentan los medios de comunicación*” (Baudrillard, 1983a, p. 193). Pensemos por un momento en programas televisivos actuales como “Gran Hermano” o “Confianza Ciega”, los *Reality shows* son, sin más, la expresión más absoluta de las palabras de Baudrillard. Los límites de lo íntimo se pierden en la exhibición, en el morbo de quienes como voyeurs encienden la “tele” esperando el espectáculo de una intimidad que vende entradas como *rating*,

When everything is exposed to the harsh and inexorable light of information and communication leading to a state of terror proper to the schizophrenic: to a great proximity of everything and to a loss of the real (...) where we think that information is producing meaning, it is doing the exact opposite⁴². (Baudrillard, 1983b en Bertens, 1995)

⁴² Traducción al castellano: “Cuando todo está expuesto a la cruel e inexorable luz de la información y la comunicación conduciendo a un estado de terror propio del esquizofrénico: hacia una gran proximidad de todo y hacia una pérdida de la realidad (...) Donde pensamos que la información está produciendo significado, está haciendo exactamente lo contrario” (Baudrillard, 1983b en Bertens, 1995)

Baudrillard y su reflexión sobre la obscenidad sensibiliza frente a los riesgos que la pérdida del espacio privado o íntimo entraña. De hecho, afirma que pese a que el espacio privado implicaba antaño la alienación, tal universo alienante permitía separarnos del mundo a modo de cercado imaginario defensivo y en ello, “*cosechaba los beneficios simbólicos de la alienación (...) la existencia del Otro*” (Baudrillard, 1983a en Foster, 1998). Lo que se pone en juego con la obscenidad es precisamente lo simbólico, la representación. De esta manera, Baudrillard llega a la conclusión de que si bien la histeria fue identificada como la patología de la exacerbada expresión teatralizada del cuerpo y la paranoia la patología de la sociedad del orden, el producto de la rigidez de un mundo estructurado; la posmodernidad con su cada vez mayor ímpetu tecnologicista y sus macro-redes de información y comunicación están generando como patología una especie de estado de terror muy similar al del esquizofrénico. La pérdida del espacio interno, la llamada obscenidad que como un espanto revela nuestra intimidad y difumina cualquier diferencia entre lo público y lo privado patologizan al sujeto dentro de la esquizofrenia. El cercado defensivo se extravía y el cuerpo también se desvanece, queda el sujeto sin protección:

Demasiada proximidad a todo, la sucia promiscuidad de todo cuanto toca, sitia y penetra sin resistencia, sin ningún halo de protección privada (...) el esquizofrénico queda privado de toda escena, abierto a todo a pesar de sí mismo. Lo que le caracteriza es la proximidad absoluta, la instantaneidad total de las cosas, la sensación de que no hay defensa no posible retirada. Es el fin de la interioridad y la intimidad, la excesiva exposición y transparencia del mundo lo que le atraviesa sin obstáculo. (Baudrillard, 1983a, en Foster, 1998, pp. 196-197)

Definitivamente Baudrillard allana el camino para lo que intento avanzar como el quiebre de las fronteras cognoscitivas en el tema de la posmodernidad. En un breve paseo por su obra nos encontramos con planteos económicos, sociológicos,

antropológicos, de crítica política e incluso clínicos. Baudrillard y el propio Jameson como referencias ineludibles de la posmodernidad nos ofrecen la oportunidad de acercarnos a la revisión de estos tiempos sin el parcelamiento del conocimiento, estilo que la modernidad impuso.

1.5 La “crisis del metarrelato”. Una desmitificación de Occidente⁴³

Los mitos funcionan como herramientas para el procesamiento de problemas lógicos y su existencia nos remite a la necesidad social de mediar ciertas paradojas fundamentales de la existencia humana, sobre todo aquellas que ninguna cultura -por más rica que sea- puede resolver. Esas paradojas morales, jurídicas, sobre la diferencia entre el hombre y los animales, sobre la vida y la muerte, etc., son las que –al parecer- ponen en marcha el pensamiento mítico. Lo curioso es que, sin embargo, los mitos no se proponen resolver tales paradojas sino que sencillamente las transfiguran en otras más asequibles. Una teoría interesante es aquella que invita a pensar al mito como anclaje simbólico frente a la exposición con lo siniestro, con lo irrepresentable.

Cuando Lyotard describe la posmodernidad como la pérdida de credibilidad de las grandes narraciones de la modernidad, me asalta la impresión de que tras el desgaste de los metarrelatos iluministas se esconde al tiempo el resquebrajamiento de algunos de los grandes mitos de Occidente.

Cuando la posmodernidad radicaliza la división entre el discurso de las ciencias y el de las artes, se produce una suerte de demarcación que excluye, de ambos, al discurso mítico. Según Requena (1998), Occidente ha hipertrofiado la ciencia como construcción discursiva y con ello ha logrado excluir todo rastro de experiencia creando un lugar para la objetividad donde es rechazada cualquier apelación a lo sagrado. El mito, como narración cultural por antonomasia, ha sufrido las consecuencias del descrédito, pero ¿acaso logramos vislumbrar cuáles serían las consecuencias en la dinámica social si el mito perdiera su valor de respuesta, de regulador simbólico?

1.5.1.- Definir mito.

Si se rastrea lo que recogen los diferentes diccionarios sobre mito se encontrará que el DRAE, por ejemplo, lo define como una “*fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa*”. O bien como un “*relato o noticia que desfigura lo que realmente es una cosa y le da apariencia de ser más valiosa o más atractiva*”. El Larousse, nos propone conceptualizar al mito como “*un relato popular o literario en el que intervienen seres sobrehumanos y se desarrollan acciones imaginarias que trasponen acontecimientos históricos, reales o deseados, o en las que se proyectan*

⁴³ Forma parte de este apartado el trabajo “El Mito en Lévi-Strauss” (2001) de Rodríguez Rojas, N.; Fossen, A.; Raze, M^a. y Rial, V., realizado durante el seminario *Representación y Mito en la Obra de Freud*

ciertos complejos individuales o ciertas estructuras subyacentes a las relaciones familiares o sociales”.

Kaufmann (1996) en su libro *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis* nos recuerda la expresión “mito endopsíquico” empleada por Freud en una epístola a su amigo Fliess (12 de diciembre de 1897). Freud lo define como una especie de ilusión que surge de “*la oscura percepción interna que tiene el sujeto de su propio aparato psíquico*” ilusión que, añade, es proyectada en “*el porvenir, en un más allá*”. Según el Diccionario de Filosofía Contemporánea⁴⁴ el mito es:

(...) una forma de narrar lo que fue, tributaria del sentido que se le adjudica a lo que ahora es. Este sentido determina una forma de representarse el proceso de constitución del actual estado de cosas y con ello una forma de narrar ese proceso, de modo que lo actual sea contemplado como algo que no sólo es sino que es lo que debe ser. (Quintanilla (ed), 1976, p. 319).

Ferrater (1991, p. 2236) define al mito “*como un relato de lo que podría haber ocurrido si la realidad coincidiera con el paradigma de la realidad*”, Campbell (1997, p. 25), con clara influencia del psicoanálisis jungiano, propone un paralelismo entre la función simbólica del sueño y del mito y argumenta que “*el sueño es el mito personalizado,[mientras que] el mito es el sueño despersonalizado; tanto el mito como el sueño son simbólicos del mismo modo general que la dinámica de la psique*”. Diferencia ambos en cuanto a su legitimidad para universalizar la realidad simbolizada así, afirma que “*en el sueño las formas son distorsionadas por las dificultades peculiares al que sueña, mientras que en el mito los problemas y las soluciones mostrados son directamente válidos para toda la humanidad*” (Íbid).

⁴⁴ Quintanilla, M. (ed) (1976). Diccionario de Filosofía Contemporánea. Salamanca: Sígueme.

Pascal Hachet (1999, p. 51) sentencia que la ortodoxia freudiana colaboró de manera importante en la asociación y definición del mito al conceptualarlo en función de su dimensión de “figuración pasiva y simbólica” de los impulsos sexuales. Para Hachet el mito tiene status de producto y, al tiempo, de catalizador de la introyección de los conflictos colectivos de una cultura. Cree que el mito:

(...) constituye una mentira imprescindible porque no nos es dado poder introyectar tal cual las experiencias que realizamos. Se requiere cierto tiempo para que nos las apropiemos, para que las asimilemos (...) un mito aparece cuando una realidad vivida es difícil de admitir para un grupo de individuos, y desaparece cuando dicha realidad ha sido admitida, es decir, introyectada en su Yo.

La lectura de Jesi (1976) sumerge en la complicada tarea de desgranar y diferenciar *mitología* de *mito* y a la vez, esclarecer la división entre las acepciones clásicas y modernas de estos conceptos. Desde esta perspectiva, mito se distancia de *mythos* en la descomposición de *mythología* y dirige nuestra mirada a la contradicción y lucha interna que implican sus componentes *mythos/logos*. Aunque pudiera resultar bizantina tal disertación la prolijidad y exhaustividad de Jesi apuntan hacia una conclusión verdaderamente interesante y es Jesi apunta cómo desde la Grecia Clásica hasta la Modernidad la *Mythología* ha ido desprendiéndose de su anclaje *mythos* para inclinarse hacia el *logos*, o lo que es lo mismo, hacia la representación y la razón en detrimento –para algunos- de su dimensión más o menos fantástica. Dice Jesi (1997, p. 13),

(...) la palabra mitología no es ni un puro símbolo que estribe en sí mismo, que remita sólo a sí mismo, ni un mero flatus vocis que no remita a nada. Apunta a un objeto ‘inmediatamente dado por la representación’: a los relatos ‘en torno a dioses, seres divinos, héroes y difuntos que habitan en el más allá’.

Visto así, ocurre una suerte de desplazamiento que sin duda vale la pena mencionar: si bien *mythos* es entendida como “palabra eficaz”, “proyecto”, “deliberación” tales connotaciones pasan a ser casi en exclusividad atributos de *logos* quedando entonces reducida la primera a “*narración no obligatoria, no implicadora de argumentos*”, estos elementos, conjugados con otros en los que no me detendré, hacen pensar a Jesi que ya desde la Grecia antigua se fue gestando de manera progresiva una especie de desvalorización de *mythos* en contraposición al *logos*.

Así como con las leyendas o los cuentos de hadas, cuando hablamos del mito es posible perderse en un sin fin de teorías que intentan explicar su origen e incluso se puede caer en una retahíla interminable de hipótesis que encadenan todas las producciones que componen el folklore. Podría oscilar entonces desde aquellos que pretendieron verificar el mecanismo por el cual las sociedades se expresan a través de sus mitos (al menos los sentimientos fundamentales de amor y odio), hasta aquellos que, como Lévi-Strauss, consideraron el mito como una tentativa de explicación de fenómenos naturales y humanos hasta entonces incomprensibles. Esto se debe, entre otras cosas, a ese carácter tan propio de los mitos en los que todo puede suceder: Sus personajes pueden tener diversos predicados y toda relación concebible en el orden humano puede ocurrir.

1.5.2.- Lévi-Strauss: El mito tiene estructura.

Lévi-Strauss nació en Bruselas en 1908 y durante algún tiempo vivió en Brasil y en los Estados Unidos pesquisando la cultura de los pueblos indígenas de esas regiones con el fin de echar adelante su investigación, bastante exhaustiva por cierto, sobre la construcción, repetición y difusión del mito entre las civilizaciones.

Consideraba que el arte indígena no era sólo portador de un valor documental y a partir de esa premisa se volcó al estudio de las culturas llamadas “primitivas”. Intentando acceder al orden que existe detrás de lo que se presenta como desordenado, ilógico e irracional, Lévi-Strauss establece una teoría general sobre las estructuras ocultas que operan a modo de sintaxis en las producciones culturales -míticas- indígenas. A través del mito y de su comparación con el pensamiento lógico, Lévi-Strauss pretendió llegar a una comprensión de las modalidades básicas del funcionamiento de la mente.

Para él, la génesis del mito deriva de una unión de elementos dispares que terminan creando estructuras narrativas, siempre orales, a partir de ciertos sucesos. Tales estructuras forman un tipo de lógica combinatoria que liga sus elementos en un conjunto de relaciones posibles. Con este objetivo, aplicaba la regla básica de la antropología estructural, donde las interrelaciones de los elementos serían siempre más importantes que los elementos mismos; es decir, los sistemas simbólicos se compondrían por oposiciones binarias.

Sin embargo, en sus estudios en América percibió que los mitos de los pueblos indígenas -tanto de las regiones del norte (EEUU) como del sur (fundamentalmente Brasil)- se reproducían con los mismos caracteres y muy a menudo con los mismos detalles. La observación lo llevó por otros caminos pues ¿Cómo comprender que un mito -que a priori sería la forma de expresión de una sociedad- pudiera repetirse en culturas con características tan distintas? Para Lévi-Strauss esa es una antinomia fundamental a la naturaleza del mito, que le permite concluir que la verdadera cuestión estriba más en cómo cada componente del mito está combinado entre sí que en la propia significación del mito para una determinada civilización.

Asímismo, pensaba que el definir un esquema temporal es constitutivo de la naturaleza mítica. Por ello un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados, pero paradójicamente y unido a ese elemento temporal, el mito lleva consigo un valor de estructura permanente en el que se juntan pasado, presente y futuro. Bajo esta premisa afirma que el mito puede transitar en ambos campos: tanto el del lenguaje, cuanto el del habla.

Al igual que hizo Propp⁴⁵ con los cuentos maravillosos, Lévi-Strauss propuso un análisis estructural del mito. Tal análisis se fundamenta en una conceptualización del mito como sistema lingüístico con dos dimensiones: la sincrónica y la diacrónica. La primera concebida como el propio estado de la lengua en la cual sus elementos constitutivos se encuentran relacionados en un momento determinado; mientras que la segunda, englobaría la evolución histórica de los fonemas, o dicho de otro modo, la sucesión de hechos a través del tiempo de la narrativa.

Lévi-Strauss cree en la variación de los mitos porque les reconoce como estructuras dinamizadas por las necesidades explicativas que los fenómenos van requiriendo en cada cultura. Para este autor, los mitos, y más propiamente, el pensamiento mítico no recorre una trayectoria unidireccional y mucho menos completa, por lo que en el mito siempre queda algo por realizar. Esta hipótesis sustenta la premisa de que tanto los mitos como los ritos comparten la característica de ser in-terminables. Según reseña Lévi-Strauss, el análisis de la estructura mitológica, *“no tiene ni puede tener por objeto mostrar cómo piensan tales o cuales hombres (...) así que no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos*

⁴⁵ Vladimir Propp publica en 1928 su texto “Morfología del cuento”, un estudio minucioso de 100 cuentos de hadas del folklore ruso que le permiten al autor identificar una suerte de matriz originaria de las que han surgido todos los cuentos restantes y a partir de la cual desarrolla un esquema lingüístico que le es propio a estos relatos.

sino cómo los mitos se piensan en los hombres sin que ellos se den cuenta” (1964), con esto, Lévi-Strauss concluye que cada mito se compone del conjunto de sus variantes y que por ende un mito es la suma total de sus variantes. De este modo, el mito no tiene significado en sí mismo sino en su relación con los demás lo que ratificaría la idea de que no existe una versión absolutamente verdadera.

En su texto *“Mitológicas. Lo crudo y lo cocido”*, apreciamos cómo Lévi-Strauss intenta descubrir en el tejido estructural de los mitos sus nudos comunes. En este trabajo establece que las variaciones sufridas entre culturas vecinas y más alejadas guardan un nexo común en lo fundamental del mito y en general de todas las construcciones mitológicas. En este sentido, se plantea -a partir de un mito referencial (M₁), el Bororo (de los indios Bororo de Brasil)- *“demostrar la existencia de una lógica de las cualidades sensibles [del mito], que repase sus vías y manifieste sus leyes”* (Lévi-Strauss, 1964, s/p.).

Quizá la conclusión más importante a la que arriba Lévi-Strauss tras el estudio de los diferentes mitos y sus variantes geográficas, es la asunción de que existe una suerte de “esquema conductor” de los mitos que los hace organizarse a lo largo de un eje común. De esta manera, describe cómo se establece un entretejido mitológico con las líneas imaginarias que trazan sus convergencias y cómo estas, al conformar nuevos ejes o nudos de encuentro, logran ir llenando vacíos y haciendo del aparente caos surgido una especie de orden, de línea común que los engrana. Siendo así, es fácil creer que la estructura mítica trasciende al hombre, es decir, que los mitos son lenguajes que superan el plano del lenguaje articulado al tiempo que no dejan de requerir una dimensión temporal para manifestarse.

En todas las definiciones de mito que hemos citado se repite una categorización de narración, de construcción lingüística, de relato y las diferencias se establecen en lo que concierne a su utilidad o funcionalidad dentro de la estructura social de una determinada comunidad y no en cuanto a su forma de presentación.

1.5.3.- El Mito y su función simbólica.

“El mayor empobrecimiento de una cultura es ese momento en que un mito empieza a definirse popularmente como una falsedad (...). ¿Qué ha puesto el hombre en lugar de Dios? No se ha liberado de cultos y altares. El altar permanece, pero ya no es el lugar del sacrificio y la abnegación, sino del bienestar, del culto a sí mismo, de la reverencia a los grandes dioses de la pantalla”.

Ernesto Sábato

El psicólogo Pascal Hachet sugiere que la dimensión fantástica e irreal del mito se ha constituido como un “engaño necesario” dentro de la estructura societal. Según este autor, los hechos vividos han de ser inicialmente deformados y representados falsamente para, finalmente, ser introyectados y asimilados en el psiquismo de los sujetos. De esta manera, afirma que *“el mito es una mentira necesaria mediante la cual los miembros de una comunidad se enfrentan progresivamente a las experiencias peliagudas que han compartido”* (Hachet, 1999, p., 17). El argumento fundamental de su libro discurre en la descripción de la cualidad, inherente al discurso mítico, de vehículo facilitador y propiciador de la introyección de los conflictos psíquicos colectivos.

Hachet desarrolla un periplo nada despreciable sobre el estrechísimo vínculo entre el psicoanálisis y la función figurativa del mito. Desde los trabajos de Freud,

Abraham, Jung hasta Klein, Lacan o Anzieu. No sin cierta sorna intenta deslastrar al mito de su etiología exclusivamente sexual y más propiamente incestuosa. De este modo, cree que Freud cercenó poderosamente el poder figurativo del mito restringiéndolo a los deseos sexuales y obviando su capacidad de apaciguador colectivo a través de la simbolización, rescata entonces los aportes de Klein quizás por el papel que juega el mito dentro de los procesos de proyección e incluso de introyección. Dice Hachet, hablando de Klein, que la estimación que ésta hace del mito como descriptor del modo en que los objetos internos amenazantes son sometidos y dominados se acerca mucho más al verdadero proceso que se esconde tras la estructura mítica, es decir, la construcción de una representación de las pulsiones, ciertamente, esta acepción obsequia al mito un concepto mucho más ampliado que el freudiano.

Hachet advierte cierta paridad entre las ideas de Klein y las de Kaës para quienes mito y fantasía tienen como correlato una acción defensiva frente a aquellos objetos o representaciones percibidas como amenazadoras -para el psiquismo del sujeto o del colectivo-, sea esta amenaza imaginaria o real, interna o externa; *“el mito obedece a una profunda necesidad de la mente: no podemos ver de frente, al punto, y sacar mentalmente beneficio de lo singular, de lo espeluznante y, a veces, de lo traumatizante que estamos viendo”* (Hachet, 1999, p. 138)

Si bien Hachet intenta sobrepasar el mito edípico y el anclaje del psicoanálisis a él⁴⁶, recorre en ello la obra de otros autores psicoanalíticos. Lo que intenta Hachet es

⁴⁶ Debo señalar que en este aspecto no concuerdo completamente con el autor. A lo largo de la obra de Freud encontramos efectivamente un apego a la mitología pero no sólo en la figura de Edipo, que sería mi crítica a Hachet, sino también en Narciso o en su desarrollo de Tótem y Tabú (que a pesar de ser un mito “creado” por Freud o vincularse al de Sófocles intenta explicar los orígenes de la exogamia más allá de Edipo) o en Moisés y el Monoteísmo cuyos aportes implicaron una audaz manera de establecer los parámetros culturales en la construcción del sujeto psíquico. El Freud posterior a *Introducción al Narcisismo* contempla ya no sólo un sistema

sobreponer al mito de su acepción más endogenista, quizá sea ésta la razón de que se acerque más al psicoanálisis postestructuralista. No obstante, critica en Lacan el dejar descansar en el mitema, es decir en las partículas constitutivas -lingüísticamente hablando- del mito su poder simbolizante, para Hachet igualar el mitema a los fundamentos del relato mítico, aniquila del mito la “acción introyectiva de los esquemas”, de este modo, afirma Hachet (1999, p. 36) “*Lacan desconecta a lo humano deseante de sus envites pulsionales en beneficio de modalidades globales de interacciones con el mundo*”. Sin embargo, podríamos rebatir hasta cierto punto esta crítica si pensamos en el significante primordial del que habla Lacan cuando intenta explicar la psicosis en su comentario a Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud⁴⁷, pues parece acercarnos mucho a una connotación del mito como el lugar intermedio “entre la alucinación y la fantasía” que al mismo tiempo cumple la función de servir como un “subsímbolo” para el individuo. Sea como sea, para el psicoanálisis el mito contiene un valor terapéutico, Anzieu nos recuerda que

[El] mito se actualiza cuando los individuos de una sociedad dada, incapaces de resolver racionalmente sus problemas, se hallan en situación de regresión. El grupo busca en ese ‘trasfondo arcaico de la fantasía colectiva’, los recursos y la estrategia en función de las cuales va a reaccionar” (Anzieu, 1971 en Hachet, 1999)

Manfouga-Boustra (1989) habla del mito y de su potencialidad terapéutica circunscribiendo su función a la reparación de los misterios del origen que tanto

topográfico de la psique sino que desarrolla a plenitud la dimensión dinámica del psiquismo que inicialmente intentaba trazar Freud con las huellas mnémicas o el flujo de los contenidos a través del inconsciente / preconscious / consciente; de esta manera, observamos que el mito se va convirtiendo en la obra de Freud en un hilo conductor que le ayuda a explicar la dinámica pulsional del sujeto pero con una meta muchísimo más amplia: el malestar cultural en el que la religión de “*El Porvenir de una Ilusión*” se erige como mito castrador. Quizás una tesis interesante sería entender cómo el psicoanálisis se hizo a sí mismo un mito moderno. Si interesa este tema propongo la lectura del texto de Jorge Belinsky (1996) “*Arquitectura de un mito moderno*” e incluso el apartado que el propio Hachet (1999) dedica a esta discusión en su libro “*La Mentira Necesaria...*”

⁴⁷ Ver Capítulo II “La Psicosis un recorrido psicoanalítico desde la Psiconeurosis de Defensa” apartado II.V Jacques Lacan: La Psicosis ¿atrapamiento imaginario?.

martirizan al sujeto, habla entonces del mito como “exorcizador de la muerte”, es frecuente encontrar en quienes abogan por la acción apaciguadora del mito, el desempeño clínico con pacientes psicóticos; la mayoría cree que el uso de mitos (pensemos en la religión como uno de ellos, por ejemplo) le protege -al paciente psicótico- de una mayor fragmentación yoica; de esta forma, hacerse de un mito personal podría transformar su delirio en una lógica vital menos insoportable. Hachet (1999, p. 43) insinúa entonces que el mitoanálisis no puede entenderse como una “*muleta de significado*” sino, muy por el contrario, como una “*reintroducción dentro de un espacio de mediación que arranca al paciente de la tiranía del todo o nada, característico de la prepsicosis*”.

1.5.4.- Mitos y el Tabú del Incesto.

Para Freud (1913) los mitos serían restos deformados de las imaginaciones y deseos de naciones enteras, algo como los sueños seculares de la humanidad. La hipótesis es que todo héroe de los mitos o todo ser destinado a convertirse en jefe, tiene una infancia llena de pruebas, así como Perseo, Heracles o Paris.

Según Freud, tanto en los mitos como en los sueños coexisten dos realidades distintas y ambos, sueño y mito, son portadores de sentido y de signos. No obstante, el sentido del signo mismo está en el inconsciente lo que obliga a buscar su origen en el pasado, en la infancia. Así, el mito en Freud -y en esto coincido con Hachet- no tiene otro interés que el de ser un soporte para las manifestaciones del inconsciente. Partiendo de estos argumentos, expone en Tótem y Tabú un “mito primordial”: el de la muerte del padre de la horda primitiva y la ley de prohibición del incesto. Para

Freid (1913, p. 42), el tabú es una prohibición muy antigua definida desde el exterior y dirigida a censurar “*las más intensas apetencias del ser humano*”.

Freud (1913, p. 39) encuentra en las civilizaciones más primitivas lo originario del placer incestuoso y sugiere que en el tabú y su permanencia en el tiempo se atisba la intemporalidad de este placer:

Del hecho de que el tabú se mantenga se infiere algo: que el placer originario de hacer aquello prohibido sobrevive en los pueblos donde el tabú impera. Así estos tienen hacia sus prohibiciones-tabú una actitud ambivalente; en lo inconsciente nada les gustaría más que violarlas, pero al mismo tiempo temen hacerlo; tienen miedo justamente porque les gustaría, y el miedo es más intenso que el placer.

Belinsky (1996) considera que la trascendencia del *Tótem y Tabú* freudiano obedece a tres razones, a saber, se ocupa de los elementos centrales de lo imaginario social al tiempo que forma parte de él; atañe tanto a los orígenes de la sociedad y la cultura como ejerce de frontera para el pensamiento sobre esos orígenes y, por último, los acontecimientos a los cuales se refiere este mito freudiano tienen aún actualidad.

También en los escritos de Lévi-Strauss hay un enigma central que continuamente vuelve al Tabú del Incesto y ciertamente Lévi-Strauss ha relegado de su condición de mito el escrito freudiano *Tótem y Tabú*. Hachet, por su parte, cree que Freud obvió la vinculación estrecha entre mito-rito-tabú y en este escrito freudiano, critica Hachet, los coloca bajo el signo genérico del complejo edípico con lo que pierde las fronteras entre lo verdaderamente endógeno y lo exógeno. Una reflexión similar nos expone Lévi-Strauss cuando remite el fenómeno del tabú del incesto a las reglas de la exogamia propia de esas culturas según las cuales, los matrimonios en las tribus primitivas debían concertarse con una persona que no perteneciera al mismo grupo o categoría. En resumen, dirá Lévi-Strauss, que la función primordial de ese

tabú era obligar a los individuos a que se casasen con los miembros de otros grupos, principalmente, porque esos matrimonios acababan siendo un poderoso modo de intercambio entre los diversos pueblos abriendo más oportunidades de comunicación y disminuyendo las posibilidades de guerras (el carácter exógeno y realista del que habla Hachet).

La riqueza del texto de Freud se centra, a mi juicio, en la posibilidad de sostener buena parte de la teorización psicoanalítica. El esbozar los orígenes con apenas “*un rayo de luz sobre la oscuridad*” como bien evoca Belinsky ciñéndose a una cuidada lectura del texto freudiano implica, al mismo tiempo, la natural búsqueda de los orígenes sin ánimos de hacer de esos orígenes una respuesta absoluta. En efecto, creo que el psicoanálisis nunca ha buscado absolutismo en sus propuestas; al hablar de origen debemos recordar lo que apunta Benjamin cuando dice que el origen no se entiende como “*el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar*” (Benjamín, 1972 en Belinsky, 1996, p. 20). El origen es, de esta manera, fin y comienzo.

Pensemos ahora en el mito de referencia que emplea Lévi-Strauss en su texto “*Lo crudo y lo cocido...*”: el mito Bororo. Resumiéndolo mucho, habla de una relación incestuosa entre el hijo y la madre. El hijo, que la viola, es el héroe del relato. El padre furioso que desea la muerte del hijo, inventa “tareas” que el hijo debe cumplir y que esconden la verdadera intención: provocarle una catástrofe que acabe con su vida, a ello se debe precisamente que el padre acabe siendo considerado por todos en la tribu, como el culpable de cualquier desgracia que pueda advenir. De este modo, el hijo se somete a duras pruebas que pasará gracias a la ayuda de su abuela, quien le dará las herramientas que garantizan la superación de tan difíciles faenas. Es

interesante en este mito que la figura del padre sea la que aparezca como culpable: la culpa es en realidad querer vengarse. El fin de esta narración sobreviene con la muerte del padre a causa del hijo, que le mata haciéndose pasar por ciervo y clavándole las astas (que son en realidad las ramas de un árbol que simulan astas de ciervo) y ensartándolo para luego arrojarle al río, donde finalmente es devorado por pirañas, que sólo dejan flotando los pulmones.

A Lévi-Strauss le resultó curioso observar cómo al revisar mitos de otras culturas encontraba similitudes con el Bororo, es decir, muchos tenían connotación incestuosa (aunque le pese a Hachet) tanto en su vertiente positiva (se consuma el incesto): el hijo con la madre, la abuela con el nieto; como en la negativa: el padre que priva al hijo de su madre (porque la mata), la madre que abandona al hijo; en fin, pareciera que como señala Lévi-Strauss (1964, s/p.) las relaciones de estos mitos se corresponden con un esquema base:

(...) una concepción desmesurada de las relaciones familiares acarrea la disyunción de elementos normalmente vinculados [sin embargo, tal disyunción se restablece al conjuntar] gracias a la introducción de un término intermediario cuyo origen el mito se propone señalar: el agua (entre cielo y tierra); los atuendos corporales (entre naturaleza y cultura); los ritos funerarios (entre los vivos y los muertos); las enfermedades (entre la vida y la muerte).

Según el análisis que lleva a cabo Lévi-Strauss, al menos en las variaciones del mito de referencia Bororo, la tierra podría ser equivalente al padre, el cielo al hijo y el agua a la madre. El análisis del autor apunta a que el punto de partida es el incesto en los mitos Bororo revisados, es decir, la conjunción abusiva de las relaciones familiares. Cuyo punto de llegada está resumido en la introducción de un elemento que opera como mediador entre los dos polos. No es descabellado establecer cierto

paralelismo con las ideas lacanianas en relación a la necesidad de la intermediación de un tercero, que irrumpa y rompa la díada madre-hijo, es decir, que resuelva la conjunción abusiva de los lazos familiares y restituya el equilibrio dando a cada elemento el lugar que le corresponde. Obviamente ni Lacan, ni Lévi-Strauss lo enuncian en estos términos, pero pareciera que este mito referencial y aquellos que se le asemejan en estructura, intentan descifrar y, más propiamente organizar, una situación que implica ciertamente origen, pulsión y consecuencias, que explican una realidad, una fenomenología y la hace simbólica para que sea introyectada y alivie la angustia que desprende en los sujetos su fabulación. El mito, visto así, da una respuesta metaforizada a una vivencia en lo real.

Es una manera de simplificar -en grado sumo, claro está- las semejanzas entre lo esencial común encontrado en los mitos reseñados por Lévi-Strauss y las ideas que desde el psicoanálisis se han dado en torno a la funcionalidad simbolizante de la que se reviste el mito o la construcción mítica pues como dijera Hachet (1999, p. 45) *“el escamoteo por medio del mito, familiar u otro, de experiencias desagradables no es gratuito. Expresa un intento de introyección, empeño que pasa por una fase transitoria de represión-disfraz, e incluso de renegación, de los componentes de un acontecimiento problemático”*.

1.5.5.- La [Des]mitificación de Occidente

“Son los mitos los que liberan a la muerte de la obscenidad, y sólo los mitos; no explican nada, pero hacen lo incomprendible íntimamente vivible”

Max Frisch

Para Lévi-Strauss, habría sólo dos maneras de hacer ciencia: la reduccionista, que trataría de reducir fenómenos complejos a unidades simples, y la estructuralista,

que persigue entender las relaciones internas de esos fenómenos. El estructuralismo buscaría, además, los elementos comunes dentro de lo que tiene apariencia simplemente caótica, es decir, reglas detrás de un aparente desorden.

Esa apariencia caótica caracterizaría inicialmente al mito: construcciones que en principio parecen absurdas pero que vuelven a repetirse en muchas partes. La cuestión que ocupa la atención de Lévi-Strauss es el por qué de esa repetición; por qué algo que efectivamente se nos presenta absurdo y destituido de significado vuelve a estar presente en culturas distintas. La diferencia entre el pensamiento científico y el primitivo reside en que éste último busca una explicación total del universo, mientras que la ciencia va avanzando poco a poco en sus hipótesis explicativas. De esta forma, el mito fracasa en su intento por ejercer dominio sobre la naturaleza mientras que la ciencia pareciera -al menos eso forma parte de la fantasía del progreso- puede lograrlo. No obstante, lo trascendente del mito es que puede ofrecer esa ilusión de dominio.

Después del cogito cartesiano un cambio francamente profundo se produce en la conceptualización de lo verdadero. El racionalismo impone una fractura entre lo objetivo y lo subjetivo con secuelas aún más complicadas de digerir que las que ya en su tiempo indujera el positivismo lógico. Un ejemplo interesante del estremecimiento profundo de las bases de la “verdad científica” podemos encontrarlo en la historia de la psiquiatría. Huertas (2001) nos recuerda la influencia que los sismos en el campo de la sociología de las ciencias ha tenido sobre ésta, Huertas (2001) hace referencia al *Strong Programme* gestado en los setenta en cuya esencia se divisa la imposibilidad de establecer patrones universales en el conocimiento científico, y de esta manera, poner “*en entredicho la lógica y el racionalismo interno de la ciencia*” (Ob. cit., p.

32). O lo que es lo mismo, las verdades científicas son entendidas dentro del marco del consenso como una decisión que responde a convencionalismos culturales o sociales resultado de factores como la autoridad o los intereses de grandes grupos corporativos. Con esto, la idea del conocimiento científico como un absoluto entra en crisis, para teñirse de la relatividad inherente a las modificaciones culturales, políticas o económicas y/o a los elementos de poder que dirigen el orden social.

Pero habría que ir más allá y pensar en la autonomía adquirida por la palabra de la ciencia; la exacerbación de los avances tecno-científicos -que por momentos pareciera sobrepasar al hombre mismo- implica no sólo la aniquilación de lo enigmático sino que le adjudica al hombre de ciencia la posibilidad de dominar de forma total la naturaleza y en ello de alimentar en el ser humano una fantasía omnipotente. Más lo cierto es que el desarrollo científico y tecnológico ha conformado un poder en sí mismo y como nos alertan Rojas y Sternbach cuando este poder se autonomiza, en las dimensiones en las que lo está haciendo, el hombre queda al margen del control y del devenir de estos avances.

Aunque parezca una contradicción, pues es el hombre el que está detrás de la ciencia (como el hombrecillo enclenque que se esconde tras la voz del gran Mago de Oz), se cumplen las palabras de Castoriadis: el hombre contemporáneo mientras más poderoso más impotente; mientras más sabe, menos sabe⁴⁸. Y es que el discurso tecnológico y científico asumen la forma de un poder anónimo, un nuevo estilo de enajenación de modo tal que *“los efectos de de las investigaciones se suceden y precipitan más allá de lo anticipado por los propios científicos (...) la tecnociencia de algún modo decide ‘por sí misma’”* (Rojas y Sternbach, 1997, p. 75). En este sentido,

⁴⁸ Cornelius Castoriadis (1993) *El Mundo Fragmentado*.

si la verdad se convierte en trémula, en condicional, si el discurso “objetivo” proveniente de la ciencia usurpa los espacios antaño resguardados por lo subjetivo se disipa al mismo tiempo la legitimidad del discurso mítico. La verdad es potestad de la ciencia y la mitología, como la historia, se desvanece en la fragmentación de los relatos.

Si bien lo llamativo -desde el punto de vista psicológico y psicoanalítico- es que el mito se convierte en la cristalización de los objetos imaginarios compartidos con los otros de una comunidad, ¿Cuáles podrían ser las consecuencias que en cuanto al mito se tejen o destejen -como se prefiera- en la posmodernidad? ¿Existe algún riesgo cuando se desacraliza todo: la sexualidad, la vida, la muerte, la verdad? ¿Cumple su labor la reparación simbólica del mito en una sociedad que desmitifica y en ese sentido anula toda su capacidad apaciguadora? Cuando la obscenidad abarca el terreno de lo privado y rompe el tiempo y el espacio íntimo haciendo visible lo invisible y exhibiéndose como objeto de consumo ¿es posible delimitar la prohibición? ¿Si la incertidumbre y el descrédito se instauran como patrón cultural puede seguirse hablando de sacrificios o compromiso?. Son estas las preguntas que nos conducen al planteamiento de una posible desmitificación de Occidente y en ello a una hipótesis que le vincule con lo que hasta ahora hemos nombrado como la subjetividad posmoderna.

Cuando mencioné las bondades terapéuticas del mito pensaba en lo que los franceses han llamado la “puesta en abismo”, esta denominación da cuenta de la exposición, el encuentro con algo tan profundamente impactante (por su cualidad sublime) que invoca una búsqueda; búsqueda en tanto y en cuanto respuesta del orden de lo pulsional. Atravesar el abismo supondría la posibilidad de contextualizar a

través de lo simbólico de eso siniestro que nos confronta. Acudirá ahora, como palabra que ordene ¿Será esto la *Re-vuelta íntima* que invoca Kristeva?

Obviamente esa palabra advenida del orden simbólico, esa representación que nunca “representará” propiamente a la pulsión fungirá como el vehículo a través del cual el analista accederá a eso de la pulsión de que da cuenta lo imaginario. Es quizás esta la base del planteo deconstrutor de Derridá y seguidores, lo que se deconstruye es el imaginario del paciente, lo pulsional, es lo real a lo que no se accede, a lo que no puede representársele.

En efecto, los textos míticos suponen el encuentro con lo real, este encuentro está mediatizado por el relato y en tanto tal, por el símbolo. La palabra funge como sutura indispensable para sobreponerse a lo siniestro, pero... ¿Qué ocurre entonces cuando lo que acontece es la ausencia de la sutura simbólica?, si ante la emergencia de lo siniestro, el relato mítico como costura no adviene ¿sobreviene el brote psicótico, el quiebre, la fragmentación? Requena (1998, p. 30) lo afirma cuando dice:

el vacío en la dimensión de la palabra, la imposibilidad misma del relato -el relato es por antonomasia el ámbito de la palabra simbólica- se manifiesta entonces, más allá del espacio discursivo y objetual de la razón tecnológica, en los ámbitos de los discursos audiovisuales, fotográficos, filmicos, televisivos, con rasgos insistentemente psicóticos.

La cuestión de la relación entre mito e historia invoca, nuevamente, a Lévi-Strauss quien comenta que los antropólogos se emplean tanto con fragmentos de mitos que parecen inconexos, como con historias mitológicas coherentes y de larga tradición. Planteando la hipótesis de que lo que caracterizaría al mito es precisamente ese estado inconexo, debemos creer que cuando lo encontramos bajo una forma ya ordenada tal hecho es atribuible al trabajo de filósofos o al de algunos nativos sabios

que tuvieron la preocupación de ordenar los elementos de forma que resultaran inteligibles. Sin embargo, una hipótesis contraria diría que el mito se caracterizaría por su coherencia, y que sólo en ocasiones se presentaría bajo una forma inconexa lo que sin duda sería debido a su deterioro en el tiempo. Siendo así, la mitología aseguraba a los pueblos primitivos (Lévi-Strauss prefiere llamarlos *ágrafos*) una sensación de continuidad entre pasado, presente y futuro, la misma función que desempeña lo que hoy en día entendemos por Historia. Lévi-Strauss no piensa la Historia como contraria o separada de la mitología sino que ubica los orígenes de la primera en la mitología misma.

Partiendo de esta premisa, qué pasaría en el mito cuando se ahistoriza la sociedad, cuando el sujeto se hace incapaz de ordenar pasado presente y futuro en una secuencia lógica, es decir, qué sucede con el mito o la mitología cuando la fragmentación esquizoide de la historia de la que habla Jameson al referirse a la posmodernidad también se le hace característica. Volvemos nuevamente a la pregunta que constituye sin duda el hilo conductor de este apartado. Y es que si la función del mito es brindar un amparo simbólico ante la emergencia de lo siniestro qué ocurre en una sociedad que deslegitima el mito como creíble. ¿Puede realmente tener valor simbolizante una palabra en la que no se cree?

Freud creía que el mito era una especie de pasaje necesario por el que el individuo trasciende a la masa para subjetivarse en lo individual. Para Lacan, por ejemplo, las leyendas -aún cuando bajo una forma heroificada- vehiculizan la historia particular del sujeto y es precisamente esta asunción por el sujeto de su historia, este acto de apropiación el que permite el análisis y como bien señalase Lacan 1971b, p. 290), *“el análisis no puede tener otra meta que el advenimiento de una palabra*

verdadera y la realización por el sujeto de su historia en su relación con un futuro". Volvamos a aquello que dejamos aparcado párrafos antes y retomemos la exclusión del discurso religioso -como discurso mítico por antonomasia de la modernidad- pues encontraremos en el asunto de la religión elementos de análisis muy interesantes.

En el Texto: *"En el principio fue el Verbo. Palabra versus Signo"*, Requena (1998) apunta: *"el Génesis nos presenta la creación del mundo como un acto lingüístico, en su más pura expresión performativa(...) De manera que el Dios del Génesis es identificado como la palabra que crea el mundo diciéndolo, nombrándolo, enunciándolo"*. ¿A qué quiere llegar el autor? Creo que es a la esencia de Dios como ese eje necesario que ratifica a la palabra como organizador del mundo (al menos del psíquico), a esa necesidad de que exista una primera palabra de la que no se sospeche y que constituya el núcleo de la formulación simbólica. Una palabra que no se pone en duda y que es su cualidad sacra la que permite la salida del caos, del caos de lo real.

Dice Lacan (1997, pp. 184-185) cuando narra el delirio de Schereber *"la experiencia no es la garantía de Dios, Dios es la garantía de mi experiencia"* apuntando luego, *"entonces, ese Dios que se reveló, ¿cuál es? Es primero presencia. Y su modo de presencia es el modo hablante (...) Hay pues que suponer que Dios entra en el discurso. Es una prolongación de la teoría de lo simbólico, lo imaginario y lo real."*

Si hay algo que caracteriza a la posmodernidad es la pérdida de veracidad de la palabra. Es quizás esa crisis, ese enfrentarnos a palabras que ya no dicen nada (el matrimonio o la democracia por ejemplo), esa indisposición al compromiso, a la

enunciación del sacrificio (por amor, por ideas, por sueños) lo que pudiese estar sustentando el carácter ortopédico –que no de sutura- de las religiones.

Podrá pensarse -con legítima suspicacia- el carácter atrevido de esta propuesta, no obstante propongo un ejercicio: Intentemos explicarnos los suicidios colectivos, el enriquecimiento de sectas que cada día captan más adeptos con la promesa de la fe, el hecho de un Dios ataviado con el discurso delirante de algún loco de esquina en cualquier ciudad del mundo occidental, ¿adónde llegaríamos? ¿Es que *Dios* tiene la facultad de convertirse en aquella palabra que nombra y en ello nos aleja del abismo de lo real? ¿En esa palabra que permite el tránsito por una dimensión simbólica que someta y organice a la pulsión?

Si esta hipótesis aún suena descabellada, propongo ahora la reflexión sobre la cantidad de psicóticos que desbordan los hospitales y en el contenido de su actividad delirante ¿No resulta curioso que el contenido religioso sea tan frecuente en estos pacientes?. Por qué la figura de Jesucristo –en el mundo occidental- pareciera ser un intento por dominar la pulsión, dominarla en tanto conectarla con la palabra y articular los registros de su mundo psíquico atravesándolos con lo simbólico ¿No decía Freud que el delirio permitía una reestructuración de la realidad por parte del Yo?

La obsesión bíblica por la pureza es un encuentro con el pivote de lo sagrado dirá Kristeva (1995). El relato bíblico, continúa la autora, relata el despegue narcisista⁴⁹, ese camino doloroso hacia una autonomía (frente al Otro) que nunca

⁴⁹ Sería interesante reflexionar si tal despegue narcisista está vinculado con la renuncia a la omnipotencia, Jesucristo, hijo de Dios, no fue capaz de salvarse. Y conviene señalar que tal renuncia promueve la duda e incluso la negación de la fe “*Señor, ¿por qué me has abandonado?*”, duda que se ve subyugada por la acción del sacrificio, por la puesta en juego de una palabra que sustentara toda verdad. La palabra para ser cierta pasaba entonces por el sacrificio: “*La literatura sagrada de todos los tiempos quizá se haya limitado desde siempre a enunciar, con las diferentes formas del sacrificio, el crimen como condición del sentido*” (Kristeva, 1995, p. 115)

llega a consolidarse, *“la Biblia es un texto que hunde sus palabras donde están mis pérdidas, pero para permitirme, al hablar, hacerles frente con conocimiento de causa”*. (1995, p. 115), [el subrayado es mío].

En el Génesis es la palabra la que crea el mundo, la palabra de Dios nombra las cosas y es a partir de esa enunciación que se introduce la barra significante en lo real (Requena, 1998). Ante la célebre frase bíblica que narra el origen del hombre *“Díjose entonces Dios: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza’”*, Requena interpreta que lo que hace esencialmente hombre al hombre, lo que le aleja del mundo animal, lo que le diferencia, es precisamente la palabra, con esa su dimensión misma del lenguaje, ese elemento trasciende al orden de las imágenes. Y es que tendría que ser así, pues la figura de Dios es irrepresentable, carece por completo de imagen, no puede ser otra cosa que un Dios de la enunciación. De este modo, *“el hombre nace como efecto de la reflexión de la palabra en el acto mismo de la enunciación. Es decir, como sujeto de la enunciación”*. (Requena, 1998, p. 21) lo que apunta este autor es la conversión de *esa* enunciación en dimensión simbólica, estructurante.

Desde esta perspectiva, la dimensión semiótica viene dada por la significación objetiva de las palabras; el habla por el contrario constituye la dimensión simbólica, el atributo subjetivado del lenguaje. Refleja un acto de enunciación que en tanto acto tiene estatus de pertenencia. Se debe diferenciar el acto (como acting) del acto de la enunciación que supondrá siempre su dimensionalidad simbólica. La conclusión del artículo de Requena implica la reflexión sobre la existencia del relato como consecuencia del sacrificio, de la enunciación de palabras verdaderas, palabras que se sostienen frente a lo real, *“porque si esas palabras no se reencarnan, la realidad,*

nuestra realidad humana pierde sus más fuertes puntos de anclaje para quedar ya tan sólo tejida por los frágiles hilos de los signos. Y expuesta entonces, por carecer de toda densidad simbólica, a estallar en mil pedazos” (Requena, 1998, p. 28).

1.6 Posmodernidad: La condición.

Descomponer la cualidad adjetiva de la posmodernidad y aproximarse a la posmodernidad como (de)construcción discursiva resulta fundamental para adentrarnos en sus consecuencias. Entender lo que acontece en el sujeto, en su psiquis pasa necesariamente por entender el contexto derivado de un discurso, de un quehacer cultural que emerge y actúa a través de varias vías simultáneamente. No hablamos de un estilo de saber sino -como reclamaba Jameson (1995)-, de una pauta cultural que, como tal, impone patrones y condicionantes del desenvolvimiento del sujeto consigo mismo y con los otros. Se ha gestado una forma cultural basada en nuevas dinámicas políticas, sociales, económicas, intelectuales, académicas, artísticas, cognoscitivas, filosóficas, psicológicas y es el resultado de esas “condiciones” que para los fines adjetivamos “posmodernas” las que nos inquietan. En la web tienen lugar relaciones sin voz, sin corporeidad, sin contacto físico o visual; las relaciones sexuales se ven modificadas a través de la virtualidad, los chat se llenan de seudónimos que esconden la nominalidad, y velan la identidad en un juego de seducción impersonal. Las nuevas tecnologías ofrecen nuevos estilos de comunicación en donde ya no es imprescindible el contacto directo para relacionarnos, nos comunicamos a través del móvil por mensajes que han impuesto tácitamente nuevas reglas de gramática y ortografía, cambiando así la forma del lenguaje. Tenemos noticias del otro por el contestador automático y el correo electrónico ¿Qué pueden significar tales transformaciones en la construcción intersubjetiva y, por supuesto, subjetiva de los individuos?

En sus nudos con las artes, la política, la sociología, la antropología, la filosofía y el psicoanálisis pareciera que más que una conceptualización ideográfica de la posmodernidad se hace una descripción panorámica. Se habla de posmodernidad pero no de ella *en-sí-misma* sino de sus descriptores; se refiere su ahistoricismo y, con ello, se explica la imposibilidad de ubicarla en una línea histórica; se habla del estilo ambiguo y con ello se obvia una única definición; se habla de su indisposición a la simbolización y se justifica su ejemplificación a través de las imágenes más que de las metáforas.

Así las cosas, la posmodernidad queda atrapada en su indeterminación y, ensartada en esa trampa, corre el riesgo de diluirse. Es esta su mayor debilidad y al mismo tiempo la razón por la que se hace tan difícil sustentar su solidez como fase

histórica a la par de la modernidad o del periodo romántico. La posmodernidad sigue siendo diana de la crítica de sus detractores que la resumen más como un síntoma de la modernidad que como un periodo con estructura propia.

Sin embargo, creo que la posmodernidad entendida o no como un periodo diferente a la modernidad contempla un espectro de características que la hacen acreedora de una forma propia y que “condiciona” los nuevos lineamientos de la pauta cultural occidental. Son precisamente esos descriptores los que intentaré resumir en este apartado con la ilusión de que permanezcan en la lectura de los capítulos que siguen.

Como ocurre ahora con la posmodernidad, las formas de vida impuestas en su momento con el “advenimiento” de la modernidad acabaron con las modalidades tradicionales del orden social. Durante la modernidad, por ejemplo, finaliza la legitimación teológica del poder, emerge la vida urbana como epicentro de la economía y la cultura y se despliega e impone la razón en todos aquellos campos concernientes a la existencia social. A partir de las guerras religiosas sale reforzado el sentimiento nacionalista y a la par de la lógica del mercado y su emancipación, se producen transformaciones políticas importantes. La más destacable -precisamente por sus consecuencias- es la conformación del Estado-Nación: una nueva estructura de Estado en cuyo eje está la centralización del poder y la unificación del mercado. La Nación se entiende entonces como la integración en el marco de un territorio demarcado no ya tanto por sus fronteras sino más bien por la centralización del poder político.

Conjuntamente con la noción de “nación” surge la de “patria” con una importante carga simbólica pues implicará la representación social de la preeminencia de lo público y del bienestar común, sobre los privilegios individuales (Martín Barbero, 1987). La *nación* adquiere un matiz más político-territorial mientras que la *patria* referirá a los pueblos y sus gentes movilizando el sentimiento de identidad nacional.

El surgimiento del estado-nación resquebraja el orden medieval, el poder teocrático de la Iglesia y va sustituyendo en la cosmogonía el carácter religioso propio de los señores feudales, por la racionalidad propia de la Ilustración. En la modernidad, *“la razón será la medida y la justificación al servicio del orden instituido en tanto no operará en la reflexión sobre los fines sino sobre los medios”* (Fernández Hasan⁵⁰, S/F, p. 3).

La modernidad impuso la premisa de que las cosas existían *en-sí*, o lo que es lo mismo, que la composición de la realidad podía dividirse en áreas, en esencias o si lo preferimos en “especies naturales” (estados psicológicos, elementos químicos, átomos físicos, instituciones sociales, etc.). Sin embargo, la multiplicidad de perspectivas propia de la posmodernidad atenta contra la idea modernista de las *cosas-en-sí*:

Si lo que tenemos delante depende de la perspectiva que aportemos a la situación, si estas diferentes perspectivas están influenciadas tendenciosamente por los valores y la ideología, constreñidas por las convenciones literarias y ambiguamente vinculadas al mundo exterior (...) el estudioso quedará en libertad de combinar y sintetizar como prefiera (...) saber que no hay una cosa-en sí a la que deban ajustarse con exactitud nuestras consideraciones del mundo

⁵⁰ La Posmodernidad como condición epocal. De Giddens a Lash, en Revista páginas de Filosofía, año VIII, nº 10 [disponible en Internet en] www.uncoma.edu.ar/revista_filosofia/FERNANDEZ_HASAN.pdf

puede instilar una sensación de liberación (Gergen, 1992, p. 151)

La multiplicidad mina el intento de establecer dentro de una cultura lo que es correcto. De hecho, parte de la dificultad actual para reconocer límites es, a mi juicio, el extrañamiento y la pérdida de valor de conceptos como verdad, sinceridad o autenticidad. Pero en una sociedad en la que no se confía de la verdad ¿Qué es lo que se legitima? Nebreda (1993) nos responde que la legitimidad que otrora encontráramos en el criterio técnico o en el consenso derivado del diálogo queda imposibilitado en la posmodernidad. Cualquier intento por caracterizar un fenómeno se tiñe de sospecha. En la posmodernidad la palabra se ha relativizado y su significado varía según el contexto en el que son dichas, o visto de otro modo, sus atributos dependen, directamente del círculo en el cual se han enunciado siendo meras expresiones de una convencionalidad social.

Aunque la modernidad produjo un menoscabo generalizado en la autoridad, ciertamente el mazazo final lo contemplamos en la posmodernidad. Detengámonos un momento en este punto. El modernismo abolió la pretensión romántica de que los sujetos gozaban de un un mérito o capacidad intrínseca. De este modo, los hombres y mujeres dejaron de ser por “naturaleza” sabios, inteligentes o virtuosos al condicionar estos atributos a sus antecedentes educativos y sociales (Gergen, 1992, p. 165).

Hasta en las diversas disciplinas científicas se sospechó de la autoridad: todo hombre de ciencia quedó sujeto al escrutinio crítico de sus iguales, y las autoridades en cada materia sólo gozaban de ese título hasta la difusión de los últimos acontecimientos. Si el modernismo allanó el camino a las sospechas sobre la autoridad, el posmodernismo le asestó el golpe de gracia; pues si se desconstruye el sujeto del conocimiento y sus “revelaciones” ya no pueden ser ni verdaderas ni falsas, se hacina un cúmulo de dudas sobre cualquier afirmación “autorizada” (...) Son puestos en tela de juicio todos aquellos a los que

tradicionalmente se les concedió el atributo de “saber algo”.

En la posmodernidad la preocupación no es determinar el grado de sabiduría o consistencia interna de una obra sino más bien su valor de expresión de una u otra ideología o el reconocimiento de aquellos valores idiosincráticos de la cultura en la que dicha obra fue producida. El saber es ahora una mercancía y se ha impuesto como la principal fuerza de producción.

1.6.1.- La realidad (re)creada. El poder de la imagen.

"La televisión ha hecho mucho por la psiquiatría: no sólo ha difundido su existencia, sino que ha contribuido a hacerla necesaria."

Alfred Hitchcock

Gergen (1992) en *“El Yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo moderno”*, nos advierte sobre las consecuencias para el yo de la multiplicidad de perspectivas. Dice que a medida que se diluye la diferencia entre el hecho y la ficción, entre lo cultural y lo *kitsch*, entre un género y su opuesto, se diluyen también las fronteras del Yo. Es decir si “lo que existe” está sujeto a la forma en la que se conceptualiza y la política, la información y la realidad son reflejo de las pasiones y los prejuicios de quien los gesta es más factible que los “yoes” reales sean sustituidos por “yoes” ficticios,

Cuando las palabras dejan de ser portadoras de la verdad, las autoridades pierden su vigencia (...) En este ámbito de deterioro generalizado de la autoridad, no queda nadie que abogue convincentemente por el yo. (...) Al ser reiterativamente cuestionada la coherencia racional, pierde atractivo la concepción tradicional de la identidad como algo establecido por una continuidad a lo largo del tiempo. Donde todo se pierde, también desaparece la

personalidad como categoría discriminante. (Gergen, 1992, p. 182)

El riesgo es que la realidad objetiva sea reemplazada por una realidad fabricada o una pseudorrealidad⁵¹, no es desconocido el hecho de que las ediciones de noticias sean preparadas y escogidas para dar prevalencia a eventos más sensacionalistas (pero no necesariamente más importantes) con el fin de cautivar la atención del público y obtener las prebendas del rating. El mundo “fáctico” es de esta forma suplantado por un mundo construido para el entretenimiento y la ganancia (Gergen, 1992). Quizás un ejemplo más gráfico sea el mundo de la política, y particularmente la estadounidense tiene mucho que contarnos sobre esto. La manera en que se prepara una alocución presidencial, el ensayo previo, el asesor de imagen escogiendo la indumentaria, el color, el maquillaje, el perfil más idóneo, las pausas, los silencios, todo está calculado. Desde una participación en el Congreso hasta el mensaje navideño, cada paso está medido en función de re-crear una realidad que sea deglutida por los millones de televidentes que siguen el discurso por todo el país. Desde el escenario hasta los términos empleados responderán a un propósito bien definido previamente.

Esto va ocurriendo una y otra vez, las realidades fabricadas se superponen unas a otras y dan curso a una nueva, se acumulan, se acentúan y se entrelazan creando, en última instancia, lo que Baudrillard definió como hiperrealidad. En sintonía con estos planteos, Fernández Hasan (S/F) cree que la posmodernidad es una condición epocal que viene estrechamente ligada al mundo de la imagen y su difusión masiva, si bien para esta autora, la posmodernidad implica una configuración de la sociedad que engloba los aspectos económicos, culturales, políticos y sociales también es cierto que tal configuración responde, a su juicio, al conjunto de cambios producidos por el

⁵¹ Expresión acuñada por Daniel Boorstin en su texto *The image: A guide to psuedoevents in America*.

desarrollo de la tecnología y las comunicaciones así como por las transformaciones del propio sistema capitalista.

La digitalización y la informática han logrado sustituir las identidades por números de identificación: sanitaria, tributaria, etc. El “Big Brother” que anticipó George Orwell (1949) en su estupendo libro *1984*, ese gran ojo que nos observa y vigila ya no forma parte de la ciencia ficción sino que acude a nuestra cotidianidad invadiéndonos con imágenes de lo que antaño sería la “privacidad” de los otros. Hay licencia para grabar nuestras conversaciones telefónicas o administrar nuestro correo personal, las distancias se acortan no sólo para quienes deseamos tener cerca. Nuestra intimidad ahora de uso e interés público, se aniquila. Dirá Castro Gómez (1995, p 78),

La crisis de la que hablamos es la de cierta autoimagen de la modernidad, a saber, la concepción ilustrada que suponía una especie de ‘armonía preestablecida’ entre el desarrollo científico-técnico, ético-político y estético-expresivo de la sociedad.

En este contexto, la posmodernidad reflejaría la asunción de una modernidad en crisis. África Vidal (1989, p. 15) sugiere que lo que somos, lo que hemos construido y lo que nos expresa en las formas artísticas o arquitectónicas, forma parte del contexto social en el que vivimos. Para esta autora “*el fin de los absolutos y de la utopía y un cierto malestar ante la falta de modelos a seguir*” constituyen un panorama social que obliga al ser humano a “*vivir siempre en la incertidumbre, ansiando un orden, un origen, un centro pero habiendo perdido la esperanza de recuperarlos*”.

Si bien África Vidal plantea una vertiente filosófica o ideológica sobre la decadencia de las utopías y el descentramiento existencial del sujeto, la condición posmoderna supone también otros determinantes más concretos. El lenguaje de las

telecomunicaciones y la expansión de la cibernética y de la robótica ensamblan, indefectiblemente, otro escenario social para el ser humano. La pauta comunicacional sufre cambios considerables; pensemos, como ejemplo, en la labor cotidiana frente al ordenador y más específicamente a través de internet.

En la web tienen lugar relaciones sin voz, sin corporeidad, sin contacto físico o visual; las relaciones sexuales se ven modificadas a través de la virtualidad, los *chat* se llenan de seudónimos que esconden la nominalidad, que velan la identidad en un juego de seducción impersonal. Asistimos a casamientos de personas después de muchos años de “relación virtual” y *cybernética*; nos comunicamos a través del móvil, del contestador automático, del correo electrónico; ya no se hace imprescindible el contacto directo para relacionarnos, pero ¿qué podrían significar tales transformaciones en la construcción intersubjetiva y, por supuesto, subjetiva de los individuos?

Risutto (1998)⁵², en un análisis sobre la dinámica de las relaciones virtuales, menciona tres factores que han promovido la consolidación de los vínculos virtuales, a saber: a) El *anonimato* (consideremos que al utilizar seudónimos podemos asumir la identidad de una persona de otra edad u otro sexo, al tiempo de dejar la puerta abierta a la fantasía en la creación de personajes múltiples); b) *Se extinguen los límites geográficos y las barreras sociales* (a través de Internet pueden conectarse personas asentadas en lugares muy distantes entre sí e igualmente pueden vulnerarse las barreras sociales. Las personas casadas pueden lanzarse a la construcción de nuevos vínculos, sin arriesgar su matrimonio e incluso pueden establecerse vínculos simultáneos) y c) *El sentimiento de protección* (existe la vivencia de poder expresar

⁵² Risutto, A. M. (1998). Amor en tiempos de computadora. Trabajo presentado en el Congreso de Psicoanálisis de FEPAL. Cartagena, Colombia

libremente las fantasías y explorarlas en cuanto a cómo son recibidas por el otro sin tener que exponerse directamente al rechazo). De alguna manera estos factores promueven que los sujetos *actúen* sus fantasías a través de un vínculo virtual, en lugar de elaborarlas en el diván.

Berlín (2001) hace algunas reflexiones interesantes sobre el particular y las articula en el contexto de la identidad de género. Cree Berlín que al poder expresar las fantasías en cuanto a la creación de identidades de otro sexo, las personas permiten expresar aspectos homosexuales. Para esta analista tal juego fortalece la idea de que *“el sí mismo no es un todo unitario coherente sino que se compone de identidades múltiples, la identidad de género es más bien flexible”* (Berlín, 2001). El hecho de que a través del uso del ordenador se puedan vincular los géneros, permite saltarse las convenciones sociales propias de la fase de conquista (el cuidado de la apariencia personal, los modos y maneras) y que es precisamente esto lo que coloca a ambos géneros en una dimensión auténticamente igualada a través del lenguaje.

Sin embargo, a las “bondades” que en términos de dar rienda suelta a la fantasía pueden ofrecer los desarrollos tecnológicos, se contraponen las dificultades. Gergen, (1992) presume que todas estas disposiciones tecnológicas han generado una cierta saturación del Yo, saturación evidenciable en el desbordamiento de las posibilidades comunicativas indirectas en contraste con las capacidades reales del sujeto para tales fines.

Según Gergen (1992, p. 14), lo que llamamos condición posmoderna es *“en gran medida un producto colateral de las tecnologías de saturación social que han surgido en este siglo”*. La saturación es causada por la posibilidad que ofrecen las

nuevas tecnologías de mantener un vastísimo círculo de relaciones indirectas o directas simultáneamente; la idea que recorre el texto de Gergen (1992, p. 22) es que dicha saturación provoca un profundo impacto en la conceptualización del self y sus pautas de socialización, es decir que la *“creciente saturación de la cultura pone en peligro nuestras premisas sobre el yo y convierte en algo extraño las pautas de relación tradicionales”*.

La tesis de Gergen profundiza en las transformaciones que el concepto de Yo ha sufrido durante la historia, así establece como referencias comparativas las del concepto de yo en la tradición romántica y en la modernista para finalmente derivar en la posmoderna. Resumiendo mucho, Gergen sostiene que mientras en el romántico el vocablo “Yo” suponía atribuciones como pasión, alma, creatividad o temple moral, el modernismo transmuta éstas por la racionalidad, la opinión, el sentido crítico y la conciencia, lo que causa una variación desde la intensidad (connotadas en la “pasión” o en el “alma”) a la razón (ideal absoluto de la modernidad).

Sin embargo, Gergen (1992) va más allá y propone que la saturación social propia del posmodernismo promueve una diversificación tal del lenguaje, que las palabras que antes formaban parte del discurso moderno o romántico se desvanecen en la ambigüedad, hay una infinidad de lenguajes del yo que se hacen incoherentes y desvinculados, desapareciendo todas las acepciones anteriores del yo sin dejar a mano unas nuevas, es decir que en la posmodernidad no hay transmutación de los conceptos sino su aniquilación:

[El] posmodernismo no ha traído consigo un nuevo vocabulario para comprendernos (...) su efecto es más apocalíptico: ha sido puesto en tela de juicio el concepto mismo de la esencia personal. Se ha desmantelado el yo como poseedor de características reales identificables como la racionalidad, la

emoción, la inspiración y la voluntad. (Ob. Cit. p. 26)

Sentencia entonces este autor, que el posmodernismo ha implicado un estado de construcción y reconstrucción permanente que deja al sujeto -o más propiamente al yo- sin asidero alguno, la ficción se confunde con lo fáctico y el escenario, nunca mejor dicho, se llena de sujetos interpretando papeles, ensayando identidades, jugando irónicamente a representarse en varios personajes que le aseguren espacios dentro de la dinámica social. El resultado de la diversificación y fragmentación de la identidad sugiere la pérdida del yo, el extravío de la subjetividad y la emancipación de la indefinición como patrón de relación con los otros y consigo mismo. Para Lipovetsky (1986) el nuevo espíritu de estos tiempos es el narcisismo al que caracteriza con una enorme ausencia de *nihilismo trágico*. El hecho de que lo característico de esta época sea una preocupación cada vez mayor por la consecución de calidad de vida, la exacerbación de la sensibilidad ecologista, el abandono de los grandes sistemas de sentido ha establecido una suerte de apatía generalizada, frívola y superficial.

El hecho de que no escandalice hablar de diferencia ha reforzado, paradójicamente, la dominación e incluido un plus: ya no es necesaria la cultura represiva. Dirá Follari (1990) en su texto *Modernidad y Posmodernidad*, una óptica desde América Latina que si bien alcanzamos la negación de la teología, la deslegitimación de los grandes textos del logos o la corporeidad, no hemos logrado ninguna revolución del orden establecido sino precisamente lo contrario: la sumisión pasiva, el alejamiento hacia la subjetividad con el reforzamiento del narcisismo y el interés marcadamente individual. Para este autor, la posmodernidad, vinculada estrechamente al capitalismo avanzado, sólo nos ofrece el “escenario del tedio” y un

“amable pasarlo lo mejor posible (...) En lo posmoderno se abandona toda voluntad de cambio global y más decisivamente, la idea de que deba apelarse al esfuerzo que implica lo voluntario” (Follari, 1990).

1.7 Psicoanálisis. Un [des]andar la posmodernidad.

¿Qué es lo inquietante de la posmodernidad? ¿Qué le ocurre al sujeto psíquico dentro de las particularidades culturales que confiere la posmodernidad? ¿Cuál es el papel que los psicoanalistas deben jugar en la singular dinámica social actual? Autores como Elliot, Kristeva, Katz, Da Poian discuten sobre estas cuestiones. La posmodernidad se abre paso entre los textos de psicoanálisis y aparece referenciado en Congresos Internacionales y Simposios. La preocupación sobre cómo el orden cultural posmoderno influye no sólo en los padeceres sino también en la forma de hacer psicoanálisis emerge como una cuestión insoslayable de la discusión psicoanalítica. El tedio, la indeterminación, el narcisismo, la tendencia a los trastornos psicósomáticos o de alimentación surgen como puntos focales en la discusión en psicoanálisis. La dificultad para manifestar las dolencias a través del lenguaje se hace patente en la posmodernidad, por el contrario, las puestas en acto son cada vez más frecuentes.

El descentramiento de la historia como relato así como la irresolubilidad de la discontinuidad, tienen un alto costo psicológico. En la posmodernidad, la fragmentación, la ambivalencia y la imperativa de gozar se convierten en patognomónico e indudablemente dejan su impronta en la configuración psíquica de los sujetos.

En los textos de psicoanalistas contemporáneos como Elliott, Kristeva, Rojas, Sternbach, Bauman, Katz, la mirada está puesta sobre lo que la nueva dinámica social tiene que contar acerca de los síntomas, quejas y demandas que conducen a un sujeto a la consulta. Ya sea desde la postura más estructuralista hasta la más clínica e incluso aquella más cercana a la psicología del Yo, se evidencia una suerte de consenso tácito entre la relación de los nuevos padeceres y las nuevas formas del vínculo social que ha establecido este momento histórico.

El hecho de que desde el campo de la sociología haya habido pronunciamientos que revelaran estilos psicopatológicos característicos de la posmodernidad, sirvió de empuje para la incorporación de los especialistas en salud mental en la discusión sobre posmodernismo. Ya no era un ámbito claramente sociocultural o filosófico sino que exigía la aportación de los estudiosos de la psique en la disertación. El

psicoanálisis -por alusión quizá- tenía que adentrarse en el tema posmoderno. El planteamiento de Jameson sobre el carácter esquizofrénico del que se reviste el fenómeno de la ahistorización de la experiencia se convertía en una invitación al decir psicoanalítico sobre la posmodernidad.

Para el psicoanálisis pareciera no suponer una prioridad definir la posmodernidad, quizá porque la definición *per se* obligaría a una delimitación del alcance eminentemente clínico de un término que rehuye tal categorización. Es probablemente la razón de que no encontremos -en los textos psicoanalíticos sobre posmodernidad- la trampa de la definición, sino un profundo interés por la descripción de una realidad que se ha tildado posmoderna y que una vez ubicados en ella, da lugar a la interpretación -ésta vez sí clínica- de unos síntomas que le han sido asociados. Una premisa que pudiera resultar interesante es la que Elliott comparte con Bauman cuando se refiere a la posmodernidad en términos de una “modernidad automonitoreada”. Para ambos autores, la posmodernidad parece asumida como una modernidad madura, “que se mira desde adentro” como dice Bauman. La posmodernidad es una modernidad puesta en el diván, una modernidad que se analiza, que se descubre abriendo cajas de pandora y diciendo lo que antes no se atrevió a decir, o lo que es lo mismo, una modernidad reconciliada con sus imposibilidades.

1.7.1.- Subjetividad, tedio y posmodernismo.

En su libro “*Sujetos a nuestro propio y múltiple ser. Teoría social, psicoanálisis y posmodernidad*”, el profesor australiano Anthony Elliott, juzga necesario el análisis de la implicación del conflicto interno y de la división psíquica en la discusión modernidad/posmodernidad (Elliott, 1997). En el otro extremo del océano, las

psicoanalistas argentinas Rojas y Sternbach (1997, p. 6) creen que el tema de la posmodernidad “*reordena y actualiza la vieja problemática de la subjetividad fundante de un tiempo y [es] termómetro de las patologías de ese tiempo*”. En el texto “*Un debate que se da de hecho: Psicoanálisis vs. Posmodernismo*” Paolo Fridman (1997)⁵³ sostiene que las preguntas que se hace Lyotard en la “*Condición Posmoderna*” no pueden ser pasadas por alto por el psicoanálisis. El discurso de los sujetos se construye sobre la base de las preguntas y los paradigmas de la época en que viven.

Basada en una lectura acuciosa de “*El Malestar en la Cultura*” de Freud, Rezende (2001) establece la conexión entre los caracteres individuales y los culturales, sugiriendo que la cultura es el reflejo, a gran escala, de los conflictos individuales. Parte de allí para derivar en una conclusión que no deja de ser alarmante: nos enfrentamos a una sociedad cuya característica fundamental estriba en la extrema permisividad con la gravísima consecuencia psíquica de instalar como “Ley” al goce en lugar de la castración.

Indudablemente el discurso posmoderno ha cobrado trascendencia en el terreno de la salud mental. Surge como preocupación la necesidad inminente de abordar el tema de la posmodernidad como un discurso que aparece en la clínica y que se devela en el sufrimiento de los pacientes. Frente al padecer humano es imperativa una mirada al malestar cultural y a su interpretación desde la pluridisciplinariedad. Las palabras de Berlín (2001) pueden servir de resumen de lo que la literatura psicoanalítica más actual refiere como llamada de atención hacia la exploración de un

⁵³ Puede verse este artículo completo en la revista virtual Acheronta nº 5. Disponible en web: www.acheronta.org

campo que hasta hace muy poco había sido adentrado por filósofos y sociólogos; nos dice Berlín (2001, p. 1):

(...) en la clínica se observa la disminución de la lengua hablada y una tendencia a no pensar, el aumento de la actuación en la conducta así como la expresada en los trastornos psicósomáticos, las enfermedades en el área de la alimentación y en distintas adicciones (...) [existe] la necesidad de enfocar el problema de las nuevas patologías y las nuevas problemáticas psicoanalíticas con un enfoque interdisciplinario.

Elliott (1997) sustenta la mayor parte de su trabajo en la tesis de que con el arribo de la posmodernidad emerge un tipo particular de subjetividad caracterizado por una sensación de ambivalencia. Según este autor la modernidad y la posmodernidad se han caracterizado por modelos distintos en las relaciones de objeto. Mientras en la modernidad la fantasía permitía al sujeto psíquico obtener seguridad bajo la consecución fantasmática del orden y el control tanto del mundo como de sí mismo, en la posmodernidad, la fantasía está al servicio de la creación de espacios plurales, ambiguos y ambivalentes. Bajo el sustantivo posmodernidad se inscribe una imposibilidad para superar la ambivalencia.

Concluye Elliott (1997, p. 25) que es muy alto el costo psicológico de la irresolubilidad de la discontinuidad, del fracaso racionalista del orden y control social y del descentramiento de la historia como relato. En la posmodernidad la sociedad de masas atenta contra la individualidad autónoma y de esta manera, *“la personalidad y la identidad propia devienen crecientemente precarias a medida que el individuo pierde todo sentido de anclaje cultural junto con sus puntos de referencia internos”*.

Elliott refleja en sus ideas cierta correspondencia con el análisis de Baudrillard sobre la obscenidad cuando denuncia el borramiento de los límites de la vida cultural

y la disolución de la frontera entre realidad y apariencia. A su vez, coincide con las afirmaciones de Jameson sobre la ahistoricidad y la complejísima fragmentación del espacio social, elementos que pasa a analizar bajo el cristal de sus consecuencias en la organización de lo que llama *el propio-ser*. Si bien la estructuración del Self será una preocupación recurrente en las páginas de “*Sujetos a nuestro propio y múltiple ser*” Elliott intenta aproximarse al papel de la cultura en la forja de un nuevo estilo subjetivo. Denuncia así que el exceso, el *plus* de significados culturales devenidos de la cultura massmediática y de la globalización, provocan un fuerte impacto sobre el espacio psíquico produciendo en el individuo desorientación y, lo más grave, fragmentación. Verá, entonces, en la disolución de la experiencia interior, un elemento patognómico de los tiempos que corren.

Da Poian (2002) en su texto “*Inquietações Contemporâneas: Formas do vazio*” ofrece una visión del sujeto contemporáneo que no dista mucho de las interpretaciones de Elliott; dice Da Poian que esa pérdida de límites y la sobrecarga invasiva de los mass-media han creado como consecuencia clínica la disociación del Yo. En este sentido, el Yo, para no ser aniquilado y como mecanismo defensivo, se despedaza y pierde sus fronteras. Recuerdo las palabras de Freud (1938, p. 275) en “*La escisión del Yo en el proceso defensivo*” cuando refiere que la respuesta infantil frente al conflicto entre la exigencia pulsional y la sapiencia de que su satisfacción acarrearía “*un peligro real y objetivo difícil de soportar*” no es otra que no dejarse prohibir nada (a través del rechazo de la realidad objetiva) y angustiarse por el reconocimiento del peligro “*sólo la muerte es gratis*” (Íbid) sentencia Freud mientras atribuye una desgarradura irreparable en el Yo.

Da Poian (2002) argumenta que el narcisismo, definido tantas veces como característico del sujeto contemporáneo, es un recurso defensivo: confrontado permanentemente a la amenaza de vaciamiento y desintegración del Yo, el narcisismo emerge como elemento de protección con el cual hacer frente al desdibujamiento de la frontera entre el mundo externo y el interno y a la carencia de identificaciones subjetivas.

Da Poian (2002) apoya su tesis en el tema del vacío; para esta autora brasilera, el problema del vacío emerge en la posmodernidad pero no por el lado de la falta como condición *sine qua non* de la emergencia del sujeto (en términos lacanianos) sino que hace referencia al vacío como tedio, como ausencia identificatoria, como ambivalencia. A través de este pasadizo conduce a la idea de que el sujeto que se construye inmerso en la nueva dinámica sociocultural (del consumo y la indeterminación) está precariamente constituido (desde el punto de vista psíquico) y que su fragilidad estribaría en un tipo particular de subjetividad en la que lo que peligra es precisamente la existencia de una “subjetividad propia”.

Sentencia que, como analista, la preocupación surge de asistir en la clínica a la agudización del vacío en la cultura posmoderna; si bien la falta es constitutiva, en la posmodernidad la falta ya no se construye a partir de la identificación con el otro especular. Allí está la falla, en el proceso de estructuración del yo. Sus palabras nos recuerdan a Joyce Mc Dougall cuando plantea que sólo la ilusión de una identidad puede proteger eventualmente al sujeto del vacío y que el sentimiento de identidad, por más ilusorio que sea, es imprescindible cuando el sujeto se ve confrontado con la amenaza de la muerte psíquica.

Frente a la pérdida de autorreferencias, el propio *ser* se convierte en un simple eco del otro, la multiculturalidad le arrebató el sentido de pertenencia, le presta imágenes en lugar de ceder espacio para la autoconstrucción con base en la identificación; si bien Lacan nos hablaba de la especularidad, de la inminencia del otro en la construcción de esa máscara que llamamos Yo, también es cierto que tras el juego de espejos se encuentra una imagen que de una u otra forma le pertenece al sujeto, éste se apropia de ella a través del pasaje simbólico, de manera que lo postizo, lo alienante también llega a ser parte del sujeto en la dialéctica de apropiación subjetiva.

En su particular análisis del discurso de la posmodernidad, Rojas y Sternbach (1997) hacen hincapié en la cultura del consumo y en la dinámica que se establece incluso en el seno de las familias por la lógica imperante de funcionamiento social. Es posible encontrar en las palabras que inundan *“Entre dos siglos. Una lectura psicoanalítica de la posmodernidad”*⁵⁴ cierta similitud con las ideas de Jameson, Baudrillard o Elliott. Para sus autoras, la incorporación como dinámica social, tiene mucho que decir sobre el incremento de la patología adictiva en estos tiempos⁵⁵. Bajo la promesa efímera de que el consumo es la vía idónea para la satisfacción se tejen trampas de las cuales el sujeto posmoderno pareciera no poder zafarse. Si bien la familia es inicialmente el camino regio para vehicular la impronta simbólico-imaginaria, también es cierto que la huella del consumo se ha convertido en nuclear en la transmisión de los códigos sociales (Rojas y Sternbach, 1997).

⁵⁴ En este texto sus autoras (María Crsitina Rojas y Susana Sternbach) intentan aproximarse desde el psicoanálisis a las particularidades del lazo social en esta etapa finisecular. Pasando por la cultura y la construcción subjetiva, el consumismo, las nuevas estructuras parentales hasta las patologías propias de esta etapa de la historia proponen un repensar del quehacer psicoanalítico que implique necesariamente no perder de vista las transformaciones culturales y ampliar la escucha a lo que acontece en el contexto social donde están inscritos los sujetos.

⁵⁵ Se profundizará sobre el particular en el apartado dedicado a “El Malestar en la Cultura” en el capítulo III de esta investigación.

Efectivamente en el proceso de construcción subjetiva es sustancial la dinámica relacionada con la necesidad, la demanda y el deseo, pasaje en el cual la condición posmoderna y su lógica consumista imponen variantes peculiares. La crisis se produce cuando frente al bombardeo incesante de ofertas, la saturación impide la instalación de la dialéctica presencia/ausencia y se pone en jaque nuestro acceso al mundo de lo simbólico, pues:

[*En la actualidad se*] duplican y potencian el aporte de significaciones (...) tamaño oferta no es banal, considerando que recubre parcialmente desde el inicio la discontinuidad entre presencia y ausencia que es condición para el advenimiento al mundo representacional y simbólico. (Rojas y Sternbach, 1997, p. 43)

El mensaje social se dirige hacia la consecución de la saciedad, hacia la no imposición de límites, hacia el advenimiento de la satisfacción y la plenitud a través de la incorporación o el consumo. Se puede ser todo, hacer todo, desear todo: conseguir todo. Y esto obstaculiza, entorpece de algún modo la instalación de la falta. ¿El resultado?: la disolución de la relación presencia/ausencia -indispensable en la construcción del universo simbólico- y que en definitiva pone en peligro nuestra capacidad de acceso al mundo representacional.

Con respecto a este punto, Nudel y Saavedra (s/f) en su artículo "*Los Destinos de lo Simbólico en la Posmodernidad*" opinan que el efecto éxtasis que produce la abrumadora carga de información impide la reflexión. Toda imagen ocupa el lugar de una falta, de un vacío; la imagen siempre oculta y muestra el agujero sobre el cual se instala. En la posmodernidad y su reduplicación infinita de imágenes se tiende a desdibujar la carencia, quizás es a esto a lo que se refiere Baudrillard cuando habla

del desencadenamiento de lo real como el rasgo por antonomasia de la posmodernidad.

El fenómeno consumista engendra otras consecuencias: el tedio es una de ellas. Los analistas manifiestan la presencia en las demandas del paciente de una fuerte sensación de aburrimiento, alguna de las hipótesis sobre este síntoma apuntan a un encubrimiento de la angustia sobrevenida por la interrupción momentánea de la oferta. Los trastornos alimenticios: la bulimia por ejemplo, tiene mucho que contarnos sobre la promesa social de “*saciar lo imposible a partir de la hipersaturación*” (Rojas y Sternbach, 1997, p. 44).

Si en algo es riguroso el psicoanálisis es en la premisa de que el ser humano es un sujeto en necesidad⁵⁶; nos lo dice su condición de ser deseante, se encuentra en una búsqueda perenne de aquello que perdió y que cree puede saciarlo aunque esta meta sólo sea una ilusión inalcanzable. Siendo así, el sujeto despliega una y otra vez recursos para paliar -eludiéndola la mayoría de las veces- la ausencia, la falta, ya sea por la vía de la represión, de la forclusión o la desmentida. El consumismo se desata como la farsa que promete la satisfacción plena y así el deseo, al menos fugazmente, se cree colmado.

Retomo a Baudrillard cuando describe la crisis del deseo como la crisis de la posmodernidad. Nuestro deseo ya no nos pertenece, los massmedia se han volcado a crearnos nuevas necesidades a las que satisfacer a través de sus objetos y en este juego fetichista ocurre algo curioso: la marca, la firma, trasciende al producto y de

⁵⁶ Si el deseo es una forma de identificarse con la falta ¿qué ocurre con el deseo cuando la falta está desdibujada? La crisis del deseo que enarbola Baudrillard entra en conjunción con las tesis de Lacan sobre el deseo inconsciente. La cultura del consumo trae consigo una oferta difícil de rechazar: La satisfacción. Pero la ausencia de límites, la libertad concebida en términos absolutos posee un gran coste desde el punto de vista psíquico. Renunciamos a la renuncia y en ello perdemos más de lo que podemos vislumbrar: nuestra herida, nuestra fisura se diluye y nos promete en la puesta en acto y la imperativa de gozar la más temible de las consecuencias, la muerte de lo simbólico.

pronto ya no queremos una cartera sino una Louis Vuitton, el zapato, imagen del fetichismo por antonomasia, pierde su significado en sí mismo y se convierte en un Nike o un Balli o un Adidas, la significación se transmuta por un signo: el logo.

En su libro *“No-Logo”* la columnista Naomi Klein (2001, p. 48) explica el fenómeno del logo como propio del siglo XX y reflexiona sobre la nueva filosofía del marketing que establece la aniquilación del producto por la marca. Dirá que *“en el nuevo modelo, el producto siempre es secundario respecto al producto real, que es la marca, y la venta de la marca integra un nuevo componente que sólo se puede denominar espiritual”*, para luego añadir:

Esta potenciación del papel de los logos es tan exagerada que la esencia de estos ha adquirido un nuevo significado. Durante la década pasada [se refiere a la de los ‘90], los logos alcanzaron un predominio tan grande que han transformado sustancialmente las prendas donde aparecen convirtiéndolas en simples portadoras de las marcas que representan. En otras palabras, el caimán metafórico se ha tragado la camisa real (2001, p. 56).

La cultura ofrece *“vías diversas que motorizan el deseo, planteando objetos-meta que se constituyen en hitos de un recorrido incesante”* (Rojas y Sternbach, 1997, p. 47) recorrido que aniquila al sujeto y lo objetiviza atrapándolo en un mundo de seducción e irrealidad. La novedad nos obliga a participar de una realidad efímera que no alberga nostalgias ni recuerdos, es el perpetuo presente del que hablaba Jameson y la remisión a la ahistoricidad sobre la cual parecieran coincidir todos los teóricos de la posmodernidad. Elliott (1997, p. 59) señala que la fragmentación de los procesos sociales en la posmodernidad penetra ferozmente la vida intrapsíquica con la consecuente deconstrucción de la subjetividad. Así, la vivencia de un self integral se ve desplazada por la emergencia de un deseo esquizoide en una suerte de borramiento

de la subjetividad. La borradura implicará un cambio absoluto y generalizado del sujeto que se encuentra ahora inundado por un mundo “*asubjetivo de imágenes y superficies, significantes abstractos y comunicaciones desencadenadas*”.

Kristeva (1995) cree firmemente en la idea de que la posmodernidad ha traído consigo nuevas demandas a la clínica y para ello se basa en el número creciente de pacientes, hombres y mujeres, que, como rasgo prodrómico, prescinden de la “representación de su experiencia”. Existe, en síntesis una dificultad manifiesta para poner en palabras y no en acto su experiencia psíquica.

Al parecer, el estar imbuidos en la dinámica del consumo, el agobio del stress y la urgencia de gozar y morir, sustituyen lo que llamamos la vida psíquica como la interpretación del sentido, por la puesta en acto y el abandono. De esta manera,

La vida psíquica del hombre moderno se sitúa entre los síntomas somáticos (la enfermedad con el hospital) y la transferencia a imágenes de los deseos (la ensoñación ante la televisión) (...) Dificultades relacionales y sexuales, síntomas somáticos, imposibilidad de expresarse y malestar generado por el uso de un lenguaje que se acaba percibiendo como ‘artificial’, ‘vacío’ o ‘robotizado’ que conducen a nuevos pacientes al diván del analista. (Kristeva, 1995, p. 16).

En el libro “*Vivir sin Proyecto*”, Carlisky (1998) habla en términos similares a Kristeva y señala la presencia de pacientes que ante una alarmante dificultad para el auto insight recurren a terapias que prometen resultados rápidos, con soluciones inmediateistas y “mágicas”. Esta cultura del *Anti-insight*, que el autor ubica predominantemente en la posmodernidad, ha promovido patologías como las adicciones y la tendencia a los *acting out*. Para este autor el problema de la yuxtaposición de la imagen sobre la palabra, conspira contra el trabajo del analista. Carlisky, como hiciera Da Poian, denuncia la dificultad -para quienes trabajan en el

campo del psicoanálisis- para hacer frente a esta realidad. Atribuye tal dificultad a una suerte de “*desconocimiento resistencial*” para la comprensión y utilización de los conceptos empleados por la sociedad y el sujeto posmoderno, es decir, su ideología y las implicaciones derivadas de ella.

1.7.2.- Del quehacer psicoanalítico en la posmodernidad.

“El reto del psicoanálisis es, pues, transformar esta prisión del alma que ha levantado Occidente como medio de supervivencia y de protección y que ahora exhibe su desastre: reto terapéutico y al mismo tiempo ético e, incidentalmente, político”.
Julia Kristeva

Da Poian (2002) sugiere la urgente necesidad de revisar algunos conceptos en psicoanálisis, el narcisismo entre ellos, e insiste en lo indispensable de adaptar la escucha analítica a las cuestiones culturales. No es sólo el inconsciente del paciente el que se asoma en el diván: para esta psicoanalista brasilera, está en juego de manera explícita el discurso de la cultura en el sufrimiento del analizando. Así, llama la atención sobre lo que considera un examen impostergable de la práctica clínica actual:

Há conceitos básicos da teoria que necessitam ser resignificados, como, por exemplo, a própria noção de narcisismo, de ego, de superego, de interpretação, de princípio de prazer e até mesmo de inconsciente. É preciso aprender a escutar mais amplamente: escutar nossos pacientes como indivíduos situados em seus entornos e em nossa cultura. Suas posições não podem ser só interpretáveis através de suas histórias individuais, que embora continuem determinantes, carecem, muitas e muitas vezes, de significações puramente subjetivas (...) a psicanálise de hoje tem que se haver não só com o inconsciente individual, mas com uma nova experiência de subjetividade na medida em que há transformações no próprio sujeito que se devem à ampliação e a mudanças no campo de causação do seu inconsciente. Há recalques coletivos, há sofrimentos

relativos a una historia social dentro de la cual o inconsciente continúa a ser producido (2002, p.10).

Elliott (1997) también dedica un espacio para discernir sobre la labor del psicoanalista y plantea que su función podría resumirse en la promoción de una “*transición gradual desde la desesperanza reactiva hacia la creación de un sentido personal*” (1997, p. 46). Considera que no es labor del psicoanalista fungir como apólogo o crítico encarnado de la “caótica” posmodernidad sino que su contribución estriba en la capacidad para “*nutrir y desarrollar la percepción de sentidos y valores creativos dentro de las representaciones simbólicas del propio ser, de los otros y del mundo social*” (Íbid). Habla del trabajo de “contención creativa”, como lo llama Elliott, que no es otra cosa que la aceptación y la tarea de (re)significación de la experiencia fragmentada, aquella que el sujeto vive y recibe del mundo.

Katz y Carlisky plantean en su artículo “El Psicoanalista ante el paradigma cultural posmoderno”⁵⁷ que el fin del milenio supone para el psicoanalista un conflicto en el ejercicio clínico, a saber:

El enfrentamiento en nuestro psiquismo entre los ideales de la modernidad que sustentaron nuestra formación y la impregnación con las nuevas modalidades culturales con que la sociedad actual nos involucra en mayor o menor grado y de la cual nuestros pacientes se nutren (...) En síntesis, la tensión entre el Imaginario Profesional Psicoanalítico y el Imaginario Social propio de la posmodernidad, así como los cambios vertiginosos en nuestra imagen del mundo producen una desarticulación del carácter continente de la constancia objetal, crean una gran dificultad en nuestra tarea.

⁵⁷ Carlisky, N. y Katz, C. son psicoanalistas, miembros didactas de la APA y de la API y ambos son profesores titulares del Instituto de Psicoanálisis de la APA. Puede revisarse este interesante artículo a través de internet. Se encuentra disponible en la dirección web <http://www.apa.org.ar/eskenazi.htm>

Por su parte, Rojas y Sternbach (1997) sostienen que la experiencia clínica confronta a los psicoanalistas de hoy día a una metamorfosis tanto en la sintomatología como en las demandas de análisis. Las psicopatologías actuales exigen una actualización teórica, a su juicio, los criterios teórico-clínicos existentes no son suficientemente explicativos. Según estas autoras, el problema del vínculo y la subjetividad deben estar necesariamente contextualizados en el discurso social (sin que esto quiera decir obviar la singularidad que le es propia a cada ser humano) lo que supondría una ampliación de la comprensión psicoanalítica del paciente y, en este sentido, una mayor eficacia en la labor terapéutica.

Frente a los obstáculos en el quehacer del psicoanalista ¿es posible entonces plantearse el trabajo psicoanalítico con el sujeto posmoderno? Esta es la pregunta del millón. Katz (1998) intenta dar respuesta a ello. Desde su visión, la crisis no es del psicoanálisis, la crisis es global y frente a ella, el psicoanálisis debe darse la vuelta y asumir el nuevo reto, pero recuerda que para ello hay que abrir la escucha a los nuevos paradigmas, el objetivo, dice Katz (1998, p. 65), es sobreponerse a la tentación de convertirnos en “*melancólicos observadores de una realidad que nos circunda y agobia*”.

La tarea aparece dificultosa, la realidad se traduce en una sociedad empeñada en olvidar y en evitar la frustración a toda costa. Las imágenes cambiantes, incesantes, se suceden tan rápida y vorazmente que aniquilan la memoria ¿Cómo llevar a cabo el trabajo deconstructivo y de resignificación que profesan algunos teóricos? ¿Cómo acercarse a un paciente cuya negación de la castración le hace colocarse en posturas claramente tanáticas? ¿Cómo establecer transferencia con pacientes cuyo aprendizaje cultural le impone vínculos inconsistentes, superficiales y

poco comprometidos? ¿Pueden seguirse empleando los mismos modelos psicoanalíticos o se deberían incluir conocimientos de otras ramas del saber sobre la nueva cosmogonía posmoderna?

Son sólo algunas de las preguntas que asaltan el artículo de Katz y a las que no puede dar respuesta, insiste en la invitación a reflexionarlas en conjunto en el seno de las asociaciones y congresos psicoanalíticos

Como Katz estimo indispensable la discusión sobre el quehacer psicoanalítico con miras a establecer estrategias de conjunto que permitan dilucidar la actuación y el lugar de los psicoanalistas en esta nueva dinámica cultural. Más allá del ejercicio terapéutico, suscribo la intención de exponer desde el psicoanálisis un repensar la posmodernidad.

Las descripciones sintomáticas reflejadas en las lecturas de los autores mencionados no hacen más que apoyar la hipótesis de que la cultura posmoderna ha tenido implicaciones insoslayables en la configuración subjetiva de los sujetos. El consumo y su oferta de satisfacción insistente, deviene en saturación. El deseo se colapsa frente a la inexistencia de la necesidad como falta primaria. La discontinuidad como representación interna de la ahistoricidad dificulta la conformación identitaria y favorece la precaria constitución del ser. El individuo está atrapado en un universo mediático que le impone objetos mientras lo fetichiza. Frente a la fragmentación quedan pocas herramientas y el narcisismo pareciera ser una de ellas pero también tiene costes y así, la superficialización de los vínculos y la incapacidad manifiesta para acercarse a los otros queda materializada en la posmodernidad.

El discurso mítico pierde veracidad al igual que los discursos iluministas en la posmodernidad. La tolerancia a la pluralidad se traduce en indeterminación y ambivalencia. La libertad es absoluta y borra los límites del respeto al otro. La

intimidad se desdibuja en lo paladino y nos convierte a todos en exhibicionistas o voyeur. No es percibida la irrealidad, lo virtual se solapa con lo real y ya no podemos diferenciarnos.

La hipercorporeización de los sujetos y la preeminencia de la imagen obstaculizan la capacidad para hablar, el lenguaje se obstruye frente a la inmanencia del signo. La capacidad para simbolizar está dejando de ser un valor dentro de la pragmática posmoderna. La representación es sustituida y su canje deja implícitas pérdidas fundamentales en la estructuración psíquica de los sujetos. La psicosis, como esquema por antonomasia del fallo simbólico se convierte en el norte. La fragmentación, la discontinuidad, la invitación al goce nos recuerda su forma. La posmodernidad se hace condición y nos condiciona.

Si se desglosa lo que hasta ahora se ha dicho de la posmodernidad encontraremos que en la ambivalencia, en su cualidad ahistórica, en la exacerbación de una cultura del consumo como vehículo alternativo a la condición deseante (la sociedad de consumo como mecanismo de negación de la carencia), conjuntamente con la conformación de la ideología del *todo es posible* favorecen ciertas patologías en detrimento de otras.

A mi juicio, la psicosis aparece una y otra vez en la lectura de la posmodernidad. A veces contundente, otras solapada y siempre gravitando en la forma y en la estructura de aquello que hemos denominado la condición posmoderna. La fragmentación de la historia es su primera llamada, la dificultad patente de relatar la historia por la vivencia ininterrumpida de presentes perpetuos se asemeja a la incapacidad de la construcción autobiográfica del enfermo psicótico.

La historia es en sí misma una construcción narrativa, de modo que su sentido ahistórico nos conduce a una dificultad patente para la construcción discursiva como referencia temporal. Así el problema de la fragmentación de la historia nos remite a la consecuente incapacidad para la construcción discursiva de nuestra propia biografía y la de nuestras sociedades.

Pensando, por ejemplo, las elaboraciones de Gergen sobre la saturación del yo no puedo evitar vincularla la discontinuidad del relato histórico con la discontinuidad interna, vivencial, de los sujetos en la actualidad. Otros elementos como la confusión entre realidad y virtualidad justifican la presencia en las páginas que siguen de las diferentes teorizaciones psicoanalíticas sobre psicosis.

Recordar las propuestas de Kristeva o de Katz cuando manifiestan las dificultades que en la clínica se derivan de pacientes incompetentes a la hora de hablar, de representar a través del lenguaje su padecer y denuncian su contraparte, la tendencia cada vez mayor al acto que entorpece el trabajo de resignificación analítica.

Como en la psicosis, la posmodernidad dificulta la separación de lo íntimo procurando que las fronteras del Yo se diluyan. El sujeto se convierte en actor de identidades diferentes que escinden su precario ser y que entorpecen la conformación identitaria favoreciendo la multiplicidad y la despersonalización.

La imagen ha ocupado el lugar de la palabra, se ha corporeizado la imagen o se ha imaginarizado el cuerpo. Lo ha usurpado y ha sumido al sujeto en una suerte de fragilidad simbólica que si bien no deviene necesariamente en psicosis le hace vulnerable a esta patología. El discurso posmoderno no implica necesariamente la psicotización del sujeto, no obstante, sus condicionantes favorecen este tipo de estructura. No intenta este trabajo establecer una relación causal entre posmodernidad

y psicosis, pero sí quiere llamar la atención sobre la tendencia estructural que desde el punto de vista psíquico, favorece el discurso de la posmodernidad.

Capítulo 2

La Psicosis: Un recorrido Psicoanalítico desde la Psiconeurosis de Defensa

El vínculo entre el discurso cultural de las sociedades posmodernas y la proclividad a la estructuración psicótica de los sujetos se desarrolla sobre la base de la ahistorización y la fragmentación del relato así como por la dificultad patognomónica de metaforizar en un contexto cultural que privilegia la imagen sobre la palabra. Lo siguiente, es profundizar en las tesis psicoanalíticas sobre la psicogénesis de la estructuración psicótica. Para ello, acudiré a los trabajos de cuatro autores psicoanalíticos cuya aportación considero sustancial. Freud en primera instancia pues su producción es la piedra angular de los desarrollos ulteriores. Klein, es elección obligada porque su teorización descansa en muy buena parte sobre la psicosis: La definición de una etapa esquizoparanoide es, a mi juicio, un trabajo hermoso sobre la angustia y la ambivalencia infantil que rescata y ahonda en la disertación freudiana de pulsión de muerte y enfatiza la labor del Yo en el proceso defensivo (la proyección, el splitting, etc.). La investigación de Bion, un desmembramiento de la kleiniana, ofrece una visión interesante sobre la personalidad psicótica cuando la distingue de un diagnóstico psiquiátrico y le otorga status de estilo de funcionamiento coexistente con otros modos de funcionamiento mental, incluso en individualidades más evolucionadas. Así, relativiza la psicosis argumentando que cualquier sujeto por más evolucionado que sea puede manejarse en un momento determinado con respuestas propias de una personalidad psicótica aunque no sea ésta la que predomine en su funcionamiento mental. Por último (last but not laest) Lacan representa un paso adelante en el tema de la psicosis al contextualizarlo en el ámbito del lenguaje y la palabra. El símbolo emerge como una condición sine qua non en la estructuración psíquica y la psicosis estará definida por una falla en el registro de lo simbólico.

Hasta este punto, he propuesto una hipótesis de investigación que describe unos factores de organización social cuya implicación patologizante deberá ser entendida bajo la óptica de la estructuración psicótica que desde el psicoanálisis, y más propiamente desde los autores mencionados, se describirá en las páginas que siguen.

2.1 Introducción: La psicosis en psicoanálisis.

“Ha sido necesario casi un cuarto de siglo para que los psicoanalistas aceptaran la idea (sostenida por Ferenczi) de que la pretendida falta de transferencia del psicótico sólo recubría en realidad el rechazo del psicoanalista (o del médico) a entrar en el mundo del otro, de su paciente”.

Maud Mannoni

Proponer un trabajo sobre la psicosis dentro del contexto psicoanalítico supone enfrentarse de entrada a dos planteamientos: el que asume la psicosis como materia de la que dar cuenta desde el psicoanálisis y el que lo niega. Podría incluso ser mucho más aguda en la observación y sugerir dentro del vasto “tema de la psicosis” una suerte de bifurcación de los criterios: el clínico y el teórico. El primero delimitado por quienes abogan por la inclusión de la patología psicótica dentro de la técnica psicoanalítica a fin de convertir al paciente psicótico en paciente de análisis, y quienes lo excluyen de esta posibilidad. El criterio teórico supondría la existencia de psicoanalistas que consideran útil una explicación psicoanalítica sobre la etiología de la psicosis (incluso más allá de la posibilidad de inclusión en análisis de estos pacientes) o aquellos para quienes sería infructuoso -previa asunción de la imposibilidad del trabajo analítico- emplear tiempo en explicaciones y elaboraciones teóricas ya sea etiológicas o descriptivas en la materia, para éstos últimos, lo fundamental es demarcar campos de acción y definitivamente, el psicoanálisis debería ceder a la psiquiatría el tratamiento de estos pacientes. Hay que reconocer también, el giro de los últimos años en esta tónica pues cada día son más los que apuestan por incluir a los enfermos psicóticos dentro del tratamiento psicoanalítico.

Al revisar el desarrollo freudiano con frecuencia se observan estas mismas fluctuaciones. Freud descarta la psicosis del trabajo analítico y no obstante la

menciona de soslayo en múltiples ensayos. La utiliza ya sea para discriminar los síntomas neuróticos o bien para intentar clarificar e impregnar de consistencia su teoría psicoanalítica sobre la neurosis. Sin embargo, Freud volverá a la psicosis una y otra vez, de diferentes maneras, contradiciéndose, ampliando nociones, diferenciando otras y, siempre, como referencia ineludible de lo patológico.

Es cierto que desde sus primeros textos hasta los últimos, Freud dedica parte de su obra al trabajo sobre la psicosis, pocas veces de forma decidida (quizás con Schreber y los trabajos de 1924-1925) y la más de las veces con timidez. Pasa de asegurar vehementemente la imposibilidad del trabajo analítico en este tipo de patologías a incitar un desarrollo psicoanalítico que permita en algún momento el trabajo con estos pacientes -“*no sería imposible que estas contradicciones dejaran de existir, si se modificara el método de forma adecuada podría constituirse una psicoterapia de las psicosis*” (Freud, S. carta a Abraham de 1908⁵⁸, p. 42).

Freud va entretejiendo la neurosis y la psicosis hasta tal punto que la semejanza lejos de profundizarse pierde límites y se hace cada vez más difusa y difícil. Al plantearse, en sus últimos trabajos, como discrimen fundamental (desde el punto de vista sintomático) la pérdida de la realidad⁵⁹, el discurso y sus reflexiones en el transcurso del texto van apuntando hacia la poca capacidad diferencial de esta noción (pérdida de realidad), llegando incluso a convertirse en un elemento común a ambas patologías (neurosis y psicosis). Freud (1924b), describe cómo tanto en la psicosis cuanto en la neurosis ocurre un distanciamiento con la realidad externa.

La existencia de un mecanismo particular a la psicosis es una afirmación que

⁵⁸ Freud, S. (1969). “1907-1926, Correspóndanse Freud/Abraham” [Correspondencia de Freud/Abraham]. París: Gallimard.

⁵⁹ Freud, S. (1924b) “La pérdida de la realidad en la Neurosis y la Psicosis”. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud esboza con bastante anterioridad al texto “*La Pérdida de la Realidad...*” y aunque no logra definirlo en aquel momento, lo sugiere más tarde con las ideas desarrolladas en “*La Negación*”. Para Freud (1925), el mecanismo de la psicosis operaría de forma similar a la represión pero se diferenciaría de aquella en la forma en la que el sujeto reacciona frente a su aparición (la alucinación y los delirios).

Es obvio que Freud no descarta la psicosis del interés psicoanalítico, por el contrario, le cede cierta preferencia en el acontecer clínico. Sin embargo formula la dificultad que para el trabajo analítico puede suponer por la imposibilidad, de estos pacientes, de catexizar la libido en los objetos. Algunos autores como Jones (1953) refieren la atención brindada por Freud a la psicosis como una estrategia de aproximación a los círculos psiquiátricos para introducir las ideas psicoanalíticas en los espacios en que eran rechazadas, ejemplo de ello -nos recuerda Jones-, es otra carta escrita a Abraham, en la que Freud⁶⁰ justifica su acercamiento inicial a Jung :

Gracias a la llegada de Jung al psicoanálisis, ha sido posible alejar a éste [al psicoanálisis] del peligro de convertirse en un asunto de la nación judía (...) cuando uno se llama Freud, efectivamente necesita a un Jung. (Freud, 1969, p. 34)

Sea por una u otra razón, el hecho es que para Freud la psicosis comporta una suerte de enigma que le seduce una y otra vez y a la que dedica parte de su obra con contribuciones cada vez más elaboradas. Freud abona un camino que sin duda se enriquecerá con la producción de los postfreudianos. Es la intención de este capítulo acercarse a las exposiciones que sobre la psicosis ha dado el psicoanálisis clásico representado por Freud y las contribuciones que a posteriori hicieran Klein, Bion y

⁶⁰ Freud, S. (1969). 1907-1926, Correspóndanse Freud/Abraham [*Trad. cast. Correspondencia de Freud/Abraham*]. París: Gallimard.

Lacan a través de la revisión, lectura y ampliación de la teoría psicoanalítica elaborada por Freud. Sus puntos de encuentro, sus diferencias, el reconocimiento de un transitar teórico que empieza por Freud y que desde entonces no ha detenido su crecimiento.

Bien puede cuestionarse la pertinencia de estos autores y la no inclusión de otros cuyos aportes son francamente valiosos en el estudio de la psicosis; sin embargo, debo aducir que la elección deviene de la riqueza y originalidad de las aportaciones de estos autores en la investigación de la psicosis.

Está claro que el discurrir de la teoría psicoanalítica en lo que a psicosis se refiere ha estado marcado por revisiones, contradicciones y hallazgos que lejos de excluir al paciente psicótico de la consulta del psicoanalista, le ha atraído a ella y le ha abierto al psicoanálisis espacios en el discurso de Instituciones tan ancestralmente escépticas como la psiquiátrica.

Las resistencias continúan, la psicosis aún es discutida, pero a diferencia de los tiempos de Freud, la intención investigadora y el reconocimiento de los aportes de algunas tendencias teóricas en psicoanálisis hacen de esta polémica un espacio de creación intelectual con cada vez más adeptos. Quizá el inestimable legado freudiano de la vocación al estudio, a la disertación y al enriquecimiento constante me haya llevado a transitar este camino con la posición asumida de que una teoría sobre la dinámica psíquica que no contemple la etiología de esta patología sería insuficiente y frágil. Recorrer a Freud no es una idea original pero siempre es una aventura, buscar en su obra cómo hilvana una de las teorizaciones sobre el psiquismo humano más densas y trascendentes jamás escritas y descubrir en ella los puntos de enlace para elaboraciones posteriores justifican la presencia de estas páginas.

En nuestra cultura occidental en la que la diferencia sexual se desvanece, lo prohibido se difumina, la muerte se trivializa y la omnipotencia es legitimada, la revisión de la teoría psicoanalítica es un hecho imperativo. Evidentemente esta afirmación me posiciona al respecto. Considero impostergable la revisión y discusión sobre la actualidad de algunos supuestos psicoanalíticos y sus alcances. Las nuevas formas de enfermar así lo imponen.

Es oportuno el momento para una reflexión que no puedo dejar de soslayo, la que implica la contradicción de fundamentar mi hipótesis de trabajo sobre la base de unos conceptos que probablemente requieran una reelaboración. Si bien participo de la opinión de que las nuevas patologías exigen un replanteamiento teórico en conceptualizaciones como narcisismo o edipo, por ejemplo, también es cierto que estoy convencida de que aún sabiendo sus limitaciones, es indispensable -para producir un conocimiento prospectivo-, partir de la perspectiva teórica e independientemente de que se considere insuficiente intentar a través del trabajo constructivo desarrollar tesis alternativas. Por otra parte, es innegable la vigencia de la teoría pulsional de Freud y su actualidad en el tema de la psicosis y por qué no, del discurso de la posmodernidad, se hace patente. La pulsión de muerte sigue siendo y lo será por mucho tiempo, la tesis fundamental del edificio teórico psicoanalítico.

Me permito cerrar esta breve introducción retomando las preguntas que se hiciera Malavé (2001, p 2) en un artículo publicado por la Sociedad Psicoanalítica de Caracas hace algunos años:

¿Qué nos queda? Ya se sabe cuál es el enigma de la esfinge, la pregunta fue contestada, la represión levantada, y dada la liberación sexual. Cualquier adolescente posmoderno puede darnos lecciones de sexo ¿Qué le queda a nuestro oficio por decir sobre lo sexual reprimido, cuando estamos saturados de sexo,

cuando ya no hay escena para el erotismo pues cayó el telón y lo prohibido está en todas partes en todo momento, los medios saturados de sexualidad, la publicidad saturada de sexo? La sexualidad ha sido desacralizada, robada de su misterio, la han transformado en obscenidad (...) Cuando todo lo tenemos no tenemos nada y un espectro comienza a recorrer el mundo (al menos, el mundo de las clases privilegiadas): el tedio.

Quizás el vacío de certezas en el mundo actual, nos permite poner en práctica lo cotidiano del oficio, es decir, la interrogante; quizás tenemos hoy más angustias (...)

Freud, nuevamente tiene palabras de aliento ante tanto desasosiego. En sus escritos técnicos, aquél en el que hace una analogía entre el psicoanálisis y la manera en que esculpe Miguel Ángel, Freud nos enseña -recuerda Malavé (2001)- que el oficio de analista supone el trabajo del escultor con la roca: *per via de levare e non di porre*, así, desde ese universo quizás reducido del consultorio puede lograrse ese tiempo y ese espacio para quienes, a pesar del bombardeo mass media logran *per via levare*, el (re)encuentro con su deseo, con su sufrimiento y con sus fantasías.


2.2 Freud: La psiconeurosis de defensa. Una introducción a la psicosis desde el psicoanálisis

Freud es el pivote de toda la producción en psicoanálisis y más allá de cualquier cliché o frase hecha, la intención marginal de este apartado es evidenciar el nexo enfáticamente freudiano de las producciones posteriores. Si bien Freud esgrime algunas pinceladas en el decir del psicoanálisis actual acerca de la psicosis estos esbozos constituyeron el comienzo de un entender distinto del psiquiátrico acerca de la patología psicótica. Freud, con sus bosquejos hizo factible el posterior desarrollo de las ideas y del quehacer psicoanalítico en el complejo campo de las psicosis. Hablará de paranoia como “psicosis intelectual” (1895, p. 246) y se entenderá, aunque no lo refiere de esta forma, como la forma más elaborada de esquizofrenia en tanto y en cuanto dispone de un discurso hilado y compacto a través de la construcción delirante.

Es cierto que la elaboración teórica sobre la psicosis no se desarrolla con solidez en Freud, sin embargo, a partir del caso Schreber Sobre un Caso de Paranoia Descrito Autobiográficamente (1911) aborda esta temática como un intento más decidido de elaborar propuestas explicativas a esta patología. Sus ensayos Neurosis y Psicosis (1924a) y La pérdida de Realidad en la Neurosis y en la Psicosis (1924b) son el corolario de sus investigaciones en el tema. En sus primeros trabajos distingue la psicosis de la neurosis con la intención de conducir al lector hacia los fenómenos defensivos psicopatológicos. Así, la paranoia forma parte del grupo de las “neuropsicosis de defensa” junto a la histeria y la neurosis obsesiva⁶¹.


2.2.1.- Consideraciones preliminares.


Si se hace una revisión esquemática del trabajo freudiano en el tema, podría sugerirse la existencia de cuatro tiempos en la elaboración sobre la psicosis, tiempos que coinciden con los giros y revisiones de la teoría psicoanalítica-, a saber,

 Un primer tiempo, el de sus primeros trabajos entre 1894 y 1910, donde pone de relieve los recursos defensivos frente al conflicto con la sexualidad, (Laplanche y Pontalis, 1994), función recién descubierta en la neurosis y a través de

⁶¹ Dirá Freud en su *Manuscrito H* (carta inédita a Fliess del 24 de Enero de 1895) que “La paranoia crónica en su forma clásica es un modo patológico de la defensa, como la histeria, la neurosis obsesiva y la confusión alucinatoria. Uno se vuelve paranoico por cosas que no tolera, suponiendo que uno posea la predisposición psíquica peculiar a ello” (p. 247)


la cual intenta especificar “*los mecanismos originales que operan desde el principio en la relación del sujeto con el exterior*” (rechazo⁶² -confusión alucinatoria- y la proyección originaria) (1994, p. 323). *El proyecto de Psicología* (1950 [1895]) y más propiamente el capítulo concerniente a la defensa patológica, *El Manuscrito H* (1895), perteneciente al intercambio epistolar con Fliess y *La Interpretación de los sueños* (1900) y son claro ejemplo de este tiempo.

 *El segundo tiempo* se corresponde con la formulación de la primera tópica psíquica (1910-1915). En este momento introduce, dentro de la conflictiva de la catexis libidinal, el elemento narcisista y propone que el conflicto abarca no sólo la catexis libidinal sino también la catexis de las pulsiones del yo. Textos como *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911), *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber)* (1910 [1911]) *Introducción al narcisismo* (1914), *Trabajos sobre metapsicología* (1915), *La represión* (1915) y también del mismo año, *Lo inconsciente* y *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños*, son textos que se enmarcan en este tiempo.

 *El tercer tiempo* se inauguraría con la elaboración de la segunda tópica freudiana (1920-1923). A medio camino en la dinámica *ello, yo* y realidad (vincula el superyó a esta dimensión) existe la oposición neurosis-psicosis. La psicosis implicaría una ruptura entre el Yo y la realidad dejando al sujeto bajo el dominio del Ello. El delirio sería concebido entonces como un mecanismo “conciliatorio” de reconstrucción de la realidad por parte del Yo. Llama la atención el hecho de que en los textos producidos durante este tercer tiempo, la realidad se encontrara fortalecida hasta el punto de adquirir cualidad de “fuerza autónoma” (Laplanche y Pontalis

⁶² Verwerfung, es importante el término original en alemán pues Lacan volverá a él para explicar el mecanismo subyacente a la psicosis.

1994), similar a la de las instancias psíquicas (Ello, Yo y Superyó). Se inscriben aquí textos fundamentales como *Más allá del principio del placer* (1920), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921) y *El Yo y el Ello* (1923).

 Freud no queda satisfecho con sus propias hipótesis, y así plantea, en sus últimos trabajos, los que inscribo en *el cuarto tiempo* un retorno a su idea original del “rechazo” de la realidad, sin embargo el giro más significativo es sobre la conceptualización de realidad que desde ahora será concebida como el reconocimiento de la castración; Freud, denominaría al proceso “renegación”. En este tiempo se encuentran textos como *Neurosis y psicosis* (1924), *La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis* (1924) y *la Negación* (1925),

Haciendo uso de esta clasificación arbitraria, intentaré rastrear estos giros abordando la lectura de diferentes textos de Freud.

2.2.2.- De la “*verdrängung*” a la “*verwerfung*”

El estudio sobre la psicosis en Freud se inicia a través del estudio de las defensas. En 1895 en el *Manuscrito H* define la paranoia en términos funcionales, así el propósito se condensa en la defensa frente a una “*representación inconciliable para el yo proyectando al mundo exterior el sumario de la causa que la representación misma establece*” (p. 249). Freud incorpora por vez primera, según nota de Strachey, el término proyección que será decisivo en la formulación sobre psicosis. Kaufmann (1996) apunta que durante los años que rodean la producción del *Manuscrito H* Freud no había precisado la tesis de las tres fases de la represión (represión originaria, represión “a posteriori” o represión propiamente dicha y y la

represión como repulsa)⁶³. En su texto *La represión*⁶⁴ (1915a) Freud recorre el camino que distingue los tres momentos de la *verdrängung*, a saber,

La **primera fase** en la que a la representación psíquica⁶⁵ de la pulsión se le “deniega la admisión en lo conciente” (p. 143) estableciéndose la fijación y quedando inmutable la ligazón entre la representación y la pulsión (represión primordial u originaria);

Una **segunda fase** en la represión “*propia mente dicha recae sobre retoños psíquicos de la agencia representante reprimida o sobre unos itinerarios de pensamiento que, procedentes de alguna otra parte, han entrado en un vínculo asociativo con ella. A causa de ese vínculo, tales representaciones experimentan el mismo destino que lo reprimido primordial*” (p. 143);

Y una **tercera fase** en la que la represión se hace repulsa. Aquí hay distinciones en la lengua alemana, Freud ya no se referirá a ella con el término alemán *verdrängung* sino *verwerfung*. Las traducciones de Amorrortu y Biblioteca Nueva nos ofrecen diferencias que vale la pena destacar. En la primera se habla de *juicio adverso* y en la segunda de *juicio de repudio*. Pero en ambos casos será la *verwerfung* “*un buen recurso contra la moción pulsional. Una etapa previa*” (1915a p. 141) a la repulsa. Así, “*constituye una fase preliminar de la condena, una noción intermedia entre la condena y la fuga*” (traducción en la edición de Biblioteca Nueva, tomo 2 p. 2053).

La esencia de la represión será que *consiste en rechazar algo de la conciencia y*

⁶³ En este punto recomiendo la lectura del texto de Luiz Alberto Hanns (2001) *Diccionario de términos alemanes de Freud* pues se aprecian los usos que dio Freud a la *Verdrängung* y se distinguen las tres fases de la represión que puntualiza Kaufmann en *Elementos para una Enciclopedia del psicoanálisis*

⁶⁴ Es importante reconocer que ya en el *caso Schreber* Freud adelanta las fases de la represión cuando describe el mecanismo subyacente a las paranoias (ver páginas 62 a la 64 de *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, 1911*)

⁶⁵ Freud hablará textualmente de *agencia representante* en alemán de *Repräsentanz*.

mantenerlo alejado de ella (p. 142), poco tiempo después, Freud lo matiza para la psicosis cuando en *El discernimiento de lo inconsciente*⁶⁶ escribe:

Con respecto a la esquizofrenia, que por cierto tocamos aquí sólo hasta donde nos parece indispensable para el conocimiento general del Icc, debe presentárenos una duda, a saber, si el proceso que en este caso hemos llamado represión tiene todavía algo en común con la represión de las neurosis de transferencia. La fórmula según la cual la represión es un proceso que ocurre entre los sistemas Icc y Prcc (o Cc), con el resultado de que algo es mantenido lejos de la conciencia, sin duda tiene que ser modificada para incluir el caso de la demencia praecox y de otras afecciones narcisistas. Pero el intento de huida emprendido por el yo, que se exterioriza en el quite de la investidura consciente, sigue siendo de cualquier modo lo común a ambas clases de enfermedad. (1915b p. 199)

Lo que emerge como pregunta ineludible tras estas lecturas es si existe un “modo particular de represión” tras la producción delirante y alucinatoria o si por el contrario en todos los mecanismos de la represión es común la desinvertidura libidinal. En el texto *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (1917 [1915]) se perfila la distinción en el proceso de retiro de la investidura libidinal en las neurosis y en la psicosis. La diferencia se centrará en el alcance de tal desinvertidura, así en la neurosis podrá retirarse la investidura preconciente, manteniéndose la investidura de objeto en el sistema inconsciente mientras que en la psicosis la investidura es retirada del sistema inconsciente.

En sus primeros escritos, aquellos que datan de 1894, como es el caso de las *Puntualizaciones sobre la neuropsicosis de defensa*, Freud se aproxima a lo que para el momento consideraba el contenido de la “psicosis alucinatoria”. Dirá entonces, que “*consiste justamente en realzar aquella representación, que estuvo amenazada por la*

⁶⁶ Apartado VII de Lo inconsciente (1915b) en Obras Completas, tomo XIV pp. 153-214.

ocasión a raíz de la cual sobrevino la enfermedad (...) el Yo se ha defendido de la representación insoportable mediante el refugio en la psicosis". (Freud, 1894, p. 60).

En este artículo ya Freud introduce el término *Verwerfen*, y aunque como defensa y no como mecanismo estructurante de la psicosis, la similitud con lo que años más tarde enunciará como la *verleugnung* es interesante.

Dirá Freud: "*Ahora bien, existe una modalidad defensiva mucho más enérgica y exitosa, que consiste en que el yo desestima (Verwerfen) la representación intolerable junto con su afecto y se comporta como si la representación nunca hubiera comparecido*" (Íbid, p. 59) [el subrayado es mío]. Propongo quedarse con la frase "*como si la representación nunca hubiera comparecido*" pues será éste sentido el que Freud expone en *La Negación* (1925) como sustrato de las psicosis y el que profundizará Lacan en su elaboración para llevarle a discriminar entre la *Verleugnung* que refiere como un mecanismo particular a las perversiones y la *Verwerfung* como propio de las psicosis.

2.2.3.- La Paranoia, una psiconeurosis de defensa.

A través de la lectura de la producción epistolar de Freud, es posible pesquisar el camino y los desvíos transitados durante la construcción de la teoría psicoanalítica. Por ejemplo, en las cartas a Fliess, hallamos la construcción y deconstrucción de sus hipótesis y el ensamblaje de todo el aparato teórico del Psicoanálisis, de hecho, la formulación sobre la psicosis (referida en este momento como paranoia) no es una excepción. En el *Manuscrito H* (1895) de su correspondencia con Fliess, Freud refiere:

La representación delirante se clasifica en la psiquiatría junto a la representación obsesiva, como una perturbación puramente intelectual, y la paranoia junto a la locura obsesiva como una psicosis intelectual. Una vez que la representación obsesiva se ha reconducido a una perturbación afectiva y se ha demostrado que debe su intensidad a un conflicto, es forzoso que la representación delirante caiga bajo la misma concepción; por tanto, también ella es la consecuencia de unas perturbaciones afectivas y debe su intensidad a un proceso psicológico. Los psiquiatras suponen lo contrario, el lego está habituado a derivar unas vivencias anímicas conmocionantes. Quien en ciertas circunstancias no pierde su entendimiento ‘es que no tiene ninguno que perder’ (1895, p. 246)

En este extracto, Freud logra esbozar el mecanismo particular a la paranoia, mecanismo que distingue el proceso conflictual propio de las ideas obsesivas de aquellas llamadas delirantes. Para este momento, la paranoia será un modo patológico de defensa que se corresponde con una predisposición psíquica. El mecanismo paranoico utiliza la proyección para trasladar al exterior la representación intolerable. Freud no adscribe la proyección como mecanismo exclusivo de la paranoia sino como un recurso defensivo del cual “abusa” el paranoico. En este breve pero rico texto Freud sugiere una diferencia sustancial entre *la paranoia* y *la confusión alucinatoria*, diferencias que vincula al contenido de la representación y al afecto. Mientras que en la primera contenido y afecto se preservan y proyectan al exterior en forma de idea delirante, la más de las veces hostil al yo y sin ganancia; en la segunda, la representación intolerable en su totalidad (o sea, con su contenido y afecto) se mantiene apartada del yo a través del “*desasimiento parcial del mundo exterior*” y así las alucinaciones sostienen la defensa y proporcionan ganancia.

En el *Manuscrito K* de 1896 Freud vuelve a preguntarse sobre el mecanismo paranoico y más propiamente sobre el momento en el que ocurre el rechazo o expulsión de la representación, ¿sería previo a la represión? ¿o posterior? Hasta este

momento Freud sólo ha definido una fase de la represión, la originaria y, esto evidentemente genera dificultades a la hora de clarificar mecanismos diferentes a cada patología. Y así escribe,

Todavía ignoro las condiciones clínicas y relaciones temporales de placer y displacer en la vivencia primaria. Lo discernido es el hecho de la represión (...) la vivencia primaria parece ser de naturaleza semejante a la de la neurosis obsesiva; la represión acontece luego que este recuerdo, no se sabe cómo, ha desprendido displacer (...) Uno vislumbra ahora formas diferentes según que sólo el afecto haya sido reprimido {desalojado} por proyección, o lo fuera también el contenido de la vivencia. (1986, p. 266-267)

En 1897, en su texto *Análisis de un Caso de Paranoia Crónica* imprime aún más forma a las hipótesis hasta ahora planteadas informalmente a su amigo Fliess, retoma el panorama general que había esquematizado a Fliess en el *Manuscrito H*⁶⁷ y concluye que las paranoias (hace la salvedad en algunos tipos de paranoia) están en el grupo de las neurosis de defensa. Para Freud, mientras la histeria y la neurosis obsesiva servían como defensa frente al *contenido* de la representación, apartándolo y manteniéndolo lejos de la conciencia, separando el contenido de la representación y su afecto, en la paranoia tanto el contenido de la representación como el afecto a él ligado se mantienen en la conciencia pero proyectados al exterior (Freud, 1896).

Mientras que la histeria y las representaciones obsesivas son el resultado de la represión (a su vez estos trastornos están determinadas por su tipo sintomático: en la histeria por la conversión en *inervación somática* y en la neurosis obsesiva la *sustitución* –desplazamiento–), reitera su convicción de que el mecanismo que

⁶⁷ Freud elabora en el manuscrito H una tabla de doble entrada en la que se expresan las diferencias entre la histeria, la representación obsesiva, la confusión alucinatoria, la paranoia y la psicosis histérica. En este esquema Freud distingue el afecto, el contenido de la representación, la alucinación y el resultado como elementos diferenciales en lo que para el momento ha establecido como las psiconeurosis de defensa.

subyace a la paranoia no es exactamente el represivo, asoma como mecanismo de la paranoia la proyección –como ya había adelantado a Fliess un año antes-, sin embargo, la idea de la proyección (sólo retomado en el caso Schreber) no llega a cuajar en Freud y le desecha sin la menor secuela⁶⁸.

Freud intentará, a lo largo de toda su obra, definir el mecanismo subyacente a la psicosis y retornará en varias oportunidades a esta cuestión con la finalidad estratégica, a mi modo de entender, de afianzar aún más su noción del mecanismo represivo como característico de la neurosis. Fue, al menos en este primer tiempo, una manera de dar al psicoanálisis mayor consistencia teórica (interna) y con ello, pasar la dura prueba del cientificismo positivista de la época para garantizarle un espacio respetable a sus formulaciones.

Nuevamente en la correspondencia con Fliess (*carta 79*), ahora fechada en diciembre de 1897, Freud elabora el mecanismo de la paranoia haciendo alusión a un ejemplo sobre la censura rusa en los diarios extranjeros. Habla de tachaduras que impiden estructurar el sentido, es decir, omisiones que a toda luz arrojan las palabras que quedan (sin tachadura) a un sinsentido que asemeja al discurso delirante⁶⁹.

Escribirá Freud (1897)

Palabras, párrafos enteros y frases tachados con negro, de suerte que el resto se vuelve ininteligible. Una censura rusa de esta clase sobreviene en ciertas psicosis

⁶⁸ Kauffman (1996) sugiere que Freud enuncia un problema para la vinculación de la proyección y la psicosis y es precisamente, el estatuto de la proyección, es decir, el reconocimiento de la proyección como mecanismo subyacente a la psicosis o su consideración como síntoma del retorno de lo reprimido.

⁶⁹ Me permito asomar el punto de encuentro de este planteamiento al que años más tarde haría Lacan, cuando rescata la importancia del lenguaje y de los sinsentidos de éste dentro de la construcción delirante del psicótico. Parece pertinente desmenuzar esta idea y retomar la feliz metáfora que hace Freud de las tachaduras de la censura rusa, pues parece tener puntos de encuentro con lo que expone Lacan en el trastorno psicótico, de modo que las tachaduras, en el ejemplo freudiano, serían el vacío representado por el significante que falta. No puede estructurarse la vida psíquica en neurosis si el significante inexistente (la palabra tachada en el artículo de la prensa rusa) es el significante de la falta primordial, de modo que lo que queda son palabras sin sentido que intentarán “estructurarse” para acomodar la realidad, sin embargo, ese “acomodo” siempre buscará la vía del delirio, idea esta que nos sugiere también la conexión con las ideas de Piera Aulagnier y su preciosa metáfora del campo en su libro la “Violencia de la Interpretación”

y da por resultado los delirios en apariencia carentes de sentido (p. 315)

Ya en su escrito estrella (y con el que se abre el marco de la teoría propiamente analítica), *La interpretación de los Sueños* (1900), establece la relación entre la represión y el producto onírico,

Una desestimación (*verwerfung*) inicial por el juicio (acaso hecha con conciencia) de algo que se considera incorrecto o inutilizable para el fin actual del acto de pensamiento puede, entonces, ser la causa de que un proceso de pensamiento prosiga inadvertido para la conciencia hasta el adormecimiento (1900, p. 583)

Define tres posibilidades de relación entre la producción onírica y las patologías psíquicas, a saber, una primera que refiere la relación etiológica (cuando un sueño representa o inicia un estado psicótico o cuando es el sueño un residuo de tal enfermedad); una segunda que aborda las transformaciones que debido a la enfermedad mental, sufre la producción onírica y, la tercera, las relaciones internas entre el sueño y la psicosis.

Es probablemente la tercera posibilidad (las relaciones internas entre el sueño y la psicosis), la que sugiere que Freud está abonando el terreno para lo que será su próximo giro teórico, es decir, la elaboración de la segunda tópica en la que vincula al *ello* al mundo de la psicosis. En este estadio de su obra, Freud aún no habla de instancias psíquicas (*ello, yo, superyó*) sino más bien de preconsciente, consciente e inconsciente.

2.2.4.- El “Caso Schreber”. La tesis del retorno de la libido narcisista

En el artículo *Sobre Psicoterapia* (1904-1905) plantea la contradicción que entraña el tratamiento analítico en trastornos como la psicosis o la melancolía. No obstante, apela a los desarrollos que espera logre el método analítico para solventar tal contradicción. Evidentemente, la exposición del caso Schreber es un punto de inflexión en este sentido y revela el proceso de elaboración que continuó en Freud tras las tesis iniciadas en los *manuscritos H y K*. Parece obvio que para Freud el tema de la proyección en las paranoias no era un tema sustantivo sino que se revestiría de importancia en los trabajos sucesivos. Así en *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente* (1910-1911) - casi 10 años después de que le escribiera a Fliess su idea de que la paranoia estaba vinculada con un *retorno a un temprano autoerotismo*- Freud retoma con más decisión el tema de la paranoia y reseña lo que él ha elaborado como proceso inconsciente operativo en la enfermedad paranoica.

Aparece en la introducción al *Caso Schreber* una aclaratoria del propio Freud, que deseo rescatar dado su valor en la reivindicación del interés que, para el psicoanálisis, reviste la enfermedad psicótica. Dirá Freud:

La indagación psicoanalítica de la paranoia sería de todo punto imposible si los enfermos no poseyeran la peculiaridad de traslucir, aunque en forma desfigurada, justamente aquello que los otros neuróticos esconden como secreto (...) Por eso no me parece improcedente hilar unas interpretaciones psicoanalíticas a partir del historial clínico de un paranoico. (Freud, 1911, p. 11)

Freud desarrolla su interpretación de las Memorias de Schreber desde dos ópticas, a saber, la concerniente a las ocasiones en las cuales contrajo la enfermedad (recordemos que se describen “tres enfermedades”, en tanto tres brotes psicóticos con

episodios de delirio y alucinación) y la relativa a las exteriorizaciones delirantes. Entiendo en este sentido, que Freud está leyendo el material delirante en el marco de la libre asociación del paciente. Este inciso es importante dado que será el Caso Schreber el que abra la posibilidad, luego retomada por Lacan, de emplear al delirio como medio para entender el mundo del psicótico, además de asumirlo como vía de reconstrucción y sostén de la vida psíquica:

(...) Y el paranoico lo reconstruye [su mundo] claro que no más espléndido pero al menos de tal suerte que pueda volver a vivir dentro de él. Lo edifica de nuevo mediante el trabajo de su delirio. Lo que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante, es, en realidad, el intento de restablecimiento, la reconstrucción. (Freud, 1911, p. 65).

Es un aspecto fundamental de la interpretación del *caso Schreber*, el manejo que hace Freud de la teoría del retorno de la libido narcisista (aún llamada autoerótica) de los primeros años de vida como fenómeno propio de las paranoias, así, establece una fuerte vinculación entre la enfermedad psicótica y el conflicto de catexis libidinal.

El interés de Freud no era sólo reconocer el conflicto psíquico subyacente a la paranoia, sino rastrear su forma patológica (el síntoma) y su mecanismo. Por eso declara que en la paranoia, la “defensa” ante la fantasía prohibida (la fantasía homosexual del Presidente Schreber, por ejemplo) es la reacción delirante: “*el delirio descubre esos vínculos y reconduce el sentimiento social a su raíz en el deseo erótico sensual grosero*” (Freud, 1911, p. 56), para añadir más adelante -sobre la funcionalidad psíquica del delirio- lo siguiente, “*lo que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante, es en realidad, el intento de*

*restablecimiento, la reconstrucción” (1911, p. 65)⁷⁰. Sin embargo, la fantasía prohibida es también el amor autoerótico y tal afirmación le lleva a concluir que el conflicto psicótico se ubica, al menos en el caso Schreber⁷¹, en una fijación en la fase autoerótica -homosexual - del desarrollo sexual infantil descrito en *Tres ensayos sobre una Teoría Sexual Infantil* (1905).*

Esta conclusión cobra importancia en la medida en que al hablar de autoerotismo y de retorno de libido narcisista⁷² se puede establecer un puente con el planteamiento kleiniano de la psicosis. Planteamiento que comparte el recorrido proyectivo que Freud argumenta en el mecanismo paranoico⁷³. Dice Freud (1911, p. 59) analizando la frase contradictoria que subyace a la paranoia “Yo [un varón] lo amo [a un varón]:

El mecanismo de la formación de síntoma en la paranoia exige que la percepción interna, el sentimiento, sea sustituida por una percepción de afuera. Así la frase ‘pues yo le odio’, se muda por proyección, en esta otra: ‘el me odia’.

Sin embargo, Freud (1911, p. 61) no acredita la proyección como patognomónica de la paranoia y hace la salvedad de que ésta (la proyección) se ajusta

⁷⁰ Tal afirmación es reveladora y coloca la producción delirante del paciente psicótico en posición de construcción narrativa que da cuenta de su sufrimiento y que ofrece vías de análisis. No puede negarse, que la conclusión a la que se aproxima Freud remueve sus propios planteamientos y reticencias iniciales sobre la posibilidad del trabajo analítico con estos pacientes, hipótesis que retomará posteriormente cuando plantea la dificultad de instalar la transferencia con un paciente incapaz de catexizar objetos externos (el analista) por la retroversión libidinal en el Yo propia de los pacientes psicóticos. No obstante, Freud, ilumina el camino que décadas más tarde seguiría la psiquiatría moderna para quienes el delirio se convertiría en una de las vías privilegiadas para el tratamiento terapéutico de estos pacientes.

⁷¹ En el caso Schreber Freud escribe “*puesto que en nuestros análisis hallamos [hace mención a los trabajos de Jung, Zurich y Ferenczi] que los paranoicos procuran defenderse de una sexualización así de sus investiduras pulsionales sociales [habla Freud de su hipótesis sobre la fantasía homosexual como sustrato de la paranoia], nos vemos llevados a suponer que el punto débil de su desarrollo ha de buscarse en el tramo entre autoerotismo, narcisismo y homosexualidad, y allí se situará su predisposición patológica*” (1911, p. 58)

⁷² Dice Freud “no se puede desechar la posibilidad de que las perturbaciones libidinales ejerzan unos efectos de contragolpe sobre las investiduras yoicas, como tampoco lo inverso, a saber, que alteraciones anormales en el interior del yo produzcan la perturbación secundaria o inducida de los procesos libidinales. Y aún es probable que procesos de esta índole constituyan el carácter diferenciador de las psicosis” (1911, p.69).

⁷³ “En la formación de síntoma en la paranoia es llamativo, sobre todo, aquel rasgo que merece el título de proyección. Una percepción interna es sofocada, y como sustituto de ella adviene a la conciencia su contenido, luego de experimentar cierta desfiguración, como una percepción de afuera”. (Freud, 1911, p. 61)

sólo a unas formas determinadas de paranoia y no es exclusiva de este estado mental, pues en pacientes neuróticos el fenómeno proyectivo también es observable.

La proyección no desempeña el mismo papel en todas las formas de paranoia y no ocurre sólo en la paranoia, sino también bajo otras constelaciones de vida anímica, y aún cabe atribuirle a una participación regular en nuestra postura frente al mundo exterior.

Esta puntualización sobre la proyección le permitirá a Freud establecer alguna diferenciación en virtud al modo en el que se produce la represión, y más propiamente el desinvertimiento libidinal en la paranoia. De esta forma, Freud sigue sosteniendo la represión como mecanismo universal con los matices que le proporciona discriminarla por fases. Así la tercera fase -particular a los procesos mentales paranoicos- conlleva el retorno de lo reprimido desde el lugar de la fijación.

Lo que se nos hace notar ruidoso es el proceso de restablecimiento, que deshace la represión y reconduce la libido a las personas por ella abandonadas. En la paranoia, este proceso se cumple por el camino de la proyección. (1911, p. 66)

Para Freud la proyección comporta dos dimensiones, una primera en la que el sujeto coloca afuera de manera inconsciente lo que existe dentro de él y de esta forma la libido queda “libre, flotando dentro de la psique” y produciendo tensión. En esta dimensión y en la paranoia, la libido se vuelca sobre el yo como único objeto sexual, mientras que en otros estados mentales puede mudarse a otros objetos. La segunda dimensión, sería la que entiendo opera en Schreber y que no es otra que la expulsión de sí de aquello que se rechaza y que por ende, vuelve a encontrarse en el mundo exterior.

Freud (1911, p. 66) dirá sobre el texto de Schreber lo siguiente: “*No era*

correcto decir que la sensación interiormente sofocada es proyectada hacia afuera; más bien inteligimos que lo cancelado adentro retorna desde afuera". Estima, sin embargo, que tal mecanismo es insuficiente para dar cuenta de la psicosis, de modo que continúa sus trabajos y en ellos su reflexión intermitente en torno al mecanismo base de la paranoia.

En *Tótem y Tabú* (1912), continuando con lo que hasta ahora había elaborado sobre el caso Schreber y su hipótesis del retorno libidinal, esboza lo que estructurará posteriormente en uno de sus trabajos más importantes: *Introducción al narcisismo* (1914), la retroversión del amor sobre sí mismo. Establece un paralelismo entre tal retroversión libidinal y la ocurrida durante el proceso de enamoramiento, llega a afirmar que el enamoramiento se define como el "*prototipo normal de la psicosis*" en cuanto al proceso de investimento libidinal.

En el caso Schreber, Freud presupone en la paranoia e incluso en las esquizofrenia y demencia precoex una fijación y consecuente regresión al narcisismo. Años más tarde, en *Introducción al Narcisismo* (1914), se pregunta sobre el destino de la libido que el esquizofrénico sustrae a los objetos, para indicar que la vía para responder esta pregunta es la de los delirios de grandeza. La libido, dirá Freud, sustraída del mundo externo se deposita en el yo. Freud, habla de la parafrenia como un trastorno en el cual la libido se ha retraído sobre el Yo, lo que la incapacita para su "mudanza" en otros objetos. Servirá este planteo para dar consistencia teórica a su propuesta de 1904 de la inutilidad del análisis en pacientes psicóticos, que referirá nuevamente en los primeros párrafos de *Introducción al narcisismo*⁷⁴. Orientado por

⁷⁴ "Los enfermos que he propuesto designar 'parafrénicos' muestran dos rasgos fundamentales de carácter: el extrañamiento de su interés respecto del mundo exterior (personas y cosas). Esta última alteración les hace inmunes al psicoanálisis, los vuelve incurables para nuestros empeños" (Freud, 1914, p. 72)

sus nuevos hallazgos, Freud hace descansar la hipótesis de la inanalizabilidad en la imposibilidad de instaurar el fenómeno transferencial en tanto el analista es incapaz de fungir como objeto libidinal. Al estar interferida la capacidad del sujeto de libidinizarse los objetos, la transferencia, indispensable en el tratamiento psicoanalítico, se vería a su vez impedida y con ello el análisis en sí mismo.

Pero Freud (1914, p. 73) aclara que el narcisismo no es tampoco una condición exclusiva de los psicóticos y define un narcisismo primario y uno secundario,

Así nos vemos llevados a concebir el narcisismo que nace por replegamiento de las investiduras de objeto como un narcisismo secundario que se edifica sobre la base de otro, primario, oscurecido por múltiples influencias.

A lo que se refiere Freud es a la tesis de que será el narcisismo el que definirá las determinaciones subyacentes a la elección de objeto (a través del ideal del yo, por ejemplo) de modo que toda elección de objeto es en el fondo una elección narcisista con lo que ubicará al narcisismo como la base fundamental de la conducta humana.

En el texto, *Duelo y Melancolía* (1915), Freud revisa sus reflexiones sobre la pérdida del juicio que acontece frente a la desilusión amorosa. El duelo implica la exigencia de abandonar la libido enlazada al objeto amado y perdido ante cuya demanda surge inevitablemente la resistencia. Señala Freud que tal resistencia puede llegar a ser tan intensa que ocurra el alejamiento de la realidad, así, es posible que el sujeto recurra a la alucinación como mecanismo para la conservación del objeto, recurso claramente inserto en la dimensión patológica. Hace entonces, una diferenciación entre el duelo y la melancolía entendiendo por la segunda la tipificación anormal o patológica del primero.

Freud (1915) asoma como hipótesis -de la psicogénesis la patología

melancólica-, la prevalencia de una elección narcisista de objeto aún cuando no lo asevera argumentando la escasa investigación sobre el tema. Hace también alusión al retorno (en el melancólico) a la fase oral del desarrollo libidinal⁷⁵. Así como estableció en el marco del caso Schreber una regresión, y en la explicación de toda paranoia, a una fase primaria de desarrollo en la que se hubiera fijado la representación intolerable. Sin embargo, Freud se cuida de no establecer en ningún caso una fase de desarrollo psicosexual determinado, sino que vincula la regresión (paranoica) a una etapa autoerótica en general.

2.2.5.- *Neurosis y Psicosis. Diferencias en el vínculo con la realidad.*

Es muy difícil delimitar el tercer y cuarto tiempo⁷⁶ en la elaboración freudiana sobre la psicosis, pues en ambos plantea la patología en función del conflicto entre las distintas instancias psíquicas. Tanto el tercer como el cuarto tiempo, comparten el conflicto Yo-realidad, la distinción radica en la plus del *rechazo* añadido en el que he definido como cuarto tiempo. Es decir, se rehúsa *una realidad*, la realidad de la castración. Partiendo de esta premisa, dedicaré mayor profundidad a este cuarto tiempo al considerar al tercero como un planteamiento introductorio de este cuarto tiempo.

Un claro ejemplo de lo que he dicho es lo que a continuación recojo de la hipótesis que Freud formula en 1923 [1924] en *Neurosis y Psicosis* y en cuyo texto

⁷⁵ Quizás uno de los textos en los que Freud y Klein se perciben más cercanos es, sin duda, *Duelo y melancolía*. El planteamiento de Freud en relación a la dualidad de pulsiones frente al objeto (amor-odio), la escisión de esta ambivalencia, la voracidad como representación de tendencias sádicas y la identificación narcisista con el objeto son puntos de encuentro entre uno y otro autor. Se puede apreciar, en este punto la transición a lo que denominé al comienzo de este capítulo como el segundo tiempo en el desarrollo freudiano sobre la psicosis. Se establece la psicosis como un conflicto en la catexis del Yo.

⁷⁶ No existe en la obra freudiana una referencia a estos tiempos, han sido atribuidos por mí como un mecanismo esquemático para aproximarme a la construcción de la teoría sobre psicosis en la obra de Freud, de modo que reitero que son fases establecidas arbitrariamente como ejercicio de síntesis.

concluye:

La neurosis es el resultado de un conflicto entre el yo y su ello, en tanto el resultado de la psicosis es el desenlace análogo de una similar perturbación en los vínculos entre el yo y el mundo exterior. (Freud, 1924, p. 155)

Al final de este mismo texto Freud continúa preguntándose sobre las características de ese mecanismo que permite al Yo desligarse de la realidad: “¿*Cuál será el mecanismo análogo a una represión, por cuyo intermedio el yo se desase del mundo exterior?*” (1924, p. 159) A lo que responde: “*Pienso que sin nuevas indagaciones no puede darse una respuesta, pero su contenido debería ser, como el de la represión, un débito de la investidura enviada por el yo*” (Íbid) [el subrayado es mío].

¿Qué ocurre con ese resto? ¿Si la represión es el mecanismo universal de toda patología tiene las mismas particularidades en cada caso? ¿La diferencia es realmente en la tercera fase de la represión como argumenta Freud o lo diferencial se ubica en la primera fase, en la represión originaria? En un escrito de la misma fecha, “*La Pérdida de la Realidad en la Neurosis y en la Psicosis*”, Freud se aproxima a la respuesta e intenta afinar aún más la diferenciación entre psicosis y neurosis pero paradójicamente termina el texto haciendo difusas estas diferencias. Hablando en términos del ello y de la realidad, establece que la neurosis estaría determinada y dominada por el *principio de realidad* mientras que la psicosis lo sería por el *principio del placer*:

(...) en la primera el Yo, en vasallaje a la realidad, sofoca un fragmento del Ello (vida pulsional), mientras que en la psicosis ese mismo Yo al servicio del Ello, se retira de un fragmento de la realidad (...) por lo tanto lo decisivo para la neurosis sería la hiperpotencia del influjo objetivo y para la psicosis, la

hiperpotencia del Ello. (Freud, 1924, p.193).

Freud alude sencillamente, a que mientras la neurosis huye de la realidad (a través de satisfacciones sustitutivas) la psicosis la pierde. Sus últimos ensayos arrojan luces sobre la conceptualización de las estructuras neurótica y psicótica y dejan entrever que la estructura psíquica de un sujeto no esta determinada por su mecanismo, o lo que es lo mismo, que este mecanismo no sería el fundante de la estructura sino la reacción que ante éste se crea. Suscribo el planteamiento freudiano que recoge López (1996) cuando dice “*que reprimir, renegar o forcluir, no neurotiza, ni pervierte ni psicotiza a nadie. La reacción consiste en los modos de retorno particulares*”, y reitero en mi lectura de Freud que el alejamiento de la realidad no es la causa sino más bien la consecuencia del fracaso de la represión y en este sentido, la forma de retorno de lo reprimido permitirá discriminar el tipo de estructura psíquica frente a la que nos encontramos.

En la neurosis ante el fracaso de la represión se opta por la fuga de la realidad a través de formaciones de compromiso como el síntoma; mientras que en el caso de la psicosis, la huída de la realidad es inicial y no posterior. Esta afirmación sugiere entonces una distinción en la operativa del dispositivo defensivo en una estructura y otra, así la inauguración de la neurosis ocurre en el proceso por el cual se aparta del yo una parte de la realidad psíquica que ha devenido intolerable y en la psicosis el proceso inaugural tiene lugar cuando se aparta al yo de la realidad. Esto supone que en la neurosis hay una parcialidad de la libido que queda a disposición de ser colocada en objetos y de esta forma la *libido del yo* da lugar a la *libido de objetos*, sin embargo en la psicosis, esto no ocurre, la libido queda inmóvil, retraída completamente en el yo con la posibilidad negada de investir objetos.

En vista de que el elemento del conflicto con la realidad emerge común en la psicosis y en la neurosis, y debido a que la realidad se constituye tal en función de un juicio previo de existencia, ¿En qué momento ocurre esa pérdida, llamemos originaria, de la realidad? Esta es quizá una de las elaboraciones más densas en lo que a psicosis se refiere, entre otras cosas porque se desprende no sólo la diferenciación con la estructura neurótica sino a su vez, con la perversa. En *La Negación* (1925) Freud expresa la diferencia entre el rechazo de quien niega y el rechazo de la psicosis y de algún modo establece que la negación lleva implícito el conocimiento: se niega de lo que se sabe.

En este texto Freud (1925) afirma que la negación no es más que una afirmativa reiteración de lo que está reprimido, lo negado da cuenta de lo existente en lo inconsciente, o sea, lo reprimido. Y establece la dicotomía *juicio de atribución/juicio de existencia*. Ambos conceptos, conjugados en la función intelectual del juicio, designan un espacio: *La atribución*, como propiedad atribuida o des-atribuida a una cosa y, *la existencia*, como la admisión o impugnación de la existencia de una representación en la realidad. Estas funciones son particularmente interesantes si pensamos en el carácter subjetivo de ambas: lo percibido no sólo debe acogerse en el interior de Yo, sino que eso que se ha representado internamente debe poseer correlato en el exterior. Hace Freud una clara diferenciación de dos realidades, la interna y la externa. Es decir, lo meramente representado, lo subjetivo -dirá Freud- es sólo interior. Se me hace particularmente interesante el que Freud hable en este texto del Yo-placer originario y diga, “*El Yo-placer originario quiere, como lo he expuesto*

en otro lugar, introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí todo lo malo” (Freud, 1925, p. 254)⁷⁷.

En la desmentida coexisten dos actitudes psíquicas contrapuestas y así, no es posible el rechazo sino ha existido aceptación previa. Es cierto que la desmentida (*verleugnung*) de la realidad aparece reiteradamente en los textos freudianos⁷⁸ no obstante, queda en la lectura la sensación de que en la psicosis el mecanismo defensivo tampoco se equipara a este.

Es posible que por algunos instantes pueda confundirse y perderse el lector en las sutilezas lingüísticas derivadas de la traducción, menciono aparte el hecho de que Freud favorece el error debido al empleo del término alemán (*verleugnung*) haciendo referencia a la psicosis⁷⁹.

Lo sustancial es, como asomé antes, la diferenciación lingüística. Así, la represión (*verdrängung*) sería neurótica, la desmentida (*verleugnen*) sería característica del fetichismo, es decir, perversa, y el rechazo o forclusión (*verwerfung*) psicótico. Explicará Hanns (2001) al respecto,

Connotativamente, en caso de la *verleugnung*, el material permanece ante el sujeto y exige de él un esfuerzo para negar su presencia; en la *verdrängung*, el material es desalojado (‘empujado al lado’) y permanece próximo al sujeto, presionando por el retorno; y en la *verwerfung* (forcluir, rechazar), hay una resolución más definitiva; el sujeto se libra del material, él es descartado

⁷⁷ Será esta lectura la que hará Klein y en la que fundamentará buena parte de su edificio teórico.

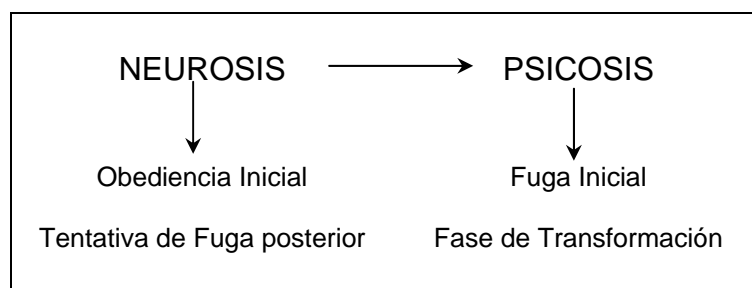
⁷⁸ Hay referencias a este término en textos como *Formulaciones sobre los dos principios de acaecer psíquico* (1911) *Tótem y tabú* (1912-1913), *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (1917 [1915]), *La Organización genital infantil* (1923), *La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis* (1924), *El porvenir de una ilusión* (1927), *El fetichismo* (1927), y otros escritos breves.

⁷⁹ Por ejemplo, en *La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis*, escribe “(...) la neurosis no desmiente la realidad; se limita a no querer saber nada de ella; la psicosis la desmiente (*verleugnet*) y procura sustituirla (1924, p. 195) o en *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911) donde escribe “(...) El tipo más extremo de extrañamiento de la realidad objetiva nos lo muestran ciertos casos de psicosis alucinatoria en los que debe ser desmentido (*verleugnet*) el acontecimiento que provocó la insania” (1911, p. 223)

(eliminado, arrojado lejos). (2001, p. 279)

Dicho esto, se entenderá que la *verwerfung* hace referencia a un rechazo primario, inicial, a la forclusión de lo que debió ser simbolizado. Como escribió Freud en *La interpretación de los sueños* (1900) “Una ilación de pensamiento ‘descuidada’ no ha recibido esa investidura; si ella ha sido sofocada o ‘desestimada’ (*verworfenen*), es que se le volvió a retirar la investidura; en cualquiera de los dos casos queda librada de su excitación propia” (1900, p. 583)

Recurriré, a un gráfico explicativo que López (1996) elabora ciñéndose estrictamente a las palabras freudianas en “*La Pérdida de la Realidad en la Neurosis y en la Psicosis*”:



Mientras que en la neurosis aparecen dos vías, es decir, una primera: el deseo y su represión (la obediencia inicial en el gráfico) y una segunda: la satisfacción sustitutiva burlando la represión -las formaciones del inconsciente- (“tentativa de fuga posterior” en el gráfico), en la psicosis obrarán igualmente dos caminos: Uno que será la huida de la realidad ante el enfrentamiento con la representación intolerable (“fuga inicial” en el gráfico), y un segundo en el que la realidad será transformada para repararla (“fase de transformación” en el gráfico). Es decir, que si en la neurosis la restitución del vínculo con la realidad (tras la formación de compromiso) es a través

de la limitación del Ello, en la psicosis tal movimiento compensatorio con la realidad aparece a través de la “*creación de una realidad nueva, que ya no ofrece el mismo motivo de escándalo que la abandonada*” (Freud, 1924, p. 195). Es obvia la conclusión de que la diferenciación entre la neurosis y la psicosis se expresa en el hecho de que mientras el neurótico no quiere saber nada de la realidad, el psicótico -que tampoco quiso saber- se inventa una realidad nueva. Dirá Freud (1924, p. 195):

(...)En la neurosis se evita, al modo de una huida, un fragmento de la realidad, mientras que en la psicosis se lo reconstruye. Dicho de otro modo: en la psicosis, a la huida inicial sigue una fase activa de reconstrucción; en la neurosis, la obediencia inicial es seguida por un posterior intento de huida (...) la neurosis no desmiente la realidad, se limita a no querer saber nada de ella; la psicosis la desmiente y procura sustituirla.

O lo que es lo mismo que decir que la diferencia entre neurosis y psicosis estriba más en la primera reacción frente a la “escena traumática” o percepción intolerable como escribiera Freud, que en el subsiguiente estilo de reparación.

La riqueza de los trabajos de 1924, además de ofrecer pistas sobre el mecanismo psicótico, tienen, desde mi perspectiva, el valor añadido de permitir observar, casi como en ningún otro, las ideas que más tardes se constituirían en los focos de posicionamiento de los autores postfreudianos⁸⁰.

⁸⁰ Así, vemos que cuando Freud escribe “*llamamos normal o sana a una conducta que aún determinados rasgos de ambas reacciones: que como la neurosis, no desmiente la realidad pero, como la psicosis, se empeña en modificarla*” (Freud, 1924b, p. 195) establece el patrón de normalidad del sujeto aludiendo a la facultad de asumir acciones propias de la neurosis y de la psicosis, y en ello, es inevitable acudir a lo expresado por Klein y Bion en su tesis sobre las posiciones esquizoparanoide y depresiva y las personalidades neurótica y psicótica respectivamente, y cómo el ser humano funciona desde ambas sin ser patológico y más aún, indispensables en el sujeto normal, este equilibrio. Por otra parte, cuando Freud habla sobre lo aloplástico y autoplástico recordamos los planteos que desarrollaran los adeptos de la Psicología del Yo.

Lacan también queda patente dentro del planteamiento freudiano acerca de la funcionalidad del delirio en la reconstrucción de una realidad nueva o cuando desarrolla la tesis de la huida inicial de la realidad en el psicótico como contrapartida a la huida posterior del neurótico. Y es que pareciera dejar al aire la hipótesis de que ese rechazo implica el haberse enfrentado al conflicto edípico y más propiamente a la castración. Es decir, el encuentro con una realidad ante la cual no puede resistirse su presencia y como reacción de sustitución emerge el fenómeno delirante o alucinatorio. Vayamos por partes, tanto Freud como Lacan, argumentarán la función de

Pues bien, este recorrido es, en síntesis un reafirmar que los planteamientos que han elaborado Lacan, Klein, Bion y otros importantísimos postfreudianos, no tienen por qué entenderse indefectiblemente como alejamientos o contradicciones con Freud, sino muy por el contrario, permite ver en Freud la clara génesis de todos los postulados posteriores. Si bien podría decir, que Freud dejó el camino labrado en lo que a psicosis se refiere, también es cierto que serían más tarde los seguidores del Psicoanálisis los que aportarían y darían más forma a la estructura teórica y, por supuesto, al mecanismo subyacente a la psicosis.

Quisiera concluir este apartado con una lectura muy personal de lo hasta ahora elucidado. Freud nos conduce a la aceptación de que en la psicosis pasa algo con respecto a la conflictiva edípica que va más allá del mero enfrentamiento entre el *yo* y la realidad, conflicto en el cual el *yo* se enajena en virtud de sucumbir ante las imposiciones urgentes del *ello*. Pero al mismo tiempo, lo que parece sugerirnos la lectura acuciosa de Freud es que el *yo* privilegia la defensa frente a una demanda particular del *ello* para evitar el conflicto con la realidad (en el sujeto neurótico).

Así, el *yo* intenta, tanto en la psicosis cuanto en la neurosis huir de una misma realidad: la castración. La tendencia será entonces la huida parcial y de compromiso a

sostén del delirio. Según Lacan el lenguaje del delirio funge como parcial simbólico que permite sostener la imagen del No-Yo que es Yo, idea ésta particularmente interesante si la revisamos desde la óptica del entretejido que representan los tres registros psíquicos descritos por Lacan (simbólico, imaginario y real) entendidos no como fases excluyentes o evolutivas sino como ejes de sustentación del psiquismo. No obstante, con su acostumbrada capacidad didáctica, Freud esboza de manera más sencilla la conjunción del fenómeno delirante con el mecanismo psicótico, es decir, cómo la presencia del conflicto edípico en la psicosis convoca al delirio como vía para la sustitución de la realidad por una que no implique la de castración y a las alucinaciones para sostener con percepciones falsas la realidad -también falseada- que el sujeto habita en su psiquis.

Si bien es cierto que Lacan (1984) al abordar la psicosis no menciona la inexistencia de la castración, afirma parafraseando a Freud, que cuando el sujeto “*no quiere saber nada de la castración, ni siquiera en el sentido de la represión*” (Íbid, p. 217) –como diría Freud- subyace otro mecanismo. Así, propone que la *verneinung* de la que habla Freud en “La Negación” se torne en *verwerfung*⁸⁰. Lacan (1984) la definirá como el “*rechazo y expulsión de un significante primordial a las tinieblas exteriores, significante que a partir de entonces, faltará en ese nivel*” (Ob. cit., p. 217). Lacan, como suele ocurrir, es profundamente ambiguo en este punto de su teoría, pero no quisiera profundizar en ello pues lo abordaremos con más detenimiento en el capítulo dedicado a este autor. Sin embargo y con la clara intención de exponer el legado freudiano en la teorización que sobre la psicosis (fundamentalmente lo concerniente a la *verwerfung*) hace Lacan les propongo revisar el texto “*La Negación*”.

través de los síntomas neuróticos o la reconstrucción de una realidad nueva que no implique la confrontación con la castración (como el delirio y la alucinación en el psicótico). Lo que supone un proceso diferente en lo que a la represión primaria se refiere.

El conflicto subyacente será equiparable en ambas estructuras psíquicas, a saber, Edipo (como máximo representante de la pulsión sexual infantil) vs. Castración (como equivalente de la realidad intolerable).

2.3 Melanie Klein: La identificación proyectiva en la psicosis.

Es ineludible una aproximación a las aportaciones de la Escuela Inglesa y más propiamente a las de Melanie Klein cuando la ambición es abordar una investigación sobre la temática de la psicosis. A pesar de la apariencia genetista del desarrollo kleiniano, no puedo dejar de admirar la aguda visión clínica de esta autora. Quizá la riqueza de su elaboración se centre, a mi juicio, en la importancia que otorga a la fantasía y a la ambivalencia entre tánatos y eros como impulsos innatos del niño. Melanie Klein es de esas autoras que no dejan impasible y que a su paso multiplica adeptos vehementes y detractores aún más apasionados.

Podría establecer como puntos neurálgicos de su producción las premisas siguientes: 1) En el bebé obra la fantasía inconsciente como expresión psíquica de los instintos, lo que supone la asunción de que existen, también desde el nacimiento, el instinto de vida representado por la libido y el instinto de muerte, encarnado por la agresión, y los deseos de destrucción y aniquilación; 2) El niño representa un Yo inmaduro que se enfrenta a ansiedades provenientes de la polaridad de los instintos (amor-odio); 3) En la búsqueda por disminuir la angustia producida por la agresividad interna, el yo recurre a los mecanismos de escisión y proyección con la finalidad de proteger al Yo inmaduro de esta ambivalencia; 4) El principal mecanismo es la identificación proyectiva⁸¹ y su forma de operar está estrechamente ligada al establecimiento de las relaciones objetales; 5) De este modo, la teoría se fundamenta en el ámbito de las relaciones objetales y cómo el proceso identificatorio se subordina a la constitución de los diferentes tipos de relaciones de objeto; muy vinculada con las anteriores está la premisa de que 6) El desarrollo del Yo supone la existencia de fases o posiciones⁸²: la Esquizoparanoide y la Depresiva.

2.3.1.- Consideraciones preliminares.

“El enfoque de Freud de los problemas de la esquizofrenia y de la paranoia ha sido de fundamental importancia. Su trabajo sobre Schreber hizo factible la posibilidad de entender la psicosis y los procesos subyacentes a ella”.

Melanie Klein

⁸¹ Mecanismo fundamental en la explicación de la psicosis en la teorización de Klein, consiste en el dispositivo a través del cual el sujeto introduce su propia persona (de forma total o parcial) en el interior del objeto con el fin de dañarlo, poseerlo y controlarlo. “Proyección fantaseada al interior del cuerpo materno de partes escindidas de la propia persona del sujeto con el fin de dañar y controlar a la madre desde el interior” (Laplanche y Pontalis, 1994, p. 190)

⁸² Definidas como "configuraciones específicas de relación objetal, angustias y defensas" (Békei, 1984, p. 65).

Frente a la tarea de puntualizar los pilares sobre los que reposa la estructura teórica de Klein, es oportuno divisar los momentos que contextualizan la construcción de su producción psicoanalítica sobre la psicosis. Así, el discurrir del planteamiento kleiniano se caracterizaría por la existencia de dos fases: una primera, marcada por el descubrimiento de la paranoia en niños y, una segunda, consistente en la investigación, junto a sus colaboradores, de los mecanismos esquizoides en sujetos adultos con diagnóstico de esquizofrenia.

Al recorrer su obra, me impresiona su apoyo en el Freud de los trabajos posteriores a 1914 y en figuras tan importantes del psicoanálisis clásico como Abraham y Ferenczi, sin dejar de reconocer que su construcción teórica marca el inicio de una novedosa definición del psicoanálisis, Klein refiere, en cada concepto que construye, su filiación freudiana. Es como si a través de su lectura Klein insistiera en que su discurso no difiere tanto -como puede creerse- del de Freud, así alega citas y observaciones del propio Freud que utiliza como cimientos de su nueva aportación.

Desandar el camino de Klein en su teorización sobre la psicosis, implica invertir la cronología de su obra pues como sugiere Raggio (1990) el orden de su obra es contrario al desarrollo psíquico. Podría nombrar como los textos más trascendentes en su aportación sobre la psicosis aquellos fechados en 1930, léase, *La Importancia de la Formación de Símbolos en el Desarrollo del Yo* y *La psicoterapia de la Psicosis*. No obstante, trabajos como *Contribuciones a la Psicogénesis de los estados Maníaco-Depresivos* (1935), *El Duelo y su relación con los estados Maníaco-Depresivos* (1940), *Notas sobre algunos Mecanismos Esquizoides* (1946), *Envidia y Gratitud* (1957) y *Notas sobre la Depresión en el Esquizofrénico* (1960) son harto importantes.

2.3.2.- *La vida se funda en la muerte. Sadismo y fantasía inconsciente.*

En su trabajo de 1930 *La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del Yo*, Klein esboza el proceso de formación de los símbolos durante la infancia, proceso que vincula al desarrollo mental. En este texto y sobre la base de un caso clínico, el caso Dick, la autora establece un nexo entre la desconexión con la realidad observada en Dick, así como su trastorno intelectual y del lenguaje con una inhibición en el desarrollo. Concluye Klein que la causa de la patología de Dick no estaría en un proceso regresivo sino en una inhibición derivada de la detención del proceso de desarrollo simbólico del pequeño.

Utiliza el caso Dick para hacer referencia a los impulsos sádicos presente en los niños desde el nacimiento y para determinar cómo la existencia de tales impulsos produce angustia y el correspondiente despliegue defensivo. Para Klein, las defensas están desde el principio de la vida, si bien primero de forma rudimentaria o primitiva, propone que tal primitivismo será subsanado con el progresivo desarrollo del Yo.

Para Klein (1930^a, p. 237), los impulsos sádicos dirigidos contra el interior del cuerpo materno constituirán la primera relación con el mundo exterior. Ese proceso será básico para el establecimiento de las posteriores relaciones con los objetos y con la realidad. Es obvio que si los impulsos sádicos son excesivos y los mecanismos de defensa del Yo se activan de manera prematura, “*se impide el establecimiento de la relación con la realidad y el desarrollo de la vida de fantasía*”. Es decir, que si se detiene la *posesión y exploración* sádica tanto del cuerpo de la madre como de la realidad, se detiene a su vez la relación simbólica con las cosas.

Según Klein, la simbolización precisa de la capacidad instalada en el niño para desplazar la libido y/o agresión de un objeto a otro, o lo que es lo mismo que decir que el niño debe poder catextizar los objetos. Como dirá Raggio (1990), para Klein el primitivo sadismo presente en los bebés y su impulso epistemofílico van de la mano.

En su texto “*La psicoterapia de las Psicosis*” (1930b) Klein denuncia que los diagnósticos derivados de la psiquiatría se centran sólo en la relación que establece el paciente con la realidad objetiva y subjetiva (del adulto) normal. Esta puntualización cobra importancia en el marco en el que Klein elabora su teoría, al rescatar el valor de la experiencia infantil (experiencia psíquica) en el posterior desarrollo psíquico y establecer una diferencia entre la forma de relacionarse con la realidad en la temprana infancia (aunque la determina de manera importante) y en la adultez.

Expresa Klein en este texto una aportación que será fundamental en su propuesta teórica: la asunción de que la realidad externa del niño es un reflejo de su vida instintiva⁸³, y en este sentido, que la relación del niño con el mundo real no es otra cosa que la proyección de la relación del niño con sus impulsos y sus fantasías. A mi entender, esta formulación es afortunada e innovadora pues rescata a la infancia del adormecimiento psíquico y le impregna autonomía. Klein hace un aporte sin precedentes cuando afirma que no es sólo la sexualidad lo que se activa en el niño, sino que existen tempranamente una cantidad de vivencias y fantasías que trascienden al eros y denotan una fuerte pugna entre la vida y la muerte.

⁸³ Haciendo referencia a este planteamiento Klein dice en su texto “*Psicoterapia de la Psicosis*”, lo siguiente: “El análisis de niños pequeños entre dos años y medio y cinco años muestra claramente que para todos los niños, al principio, la realidad externa es principalmente un reflejo de la vida instintiva del propio niño. Ahora bien, la primera fase de la relación humana está dominada por los impulsos sádicos orales. Estos primeros impulsos sádicos son acentuados por experiencias de frustración y privación, y el resultado de este proceso es que todos los otros instrumentos de expresión sádica que posea el niño, a los que damos el rótulo de sadismo uretral, sadismo anal, sadismo muscular, se activan y dirigen a su vez hacia objetos”. (Klein, 1930b, p. 238).

Si existe un sesgo profundamente discutido en la teorización kleiniana es la importancia que otorga al instinto de muerte en el desarrollo psíquico desde la temprana infancia. En el texto *La influencia mutua en el desarrollo del yo y el ello* (1952b) Klein explica el rol que juegan los instintos de vida y muerte en el desarrollo de las funciones del yo. Para Klein (1952b, p. 66) la primera causa de angustia es el temor al aniquilamiento, el miedo a la muerte que deviene precisamente de la acción del instinto de muerte dentro del bebé, lo que supone que esa pugna entre instinto de vida y muerte, evidentemente pertenecientes al ello, involucran al yo “*el temor primordial de ser aniquilado fuerza al yo a la acción y engendra las primeras defensas. La fuente última de esas actividades yoicas yace en la actividad del instinto de vida. Así lo revela la tendencia del yo hacia la integración [una de las funciones primarias del yo, según Klein] y la organización (...)*”.

El hecho de suponer un bebé lleno de impulsos sádicos y de fantasías persecutorias suscita cierta incredulidad, no obstante y pasando por alto el escepticismo, es también de reconocer, que la agudeza de sus observaciones y la presencia en la clínica infantil de conductas -descritas por estudiosos del psicoanálisis de niños- con rasgos esquizoides y paranoides, nos hacen leer nuevamente a Klein con menos desconfianza. En el texto *Los orígenes de la transferencia* (1952^a, p. 58) Klein escribe,

La primera forma de angustia es de naturaleza persecutoria. La actuación interna del instinto de muerte -que según Freud, está dirigida contra el propio organismo- origina el miedo al aniquilamiento, y éste es la causa primordial de la angustia persecutoria. Además, desde el principio de la vida posnatal (no me ocupo aquí de los procesos prenatales), los impulsos destructivos contra el objeto suscitan el temor a la retaliación. Estos sentimientos persecutorios que provienen de fuentes internas son intensificados por experiencias externas penosas, y , en

esta forma, desde los primeros días de la vida la frustración y el dolor suscitan en el lactante el sentimiento de ser atacado por fuerzas hostiles.

Klein (1930b) describirá la realidad externa en la imaginación del infante como poblada de objetos potencialmente destructivos y persecutorios, resultado de la presunción infantil de que los objetos le tratarán (al niño) de la misma manera en que él desea hacerlo. El temor a la retaliación que juega un papel preponderante dentro del desarrollo kleiniano tiene su base en esta premisa. Dirá Klein (1930b, p. 239) en relación a la psicosis, que:

Para el psicótico, el mundo -y esto en la práctica significa objetos- es valorado en el nivel original [correspondiendo este “nivel original” a las fases tempranas del desarrollo normal del infante, más propiamente la esquizoparanoide]; es decir que para el psicótico, el mundo es todavía un vientre poblado de objetos peligrosos.

Hasta ahora y será su rasgo distintivo, la idea kleiniana descansa y enfatiza los procesos internos, las fantasías inconscientes y el funcionamiento yoico. Para Klein *“la importancia del factor ambiental sólo se puede evaluar correctamente si se tiene en cuenta cómo lo interpreta el bebé en función de sus propios instintos y fantasías”* (Segal, 1965, p. 22). Sin duda una contribución fundamental para el psicoanálisis es la idea del niño no como un simple receptor de la fantasmática del adulto (los padres) sino como agente activo frente a esa fantasmática y más importante aún, con una fantasmática que le es propia y que motoriza su desarrollo.

2.3.3.- El universo objetal. Un pilar de la tesis kleiniana.

En la obra de Klein (1952) el universo objetal existe en el niño desde el nacimiento y será ésta una de las afirmaciones que más la distancian del planteo

freudiano⁸⁴. Sostiene que la conceptualización que hace Freud del objeto se diferencia sustancialmente de la que ella elabora en tanto que no concibe al objeto como una finalidad instintiva, sino que le atribuye atributos de vínculo (afectividad, fantasía, angustia, y defensas). Para explicar el origen de la transferencia otorga especial trascendencia a los procesos que subyacen a las relaciones de objeto durante los primeros estadios de la vida,

La hipótesis de que un estadio de varios meses de duración precede a las relaciones de objeto, implica que –excepto en cuanto a la libido que reviste el propio cuerpo del bebé- impulsos, fantasías, angustias y defensas, o no están presentes o no se relacionan con un objeto, es decir, que operarían in vacuo. El análisis de niños muy pequeños me ha enseñado que no hay necesidad instintiva, ni situación de angustia, ni proceso mental que no implique objetos, internos o externos; en otras palabras, las relaciones de objeto son el centro de la vida emocional (1952, p. 62)

En el texto “*Contribución a la Psicogénesis de los Estados Maníaco-Depresivos*” (1934) Klein enuncia que el mundo objetal en el psicótico está organizado (o más propiamente des-organizado) como en su estadio más primitivo. Propone que el contacto con la realidad no está perdido sino sustituido por la visión primitiva u originaria de la realidad. Entender esta idea supone adentrarse en su formulación sobre la *posición depresiva* (es interesante destacar cómo describe primero la *posición depresiva* antes que la esquizoparanoide -que no conceptualizará hasta 1946-, a pesar de que evolutivamente la primera se presentará después de la segunda).

⁸⁴ Se refiere Klein al giro teórico de Freud desde *Introducción al narcisismo* (1914) al *Yo y el Ello* (1923). Si bien en el texto de 1914 Freud establece el narcisismo como catexis libidinal en el yo (el yo es el primer objeto) con el texto de 1923 determina la separación entre un narcisismo primario y uno secundario. Así, en *Introducción al narcisismo* Freud propone la tesis de la catexis libidinal con la retroversión de la libido de los objetos en el yo y en la segunda tópica reelabora este planteo y la catexis libidinal pasa a definirse como narcisismo secundario quedando el narcisismo primario como anobjetal, caracterizado por una ausencia total de relación con los otros y la indiferenciación del yo y el ello. Es en este sentido que Klein se distancia y reafirma la existencia de objetos desde el nacimiento y más aún el vínculo objetal como motor del desarrollo psíquico.

2.3.4.- Posición Esquizoparanoide y Depresiva. La visión evolutiva de la psicogénesis

Klein (1934) en “*La contribución a la psicogénesis...*” describe la *posición depresiva*, y los mecanismos a través de los cuales el sadismo distorsiona los objetos reales. Uno de los elementos característicos de la *posición depresiva* consiste en la facultad del niño a partir de los seis meses de edad para percibir la pérdida de objetos totales (la madre, por ejemplo) y no parciales (el pecho) gracias a una disminución de las escisiones. Está refiriéndose a los procesos de proyección e introyección y fundamentalmente del mecanismo introyectivo, que se acentúa por sobre los proyectivos en la fase depresiva del desarrollo psíquico del niño. Es en la *posición depresiva* que el niño descubre su propia realidad psíquica al poder integrar los objetos y al poder establecer diferenciación entre lo existente en su psiquismo y lo perteneciente a la realidad. He aquí que el niño evidencie un progresivo crecimiento en su sentido de la realidad externa.

Klein enmarca dentro de la *posición depresiva* la identificación introyectiva y la define como un mecanismo a partir del cual, el objeto externo es introyectado en el Yo, de modo que el Yo queda identificado con dicho objeto en su totalidad o con algunas de sus características.

Aún cuando entiende al objeto externo como la madre (cuando el objeto es total), y más propiamente al pecho (cuando el objeto es parcial), sin embargo, afirma que las buenas experiencias del ambiente tienden a atenuar los temores persecutorios vivenciados por el bebé, estimulando el amor y su confianza en el objeto bueno (Segal, 1965).

Si bien el mundo del bebé está poblado de objetos parciales, escindidos (como se deriva de su tesis sobre la *posición esquizoparanoide*) el bebé logra la integración de los objetos parciales en un objeto total. En este nuevo lugar del desarrollo psíquico, al que denominó *posición depresiva*, Klein supone a un niño que:

(...) siente cada vez más que su objeto ideal y sus propios impulsos libidinales, son más fuertes que el objeto malo y sus propios impulsos malos, se puede identificar cada vez más con su objeto ideal y gracias a esta identificación y también al crecimiento y desarrollo fisiológico de su yo, siente que éste se va fortificando y capacitando para defenderse a sí mismo y al objeto ideal (...)
(Segal, 1965, p. 71)

La integración de los objetos parciales en uno total acerca al niño a la ambivalencia de sus sentimientos hacia el objeto (amor-odio), es precisamente de esta ambivalencia de donde surge la ansiedad propia de esta fase: el temor a haber dañado al objeto amado y el subsiguiente sentimiento de culpa, pero aún hay más, pues a este sentimiento de culpa debemos aunar los sentimientos de duelo y pérdida por el objeto bueno que se siente destruido. Será la fortificación del Yo derivada del pasaje favorable por esta posición, la que le permitirá al infante manejar mejor su instinto de muerte minimizando tanto sus ansiedades persecutorias como el uso privilegiado de la escisión y la proyección, aumentando paulatinamente el impulso a la integración del Yo y del objeto.

Lo que pone al objeto en peligro no es sólo la violencia del odio incontrolable del sujeto, sino también la violencia de su amor. Pues, en ese estadio de su desarrollo, el hecho de amar a un objeto es inseparable del hecho de devorarlo. Cuando la madre desaparece, la niña pequeña cree haberla comido y destruido (sea por amor o por odio) se siente torturada de angustia por ella misma, y también por la madre buena que ya no tiene, como consecuencia de haberla absorbido (1934, p. 315)

Como correlato de la mayor integración objetal, se produce también una mayor organización del Yo, por ende, la proyección se minimiza dando lugar al debilitamiento de la escisión y con ello, al reemplazo de ésta última por la represión. Es en términos de estructura un ceder lugar de los mecanismos psicóticos a los neuróticos. Klein ubica en este punto la génesis del proceso simbólico, pues para proteger (el bebé) al objeto, inhibe en parte sus instintos desplazándolos, también en parte, sobre sustitutos. Las defensas también se distinguen de las empleadas en fases anteriores: Describe entonces, la *reparación* (mecanismo vinculado a la culpa, entendido como renuncia al control omnipotente del objeto y a su aceptación tal como es) y las *defensas maníacas*, que se activan con el objetivo de impedir la vivencia de dependencia y la amenaza de pérdida. Las defensas maníacas por su lado, conjugarán la negación omnipotente de la realidad psíquica tiñendo las relaciones objetales de características de triunfo y control (para negar la propia dependencia del objeto). Para Klein, el conflicto edípico comienza a instaurarse en la fase depresiva.

En Klein (1945), las experiencias de duelo producen una reactualización de la *posición depresiva* infantil pues los objetos imaginarios y la estabilidad del mundo interno son puestos nuevamente en peligro. En “*Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé*” (1952c), establece una relación estrecha entre sus conclusiones sobre el duelo y las propuestas por Freud en “*Duelo y Melancolía*” (1917 [1915])⁸⁵ así como con las ideas de Abraham⁸⁶. La elaboración lleva implícita

⁸⁵ Nos dice Strachey en su nota introductoria a este artículo de Freud, que Jones refiere la importante conexión que le sugiere Abraham a Freud entre la melancolía y la etapa oral de la libido. Vemos cómo en Melanie Klein, la voracidad, concepto eminentemente fundado en la oralidad (como etapa libidinal) es enunciado en el marco de su trabajo sobre la melancolía y posteriormente en “*Algunas consideraciones teóricas sobre la vida emocional del bebé*” (1952). Freud, en “*Duelo y Melancolía*” hace una distinción entre dos dimensiones de la pérdida del objeto, el duelo y la melancolía que vale la pena recordar, dirá que mientras en el duelo ocurre un “vaciamiento” del mundo, en la melancolía este “vaciamiento” y “empobrecimiento” le ocurre al Yo, es importante esta diferenciación porque supone la desorganización del mundo interno a la que alude Klein. Por otra parte, Freud sustenta como base de la melancolía el retraimiento de la libido, otrora en el objeto, al yo. Es interesante cómo en

una reinstalación del objeto perdido en el mundo interno, reviviéndolo y conservando el vínculo con él⁸⁷. Para Klein, el duelo no tiene que ver con la persona real, sino más bien con el objeto interno. Se trata, como apunta Kristeva⁸⁸ - de soportar la ausencia del objeto externo sin replegarse en la identificación proyectiva.

Define Klein como el mayor riesgo de este proceso “*la vuelta contra sí mismo del odio antes dirigido hacia la persona amada perdida*”⁸⁹ (Íbid, p. 356). Para la autora, las semejanzas entre los enfermos maníaco depresivos y los sujetos que fracasan en la elaboración del duelo está en la incapacidad -en su temprana infancia- de sentir seguridad en su mundo interno y de constituir objetos buenos internos. Encontramos nuevamente el hilo conductor freudiano en la obra de Klein, pues, Freud, cuando habla del melancólico, refiere como característica la fragilidad de la investidura libidinal del objeto (Freud, 1917-[1915]).

el texto de 1946 Klein habla del debilitamiento y empobrecimiento del Yo por el mecanismo de la escisión y proyección y aclara que ese agotamiento del yo le hace incapaz de retomar en sí mismo las partes del Yo que ha deflexionado en el objeto, asoma que esta condición tiene efectos perjudiciales en la relación del yo con el mundo interno y externo y lo relaciona a algunas formas de esquizofrenia. En condiciones no patológicas, el duelo, la libido hubiese sido retirada de ese objeto perdido y colocada en otro, es decir, se hubiese sustituido el objeto de la catexis. Recordemos que Klein sugiere que la posición depresiva y el consecuente desarrollo de la capacidad simbólica permitiría ese desplazamiento de la catexis libidinal. Esto es muy importante porque una de las explicaciones que da Freud a la paranoia tiene que ver con ese retraimiento de la libido narcisista en el Yo, retraimiento que para Klein sólo sería posible por una fijación de los mecanismos de la posición esquizoparanoide. De esta manera intento establecer una conexión entre los planteos de Klein sobre la psicogénesis de la psicosis y los que en su momento diera Freud.

⁸⁶ Abraham tiene un papel preponderante en las conclusiones que arroja Freud sobre el fenómeno melancólico al establecer la relación entre la melancolía y la fijación en la etapa oral libidinal del sujeto.

⁸⁷ “Mi experiencia me ha llevado a la conclusión de que si bien es cierto que el rasgo normal del duelo es el establecimiento por parte del individuo del objeto amado y perdido dentro de sí, no está haciéndolo por primera vez, sino que, a través del trabajo del duelo, está reinstalando ese objeto así como todos sus objetos internos que siente haber perdido” (Klein, 1940 en Klein, 1952, p. 86).

⁸⁸ Julia Kristeva, *El genio femenino. 2. Melanie Klein* (2001)

⁸⁹ Vemos la conexión con el discurso freudiano en tanto Klein estima la posibilidad de que el odio dirigido contra el objeto se revierta al Yo, esto, entendido en términos freudianos, estaría representado por la regresión desde la investidura libidinal a una etapa de narcisismo originario, narcisismo caracterizado por la intencionalidad del yo de devorarse al objeto a través de la identificación durante una *fase oral u canibática* del desarrollo libidinal como reitera Freud en “*Duelo y Melancolía*”. Este mecanismo es muy similar al que describiera Klein en la posición esquizoparanoide, incluso la frase freudiana de “*devorarse al objeto*” es empleada casi textualmente por Klein cuando se refiere a la voracidad en la identificación proyectiva.

2.3.5.- *Escisión, proyección, introyección: Mecanismos esquizoides.*

Los procesos psíquicos ocurridos durante los primeros meses de la vida que ha ido bosquejando Klein, sólo logran claridad y definición en su texto de 1946 *Notas sobre algunos mecanismos esquizoides*. Es en este trabajo donde mejor describe la *posición esquizoparanoide*. La temprana exposición a la polaridad de sus instintos (vida y muerte) y el enfrentamiento con la realidad externa, van a ocasionar ansiedad en el bebé; la angustia será entonces deflexionada por el *yo* a través de la proyección y convertida en agresión. De esta forma, el *yo* escindido proyecta lo que se siente como abrumadora maldad interna en el objeto externo: el pecho.

No obstante, la escisión comporta dos caras, la “buena” y la “mala”. Así, la gratificación y la frustración funcionarán como detonantes privilegiados de las pulsiones libidinales (amor) y destructivas (odio) respectivamente. En la medida en que el pecho gratifica es bueno y en la medida en que frustra es odiado y considerado malo. Dirá Klein (Klein, 1952c, p. 72) que “*esta marcada antítesis entre el pecho bueno y el pecho malo se debe en gran parte a la falta de integración del Yo, así como a los procesos de escisión dentro del Yo y en relación con el objeto*”. Pero el proceso es aún más complejo, puesto que la gratificación y/o frustración comprenderán sólo la dimensión externa del conflicto en tanto que los procesos endopsíquicos de la proyección y la introyección provocarán la vertiente interna de la duplicidad en la relación con los objetos.

A través de la proyección el bebé atribuye al pecho gratificante (bueno) sus pulsiones de amor mientras que sus pulsiones destructivas son atribuidas al pecho frustrante (malo); de manera simultánea la introyección construye dentro de sí un

pecho bueno y uno malo. Estos primeros objetos introyectados formarán el núcleo del superyó⁹⁰. De esta manera el pecho bueno (interno y externo) se convierte en el prototipo de todos los objetos protectores y gratificadores, mientras que el malo en el de los objetos perseguidores (internos y externos).

La *posición esquizoparanoide* (cuyo comienzo se inscribe inmediatamente después del nacimiento y durante los tres primeros meses de vida del niño) es definida como el momento evolutivo donde predominan los impulsos destructivos y las ansiedades persecutorias. Para Klein (1946, p. 11) la primera infancia entraña las ansiedades características de la psicosis y son precisamente estas angustias las que conducen al yo a desarrollar mecanismos defensivos específicos. Según Klein, el período esquizoparanoide, resume los *“puntos de fijación de todas las perturbaciones psicóticas”* para añadir más adelante *“las ansiedades psicóticas, los mecanismos y las defensas del yo en la infancia ejercen una profunda influencia en todos los aspectos del desarrollo, incluyendo el desarrollo del yo, superyo y relaciones de objeto”*. Propongo desarrollar este enunciado con la descripción de esta fase del desarrollo psíquico.

La inmadurez yoica que caracteriza esta posición, supone –entre otras cosas- la percepción del objeto de forma parcial -*“se proyecta la libido a fin de crear un objeto [idealizado] que satisfaga el impulso instintivo del Yo a conservar la vida...se proyecta lo bueno, para mantenerlo a salvo de lo que se siente como abrumadora maldad interna”* (Segal, 1965, p. 30). A consecuencia de la ansiedad producto de la percepción (interna) de potencial destructividad (devenido del instinto de muerte)

⁹⁰ Dirá Klein en relación a la constitución del superyó que “comienza con los primeros procesos introyectivos y se construye a partir de figuras buenas y malas, que son internalizadas en situaciones de amor y de odio en los diversos estadios del desarrollo y son gradualmente asimiladas o integradas por el Yo” (Klein, 1952c, p. 83)

sentido como temor a la aniquilación, aparece el mecanismo de escisión y la supremacía de la proyección como recurso que permite, posterior al "*splitting*", expulsar en el objeto original "*su instinto de muerte deflexionado en agresión-destrucción*" (Íbid, p. 152).

Sin embargo, por el mecanismo de introyección los objetos externos se transforman en perseguidores internos con lo cual se refuerza el temor a los impulsos destructivos internos. Este planteamiento es vital para tratar de entender por qué el rechazo de la realidad dolorosa no supone el sosiego en el paciente psicótico sino que, muy por el contrario, agudiza sus vivencias de angustia y dolor. El psicótico se escinde pero los pedazos desintegrados derivados de su proyección constituyen objetos también perseguidores⁹¹.

Para Klein la escisión de los objetos comporta necesariamente una escisión también del Yo. Aún cuando la escisión (tanto de los objetos como del yo) ocurre en la fantasía del niño, el efecto de esa fantasía se observa en lo real puesto que impregna los sentimientos y las relaciones de objeto así como posteriormente, sus procesos de pensamiento⁹².

Es en la fantasía que el niño escinde al objeto y al yo, pero el efecto de esta fantasía es muy real, porque conduce a sentimientos y relaciones (y luego a procesos de pensamiento) que están de hecho desconectados entre sí (1947, p. 15)

Junto a la escisión Klein (1947, p. 16) habla de la idealización. Cuando se escinde el objeto en bueno y malo, la idealización preserva al objeto bueno de la

⁹¹ Esto quizás es más fácil de aprehender a través de los aportes de Bion a los que dedicaré unas líneas más adelante.

⁹² Bion hará una revisión más exhaustiva del proceso de pensamiento y la influencia que sobre éste tiene la escisión y más propiamente la identificación proyectiva. Sobre este tema trataremos en el Capítulo III "*Wilfred Bion: La personalidad psicótica*".

angustia persecutoria originada por el objeto malo. La idealización “*es el corolario del temor persecutorio pero surge también del poder de los deseos instintivos, que aspiran una gratificación ilimitada y crean, por tanto, el cuadro de un pecho inagotable y siempre generoso, un pecho ideal*”. Tanta importancia reviste el mecanismo de la escisión como respuesta a la ansiedad, como las defensas tempranas a través de los mecanismos de identificación que llevan a la formación del mundo interno, a saber, a) Identificación Proyectiva e b) Identificación Introyectiva.

Klein se refiere a estos mecanismos como privilegiados en la constitución del complejo mundo del Yo por su estrecha vinculación en la formación de las representaciones objetales que, como se ha expuesto, derivan de la acción de las identificaciones proyectivas e introyectivas.

La proyección es entendida en términos estrictamente freudianos, es decir, como la desviación hacia el exterior de contenidos internos, en el caso que nos compete, colocar en el afuera los impulsos de muerte inherentes al acaecer interno del niño ayudando al yo a superar la ansiedad al liberarlo de lo potencialmente peligroso. La identificación proyectiva es definida, entonces, como un mecanismo del Yo que encierra una serie de procesos mentales, donde al escindir partes del yo (buenas y malas) y de los objetos internos se *proyectan* en el objeto externo, el cual queda poseído e identificado por las partes proyectadas (Segal, 1965). Escribirá Klein (1946, p. 18),

(...) sugerí para estos procesos el término de identificación proyectiva. Cuando la proyección deriva del impulso a dañar o controlar a la madre, el niño siente a ésta como un perseguidor. En perturbaciones psicóticas, esta identificación de un objeto con las parte odiadas del yo contribuye a la intensificación del odio dirigido contra los demás.

Se puede esquematizar la finalidad del mecanismo de identificación proyectiva enumerando, como lo hace Lander (1979, p. 155), sus funciones, a saber,

I) dirigirse hacia el objeto malo para obtener control de la fuente de peligro; II) proyectar partes malas del yo para librarse de ellas y para atacar o destruir al objeto; III) proyectar las partes buenas para mantenerlas a salvo de la maldad interna; IV) se puede dirigir al objeto ideal para evitar el sentimiento de separación y V) para mejorar el objeto externo en un intento de reparación proyectiva.

Entre los mecanismos defensivos que ayudan al yo en la tarea de controlar la angustia devenida del instinto de muerte se encuentra la idealización (se exageran los aspectos buenos del objeto para salvaguardarlo de los aspectos malos y persecutorios, está vinculada con la escisión) y la negación (estrechamente relacionada con la idealización porque al enaltecer los aspectos buenos, el objeto persecutorio se mantiene distante del objeto idealizado, llegando incluso a negarse su existencia). Para Klein (1946) la negación de la realidad psíquica sólo es posible por medio de fuertes sentimientos de omnipotencia que conducen no sólo a la negación del dolor o la frustración sino también al aniquilamiento de la relación de objeto y en ese proceso es imposible no aniquilar también la parte del yo investida en ese objeto negado. Por ello para Melanie Klein la negación omnipotente implica la negación de la realidad psíquica o al menos de una parte de ella.

Así, la escisión y la negación omnipotente responden a roles similares a los que reviste la represión, en tanto suprimen la parte de la realidad que produce dolor al Yo, obviamente que la negación omnipotente y la escisión son las representaciones inmaduras y primitivas del mecanismo represivo y jamás podrán suplirlo en tanto la represión requeriría de un mayor desarrollo y madurez yoica.

Reitero que a pesar de haber sido elaborada (en la teoría) con posterioridad a la *posición depresiva*, la *posición esquizoparanoide* precede a aquélla en términos evolutivos. Es de aclarar que acá “evolutivo” no comporta la sucesión inequívoca de fases y menos aún el seguimiento unidireccional de estas, por el contrario desde la perspectiva kleiniana, el sujeto, incluso adulto, volverá a una u otra posición (en cuanto al despliegue de mecanismos defensivos de una u otra) con la distinción de que la flexibilidad y el mayor desarrollo del Yo hará prevalecer la integración por sobre la escisión propia de la *posición esquizoparanoide*. Esta aclaratoria es fundamental porque parte de la originalidad del planteamiento kleiniano descansa en el hecho de considerar la normalidad desde el punto de vista del equilibrio y el uso privilegiado de las defensas más evolucionadas por sobre las más primitivas. Para Klein no es posible descartar la utilización, en casos de extremo dolor y angustia para el yo, de defensas menos elaboradas, y un hecho de esta naturaleza no implica *per se* el diagnóstico de psicosis, de hecho, asegura que “*siempre se producen fluctuaciones entre la posición esquizoparanoide y la depresiva, que son parte del desarrollo normal*” (1946, p. 25)

2.3.6.- Posición esquizoparanoide y psicosis.

Para Klein (1946) la existencia de intensos temores persecutorios que eviten al niño superar la *posición esquizoparanoide* comporta la imposibilidad de superación de la *posición depresiva*. Según la autora, el fracaso en la elaboración de las angustias de destrucción podría conducir a un reforzamiento regresivo de los temores persecutorios y en ello, a la fortificación de los puntos de fijación grave en los

psicóticos⁹³. Recordemos que para Klein, la cohesión no es una característica del Yo temprano, por el contrario, será definitorio de esta fase la alternabilidad entre las tendencias, también tempranas del yo, a desintegrarse e integrarse.

Los estudios sobre paranoia infantil juegan un papel fundamental en la construcción teórica kleiniana sobre la psicosis. Klein, a partir de la observación clínica de los juegos de sus pacientes-niños, plantea la existencia de un sadismo real en los primeros años de vida. Dice Klein (1929, p. 206) “*los rasgos paranoicos se manifestaban en que yo era constantemente espiada, mis pensamientos eran adivinados [durante el juego con sus pacienticos] (...) de hecho estaba constantemente rodeada de perseguidores*”. Será a partir de tales observaciones que plantea su tesis de que en la infancia sólo existen –en la fantasía del niño– perseguidores potenciales; “*los detalles de sus fantasías sádicas determinan el contenido de su temor a los perseguidores internos y externos y, en primer lugar, al pecho retaliativo (malo)*” (Klein, 1952c, p. 3)

Esta línea de trabajo la conduce a proponer que en la psicosis el núcleo del problema estriba en la incapacidad por superar ese sadismo excesivo “*que lo lleva [al ser humano] a fantasías de retorsión temible por parte de los objetos y a una cesación total o parcial de la vida de fantasía*” (Hinshelwood, 1989). Como correlato de ese estado “primitivo de funcionamiento”, supone la existencia de mecanismos defensivos propios de la psicosis, léase la escisión, la desmentida, la idealización, la proyección, la introyección y la identificación, con la característica común de que

⁹³ En su texto *Notas sobre algunos Mecanismos Esquizoides* Klein explica “si el temor persecutorio, y, por ende, los mecanismos esquizoides son demasiado intensos, el yo no puede elaborar la posición depresiva. Esto obliga al yo a regresar a la posición esquizoparanoide y refuerza los anteriores temores persecutorios y fenómenos esquizoides (...) cuando ocurre dicha regresión, no sólo se refuerzan los puntos de fijación de la posición esquizoide, sino que existe el peligro de que se establezcan mayores estados de desintegración” (Klein, 1946, p. 24).

están “*saturados de omnipotencia y se consuman con gran violencia en la fantasía*” (Hinshelwood, 1989). Debe diferenciarse el funcionamiento psicótico y la fase psicótica del desarrollo psíquico (esquizoparanoide) en tanto la primera sería una fijación a los niveles operatorios mentales de la segunda.

Es importante recordar que la elaboración de Klein sobre la fase esquizoparanoide, fue el resultado del trabajo con los pacientes adultos esquizofrénicos. Entre los desarrollos de los seguidores de Klein, debemos mencionar los trabajos de Rosenfeld y Segal (psicoanálisis de pacientes esquizofrénicos hospitalizados) que llevados a cabo bajo su orientación, reforzaron la trascendencia de nociones como escisión e identificación proyectiva en la explicación de la inestabilidad del *yo* y las insuficiencias cognitivas presentes en este tipo de pacientes.

La obra kleiniana posee como mérito añadido el impulso otorgado a las ideas que privilegian la fantasía y la ambivalencia vida-muerte como conflictos propios de la naturaleza humana desde etapas muy tempranas de la vida. Por otra parte, la ampliación e incorporación de nuevas ideas al edificio teórico kleiniano a través de sus discípulos (Segal, Rosenfeld o Bion) ha mantenido vigente el saber kleiniano y lo ha enriquecido con la incorporación de audaces interpretaciones de la obra freudiana. Uno de estos discípulos –a mi juicio- merece especial atención porque logró complementar con su exposición acerca del proceso de pensamiento el dibujo de la personalidad psicótica y contribuyó de manera importante al conocimiento de los mecanismos que se despliegan en la psicosis a través de la incorporación del concepto *identificación proyectiva patológica* que no había contemplado el desarrollo

kleiniano. Por ello, considero útil dedicar algunos folios a la síntesis de las propuestas de Bion y a su impacto en el entendimiento de la problemática psicótica.

2.3.7.- Wilfred Bion: La personalidad psicótica

“Freud consideró al Complejo de Edipo como uno de los principales descubrimientos del Psicoanálisis; vale la pena tener en cuenta que el uso que Freud dio a la fábula (o mito) de Edipo le permitió revelar la personalidad humana. No es necesariamente de gran importancia que aprendamos lo que Freud y otros descubrieron; lo que sí es importante es que conozcamos el valor que hoy en día se llama actividad psicoanalítica. Se trata de un vasto campo que reclama investigación, no osificación, y que nunca debe ser visto como un tema cerrado”

Wilfred Bion

Bion, nace en la India en 1897. Sus estudios transcurren en la Universidad de Oxford donde obtiene su Licenciatura en Historia para luego comenzar su carrera como médico. Su iniciación en el psicoanálisis es a través del trabajo personal con Jhon Rickman pero su análisis es interrumpido por la guerra y retomado, al finalizar ésta, con Melanie Klein. De allí su aproximación teórica y permeabilidad a las ideas que desarrollase esta autora. Por otra parte, su experiencia como médico durante la guerra le lleva a interesarse profundamente en el trabajo de la Psicología de Grupos.

2.3.7.1.- Del por qué incluir a Bion.

Aún cuando se considera a Bion seguidor de Klein y comparte con ella muchas de sus nociones conceptuales, hay aportes de este autor sobre la temática de la psicosis, que justifican el hecho de que se le dedique un apartado. En su desarrollo

sobre el funcionamiento mental psicótico, Bion se dedica a la investigación sobre el fenómeno del lenguaje en el paciente psicótico.

Quizás una de las herencias más interesantes de la producción de Bion sea –a mi juicio- la tesis de la personalidad psicótica coexistente con otras mentalidades incluso en el sujeto normal. Bion hace una extensión del planteamiento kleiniano sobre la formación del símbolo en el niño y vincula este proceso con la Identificación Proyectiva.

Al valorar las contribuciones de Bion al psicoanálisis nos es imposible dejar de mencionar –sobre todo por la pertinencia en el ámbito de la psicosis y la cultura posmoderna- aquella relacionada con la génesis del proceso de pensamiento. Es precisamente en este punto donde la originalidad de la propuesta bioniana se hace más patente y funge como pilar teórico en el proceso de análisis y articulación de la cultura posmoderna y la patología psicótica.

Abordar a Bion, además de suponer un esfuerzo importante dada la complejidad de sus aportaciones, es una tarea obligada visto que a su obra se la ha juzgado como “*de los aportes analíticos más originales de los últimos cincuenta años*” (Kauffman, 1996, p. 709).

2.3.7.2.- La Psicosis, el odio a la conciencia.

Considero un buen comienzo, para la esquematización de su trabajo en psicoanálisis, recordar el concepto de conciencia pues nos ayudará a comprender parte de su propuesta sobre la psicosis. Si en algo Bion es francamente freudiano es en este punto: la conciencia. Es definida en los mismos términos en los que lo hiciera

Freud en la “*Interpretación de los Sueños*”, es decir, como “órgano”, un órgano de percepción de los procesos psíquicos, un sentido dirigido hacia dentro que da cuenta de los procesos internos. De este modo, es partidario de la creencia de una existencia rudimentaria de la conciencia desde los primeros momentos de la vida. Su desarrollo, entonces, iría de la mano con la experiencia en el contacto con la realidad interna y externa; será a partir del desarrollo de esa “tendencia a tener conciencia” y de la confrontación con las realidades interna y externa que irán constituyéndose las distintas mentalidades. La Personalidad Psicótica será una de ellas.

Para Bion no existe una estructura psicótica, allí radica precisamente su diferenciación con el diagnóstico psiquiátrico y con algunas propuestas psicoanalíticas, la psicosis es más bien un estilo de funcionamiento que coexiste con otros modos de funcionamiento mental. Según Bion, todo sujeto, inclusive aquel calificado como más evolucionado, contiene -al menos potencialmente- funcionamientos mentales y respuestas propias de la personalidad psicótica. La normalidad estaría planteada en términos de un equilibrio entre los estilos de funcionamiento mental psicóticos y no-psicóticos.

La herencia kleiniana es también tangible en la asunción de que los impulsos destructivos no son exclusivos de las personalidades psicóticas. Los impulsos de envidia, odio y destrucción son innatos y será la forma en que se establezcan las primeras relaciones objetales lo que demarcará su posterior desarrollo y evolución. Para Bion, la madre juega un papel preponderante en ese desarrollo pues será su capacidad para recibir, contener y modificar esas emociones violentas así como para devolverlas “desintoxicadas” y organizadas (*capacidad de rêverie*) al niño, de modo que pueda tolerarlas, lo que garantizará el apropiado crecimiento psíquico del infante.

Existe pues, una personalidad psicótica que convive con una personalidad no psicótica pero que, en el caso de la psicosis, la sobrepasa, es decir, la dominancia de un estilo u otro determinará la predominancia de una personalidad u otra que deriven a un diagnóstico en la clínica. Si creen importante establecer paralelismos, recordemos la conjunción e interrelación de las posiciones depresiva y esquizoparanoide de las que habla Klein y cómo en el sujeto normal la consecución de la *posición depresiva* no excluye la presencia de respuestas y conflictos propios de la posición esquizoparanoide.

Ahora bien, la tendencia funcional a “tener conciencia” o no tenerla, es decir a tolerar o evadir la confrontación con las realidades (interna y externa) será una de las principales dificultades de la personalidad psicótica. La presencia de un odio violento hacia la realidad tanto interna como externa (que conduce a la evasión), la hostilidad hacia el aparato mental y los sentidos que permiten el contacto con las realidades (la conciencia básicamente), son las principales características que otorgará Bion a la personalidad psicótica. Dado estos atributos, es de suponer que, como rasgos destacados de la personalidad psicótica, Bion propondrá la intolerancia a la frustración y el predominio de las pulsiones destructivas hacia todo aquello que conspire contra la evasión de la realidad, entiéndase los sentidos y las partes de la personalidad y elementos psíquicos que establecen el contacto y de esta forma el reconocimiento de la realidad.

En síntesis, hay un odio marcado hacia la conciencia. Si pensamos en una evasión de la realidad interna y externa es coherente sugerir que las relaciones objetales establecidas por sujetos con predominancia de la personalidad psicótica han

de ser lábiles y precarias, suelen ser, entonces, relaciones de objeto sumamente frágiles en las que prevalece la angustia de aniquilamiento.

Vista su vinculación teórico-conceptual con Melanie Klein, Bion jerarquiza el mecanismo de la Identificación Proyectiva y lo hace el eje de su propuesta explicativa de la psicosis, pero lo enriquece con la inclusión del modelo *continente–contenido*⁹⁴ al que dedicaremos unas líneas más adelante. Para Bion, la identificación proyectiva⁹⁵ y su funcionamiento normal, constituye sino el principal, uno de los más importantes factores en la formación de los símbolos, dirá Bion (2000, p. 61) que “*el mecanismo de la identificación proyectiva posibilita al lactante manejarse con la emoción primitiva y así contribuye al desarrollo de los pensamientos*” en este sentido, plantea la existencia de una *Identificación Proyectiva Patológica* y la correlaciona con el funcionamiento trastornado del pensamiento y del lenguaje en la personalidad psicótica.

2.3.7.3.- “Aprender a pensar” y la construcción del símbolo.

Bion vinculará estrechamente el proceso de formación del símbolo con el nacimiento de la “*capacidad para pensar*”⁹⁶, esto es fundamental porque para Bion los pensamientos son innatos pero no así la *capacidad para pensar* que se irá

⁹⁴ Se define así la relación dinámica entre algo que se proyecta –contenido- y un objeto que lo contiene – continente-. Es importante destacar que la relación continente-contenido resulta útil tanto para representar una identificación proyectiva exitosa como una fallida, se escribirá para diferenciarlas con un signo más (+) o menos (-) respectivamente.

⁹⁵ Identificación Proyectiva es un término introducido por Melanie Klein en el año 1946 en su escrito “Notas sobre algunos mecanismos esquizoides”, a pesar de que estudiosos de la obra de Klein atribuyen el origen de este concepto a sus primeros trabajos, aquellos que datan de 1919-1923. Grinberg (1973) la define parafraseando a Melanie Klein, como “*fantasía omnipotente de que partes no deseadas de la personalidad y de los objetos internos pueden ser disociados, proyectados y controlados en el objeto en el que se han proyectado*” (Íbid, p. 40). Otra definición es la que otorga Laplanche y que está recogida en el capítulo sobre Melanie Klein en este trabajo. Lander (1979) dirá que la identificación proyectiva no es otra cosa que un mecanismo que sintetiza múltiples procesos mentales y que se relaciona con la escisión y proyección de partes del Yo en un objeto. Tal mecanismo producirá la percepción del objeto como poseedor de las partes del Yo expulsadas y la consecuente identificación del Yo con el objeto de su proyección.

⁹⁶ “La actividad del pensar [propia de la existencia de un “aparato para pensar”] fue en su origen un procedimiento destinado a librar al psiquismo del exceso de estímulos que lo abrumaban”. (Grinberg, 1973, p. 63)

desarrollando paulatina y correlativamente en la relación con el mundo exterior e interior y más propiamente con la madre. Podría establecerse una analogía entre los pensamientos⁹⁷ como los define Bion y las huellas mnémicas -presentes muy tempranamente en el sujeto- de las que habla Freud⁹⁸, es decir, los pensamientos –dirá Bion- no serán más que impresiones sensoriales y “*experiencias emocionales muy primitivas (protopensamientos) relacionados con la experiencia concreta de una cosa en sí misma*” (Bion en Grinberg, 1973, p. 63), por ello caracteriza los pensamientos como genética y epistemológicamente previos a la *capacidad para pensar*. Puesto que para Bion la personalidad psicótica implica un trastorno en la utilización del lenguaje (vía privilegiada de demostración de la capacidad simbólica y expresión verbal del pensamiento), no es casual que considere fundamental en el estudio sobre la psicosis entender el camino por el cual la identificación proyectiva va en detrimento de la capacidad simbólica del sujeto.

Si por definición a la identificación proyectiva le es inherente la expulsión posterior al splitting de partes del Yo en el objeto, la identificación proyectiva patológica supondrá la disociación (por un splitting también patológico) de esas partes del Yo expulsadas. Es decir, la atomización y fragmentación de las partes

⁹⁷ “Bajo el término pensamiento Bion incluye los pensamientos, las preconcepciones, las concepciones, los pensamientos propiamente dichos y los conceptos” (Grinberg, 1973)

⁹⁸ En Freud, el concepto de huella mnémica es sensible a las variaciones que va haciendo de la teoría psicoanalítica, en un primer momento es considerado un resto o residuo de percepción, una vez que desarrolla sus ideas sobre la memoria en las que después de reflexionar sobre la conciencia de las percepciones y la saturación que al psiquismo sobrevendría por la acumulación de impresiones, plantea que la memoria y la conciencia son excluyentes. De este modo le atribuye a la huella mnémica durabilidad e inalterabilidad en tanto inconsciente. No obstante en 1920, tras la publicación de *Más allá del Principio del Placer*, Freud vuelve a tocar el tema de la huella mnémica y dice que hay percepción acompañada de conciencia cuando ésta última “*aparece en lugar de la huella mnémica*” (Freud, 1920 en Kauffman, 1996, p.241). De este modo, el almacén de la memoria será un depósito de sedimentos de sensaciones, cosas vistas, oídas, experiencias de placer y de dolor, los representantes de la actividad pulsional, etc., pero en cualquier caso, estén reprimidas o accesibles, estas huellas pueden ser reactivadas a través de la catexización. Dentro de los conceptos freudianos quizás el de “huella mnémica” sea el menos dinámico y el más económico., en él se aprecia la herencia neuropsiquiátrica de Freud. No obstante, en el “*Yo y el Ello*” (1923), Freud otorga a las huellas mnémicas importancia en el proceso de pensamiento y del lenguaje, pues dirá que las palabras son restos mnémicos de vocablos oídos y que por su “*intermedio, los procesos internos de pensamiento se transforman en percepciones*” (Freud, 1923 en Kauffman, 1996, p. 242) lo que hace posible reconocerlos, y agrega que será la articulación del lenguaje en el nivel de las huellas mnémicas que condiciona el pasaje de la palabra a la escena transferencial lo que justificará la existencia del trabajo analítico.

proyectadas violentamente dan lugar a la conformación de los “*objetos bizarros*” y de este modo, propone en el psicótico la existencia de una realidad poblada de *objetos bizarros*⁹⁹ que procuran una nueva forma de identificación proyectiva que a su vez es derivada del *splitting* patológico. Esta nueva forma de identificación proyectiva consistirá en la acentuación de la actuación de la identificación proyectiva sobre el aparato perceptual y judicativo que conducirá a un alejamiento cada vez mayor de la realidad.

En vista de que la personalidad psicótica presenta una franca intolerancia a la frustración, el sujeto estará permanentemente evadiéndola y el dolor a ella asociada. Tal evasión sólo será posible atacando destructivamente aquella parte del aparato mental que la percibe. De este modo, los límites entre el self y el objeto externo se tornarán difusos y las funciones concernientes a la comunicación quedarán teñidas por esta tendencia a la evasión (Grinberg, 1973).

Será entonces a través de los mecanismos mencionados (*splitting* patológico e identificación proyectiva patológica) que el sujeto psicótico intentará librarse no sólo del objeto sino también de las funciones yoicas relativas al incipiente principio de realidad, tomando como referencia estas condiciones, Bion explica la dificultad vincular de este tipo de pacientes, así dirá:

(...)la parte psicótica de la personalidad tiene ubicado en el mundo real lo que la persona no psicótica ha reprimido, su inconsciente parece haber sido reemplazado por un mundo de objetos bizarros. (Bion, W. “Notas sobre la teoría de la Esquizofrenia” en Grinberg, L., 1973, p. 42).

⁹⁹ “Multiplicidad de fragmentos minúsculos que se proyectan violentamente en el objeto” (Grinberg, 1973, p. 41).

En conclusión, para Bion la personalidad psicótica utilizará el *splitting* y la identificación proyectiva en lugar de la represión.

Decía antes que el mundo de *objetos bizarros* del psicótico eran el resultado de la evasión fragmentadora y destructiva por el rechazo de la realidad interna y externa, pues bien, son precisamente estas partículas expulsadas por el *splitting* (las que contienen partes del Yo, partes del objeto, vínculos y también partes del aparato perceptual) denominadas *objetos bizarros*, las generadoras del escaso desarrollo del lenguaje verbal. La construcción de un “aparato para pensar” está vinculada con dos mecanismos fundamentales: la relación *continente-contenido* y la relación dinámica entre las posiciones esquizoparanoide y depresiva¹⁰⁰. No obstante, para acceder a la teoría del desarrollo del pensamiento que propone Bion debemos retomar conceptos como *elementos-alfa* y *elementos-beta*¹⁰¹. Los primeros serán de mayor elaboración porque implicarán la representación de la “cosa-en-sí-misma”. En “*Elementos del Psicoanálisis*” Bion (2000, p. 43) define a los elementos alfa como:

El resultado del trabajo realizado por la función alfa¹⁰² sobre las impresiones sensoriales. No son objetos en el mundo de la realidad externa pero son productos del trabajo realizado sobre las impresiones sensoriales que se cree serelacionan con dichas realidades.

¹⁰⁰ Bion, de forma similar a Klein conceptualiza la oscilación entre momentos de integración (posición depresiva) y desintegración (posición esquizoparanoide) como una dinámica permanente en el individuo. La definición de estas posiciones no guarda diferencias con la de Melanie Klein desarrollada en el apartado sobre los aportes de esta autora.

¹⁰¹ “Los elementos -alfa son pues, aquellas impresiones sensoriales y experiencias emocionales transformadas en imágenes visuales, o imágenes que responden a modelos auditivos, olfativos, etc., en el dominio de lo mental; son utilizados para la formación de pensamientos oníricos, el pensar inconsciente de vigilia, sueños y recuerdos. Las impresiones sensoriales y las experiencias emocionales no transformadas son denominadas elementos-beta. Estos elementos no resultan apropiados para pensar, soñar, recordar o ejercer funciones intelectuales, generalmente adscritas al aparato psíquico. Estos elementos son vividos ‘como cosas –en –sí –mismas’ (de acuerdo con la denominación de Kant)” (Grinberg, 1973, p. 58)

¹⁰² La función Alfa es definida por Bion (2000) como “la función por la cual las impresiones sensoriales se transforman en elementos capaces de ser acumulados para ser empleados en el sueño y en otros pensamientos” (Ob. cit., p. 20)

Mientras que los elementos beta, serán indiferenciables de la “cosa-en-sí-misma”, dirá Bion, “*representan la más temprana matriz de la que se puede suponer surgen los pensamientos. Ptiene al mismo tiempo la calidad de un objeto inanimado y la de un objeto psíquico (...) los pensamientos son cosas, las cosas son pensamientos (Íbid, p. 43).* Los *objetos bizarros* estarán constituidos por *elementos-beta* (además de los restos del Yo, del superyó y de objetos externos de los que ya hemos hablado).

De este modo, el pensamiento primitivo, asociado a la “cosa-en-sí-misma” implicará un elevado grado de concreción y será patognomónico de las personalidades psicóticas. Y es que al utilizar los *objetos bizarros* para pensar, el psicótico confunde objetos reales con el pensamiento. Es decir, el paciente psicótico emplea a los *objetos bizarros* a modo de pensamientos, lo que redundará en una seria incapacidad para la simbolización y la abstracción, las palabras suelen ser indistinguibles de la “cosa-en-sí-misma” y en ello pierden cualquier referencia de significado.

Tratemos ahora de hilar la identificación proyectiva con el desarrollo del pensamiento o la construcción de la *capacidad para pensar* y el consecuente desarrollo del lenguaje. En la personalidad psicótica, al atacar la conciencia (por la intolerancia a la frustración) se obtura el vínculo con la realidad y el psicótico queda atrapado en ese universo de *objetos bizarros* con la elevada cuota de sufrimiento y angustia que estos le procuran. Queda atrapado en ellos porque para evadir la frustración el sujeto produce *elementos-beta* en lugar de modificar¹⁰³ la frustración a través de la construcción de *elementos-alfa*. Esa producción de *elementos-beta* es

¹⁰³ Los mecanismos tendientes a la modificación de la frustración resultan de la producción de elementos-alfa y pensamientos que permitan la representación de la cosa-en-sí-misma. Así, la capacidad del bebé para formar pensamientos será directamente proporcional a su capacidad para tolerar la frustración. De este modo, Bion otorga a la noción *pensar* dos dimensiones, una que tiene que ver con un pensar que origina los pensamientos y otra que consiste en la utilización de los pensamientos genética y epistemológicamente pre-existentes. (Grinberg, 1973)

proporcional a la producción de *objetos bizarros* provenientes del splitting patológico, es decir, que existe frente a la frustración una hipertrofia de identificación proyectiva (patológica) y se acentúa progresivamente lo difuso de los límites entre el Self y el objeto.

2.3.7.4.- La mayor de las pérdidas: Las palabras se despojan de significado

Si el símbolo es conceptualizado por Bion como una sintetización de objetos y según su planteamiento, el psicótico ataca permanentemente los eslabones de pensamiento (incipientes) de su parte no psicótica de la personalidad, así como los eslabones de las impresiones sensoriales (y por supuesto, la conciencia de los mismos), es obvio que el resultado será que los objetos

No pueden nunca ponerse en contacto de manera que sus cualidades intrínsecas quedan intactas y con capacidad de producir un nuevo objeto mental. Es decir, no pueden formar símbolos: no pueden sintetizar objetos ni combinar palabras: sólo pueden yuxtaponerlas o aglomerarlas. (Grinberg, 1973, p. 48)

O lo que es lo mismo, el sujeto será incapaz de crear metáforas (combinación de símbolos –de objetos mentales-), lo que ocurre, entonces, no es una condensación sino una aglomeración caótica y en ello un despojamiento del significado de las palabras. De este modo, el ataque al lenguaje está representado por el desproveer a las palabras de su significado y de este modo, destruir al lenguaje y a su matriz¹⁰⁴.

¹⁰⁴ En su texto "*Lenguaje y la Esquizofrenia*" (1955), Bion se aproxima a Freud y a Klein para a través de sus aportes, proponer lo que considera patológico en el uso del lenguaje por parte del paciente esquizofrénico y a su vez, plantear una teoría sobre el origen de ese uso particular del lenguaje en el psicótico. En este trabajo, basado en el análisis clínico de casos llega a sugerir como hipótesis que el psicótico procura una suerte de ataque a su aparato mental (órganos sensoriales y la "conciencia" adscripta a ellos) y en consecuencia, sugiere que todo ataque al pensamiento verbal implica el ataque a las funciones del Yo, pues el pensamiento verbal no es otra cosa que el corolario de esas mismas funciones.

¿A qué hace referencia Bion, entonces? Pues a un fenómeno de cosificación del lenguaje: el sujeto a través del *splitting* patológico ha fragmentado las partes proyectadas del Yo violentamente sobre el objeto¹⁰⁵ pero ¿Qué finalidad podría tener tal fragmentación? En principio, aliviar la angustia de aniquilamiento pues la creencia del paciente es que esos *objetos bizarros* al enquistarse en el objeto lo poseen (al objeto) siendo tal que es el objeto quien ataca a su vez esas partes proyectadas y las despoja de vitalidad y de significado. La partícula de personalidad que se ha expulsado cobra ahora dimensión de “cosa”, es decir, que el paciente psicótico ha intentado despojarse de esos *objetos bizarros* persecutorios y a su vez ha acabado con todas las funciones yoicas que mantienen el principio de realidad y la función vincular.

Para explicar las distintas maneras en las que el pensamiento opera en el psicótico Bion propone que, en vista de que los *elementos-beta* no pueden ser usados ni almacenados por la personalidad psicótica, se va constituyendo una suerte de “escombros mental” del que el sujeto debe deshacerse, y para ello plantea tres vías:

- 1) *La pantalla-beta o de elementos-beta*: producto de la aglomeración de los *elementos-beta*, es más una aglutinación desordenada que una integración. A pesar de poder lograr una construcción gramatical eficiente con significado aparente, no llega a expresar ningún contenido. La verborrea propia del psicótico podría tener su origen acá.
- 2) *La Evacuación de los elementos-beta y posterior reincorporación*: es efectivamente una evacuación de los *elementos-beta* pero que luego son

¹⁰⁵ Al atacar los aspectos del Self se fragmentan y transforman (al aparecer mutilados) las principales actividades mentales relacionadas con el proceso vincular que al expulsarse violentamente pueden ser experimentadas por el sujeto como con vida independiente e incontrolada que le amenazan desde afuera, al proyectarlas en un objeto se vivencian con mayor control pues se preservan de lo que se siente como maldad interna y se puede atacar al objeto sin temor a que el daño sea autoinfligido.

reincorporados a través de los sentidos, con la particularidad de existir un divorcio entre los sentidos que no llegan a relacionarse los unos a los otros. La alucinación y los procesos de alucinosis son ejemplos de esta vía.

- 3) *La evacuación a través del sistema vegetativo*: es decir, a través de las formaciones psicósomáticas.

De todos los trastornos del lenguaje quizás el más evidente sea la cosificación de las palabras (hacerlas concretas), este hecho está explicado, como ya he dicho, por el rechazo a la realidad y la cosificación de la matriz del lenguaje a través del ataque y la conformación del “escombro mental” derivado de los *elementos-beta* acumulados.

El lenguaje y la capacidad para el pensamiento verbal durante el tratamiento analítico suponen el contacto con la conciencia y el principio de realidad y en consecuencia, el contacto con su estado psíquico y sus alucinaciones, su locura dirá Bion, lo que le causa un profundo dolor y angustia y que constituye uno de los principales focos de atención en el tratamiento de estos pacientes. Quizás el planteamiento de Bion en relación al trabajo analítico con estos pacientes se centre fundamentalmente en el intento de conjunción de las partículas (*elementos-beta* y *elementos-alfa* incipientes o primarios) usadas como prototipo de ideas, a fin de formar una matriz de lenguaje de la que emergerán las palabras (Grinberg, 1973).

No obstante, recuerda Bion la tendencia hiperdestructora propia de los pacientes psicóticos y cómo su ataque impide la configuración de esa matriz. En cuanto a la posibilidad de tratamiento psicoanalítico del paciente psicótico, Bion (1978, p. 35) lo resume de este modo:

La categoría de psicótico es muy abarcativa podría hablarles de psicóticos

insanos y psicóticos sanos. Existe la posibilidad de ayudar al psicótico insano a convertirse en un psicótico sano (...) todo depende de una cierta flexibilidad de quienes nos dedicamos a la indagación de la mente humana.

Se observa, en este breve recorrido, cómo el mecanismo de identificación proyectiva propuesto por Klein toma matices diversos y es enriquecido a través del trabajo de sus seguidores, llegando, como en el caso de Bion, a proponer una alternativa de explicación de los trastornos de lenguaje propio de los pacientes esquizofrénicos.

Las elaboraciones de Melanie Klein, así como las de Bion en el terreno de la psicosis, ponen sobre la mesa el mundo imaginario (o de la fantasía como lo llamara Klein); así, la psicosis no era sólo una conflictiva del Yo con la realidad –como inicialmente propusiera Freud-, sino que se remontaba aún más a la imaginarización del mundo de los objetos y a la vivencia psíquica de estos por el sujeto infantil.

Será esta lectura, conjugada a la de los últimos trabajos de Freud (lo que nominé antes como el cuarto tiempo en la teorización freudiana), los que servirán de pivote en la estructuración que, sobre la psicosis, hará luego Jacques Lacan.

2.4 Jacques Lacan: La psicosis, atrapamiento imaginario

La visión de Lacan, su tan nombrada vuelta a Freud y su marcada influencia por el estructuralismo de Saussure y de Lévi-Strauss movilizan la ortodoxia psicoanalítica. Las simetrías que sugiere entre la estructura del lenguaje y la del Inconsciente han sido recibidas como una contribución sin precedentes. Es justo decir que la complejidad de sus aportaciones dificulta la tarea de su divulgación. Probablemente, Lacan sea uno de los autores psicoanalíticos cuya aportación en la temática de la psicosis esté más acabada.

Si bien es cierto que Lacan mantiene como punto focal al Edipo, la elaboración y descripción de sus tres tiempos, a saber, la fase del espejo; el complejo y el temor a la castración; y la conformación del Ideal del Yo como producto de un pasaje de lo imaginario a lo simbólico, dibujan y esclarecen el proceso constitutivo del sujeto. Para Lacan la metáfora paterna, como función simbólica y simbolizante del padre sustentan la estructuración de la psique. Así, la función paterna encuentra lugar en el corazón de la cuestión edípica, incluso antes de “entrar”. Pero Lacan va más allá y hace trascender la función simbólica a la figura del padre real pues el Edipo también se presenta cuando el padre está ausente. El padre prohíbe, interdicta a la pulsión real. El padre es, sin más, una metáfora. Ciertamente el padre está presente durante todo el Edipo, primero de una forma velada o no manifiesta, segundo como una figura privadora en tanto y en cuanto sostiene la ley, ahora en una forma mediada por la madre y, por último, como padre que revela que él posee el falo producto de lo cual se favorece la identificación y la génesis del Ideal del Yo que marcaría la salida del Edipo.

El Edipo no es concebido en Lacan con una mera función normativa, en lo moral o en las formas de relación con la realidad sino que le otorga un rol sexuante. El Edipo tiene una función vital en el proceso del sujeto, de asunción de su sexo, de la genitalización. En este sentido, el Complejo de Edipo se mueve con relación a tres polos: el complejo de Edipo en relación al superyó, a la realidad y al Ideal del Yo.

En la psicosis ese lugar de El-Nombre-del-Padre está forcluído, expulsado. El mensaje del padre no llega a estar mediado por el discurso materno sino disociado de éste y “allí donde el Nombre-del-padre falta (...) no entra en el ciclo de los significantes y por eso el deseo del Otro, especialmente el de la madre no está simbolizado (...) [y lo que está] rechazado en lo simbólico reaparece en lo real” (Lacan, 1999, pp 490-491).

2.4.1.- Consideraciones Preliminares

“El análisis del delirio nos depara la relación fundamental del sujeto con el registro en que se organizan y despliegan todas las manifestaciones del inconsciente. Quizás, incluso, nos dará cuenta, sino del mecanismo último de la psicosis, al menos de la relación subjetiva con el orden simbólico que entraña”

Jacques Lacan

Explicar en tan breves páginas la teorización lacaniana sobre la psicosis sería si no ingenuo, al menos ambicioso. No obstante, podría recurrirse incluso con el riesgo de caer en reduccionismos, al planteamiento de algunos de los ejes esenciales que articulan el discurso teórico de Lacan y seguidores.

Jacques Lacan nace en París el 13 de Abril de 1901. Cursa estudios de medicina y más tarde de psiquiatría. En 1932 presenta su Tesis Doctoral titulada *La Psychose Paranoïäque dans le rapports avec la Personnalité*. A partir de ese momento, la comunicación de sus trabajos comienza a propagarse en la gran mayoría de los círculos académicos y psicoanalíticos. Forma parte de la International Psychoanalytic Association hasta 1952, año en que rompe con la IPA para fundar, un año más tarde, la Ecole Freudienne de París. Su primer trabajo expuesto (en el marco del XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis celebrado en Zurich) el año 1949¹⁰⁶ fue *El Estadio del Espejo como formador de la Función del Yo*¹⁰⁷. A partir de entonces, Lacan no dejará indiferente a nadie; su trabajo levantará a su paso comentarios polarizados y captará adeptos y detractores con igual intensidad.

¹⁰⁶ Aunque originalmente este trabajo data de 1937, fue hecho público tras su exposición en el Congreso referido y luego editado en *“Ecrits”* (Trad. cast. “Escritos I”).

¹⁰⁷ Título original en francés “Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je”

El hecho de que el grueso de la obra Lacaniana esté recogida a través de la transcripción de sus Seminarios por sus discípulos franceses (Jacques Alan Miller, más propiamente), representa una dificultad. Dificultad que además, se ve aumentada por la característica ambigüedad de su estilo. Dicho esto, intentaré en las páginas que siguen, hacer un seguimiento de sus trabajos con el fin de esbozar su elaboración sobre la psicosis.

2.4.2.- *El Complejo de Edipo: Formulación nodal de la estructuración psíquica*

Cualquier intención de adentrarse en la constitución del sujeto desde la perspectiva lacaniana y, sin más, psicoanalítica, implica el reconocimiento del Complejo de Edipo como punto focal en la explicación de la estructuración psíquica. El Edipo es definido como un complejo nuclear, un nudo de relaciones que se tejen alrededor del niño y que terminarán por determinarlo. A mi juicio, la elaboración más clarificadora sobre el edipo está recogida en el Seminario 5, el de *“Las Formaciones del Inconsciente”* (1999). Allí se describen, bajo el título de *“Los Tres Tiempos del Edipo”*, las fases que se suceden durante éste y que permitirán el pasaje del sujeto al universo simbólico.

Lacan, en su personal relectura de Freud, divide al Edipo en tres tiempos, el primero de ellos es la fase del espejo y en sí misma constituye una teoría de la génesis del Yo a partir de la relación con el otro. En síntesis, para Lacan el primer tiempo se trata pues de que *“el sujeto se identifica en espejo con lo que es el objeto del deseo de la madre”* (Lacan, 1999, p. 198). El segundo tiempo está representado por la entrada en escena del tercero: El padre. Enmarcado por la angustia (niño) y el complejo (niña) de castración, el padre emerge como objeto de deseo de la madre y

priva, prohíbe y frustra para a través de estas dimensiones instaurar la falta y arribar al tercer tiempo en el que declina el complejo de Edipo y El-Nombre-del-Padre se impone e inviste la figura paterna con el atributo fálico dibujando una dimensión genital y con ella, abriéndose paso a la constitución del Ideal del Yo.

2.4.2.1.- El Estadio del espejo: Yo [soy] Otro

Lacan manifestó un profundo interés por la psicosis, probablemente su formación como psiquiatra tuvo algo que ver, sea como fuere, la atención sobre la psicosis le lleva a Doctorarse con una investigación sobre esta patología; su primer trabajo publicado, aquél que versa sobre el estadio del espejo amplió inobjetablemente la visión sobre la psicosis infantil que hasta el momento sólo había sido abordada en profundidad por Klein.

En “*Escritos I*” (1971)¹⁰⁸, donde se publica su formulación sobre el “Estadio del Espejo”, Lacan organiza una propuesta sobre la constitución del Yo. Si bien Freud le da un papel importante a la identificación, lo destacable de la aportación de Lacan (1971a) es el concepto de imagen unido al proceso constitutivo del yo. Así, en la teorización lacaniana se propone un ordenamiento del niño a través de la identificación, imaginarizada primero, conjuntamente con el proceso de conquista de su imagen corporal, imagen que hasta ese momento, vivencia como fragmentada.

Precisamente, será la experiencia de fragmentación del cuerpo la que se actualiza en los procesos de destrucción psicótica y allí podrá medirse, en la dialéctica del espejo, la capacidad de neutralización de tal dispersión del cuerpo en favor de la

¹⁰⁸ La 1ª edición en francés data de 1966, en español en 1971.

percepción de unidad corporal. Lacan (1971^a, p. 87) resume de este modo el estadio del espejo:

(...) manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo *[je]* se precipita en una forma primordial antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto.

Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como Gestalt, es decir en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida. (Íbid).

En lo que Lacan llamó el estadio del espejo podrían delinearse tres etapas: Una *primera* consistente en la reacción ante la imagen que observa el niño en el espejo, es decir, la percepción de que esa imagen es real y que su imagen le pertenece a otro. Una *segunda* etapa marcada por el abandono de esa percepción, o lo que es lo mismo, que el niño ya no tratará esa imagen como un objeto real. Y una *tercera* etapa¹⁰⁹ -la que desarrollará y empleará como verdadera matriz de la emergencia del yo- que se inicia con el hallazgo de su imagen en el espejo, es decir, con el reconocimiento de que esa imagen que se refleja es la suya, le pertenece,

(...) el encuentro del sujeto con lo que es propiamente una realidad, y al mismo tiempo no lo es, a saber una imagen virtual que desempeña un papel decisivo en cierta cristalización del sujeto que yo llamo su *Urbild*¹¹⁰. (Lacan, 1999, p. 233)

El estadio del espejo es entonces, el comienzo de una conquista progresiva de la identidad del sujeto de la que será la tercera etapa, el comienzo propiamente dicho del proceso de identificación, proceso sobre el cual Lacan basará el primer tiempo del

¹⁰⁹ El desarrollo posterior del propio Lacan y las interpretaciones que de su obra han hecho sus seguidores, nombrarán el estadio del espejo casi exclusivamente en esta tercera etapa.

¹¹⁰ “*La Urbild del yo es esa primera conquista o dominio de sí que el niño lleva a cabo en su experiencia a partir del momento en que ha desdoblado el polo real con respecto al cual ha de situarse*” (Lacan, 1999, p. 234)

Edipo. Para Lacan, esta primera identificación que estará *ab origine* de todas las identificaciones posteriores, esta identificación primaria, es imaginaria, imaginaria en tanto responde a la identificación del niño con su *double*, es decir, es una imagen que no es él mismo pero que le funciona como herramienta para reconocerse. Dirá Lacan (1999, p. 233) que el principal logro del estadio del espejo es,

(...) [que] el niño conquista el punto de apoyo de eso que está en el límite de la realidad, que para él se presenta de forma perceptiva pero que por otra parte se puede llamar una imagen, en el sentido de que la imagen tiene la propiedad de ser una señal cautivante que se aísla en la realidad, que atrae y captura cierta libido del sujeto, cierto instinto, gracias a lo cual, en efecto, algunos puntos de referencia, puntos psicoanalíticos en el mundo, le permiten al ser vivo casi organizar sus comportamientos.

El tránsito por el estadio del espejo afirma y confirma la alienación: Es mediante la mirada del otro que el niño se construye, la palabra y la imagen virtual le sirven de muleta para su propia fantasía (por no decir fantasma) de completud. La mirada del otro se convierte en una herramienta ortopédica necesaria en un inicio para la constitución del Yo pero paradójicamente el Otro será también necesario para desarticular esa imagen completa que, de no ser, podría impedir la estructuración neurótica de la personalidad. Desde esta perspectiva, ese Yo que se ha constituido a partir de la imagen especular está basado en una "*identificación alienante de una relación de dos*" (Rabinovich, 1974, p. 9) por lo tanto, el sujeto está en ese momento enganchado en una identificación al otro donde él es el otro.

En este sentido, la función del estadio del espejo no es otra que establecer un vínculo del organismo con su realidad, lo que es sinónimo de decir que simboliza la permanencia mental del yo [*je*] al tiempo que le prepara para su destino alienador. En esta medida, será la culminación del estadio del espejo lo que marcará el inicio de la

dialéctica yo [je] con situaciones socialmente elaboradas como veremos en el segundo momento del Edipo.

2.4.2.2.- *La castración: El padre existe (y desea).*

El segundo tiempo está marcado por la introducción del tercer elemento de la tríada, el padre y, en ello, por la rúbrica que lo inaugura: la angustia de castración (en el varón) y el complejo de castración (en la niña)¹¹¹. Pero ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de esa inclusión? la mediación paterna interviene en tres registros: rompiendo la relación diádica madre-hijo con la privación, y a su vez con la vivencia en el niño de esta intrusión del tercero-padre como una prohibición y frustración. Estas tres dimensiones simultáneas, privación, prohibición y frustración, están vinculadas a la noción de falta de objeto que formula Lacan, me detendré en este punto.

Tanto en el adulto como en el niño la falta de objeto puede manifestarse de tres formas: la frustración, la privación y la castración (o prohibición), estas tres maneras

¹¹¹ En el tema de la castración pueden establecerse paralelismos interesantes entre las ideas de Lacan y los planteamientos de Klein. Por ejemplo, cuando Lacan habla del temor a la castración y la hace eje de la relación del padre con el hijo establece la proyección como elemento fundante de la angustia. Inicia su planteamiento exponiendo que la forma adecuada de abordar el temor a la castración es entenderlo como represalia dentro de una relación agresiva. Agresividad que deviene de la fantasía infantil y que se origina en la propia agresividad del niño. Es decir, la retaliación que, como describiera Klein en su momento, es el temor del niño a que el otro (el objeto) le vuelva con la misma voracidad el odio que está sintiendo en su interior y, sea entonces, el niño devorado en lugar de devorador.

Leamos a Lacan (1999): (...) *esta agresión parte del niño, porque su objeto privilegiado, la madre, le está prohibido, y va dirigida al padre. Vuelve hacia él en función de la relación dual, en la medida en que proyecta imaginariamente en el padre, intenciones agresivas equivalentes o reforzadas con respecto a las suyas, pero que parten de sus propias tendencias agresivas. En suma, el temor experimentado ante el padre es netamente centrífugo, quiero decir, que tiene su centro en el sujeto.* (Lacan, 1999, p. 174).

Este fragmento evoca claramente a Klein: La idea de la fantasía de destrucción vehiculizada por los sentimientos de odio hacia el objeto que frustra y la posibilidad de que todo ese odio aparezca en la fantasía infantil como el temor a que los objetos traten al sujeto de la misma manera en que él quisiera tratarlos, en fin la retaliación, tienen un sello kleiniano. Se aprecia en varias oportunidades durante la lectura, cómo Lacan hace uso de Klein para explicar algunos de sus planteos, quizás porque el genetismo de Klein permite dar respuesta a vacíos que sólo serían salvados desde esta perspectiva.

diferenciarán cualitativamente la falta de objeto. En la frustración está implícita la imposibilidad de satisfacción y por ello esta falta es un daño imaginario pero el objeto de la frustración es real. En contraposición, en la privación lo real es la falta (la falta de objeto como un agujero en lo real dirá Lacan) mientras que el objeto es simbólico. En la castración la naturaleza de la falta es simbólica mientras que el objeto es imaginario (el falo). Lacan (1999) lo esquematiza de la siguiente manera:

Padre real	Castración	imaginario
Padre simbólico	Frustración	real
Padre imaginario	Privación	simbólico

La castración es entonces un acto simbólico cuyo agente (el padre) es real y el objeto imaginario. En la frustración el padre es simbólico, prohíbe la madre y en tanto tal, el objeto es real (la madre); en la privación -fundamental para la articulación del complejo de Edipo- el padre es imaginario (claro porque es el ideal, el padre como poseedor del falo, el padre de la identificación) y el objeto de privación es simbólico.

La falta de objeto (la castración) remite a la prohibición del incesto y gracias a ella, la función paterna permite el acceso del niño al universo simbólico; es lo que Lacan enuncia como metáfora paterna que, además, es bidireccional: un mandato a la madre “no reintegrarás tu producto” y un mandato al hijo “no te acostarás con tu madre”. Pero qué es exactamente la metáfora paterna, Lacan (1999, p. 186) escribe,

Es en lo que se ha constituido de una simbolización primordial entre el niño y la madre, poner al padre, en cuanto símbolo o significante, en lugar de la madre.

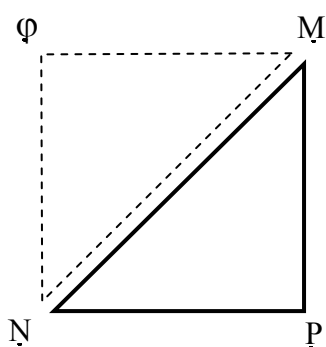
Ese lugar que se traspone, ese *en lugar de* que refiere Lacan, se corresponde con el lugar del deseo, del deseo de la madre, deseo que a su vez es mediado por el padre en el orden simbólico. Evidentemente, lo francamente esencial es que la madre

fundamenta al padre, le reconoce su estatus de mediador de aquello que está más allá de su ley (la de la madre, la ley propiamente dicha). En este sentido, la metáfora paterna sería infructuosa de no ser por la aceptación de la madre.

Para Lacan (1999) el padre, al menos en lo que al Edipo se refiere, es eso: Una metáfora, metáfora en tanto conduce a la institución de algo que pertenece a la categoría de significante, aún cuando hasta este momento dicho significante está en la reserva para poder desarrollarse más tarde pues, será posteriormente, cuando ese significante ocupe el lugar de otro significante. Ese otro significante que se ocupará es el del deseo de la madre. La función paterna no es otra que *“la de ser un significante que sustituye al primer significante introducido en la simbolización, el significante materno”* (Lacan, 1989, p. 179). Ese *algún lugar de la madre*, su deseo, aún cuando se plantea desde el primer tiempo, permanece cuanto menos difuso y será labor del niño encontrarlo. Lacan está hablando del falo y ésto conduce a otra reflexión no menos engorrosa, la cuestión del falo como objeto.

La concepción del falo como imaginario o como simbólico motiva gran confusión precisamente por su cualidad metonímica durante todo el Edipo. Efectivamente, al comienzo de la relación especular el falo, en tanto *deseo de deseo* de la madre, está ubicado en un plano imaginario. Es distinto decir que se desea algo a decir que se desea el deseo de un sujeto, esto es lo que plantea Lacan en el primer tiempo del Edipo y es precisamente esto lo que debe franquear el niño: reconocer-saber, dirá Lacan (1999)- cuál es el lugar, el objeto de deseo de la madre y ocuparlo. El segundo tiempo del Edipo se inaugura allí donde el padre como interdictor se manifiesta mediado por el discurso de la madre y le priva de ocupar ese lugar para ser, durante el tercer tiempo, desalojado de aquella posición ideal.

Lacan lo enuncia como la dialéctica *del ser o no ser* el falo de la madre. A través del segundo tiempo, y más propiamente del nivel de la privación, se trastoca este lugar, es decir, se impulsa el ingreso del niño a la dialéctica del *tener o no tener* el falo y será en este punto en el que se transporta la ubicación imaginaria del falo a una simbólica. Es por eso que el padre es una metáfora, porque allí donde emerge el falo como significante aparece un significante que le sustituye El-Nombre-del-Padre. Lacan habla de un significante primero materno, porque la posición imaginaria del falo estaba circunscrita a la relación con la madre.



El falo, originariamente, se descubre en el vértice imaginario opuesto al padre. Se trata del falo en cuanto deseado por la madre, como dice Lacan (1999) es un *deseo de deseo*. Reproduciré el esquema que Lacan (1999) propone -representado por el gráfico de la izquierda- para ayudar a clarificar el lugar metonímico del falo. En el gráfico se aprecia la siguiente nomenclatura: φ es el falo y P el padre. Puede verse la relación triangular madre (M), niño (N) y padre (P) (el triángulo en línea continua representa el plano simbólico) con su opuesto imaginario (triángulo en línea segmentada) en el que el lugar del tercero lo ocupará el falo (φ) que será traspuesto al plano simbólico una vez instaurada la metáfora paterna.

Este segundo tiempo tiene como eje el momento en que el padre se hace notar como interdictor. Se manifiesta como mediado en el discurso de la madre (...) En esta etapa, el padre interviene en calidad de mensaje para la madre. Él tiene la palabra en M, y lo que enuncia es una prohibición, un no que se transmite allí donde el niño recibe el mensaje esperado de la madre. Este no es un mensaje sobre mensaje (...) el mensaje de interdicción. (Lacan, 1999 pp. 207-208)

Es precisamente durante el segundo tiempo del Edipo en el que el niño tiene la vivencia subjetiva de la existencia de un “otro” que es objeto de deseo de la madre, de un “otro” como objeto fálico -diría Lacan- al que el niño supone un rival –a todas luces imaginario- frente a la madre. No obstante, en la medida en que el niño se encuentra con la “Ley del padre” en esa misma medida descubre que la madre depende a su vez de esa ley en todo lo que respecta a la satisfacción de las demandas del niño, es decir que,

(...) En el plano imaginario, el padre interviene llanamente como aquél que priva a la madre (...) en este nivel se produce algo que hace que lo que recibe el niño como respuesta sea pura y simplemente la ley del padre en tanto que está concebida imaginariamente por el sujeto como una privación para la madre. (Lacan, 1999, p. 198)

Pero este descubrimiento tiene otras implicaciones: El hallazgo de que el deseo de la madre está sometido a la ley del deseo del otro supone la noción de que también su deseo depende de un objeto que el otro tiene o no tiene. Hasta ahora el niño ha funcionado en la *dialéctica de ser o no ser* el falo de la madre y el pasaje por este tiempo demarcará entonces el acceso a *la dialéctica de tener o no tener* el falo. La importancia de este tiempo o segundo momento del Edipo es crucial en tanto y en cuanto constituirá una determinación con respecto al objeto fálico; por la función paterna no sólo debe aceptar que no es el falo de la madre sino que a su vez debe aceptar que no lo tiene. Será el tercer tiempo el que dialectice los dos precedentes.

2.4.2.3.- El tercer tiempo: Génesis del Ideal del Yo

Si bien durante el segundo tiempo del edipo el padre debía mostrarse como portador del falo en el tercer tiempo tiene que dar pruebas de ello. Mientras en el

segundo tiempo el padre *era* el falo ahora tiene que demostrar que *lo tiene*. De ello depende la salida del complejo de Edipo. Así, en el tercer tiempo, o más propiamente el de la declinación del complejo de Edipo, se pone fin a la rivalidad fálica frente a la madre pues una vez que se ha investido al padre con el atributo fálico éste debe demostrar que lo posee, es decir, restablecer al falo como objeto deseado por la madre y no sólo como aquél objeto del cual el padre la priva¹¹² (Lacan, 1999, p. 200),

El padre puede darle a la madre lo que ella desea, y puede dárselo porque lo tiene (...) digamos que el padre es un padre potente. Por eso la relación de la madre con el padre vuelve al plano real.

Se inaugura así, una dimensión genital y de potencia en la que el padre se muestra como poseedor del falo con lo que impulsa la identificación y la consecuente constitución del Ideal del Yo.

Se entiende con esto que hay una simbolización de la ley cuyo valor estructurante reside precisamente en la localización del deseo de la madre. Es el padre, la figura que permite convertir o pasar el objeto de deseo de la madre de la categoría imaginaria a la simbólica.

La identificación virtual e ideal del sujeto con el falo como objeto de deseo de la madre se sitúa en el vértice del primer triángulo de la relación con la madre. Se sitúa allí virtualmente, a la vez siempre posible y siempre amenazada, tan amenazada que será destruída de forma efectiva por la intervención del puro principio simbólico representado por el Nombre-del Padre. (Lacan, 1999, p. 235)

El infante entra en la dialéctica del *tener*: al no *ser* el falo (y con ello salir del plano imaginario) lo codiciará lo cual le llevará indefectiblemente a las

¹¹² Dirá Lacan (1999) “Al intervenir [el padre] en el tercer momento no como aquel que es el falo sino como aquel que lo tiene, puede producirse algo que restablezca la instancia del falo como objeto deseado por la madre y no solamente como el objeto del cual el padre la puede privar” (p. 199)

identificaciones y a la instalación del proceso de la metáfora paterna y su correlato intrapsíquico: la represión originaria¹¹³. El niño *pasa* por la Ley o lo que es lo mismo que decir que es marcado por la palabra, por el significante fálico, significante que no es otra cosa que "*la falta de un significante para dar cuenta de algo*" (Rabinovich, 1974, pág. 11). Esa ley debe interpretarse como un significante en una cadena de un orden simbólico. Es decir, impone la ausencia, la ruptura: hay algo que no está, un vacío simbolizable dado por la castración. De este modo, el niño se inscribe en la falta.

De todo lo expuesto, se desprende la trascendencia estructurante del complejo de Edipo al ser el pasaje por él lo que constituye la entrada al mundo simbólico, esto es, la transición del niño como ser viviente a ser hablante y la conformación de los distintos elementos de referencia estructural, léase el Yo ideal, el ideal del Yo, el Superyó como introyección de la ley, la aceptación de las diferencias de sexo y el consiguiente acceso a la genitalidad (Izaguirre, 1992). Por otra parte y como máximos herederos del Edipo están la elección de objeto y la constitución de la estructura de personalidad.

En síntesis, dirá Lacan que el Edipo "*significa que la relación imaginaria, conflictual, incestuosa en sí misma, está prometida al conflicto y a la ruina*" (Lacan, 1984, p.139) "ruina" que a su vez designa al niño sujeto y le otorga en tanto tal un lugar dentro del universo simbólico.

¹¹³ Dice Dor (1994) que "la represión originaria se presenta como un proceso fundamentalmente estructurante que consiste en una metaforización (...) la simbolización primordial de la Ley que se cumple en sustitución del significante fálico por el significante del nombre del padre" (Íbid, p. 104). El niño pasa de ser objeto de deseo de la madre a ser sujeto de deseo y este pasaje sólo es posible a través de la palabra.

2.4.3.- *El Inconsciente está estructurado como un lenguaje.*

El abordaje del complejo de Edipo condiciona en la teoría la emergencia de conceptos como *deseo* pero más propiamente la enunciación del *deseo como deseo del Otro*. La lectura de la obra freudiana *Más allá del Principio del Placer*, y sobre todo el planteamiento de Freud sobre la compulsión a la repetición constituyen junto a las influencia de Saussure y Lévi-Strauss una guía para inteligir la configuración teórica lacaniana sobre el inconsciente y su estructura similar a la del lenguaje, así como la tesis del deseo como metonimia.

Para rehacer este camino, conviene a revisar textos como *Función y Campo de la Palabra y del lenguaje en Psicoanálisis* (1971b) o *La Instancia de la Letra en el Inconsciente o la razón después de Freud* (1971e), ambos reunidos en *Escritos I* (1971). A través de su lectura se accede a la profundidad y extensión de las ideas de Lacan sobre la estructura del inconsciente como red significante y la noción dinámica del deseo. En el primer texto, “*Función y Campo...*” Lacan retoma a Freud desde los casos de histeria que le llevan a formular la llamada “*talking cure*”, claramente su interés es arribar a la esencia del trabajo analítico sobre la base de la palabra, a la que otorga el rótulo de herramienta fundamental del paciente y del analista. Para Lacan, la emergencia del símbolo implica la emergencia del lenguaje, es el verdadero nacimiento del niño para el lenguaje (Lacan en Fages, 1973). Dice Lacan (1971b, p. 307) “*El símbolo se manifiesta como el asesinato de la cosa y esa muerte constituye en el sujeto la eternización de su deseo*”, la “cosa” -que no es otra que el objeto perdido- se la mata al simbolizarla a través de la palabra. Será en este texto que Lacan intentará definir el inconsciente y la similitud de su estructura con aquella antes reservada al lenguaje.

En este sentido, introduce la red significante, define significante y significado y nos conduce finalmente a la supremacía del significante. Incluso vá más allá y redefine el psicoanálisis ostentando el verdadero rescate de las ideas freudianas en este particular. Escribe: *“Es ciertamente esta asunción por el sujeto de su historia en cuanto está constituida por la palabra dirigida al otro, la que forma el fondo del nuevo método al que Freud da el nombre de Psicoanálisis”* (Lacan, 1971b, p.247).

Nombra en este marco los medios, el dominio y las operaciones del psicoanálisis, proponiendo para ello la palabra, el discurso concreto y la historia, respectivamente (Lacan, 1971b). Así dicho, el inconsciente consistirá, según palabras de Lacan (1971b, p. 248) *“en aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para establecer la continuidad de su discurso consciente”*.

Arriba así a la premisa base de su edificio teórico *“el inconsciente está estructurado como un lenguaje”*. Más allá de su vinculación con términos provenientes de la lingüística como el caso de “signo”, “significado” y “significante”, será para Lacan la estructura misma de su aparición, de su insistencia y de su reconocimiento a través de las leyes del lenguaje (metáfora y metonimia) lo que enriquece y determina su inextricable relación con él. El hecho de asumir al significante dentro de una cadena articulada de significantes supone al mismo tiempo la noción de repetición, Nasio (1993, p. 29) parafraseando a Lacan dirá *“el significante rebota de uno en otro sujeto de modo que la cadena significante y su sucesión, esta estructura, no pertenece a nadie”*. Pero ¿dónde ocurre esta transmisión de significantes? ¿En qué lugar? Lacan dirá que en un espacio del entre-dos en una suerte de entidad única que tanto atraviesa cuanto engloba a uno y a otro de los

actores del análisis, ¿quiere decir esto que no existe inconsciente fuera de la relación analítica? Pues si como expresa Lacan “*el inconsciente es un lenguaje que une a los partenaires del análisis*” (Lacan en Nasio, 1993, p. 30) pareciera sobreentenderse que un sujeto en tanto ajeno a la situación de análisis no posee inconsciente.

Evidentemente es un reduccionismo y como tal es difícil coincidir con él. Probablemente lo hermético y críptico del lenguaje lacaniano dificulte su entendimiento. Debo admitir que no logro atisbar en el resto de los textos de Lacan una sentencia tan rotunda como la que he expuesto líneas antes pero tampoco ninguna que la niegue. Por otra parte, es difícil también imaginar cómo un discurso tan ecléctico y, podríamos decir, culturalista, como el de Lacan circunscriba al inconsciente únicamente al contexto analítico. Daré el beneficio de la duda a esta sentencia y me apoyaré en Freud y su “*Psicopatología de la Vida Cotidiana*” para reivindicar la existencia del inconsciente no como estructura lingüística del acto analítico sino como esencia constitutiva y constituida del sujeto.

Suponer que el inconsciente sólo existe en la relación analítica es, además de ingenuo, epistemológicamente incorrecto. Aún cuando el inconsciente es reconocido en el análisis, no puede interpretarse como una creación del acto analítico. Abogo, entonces, por la materialidad del inconsciente y reivindico que su desconocimiento no implica su inexistencia. Sería admitir que Freud creó el inconsciente cuando en realidad sólo dio cuenta de él. Como dice Bleichmar (2000) Newton no inventó la Ley de Gravedad sólo la descubrió y Freud hizo lo propio con el inconsciente. En síntesis, quisiera dejar por sentado que el inconsciente trasciende la cura.

Volvamos al inconsciente y al lenguaje. Una de las características del significante es su cualidad de expresión involuntaria, lo que sugiere que el

inconsciente, como cadena o trama hilada devenida de un *trabajo de repetición significativa*, queda plasmado en una cadena virtual de acontecimientos o *decires* que se actualizan a través de un *dicho* oportuno que pasa desapercibido para el sujeto. El sujeto ha “dicho” sin saber lo que dice. Es por ello que Lacan afirma en su definición del inconsciente que es un “*discurso concreto*” (un decir) que “*falta a la disposición del sujeto*”, o lo que es lo mismo, que el sujeto desconoce haber dicho. Que se le impone a pesar de su decir.

Los consecutivos desplazamientos, o sea, lo metonímico del inconsciente es un tema que aborda a través del cuento de Poe “*La lettre volée*”¹¹⁴. Su seminario con este nombre [en Escritos (1971)] da cuenta de ello. Lo que sugiere Lacan (1971c, p. 34) es la supremacía del significante y cómo este es capaz de moverse de distintas maneras en la cadena significativa:

Tal es la respuesta del significante más allá de todas las significaciones: ‘Crees actuar cuando yo te agito al capricho de los lazos con que anudo tus deseos. Así estos crecen en fuerza y se multiplican en objetos que vuelven a llevarte a la fragmentación de tu infancia desgarrada (...)’.

Toda su teoría sobre el significante es ampliada a través de la conferencia “*La Instancia de la Letra...*” En este seminario, Lacan descubre abiertamente su filiación a Saussure y Lévi-Strauss. Quizás lo más importante de este trabajo sea que de ese incesante deslizamiento del significado bajo el significante, en esa insistencia del significante, Lacan (1971e) deriva al inconsciente del otro y, más importante aún, a la noción de un significante primordial sobre el que el resto de los significantes dan cuenta: el significante fálico. En este texto, Lacan da entrada a la idea del síntoma como metáfora y el deseo como metonimia.

¹¹⁴ Traducción castellana “La carta robada”.

La tarea de pensar la formulación lacaniana en ejes, obliga a citar la tríada *Inconsciente-Síntoma-Goce*, pues es a partir de estos tres conceptos, que se articula buena parte de la proposición teórica de este autor.

2.4.4.- Inconsciente, síntoma y goce.

Abordar la cuestión del síntoma como manifestación del inconsciente o lo que es lo mismo, como formación de compromiso, dirige la mirada a tres de sus características fundamentales: La primera, que es una manera de expresar sufrimiento; la segunda, que el paciente ha de tener una hipótesis sobre la causa de su sufrimiento y, la tercera, que el analista forma parte del síntoma del analizante, esta última, particularmente importante por su relación con la transferencia analítica.

Pero hablar de síntoma también conduce a la visualización de dos caras, a saber, una “cara-significante” y una “cara-signo”. Para Lacan, el signo es aquello que representa algo para alguien, de esta manera, la cara “signo” del síntoma vendría a ser el factor que favorece su instauración y el desarrollo de la transferencia. Su cara “significante” viene dada por la naturaleza misma del significante, es decir, es una expresión involuntaria de un ser hablante y al estar desprovista de sentido, no tiene cualidades de explicable o inexplicable. Está indefectiblemente articulada a otros significantes que pasan inadvertidos. La condición *sine qua non* de un significante es que su existencia esté suscrita a la articulación y encadenamiento con otros significantes que son irreconocibles tanto para el analista como para el analizante, o como dijera Lacan *un significante representa al sujeto para otros significantes*. Una cosa es la realidad concreta e individual de un síntoma (su signo) y otra muy distinta su estatuto significante.

¿Qué relación existe entonces entre el inconsciente y el síntoma? pues que el síntoma es el instrumento de goce del inconsciente. En el tema de la psicosis se torna imprescindible abordar el goce. Cuando Lacan habla de goce, síntoma e inconsciente, nos devela al tiempo su intrincada interrelación. Dirá que, mientras para el Yo el síntoma representa padecimiento y dolor a causa del significante, para el inconsciente representa gozar de una satisfacción. De esta manera, el síntoma estaría entendido en términos similares a los propuestos por Freud, es decir, como una satisfacción sustitutiva del Ello.

Definir el goce transporta a otros caminos no menos interesantes, aquellos que describen las formas de gozar, o bien los tres estados característicos del goce, a saber,

a) El *gocce fálico*, entendido como la energía disipada en el momento de la descarga parcial y que tiene como efecto un alivio también parcial de la tensión inconsciente, como en el caso del síntoma. El límite que abre o cierra el acceso de esta descarga es, precisamente, el falo.

El Falo no es otra cosa que un significante particular, aquél que marca el origen del goce y, a su vez, su obstáculo, esto es, que regula, inclusive, las exteriorizaciones parciales del goce bajo la forma de los síntomas, de los fantasmas o de la acción. Nasio (1993, p. 40) dirá que el falo es el “*umbral más allá del cual se abre el mundo mítico del goce del Otro*” la llamada *función fálica* (abrir o cerrar el acceso del goce al exterior). Lacan en su texto “*La Definición del Falo*” (1975c) en *Escritos II* define al falo como el significante cuya labor será designar los efectos del significado en tanto y en cuanto es el significante el que los condicionará por su presencia de significante.

b) El *plus-de-goce* que corresponde al goce que ha quedado retenido en el interior del sistema psíquico y al cual la función fálica le impide la salida, es pues, un goce residual, un plus, un exceso que va incrementando constantemente la tensión interna. El Fantasma pertenece a este estado del goce.

c) Por último el ideal, el imposible, el *gocce del Otro*; es un estado hipotético y que se corresponde con un ideal de total liberación de la tensión psíquica. En este estado habrá una descarga absoluta y total de la tensión sin la existencia de freno alguno. No existiría ningún límite para el acceso del goce al exterior. Este goce es el que el sujeto supone al Otro (Dios por ejemplo), Otro que a su vez es también supuesto.

Si existen conceptos difícilmente asimilables del planteamiento lacaniano definitivamente el goce sería uno de ellos, sobre todo si se piensa en su dimensión insimbolizable, el goce es un lugar vacío de significantes dirá Lacan, es decir que el goce será la energía que se libera cuando el inconsciente trabaja, entendiendo que el inconsciente es una cadena de significantes en acto.

Es pertinente la siguiente pregunta ¿Cuál es el lugar que ocupa el goce dentro de esa cadena significativa sabiendo además que no existen significantes que lo representen?, pues sin más, el vacío, el agujero, es ése el lugar del goce. Aún cuando no tiene representación significativa en el inconsciente el goce posee un lugar que siempre estará velado por el fantasma y los síntomas.

Articuladas las funciones y cualidades de estos tres conceptos base de la teorización lacaniana, y descrita -al comienzo de este capítulo- la constitución del sujeto (del sujeto del inconsciente) a través de los tres tiempos del Edipo, ha quedado relegado hasta este punto el tema de la necesidad y la demanda que dibujan el sendero

de la alienación, génesis de los diferentes tipos de estructura psíquica: perversa, neurótica y psicótica.

La conceptualización innovadora del “*inconsciente estructurado como un lenguaje*” supone más allá de la originalidad de los conceptos y las relaciones, el hecho objetivo de que tal estructuración reposa en la intersubjetividad: el sujeto se estructura a partir del discurso del Otro¹¹⁵, del inconsciente del Otro. Es el Otro (llámese madre, cultura o sociedad) quien, a través de la palabra, da significación a las necesidades del bebé, significaciones que, claro está, hará desde su propio deseo. Es un proceso de alienación en tanto identificación con el otro especular.

Al estar estructurado el inconsciente en términos de cadenas significantes, la forma como se ordenen aquellos en la cadena –siguiendo los procesos de metáfora y metonimia- será particular a cada sujeto. Lacan (1988) estableció como primer significante (S1) de la cadena -significante que aparece de la ausencia o la falta- al deseo de la madre. Fundamentado en estas premisas, Lacan afirma que “*el síntoma del niño está en posición de responder a lo que hay de sintomático en la estructura familiar*” (Lacan, 1988).

Si he logrado explicarme en los párrafos anteriores, se entiende que el síntoma como formación del inconsciente dará cuenta del inconsciente del infante que le padece, pero a su vez, dará cuenta del inconsciente del otro imaginario que ha jugado un papel fundamental en la estructuración de ese inconsciente a través del suyo, de su discurso y por supuesto, de su deseo. En este sentido, no es descabellado suponer que existe una estrecha relación entre el síntoma infantil y la estructura

¹¹⁵ El Otro como referencia al otro significativo. Dice Lacan en su Seminario sobre la Psicosis tratando de diferenciar el “otro” del “Otro”: “*Esta distinción entre el Otro con mayúsculas, es decir el Otro en tanto que no es conocido, y el otro con minúsculas, vale decir el otro que es yo, fuente de todo conocimiento*” (Lacan, 1984, p. 63)

familiar que rodea al niño. Detengámonos en este punto: el niño como sujeto subjetivado por el otro.

Antes del niño nacer ya ocupa un lugar en la subjetividad de los padres, desde el instante mismo en que se empieza a fantasear con el nombre, lo que será cuando crezca, el sexo, en fin, se le está dando a la criatura una cantidad de significaciones y con ellas una posición dentro de la subjetividad de cada uno de los progenitores, así, el niño, al nacer, arrastra con las producciones fantasmáticas de los padres y demás figuras familiares¹¹⁶. El niño nace marcado y es interpretado y sujetado en función de esos mismos fantasmas. Dado que la interpretación viene dada por el deseo de la madre, ocurre un desfase entre la necesidad del niño (la llamada) y lo significado por el otro (la demanda), desfase que marca el nacimiento de un sujeto alienado al otro.

De este modo, la demanda es un lugar simbólico de alienación del deseo primordial. Entre eso que el Otro interpreta y la necesidad real del niño, queda algo faltante, un vacío; es a esta falta, a esta pérdida o resto, a lo que Lacan denomina deseo; dirá Lacan (1975b) que el deseo por obra de la demanda es desplegado a través de la palabra cuyo lugar es el Otro, donde el Otro no será la mera suma de los interlocutores sino el orden mismo del lenguaje. El deseo es un anzuelo, una defensa contra el goce; según Lacan, para contraponerse al goce jamás deberá dejarse de desear¹¹⁷.

Volvamos al sujeto faltante, al sujeto -1: la falta en ser de la que hablan los lacanianos. A esta inscripción de falta, Izaguirre (1992) la llama el paso del niño en

¹¹⁶ Al respecto dice Lacan “Y también el sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque sólo fuese bajo la forma de su nombre propio” (Lacan, 1971e, p. 475)

¹¹⁷ Esto es fundamental en la articulación entre psicosis y posmodernidad, pues lo que se pone en entredicho en la sociedad de consumo propia de la posmodernidad es la capacidad de desear. Ver capítulo III, donde se desarrollará esta idea con más profundidad.

su condición de ser viviente a ser hablante. Ser hablante en tanto su lenguaje es a la vez subjetivo y subjetivante. Pero el ser humano no es sólo un ser hablante, sino que es un ser habitado por el lenguaje, así se desprenden tres niveles de análisis:

- a) El hombre es un ser hablante.
- b) El hombre está habitado por el lenguaje y está expuesto a su incidencia. Está atravesado por él.
- c) El lenguaje atraviesa el cuerpo y al entender al cuerpo como puro goce, entendemos que el lenguaje a su vez, atraviesa el goce.

Pero por otra parte, el goce desprecia las palabras y el pensamiento y se “dice” sólo en la acción. Dirá Nasio (1993, p. 53) parafraseando a Lacan, que la “*hermana del goce es la acción mientras que la del placer es la imagen*” con lo que quiere establecer una separación entre placer y goce y precisar, a través de ésta, la calidad simbólica y a-simbólica, respectivamente, de cada uno. Para el tema que nos concierne este punto es fundamental, porque pareciera que la dificultad principal de los psicóticos es la de apropiarse de las palabras: haber transitado exitosamente ese pasaje de “ser viviente a ser hablante”, con esta afirmación no sentenciar que el psicótico sea puro goce, ya trataré detenidamente este punto en las páginas siguientes.

Para entender este ingreso al orden de lo simbólico, se debe recordar lo que Lacan expuso como la existencia de tres órdenes de lo psíquico, a saber: lo imaginario, que se caracteriza por el predominio de la relación con la imagen del semejante (la identificación pertenecerá a este orden); lo simbólico, que designa el orden de fenómenos de los que se ocupa el psicoanálisis en cuanto están estructurados como un lenguaje -han pasado por la palabra-; y lo real, definido como aquello que no

puede ser simbolizado, que no puede ser significado porque guarda estrecha relación con la pulsión, es, en suma, lo que no puede pasar por la palabra.

Si de algo ha querido librarse el psicoanálisis, es de la tendencia evolucionista de la psicología y por ello es francamente difícil encontrar en cualquiera de sus posturas la idea de una secuencia estricta de fases o pasos, de modo tal que un estadio “superado” nunca imposibilita el volver a él en determinada situación de vida. No son etapas concebidas bajo secuencias cronológicas sino más bien lógicas. Lacan es firme en esta oposición al evolutivismo psicologista y precisa que los órdenes de lo psíquico no deben entenderse como etapas, sino como registros lógicos y no cronológicos.

2.4.5.- La psicosis. Un tropiezo en el pasaje a lo simbólico.

En la psicosis, durante la dialéctica del Edipo algo sucede en el orden de la intervención paterna. En la mediación que llama Lacan (1999, p.p 210-211), dirá que el padre en tanto función simbólica está “*verworfen*”. Es como si el mensaje del padre fuese un código en bruto, un código que no llega a anudarse con el mensaje materno, un código que “*está más allá de la madre*”. Pero son mensaje y código en estado puro y disociado, “*he aquí a qué se reduce la intervención del discurso del padre cuando desde el origen está abolido, cuando nunca se ha integrado a la vida del sujeto*”.

En la psicosis ocurre pues la no consumación de la alienación, en su seminario *Las Psicosis* (1984, p.p 25-26) escribe Lacan,

Hay una estrecha relación entre, por un lado, la denegación y la reaparición en el orden puramente intelectual de lo que no está integrado por el sujeto; y por otro

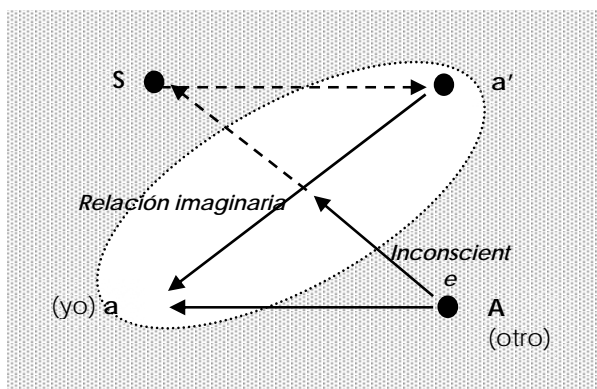
lado, la *Verwerfung* y la alucinación, vale decir, la reaparición en lo real de lo rehusado por el sujeto.

Continuando más adelante con la siguiente afirmación:

En el sujeto psicótico en cambio, ciertos fenómenos elementales, y especialmente la alucinación que es su forma más característica, nos muestran al sujeto totalmente identificado a su yo con el que habla.

En el siguiente esquema (para la psicosis), puede observarse cómo el yo se

encuentra circulando en una relación con el otro donde él es el otro (*relación imaginaria*), donde lo que se devuelve es la imagen de espejo que al no haber sido atravesada por el lenguaje deja al yo incapaz de



diferenciar el yo del *no-yo*. Hasta ahora esa imago especular le ha permitido solventar la fragmentación en un plano virtual, no obstante, la fragmentación real, es decir, la que corresponde a una psique inmadura y a un cuerpo desarticulado sólo ha conseguido un “ordenamiento imaginario” y en tanto tal, ficticio, por tanto no hay garantías de apropiación subjetiva del mundo.

Dado que la metáfora paterna conlleva una función estructurante del sujeto psíquico, una falla en su instauración y por ende en su correlato intrapsíquico, la represión originaria, imposibilita su consumación. El mecanismo capaz de hacer fallar la represión originaria es precisamente la *verwerfung*, el repudio, o como lo definiera Lacan la forclusión (término francés acuñado por este autor en contraposición a la voz alemana empleada por Freud –*verwerfung*-). Será la forclusión del Nombre del

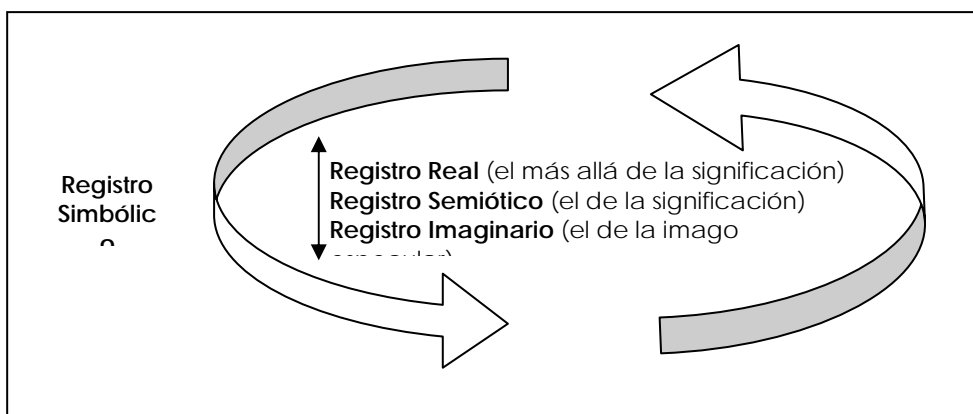
Padre lo que neutralizará el arribo de la represión originaria haciendo fracasar simultáneamente la metáfora paterna y, en este sentido, poniendo en jaque el acceso del niño al universo simbólico (Dor, 1994).

Para Lacan, entonces, la dificultad del psicótico estriba entre otras cosas, en el desconocimiento de la “autonomía del orden simbólico”, lo que deriva, según este autor, a una confusión entre el plano imaginario y el real (la realidad). El lenguaje del psicótico no es otra cosa que eso, un lenguaje vacío que no es reconocido en el plano del intercambio simbólico sino que es transmutado por un reconocimiento de lo imaginario, del fantasma. ¿Podría pensarse entonces que la palabra en el psicótico se aproxima a la dimensión semiótica como propone Requena? Es decir, ¿es la palabra del psicótico una palabra vacía? Si pensamos de esta manera nos enfrentamos entonces a la necesidad de separarnos de la teorización lacaniana pues tendríamos que hablar de tres registros y una dimensión.

Hago un paréntesis en la formulación lacaniana para reflexionar e introducir la proposición de Requena (1996) sobre los registros real, imaginario y simbólico. Paréntesis que se justifica por su utilidad en el abordaje de mi lectura de Lacan y de la psicosis. Bien, para Requena (1996) hay un primer registro de lo que “*en el texto se entiende*” pero que no está articulado. Así, el texto es entendido en un primer registro imaginario como una “*constelación de imagos*”. Habría un segundo registro de inteligibilidad articulada (lo semiótico) y un tercer registro, también del texto, del texto que se resiste a su conocimiento, que sobrepasa todo imago y todo significante, la textura real.

De este modo y extrapolándolo a la dimensión psíquica, previa asunción de que

todo texto supone un sujeto¹¹⁸, coexistirían en el mundo psíquico -representado por el inconsciente del texto por decirlo de alguna manera- tres registros fundamentales, uno real (la experiencia, más propiamente la pulsión), uno imaginario (el cuerpo, las fantasías, lo especular-identificadorio) y uno del lenguaje, que -a diferencia de Lacan- Requena (1996) denominará semiótico en tanto significante: significante en sí mismo. Puede hacerse gráfica la interrelación de estos registros de la siguiente manera:



Como se observa, lo simbólico deja de ser un registro (como reza la teoría de Lacan) y se convierte en una dimensión; funciona como eje de articulación de los registros y da sentido a los significantes pues les otorga cualidad subjetiva. Resumiría y significaría la conjunción de la pulsión y el cuerpo. En palabras de Requena (1996, p. 31), la dimensión simbólica “*es la dimensión de la fundación del sujeto por la palabra (...) el ámbito del Nombre del Padre*”. Se subjetiva el lenguaje. Volveré a esto más adelante. Por lo pronto, cierro el paréntesis y continúo con Lacan.

En el planteamiento lacaniano sobre la psicosis no se concibe la estructura psicótica como reducto del imaginario. Para entender con claridad el juego que entre

¹¹⁸ Dado que para Requena el texto no puede ser concebido de otra manera sino como “*el espacio de la experiencia del lenguaje para el sujeto*” (Requena, 1996, p. 11), y que en ese espacio de encuentro que supone el texto, se dan cita los imagos, el significante y el lugar –la materia dirá Requena- donde han de encarnarse, la extrapolación de los registros del texto y su contraste con los registros psíquicos lacanianos no es, necesariamente, forzada. Para este autor, la enunciación indefectiblemente implica una subjetivación del lenguaje, o lo que es lo mismo, en esta dimensión, la del texto, priva la experiencia del sujeto en el lenguaje.

los registros toma lugar en la psicosis, creo fundamental abordar conceptos como palabra, significante y metáfora paterna: La palabra no es más que la evocación. Es el llamado, el llamado a otro, “*toda palabra proferida busca una respuesta en otro*” (Molina Fallas, L., 2000). El significante debe entenderse en sentido estricto como material del lenguaje y como decía en párrafos anteriores, *es lo que representa a un sujeto para otro significante*. El significante refiere un lugar, un lugar que ocupa el sujeto, que le representa, que da cuenta de su existencia en el mundo simbólico. En la psicosis, el fallo se halla en este punto, en lo que impide que el sujeto se posicione como tal. Para intentar explicarlo mejor he de echar mano de la noción de *metáfora paterna*.

2.4.5.1.- El-Nombre-del-Padre o lo que no ocurre en la psicosis.

La “Ley” o la “metáfora paterna”, como suele llamársele, es el significante primordial que introduce el ordenamiento a través de la enunciación de la prohibición del incesto (tanto para el niño como para la madre). Tal enunciación desencadena como consecuencias fundamentales la exogamia (al promover el deseo en el niño fuera de la madre), la retroactividad del sentido y la parcelación del goce de la madre (que no es otra cosa que la delimitación del orden de lo real); se sustituye la verdad absoluta del deseo materno, por una verdad con mentira (Molina Fallas, L., 2000) en tanto la madre y su deseo pierden su cualidad de absolutos y aparecen para el niño atravesados y sujetados por la Ley paterna.

Lacan retornará en muchos de sus escritos a esa lectura de la verdad falseada. A una verdad que es a su vez una mentira, por ejemplo en su Seminario “*El Yo en la*

Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica” (1995, p. 315) explica el origen de esa verdad velada diciendo:

El mundo del símbolo, cuyo fundamento mismo es el fenómeno de la insistencia repetitiva es alienante para el sujeto o, mas exactamente, es causa de que el sujeto se realice siempre en otro lugar, y de que su verdad le esté siempre en alguna parte velada.

De allí que para Lacan (1971^a, p. 290) la labor del análisis sea, entre otras cosas, que el analizando dé con esa verdad que se le oculta: *“el análisis no puede tener otra meta que el advenimiento de una palabra verdadera”*. Siguiendo este hilo conductor adquiere más sentido la significación que según Kristeva (2001, p. 213) supone la castración simbólica que, entendida como una interrogación, es la cara lógica del Edipo. Dice Kristeva (Ibíd.) que *“el Edipo es un enigma porque se constituye al mismo tiempo que la aptitud del sujeto para preguntar. La pregunta abre al infans al discurso y le permite tomar la palabra hacia un horizonte infinito”*.

En la psicosis la palabra no es suficiente para contener el goce, hay un déficit en la enunciación de ese orden significante de la ley bien porque la madre no da lugar al posicionamiento de la ley o porque hubiera cierta falta en la función formadora del padre (que éste no comporte para el niño la función fálica porque el padre, por ejemplo, no figure en el deseo de la madre), es importante aclarar que no es que la dimensión metafórica sea inexistente en la psicosis, es más bien un déficit en la dimensión de la palabra que no se hace suficiente para organizar a la pulsión y someterla. El Nombre-del-Padre como significante, permite el acceso a una lógica de funcionamiento y a la instauración de la represión originaria que da lugar al sujeto psíquico propiamente dicho; en la psicosis no se ha instaurado ni, mucho menos, introyectado esta Ley.

El Nombre-del-Padre soporta la retroactividad del sentido, es decir, el

movimiento en dos direcciones: el de la anticipación del sentido y la contraria, la de su resignificación (Lacan, 1999). En el psicótico, según Lacan, no está alterada la anticipación del sentido, lo que falla es el proceso de la resignificación, resignificación que no ocurre en tanto las palabras no han logrado ser apropiadas por el sujeto, no se han subjetivado, pero ¿qué le queda al sujeto? Pues, como describe Lacan (1984, p. 291):

(...) Le queda la imagen a la que se reduce la función paterna: una imagen que no se inscribe en ninguna dialéctica triangular, pero, cuya función de modelo, de alienación especular, le da pese a todo al sujeto un punto de enganche y le permite aprehenderse en el plano imaginario (...) la relación imaginaria se instala sola, en un plano que nada tiene de típico, que es deshumanizante, porque no deja lugar para la relación de exclusión recíproca que permite fundar la imagen del Yo en la órbita que da el modelo, mas logrado, del otro.

Cuando el significante primordial no ocupa su lugar, cuando éste se obtura, hablamos de forclusión, mecanismo que Lacan atribuirá como subyacente a la psicosis. Mientras en la neurosis el mecanismo fundante es la represión, en la psicosis es la forclusión, pero el término forclusión no es exactamente una traducción del *verwerfung* alemán o del *repudio* castellano. En el idioma francés la negación dispone de dos partes, una discordancial *ne-pas, ne-jamais, ne-rien* (relativas a la precaución y/o el impedimento) y una forclusiva *rien, jamais, aucun* (para los hechos que el locutor no encara como parte de la realidad) “*el forclusivo excluye el hecho subordinado de las posibilidades futuras (...) un hecho que ha existido en realidad es efectivamente excluido del pasado*” (Kaufmann, 1996, pp.207-208). Así, la forclusión, al igual que la *verwerfung* entrañan un mismo sentido, la incapacidad del yo de huir de sí mismo, o como dijera Freud (1937 [1939]) en *Moisés y la religión*

monoteísta, el repudio a la identificación en cuanto la identificación se sustenta en el reconocimiento del patronímico (Kaufmann, 1996). Escribe Lacan (1999, p. 490),

Allí donde El-Nombre-del-Padre falta, este efecto metafórico no se produce¹¹⁹ no puedo hacer aflorar el significante falo. Esto se produce en la psicosis –en la medida en que el Nombre-del-Padre es rechazado, es objeto de una *verwerfung* primitiva, no entra en el ciclo de los significantes, y por eso también el deseo del otro, especialmente el de la madre, no está simbolizado.

Este Deseo [el deseo de la madre] no está simbolizado en el sistema del sujeto psicótico, y por ese motivo, la palabra del Otro no pasa en absoluto a su inconsciente, sino que el Otro, en cuanto lugar de la palabra le habla sin cesar.

El falo representa la detención de la búsqueda del sentido, impide la prosecución infinita en la búsqueda de la satisfacción del deseo de la madre, o lo que es lo mismo, es el significante que obstaculiza la circulación ilimitada del goce. El falo es entendido como significante *Amo*, significante S_1 de la cadena significativa, ante el cual se subordinan el resto de significantes (S_2) de la cadena. Tal significante *Amo*,

Sitúa al Padre siempre por debajo de las expectativas mismas de aquello que supuestamente él portaría. Es por ello que pene y falo se diferencian, situándose uno del lado de la mísera materialidad, y el otro dentro de los límites del Ideal. (Ortega Bobadilla, 2000).

La psicosis pues, dentro de la propuesta lacaniana, supone la no instauración del *Nombre-del-Padre* y con ello la no conformación del deseo. Del sujeto deseante. En su lugar, hay un circular por el goce, por lo *real* del goce. Se aprecia en el gráfico ilustrado antes, que el Ideal del Yo ocupa el lugar del Otro simbólico.

¹¹⁹ Se refiere Lacan a la metáfora resultante de la simbolización producto de la relación de dos significantes, uno de ellos con dos posiciones distintas, por un lado la de el nombre del Padre sobre el Deseo de la Madre y por el otro le del Deseo de la Madre sobre su simbolización.

2.4.5.2.- *Lo intolerable que retorna.*

“(...) el punto de desencadenamiento de la psicosis, allí donde, lo que está verworfen, o rechazado de lo simbólico, reaparece en lo real. Ese real del que se trata es la alucinación, es decir, el Otro en tanto que habla”

(Jacques Lacan)

Se ha revisado la problemática del goce en la psicosis para la teorización lacaniana, ahora es pertinente retomar el planteamiento freudiano sobre el retorno desde el exterior de la percepción intolerable. En la neurosis, Freud plantea un retorno de lo reprimido a través de las formaciones del inconsciente y más propiamente a través de los síntomas, retorno que deviene necesariamente del interior del psiquismo, por lo tanto, es obvio que su procedencia deriva de la apropiación inconsciente. Es decir, una vez que lo intolerable ha sido reprimido se convoca a la asunción de que tal contenido reprimido ha sido apropiado por el sujeto. Ahora bien, en el caso de la psicosis éste proceso no ocurre y lo intolerable regresa desde el exterior.

Cuando Freud describe el caso Schreber explica que en la paranoia debido a la proyección, lo cancelado adentro retorna desde afuera. Bion, por su parte, apunta que en la personalidad psicótica lo que el psicótico no ha reprimido está ubicado afuera y se le avalancha en forma de objetos bizarros que le persiguen y le angustian. En *Introducción a la cuestión de la psicosis*, la lectura de Lacan (1984) me retrotrae a las ideas de Bion sobre los *elementos beta* y *la cosa en sí misma*, escribe Lacan (1984, p. 25),

Hay una estrecha relación entre, por un lado, la denegación y la reaparición en el orden puramente intelectual de lo que no está integrado por el sujeto; y por otro

lado, la Verwerfung y la alucinación, vale decir la reaparición en lo real de lo rehusado por el sujeto.

En esta afirmación Lacan, a mi juicio, reivindica los planteamientos de Freud y Bion a través de la figura de lo/ real en la psicosis y más propiamente, al referirse al retorno desde lo real de lo intolerable no reprimido.

Si se acepta que el proceso de “internalización” del Nombre-del-Padre no ha tenido lugar en la psicosis y el hecho de que no ha podido instalarse correctamente la represión originaria -que hay fallas en su instauración- puede entenderse que “lo que regresa”, la percepción intolerable, no puede vivenciarse por el paciente psicótico como proveniente de su psiquismo. Para el psicótico, tales percepciones no tienen un lugar dentro de sí, pues la subjetivación de ese contenido que se rehúsa no ha ocurrido. Es decir, si no se ha conformado la represión originaria, si ha habido fallas en su instauración, si no se ha registrado simbólicamente ¿cómo podría venir desde un lugar distinto de aquel que por definición es insimbolizable?

Así, retorna desde lo real, el goce con su elevada dosis de sufrimiento para el Yo le atormenta con voces y percepciones que no le pertenecen, que no reconoce como propias, con ideas que el psicótico define como introducidas en su cabeza por un tercero,

Eso sigue hablando en el Otro, pero aquí [en la psicosis] adquiere la forma de lo real. El sujeto psicótico no lo duda, es el Otro quien le habla, y le habla a través de todos los significantes que basta con agacharse para recoger a espaldas en el mundo humano (...) las formas de la psicosis, desde las más benignas hasta el estado extremo de disolución, nos presentan un puro y simple discurso del Otro que se escande en $s(A)$, en forma de una significación. (Lacan, 1999, p. 491).

Es la demostración ineludible de que existe en el paciente psicótico una no diferenciación entre su cuerpo y el afuera. Probablemente otro de los elementos fundamentales de la fenomenología psicótica sea el no acontecimiento del pasaje de objeto a sujeto. La falta del objeto no es vivida como castración y con ello, se imposibilita el tránsito de la dialéctica del ser a la del tener. Si la travesía por la dialéctica del tener o no tener no ocurre, se impide el proceso de identificación y la asunción de la diferencia anatómica de los sexos, condiciones ambas necesarias para vehicular el cambio en su condición de objeto a la de sujeto deseante. Es quizás éste uno de los retos que impone el análisis de la sociedad posmoderna, pues cuando se atenta contra la configuración del deseo se atenta también contra la conformación del sujeto. Así, la condición de deseante en riesgo por la cultura de consumo, prometen al sujeto psíquico un panorama nada alentador.

2.5 De una lectura de la psicosis a la enunciación de una hipótesis de investigación.

Con miras a introducir el capítulo último de esta Tesis Doctoral es útil establecer algunas precisiones en cuanto a la posición teórica de los autores hasta ahora trabajados. Leyendo a Klein y a Bion, se entiende que lo fundamental en su propuesta es la constitución del Yo. El fin último del pasaje por las posiciones esquizoparanoide y depresiva, la necesidad de la culpa o la reparación, inclusive el conflicto vida o muerte pasa por la consecución de la maduración del Yo. Por el contrario, para Lacan el yo es “*una construcción imaginaria*” (Lacan, 1995, p. 365) y esto sin duda alguna, representa una diferencia sustancial.

En Freud, el yo aparece desde sus primeros escritos y va adquiriendo diferentes funciones según se esté leyendo la primera o la segunda tópica. Obviamente, el desarrollo que Freud hizo del yo y más propiamente del *ideal del yo* en sus escritos *Introducción al Narcisismo* y *Psicología de las masas y análisis del yo* merece algunas consideraciones (entre otras cosas porque nociones como narcisismo e identificación suponen la vía regia para la constitución del yo). Así, en la obra freudiana el yo está contextualizado en el análisis del conflicto psíquico.

En *Las neuropsicosis de defensa* (1894) el yo se defiende de la representación inconciliable. Posee valor operatorio. En *El Manuscrito H* (1895), Freud define un esquema sobre los diferentes trastornos psíquicos en función de su evento conflictual con el yo. En *Proyecto de psicología* le otorga entidad fisiológica. “*de modo que describiremos al yo diciendo que constituye en un momento dado la totalidad de las investiduras psi existentes*”. A partir de *La interpretación de los sueños* (1900) el yo

empieza a presentar una pluralidad de posiciones: el deseo de dormir (1900), una referencia a la función de la censura (1911), la elaboración secundaria (1914).

En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) Freud desarrolla el **ideal del yo** al que concede supremacía en términos de evolución sobre el narcisismo “lo que proyecta ante sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en aquél tiempo, él era su propio ideal”. Después de *El yo y el ello* (1923) el yo queda al amparo del mecanismo de la identificación y el ideal del yo como una herencia del Edipo del que el yo se vuelve al tiempo amo y al tiempo esclavo (del ello). Así, el yo se manejará en un dualismo: Bien como “*aparato adaptativo diferenciado a partir de ello en virtud del contacto con la realidad exterior, [o bien] definiéndolo como el resultado de las identificaciones que conducen a la formación, dentro de la persona, de un objeto de amor catectizado por el ello*” (Laplanche y Pontalis, 1994, p.457)

De este modo, el narcisismo del que habla Freud, aquel que Klein y Bion recogen y que se ve dibujado a través de la relación especular descrita por Lacan, se corresponde con una especie de espacio preedípico al que se dedican con mucha más profundidad los trabajos de la Escuela Inglesa. La importancia de lo preedípico estará condensada en la trascendencia que Freud le otorga al papel de las identificaciones primarias y que, a su vez, Lacan asigna al Estadio del Espejo. Pero mientras para Lacan este pasaje estará subordinado a la constitución del Sujeto (que dista enormemente de la constitución del Yo kleiniano) para la Escuela Inglesa y los representantes aquí trabajados, será un punto focal de su elaboración.

Las fantasías inconscientes de las que hablan Klein y Bion, es decir, el ámbito imaginario de la teorización lacaniana, serán para unos la base fundante de su

propuesta y el grueso de su trabajo, mientras que para el otro, constituirá un cimiento más (no por ello poco importante) de lo que intenta descifrar: la constitución del sujeto como construcción simbólica más allá de esa construcción virtual que es el yo.

En *Introducción al narcisismo* (1914) Freud nos acerca a la enunciación de la libido yoica y la libido objetal, para luego situar al narcisismo -en *El yo y el ello* (1923)- vinculado con la constitución de la instancia superyoica (a través de la introducción del *ideal del yo*). De esta manera, el narcisismo le sirve de puente conector para la teorización de su segunda tópica. Freud, está hablando de un tiempo preedípico, autoerótico, y su papel está igualmente reservado a lo que acontezca en el Edipo.

En este sentido el narcisismo, recogido por los cuatro autores en su dimensión constitutiva del yo, invoca tanto la reinversión de la libido, es decir la retracción de la libido sobre el yo (su rostro económico) cuanto su papel en el propio desarrollo del yo. Para Lacan, sin embargo, el término narcisismo se circunscribe al orden imaginario: Es, el narcisismo, el lugar de la imagen especular. Dice Lacan (1985) que la imagen del cuerpo es el comienzo de toda unidad, unidad que es exterior y que se anticipa a cualquier maduración real, es ésta entonces, la doble relación que el sujeto tiene consigo mismo: los objetos de su afuera se estructuran bajo la sombra errante de su propio yo. El narcisismo constituye parte del estadio del espejo, espacio que comparte con la intersubjetividad implícita en la alienación.

El discurso freudiano sobre el circuito de la relación entre la *realidad* y el *ello* en la neurosis y la psicosis, devuelve a la discusión a los otros tres autores. Freud hablaba de un *intento de fuga posterior* en la neurosis y una *fuga inicial* en la psicosis. No obstante, para proseguir es indispensable precisar la naturaleza del

rechazo que impulsa a la *fuga inicial* del psicótico. Freud puntualiza que ha de ser un impulso del ello específico es decir, que no es cualquier impulso del que se rehúye: Ha de ser un elemento específico de la realidad que, por su cualidad de intolerable, hace el impulso incognoscible y promueve la huida. Sugiero la hipótesis que asoma Freud y que Lacan estructura, es decir, un encuentro con el conflicto originario¹²⁰ y como contrapartida su prohibición en la realidad de la castración.

Particularmente, creo que en el psicótico también es perceptible el conflicto edípico. No encuentro contradictorio con la estructura psicótica la presencia del Edipo. En cierta forma, la conflictiva del psicótico se ve representada en una madre omnipotente, un padre impotente y un hijo propiedad absoluta de la madre. De este modo, el psicótico tiene la idea de pertenecer a dos seres terroríficos y absolutos que inundan sus delirios y alucinaciones.

Y es que la conflictiva y a la vez el drama del psicótico, parece oscilar entre ser el objeto de deseo, el objeto sexual de la madre y ser muerto o ser el asesino del padre. En este sentido, la vida del sujeto psicótico transcurre en una permanente escena edípica que no puede abandonar. Una psicoanalista muy reconocida en mi país, Ana Teresa Torres, decía que el psicótico era el más edípico de los pacientes psicoanalíticos, y no lo dudo, pues el punto de quiebre, ese que lo diferencia de la neurosis, es precisamente el manejo que hace el paciente psicótico de la conflictiva ¿Cuál es su proceder psíquico frente a ella? Pues no otra que la vía del delirio y la alucinación. Vuelvo a Freud (1911, p. 52) y extraigo un fragmento del caso Schreber donde aparece reflejado sucintamente este planteamiento:

¹²⁰ Nótese que originario en este caso no es homologable a desde el origen, sino que suscribo la noción de “originario” de la que habla Silvia Bleichmar Entiéndase originario en tanto “construcción” y no como existente desde los orígenes o incluso –para los más radicales- preexistente al sujeto. Bleichmar lo describe excelentemente cuando dice “*lo originario no es aquello dado cronológicamente en los orígenes sino lo que forma parte de los fondos inconscientes, constituido por après coup*” (Bleichmar, 1993).

(...) En estas vivencias infantiles el padre aparece como el perturbador de la satisfacción buscada por el niño, autoerótica las más de las veces, que en la posterior fantasía a menudo se sustituye por otra menos ingloriosa. En el desenlace del delirio de Schreber, la fantasía sexual infantil celebra un triunfo grandioso; la voluptuosidad misma es dictada por el temor de Dios, y Dios mismo (el padre) no deja de exigírsela al enfermo. La más temida amenaza del padre, la castración, ha prestado su material a la fantasía [el subrayado es mío].

Deseo retomar, llegado este punto, lo que ya en páginas anteriores había desarrollado sobre el temor a la castración y cómo es enunciado por Lacan desde la perspectiva de la proyección -a mi juicio, en un claro apoyo en Klein- ¿Cuál es el material que la amenaza de castración ha prestado a la fantasía? Según Lacan el temor a la retaliación, a que el padre vuelva en el hijo la furia que éste último siente tras la privación de la madre. El legado kleiniano es obvio. Lacan retoma a Klein y la actualiza a través de la identificación proyectiva y Freud, a su vez, aparece como la génesis de los desarrollos de ambos autores. La fantasía es la de perder el pene, por eso el objeto es imaginario, imaginario en tanto eso, fantasía. Pero ¿A dónde conducen las palabras de Freud? ¿Cuál ha de ser entonces este conflicto originario?, pues sin más el conflicto edípico. El propio Freud (1911, p. 52) sostiene esta hipótesis en el caso Schreber diciendo que:

También en el caso Schreber nos encontramos en el terreno bien familiar del complejo paterno. Si la lucha con Flechsig se le revela al enfermo como un conflicto con Dios, nosotros no podemos menos que traducirlo a un conflicto infantil con el padre amado.

Pensar la conflictiva edípica conduce a otros caminos. A la propia definición del Edipo. En su forma completa (Edipo positivo y negativo) el Complejo de Edipo nombra un conjunto de relaciones que el niño anuda con las figuras parentales y que se constituyen en red inconsciente de representaciones y afectos (Kaufmann, 1996). Y más aún, el Edipo, pilar fundamental del psicoanálisis, es la estructura

que organiza el devenir humano en torno a la diferenciación sexual (ibid).

En Klein lo que se dibuja es un *edipo precoz* que antecede en el tiempo al edipo freudiano y que si bien también tiene un nudo parental, incorpora la relación de objeto y la producción de *imagos* que rigen la fantasmática del bebé. Así, el Edipo *precoz* arriba al abrirle el paso la *posición depresiva*. Lacan, por su parte redimensiona el edipo freudiano incorporando la cultura, “el reino de la cultura se superpone al reino de la naturaleza” a través de una alianza que se estructura en el orden del lenguaje.

Podría plantearse aún otra concepción del Edipo o, si me permiten la expresión, habría dos dimensiones de comprensión del Edipo. Eso cree Bleichmar (1976), una primera como la vivencia subjetiva de alguien y una segunda como una estructura en la que tiene lugar el complejo de Edipo. Dirá Bleichmar (1976, p. 76),

(...) el Edipo adquiere acá un carácter más estructurante de la personalidad porque ya no aparece solamente constituyendo al inconsciente sobre la base de una fundación previa sino que surge integrando parte de toda la arquitectónica del sujeto [Esto es, como estructurante de las instancias heredadas del Edipo, a saber, el superyó, la identificación, el Ideal del Yo, etc.]

Incluso, se podría hablar en Freud de una tercera teoría sobre el Edipo, la que concentra el tema de la castración y la diferenciación del edipo femenino y masculino. Quizás en este punto es en el que la importancia de Lacan es inestimable. Hasta ahora, incluso tras sus consideraciones, Freud sigue hablando del Edipo que le sucede al niño sin incluir lo que ocurre alrededor de ello. En Lacan el edipo ocurre como estructura y en ella están los padres, el niño y, claro, su edipo. Por eso insistí antes en la dimensión estructural del Edipo, es decir, como estructura dentro de la

cual se inserta *el complejo*. En esta idea hay posiciones encontradas. Por ejemplo, Terrazas (1998) sugiere que Lacan desvirtúa el Edipo freudiano al circunscribir su estructura al narcisismo cuando en Freud la estructura es fundamentalmente pulsional y dinámica.

En sus palabras, Terrazas (1998) también descubre una dificultad derivada de esa concepción del Edipo: la que refiere el origen del inconsciente. ¿Es el inconsciente producto del Edipo? Los autores trabajados también discrepan en este punto. Mientras que Bion y Klein asumen el inconsciente presente desde los orígenes, Freud hablará de la constitución del inconsciente a raíz de la represión originaria o primaria. Lo que implicaría que el Edipo freudiano requeriría de alguna manera del inconsciente y que se continuaría construyendo por *après coup* tras el pasaje satisfactorio por el Edipo. Para Lacan, el inconsciente se construye en el Edipo, a consecuencia de la instauración del orden simbólico.

La represión originaria entonces, se constituiría en este momento como correlato intrapsíquico del Nombre-del-Padre. Siendo así, es decir, siendo coherentes con Lacan y como nos recuerda Requena (1997, p. 65) “*en la psicosis no hay inconsciente*”. Esto en definitiva tendría implicaciones importantísimas en la conceptualización del trabajo clínico (psicoanalítico) con estos pacientes. El propio Bion (1970) coincide en este punto con Requena cuando dice que en el individuo psicótico y en la parte psicótica de la personalidad no hay inconsciente ni un mundo de sueños, sino que estos pacientes usan la identificación proyectiva de modo que el inconsciente es reemplazado por el mundo de objetos que ordinariamente son los accesorios del sueño, es decir, aquellos en los que el paciente se mueve.

Ahora bien, en la relación intersubjetiva -que asumo como fundamental en el Edipo- rescato como apunte esencial el planteamiento de Jean Laplanche. El Edipo supone una sexualización de la relación del infante con el adulto progenitor. Laplanche (1995) define esta relación como parasitación del adulto pues hay una erogenización, una sexualización del sujeto infantil a través de los cuidados proporcionados por el sujeto adulto, es allí donde se instaura el conflicto psíquico. Silvia Bleichmar (2001) explica que el Edipo se ha vulgarizado en la noción de novela familiar cuando realmente el aporte del psicoanálisis recae en la asunción del Edipo como normativa cultural de corte y prohibición del gozo ilimitado del sujeto adulto a expensas del sujeto infantil. Gozo ilimitado que, claro está, viene dado por la erogeneidad inconsciente del adulto que sexualiza al infante a través de los primeros cuidados.

Me parece pertinente una precisión a esta formulación. Aunque coincido en la idea de que el Edipo ha de entenderse fuera del marco de esa mitologización gastada de los contenidos representacionales del niño o la niña hacia sus progenitores, y comparto la premisa de definirlo como un encuentro sexualizante y erógeno; no participo en la propuesta de Bleichmar y Laplanche, de entender al Edipo *per se* como la prohibición. Esta prohibición que, como refiere Lacan, tiene el orden de Ley, de significante y sólo acaece en el encuentro y aceptación simbólica de la castración. El Edipo como se ha podido dilucidar, comprende varios tiempos y el hecho de que no sea sobrepasado en su totalidad con los pasajes en las dialécticas de ser-tener y el tránsito de ser objeto de deseo a ser sujeto de deseo no implican necesariamente, a mi juicio, que el Edipo no haya tenido lugar.

Lacan (1997, p. 287) escribió al respecto “*admitimos sin problemas que en una psicosis algo no funcionó, que esencialmente algo no se completó en el Edipo*” [el subrayado es mío]. Partiendo de esa afirmación de Lacan, no comparto la caracterización del Edipo como prohibición. La prohibición es efectivamente **uno** de los tiempos del Edipo, el que se sucede tras la incorporación de la Ley y su correlato en el Nombre-del-Padre.

Las ideas de Lacan sobre el lenguaje en el psicótico, dejan ver que el hecho de que el inconsciente esté articulado como un lenguaje no implica que esté reconocido: el sujeto ignora la lengua que habla (Lacan, 1984). Propongo desmenuzar la propuesta de Requena sobre la inexistencia del inconsciente en el psicótico. Si bien Requena hace un ejercicio lógico que le lleva a enunciar tal afirmación también es cierto que su conclusión se encuentra matizada ciertamente por su conceptualización del Edipo.

Si entendemos que el inconsciente es una producción derivada de la entrada al universo simbólico, tiene sentido pensar que quien no haya hecho tal inauguración - por razonamiento de estrictísima lógica- no ha constituido inconsciente alguno. La reflexión es la siguiente, ¿Qué pasa si tal constitución presenta fallas? Porque a lo que nos invita a pensar Requena es que en la represión, en su instalación, es donde podemos hablar con propiedad de la existencia del inconsciente, lo que dejaría ciertamente de lado a las otras dos estructuras: Perversión y Psicosis, no porque en ellas no se ejerciera la represión sino porque tiene cualidades diferentes en cada una¹²¹. ¿Es que acaso no existe el inconsciente en el perverso? ¿O deberíamos pensar que se ha constituido bajo otras reglas, bajo otra lógica de funcionamiento? Es una

¹²¹ Al respecto revisar la discusión lingüística sobre *verdrängung*, *verleugung* y *verwefung* expuesta en el apartado *De la Verdrängung a la Verwerfung* en el capítulo II de este trabajo.

reflexión a la que no aspiro dar cierre en las líneas que siguen. Nos dirá Lacan (1984, p. 23) “*el asunto no es tanto saber por qué el inconsciente que está ahí, articulado a ras de tierra, queda excluido para el sujeto, no asumido, sino saber por qué aparece en lo real*”.

Es la discusión sobre la *Verneugnung* de Freud la que quizás depare más luces en este abismo. Con *La Negación* Freud (1925) nos conduce por el terreno de la representación, planteando que la sola representación implicaría el previo conocimiento de lo representado. Esto es fundamental porque añade al problema de la psicosis otro ingrediente: Si la castración no existe en la psicosis ¿Cómo se ha huido de ella sin admitir su presencia? ¿Ha habido una representación previa de la castración y por eso el rechazo? pero entonces, ¿No estaríamos hablando del mecanismo de la desmentida (*verleugnung*) propio de la perversión? ¿Cómo se puede rechazar o en el caso de la psicosis *forcluir* una representación que aún no se ha tenido?

Mi hipótesis es que sí ha habido una representación o más bien, un encuentro con la castración pero que ésta no ha sido significada y en tanto tal, no ha tenido lugar la apropiación simbólica por parte del sujeto y, en consecuencia, no aparece como representación en el universo simbólico del paciente. Por otra parte, Freud hace una acotación que me interesa rescatar porque desemboca en la noción lacaniana de deseo, Freud (1925, p. 256) dirá, “*ahora bien, discernimos una condición para que se instituya el examen de realidad: tiene que haberse perdido objetos que antaño procuraron una satisfacción objetiva*” [el subrayado es mío].

Parece legítimo entender por esto, que lo que Freud propone es que para poder saber que algo existe debió haber sido representado previamente en la psique del sujeto y que producto de esa representación se intentará su re-encuentro en la

realidad, toda vez que la representación siempre implicará la subjetivación de lo representado y en ello su apropiación. Si se recuerda el concepto de deseo en Lacan es obvia la semejanza: El deseo, producto de la pérdida, constituirá el significante que retorna incesante y que deriva en una búsqueda del objeto gratificante perdido. Es el deseo lo que marca la inscripción de la castración porque da cuenta de la falta, lo que reforzaría la tesis de que el Deseo es sólo privilegio de los neuróticos.

En “*El Comentario hablado...*” (1975d) lo que atisba a enunciar Hippolite es que en lo inconsciente no está tan sólo lo reprimido. Lo que Freud denomina la *Bejahung* primordial, de este modo se entendería que lo inconsciente reprimido retorne en los síntomas o en otros fenómenos, pero que lo inconsciente rehusado, es decir, lo que cae bajo la acción de la *verwerfung* tenga otro destino: reaparecer en lo real. Dirá Lacan (1984, pp. 118-119) “*previa a toda simbolización (...) hay una etapa, lo demuestran las psicosis, donde puede suceder que parte de la simbolización no se lleve a cabo*” para luego añadir :

A nivel de esa *Bejahung*, pura, primitiva, que puede o no llevarse a cabo, se establece una primera dicotomía: aquello que haya estado sometido a la *Bejahung*, a la simbolización primitiva, sufrirá diversos destinos; lo afectado por la *Verwerfung* primitiva sufrirá otro.

En la lectura de Lacan no encontramos la negación de la existencia del inconsciente en la psicosis, para Lacan la significación, esa simbolización primera que fue rehusada no emerge de lo reprimido puesto que no fue reprimida sino que al rehusársela aparece desde el exterior. Se puede inferir entonces, que la definición de la psicosis como la forclusión o rechazo de la realidad intolerable y más aún como la falla en la represión originaria, deja abierta la posibilidad de que el conflicto edípico haya sido vivido pero no necesariamente elaborado, es decir, que podría argumentarse

que lo fundante de la psicosis no es que no se haya pasado por el Edipo sino que éste no haya sido significado en la castración, que es lo mismo que decir que no haya sido simbolizado. Probablemente a esto se refería Freud en “*La Psiconeurosis de Defensa*” (1894) cuando hablaba de comportarse como si la representación nunca hubiese existido.

Me permito retomar el planteamiento de Klein y Bion y contrastarlo con la consideración del edipo como correlato de la intersubjetividad -representada por la sexualización intrusiva y violenta¹²² del adulto- y a su vez como instaurador por *après coup* del conflicto psíquico y en ello de la realidad psíquica. Evidentemente esta postura desmiente de algún modo el marcado endopsiquismo que caracteriza a la propuesta kleiniana y, sobretodo, si entendemos que los escasos elementos de intersubjetividad como la relación con la madre, son entendidos tanto por Klein como por Bion, sólo bajo la óptica de su trascendencia o no en la fantasía del niño.

El hecho de que Freud no pudiese diferenciar con claridad el mecanismo psicótico y neurótico al refugiarse sólo en los mecanismos de defensa desplegados por uno y otro, le impidió observar la importancia de la constitución de los contenidos inconscientes reprimidos en una estructura u otra. Es decir, la originalidad de Lacan estriba, a mi juicio, en el hecho de precisar no un mecanismo defensivo fundante, sino por el contrario, la forma cómo la represión originaria se constituye, incluso cómo falla en su constitución. Con esto, sugiere y abona el camino para que el trabajo analítico con estos pacientes dejase de ser una contradicción teórica y se convirtiera en una realidad.

¹²² No quiero expresar con el adjetivo "violenta" la violencia propia de los abusos, sino que lo restrinjo al concepto del DRAE (Diccionario de la Real Academia Española) que entre sus acepciones destaca: “*Que está fuera de su natural estado, situación o modo*” (Ob, cit., 1999). De manera que descarto los abusos sexuales, violaciones u otras acciones de agresión sexual que, evidentemente, tendrán otras secuelas.

Así como la intersubjetividad supone la inclusión del otro en la constitución del yo, la marcada influencia estructuralista de Lacan parece obviar el quehacer del propio sujeto frente a su experiencia. Es en este punto donde las elaboraciones de Klein y Bion se refuerzan, pues la subjetivación impone un papel del yo frente a su experiencia que no sólo es interpretada por el otro que impone el lenguaje¹²³.

La idea de Bion sobre el ataque al lenguaje por el splitting patológico y los objetos bizarros conformados a raíz de él, podrían enriquecer profundamente las hipótesis sobre los fenómenos del lenguaje del paciente psicótico, pero no sólo tiene aportaciones en este sentido, sino que además refiere un mecanismo para el alejamiento de la realidad en el que tanto insiste Freud en la patología psicótica. El hecho de entender el lenguaje no sólo como un proceso cognitivo sino comprender que él comporta una vinculación simbólica con la realidad (de la que pretende escaparse) supone en Bion la idea de que el lenguaje se convierte en objeto de ataque incesante por el yo hasta desmoronar su matriz.

Quizás lo que Bion aporta es que no sólo es la pérdida de la realidad y la construcción de una nueva lo que acontece en la psicosis, sino que a eso debe agregarse la necesidad del sujeto de atacar su aparato perceptor para que esa realidad no venga desde afuera, como una manera de controlar su retorno desde lo real. Pero Bion también insiste en la ineficacia de esta labor, en tanto el psicótico no logra desprenderse totalmente de lo intolerable que le persigue a través de sus alucinaciones y delirios. De esta forma, en el psicótico se mantiene una elevada cuota de angustia y sufrimiento que, a través del ataque a la percepción, había intentado mantener

¹²³ La noción de fantasía parece dispersarse en el imaginario lacaniano y a pesar de que constituye la herramienta ortopédica fundamental en la constitución del sujeto se diluye en la importancia del otro como estructurante a través de la mirada.

distante. Lo rehusado sigue su advenimiento desde el exterior, por lo que Bion (1970) concluirá que el retiro de la realidad es siempre una ilusión y no un hecho.

Es pues la pérdida de la realidad, una constante en los cuatro autores trabajados. Para Freud, Klein Bion o Lacan, la realidad del psicótico tiene una característica común: no se la puede resistir y debe rehusársele, ya sea retirándole la catexis libidinal, ya sea atacando el vínculo o bien, no simbolizándola. Sea como fuere, el psicótico construye una realidad nueva. Con la fuga inicial, que propone Freud, se logra hacer incognoscible -en tanto no simbolizable- la realidad atormentadora, invocando la creación de una realidad en la que la castración, entendida como la prohibición de la pulsión, no tiene cabida. Si bien la pérdida de la realidad no es patognomónica de la psicosis nos permite dilucidar su naturaleza. O lo que es lo mismo, la realidad del neurótico y del psicótico, al menos aquella de la que se huye a posteriori o de entrada respectivamente, comporta su relación con la diferencia anatómica de los sexos y con la castración. Es la realidad de la castración de la que hablamos, o de la que no pueden hablar los psicóticos y es de ella de la que suele apartarse el sujeto ya sea por la vía del síntoma y el fantasma o por la vía del delirio y la alucinación.

He intentado argumentar mi consideración del paciente psicótico como un “paciente edípico”, las precisiones las he hecho y las introduzco nuevamente en vista de que frases tan tajantes como “el psicótico no tiene Edipo”, “es puro goce” o “está atrapado en el imaginario” son harto comunes en múltiples escenarios de legos y expertos. Creo que expresiones como las recogidas no podrían tildarse de manera absoluta ni como correctas ni como incorrectas: El paciente psicótico efectivamente no ha elaborado el conflicto edípico en su totalidad, ha tenido fallas importantes en su

tránsito por él y sus fallas se ven representadas en los déficits en la instauración de la represión originaria, en vista de que sobre este punto ya he discutido en párrafos anteriores, intentaré concentrarme en las otras dos sentencias.

La idea de que el psicótico es “puro goce” podría cuestionarse con lo que Lacan e incluso el propio Freud, han descrito como la funcionalidad del delirio y de la alucinación. Tanto el delirio como la alucinación y otros fenómenos (patológicos) perceptivos sirven como organizadores del goce, el fenómeno de la suplencia a la que se refiere Lacan es ejemplo de esto. Existe cierto consenso en la asunción del delirio como una suerte de parcial simbólico que le permite al sujeto construir una nueva realidad después de la huida inicial. Sin embargo, es interesante el hecho de que la construcción de la realidad a través del delirio o de la alucinación no le permita al sujeto el apaciguamiento de la angustia.

Como puede leerse en Bion y la curiosa coincidencia con Lacan, lo doloroso de la realidad no logra aliviarse porque lo que el psicótico no ha reprimido está ubicado en el mundo real. Al igual que Freud y Lacan, lo que está diciendo Bion es que lo que no ha sido reprimido retorna desde lo real. Efectivamente, una de las funciones del Complejo de Edipo, nos recuerda Lacan (1997) es humanizar lo real, pero ¿Qué quiere decir con esto? Parece que habla Lacan de que la constitución simbólica derivada del pasaje satisfactorio por el edipo se hace esencial para el acceso a una estructura humanizada de lo real que permita organizarle (que no es lo mismo que decir simbolizarle). Ese goce en estado puro sólo es admisible en la consecución del *Goce del Otro*, en el logro de ese goce ilimitado e ideal que Lacan define como utópico e inalcanzable. Es por ello que no comparto la idea de que el paciente psicótico sea solamente goce.

Con respecto al “atrapamiento imaginario” parecen pertinentes algunas precisiones. Y es que quizás es en este punto en el que la discusión se complejiza. El problema de lo imaginario está estrechamente ligado a la fantasía y al narcisismo primario. Lacan dice que en la psicosis es el yo ideal el que habla. Este enunciado necesariamente nos lleva a la relación especular pues será el yo ideal el que estará en uno de los lados de la relación especular a - a' descrito en el grafo representado en páginas anteriores. ¿A qué se refiere Lacan? Pues a que lo que se manifiesta en la psicosis es una fantasía hablada, pero -como reflexiona el propio Lacan- esta aseveración indica que estaría explicado insuficientemente el fenómeno psicótico si se le circunscribe a la teoría del imaginario o del yo especular.

El delirio es quizás la prueba de esto, pues no es una producción de lo imaginario y ocupa el lugar del registro simbólico (aunque tampoco es su producto). El delirio es un discurso y un discurso que como apuntaba Freud (1911) ayuda al paciente a estructurarse, a organizar esa nueva realidad que ha creado. La pregunta oportuna sería precisamente la de ¿Quién habla en la psicosis? Lo que parece ser cierto es que no habla el sujeto, no hay sujeto de la enunciación apuntaría Requena, ¿Es el otro especular el que habla en la psicosis? Porque podría suponerse que el transitivismo del que habla Lacan en la fase del espejo se cumple en la medida en que define un orden de relación que no es otra que la relación imaginaria. Quizás este planteamiento nos recuerda lo apuntado por Freud en Schreber cuando habla de la proyección y discurre sobre la frase “Yo le amo”.

Hablar de que el psicótico está atrapado en lo imaginario sería decir que se ha quedado en el pre-edipo. De tomar como cierta esta tesis, podría argüir coherencia con la teorización kleiniana acerca de la fijación en el estilo de funcionamiento

esquizoparanoide que claramente se inscribe en la dinámica imaginaria. Pero por otra parte, asumir que el psicótico quedó atrapado en el imaginario y que su funcionamiento es preedípico entraría en contradicción con lo que he intentado articular sobre el carácter edípico del psicótico. A lo que quiero llegar, es que es un reduccionismo ubicar la psicosis como un fenómeno especular solamente, cuando su fenomenología nos descubre un intrincado entretejido de lo real, lo imaginario y lo simbólico.

Una última interrogante queda en el aire, aquella que apunta sobre la coherencia del planteamiento lacaniano en el marco de la pertinencia o no de llamar narcisismo a este pasaje del espejo. Y es que la correspondencia con la alienación no queda muy clara. Si el orden imaginario se fundamenta en la relación de alienación especular ¿dónde tiene lugar el narcisismo? ¿Cómo hablar de investidura del yo por su líbido si partimos de que la constitución del yo se da a través del otro, de la mirada del otro? ¿Puede hablarse de investidura libidinal por el yo cuando Lacan presume de su enunciado sobre el deseo del niño y cómo este deseo es el deseo de la madre? ¿No es la idea más lacaniana aquella que reza que por la relación especular se crea un Yo que es un No-yo? Lo cierto es que pareciera que tanto Freud (después de su segunda tópica) como Lacan le otorgan al narcisismo un rol fundamental en la constitución del yo. Es decir, que el narcisismo consistiría no sólo en la investidura libidinal de lo que normalmente se denomina la “imagen de sí” (que funciona como salvaguarda del yo), sino que juega un papel en la constitución de esa imagen que supone la identificación con una mirada, o lo que es lo mismo, funciona como estadio infantil de evolución. (Kauffman, 1996). Volvamos a la discusión sobre el “atrapamiento imaginario” de la psicosis.

Si fuese un atrapamiento en lo imaginario sería inabordable la psicosis, puesto que si bien lo imaginario le da la forma al mecanismo psicótico, no es suficiente para explicar su dinámica (Lacan, 1984). Lacan se plantea las mismas preguntas en su Seminario 3, “*Las Psicosis*” y quizás su salida a este embrollo es echar mano de los aportes de Klein en cuanto a las etapas preedípicas, es decir, Lacan (1984, p. 215) llega a afirmar que se hace estructuralmente necesario “*postular una etapa primitiva en la cual aparecen en el mundo significantes en cuanto tales*” ¿Estará Lacan hablando de una especie de “protolenguaje” como el que enuncian Seligman y otros seguidores de Klein? Pareciera que sí, pero va más allá y afirma que es sustancial suponer que antes de que el niño esté en capacidad de articular el lenguaje ya existan significantes del orden de lo simbólico. Lacan nos habla de la aparición primitiva de un significante que logrará articularse simbólicamente con la *verwerfung*, porque al fin y al cabo será la *verwerfung* la que se haga cargo de ese significante primordial para expulsarlo. Lacan (1984, p. 217) define así la *verwerfung*:

Se trata del rechazo, de la expulsión, de un significante primordial a las tinieblas exteriores, significante que a partir de entonces faltará en ese nivel (...) se trata de un proceso primordial de exclusión de un interior primitivo que no es el interior del cuerpo, sino el interior de un primer cuerpo de significante.

Si recordamos aquello de lo que hablaba Freud en *La Negación*, más propiamente sobre los juicios de atribución y de existencia y, a su vez retomamos la hipótesis que postulara sobre el encuentro con la castración y su rechazo en la forclusión, hallaremos ese significante primogénito y primitivo que garantizaría ese primer encuentro, el que provocaría el rechazo del sujeto en la huída inicial (como ocurre en la psicosis) o en el intento de fuga posterior (que ocurre con los síntomas neuróticos). Quizás con esta idea se clarifica aún más la importancia del mito en la

constitución del sujeto, pues todo parece dirigirse hacia el hecho de que ese significante primordial colinda y se estructura a partir del mito.

Una vez llegado este punto merece la pena rescatar la cuestión de la crisis del relato y en sí mismo la crisis de los mitos en la constitución de los sujetos de la modernidad o más propiamente de la posmodernidad. He logrado exponer en las páginas que preceden los factores que se ponen en juego en la constitución del sujeto psíquico. He evaluado aspectos internos, aspectos intersubjetivos, aspectos culturales y por supuesto he abordado el entretejido que articula lo propiamente psíquico con lo transmitido culturalmente a través de la estructura del lenguaje.

Una vez entendido que la psicosis responde a la negación de la realidad de la castración vale preguntarse qué pasaría en la constitución de ese sujeto cuando el descalabro de los mitos conjuga una falla que precede al sujeto mismo, es decir, un déficit que antecede a cualquier constitución psíquica. Definitivamente los hombres y mujeres de nuestros días comportan una serie de elementos que le eran ajenos a los pacientes de Freud. En principio, la naturaleza desacralizada y desmitificada de la sexualidad, la fantasía omnipotente del ser humano sustentada a través de los avances científico y tecnológicos y su correlato en el “dominio” sobre la naturaleza.

La incredulidad y el escepticismo como dogma que reinante en las sociedades occidentales. El hecho de que las madres *posmodernas* no necesiten de un padre real pues la inseminación artificial y los bancos de semen están a la orden del día. Ciertas variables comienzan a jugar un papel fundamental en la conformación de un nuevo sujeto, el posmoderno. El narcisismo se ha exacerbado y su único límite parece diluirse en la muerte, los vínculos se han superficializado, la violencia se ha trivializado y el tamiz representacional se ve agazapado con muestras inacabadas y descarnadas de goce, el lenguaje se ha imaginarizado y esta tendencia es promovida y

divulgada diariamente por los massmedia. Bion (1978, p. 35), decía que los “*psicoanalistas deben habituarse a las teorías abiertas al infinito, no al finito (...) debemos tolerar el infinito*”, probablemente esta reflexión me permita justificar este trabajo y nos obligue a evaluar y revisar con mayor ahínco las bondades del psicoanálisis y los nuevos retos terapéuticos de este nuevo siglo que comienza.

Capítulo 3

De la Articulación del Discurso Posmoderno y la Psicosis

*“Nosotros (la indivisa debilidad que opera en nosotros)
hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente,
misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el
tiempo, pero hemos consentido en su arquitectura tenues
y eternos intersticios de sin razón para saber que es
falso”*

Jorge Luis Borges

La posmodernidad condensa en sus descriptores patognomónicos un contexto apropiado para el análisis de las nuevas formas de enfermar.

La cuestión de la psicosis emerge, a mi juicio, anudada en su trama estructural al contexto del discurso de la cultura posmoderna. Es posible relacionar los nuevos síntomas individuales y sociales con la pauta cultural contemporánea. Podría establecerse una interrelación entre el problema de la fragmentación de la historia y la propia ahistoricidad biográfica. Tiene sentido pensar en la conexión que, con la dimensión del deseo, tienen la obscenidad y la cultura del consumo. Encuentro cierta coherencia entre el fenómeno posmoderno de la obturación del espacio metafórico y las dificultades en la estructuración simbólica de los sujetos de la posmodernidad,

Por otra parte, la supremacía de la imagen sobre la palabra o las nuevas constelaciones familiares y la imperativa del goce como pauta de acción, se erigen -al tiempo- en elementos de análisis y discusión al hablar de la patología psicótica y de la era posmoderna, confluyendo ambas casi irremediabilmente.

Si se comparte la premisa de conceder a la palabra un poder estructurador es válido pensar que atentar contra la palabra tiene como correlato boicotear la propia estructuración subjetiva. Detrás de cada discurso puede haber o no un sujeto enunciador, o más bien, estar difuso. Pensar qué hay detrás del discurso posmoderno provoca, muy probablemente, una pregunta sobre el poder. La posmodernidad invita a cuestionarnos sobre el discurso global y sobre sus formas de aparición y desarrollo. ¿Es igual la posmodernidad en América Latina que en Europa? ¿O se relativiza su efecto patologizante si estamos de uno u otro lado del Atlántico?

3.1 *La ahistorización, el deseo y la imagen.*

Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan 'experimentar', simultáneamente, el atentado a un rey en Francia y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; (...), entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre como fantasmas las preguntas: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y después qué?

Martin Heidegger

En los apartados que preceden este capítulo, han gravitado cuatro elementos fundamentales: la cuestión de la fragmentación de la historia, la hipertrofia de la imagen en detrimento de la palabra, la pérdida de límites entre el espacio privado y el público y, por último, el problema del deseo en la cultura del consumo. Todas anudadas bajo una propuesta de articulación cuyo recurso fundamental es el nexo entre posmodernidad y la conceptualización estructural de la psicosis como fallo simbólico.

El sujeto se ha fragmentado y saturado hasta su disolución. El objeto se erige dominante y el sujeto, a su merced, desaparece. La fragmentación de la identidad roba al sujeto la posibilidad de hacerse una imagen de sí mismo para convertirse en un camaleón capaz de mimetizarse y transformarse identitariamente según la circunstancia en la que se encuentre. Somos "tantos" que no somos ninguno. Con la pérdida del relato histórico el sujeto pierde la capacidad de organizarse en el tiempo, de crear su propia biografía y de proyectarse un lugar en el pasado y en el futuro, el proyecto de vida queda excluido del futuro porque la demanda es el presente. Un presente que es infinito.

Al rehusarse la narrativa histórica se niega la lógica de los procesos históricos y al mismo tiempo la idea de progreso; con "el fin de la historia" se enarbola la premisa de que el cambio social se ha paralizado. La vinculación entre psicosis y discurso posmoderno supone como premisas el acuerdo sobre la definición de las estructuras patológicas psíquicas y en particular de la psicosis, así como el consenso en el reconocimiento de la dimensión discursiva de la posmodernidad.

A través de los registros simbólico, imaginario y real sobreviene una forma particular de relación del sujeto con la realidad que, en el caso de la psicosis, se

encuentra interferida fundamentalmente por los *tropiezos* “constitutivos” de la dimensión simbólica. Es fundamental entonces, entender que la patología psicótica se gesta dentro del marco de la construcción psíquica del “sujeto”, construcción que, dicho sea de paso, ocurre a partir del discurso del otro.

La hipótesis de investigación que propongo en esta tesis supone aceptar y conceder a la posmodernidad cualidad de discurso cultural, que en tanto tal, supera al sujeto y le impone un estilo de conocimiento, un tipo determinado de representaciones y al mismo tiempo una forma de vinculación consigo mismo, con la realidad y con los otros. De esta forma me mantendré al margen de la discusión de si la nomenclatura posmodernidad es correcta o no lo es. Para los fines que nos ocupan, la posmodernidad será entendida como un espacio de construcción subjetiva, más aún -y he aquí la principal vía de formulación de mi hipótesis- el espacio que al mismo tiempo que se constituye en ámbito de constitución entorpece la construcción del sujeto.

Deseo ser cauta con esta afirmación: intento proponer que ese lugar, adjetivado posmoderno (al tiempo cultural y discursivo), promueve una constelación subjetiva *sui generis* cuyas características hacen vulnerable o si se me permite la audacia, proclive al individuo a la estructuración psicótica. Me refiero en todo momento, a la estructuración del *sujeto* en términos psicoanalíticos. Y es que es precisamente el *sujeto* lo que queda en entredicho en el discurso posmoderno. De allí la reflexión sobre la emergencia de la psicosis como pauta patológica finisecular.

A mi juicio, el discurso posmoderno, a través de la sucesión interminable de presentes continuos y erráticos dificultan la “apropiada” construcción de la dimensión simbólica. No es posible relatar la propia historia biográfica ni organizar una

narración coherente de presente pasado y futuro: el sujeto posmoderno es desbordado por una sucesión de significantes puros que al tiempo le impiden construirse – también a través del lenguaje- una identidad. La fragmentación es en la posmodernidad un valor en alza, sin embargo en lo fundacional, lo constitutivo, la discontinuidad es una dificultad que apenas se comienza a descifrar.

Son los cuatro elementos mencionados los que fungirán como hilo conductor. En la idea de apreciar los puntos de anclaje con Freud, me detendré en las particularidades que conforman la “nueva” modalidad de *malestar en la cultura* para hallar nuevamente convergencias en lo que he intentado dibujar como el escenario de la posmodernidad y las formas de patologización actuales. Como interlocutor obligado, el texto de Freud, a través del cual delinearé la vía regia para desentrañar los argumentos que sostienen mi hipótesis.

Paralelamente pero siempre sin abandonar a Freud, recurriré a lecturas de otros autores cuyo aporte me permitirán trazar la versión más actual de los “malestares” posmodernos.

3.2 Desde el “Malestar en la Cultura” a la construcción del sujeto posmoderno.

He aquí, a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará, y en caso afirmativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y autoaniquilamiento
Sigmund Freud

La lectura de “El Malestar en la Cultura” (1930) es un encuentro con el Freud más actual. El malestar resume de manera espectacular la esencia dicotómica del ser humano: Esa pugna permanente de Eros y Tánatos y en ello, considerar, no sin cierto pesimismo, el destino de la raza humana.

“El Malestar...” es una guía que desarrolla la dinámica evasiva del sujeto frente al dolor y al sufrimiento y que nos enfrenta con la eterna pregunta de qué es la felicidad o si es posible alcanzarla estando imbuidos inexorablemente en la cultura.

Cuando se observan los focos de padecimiento y analizan las vías de evasión encontramos una puerta para entender las nuevas patologías. En las páginas de El Malestar están las claves que me ayudaron a descifrar el sufrimiento psíquico que exhibe el sujeto de la posmodernidad y los paralelismos entre esta pauta cultural llamada posmoderna y las nuevas formas de enfermar.

Freud reúne en este texto las ideas que han dado estructura al psicoanálisis, diría que *El Malestar en la Cultura* resume y articula los descubrimientos más interesantes del trabajo freudiano sobre el inconsciente. El ritmo de la obra discurre -como si de un soliloquio se tratara- con un volver sobre cuestiones que había abordado y elaborado en textos anteriores, así el reencuentro con *Más allá del principio del Placer, Inhibición, síntoma y angustia* o *El Porvenir de una Ilusión*. Es un trabajo sin desperdicios, cuya nitidez en la visión del futuro transmite la sensación de haber sido un libro escrito recientemente. También es cierto que de sus páginas emana buena parte del sufrimiento que aqueja a Freud y que quizá por ello esté impregnado de una dosis importante de desazón y pesimismo.

A mi entender, el desaliento que inunda las palabras de “*El malestar...*” no sólo está explicado por el avanzado estado de la enfermedad y el dolor real que aqueja su cuerpo o por la persecución nazi a los judíos de la cual Freud mismo era víctima; a mi juicio, y sin ánimos de entrar en interpretaciones silvestres, ese encuentro descarnado, esa “autopsia intelectual” que hace Freud a la naturaleza humana, se le abalanza ofreciéndole una visión muy desalentadora del futuro. No creo que pudiera ser de otro modo si se tiene en consideración que Freud ya había dedicado buena parte de su vida a entender al ser humano y ¿por qué no?, a crear estrategias terapéuticas para el alivio del sufrimiento psíquico.

Tal lucubración no está fuera de lugar si se piensa que ese enfrentamiento a la verdadera naturaleza del individuo, a su matriz agresiva, a esa dicotomía indisoluble del eros y el tánatos es, al tiempo, una confrontación con nuestra propia esencia. Tal esencia es la que desnuda Freud en *El malestar...* y la que le permite sugerir que probablemente el futuro no será muy distinto a lo que en esos momentos está viviendo la humanidad. No temo equivocarme, si atribuyo este razonamiento a la indiscutible actualidad de su escrito: Los tiempos cambian pero la raza humana sigue siendo fiel a su constitución más arcaica: su mundo pulsional y, parafraseando a Freud, ¿quién puede preveer el desenlace de esa lucha incesante del ser humano con sus pulsiones? Me atengo cuidadosamente al texto freudiano y descubro en él claves fundamentales para el retrato de nuestra realidad cultural actual.

Freud comienza el texto con una alusión a una expresión empleada por su amigo Romain Rolland en una carta que éste le escribiera en 1927 poco antes de la publicación de *El porvenir de una ilusión*. Es interesante la disertación que, casi en un juego reflexivo, expone Freud sobre ese “sentimiento oceánico” del que le habla

Rolland. Ese sentimiento infinito y de eternidad que Rolland reconoce como no ilusorio y que vincula a la experiencia mística. Freud termina el primer capítulo de *El malestar en la cultura* articulando el sentimiento de indefensión del niño y su consecuente búsqueda de protección en la figura del padre con la necesidad de la creencia religiosa.

Para Freud, el sentimiento oceánico describe en cierta forma una regresión al estado más primitivo de desamparo infantil, a un intento por “*restablecer el narcisismo irrestricto (...) ese ser-Uno con el Todo, se nos presenta como otro camino para desconocer el peligro que el Yo discierne amenazándole desde el mundo exterior*” (1930, p. 73). Así, la religión ocupa el lugar del padre protector y el *sentimiento oceánico* del que habla Rolland nos convoca a un padre imaginario. A mi juicio, Freud se propone -con esta introducción- llevar al lector por otros caminos que, aún en la distancia, guardan su conexión con la religión: la incansable tarea de evadir el sufrimiento ya sea esperando después de la muerte una vida ulterior plena (como oferta la mayoría de los discursos religiosos) o a través de mecanismos más, por así decirlo, terrenos.

Freud habla en este texto, de tres vías de evasión del dolor: las distracciones poderosas, las satisfacciones sustitutivas y las sustancias embriagantes y a éstas añade una cuarta que vincula a la actividad científica. Merece especial atención revisar las últimas dos vías y encontrar en ellas las formas sintomáticas de la vida actual.

Cuando se lee *El malestar ...* se tiene siempre la sensación de estar asistiendo a un ejercicio de reflexión existencial. Freud se pregunta sobre el sentido de la vida, el destino de la especie humana y el porvenir de la cultura. La búsqueda de la felicidad que aparece en un primer plano como el propósito de la vida, da paso más adelante a

la pugna insoslayable del principio del placer y la pulsión de muerte, para finalmente, desconocer la felicidad como objetivo último y reencontrarnos con una dimensión del placer que toca lo mortífero. Detengámonos pues en estas formas de evasión evocadas por Freud y en los focos que amenazan, incesantes, al ser humano con el sufrimiento.

3.2.1.- Sustancias embriagantes: la incorporación y el mandato de consumir.

En cuanto a las vías de evasión, Freud (1930 [1929], p. 77) enfatiza el efecto de la intoxicación como el mecanismo más burdo pero al mismo tiempo el de mayor eficacia por su acción sedante,

(...) Los métodos más interesantes de precaver el sufrimiento son los que procuran influir sobre el propio organismo. Es que al fin todo sufrimiento es sólo sensación, no subsiste sino mientras lo sentimos, y sólo lo sentimos a consecuencia de ciertos dispositivos de nuestro organismo (...) el método para obtener ese influjo es el químico.

En esta línea Piera Aulagnier (1979) nos describe la dinámica de las drogas y la “ganancia” psíquica que representa para quien las consume, así refiere,

La droga, el juego, el otro amado apasionadamente, permiten –durante el tiempo del encuentro- huir del conflicto y creer realizable y realizada la loca esperanza de haber excluido toda razón, todo riesgo, toda posibilidad de sufrimiento psíquico. Esperanza tanto más loca por cuanto el objeto que hace creer en esta realización sólo es tal porque lleva en él un riesgo efectivo de muerte, riesgo que es la prima exorbitantemente pagada a Tánatos para que siga siendo posible el placer, para que el conflicto cese durante un instante y permita al Yo y a Eros un momento de tregua” (1979, p. 31)

No es raro leer en la literatura especializada que las drogas actuales, muchas

devenidas de los desarrollos en farmacología, son más potentes y aniquilantes debido a su altísimo poder adictivo y por ende a su velocidad para crear dependencia física. Quizás por ello, por la proliferación, diversificación y masificación de los estupefacientes, es frecuente encontrar en los ensayos sobre posmodernidad su denominación como época de las adicciones. Desde siempre la droga, los narcóticos o los alucinógenos han gravitado sobre las sociedades, ya sea de forma natural y legitimada a través de rituales de culto como en muchas etnias indígenas que aún habitan el Amazonas o solapada bajo un doble rasero moral que denigra la acción de deterioro que causan las drogas de síntesis pero que al tiempo se lucran con su comercialización¹²⁴. Lo verdaderamente novedoso de la posmodernidad deberemos vincularlo al discurso del consumo y no sólo a la propia droga. La adicción podría definirse en los tiempos que corren como la “obligatoriedad de consumir” como agudamente señalan, en las líneas que siguen, Rojas y Sternbach (1997):

La adicción como fenómeno masivo muestra una elevada correlación con la promesa social de saciar lo imposible a partir de la hipersaturación (...) El consumo como organizador social, sienta por tanto las bases para una cultura adictiva. (1997, p. 44)

Las sustancias tóxicas han estado investidas de la promesa del goce, de la plenitud y la euforia a partir de su ingesta, la diferencia con épocas anteriores probablemente radica en que este discurso encuentra ahora resonancia con el discurso del mercado que nos asegura, anuncio tras anuncio, que la felicidad -y peor aún- que la insatisfacción propia del deseo humano, puede ser colmada a través de la dinámica del consumo y la posesión de objetos. Para Rojas y Sternbach (1997) “*la mística del*

¹²⁴ Dice Lans, A. (1997) en su libro Cuerpo e Imagen. Clínica de la sociedad de Consumo que “El caso de la droga es un analizador privilegiado, a la vez que un claro ejemplo de cómo el Estado produce uno de los modos de lavado y reciclado de dinero más ingeniosos que jamás alguien pudiese imaginar”.

consumo impregna los paradigmas en vigencia y promueve una ilusión de plenitud inmutable a partir de la incorporación” (1997, p. 137). En este sentido, la lógica de la incorporación va ganando terreno y sustituyendo con rapidez la lógica de la elaboración (Rojas y Sternbach, 1997).

La fantasía de la satisfacción del deseo, el impulso obnubilante de la actuación y la seducción del gozar siempre han sido divisadas por Freud y por el psicoanálisis postfreudiano. Hay autores actuales que sugieren que la principal problemática del mundo posmoderno se funda en la instauración de un nuevo mecanismo para eludir la falta: El consumo. Así nos lo recuerdan Jameson, Baudrillard y dentro de la literatura psicoanalítica lo apunta Bauman a través de las palabras de Gómez Tarín:

Las pautas de conducta de los consumidores [en la sociedad actual] se están convirtiendo al mismo tiempo en el centro cognitivo y moral de la vida, el vínculo integrador de la sociedad y el centro de gestión del sistema. Es el consumo el que mueve los engranajes; la coerción ya no es necesaria, el instrumento de control e integración social ha pasado a ser la seducción. (Gómez Tarín, S/F)

Si bien es cierto que parte de la enseñanza del psicoanálisis es desnudar a un sujeto deseante cuyo intento vital se funda en la satisfacción de un deseo que por definición será insaturable, también es cierto que la sociedad de consumo, propia del sistema capitalista, vehiculiza una promesa de saciedad a través de su poder massmediático. Desde el psicoanálisis las posibilidades de contrarrestar la angustia vinculada a la búsqueda incesante de satisfacción y a la posterior confrontación con la carencia serían los mecanismos psíquicos de la represión, la desmentida o la forclusión, mecanismos estos que a su vez definirían una estructura particular de funcionamiento psíquico, neurótico, perverso o psicótico, respectivamente.

En *El Malestar...* Freud (1930) plantea que esa misma dosis de angustia que se vive en la dimensión subjetiva puede extrapolarse a la dimensión social y más propiamente cultural. De hecho, el malestar cultural estaría definido por los mecanismos culturales, socialmente punitivos, que impiden al sujeto, al ciudadano, dar rienda suelta a sus pulsiones, las mismas que le ofrecen a cambio “la plenitud” a todas luces ilusoria. En este contexto, Freud advierte sobre las consecuencias de “dejarse llevar” por esa ilusión cuando escribe:

Una satisfacción irrestricta de todas las necesidades quiere ser admitida como la regla de vida más tentadora, pero ella significa anteponer el goce a la precaución, lo cual tras breve ejercicio recibe su castigo (1930, p. 77).

Para agregar más adelante, en el contexto de la economía libidinal, que

El sentimiento de dicha provocado por la satisfacción de una pulsión silvestre, no domada por el yo, es incomparablemente más intenso que el obtenido a raíz de la saciedad de una pulsión enfrenada (1930, p. 79).

(...) No puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción de poderosas pulsiones. Esta ‘denegación cultural’ gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres. (1930, p. 96)

En consonancia con este enunciado, Freud (1930) concluye que buena parte de la culpa de nuestro sufrimiento lo tiene la cultura y que es precisamente por la insoportabilidad de las frustraciones que procura, que el ser humano se neurotiza. Pero y si el discurso cultural no impusiera restricciones, sino cumpliera su función punitiva y, muy por el contrario, contrarrestara la frustración con el mandato del goce ¿qué efectos tendría en la patologización del ser humano? O más aún, si la cultura deja de edificarse sobre la renuncia pulsional ¿qué pasaría en la construcción psíquica

de los sujetos?. Retomaré las palabras de Freud, *“el proceso cultural de la humanidad es desde luego, una abstracción de orden más elevado que el desarrollo del individuo; por eso resulta más difícil de aprehender intuitivamente, y la pesquisa de analogías no debe extremarse compulsivamente”*. (1930, p. 135). No obstante, la cuestión es insoslayable y sobre ella volveré porque en definitiva es la clave y el fundamento de estas páginas.

Freud (1930) define cultura como una suma de operaciones y normas cuya finalidad podría ubicarse en dos ejes: por un lado, la protección del ser humano frente a las amenazas reales de la naturaleza y, por otro, la regulación de la convivencia. Sugiere que si antaño se pensó que al disminuir o suprimir las exigencias culturales - que en aras de la convivencia social subyugan el principio del placer- podría sobrevenir la dicha, la historia apunta a que tal ilusión añade un factor más de desengaño. Circunscribe sus palabras al hallazgo de que frente a la notoriedad de los avances de las ciencias naturales y a su correlación en la tecnología para el dominio de éstas, la evidencia señala que tales progresos no le han sido suficientes al hombre para *“elevar la medida de satisfacción placentera que esperan de la vida; sienten que no los han hecho más felices”* (1930, p. 87). Enraizado en esta idea, Freud se aproxima a cuestiones que inquietan sobre el sentido de vivir y de la búsqueda infinita de una felicidad que, en su camino, pareciera tener demasiados atolladeros, de sendas reflexiones emerge finalmente su pregunta *“¿De qué nos vale una larga vida, si ella es fatigosa, huera de alegrías y tan afligente que no podemos sino saludar a la muerte como redentora?”* (1930, p. 87).

Freud habla del alejamiento de la realidad como vía de evasión, pues es en el registro de la realidad donde habita la fuente de padecimiento. Ya sea a través de las

sustancias embriagadoras o a través de la locura el sujeto intenta romper todo vínculo con la realidad: “*Quien en una época posterior de su vida vea fracasados sus empeños por obtener la dicha, hallará consuelo en la ganancia de placer de la intoxicación crónica, o emprenderá el desesperado intento de rebelión de la psicosis*” (1930, p. 84).

Permítaseme el paréntesis para pensar en la proliferación de un fenómeno no infrecuente en estos tiempos: las sectas, grupos de fanáticos a los que les basta, en muchos casos, la promesa de una vida ulterior capaz de satisfacer las necesidades que no vieron colmadas en una terrena y que en pos de ella son capaces de suicidarse en masa para asegurarse no perderla o, que en otros casos, claudican ante un delirio persecutorio, también compartido, que les condena a huir del horror que sus psiques han creado utilizando en su escape los mismos códigos de horror que les acechan. O incluso de quienes en nombre de un Dios son capaces de sembrar la muerte asumiendo que su “sacrificio” servirá como reivindicación de la fe. Como bien dice Freud “*quien comparte el delirio, naturalmente, nunca lo discierne como tal*” (1930, p. 81).

3.2.2. La actividad científica, la razón del saber.

Si bien Freud no se detiene mucho en este punto, creo necesario dedicarle algunos párrafos, entre otras cosas porque en la dinámica cultural actual deviene trascendente. La actividad científica se ha conformado en poder y el saber ha adquirido importancia comercial.

En un texto anterior, *Una dificultad del psicoanálisis* (1917) Freud habla de las

afrentas al narcisismo que ha procurado el conocimiento científico. Enumera tres, a saber, la **cosmológica**, los estudios de Copérnico suscitan la aceptación de que la tierra -y el ser humano por extensión- no es el centro del Universo. La **biológica** no existe una separación biológica entre el humano y el resto de los animales. El origen del hombre comparte espacio y deviene del reino animal como lo aseguraron las aportaciones de Charles Darwin. Por último, El psicoanálisis arrebató al ser humano el dominio del Yo sobre sí mismo, descubriendo el poder de las pulsiones y del inconsciente.

Bien vale el conocimiento científico para afrontar al narcisismo como para alimentarlo. El juego de poder, la seducción narcisista que engendra el saber científico no desmonta en lo absoluto las apreciaciones de Freud, muy por el contrario, las refuerza. Derrida (2001, p 60) piensa que el golpe que asestó al narcisismo el descubrimiento del inconsciente está teniendo matices en la posmodernidad porque el sujeto moderno y descentrado rehuye de su inconsciente a pesar de que conoce su existencia.

La ciencia y sus avances develan la lucha del ser humano por comprender y, sobre todo, dominar la naturaleza. La muerte y la vida se configuran como objetivo primordial. La tecnología se desarrolla y pone a servicio de pocos la ilusión de poder controlar la evolución e involución “natural” de los seres humanos. La clonación y las células-madre son palabras ya comunes en nuestra conversación cotidiana en el bar o el café y soslayan la discusión ética con las ventajas claras que ofertan.

Las conformaciones familiares se transforman con madres capaces de “engendrar” omitiendo el coito, con hermanos “creados” genéticamente para

garantizar la cura fraternal de una enfermedad. Los trasplantes de cara, las inyecciones de bótox, la creación “artificial” de una vejiga o cualquier otro órgano, las construcciones de un pene o una vagina para quienes no están satisfechos en su cuerpo, son muestras de las formas en las que la ciencia ha contribuido y contribuye activamente en la evasión del sufrimiento humano.

Así, la vejez y el deterioro del cuerpo son el blanco publicitario de las grandes compañías farmacéuticas y cosméticas. El Súper hombre y la súper mujer, parecen estar más al alcance que en siglos anteriores y los científicos, erigidos dioses, nos invitan a consumir sus estudios frenéticamente.

Como afirmaba Freud (1930), el ser humano se refugia en la ciencia para escapar del sufrimiento mientras el conocimiento cotiza en bolsa y se emancipa como nueva forma de dominación. La realidad supera la ficción y la ciencia, para mal o para bien, nos acerca cada día a la profecía de *El Mundo Feliz*. Está por verse si verdaderamente el mundo logra hacerse “feliz”. Pero *El malestar...* explica también las vías de sufrimiento, esas que desencadenan en el sujeto la necesidad de evadirlo. Freud (1930) habla del cuerpo, la naturaleza y el vínculo y al menos en las dos primeras la evasión a través de la ciencia queda patente.

3.2.3.- *Cuerpo y vínculo: Vías regias de sufrimiento.*

Así como enuncia las formas de evasión, Freud (1930[1929]) enumera tres vías privilegiadas de sufrimiento: el propio cuerpo, las amenazas de la naturaleza y los vínculos con otros seres humanos; es a ésta última a la que Freud identifica como la

más poderosa de todas¹²⁵.

Partiendo de la taxonomía de las fuentes de dolor que hace Freud, llama poderosamente la atención cómo en la actualidad las pautas de conducta de los individuos se han radicalizado -hasta el extremo de la obviedad- en la búsqueda de mecanismos para mitigar los efectos de esas “vías de sufrimiento” y, al cuerpo como fuente de padecimiento.

El auge de la medicina estética y de las nuevas terapias cosméticas para contrarrestar el envejecimiento ante el temor a enfrentarse al deterioro natural del cuerpo, así como la negativa a dejar que los avatares del tiempo den señal de nuestro propio menoscabo, reivindican la utilización de la tecnología genética para rehacer la piel o regenerar la vida celular, llegando incluso a transplantar rostros de cadáveres a humanos desfigurados (evento del que la sociedad ha sido testigo recientemente).

La posibilidad de engendrar “artificialmente” con óvulos y esperma provenientes de bancos genéticos nos dibuja una procreación que atraviesa los límites orgánicos que la menopausia impone en el cuerpo femenino y recrea una escena donde el encuentro sexual y la figura misma del padre pueden llegar a ser prescindibles. La ciencia-ficción da paso a la ficción de la ciencia en argumentos que bajo el rótulo de mejorar la calidad de vida entran, en muchos casos, en franca discusión con la ética.

Una reflexión sobre la segunda vía de padecimiento: La amenaza de la naturaleza. El siglo XX se caracterizó por el empeño científico en dominarla. A medida que se acaba con el planeta y sus recursos, el ser humano se ha planteado

¹²⁵ Dirá Freud “los vínculos con otros seres humano. Al padecer que viene de esta fuente lo sentimos tal vez más doloroso que a cualquier otro” (Freud, S., 1930 [1929], pp. 76)

como meta la conquista del espacio y la dominación de las fuerzas naturales para predecirlas e, incluso, modificarlas. En muchas circunstancias con la excusa de salvar numerosas vidas y, en otras, con el despreciable argumento del sometimiento de pueblos enteros a las ambiciones económicas de los poderosos. No obstante, los desfiladeros de la fuerza natural, como la pulsión, son muy difíciles de controlar (al menos en un alto porcentaje). No deja de llamar la atención la visión que tiene Freud (1930, p. 91) de estos avances cuando con su característica elocuencia nos recuerda,

En tiempos remotos se había formado una representación ideal de omnipotencia y omnisapiencia que encarnó en sus dioses. Les atribuyó todo lo que parecía inasequible a sus deseos –o le era prohibido-. El lícito decir, por eso, que tales dioses eran ideales de cultura. Ahora se ha acercado tanto al logro de ese ideal que casi ha devenido un dios él mismo (...) El hombre se ha convertido en una suerte de dios-prótesis (...) Épocas futuras traerán consigo nuevos progresos, acaso de magnitud inimaginable, en este ámbito de la cultura, y no harán sino aumentar la semejanza con un dios.

Los avances tecnológicos han potenciado en el sujeto la ilusión de invulnerabilidad o al menos una fantasía omnipotente que le hace creerse capaz de controlar circunstancias que antes le eran ajenas. Si bien es cierto que entre las ventajas del “cientificismo posmoderno” cuentan los desarrollos en medicina (nos ha permitido recuperar nuestro cuerpo y tomar decisiones sobre él, la concepción, por ejemplo) también lo es el hecho de que el conflicto se presenta cuando el propio cuerpo parece emanciparse hasta el punto de superponerse y devorar el territorio que antes pertenecía a la psique.

Según Roudinesco (2001 p. 65-66) es imperativo distinguir entre el científicismo y lo científico, diferenciación que Roudinesco ciñe a un criterio de lo

verdaderamente racional y de lo delirante, reflexiona con preocupación la facilidad con que ambas categorías (racional e irracional) se evidencian indistintamente en propuestas enmarcadas dentro de proyectos mal llamados de avance tecnológico y/o científico y escribe,

Yo percibo una barbarie en algunas manifestaciones científicistas, en los desbordes cognitivos o del comportamiento por ejemplo en la medida en que fundamentalmente, cada vez, se trata de reducir lo humano a un cuerpo sin sujeto.

(...) Por lo demás, pienso que el reciente desciframiento del genoma, que muestra a las claras que la ciencia no aporta ninguna solución “preparada” a la organización de la vida humana, permitirá que los científicos critiquen ellos mismos las derivas científicistas.

(...) Lo inquietante en este asunto no es que tales fantasmas atraviesen una secta¹²⁶ -eso siempre existió-, sino el hecho de que un discurso delirante de este tipo pueda ser puesto en el mismo plano que la ciencia por una autoridad tan respetable como el Congreso Americano: aquí se unen científicismo y ocultismo.

¿Existe una paradoja entre la sobreestimación del cuerpo y el auge de las patologías psicosomáticas? Pareciera que no; si seguimos la línea de Freud y creemos en la actividad científica como mecanismo evasor del sufrimiento, entenderemos que la tecnología y el desarrollo de la medicina también han servido al ser humano para acentuar el distanciamiento, la fractura, entre el cuerpo y la propia emocionalidad. Esta escisión de la corporeidad y sus representaciones (evidente en la bulimia o la anorexia, por ejemplo) así como la instauración de un pragmatismo extremo tiene mucho que decir acerca del paciente psicosomático, cuya subordinación semántica a

¹²⁶ Se refiere Roudinesco al asunto que llevó al Congreso de los EEUU al gurú de la secta Raël (Claude Vorilhon) para que opinara sobre la clonación reproductiva. Claude Vorilhon pretende duplicar a través de la clonación reproductiva a un niño que murió a los diez años y que sus padres esperan resucitar.

la imagen no hace más que fortalecer la tendencia a “hablar con el cuerpo”. Ya no es el sujeto el que dice sino el cuerpo el que grita.

Para autores como Rojas y Sternbach (1997, p. 144) la “anorexia nerviosa” puede vincularse a esta disociación del cuerpo y de la representación. Consideran que la anorexia nos conduce a la discusión del deseo inarticulado, aquél que no es capaz de hacerse discurso, *“un cuerpo que rehúsa ingresar en las cadenas significantes [y] queda fijado en un goce ligado a la pulsión de muerte”*.

La tercera vía de sufrimiento referido por Freud es el vínculo. Uno de los mayores focos de sufrimiento es el amor. No por azar el ser humano posmoderno es descrito apático y escasamente comprometido. En la posmodernidad las relaciones personales se superficializan quizás porque con ello se cree evitar el peor de los dolores: el desamor.

Entre las particularidades vinculares del sujeto de la posmodernidad Jameson (1991) apunta la formación de un sustrato emocional cualitativamente distinto al de la modernidad. En lugar de establecer afectos el sujeto posmoderno se maneja en “intensidades”, sentimientos que afloran superficial y erráticamente y que no admiten consolidación y/o compromiso alguno.

El sujeto posmoderno reivindica su fragmentación y, su afectos -también fragmentarios- se exhiben en forma de arrebatos. Los lazos de amor y solidaridad se desvanecen para dar lugar a relaciones de instrumentalización del otro. El individualismo se exagera y el sujeto no llega a vincularse con los otros a través de afectos estables y duraderos, se impone la fragilidad del vínculo como estandarte de

las nuevas formas de relación social. Carlisky, N. y Katz, C. (1998, p. 38) plantean las consecuencias de estas “nuevas formas” vinculares en el ámbito del análisis,

El hombre posmoderno tendería a evitar el sufrimiento, a desinvertir al otro y, por lo tanto, a eliminar la frustración que implica el tratamiento psicoanalítico, negando la necesidad o demanda del otro. Pensemos que la cultura posmoderna erosiona la constancia objetal y limita, también por esta vía, las condiciones de analizabilidad.

La pérdida de la capacidad de compromiso no se limita a las relaciones interpersonales, su espectro es aún mayor y se extrapola al tejido social. La muerte de la utopía, tan mentada, es quizás su forma de manifestación más violenta¹²⁷. La familia como célula constituyente del tejido social también va readaptándose a las transformaciones del vínculo amoroso y se nos presenta con variantes importantes que merecen ser destacadas.

¹²⁷ Tengo mis diferencias a este respecto. Creo que tras la apatía se esconde un discurso de poder. Independientemente de que la superficialidad y el desinterés por lo colectivo tengan asidero en la realidad subjetiva posmoderna, existen elementos para pensar que también puede ser un mandato. El discurso de las instituciones del Estado favorecen la indisposición al trabajo colectivo y la atomización de los intereses de la otrora lucha social. Los lazos de solidaridad son leídos desde el discurso institucional como escandalosos y las revueltas son entendidas bajo códigos de comportamiento antisocial.

Hace poco tiempo Europa ha sido testigo de ello, los disturbios protagonizados por jóvenes de barrios marginales franceses con la quema de decenas de automóviles y sus réplicas en todo el territorio francés, despertaron el desagrado institucional que no sólo descalificó las acciones de protesta, sino que las calificó como “no francesas”, negando no sólo la legitimidad, sino la identidad del reclamo de una parte nada despreciable de una población sistemáticamente excluida, población que vió en la “puesta en acto”, una vía para “recordar” a la institucionalidad y al resto de la ciudadanía francesa, su existencia.

Pero la crisis institucional francesa no tardó en agudizarse con las protestas estudiantiles frente al decreto de primer trabajo, que logró aglutinar y sensibilizar a sindicatos y al resto de los ciudadanos. Ciertamente las manifestaciones estudiantiles, mucho más organizadas y contundentes, llegaron a consolidar una postura que doblegó, al menos temporalmente, al gobierno francés.

En Latinoamérica, con espectadores menos benévolos, asistimos a cambios también interesantes desde el punto de vista de la movilización social. Con un discurso menos refinado o políticamente correcto pero con objetivos que apuntan claramente hacia la distribución menos desigual y más solidaria de las riquezas, países como Venezuela, Bolivia, Argentina, Uruguay y Brasil organizan el discurso gubernamental bajo la premisa de la solidaridad. Con más o menos tino, los gobiernos “subdesarrollados” dan lecciones de dignidad y fomentan los procesos de desarrollo a través de la organización autónoma de las comunidades menos favorecidas con patrones asociativos regidos por el interés común.

Probablemente en Europa el estado de bienestar general alcanzado confabula contra la consolidación de los lazos de solidaridad social. No obstante, la movilización casi espontánea en situaciones particularmente críticas y demoledoras como el atentado de Atocha, en Madrid o frente a la Guerra de Irak, dan un buen pronóstico sobre la existencia de lazos sociales sensibles a situaciones particularmente dolorosas.

3.2.3.1.- “Nuevas” familias: *Función paterna y posmodernidad*

Siendo que la cultura está imponiendo cambios en la estabilidad de los vínculos, está a la orden del día la complejidad de las transformaciones que en la pareja y, por consiguiente en la familia, está presenciando la sociedad occidental.

Lipovetsky (1998, p. 161) se pregunta sobre cómo la moral familiar tradicional afronta la era de los bancos genéticos, los embriones congelados y la inseminación artificial controlada. Evidentemente todos estos avances de la biomedicina han trastocado los conceptos tradicionales de filiación, paternidad o maternidad,

(...) una mujer puede ser fecundada por un genitor anónimo o por un hombre muerto, la mujer genitora y la mujer gestadora pueden estar disociadas, la madre de una mujer puede traer al mundo al hijo de su propia hija (...) no asistimos al resurgimiento del orden familiar sino a su disolución posmoralista, no es el deber de procrear y de casarse el que nos caracteriza, el derecho individualista al hijo, aunque sea fuera de los lazos conyugales (1998, p. 161)

Rojas y Sternbach (1997, p. 82) nos recuerdan que la noción de familia a la que recurre el psicoanálisis trasciende el concepto coloquial al ubicarlo como estructura familiar inconsciente cuyo fundamento se posa sobre cuatro ejes relacionales: alianza, consanguinidad, filiación y avuncular¹²⁸. La estructura familiar inconsciente es un operador simbólico con un “*conjunto de regulaciones, [y un] orden inconsciente eficaz que organiza y da sentido a las relaciones familiares observables*”.

Para estas autoras, la familia de nuestros días se enfrenta con pocos recursos de semantización a un permanente y brusco cambio y a una fractura verdaderamente importante de los discursos sagrados; según ellas, tal situación pudiera afectar al sostén cultural y originar en lugar del enraizamiento de la identidad y del sentido de

¹²⁸ Las autoras citan la idea de familia que I. Berenstein (1976) explica en su texto “Familia y enfermedad mental”

pertenencia, un devastador sentimiento de desvalimiento y desconocimiento del propio sujeto. Así, alertan sobre el riesgo en el que pudiera verse inmersa la funcionalidad de transmisión intergeneracional de la que está investida la familia.

La transmisión puede resultar poco adecuada a un contexto sociocultural que con rapidez deviene otro (...) cuando tales factores ahondan en exceso las fallas de la transmisión, se puede generar déficit en el sostén, con la consiguiente emergencia de angustia (...) viéndose así afectadas en ciertos casos las bases mismas de la identidad. (Rojas, y Sternbach, 1997, p. 93).

Casas de Pereda (1994) también ha mencionado el declinamiento de la función paterna, para este autor, el padre aún funciona como interdictor de la norma pero su ejercicio ha variado notablemente debido a los cambios en la organización de la familia y en el concepto de crianza. Por otra parte, las variaciones en los roles de género por la tendencia al borramiento de las diferencias sexuales promueve la mengua en la función del padre. En este sentido lo que antes era tarea del padre y de la familia, ahora lo ejerce la escuela, los grupos de pares y los massmedia. En virtud de esta pérdida de autoridad y aunado al debilitamiento de la norma, aumenta la tendencia a la actuación de impulsos eróticos y agresivos y se produce un aumento de la transgresión. La actuación se opone, como dijimos, al pensamiento simbólico y a la capacidad de reflexión.

Roudinesco en su libro *La familia en desorden* (2004) expone un elaborado análisis sobre la metamorfosis que ha venido sufriendo, desde la época medieval hasta nuestros días, la estructura familiar. Roudinesco (1994) no cree que la transmisión esté en peligro, la familia se encuentra en un proceso de reinención que no le es ajeno, puesto que a lo largo de la historia ha presenciado sismas no menos importantes: La legalización del aborto o la emancipación de la mujer son ejemplos

cercanos en el tiempo. Quizás en lo que si coinciden Casas de Pereda y Roudinesco es que la consolidación de las parejas homosexuales y homo parentales tienen como efecto colateral el que la Ley del Padre y el *logos* separador sobre el cual se funda la estructura familiar, entre en crisis en el seno de la familia occidental.

Roudinesco (2004, p. 21) plantea dos cuestiones fundamentales, la primera sostiene que la autoridad de la soberanía paterna se muestra caduca y la segundo recoge la dimensión restauradora que el discurso de la *Ley* propone sobre la figura de Dios-padre. Para Roudinesco, la situación de muerte de las principales referencias patriarcales (el ejército, la Iglesia, la nación, la patria) coloca a la familia en el brutal reto de asumir el conflicto en el que la sume estas pérdidas y propicia el surgimiento de un nuevo orden simbólico que la redimensione o reinvente.

(...) La familia occidental dejó de conceptualizarse como el paradigma de un vigor divino o estatal. Replegada en las fallas de un sujeto en suspenso se desacralizó cada vez más, al mismo tiempo que, de manera paradójica, seguía siendo la institución humana más sólida de la sociedad.

A la familia autoritaria de otrora y la familia triunfal o melancólica de no hace mucho les sucedió la familia mutilada de nuestros días, hecha de heridas íntimas, violencias silenciosas, recuerdos reprimidos. Tras perder su aureola de virtud, el padre que la dominaba da entonces una imagen invertida de sí mismo, en la que deja ver un yo descentrado, autobiográfico, individualizado, cuya gran fractura intentará asumir el psicoanálisis a lo largo de todo el siglo XX.

Volvamos a *El Malestar en la Cultura* (1930 [1929]), Freud sugiere -hablando del sentimiento oceánico-, que no existe necesidad mayor en la infancia que la protección paterna, pero ¿qué pasa con el desvalimiento si partimos de la premisa de que en las familias actuales el lugar del padre se encuentra desdibujado e incluso impotente y que los discursos religiosos están desprovistos de credibilidad? ¿Cuáles

son los mecanismos y sobre qué objetos echa mano el sujeto psíquico para contrarrestar el sentimiento de indefensión y su necesidad primaria de protección?

Si de algo se acusó a Freud fue de su excesivo falocratismo. Más allá de que este señalamiento sea estrictamente cierto, es indudable que el falo, como símbolo, es fundante para la teoría freudiana. Aspecto que, por otra parte, nos remite a una pregunta obligada sobre el matriarcado propio de la emancipación femenina ¿puede ocupar la madre la función simbólica que Freud y el psicoanálisis lacaniano reivindican en el padre?. Para Freud el complejo de Edipo se universaliza en el deseo de incesto y el de matar al padre, al mismo tiempo en los preceptos totémicos y sus tabúes (prohibición del incesto y prohibición de matar al padre-tótem). Es precisamente en *Tótem y Tabú* en el que Freud desarrolla ese asesinato primordial, originario, pero será en *Moisés y el monoteísmo* en el que la acción se transmute a símbolo,

El estado original de la sociedad no existe en ninguna parte y no es necesario que el crimen haya sido realmente perpetrado: sólo cuenta el poder simbólico ligado a su origen supuesto. Interiorizado por la historia colectiva, el estado original de la sociedad también se interioriza en la historia individual del sujeto (Roudinesco, E., 2004, p. 92).

Llegado este punto, deviene en reflexión definir cuál es el lugar que ocupa el padre en la configuración psíquica de los sujetos de la posmodernidad o más bien, si ha habido realmente alguna modificación del lugar del padre, del logos simbólico.

En un texto imprescindible *Y mañana qué...*¹²⁹, Derrida y Roudinesco dialogan sobre este punto. Centra la discusión el tema de la omnipotencia materna. Para

¹²⁹ De quoi demain... (2001) [traducción castellana *Y Mañana qué...*]

Roudinesco la adopción de niños por parejas homosexuales masculinas representa un corte en lo que respecta a la continuidad entre lo que llama el orden biológico y la orientación sexual, fractura que no ocurre cuando la pareja homosexual es femenina. Según ella, el desequilibrio, la disimetría provocada, otorga un poder omnipotente a la mujer. Ambos autores comparten el hecho de que las nuevas conformaciones familiares abren un proceso de transformación del que el psicoanálisis no debiera alejarse. Dirá Derrida (Derrida y Roudinesco, 2001, p. 45),

Entre Freud y sus sucesores, incluido Lacan, la teoría edípica supone un modelo fijo: la identidad estable del padre y la madre. Y sobre todo de una madre supuestamente irremplazable. Habrá que volver sobre este punto que considero decisivo. A largo plazo el modelo familiar es precisamente la aproximación psicoanalítica de esta cultura. Esa mutación del psicoanálisis mismo debería corresponder por lo demás a lo que considera su misión primera: ocuparse ante todo de aquello que, directamente o no, concierne al modelo familiar y a sus normas.

Me pregunto sobre todo cómo (y si) el modelo familiar, referencia muy estable y fundadora para la teoría psicoanalítica, podrá, al transformarse, transformar al psicoanálisis.

Para los dos autores las transformaciones que el avance de la genética impone en las nuevas formas de constelación familiar no deben ser descuidadas porque si bien no suponen un riesgo de aniquilación de la familia como entidad, incorporan nuevos códigos, nuevos fantasmas y nuevas representaciones,

Paternal o maternal, el deseo o el fantasma de apropiación no es de orden meramente genético, pero viene a incorporarse, para alimentarse como parásito, sobre un fantasma de la genética: “¡Ésta es mi sangre!”, “amo a mi hijo porque es mi sangre, porque es (un poco) mía (un poco, un poco más) yo mismo, como otro”

(...) El fantasma se pone en movimiento, da movimiento a partir del momento en el que el padre y/o la madre cree efectivamente ser el “padre” auténtico de lo que de ese modo crece en ellos. (Derrida y Roudinesco, 2001, p, 54)

En lo que a las “nuevas” familias concierne, lo genético entabla vínculo con lo social. La emancipación laboral de las mujeres entraña al mismo tiempo modificaciones en el estatuto del “padre”. El padre puede ser prescindible para la concepción y lo es también para la crianza de los hijos. El sostén familiar recae cada vez con mayor frecuencia en la mujer. Y esto también tiene implicaciones simbólicas, al menos en lo que a la “instauración de lo viril”¹³⁰ se refiere¹³¹. Sinatra, E. (2003) elabora un curioso trabajo sobre el hombre en la posmodernidad. En él, analiza el problema de la sexualidad y cómo la declinación viril aparece una y otra vez enmascarada. Dice Sinatra (2003) que las mujeres “han dejado de sentirse mujeres-objeto para procurarse hombres-objeto” (ob cit. P 32).

3.2.4.- La prohibición cultural y la culpa, esencia del malestar

Decía en párrafos anteriores que para Freud el malestar cultural deviene de las prohibiciones que la propia cultura exige de los sujetos, así, el superyó se pone de manifiesto en las autorrestricciones que el sujeto se impone con el fin de ser “adaptativo” y poder “convivir” dentro del espacio cultural. La cultura, dirá Freud, “regla los vínculos recíprocos entre los seres humanos” (1930, p. 93). Probablemente

¹³⁰ Recomiendo la lectura del libro *Nosotros, los hombres. Un estudio psicoanalítico* de Sinatra, E. (2003). Editorial Tres Haches: Buenos Aires, Argentina.

¹³¹ Si se piensa en el éxito de series televisivas como “Sexo en Nueva York” o “Mujeres desesperadas” en las que en sus protagonistas, mujeres independientes, con hijos o no, particularmente seductoras y trabajadoras, algunas incluso incorporadas absolutamente a ámbitos laborales ejecutivos (tradicionalmente masculinos) puede apreciarse cómo encaran y caricaturizan la relación hombre-mujer como antaño hacían los hombres (no es que hayan dejado de hacerlo). La autonomía ha pasado también por la cárcel del mimetismo.

sea la “culpa” uno de los mecanismos más poderosos de la cultura para cumplir con su labor restrictiva.

Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada. (1930, p.120).

Para Freud, la convivencia humana sólo es posible cuando el grupo, con mucha más fuerza que los individuos aislados, logra aglutinarse y cohesionarse logrando así una sustitución del poder: de estar en manos de un individuo pasa a estarlo en las de la comunidad. En este sentido, *“los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación”* (1930, p. 94) no obstante, es indispensable como correlato a esta premisa, que la comunidad –y los individuos que la componen- tengan la certeza de que un orden jurídico velará porque tales limitaciones no puedan ser vulneradas por ningún individuo para favorecerle (definición que no es otra que la de justicia): *“la libertad individual no es un patrimonio de la cultura”* (Freud, 1930, p. 94)

De allí que bajo esta nueva forma de poder la culpa encuentre una de sus vertientes: la angustia frente a la autoridad que supone este traspaso “del poder” a un ente distinto al sujeto, el Estado, por ejemplo. A esta vertiente se le suma otra, no menos angustiante: la autopunición (aunque no se lleve a cabo la pulsión no se puede esconder ante el superyó el deseo de consumarla). Definitivamente a lo que acerca Freud es que la constitución o mejor dicho, el acceso a la cultura implica necesariamente una renuncia, *“la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional”*, dirá Freud (1930, p. 96). Esto nos pone sobre la mesa una reflexión

insoslayable: si cultura está ligada constitucionalmente a la insatisfacción qué tipo de malestar se produce de la renuncia a la renuncia. Es decir, cuál es la dimensión de una cultura que niega la insatisfacción y que promueve obscenamente el goce ilimitado.

La crisis del deseo en la posmodernidad se refiere a la yuxtaposición entre objeto y sujeto. Particularmente creo que ya no es el sujeto el que elige sino más bien el objeto el que posee. Freud no sólo plantea que la cultura se erige sobre la renuncia pulsional mientras impone sacrificios y reclamos del tipo “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (que en esencia contraría de forma sistemática la natural y primitiva propensión del ser humano a la agresividad) sino que además enfatiza la imposibilidad de llevar a cabo este mandamiento ideal y los conflictos alternos que tal “obligación” conlleva.

Deriva así en su definición del ser humano y en su convicción de que la agresividad es la sombra (sin sombra no hay luz) de todo individuo, de este modo, ese prójimo no sólo puede ser objeto sexual y de amor sino que, incluso al mismo tiempo, es potencialmente un objeto sobre el que verter gran parte de la agresividad que nos es propia. La cultura nos obliga a renunciar al placer sexual pero también a la cuota de agresividad que nos es característica. Dice Freud (1930, p. 108):

En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, inflingirle dolores, martirizarlo y asesinarlo

Para luego apuntar (1930, p 108),

¿Quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia, osaría poner en

entredicho tal apotegma¹³²

Es esta la razón por la cual Freud considera que la cultura necesariamente causa malestar al intentar refrenar pasiones cuya fuerza, al ser pulsionales, no puede ser restringida a través de procesos racionales. Pero Freud vá más allá y asegura que la disolución de la “sociedad culta” será siempre una amenaza latente, considerando que la hostilidad primaria y recíproca es parte constitutiva de los individuos que la conforman. En virtud de ello, continúa Freud, la cultura intentará movilizarlo todo en pro de poner límites a las pulsiones agresivas incluso bajo preceptos como aquél de “amarás al prójimo como a ti mismo”. Freud está volviendo a textos como *Más allá del principio del placer* (1920) en el que desarrolla la tesis de una fuerza pulsional igualable en intensidad a la libido pero en cuyo destino se halla opuesta: la pulsión de muerte. Dirá Freud (1920, p. 115)

Además de la pulsión a conservar la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores, debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico inicial. Vale decir: junto al eros una pulsión de muerte.

Lo que Freud intentaba señalar era que la cultura, como construcción humana, no podía quedar indemne, apartada, inmune a los debates que en el ser humano son constitutivos. Así la dupla destrucción-vida se impondría como lucha en la vida diaria, en la convivencia cotidiana, en fin en la vida en sociedad. De esta forma, la cultura debía debatirse entre las mismas dimensiones por las que transcurre la vida psíquica: el eros y el tánatos. Lo social no puede contradecir la esencia de la raza humana y su discurrir estará inextricablemente ligado a la pugna de estas dos fuerzas.

¹³² Está haciendo alusión a las palabras “*Homo homini lupus*”: “El hombre es el lobo del hombre” (Plauto, *Asinaria* II, iv, 88)

Si la cultura es la vía de desarrollo necesaria desde la familia a la humanidad, entonces la elevación del sentimiento de culpa es inescindible de ella, como resultado del conflicto innato de ambivalencia, como resultado de la eterna lucha entre amor y pugna por la muerte, y lo es, acaso, hasta cimas que pueden serle difícilmente soportables al individuo. (1930, p. 128)

Así, las dos aspiraciones, de dicha individual y de acoplamiento a la comunidad, tienen que luchar entre sí en cada individuo; y los dos procesos, el desarrollo del individuo y el de la cultura, por fuerza, entablan hostilidades recíprocas y se disputan el terreno, (1930, p. 136)

No obstante, Freud se cuida en el texto de hacer extrapolaciones, conexiones directas entre el acontecer psíquico de los sujetos y la sociedad. De este modo y con cierta cautela desarrolla el concepto de conciencia moral, cuya génesis debemos vincular al superyo. Freud recuerda que la cultura jamás podrá evitar el obstáculo que ciertamente representa la tendencia natural y primitiva de los sujetos a ser agresivos, a la destrucción “*¡Qué poderosa debe ser la agresión como obstáculo de la cultura si la defensa contra ella puede volverlo a uno tan desdichado como la agresión misma!*” (1930, p. 138).

El malestar cultural que nos describe Freud está vinculado con las enormes restricciones que la vida en sociedad impone, lo curioso sin embargo, es que vulnerarlas bajo el mandato del goce como pareciera proponer la época posmoderna tampoco es capaz de librar del sufrimiento al ser humano. Efectivamente hay otras formas de malestar: mientras la renuncia hizo devenir “neurótica”¹³³ ciertas culturas,

¹³³ Tal afirmación se lee en las páginas de “El malestar...” cuando Freud reflexiona sobre la continuidad del proceso cultural de la humanidad como abstracción de mayor orden de los procesos psíquicos individuales. Dice Freud “*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 aún posiblemente la humanidad toda, han devenido ‘neuróticas’ bajo el influjo de las aspiraciones culturales?*” (Ob cit., pp.,139). Aunque Freud alerta sobre lo inapropiado de extrapolar los conocimientos y el psicoanálisis de manera directa a otras esferas, es decir, desde el sujeto al ámbito general de las sociedades, procura que sus palabras, sin sonar a

la negación de estas restricciones, la tendencia al goce y el desconocimiento de la insaturabilidad del deseo nos dibuja un panorama patológico francamente distinto. Particularmente, soy partidaria de creer que el abandono de la renuncia lejos de aliviar el malestar descrito por Freud, ha devenido en formas aún más agudas o cuanto menos peligrosas, de sufrimiento.

3.2.5.- Subjetividad posmoderna. El hedonismo y la “Ley” del goce.

Ya es lugar común hablar de las transformaciones culturales de la posmodernidad, así, la descripción de la pauta cultural y la permeabilidad de nuestras prácticas cotidianas, avistan la configuración de nuestro mundo interno en la posmodernidad.

En el texto *El crepúsculo del deber*, su autor, Gilles Lipovetsky describe la ética emergente y la constelación subjetiva derivadas de las nuevas sinergias y relaciones de poder establecidas. Lipovetsky emprende una aguda discusión sobre la ética pero sobre todo, devela el verdadero debate que se entreteje tras el imperativo social de una revitalización moral de nuestra cultura. Presenciamos una cultura *light* en la que incluso la diatriba ética no deja de ser una demanda superficial.

En esta línea de análisis se pregunta Lipovetsky (1994, p. 10), “*si la cultura de la autoabsorción individualista y del self-interest es dominante hasta tal punto ¿cómo explicar la aspiración colectiva a la moral? ¿Cómo seres envueltos sólo hacia ellos mismos, indiferentes al prójimo tanto como al bien público, pueden todavía indignarse, dar prueba de generosidad, reconocerse en la reivindicación ética?*”.

sentencia, demarquen la pertinencia de que tales estudios y aplicaciones del psicoanálisis puedan ser llevadas a cabo en algún momento.

Probablemente esta interrogante me permita desgranar los elementos descriptivos de la amalgama subjetiva posmoderna.

Lo que destaca en la interrogante de Lipovetsky es, a mi juicio, la paradoja, y será precisamente la paradoja lo que constituya como fundacional la nueva subjetividad. No es casual que esta figura de pensamiento argumente y articule la mayoría de los elementos que a través de estas páginas se han asociado a la dinámica cultural en la posmodernidad. La paradoja acontece como consecuencia de la pérdida del sentido narrativo que la mayoría de los autores han descrito como sustrato, por antonomasia, de la época posmoderna.

Dice Bravo (2004) en su texto *El orden y la paradoja. Jorge Luis Borges y el pensamiento de la modernidad* que todo el pensamiento lingüístico ha encontrado en el relato la estructura de la existencia misma, así, el relato es una estrategia de construcción identificatoria (con un orden, con una jerarquía, con una estructura de poder). Sin embargo, en las sociedades en las que “lo real” se hace insustancial la concatenación narrativa, o lo que es lo mismo, las redes de los relatos, devienen frágiles. Para Bravo (2004, p. 32), la paradoja es, en esencia, la imposibilidad misma de la consistencia lógica de lo real. La paradoja niega al lenguaje su máxima función: la articulación del sentido (bravo, 2004, p. 33). La paradoja nombra el sinsentido. De alguna manera toda la derivación crítica que se inicia en la modernidad y que se radicaliza en la posmodernidad ha desgastado el entretejido narrativo de nuestras sociedades y con ello debilitado su función identificatoria,

La conciencia crítica de la modernidad introdujo un proceso de reconstrucción de los relatos, en primer lugar por medio de la parodia y , poco a poco, ha reconstruido las diversas redes del relato: frente a la inteligibilidad opuso la

resistencia al sentido; ante la imposición de una perspectiva, la multiplicidad de perspectivas; ante la totalidad el fragmento; frente al límite, la posibilidad del afuera y el infinito; ante la homogeneidad, la transgresión del interdicto sobre el principio de contradicción; y en todos, como viniendo desde las profundidades, la irrupción de la paradoja como la negación misma de la representación. (Bravo, 2004, p. 27)

La puesta en crisis de la representación presupone su parodia, su refutación, su puesta en abismo e incluso su imposibilidad (...) (Bravo, 2004, p. 31)

El lenguaje cultural, debido a su conversión en imágenes, está dominado por categorías espaciales que no temporales. Probablemente sea ésta la razón por la que los sujetos posmodernos hemos perdido el sentido del pasado y se nos dificulta la articulación de un proyecto de futuro. El sentido utópico se trastoca y la percepción del futuro aparece negada. Faraone (2002, p. 3) atribuye esta negación del futuro a la idea [des]dibujada (y fantasmática) de cataclismos inevitables en el marco de lo social o de tragedias individuales en el ámbito personal.

En la sucesión incontrolada y caótica de los presentes continuos y la pérdida de la profundidad histórica se pierde también la capacidad subyacente de comprender e interpretar lo social y lo individual. El sujeto está impedido de perfilar proyecto vital alguno en tanto y en cuanto se encuentra incapaz de coyuntar su propio relato biográfico. Además, y quizá lo más preocupante sea que a consecuencia de esta incapacidad se aprecie en el sujeto posmoderno la imposibilidad, también subjetiva, de procurarse a través del lenguaje, la construcción de la identidad.

La construcción de la identidad presenta obstáculos poderosos en la posmodernidad. Sujetos los seres humanos a una corriente de multiplicidad legítima y legitimada y a un discurso sostenido en la discontinuidad, queda en jaque el propio

proceso identitario. La virtualidad se mimetiza con la realidad y la fragmentación de la identidad está a la orden del día. A pesar de que parece que la posmodernidad reivindica la diferencia, realmente la atomiza y con ello la fulmina. No hay diferencia puesto que no hay referente.

Así las cosas, la indeterminación (visible en la discusión del género, por ejemplo) vehiculiza la dificultad de construir internamente una identidad. La multiplicidad aparece como un valor mientras continúa imparable el proceso de fragmentación del ser. En esto tiene mucho que ver la noción de espacio y tiempo que también se ha visto diluída con el advenimiento de las nuevas tecnologías y el fenómeno de la globalización. Los límites entre la alteridad y la identidad se han hecho difusos e incluso han terminado fusionándose de forma caótica: No es posible para el sujeto diferenciar lo público de lo privado y esto repercute en la construcción de una identidad fragmentaria y discontinua. Es evidente la similitud con la psicosis. Alicia Faraone (2001, pp. 47-48) recuerda a Jameson y su hipótesis sobre la esquizofrenia en la posmodernidad y se descubre en sus palabras elementos que trascienden el planteo jamesoniano y se acercan más a la teoría lacaniana;

Esta incapacidad¹³⁴ resulta en la imposibilidad subjetiva de construir mediante el lenguaje una identidad personal. Se percibe entonces elementos de la experiencia esquizofrénica en la que el sujeto se enfrenta a los significantes materiales puros, es decir a una serie de presentes aislados carentes de vínculos temporales.

Estos significantes materiales se presentan ante el sujeto con una intensidad desmedida, transmitiendo una fuerte carga ya sea de angustia y paridad de la realidad, como en su expresión positiva de alucinación eufórica.

¹³⁴ Se refiere a la incapacidad de construir relatos consistentes y coherentes que organicen presente, pasado y futuro como construcción lineal e histórica del mundo y de sí mismo.

Por otra parte, el acceso a internet y los novedosos estilos de comunicación permiten al sujeto llevar a cabo sus fantasías identitarias, asumiendo personalidades distintas a placer. La ambigüedad se despliega y recubre la esfera cultural. Si la identificación es un factor fundamental en la estructuración de la psique ¿cuál es la consecuencia psíquica de la indiferenciación? Lo masculino y lo femenino como condición está también en discusión y la tendencia andrógina se ha convertido en fetiche de la publicidad en los medios de masa. Al respecto escribe Coccimano (2004 [en red] disponible en <http://www.margencero.com/articulos/ambigüedades.htm>),

La multiplicidad de identidades y el rechazo de la feminidad y la masculinidad como categorías monolíticas comienzan a derrumbarse: la liberación sexual, que representó en otros tiempos una trasgresión a las formas instituidas, ha mutado en un erotismo diluido y ambiguo, acaso por exceso y saturación. La ambigüedad aparece entonces como producto de la indiferencia, la incertidumbre y la competencia entre los sexos, paradójicamente como un modo de alimentar la obsesión —negativa— de la sexualidad.

Lo asexuado es *in*, está de moda y su implicación fundante en lo psíquico, al menos en lo que a la teoría psicoanalítica se refiere, hace que merezca una revisión cuanto menos cuidadosa. Lipovetsky (1994) habla de la reconciliación transexual como el reconocimiento cultural del derecho a disponer de la propia identidad sexual y jurídica (civil, específicamente) en detrimento de la idea kantiana de los deberes hacia uno mismo¹³⁵ y vincula tal reconocimiento con un logro de la sociedad posmoralista¹³⁶.

¹³⁵ Kant (1983, pp. 90-97) consideraba la conservación del propio ser como uno de los primeros y más importantes deberes del hombre consigo mismo. En relación al suicidio, plantea que el hombre que se autodestruye se ofende a sí mismo y atenta igualmente contra la dignidad de la humanidad al disponer de su cuerpo como un simple medio. Por extensión, la amputación de uno de sus miembros (evidente en la transexualidad) sería tan inmoral como el suicidio mismo.

¹³⁶ El término **sociedad posmoralista** es acuñado por Lipovetsky y se refiere a la sociedad que “repudia la retórica del deber austero, integral, maniqueo y, paralelamente, corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo,

También llamada la era del poseber, la sociedad posmoralista promociona la liberación sexual mientras enaltece valores hedonistas, así la diada sexo-pecado ha sido sustituida por la de sexo-placer. Sin embargo llama poderosamente la atención de que mientras asistimos a la trivialización de la sexualidad en todas sus vertientes, desde la pornografía hasta la homosexualidad o el bisexualismo pasando por la prostitución paralelamente se incrementa el rasgo lucrativo del sexo. En los tiempos posmodernos no cabe la menor duda de que el sexo es un gran negocio. La proliferación de los sex-shops y el espacio publicitario reservado a las diferentes ofertas de placer a él vinculadas, son una muestra del enorme mercado que ocupa el *sex business* en la economía mundial. El placer tiene valor de cambio y detrás de esta exacerbación y reivindicación del placer se esconde una verdadera maquinaria de *marketing*.

Lipovetsky (1994, p. 74) nos ofrece una evidencia más de la cultura hedonista posmoderna y de su negativa a prescindir del placer queda manifiesta de forma evidente en la mercantilización de la sexualidad;

La autonomía del sexo respecto de la moral no hace sino acelerar la desestatización del eros, el porvenir no está en la rehabilitación de los arrebatos castos sino más bien en el consumo porno diversificado, en los clubes de masturbación gay, en la pornoinformática, en el prosaico *safer sex*, en el minimalismo de los discursos amorosos.

a la felicidad” en este tipo inédito hasta ahora de sociedades, “no hay recomposición del deber heroico, sólo reconciliación del corazón y de la fiesta, de la virtud y el interés, de los imperativos de futuro y de la calidad de vida en el presente” (...) La dominante lógica posmoralista no hace desaparecer en absoluto las corrientes contraria, las reivindicaciones abiertamente moralistas de intensidad más o menos variable según los países (...) No es el laxismo y la espiral diabólica de los derechos subjetivos lo que avanza, es el desarrollo paralelo de dos maneras antitéticas de remitirse a los valores, dos modos contradictorios de regular el estado social individualista, aunque sean de amplitud social muy desigual. Por un lado, una lógica ligera, dialogada, liberal y pragmática referida a la construcción graduada de los límites, que define umbrales, integra criterios múltiples, instituye derogaciones y excepciones. Por la otra, disposiciones maniqueas, lógicas estrictamente binarias, argumentaciones más doctrinales que realistas, más preocupadas por las muestras de rigorismo que por los progresos humanistas, por la represión que por la prevención” (Lypovetsky, 2004, pp13-14)

En el contexto de la relativización, el sexo tampoco escapa a la “era del vacío”. Es paradójico que a la vez que desacralizamos la sexualidad hasta trivializarla al mismo tiempo le otorgamos valor de icono convirtiéndola en centro de la vida mediática, cultural, económica y política. La moda y la comunicación están impregnadas de un sentido sexual saturando hasta el punto de que el sexo mismo pierde su especificidad y determinación, lo sexual es, en la posmodernidad, un *look*, una imagen y una simulación, sin duda el simulacro baudrillardiano invade la esfera de la sexualidad y el deseo.

Probablemente sea esta la razón por la que la “aparente” liberación de lo sexual, no ha impedido que sigan estableciéndose relaciones de poder y dominación, “*en cierto sentido, incluso asistimos, a través del tema actual del acoso sexual, a una extensión social de los delitos sexuales y a un incremento de las poblaciones culpables*” (Lipovetsky, 1994, p. 63), evidencia de ello, es el preocupante incremento de episodios de violencia explícita que acaban, semana tras semana, con varias mujeres muertas a manos de sus parejas.

3.3 La subjetividad posmoderna o la aniquilación de la subjetividad

“Alma, vive de la perdición de tu sierva (...) de modo que te alimentarás de la Muerte, que se alimenta de los hombres, y, una vez muerta la Muerte, no habrá más morir”

William Shakespeare

Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre. Ellos lo saben; de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado.

Sigmund Freud

Al negar el cogito cartesiano “*Pienso, luego existo*” no sólo se niega la razón sino también al sujeto que la piensa. La dificultad vincular constituye sin duda alguna uno de los polos de la subjetividad posmoderna, la fractura de los afectos está representada por la aparición de las “intensidades” a las que Jameson definió como el nuevo subsuelo emocional. Las puestas en acto son reflejo del debilitamiento de la capacidad simbólica de los individuos: la palabra cede espacio y el cuerpo actúa bajo patrones prodrómicos. La anorexia y la bulimia son quizá su evidencia más violenta pues es bien sabido que la disociación entre el cuerpo y la psique alcanzan en estas enfermedades una claridad pasmosa. En nuestras sociedades el cuerpo domina el territorio y se subleva. Se hace depositario y fetiche de las grandes empresas cosméticas que consolidan el imperio del cuerpo a través de su incesante publicidad.

Con la fragmentación del ser y la dificultad en la construcción de la identidad, la cuestión de la subjetividad tiene un matiz cuanto menos sugestivo ¿puede realmente aniquilarse al sujeto? Porque sea como fuere sigue aconteciendo psíquicamente. El capitalismo tardío o avanzado ha cosificado objeto y sujeto hasta

convertirlos en mercancía; sin embargo, la mercantilización y la apoteosis del individualismo como pauta dogmática en la posmodernidad no deben leerse como la “muerte del sujeto”.

Si bien sigue existiendo, el sujeto posmoderno se desdibuja. Al estar “en riesgo” su condición deseante el sujeto pierde parte de su esencia, y no es poco. Pero he allí el desafío del psicoanálisis: el trabajo de recomposición subjetiva. El lugar de *sujeto* debe ser reatribuido al individuo. Los nuevos condicionantes culturales de la vida intersubjetiva y cotidiana, esgrimidos de forma sistemática por la posmodernidad, obligan, a mi juicio, a resignificar algunos conceptos clave de la teoría psicoanalítica. No deja, pues, de ser un reto del psicoanálisis vislumbrar los alcances que la “nueva” condición posmoderna tiene sobre el sujeto: la subjetividad “posmoderna” interpela la razón analítica al movilizar sus fundamentos teóricos.

Lagorio (1998) en su texto *Cultura sin sujeto. El dominio de la imagen en la posmodernidad*, considera que la cultura de la posmodernidad ha fagocitado al sujeto. Circunscribe su análisis al campo del arte y a los efectos que la tecnologización y la difusión massmediática han producido en la elaboración artística de las últimas décadas. Según este autor, los procesos de estetización se han transformado al intentar tecnificar también el arte y subyugarlo al poder de la imagen tetradimensional. Sonidos e imágenes, vídeos y performance, son el punto neural de la producción artística durante la posmodernidad.

Dirá Lagorio (1998, p. 73) que con la posmodernidad “*asistimos a un proceso de reproducción que enfrenta al hombre con el objeto en un mapa donde el objeto triunfa en su capacidad de mimesis*”, para luego afirmar que

Inmersos en la gigantesca red de las comunicaciones, apenas percibimos las

mutaciones del objeto y su ilimitada capacidad de mimesis. Cabe preguntarse si resta un espacio al arte y su montaje de imágenes o si la televisión, dispuesta a captar todas las imágenes del mundo, cercena esa posibilidad (1998, p. 76).

Para este sociólogo, especialista en ciencias políticas, los massmedia se han convertido en reproductores de una estética que pierde consistencia significativa y que asume, sumisa, su condición de subalterna de las nuevas redes de información y de las formas de poder imperantes. El carácter contestatario e incomodante del arte de la vanguardia moderna se ha ido eclipsando progresivamente con la posmodernidad así, la cientifización y tecnologización de la cultura, a través del imperio económico y político que da el dominio de la información y los medios de masa, han excluido paulatinamente al sujeto del evento artístico y social.

Lo cierto es que las obras posmodernas que se basan en la denuncia política padecen una cierta incapacidad de asombro. Por una parte, esa incapacidad se evidencia en la ambigüedad que genera la reutilización de materiales que en algunas obras (el caso de Haacke) evocan el monumentalismo totalitario aunque con la finalidad opuesta. Por otra parte, la dependencia que se da entre el artista y la institución que patrocina la denuncia es un rasgo frecuente en la época que vivimos (1998, p. 102).

Según palabras de Huyssen (1987), lo que se enarbola como pregunta histórica en la posmodernidad es cómo los textos, las imágenes, los códigos y demás artilugios de la cultura van conformando la subjetividad y cómo el proceso de desdibujamiento del sujeto es una señal de alerta. El sujeto se desdibuja en tanto y en cuanto se cosifica y fetichiza. El objeto, ahora omnipotente y omnisciente, domina la lógica del deseo lo que repercute en la “nueva” sintomatología evidente en la posmodernidad.

Que los cambios sociales, tecnológicos, políticos y económicos que vertiginosamente se han ido sucediendo en pocas décadas, han traído consigo

transformaciones inconmensurables en las relaciones entre hombres y mujeres es innegable y en ese sentido, es imposible que el tejido social quede indemne a esa metamorfosis. Jorge Alemán (2000, p. 84) en su texto *Jacques Lacan y el debate posmoderno* sentencia que el síntoma social emerge allí donde ya no hay lazo social,

Esa desconexión entre el síntoma y la estructura del inconsciente, de la que da testimonio una enorme gama de manifestaciones sintomáticas corporales tales como la bulimia, la anorexia, el alcoholismo y las nuevas adicciones, casos todos donde el goce obtura la hiancia del inconsciente, es correlativa de la emergencia del síntoma social (Alemán, 2000, p. 84)

Basta hacer un repaso breve para dibujar algunos de los aspectos del síntoma social: el aumento de las rupturas familiares, el auge de las enfermedades psicosomáticas, el crecimiento de familias monoparentales, la disminución en las edades de inicio del consumo de drogas, la falta de credibilidad en las instituciones, el desprecio por la vida política, la polarización social acuciante entre sociedades ricas y pobres y un contexto mundial en el que la economía se erige como tótem y los gobiernos poco parecen hacer para limitar su crecimiento desenfrenado en detrimento incluso del propio planeta.

La fragilidad del vínculo cuestiona la capacidad de compromiso y la construcción de afectos duraderos que sirvan de sostén emocional. La profunda tendencia individual y la decontextualización ideológica, excluye al sujeto de los deberes que como actor social, tenía prometidos. La inmanencia de la imagen le deja sin palabras, el sujeto no puede metaforizar y se enferma, el *stress* tiene forma médica y, junto a la depresión son responsables de buena parte de las bajas laborales. La desvalorización pragmática del insight y la tecnocracia contribuyen a hacer del sujeto un irreflexivo que busca soluciones inmediatistas y superficiales a su malestar.

El sujeto posmoderno es un sujeto cojo, manco, errático. No obstante no echa en falta nada y sumido en su condición, ahora de objeto, es capaz de sentirse colmado en la cultura del consumo, así, la incorporación casi compulsiva le ofrece y alimenta su fantasía más primaria de completud. Todos estos aspectos han ido conformando un sujeto que cada vez lo es menos. Es de ello de lo que hablo cuando me refiero al desdibujamiento del sujeto en la posmodernidad.

Culturalmente, la posmodernidad nos deja también una “posmoralidad” que para evitar hacer alardes nostálgicos que la comparen y la adjetiven como buena o mala en clara referencia a la modernidad, calificaré sólo de diferente (pero con la que no puedo negar mi distancia ideológica). Una posmoralidad que cuando menos puede tildarse de ambigua. Es la era del poseber, como enuncia Lipovetsky (1998, p. 13) que *“lejos de pacificar el debate ético, la cultura fuera-del-deber lo agudiza, lo lleva al nivel de las masas, ahonda el antagonismo de las perspectivas”*. Las sociedades posmoralistas no son, en absoluto, sociedades que abogan por la tolerancia o que aspiran a la ampliación de los deberes individuales. Son más bien sociedades hipócritas. Testigo de ello son las constantes demandas que reivindican la apertura en temas tan sensibles como el aborto, el matrimonio gay o la adopción en parejas homosexuales, casos en los que la tolerancia pasa de ser permisiva a cero. Sin ir más lejos, en España hay enfrentamientos políticos por la exclusión de la enseñanza religiosa de la puntuación curricular académica en una sociedad que se autodefine laica.

La sociedad de la posmodernidad es una sociedad farsante y dual, en la que en paralelo se revitaliza el discurso moral y aumentan los delitos financieros, la corrupción política y económica, la permisividad contra atropellos civiles y asesinatos

en masa. Es la sociedad de “la vista gorda”, con dobles raseros legitimados institucionalmente. Son sociedades que premian la bondad de quienes donan parte de su fortuna a los pueblos desfavorecidos de África sin percatarse de que tal fortuna se ha forjado con el empobrecimiento de esos mismos pueblos. Son sociedades que repudian desde sus gobiernos una guerra objetivamente injusta, pero que luego pactan con el país invasor el lucrativo negocio de la reconstrucción. Esas que condenan detenciones y “cárceles de la vergüenza” pero que permiten que su espacio aéreo facilite llevar a cabo las detenciones y el traslado y reclusión en esas mismas cárceles vergonzosas.

Lipovetsky (1998, p. 12) define la sociedad posmoderna impecablemente cuando en la tarea de describir la era del posdeber escribe,

En esto reside la excepcional novedad de nuestra cultura ética: por primera vez, ésta es una sociedad que lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista. Nuestras sociedades han liquidado todos los valores sacrificiales, sean éstos ordenados por la otra vida o por finalidades profanas, la cultura cotidiana no está irrigada por los imperativos hiperbólicos del deber sino por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos; hemos dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos.

Pero la paradoja sigue siendo la norma en la posmodernidad y frente a la tendencia rápida de asignar a la cultura posmoderna una indiferenciación entre el bien el mal, continúan apareciendo elementos de la conducta social que apuntan a que esto no es tajantemente cierto. Los criterios individuales acerca de lo que está bien o mal no han desaparecido junto a la “muerte de Dios” y si bien las ideologías globalizadoras han caído en el descrédito no así las exigencias morales mínimas para

la vida en sociedad (Lipovetsky, 1998). No sé muy bien si atribuir las reacciones de condena generalizadas ante crímenes de esclavitud, expoliación, violación o tortura a una sensibilidad de carácter reflexivo que empuja una suerte de indignación colectiva enraizada en la conciencia de los derechos humanos o si bien son el producto de una reacción frente al temor de ser uno mismo víctima de estas acciones, es decir, de asumirnos en una posición de vulnerabilidad individual ante la inseguridad también global.

Consumimos violencia como voyeurs y al tiempo manifestamos nuestro más rotundo rechazo a esos actos. Una de cada dos personas condena el racismo y aboga por la integración social; sin embargo, las conductas de intolerancia y sectarismo racial protagonizan varias páginas de la prensa diaria. Es cierto que el racismo tiene ahora otro matiz, mientras antaño se sustentaba en la creencia de “razas inferiores” y prevalecía el componente de dominación, el *racismo posmoderno* obedece a dinámicas de repudio social por los problemas que, cotidiana e institucionalmente, los individuos asocian a la inmigración. El racismo entra también en el universo de lo individual y el rechazo se amalgama con el temor a la pérdida de beneficios individuales (plazas escolares, asistencia sanitaria, empleo, vivienda, seguridad ciudadana, impuestos).

La paradoja quizás pueda explicarse en el contexto de una escisión entre lo que se piensa y lo que se hace. Lo que es *moralmente bueno* para el colectivo no es necesariamente lo que se considera mejor en el plano individual. Probablemente este comportamiento esté asociado a las intensidades como sustrato emocional en la posmodernidad. De este modo, las reacciones de repulsa a la violencia no parecen obedecer a dictámenes morales sino que responden a un proceso interno e individual

de autoabsorción del “vivir mejor”, a la *piedad* Rousseauliana, ese movimiento natural de los seres vivos a sentir repugnancia al ver o hacer sufrir a un semejante.

En las sociedades posmodernas todo gira en torno al *Yo* y conceptos como libertad y tolerancia parecen ser asimilados bajo la óptica de la prioridad del ego. No es exactamente que nos preocupemos por el otro es que el otro nos es indiferente y en este sentido la libertad y la tolerancia son asumidos como valores individuales que no tienen raigambre en la conciencia colectiva.

Se sabe que las sociedades son en esencia heterogéneas y que la cultura tiende naturalmente a producir subculturas o contraculturas como mecanismos de ajuste y adaptación, el problema surge cuando las sociedades y sus poderes de dominio cultural se perfeccionan hasta el punto de impedir el movimiento adaptativo natural, y falsifican o inhabilitan las subculturas y las contraculturas, con ello sobreviene la decadencia de las civilizaciones: el cierre de las vías de cambio evolutivo y/o revolucionario (Britto García, 1991, p. 64).

El psicoanálisis no está ajeno a estas circunstancias, no lo ha estado nunca. Las culturas cambian y en esos cambios subyacen al tiempo, modificaciones sintomáticas en los hombres y mujeres que las construyen. En el texto *Psicoanálisis y cultura*, su autora, Rosalind Minsky (1998, p. 18) señala,

La cultura está sustentada por poderosos procesos inconscientes además de por procesos conscientes. Los planteamientos psicoanalíticos sugieren que la historia dirige y produce válvulas de escape para estos procesos inconscientes, las cuales adoptan formas diferentes en épocas históricas diferentes.

Con la posmodernidad se desvela la interferencia del gran capital en la cultura, el consumismo y la imposición del valor de cambio son la prueba más fehaciente. La

posmodernidad acompañada en el tedio, el descrédito de los grandes valores iluministas y el individualismo promueve e impide no sólo que surjan, sino que puedan reproducirse, subculturas y contraculturas que garanticen la supervivencia cultural. La inamovilidad a la que nos confina el conformismo tiene como horizonte la esterilidad y en última instancia la destrucción.

Lo que comenzó siendo una subcultura en los inicios de la postmodernidad, me refiero a la subcultura del *pop*¹³⁷, terminó convirtiéndose en el sostén de aquello que renegaba. Acabó vistiendo una suerte de irracionalismo domesticado que aunque tuvo validez de válvula de escape, ya no es capaz de poner en peligro y transformar la cultura frente a la que se levantó, como señaló Britto García (1991, p. 73) “*la protesta del pensamiento delirante, de la droga, de los cultos y de las modas culturales se convierte, entonces, de manera involuntaria, en sostén del sistema contra el cual surgió*”.

Las revoluciones con frecuencia son percibidas como transgresión. Desde esta perspectiva Copérnico, Beethoven, Mozart y hasta Freud fueron transgresores al ser capaces de movilizar su disciplina con métodos y puntos de vista que en su momento resultaban culturalmente extraños. No obstante, la transgresión no es en sí misma fecunda y sólo aquella que “*relaciona categorías diferentes para integrarlas en un nuevo orden totalizador son productivas*” (Britto García, 1991, p. 75), en contraposición a aquellas deleznable que sólo intentan *per se* incrementar el desorden entrópico (lo que, a mi juicio, pareciera promover desde su discurso actual la posmodernidad). Escribe Britto García (1991, p. 76),

Hay que confrontar el resto de la experiencia sensible y del mundo de la cultura

¹³⁷ Sobre este punto puede verse *El imperio contracultural: del rock a la posmodernidad*, Luis Britto García (1991). Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

en un doloroso pasmo similar al que animó a Nietzsche y a Dostoievski al confrontar la existencia humana con esa otra vacuidad descubierta por la razón humana: el nihilismo, el discurso de la nada. El grado extremo de la experiencia del pensamiento delirante lleva, por ello, de manera lógica y natural, a un retiro de los condicionamientos de la cultura -una cultura cuyas diferenciaciones han perdido realidad en aras de una percepción totalizante- y, en la última fase de la aventura, a la búsqueda de asideros deleznable contra la magnitud de la experiencia. Por ello, los cultores del pensamiento delirante siguen con tanta frecuencia un camino predecible, que los lleva, de una ruptura con el orden a la búsqueda del más banal asidero irracional que los proteja de la consecuencia final de la contemplación de la nada: la inmersión en ella.

Así, la posmodernidad cumple un objetivo ideologizador, el tedio y el inmovilismo son rentables para el mantenimiento de las relaciones de dominio y de poder imperantes. Mientras se reclama desde el discurso de la posmodernidad la muerte de las ideologías *una* ideología y *un* poder obtienen la amnistía.

Probablemente sea en este punto en el que coincida más abiertamente con Habermas (1998) y es que la posmodernidad se ha convertido en muletilla, en barrera discursiva que mata, antes de nacer, cualquier iniciativa emancipadora. Anular al sujeto y doblegarlo al discurso del Amo, que bien podría ser el del capital, ha sido el otro mandato de la posmodernidad. Sin embargo, no ocurre como otras veces, ya no va del centro a la periferia sino que se retroalimenta y se reproduce en centro y periferia. Se homogeniza y se constituye en global por lo que esta vez, parece no dejar escapatoria, como escribe Britto García (1991, p. 177)

Un nuevo discurso sustituye a la algarabía contracultural. No nos alcanza desde abajo, desde el subterráneo de los marginados: nos golpea desde arriba (bien arriba): desde la academia, la universidad, el instituto de investigaciones, el palacio ejecutivo, la galería de arte, la bolsa de valores. No es insurreccional: no nos provoca a someternos a las lógicas inhumanas del universo según la traducción que de ellas hace el poder. No es futurista: no ofrece porvenir alguno:

nos ha arrancado el tiempo del *pre* para instalarnos en el *post*. Sin saber cómo ni cuando, hemos pasado de la esperanza a la añoranza.

Pero en esta re-invencción del nihilismo nitzscheano ahora trajeado en el discurso del poder, se esconde y se proclama una arenga que lejos de transparentarse se enorgullece de su opacidad. ¿Qué le corresponde entonces al investigador? ¿Cuál es el papel del psicoanálisis? Probablemente sólo re-viviendo la modernidad -sin tópicos nostálgicos- y sus tropiezos se pueda encontrar un resquicio a través del cual lo *post* se articule y se logre en la Re-vuelta la restitución de su lugar al sujeto. En palabras de Habermas (1988, p. 98):

En lugar de renunciar a la observación de la modernidad como una causa perdida deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que han intentado negar la modernidad¹³⁸,

Quizás sea lícito pensar que la construcción de un nuevo sujeto pasa por aniquilarle. Sea como sea, está claro que la “levedad del ser” que denuncia Kundera (1984) es ahora, y más que nunca, insoportable y que frente a ese dolor el psicoanálisis no debería quedar impasible.

¹³⁸ Habermas, J. *Modernidad Vs. Posmodernidad* en Picó, J. (comp.) *Modernidad y Postmodernidad* (1988) Barcelona: Alianza Editorial.

3.4 La escucha abierta, un nuevo reto para el psicoanálisis.

*“No todo está perdido, si tenemos el valor
de reconocer que todo está perdido
y, comenzar de nuevo”*

Julio Cortázar

*“Por más que lo simbólico se precipite y desencadene sobre
lo real intentando enlazar por doquier la lógica del
simulacro, no se puede ceder, y esto es un hecho ético
decisivo que impone la doctrina de lo real lacaniano”*

Jorge Alemán

El paralelismo establecido entre los nuevos modelos patológicos y la realidad cultural posmoderna no deben ser leídos bajo la clave de la fatalidad aunque tampoco es producto de la arbitrariedad que la psicosis tenga en esta tesis estatuto de hipótesis de investigación. De hecho, he intentado sustentarla objetivamente en cada uno de los rasgos cualitativos descritos como propios del periodo histórico posmoderno.

Nunca se había halagado más al Yo como con el discurso egocéntrico y aislacionista de la posmodernidad y nunca se le había cedido laxamente tanto privilegio como con el posmodernismo. Pero reconocido el intervencionismo del discurso de la tecnología en el espacio público y esa nueva figura del Amo contemporáneo, el acontecimiento -como bien señala Alemán (2000, p. 86) - no deja de existir,

Que un catálogo de pintura sea más importante, a veces, que la exposición misma, que se espere la presencia de la televisión para empezar la marcha de protesta, que la guerra se televise, que el anuncio de la conferencia sea más importante que lo dicho, no puede desatender aquello que el poeta Perlongher, mostrando lo que en el borde de toda imagen histórica se revela, hizo resonar en forma obstinada en su poema “Hay cadáveres”. En esto, Derrida se aproxima a la lógica de Lacan: no hay realidad por construida que se presente, que evite la

singularidad del acontecimiento y la huella de aquel imposible que la hizo surgir.

El psicoanálisis por tanto aún tiene mucho por decir, sobretodo si se tiene en cuenta la aportación en el contexto de su función social. Es innegable que la posmodernidad supone para el psicoanálisis el movimiento inclusivo de disciplinas que le enriquecen, a través de la atención a otras miradas provenientes de campos del saber hasta ahora relegados (la literatura, la historia, las ciencias de la información). La sociología, la antropología o la filosofía siempre han estado cercanas al psicoanálisis pero ahora, más que nunca, el diálogo interdisciplinar se hace un valor imperativo. Pues como se pregunta Derrida (2001, p. 191) “*la urgencia hoy ¿no es llevar al psicoanálisis a campos donde hasta ahora no estuvo presente o activo?*”. Evidentemente, el diálogo no es mimesis, por lo que la apertura no significa, ni deberá significar para ninguna de las disciplinas, la eclecticización de sus fundamentos teóricos.

El psicoanálisis seguirá siendo fiel a lo que desde sus orígenes le ha sido potestad, el estremecimiento, la incomodidad. Ese mirar sobre el dolor y la fractura descubriéndola, pues sin duda, la herencia fundamental de Freud es lo subversivo de sus planteamientos, y es precisamente por ello, que el psicoanálisis debe recuperar su estatuto de subversión y rescatar el modo en que Freud avistó con sentido crítico y desestabilizador las teorías imperantes.

Hoy el psicoanálisis está enfrentando un proceso de autocuestionamiento, de reflexión interna que le obliga a desplazarse, a reconocerse en la crisis y a *re-vitalizarse*. El reto sigue invocando a la escucha y en ese marco, la reflexión de Roudinesco (2001, p. 191) cobra importancia,

(...) a pesar de su fuerza clínica, el psicoanálisis se encerró, por la esclerosis de

sus instituciones –cuya utilidad no discuto- en cierto academicismo, y estoy persuadida de que la creatividad le vendrá del exterior, a través de trabajos como los suyos [se refiere a Derrida] o los de los literatos, historiadores, escritores y acaso científicos, si renuncian a querer encerrar esta disciplina en el ghetto de un experimentalismo de la prueba, de la contabilidad o de la medida que en ningún caso puede convenirle.

(...) Realmente un día habrá que llevar a cabo una unión entre la fuerza clínica real, representada por los profesionales anónimos y los pacientes, y la potencia creadora de la reflexión teórica, que se expresa cada vez más en el exterior de la comunidad freudiana.

Desde la apertura, el psicoanálisis debe plantearse las cuestiones existenciales ahora con el prisma de la metamorfosis cultural, que es lo mismo que decir desde las violentas transformaciones técnicas, cognitivas, económicas, sociopolíticas, ideológicas y filosóficas que han tenido lugar en apenas una década. Las mutaciones se suceden incesantes en todas las esferas del sujeto, en sus costumbres sexuales: la “liberación” sexual, la incorporación de significantes como el VIH u otras enfermedades de transmisión sexual; en el posicionamiento social e identitario de los roles masculino y femenino (la emancipación laboral de la mujer y/o matriarcado y la reivindicación de la bisexualidad y de la homosexualidad, por ejemplo); en las modificaciones de las creencias religiosas y en los cambios en la conceptualización de la estética o el arte.

Si a la arraigada creencia de que al permearse de otras disciplinas el psicoanálisis desvirtúa su esencia clínica y al hecho de tener una más que evidente impronta occidental (más bien judeocristiana) que le dificulta el acercamiento a culturas distintas aunamos un corporativismo que, fomentando el adoctrinamiento, entorpece la discusión teórica, hay que reconocer que el psicoanálisis debe afrontar

desde otro lado el reto de la posmodernidad. Y es que entender los nuevos tipos patológicos demanda abrir la escucha a lo cultural para oír en el sujeto lo que de cultural invade su discurso.

Soy afín a la disposición de redefinir algunos conceptos base como Edipo, sexualidad y narcisismo. Replantearlos en clave de la nueva dinámica cultural; releer a Freud con la vista y los sentidos en las demandas de los pacientes actuales. La ortodoxia teórica y el dogmatismo condenan al psicoanálisis al inmovilismo. Empedernido, el psicoanálisis sentenciaría su fin. La actualidad del psicoanálisis dependerá de su habilidad, a mi juicio, implícita, de diálogo. El psicoanálisis es y deberá seguir siendo un interlocutor agudo para otras corrientes de pensamiento. La filosofía, la historia, la sociología e incluso la biología y las neurociencias pueden contribuir enormemente en la difícil tarea de aproximarse a los nuevos sujetos y sus dolencias.

En un estupendo e imprescindible trabajo, Silvia Bleichmar (2000) analiza el futuro de la teoría psicoanalítica, futuro que vincula necesariamente a la adecuación y redefinición de algunos conceptos fundamentales del psicoanálisis:

Si de recuperar lo fundamental del psicoanálisis para ponerlo en marcha hacia los tiempos futuros se trata, este trabajo no puede realizarse sin una depuración al máximo de los enunciados de base y un ejercicio de tolerancia al dolor de desprenderse de nociones que nos han acompañado, tal vez, más de lo necesario. El futuro del psicoanálisis depende no sólo de nuestra capacidad de descubrimiento y de la posibilidad de enfrentarnos a las nuevas cuestiones que plantea esta etapa de la humanidad, sino, y esto es lo fundamental, de embarcarnos en un proceso de revisión del modo mismo con el cual quedamos adheridos no sólo a las viejas respuestas, sino a las antiguas preguntas que hoy devienen un lastre que paraliza nuestra marcha. Y en esa lentificación, sí, por supuesto, la tortuga puede ganar la carrera (Bleichmar, S. (2000) “*Sostener los*

paradigmas desprendiéndose del lastre. Una propuesta respecto al futuro del psicoanálisis” [disponible en red] www.aperturas.org/6sbleichmar.html).

El psicoanálisis, como herramienta teórica para la comprensión del acontecer psíquico, contribuye en la interpretación del hecho social, en este sentido, esta investigación no pretende vulnerar los límites clínicos de la teoría, pero sí ponerla en claro diálogo con otras disciplinas para descubrir y reivindicar el decir enriquecedor de los planteos psicoanalíticos en la aproximación de una temática proveniente del ámbito sociocultural y filosófico, léase la posmodernidad. El eclecticismo está lejos de mi pretensión, así la discusión desarrollada en estas páginas no busca el consenso sino la mirada y el aporte de cada disciplina respetando su lugar, a sabiendas que la cohesión y la simetría son prácticamente imposibles pero asumiendo el riesgo del coloquio y más aún de la escucha, con la idea de que surja, una y otra vez, la pregunta.

Conclusiones

Cuando el objeto habla induce a pensar. Y entonces corre el riesgo de ser considerado peligroso. En realidad, la vida es subversiva no cuando espanta, conmociona o sólo estigmatiza, sino cuando es pensativa (reflexiva). Lo que caracteriza a las sociedades llamadas "avanzadas", es que hoy esas sociedades consumen imágenes y ya no creencias; son, por lo tanto, más liberales, menos fanáticas, pero también más falsas (menos auténticas), lo cual, en la conciencia común, traducimos admitiendo una impresión de aburrimiento nauseabundo, como si -universalizándose- la imagen produjese un mundo sin diferencias (indiferente) del que sólo puede nacer, aquí y allá, el grito de anarquismos, marginalismos e individualismos. Los dos caminos son éstos. Debo elegir entre sumarme al espectáculo del código civilizado de las ilusiones perfectas, o afrontar el despertar de la intratable realidad

Roland Barthes

Crear un lazo, un puente de unión entre psicosis y discurso posmoderno no es, en ningún caso, una tarea sencilla. En las páginas que preceden estas líneas, he intentado dibujar ese diálogo. El discurso posmoderno constituye un marco desde el cual pueden leerse las nuevas patologías culturales e históricas. La posmodernidad, como lo fue en su momento la época victoriana, repercute en la conformación de la dimensión psicopatológica de los seres humanos y en tanto la psicología individual y social no son independientes -más allá de que un sujeto se diferencie de otro en la manera de hacer síntoma según sus propios recursos internos- creo inobjetable el hecho de que siempre el ámbito cultural, ése donde los síntomas se manifiestan, aporta pistas sobre las formas individuales y colectivas de enfermar.

Evidentemente, la posmodernidad como momento histórico no escapa a esta afirmación y conforma una constelación de condiciones que facilitan la instauración

de unas patologías en detrimento de otras. No obstante, lo complejo de su definición, el intrincado vínculo con distintos campos del saber y su abordaje polisémico, revisten lo posmoderno de un valor y dificultad añadidos al exigir que se clarifique sobre cuál posmodernidad hablamos: ¿Se habla de posmodernidad desde su vertiente más política, más filosófica, más sociológica o más cultural? ¿Puede hablarse de posmodernidad desde el campo de la psicología o del psicoanálisis aplicado? A mi juicio, no sólo es posible sino que es un imperativo.

La posmodernidad, se aborde desde donde se aborde, constituye un hecho social, un evento histórico, y en tanto tal, introduce a quien la estudia en un marco de riqueza inapelable y nomina un contexto cultural con características determinadas y determinantes. Lo posmoderno, como producto y productor de cultura, lleva intrínseco una función ideologizante que habla de su poder alienante y que al tiempo requiere descifrar las consecuencias que, su discurso, tiene en la constitución psíquica de los sujetos.

La relevancia del momento posmoderno está ligada, entre otras cosas, al surgimiento de un nuevo sujeto que, llámese “*homo psicologicus*” como le apodó Lypovetski (1986) o simplemente *sujeto de la posmodernidad*, se ha conformado dentro y por la posmodernidad. Es, sin duda alguna un sujeto que difiere notablemente de aquellos forjados durante la modernidad con atributos y carencias diferentes que repercuten en unas formas, también distintas, de enfermar.

La posmodernidad ha impuesto al ser humano grandes retos al reducir el universo simbólico y consolidar un imperio de la imagen; ha descentrado al sujeto y transfigurado sus modos de vinculación consigo mismo, los otros y la cultura. Las nuevas tecnologías han incorporado en nuestra cotidianeidad novedosos sistemas de

información que nos han librado de algunas de nuestras ataduras y al mismo tiempo nos ha condenado a otras cárceles. La hiperrealidad y la factualidad, la recreación de la realidad a través de los massmedia, han supuesto la inclusión del sujeto en realidades virtuales, prefabricadas, que responden a una nueva dinámica de poder y dominación. La posmodernidad ha producido cambios trascendentales en las pautas de conducta al inducir al acto en lugar de al proceso reflexivo. La imposición de la “obligatoriedad” del goce incluso a costa del placer, hace creer que lo posmoderno reivindica el hedonismo cuando en realidad le sustrae.

La nueva pauta cultural promueve novedosos modelos de poder y por ende de sometimiento. No sólo “Dios ha muerto”, con la posmodernidad mucho de lo que era el sujeto también se ha ido. A pesar de ello, el sujeto existe, continúa su camino y es labor del psicoanálisis acompañarle en su travesía sin perder de vista sus cicatrices y hendiduras. Algunas de esas cicatrices devienen del desgaste que, para las sociedades occidentales al menos, han sufrido los grandes relatos de la humanidad. Porque es cierto que, junto con la caída de los grandes relatos, el ser humano perdió un anclaje psicológico muy importante, los mitos.

La mitología remite a la necesidad social de mediar en paradojas fundamentales de la existencia humana, es una herramienta necesaria para el procesamiento de problemas lógicos y existenciales, los mitos son, sin más, ese eslabón simbólico imprescindible dentro de la organización social para hacer frente, colectivamente, a lo irrepresentable, a lo siniestro. Pero la palabra, al perder credibilidad, se relativiza y en ese proceso queda despojada de su valor simbolizante. Al radicalizarse el discurso cultural entre discurso científico y discurso artístico, el discurso mítico quedó excluido, y con ello, le legó al sujeto como herencia una suerte de desamparo

simbólico. El mito, al igual que los relatos iluministas, ha perdido no sólo legitimidad sino algo quizás más peligroso, su valor de regulador simbólico.

De la mano de la posmodernidad se ha gestado una forma cultural que presenta cambios ostensibles en las dinámicas sociales, políticas, económicas, intelectuales, científicas, artísticas, cognoscitivas, académicas y filosóficas, por lo que las preguntas ¿Es la posmodernidad, en su dimensión discursiva, un elemento de patologización? O ¿Cómo puede a través de sus condicionantes favorecer la conformación de una patología psicótica? Son oportunas. El rasgo fundamental y, a mi juicio determinante, para dar consistencia a la hipótesis de la psicosis, lo constituye la cuestión de la fragmentación de la historia: La vivencia del presente perpetuo tiene implicaciones en la transposición del poder de la palabra por el de la imagen y por ende en la pérdida del espacio simbólico y simbolizante indispensable en el proceso de constitución psíquica. Así, la ahistoricidad, el *pastiche* y la pérdida del espacio íntimo con la consecuente fusión de los límites del yo / no-yo, entre otros, fortalecen y sustentan la idea de la proclividad a la patología psicótica como patognomónica de la época posmoderna.

La ruptura de la temporalidad produce que la vida cotidiana, la sensibilidad, la experiencia física y psíquica e incluso los códigos del lenguaje, estén dominados por criterios espaciales que no temporales. La pérdida del sentido histórico y narrativo promueve una fragmentación de la que el sujeto no es, ni puede, mantenerse ajeno. La dificultad de construir relatos biográficos e históricos incide negativamente en la construcción de nuestra propia identidad. La frontera cada vez más difusa del adentro y el afuera, de lo privado y lo público, condenan al sujeto a su propia fragmentación. El sujeto se encuentra superado por las imágenes que le invaden de forma incesante y

veloz y termina siendo incapaz de procesarlas y metaforizarlas. En definitiva, que la irresolubilidad de la discontinuidad tiene un elevado coste psicológico.

Otro aspecto relevante en el diálogo entre posmodernidad y psicosis es el relacionado con la apología del consumismo, elemento protagónico en la cultura posmoderna. La transformación del valor de uso por el valor de cambio, o lo que es lo mismo, la mercantilización como motor del vínculo social, ha transfigurado la relación sujeto / objeto. En ello, las nuevas tecnologías y la televisión -como representante supremo de los massmedia- tienen un rol trascendente.

La publicidad ha desarrollado de forma impresionante la virtualidad, el espejismo de las necesidades hasta el punto de fetichizar al sujeto. Ya no es el sujeto el que desea sino el objeto el que seduce. La posmodernidad ha puesto en crisis la noción misma de deseo y esta cuestión es fundamental en el vínculo con la psicosis en tanto y en cuanto, el deseo lleva implícito la significación de la pérdida. No se desea sino lo que se ha perdido y en este sentido, el deseo es privilegio de la neurosis. El deseo es el anzuelo, la defensa frente al poder del goce, es su límite y obstáculo, aquello que se le contrapone y lo domina. Sin embargo, la posmodernidad ha instalado el hecho de que las necesidades ya no se anuden al deseo o a las demandas del sujeto, muy por el contrario, las nuevas necesidades son creadas a partir de la enorme maquinaria del mercado. El consumir es ahora un mandato cultural que se instaure desde el objeto y no desde el sujeto: el sujeto se cosifica y queda a merced del objeto.

Para el psicoanálisis, la psicosis supone entre otras cosas, un tropiezo en la conformación de la dimensión simbólica del sujeto, quien, por ello, se encuentra interferido en sus vínculos fundamentales: la realidad, los otros y él mismo. Así las

cosas, la época posmoderna contribuye a la conformación de un contexto que, vivido cultural e individualmente, promueve tal tropiezo y fragmentación. Y es que la posmodernidad no sólo es un hecho histórico, se ha conformado en toda una cosmogonía que supone, también ideológicamente, variaciones fundamentales en la constitución psíquica al modificar los modos de la cultura y construir un entramado que regula y transforma los mecanismos de socialización y la trama vincular.

La posmodernidad ha implicado un estado de construcción y reconstrucción incesante que deja al sujeto y, más propiamente al yo, sin asidero. Como resultado de la diversificación y la fragmentación de la identidad, el yo se desdibuja y la indefinición se consolida como patrón de relación del sujeto. Evidentemente, la falta de autorreferencias, derivadas de la fragmentación identitaria del sujeto, promueve que el *propio ser* se convierta en un eco del otro.

Si bien es cierto que no es posible asumir como unívocos los paralelismos que, a través del desarrollo de esta investigación, he establecido entre la posmodernidad y la psicosis, reivindico el valor de pensar en ellos con miras a una mayor inteligibilidad de lo que acontece al ser humano: las nuevas pautas conductuales, patologías y dolencias.

Como ha quedado patente, la pérdida de referentes como la historia, la mitología y las grandes narraciones han supuesto grandes pérdidas desde el punto de vista psíquico y psicológico. El ser humano posmoderno ha quedado desprovisto de herramientas con las cuales hacer frente al dolor y a preguntas existenciales sempiternas como la felicidad, la muerte y la vida. Evidentemente, la posmodernidad no condena inextricablemente a la psicosis, pero es también cierto que sus condiciones de hiperrealismo, tecnologización y tendencia al consumo proporcionan

un lugar idóneo para la conformación de personalidades más bien frágiles.

El vacío, la búsqueda de vías inmediatistas para la consecución del placer, la irreflexión evidente en la tendencia al *acting out* así como la poca disposición al compromiso y las adicciones, son sólo algunos de los síntomas que reflejan el trabajo clínico. La superficialidad emocional y el narcisismo afloran como patognomónicos de los sujetos en la posmodernidad. El mandato de consumir y la “satisfacción” que procuran los anuncios publicitarios se vislumbran insuficientes para “completar” al ser humano que, sin embargo, parece aún no darse cuenta. Entretanto, el stress, las enfermedades psicosomáticas, los trastornos de alimentación y la depresión dan cuenta de un nivel de sufrimiento que mitigan ilusoriamente en grandes centros comerciales adquiriendo mercancías de forma compulsiva porque “la felicidad no tiene precio”.

No es posible quedar indemnes: a través de los siglos, la cultura ha transformado nuestros valores, nuestros sueños y también nuestros padeceres. Pero la posmodernidad y su velocidad incontrolable, su hipersaturación por la imagen y la confusión entre espacio privado y público me acercan a considerar a la patología psicótica bajo otro prisma: Valdría la pena preguntarse si podríamos adaptarnos a las nuevas demandas culturales si la escisión o la “pluri” personalidad no formaran parte de nuestras herramientas cotidianas. Puede resultar interesante pensar en la psicosis distinguiéndola del diagnóstico psiquiátrico y acercándola a, como describían Klein o Bion, un modo de funcionamiento. Probablemente tal reflexión representaría una luz tras el túnel. ¿Podrían ser solventables la fragilidad constitutiva, el impulso al goce, la exacerbación narcisista y la fragmentación? ¿Puede el psicoanálisis intervenir para refrenar, matizar y redirigir las consecuencias del discurso cultural? ¿Es su función

desideologizadora el futuro amable del padecimiento del sujeto posmoderno?

No relativizo la psicosis, creo firmemente que el discurso cultural ha promovido una serie consecutiva de condicionantes cuyas consecuencias en el sujeto apenas alcanzamos a ver y del que la fragilidad y la fragmentación son sólo la punta del iceberg. Sin embargo, pensar en la dimensión adaptativa, casi de conservación, del que pueden revestirse muchos de los síntomas que en el transcurso de las páginas anteriores he enumerado, ofrecen una alternativa de intervención. El sujeto está intentando rescatarse, reconstruirse a través de discursos alternativos que le ofrezcan la idea de que la inamovilidad y el tedio no han sido recompensa y que le impulsan a crearse vías y mecanismos de reconstrucción psicológicos paralelos. Frente a la caída de los grandes relatos existe también la construcción de otros, el sujeto malherido psíquicamente intenta sublevarse y la pregunta de Kristeva (2001, p. 10) es absolutamente oportuna,

¿Contra quién sublevarse, si el poder y los valores se corrompieron o quedaron desiertos? O bien, para decirlo en un tono más grave a ún, ¿quién puede sublevarse si el hombre se ha convertido en un simple conglomerado de órganos, si ya no es un “sujeto” sino una “persona patrimonial”, una persona con “patrimonio” no solamente financiero, también genético o fisiológico, una persona apenas libre de escoger, “zapping” mediante, su “canal” de televisión?

Si la pregunta es oportuna la respuesta es estremecedora: “la intimidad sensible”¹³⁹, que no es otra cosa que la reflexión y la pregunta, la existencia de algunos seres humanos que “*poseídos por su sensibilidad y sus pasiones continúan, empero, haciéndose preguntas*” (Kristeva, 2001, p. 11). La sensibilidad como experiencia se opone a la racionalidad técnica. La re-vuelta íntima de Kristeva (2001)

¹³⁹ La expresión pertenece a Julia Kristeva (2001) del texto *la Re-vuelta íntim. Literatura y Psicoanálisis*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.

reivindica el valor del re-torno (“inversión- desplazamiento – cambio”) es decir, la interrogación y, necesariamente el “desplazamiento al pasado” en los términos en los que Freud gestó al psicoanálisis.

Se me ocurre establecer un paralelismo –quizás silvestre diría Freud- entre las propuestas de Klein y la sintomatología cultural de finales del siglo XX ¿Por qué no pensar a las sociedades occidentales en ese tránsito de la posición esquizoparanoide a la depresiva? ¿Por qué no entender las patologías del sujeto posmoderno en el contexto de la pulsionalidad disociante con el pronóstico de una posterior fase de unificación del yo, la depresiva, que le deparará su entrada en el mundo del simbolismo y el lenguaje? El ser humano está tocando fondo, está explorando dolorosamente su nada constitutiva, lo irreconciliable, la destructividad y la psicosis, pero el trabajo analítico también enseña que la rozadura y el dolor intenso, el encuentro con nuestra propia oquedad es también un ejercicio de reflote y reconstrucción.

La cultura del consumo con su promesa incesante de saciedad y su transmutación del deseo como patrimonio del objeto y no del sujeto, ha entorpecido y limitado el verdadero sentido de la castración simbólica que más que negación tiene valor de pregunta, dice Kristeva (2001, p. 212) que

La castración simbólica es ciertamente tributaria de la negación y del rechazo, preñada de separación y frustración (...) sin embargo, debe su valor no al hecho de ser un corte brutal, sino de generar con benevolencia la capacidad misma de pensar, precisamente al hecho de que, más allá de la negación, lo que el psicoanálisis llama castración simbólica es una pregunta

En este sentido la vida moderna imaginarizada y al extremo tecnificada, rápida hasta la saturación, atenta contra el desarrollo del espacio psíquico, íntimo y en ello,

contra la posibilidad de *re-velarnos* y *re-volvernos*. Es allí donde radica la urgencia de la apertura de la escucha en el psicoanálisis, es allí donde la pertinencia de la re-vuelta desde y por el psicoanálisis, cobra valor. Para escuchar, el psicoanálisis debe continuar preguntándose, actuar desde la reivindicación de su propia castración simbólica es decir, desde su propia condición de interrogante originaria.

No es atrevido pensar en el rescate del espacio psíquico como re-fundador íntimo, como mecanismo de “cura”. El sujeto está perdido en la nada que ha fabricado y sostiene sistemáticamente el discurso cultural, el sujeto está aturdido hasta el punto de canjear la pregunta estructural y estructurante por el tedio y la compulsión a consumir. El sujeto posmoderno stressado y deprimido, no quiere preguntarse ni volver, se ha replegado en el “no querer saber” y desde allí padece lo indecible sin ser siquiera capaz de nombrarlo, no sabe bien qué le acontece y se desmorona. No se dude ni por un instante, de que esta mutación del hombre con respecto al sentido, que a todas luces es individual, tiene a su vez un trasfondo e implicaciones profundamente políticas. La re-vuelta es además de una “acción” de la vida psíquica una manifestación social: *“Poner en entredicho el pensamiento, implica poner en entredicho el juicio y, con él, la moral, y, para terminar, el lazo social”* (Kristeva, 2001, p. 22).

En este sentido, la validez del proceso psicoanalítico como factor des-ideologizante supone para el discurso del Amo un riesgo a combatir. Quizás sea este momento histórico el más subversivo del psicoanálisis y la oportunidad inestimable para rescatar su esencia más revolucionaria. El sujeto posmoderno está desvalido, extraviado y frágil, no obstante puede ser posible permitirle ese paso decisivo al universo simbólico, esa condición de hablante que ha extraviado en el camino y que

el discurso cultural no le permite reencontrar. Si bien la posmodernidad no condena invariablemente a la psicosis le abona el camino al ser humano a perder su lugar más valioso: su lugar psíquico y su derecho inalienable a crecer en la pregunta.

"Y *están contentos, podemos irnos de
Silvalandia dejándolos otra vez en
la portada a la espera de otro lector,
de alguien que también los mirará
extrañado, receloso de su silenciosa expectativa
(...) y que franqueará sonriendo la frontera de
Silvalandia donde los aduaneros son azules
y no miran nunca las maletas,
solamente los ojos y los labios".*

Julio Cortázar

Epílogo

*Sólo si creen que no existe Fantasía no se les ocurrirá
visitaros.*

*(...) Nada da un poder mayor sobre los hombres que las
mentiras. Porque esos hombres viven de ideas. Y éstas se
pueden dirigir. Ese poder es el único que cuenta.*

*(...) En cuanto te llegue el turno de saltar a la Nada,
serás también un servidor del poder (...) Quizá con tu
ayuda, harán que los hombres compren lo que no necesitan,
odien lo que no conocen, crean lo que los hace sumisos o
duden de lo que podría salvarlos. Con vosotros, pequeños
fantasios, se harán grandes negocios en el mundo de los
hombres, se declararán guerras, se fundarán imperios
mundiales...*

Michael Ende (La Historia Interminable)

Muy probablemente, y ésta ha sido una conclusión reciente, este trabajo no hubiera derivado en lo que es, si yo no estuviera viviendo en Europa. Desde que inicié la investigación, hace más de cinco años, el acontecer latinoamericano ha tenido episodios muy importantes, es verdad que social y políticamente siempre ha sido un continente agitado. El malestar no ha dejado de manifestarse ni en la clínica ni en la calle. No obstante, hacía tiempo que su carácter “revoltoso” había dejado de apreciarse: el tedio, y la desesperanza había enraizado aunque por razones muy diferentes al estado de bienestar social. Hago este inciso porque Europa, el centro del pensamiento intelectual por antonomasia, garantiza la reflexión pausada sobre el acontecer cultural y sus transformaciones y derivados. El bienestar social obsequia el privilegio de la reflexión y el análisis dentro de la lectura serena de los fenómenos sociales.

Confiero al estado de bienestar dos polaridades, la de la producción reflexiva y la del tedio. La urgencia de la miseria obliga otros tiempos y en Latinoamérica lo sabemos, así, la acción se impone a la discusión dado el carácter impostergable de las necesidades. La inseguridad, la marginación y el hambre se configuran como motor irrenunciable de las utopías, así, lo urgente son cambios estructurales que garanticen la consecución del anhelado estado de bienestar de los países comúnmente llamados desarrollados.

En Argentina, referencia latinoamericana por la riqueza y multiplicidad de su producción en el ámbito psicoanalítico, son numerosos los autores que han dedicado textos enteros a la posmodernidad y a su abordaje desde el psicoanálisis. Brasil y México, por su vasta elaboración en psicoanálisis aplicado al estudio de hechos sociales son también un referente. Pero, si bien durante la última década estuvo dedicada al estudio de lo posmoderno y el psicoanálisis, fundamentalmente por el fenómeno de la apatía social, los últimos años han visto florecer reacciones sociales no compatibles con tal fenómeno. La participación ciudadana se ha visto revigorizada y es este nuevo impulso en lo social lo que concentra buena parte de sus trabajos actuales.

En Europa la discusión es otra. La preocupación por las nuevas generaciones ocupa un valor especial en escenarios académicos. La contrapartida del estado de bienestar, es decir, la escasez de proyecto vital en los jóvenes, la superficialidad, el compromiso difuso y el egoísmo (como forma social del narcisismo) son el centro de los foros de discusión de expertos y legos.

El discurso del tedio aparece sustentado sistemáticamente desde el poder, así las reacciones sociales se codifican como negativas y se les rechaza enérgicamente como desestabilizadoras induciendo el retorno a la apatía como ideal de orden. Se ridiculizan los intentos de cambio y transformación social vinculándolos a esquemas fracasados y *demodé*, provocando con ello, la asunción de que no hay giro posible y que cualquier mejoría está vinculada al mantenimiento del *status quo*. Partiendo de esta lectura, podría sugerirse la existencia de un sujeto enunciador del discurso posmoderno. Un sujeto que sustenta el discurso del poder, o que en términos abstractos, es el discurso del poder. La posmodernidad se rentabiliza para algunos. La inercia permite mantener las formas de dominación actuales y sostiene los modelos de poder tal como se encuentran configurados.

La posmodernidad ha sido y es, un hecho social, de eso no me queda duda, sin embargo, es absolutamente necesario posar la vista en su poder ideologizante y descubrir tras él a sus beneficiarios. ¿Hay un después de la posmodernidad? En el discurso cultural el futuro es opaco, la relativización condena a la desarticulación social. Si todo es posible, nada es posible. Si la pluralidad es el objetivo, aniquilamos la pluralidad. El discurso de la tolerancia se ha desvirtuado en la medida en que lo realmente acontece no es el aprecio y el respeto al otro y sus diferencias, sino que ni las diferencias, ni el otro importan.

El tedio y la apatía son la mejor garantía contra las transformaciones, el boicot es a las ideas y la disconformidad. Europa se revela conmocionada por los hechos acaecidos en el 2005 en Francia¹⁴⁰, porque desconoce a sus excluidos y los condena a

¹⁴⁰ Desórdenes callejeros en varios puntos de las principales ciudades francesas acaban diariamente con la quema de automóviles y semana tras semana continúan replicándose en ciudades de toda Francia. Los protagonistas, en su mayoría, ciudadanos franceses, jóvenes descendientes de inmigrantes que denuncian ser ciudadanos de segunda, “abandonados” institucionalmente y en condiciones de marginalidad incompatibles con el desarrollo social profesado por el estado francés.

una exclusión aún mayor penalizándolos con la expulsión del país: los desordenados, no son franceses. El discurso del poder se abalanza sobre el malestar social, siempre incómodo, individualizándolo, estigmatizándolo como un problema de adaptación a sus particulares reglas de juego. Problematiza la inmigración y no la deficiencia estructural e institucional del Estado francés que, evidentemente, ha dejado fuera a muchos de sus ciudadanos.

Latinoamérica está configurando su propio discurso, intenta tejer lazo social e identidad latinoamericana, intenta encastar estructuras de poder sensibles a las necesidades de sus ciudadanos, lo ha intentado otras veces, no sabemos si esta vez lo logrará, sin embargo celebro la lucha contra el tedio y la re-vuelta. Quizás permita combatir la opacidad que, sobre el futuro, ha levantado nefasta y sistemáticamente el discurso del Amo.

Bibliografía Consultada

África Vidal, M^a. C. (1989). *¿Qué es el Posmodernismo?*. España: Ediciones de la Universidad de Alicante.

Alaugnier, P. (1979) *Los Destinos del Placer*. Barcelona: Editorial Petrel.

(2001). *La Violencia de la Interpretación*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Alemán, J. (2000). *Jacques Lacan y el Debate Posmoderno* (En la edición española se titula *Lacan y la Razón Posmoderna*). Buenos Aires: Filigrana.

Anderson, P. (1984). *Modernidad y Revolución* en Casullo, N. (1995): pp. 92-116.

(1998). *The Origins of Postmodernity* (Trad. Cast. *Los Orígenes de la posmodernidad*). Anagrama: Barcelona.

Baudrillard, J. (1958) *Toward a Principle of Evil* en Docherty, (1993): pp. 355-361

(1983a). *El éxtasis de la Comunicación* en Foster, H. (1985): pp. 187-197

(1983b). en Bertens (1995)

(1984). *Les Stratégies Fatales* (Trad. Cast., *Las Estrategias Fatales*). Barcelona: Anagrama.

(1987). *The Evil Demon of Images and the Precession of Simulacra* en Docherty, (1993): pp. 194-199.

(2002). *Mots de Passe* (Trad. Cast., *Contraseñas*). Barcelona: Anagrama.

Bauman, Z. (S/F). *Postmodernity, or Living with Ambivalence* en Elliott, A. (1999): pp. 364-376.

(2002). *Culture as Praxis* (Trad. Cast. *La Cultura como Praxis*). Barcelona: Paidós.

Béjar, H. (1993). *La Cultura del Yo*. Madrid: Alianza.

- Belinsky, J. (1996). *Arquitectura de un Mito Moderno*. Barcelona.
- Bell, D. (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- Berlín, D. (2001). *Padeceres del Sujeto Contemporáneo. Transitando entre opciones múltiples*. [En Red]. *Revista Trópicos de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas*. Disponible en: www.spc.org
- Berman, M. (1984). *Las señales de la Calle (respuesta a Perry Anderson)* en Casullo, N. (1995): pp. 117-130.
- (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Madrid: Siglo XXI.
- Bertens, H. (1995). *The Idea of the Postmodernism. A History*. London: Routledge
- Bion, W. R. (1970). *Second Thoughts (Trad. cast. "Volviendo a Pensar")*. Buenos Aires: Hormé
- (1978). *Bion's Brazilian Lectures (Trad. cast. "Seminarios de Psicoanálisis")*. Buenos Aires: Paidós.
- (2000). *Elements of Psycho-Analysis (trad. cast. "Elementos del Psicoanálisis")*. 3ª Edición. Buenos Aires: Lumen-Hormé.
- Bleichmar, H. (1976). *Introducción al Estudio de las Perversiones: La teoría del Edipo en Freud y en Lacan*. Buenos Aires: Helguero Editores.
- Bleichmar, S. (1993). *En los orígenes del Sujeto Psíquico. Del mito a la Historia*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- (2000). *Sostener los Paradigmas Desprendiéndose del Lastre. Una propuesta respecto al Futuro del Psicoanálisis*. [En red] *Aperturas Psicoanalíticas Revista de Psicoanálisis*, 6. Disponible en www.aperturas.org/6sbleichmar.html
- Bové, P. (ed.) (1995). *Early Post-modernism. Foundational Essays*. United States of America: Duke University Press.

- Bravo, V. (2004). El Orden y la Paradoja. Jorge Luis Borges y el pensamiento de la modernidad. Argentina: Beatriz Viterbo Editora.
- Britto García, L. (1994). El Imperio Contracultural: Del Rock a la Posmodernidad. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Cardozo, E., Rusconi, R., Bondorevsky, M. (1983). La realidad en Freud, lo real en Lacan. Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina, 5, 1123-1140.
- Carlisky, N., Katz, C., Kijak, M. (1998). Vivir sin Proyecto. Psicoanálisis y Sociedad Posmoderna. Argentina: Lumen.
- Casas de Pereda, M (1994). Función Paterna en la Familia en este Fin del Milenio. Revista Uruguay de Psicoanálisis. Números 79-80.
- Cassini de Vázquez, (1996). La investigación en Psicoanálisis. Revista de Psicoanálisis LIII, 4, Oct-Dic, pp 999-1014.
- Castoriadis, C. (1999). The Individual and Representation en Elliott, a. (1999): pp. 81-94.
- Castro Gómez, S. (1995). Los desafíos de la Posmodernidad a la filosofía latinoamericana. Disenso, N°1.
- Casullo, N. (comp.). (1993). El Debate Modernidad Posmodernidad. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Crespo, L. F. (1999). La Identificación Proyectiva en la Psicosis. Madrid: Biblioteca Nueva y Asociación Psicoanalítica de Madrid.
- Chirico, M. (2000). Joyce, ¿un caso clínico?. [En red]. Disponible en: <http://www.psi.uba.ar/cultura/procyp/clase.htm>
- Chomsky, N. (2000). ¿Por qué el Foro Social?. [En red]. Revista Rebelión (www.rebellion.org). Disponible en web: <http://www.galeon.com/bvchomsky/textos/foro.html>.
- Coccimano, G. (2004) [en red] disponible en <http://www.margencero.com/articulos/ambiguedades.htm>

Connor, S. (1996) *Cultura Postmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad*. Madrid: Akal.

Da Poian, C. (2001). [En red]. Disponible en: www.etatsgeneraux-psychanalyse.net/archives/texte224.html

Derrida, J. y Roudinesco, E. (2001) *Y mañana qué...*. Argentina: Fondo de Cultura Económica

De Souza Leite, M. (1999). A Psicanálise e o Sujeito Pos-moderno. [En Red]. Revista Acheronta, N° 10. Disponible en: <http://www.acheronta.org/acheronta10/apsican.htm>

Devincenzi, A. (1990). Aportes de la Escuela Inglesa a la Comprensión y Tratamiento de los Pacientes Psicóticos. *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina*, 2, 297-314.

Diccionario de la Real Academia Española (1992). Vigésima Primera Edición. Madrid: Espasa.

Docherty, T. (ed.) (1993). *Postmodernism. A Reader*. Cambridge: University Press

Dor, J., (1994). *Introduction à la Lecture de Lacan* (Trad. cast. *Introducción a la Lectura de Lacan*). Barcelona: Gedisa

Elliot, A. (1997). *Subjects to ourselves. Social Theory, psychoanalysis and Postmodernity* (Trad. Cast. *Sujetos a Nuestro Propio y Múltiple Ser: Teoría Social, Psicoanálisis y Posmodernidad*). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(ed.) (1999). *Contemporary Social Theory*. Oxford: Blackwell.

Enciclopedia Universal Ilustrada (1930). Bilbao, Madrid, Barcelona: Espasa Calpe.

Etzione, A. (1980). *The Active Society* (Trad. Cast. *La Sociedad Activa*). Madrid: Aguilar.

Fages, J. B. (1973). *Comprendre Jacques Lacan* (Trad. cast. *Para Comprender a Lacan*). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Faraone, A. (2001). La subjetividad posmoderna como desafío. *Revista Separata de Noticias*. N° 115, pp. 46-49.

Ferrater Mora, J. (1991). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores.

Follari, R. (1990). *Modernidad y Posmodernidad: Una óptica desde América Latina*. Buenos Aires: Aique/rei/Ideas.

Foster, H. (ed.) (1985). *The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (Trad. cast. *La Posmodernidad*). Barcelona: Kairós

Foster, H. (1997). *The Return of the Real: The Avant-garde at the end of the Century*. Cambridge: The MIT Press

Foucault, M. (1979). *Enfermedad Mental y Personalidad*. Buenos Aires: Paidós.

Freud, S., (1950 [1892-1899]). *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* (trad. cast. *Fragmentos de la Correspondencia con Fliess*) en *Obras Completas* (Vol. I pp. 212-321). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1894). *Die Abwehr-Neuropsychosen* (Trad. cast. *Neuropsicosis de Defensa*) en *Obras Completas* (Vol. III, pp. 41-68). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1896). *Weitere Bemerkungen über die Abwehr- Neuropsychosen* (Trad. Cast. *Nuevas Puntualizaciones sobre las Neuropsicosis de Defensa*) en *Obras Completas* (Vol. III). Buenos Aires: Paidós.

(1900). *Die Traumdeutung* (Trad. cast. *La Interpretación de los Sueños*) en *Obras Completas* (Vols. IV-V pp. 1-707). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1905 [1904]). *Über Psychotherapie* (Trad. cast. *Sobre Psicoterapia*) en *Obras Completas* (Vol. VII pp. 259-272). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1911 [1910]). *Psychoanalytische Bemerkungen über einen Autobiographisch Beschriebenen fall von Paranoia (Dementia Paranoides)* [Trad. cast. *Sobre un caso de Paranoia Descrito*

Autobiográficamente (caso Schreber] en Obras Completas (Vol. XII pp. 2-76). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1912-1913). Totem und Tabu (Trad. cast. Tótem y Tabú) en Obras Completas (Vol. XIII pp 1-162) Buenos Aires: Amorrortu Editores

(1913). Das Interesse an der Psychoanalyse (Trad. cast. El Interés por el Psicoanálisis) en Obras Completas (Vol. XIII pp. 166-192). Buenos Aires: Amorrortu Editores

(1914). Zur Einführung des Narzissmus (Trad. cast. Introducción al Narcisismo) en Obras Completas (Vol. XIV pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1915a). Mitteilung eines der Psychoanalytischen Theory widersprechenden falles von Paranoia (Trad. cast. Un Caso de Paranoia que Contradice la Teoría Psicoanalítica) en Obras Completas (Vol. XIV pp. 259-272). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1915b). Das Unbewusste. (Trad. cast. Lo Inconsciente) en Obras Completas (Vol. XIV, pp. 154-213). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1915c). Zeitgemässes ubre Krieg und Tod. (Trad. cast. De guerra y muerte. Temas de actualidad) en Obras Completas (Vol. XIV pp. 273-303). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1917 [1916]). Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. (Trad. cast. Una dificultad del psicoanálisis) en Obras Completas (Vol. XVII pp. 125-135). Buenos Aires: Paidós.

(1917 [1915]). Trauer undt Melancholie (Trad. cast. Duelo y Melancolía) en Obras Completas (Vol. XIV pp. 235-256). Buenos Aires: Paidós.

(1917 [1915a]). Complemento Metapsicológico a la Doctrina de los sueños en Obras Completas (Vol XIV pp. 215-233). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1918 [1914]). Aus der Geschichte einer Infantilen Neurose (Trad. cast. De la Historia de una Neurosis Infantil (el “hombre de los Lobos”) en Obras Completas (Vol. XVII pp. 9-111). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1919). Das Unheimliche (Trad. cast. Lo Ominoso. -También se ha traducido como Lo Siniestro-) en Obras Completas (Vol. XVII pp. 217-251)

(1920). Jenseits des Lustprinzips (Trad. cast. Más Allá del Principio del Placer) en Obras Completas (Vol. XVIII pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1923 [1922]). Psychoanalyse und Libidotheorie (Trad. cast. Dos artículos de Enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido) en Obras Completas (Vol. XVIII pp. 227-254). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1923). Das Ich und das Es (Trad. cast. El Yo y El Ello) en Obras Completas (Vol. XIX pp. 13-59). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1924a) Neurose und Psychose (Trad. cast. Neurosis y Psicosis) en Obras Completas (Vol. XIX 151-160) Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1924b). Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose (Trad. cast. La Pérdida de Realidad en la Neurosis y en la Psicosis) en Obras Completas (Vol. XIX pp. 189-198). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1925). Die Verneinung (Trad. cast. La Negación) en Obras Completas (Vol. XIX pp. 249-258). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1930). Das Unbehagen in der Kulture (Trad. cast. El Malestar en la Cultura) en Obras Completas (Vol. XXI pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1940 [1938]). Die Ichspaltung im Abwehrvorgang (Trad. cast. La escisión del Yo en el proceso defensivo) en Obras Completas (Vol. XXIII pp. 272-278). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1969). 1907-1926, Correspondance Freud/Abraham [Correspondencia de Freud/Abraham]. París: Gallimard.

- Fridman, P. (1997). Un Debate que se da de Hecho: Psicoanálisis Vs. Posmodernismo. [En Red].
Revista Acheronta, Nº 5, Disponible en: <http://www.acheronta.org>
- Galeano, E. (2002). El Libro de los Abrazos. Madrid: Siglo XXI de España.
- Gergen, K. (1992). El Yo Saturado. Dilemas de Identidad en el Mundo Moderno. Barcelona:
Paidós Contextos.
- Giddens, A. (1993). Consecuencias de la modernidad. Madrid: Alianza.
- Goldberg, A. (2001). El Psicoanálisis Post-moderno. Revista de Psicoanálisis de la Asociación
Psicoanalítica de Madrid. 35, 41-48
- Gómez Tarín, F. (2001). De la Violencia Física a la Violencia Simbólica. La Estructura de la
Ficción y el Poder. [en red]. Disponible en www.aijic.com/comunica/comunica2/gomeztarin.htm
- González Requena, J., (1996). El Texto: Tres Registros y una Dimensión. Trama & Fondo. 1, 3-
32.
- (1996). Clásico, Manierista, Postclásico. Narrativa Audiovisual, 5, 81-120.
- (1997). Emergencia de lo Siniestro Trama & Fondo. 2, 50-75
- (1998). Occidente. Lo Transparente y la Siniestro. Trama & Fondo, 4, 7-31.
- (1998). En el Principio fue el Verbo. Palabra vs Signo. Trama & Fondo, 5, 7-28.
- (1999). Pasión, Procesión y Símbolo. Trama & Fondo, 6, 7-19.
- Grinberg, L., Sor, D., y Tabak de Bianchedi, E. (1973). Introducción a las Ideas de Bion. Buenos
Aires: Nueva Visión.
- Gergen, K. J. (1992). The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life (Trad. Cast.
El Yo saturado. Dilemas de Identidad en el mundo Contemporáneo). Barcelona: Paidós.

- Gutiérrez, G. (1989). Consideraciones Psicoanalíticas acerca de la lectura (desde algunos conceptos de la teoría de Jacques lacan) en Clínica y Análisis Grupal. Vol. 11, 2, Nº 51, 305-318.
- Gutiérrez T., J. (1998). Teoría Psicoanalítica (Su doble eje central: la tópica psíquica y la dinámica pulsional). Madrid: Biblioteca Nueva y Asociación Psicoanalítica de Madrid.
- (1999). El Superyó una Prueba de la Prioridad del Otro. Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid. 29, 101-117.
- (1996) Investigación en Teoría Psicoanalítica y en sus aplicaciones (pp. 143-149) en Bachs, J (Comp.) Psicoanálisis y Universidad.
- Habermas, J. (1981). Modernity –An Incomplete Project- en Docherty, T. (1993): pp 98-109.
- Hachet, P. (1999). Le mensonge Indispensable. Du trauma Social au Mythe (Trad. Cast. La Mentira Necesaria. Del Trauma Social al Mito). Madrid: Editorial Síntesis.
- Hassan, I. (1971). The dismemberment of Orpheus. Toward a postmodern literature. New York: Oxford University Press.
- (1973). The New Gnosticism: Speculations on an aspect of the postmodern mind. Boundary 2. 1, 3, 547-569 .
- Heller, A., Fehér, F. (1989). Postmodern Culture and Politics (trad. Cast. Políticas de la Posmodernidad. Ensayos de Crítica Cultural). Barcelona: Ediciones Península.
- Hinshelwood, R. D. (1989). Diccionario del Pensamiento Kleiniano. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- Huertas, R. (2001) Historia de la Psiquiatría, ¿por qué?, ¿para qué?. Frenia. Revista de la Historia de la Psiquiatría. Vol. I, 1, 9-36.
- Hyussen, A. (1987). Guía del Posmodernismo en Casullo, N. (1995): pp. 266-318.

- Izaguirre, M. (1992). *Momentos de la Cura Analítica con Niños y Posición del Niño en la Estructura Parental*. Caracas: IADA.
- (1995). *Psicoanálisis con Niños*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Jacobson, E. (1970). *Conflicto Psicótico y Realidad*. Buenos Aires: Editorial Proteo.
- Jameson, F. (1983). *Postmodernism and Consumer Society* (Trad. cast. *Posmodernismo y Sociedad de Consumo*) en Foster, H. (1998): pp
- (1984). *The Cultural Logic of Late Capitalism* (Trad. cast. *La lógica Cultural del Capitalismo Tardío*) en Elliott (1999): 338-350.
- (1991). *The Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Trad. Cast. *El Posmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo avanzado*). Barcelona: Paidós.
- (1996). *Teoría de la Postmodernidad*. Madrid: Trotta.
- Jones, E., (1953). *The Life and Work of Sigmund Freud* (Trad. cast. *Vida y Obra de Sigmund Freud*). Buenos Aires: Nova
- Kaufmann, P. (1996). *L'aport Freudien. Éléments pour une Encyclopédie de la Psychoanalyse* (Trad. cast. *Elementos para una Enciclopedia del Psicoanálisis. El Aporte Freudiano*). Buenos Aires: Paidós.
- Klein, M. (1929). *Personificación en el Juego de Niños. Obras Completas, (Tomo 1)* Barcelona: Paidós.
- (1930a). *La Importancia de la Formación de Símbolos en el Desarrollo del Yo. Obras Completas (Tomo 1)*. Barcelona: Paidós.
- (1930b). *La Psicoterapia de las Psicosis. Obras Completas (Tomo 1)*. Buenos Aires: Paidós.
- (1935). *Contribuciones a la Psicogénesis de los Estados Maníaco-Depresivos. Obras Completas (Tomo 1)*. Barcelona: Paidós.

- (1940). El Duelo y su relación con los Estados Maníaco-Depresivos. Obras Completas (Tomo 1). Barcelona: Paidós.
- (1946). Notas sobre algunos Mecanismos Esquizoides. Obras Completas (Tomo 3). Barcelona: Paidós.
- (1952a). Los Orígenes de la Transferencia. Obras completas (tomo 3). Barcelona: Paidós
- (1952b). La Influencia Mutua en el Desarrollo del Yo y el Ello. Obras Completas (tomo 3). Barcelona: Paidós
- (1952c). Algunas Conclusiones Teóricas sobre la Vida Emocional del Bebé. Obras Completas (Tomo 3). Barcelona: Paidós.
- (1957). Envidia y Gratitud. Obras Completas (Tomo 3). Barcelona: Paidós.
- (1960). Una Nota sobre la Depresión en el Esquizofrénico. Obras Completas (Tomo 3). Barcelona: Paidós.
- Kristeva, J. (1995). Les Nouvelles Maladies de l'âme (Trad. cast. Las Nuevas Enfermedades del Alma). Madrid: Cátedra.
- (1996). Au Commencement étáis l'amour (Trad. Cast. Al Comienzo era el Amor. Psicoanálisis y Fe). Barcelona: Gedisa.
- (1997). Soleil Noir. Depresión et Melancholie (Trad. cast. Sol Negro. Depresión y Melancolía). Caracas: Monte Ávila Editores.
- (1999). Revolution in Poetic Language en Elliott, A. (1999): pp. 67-80.
- (2001). Le Gene Féminin. La vie, la folie, les mots. Tome Second: Melanie Klein (Trad. Cast. El Genio Femenino. 2. Melanie Klein). Buenos Aires: Paidós
- (2001) La Révolte intime. Pouvoirs et limites de la psychoanalyse II (Trad. Cast. La Revuelta Íntima. Literatura y Psicoanálisis). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

- Lacan, J. (1971a). *Ecrits I: Le stade du miroir come formateur de la fonction de Je* (Trad. cast. *El Estadio del Espejo como Formador de la Función del Yo tal como se nos Revela en la Experiencia Psicoanalítica*) en *Ecritos I*. México: Siglo XXI.
- (1971b). *Ecrits I: Fonction et Champ de la Parole et du Langage en Psychoanalyse*. (trad. cast. *Función y Campo de la Palabra*) en *Ecritos I*. México: Siglo XXI.
- (1971c). *Ecrits I: La Lettre Voleé* (Trad. cast. *La carta Robada*) en *Ecritos I*. México: Siglo XXI.
- (1971d). *Ecrits I: Reponse au Commentaire de Jean Hippolite sur la Verneinung de Freud* (Trad. cast. *Respuesta al Comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud*) en *Ecritos I*. México: Siglo XXI.
- (1971e) *Ecrits I: Instance de la Lettre dans l’Inconscient ou la raison depuis Freud* (Trad. cast. *La Instancia de la Letra en el Inconsciente o la Razón después de Freud*) en *Ecritos I*. México: Siglo XXI
- (1975a). *Ecrits II: D’ une Question Préliminaire à tout Traitment possible de la Psychose* (Trad. cast. *De una cuestión Preliminar a todo Tratamiento posible de la Psicosis*) en *Ecritos II*. México: Siglo XXI.
- (1975b). *Ecrits II: Subversion du Sujet el Dialectique de Désir dans l’ Inconscient freudien* (Trad. cast. *Subversión del Sujeto y Dialéctica del Deseo Inconsciente Freudiano*) en *Ecritos II*. México: Siglo XXI.
- (1975c). *La Definición del Falo*, en *Ecritos II*. México: Siglo XXI.
- (1984). *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre III: Les Psychoses* (Trad. cast. *Las Psicosis*) en *Seminarios de Jacques Lacan Libro 3*. Buenos Aires: Paidós.
- (1988). *Intervenciones y Textos. Libro II*. Buenos Aires: Manantial.

- (1995). *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre II: Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse* (Trad. cast. *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica Psicoanalítica*) en *Seminarios de Jacques Lacan Libro 2*. Buenos Aires: Paidós.
- (1999). *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre V: Les Formations de l' Inconscient* (Trad. cast. *Las Formaciones del Inconsciente*). Libro 5. Buenos Aires: Paidós.
- Lagorio, C. (1998). *Cultura sin Sujeto. El Dominio de la Imagen en la Posmodernidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Lander, R. (1979). *Melanie Klein. Reflexiones sobre su vida y obra*. Caracas: Editorial del Ateneo de Caracas.
- Lans, A. (1997). *Cuerpo e Imagen. Clínica de la sociedad de consumo*. Uruguay: Ediciones Multiplicidades.
- Laplanche, J. (1978) *Interpréter [avec] Freud*. (trad. cast. *Interpretar [con] Freud y otros ensayos*). Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1981). "El inconsciente y el ello. Problemáticas IV". Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- (1988). *Problématiques, II Castration, symbolisations* (Trad. cast. *Castración. Simbolizaciones. Problemáticas II*). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- (1995). *Breve Tratado del Inconsciente*. *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina*, 3, 421-451.
- Laplanche, J. Y Pontalis, J. B. (1994). *Vocabulaire de la Psychoanalyse* (trad. cast. *Diccionario de Psicoanálisis*). Barcelona: Labor.
- Larreategui, E. (1985). *Malestar en la Cultura de Nuestros Días*. *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina*. N°6, Tomo XLII, 1273-1283.
- Lash, S. (1997) *Sociología del Posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Leclaire, S., (1999). Principes d' une psychothérapie des psychoses (Trad. cast. Principios de una Psicoterapia de las Psicosis). Madrid: Editorial Síntesis
- Lévi-Strauss, C. (1964). Mitológicas. Lo crudo y lo cocido. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1968). La estructura de los Mitos en Antropología Estructural. Buenos Aires: Endera.
- (1987). Mito y Significado. Madrid: Alianza Editorial.
- Lipovetsky, G. (1986). La era del vacío. Barcelona: Anagrama.
- López, H. (1996). Neurosis y Psicosis. [En red]. Disponible en: <http://www.edupsi.com/neuropsico/>
- Lyon, D. (1999). Postmodernity. Second Edition (Trad. Cast. Posmodernidad. Segunda edición). Alianza Editorial: Madrid.
- Liotard, J. (1982). Answering the Question: What is the Postmodernism? en Docherty, T. (1993): pp. 38-46.
- (1984). Note of the meaning of "Post-" en Docherty, T. (1993): pp. 47-50
- (1986). Le Postmoderne Expliqué aux Enfants (Trad. cast. La posmodernidad Explicada a los Niños). Barcelona: Gedisa.
- (1995). Que era la Posmodernidad en Casullo, N. (1995). P.P. 155-166
- Malavé, D. (2001). La posmodernidad: Itinerario de una ambivalencia. [En Red]. Revista Trópicos. Sociedad Psicoanalítica de Caracas. Disponible en: www.geocities.com/sparacas/tropicos/relatos/gradiva.html.
- Maldavsky, D. (1997). Metodología psicoanalítica, hoy. Revista de Psicoanálisis APA. LIV, 3, Julio-sept., pp. 711-740

- Mannoni, M. (1980). *La Théorie comme fiction, Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan* (trad. cast. La teoría como Ficción. Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan). Barcelona: Crítica.
- Marcano, S. (2001). *Violencia, Individuo y Cultura. Sus modos y relaciones con las transgresiones y las crisis*. [En Red]. *Revista Trópicos de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas*. Disponible en www.spc.org
- Marcia, N. (2002). *Lo Perverso en el Discurso Social y Político*. [En Red]. *Revista Acheronta*, N° 14. Disponible en: www.acheronta.org/
- Martín Barbero, J. (1995). *Modernidad, posmodernidad, modernidades*. *Disenso*. N° 1.
- Millot, C., (1983). *Exsexo (ensayo sobre el transexualismo)*. Catálogos-Paradiso. Argentina: Points Hors Ligne.
- Mills, W. (1961). *The Sociological Imagination* (trad. Cast. *La Imaginación Sociológica*). México: Fondo de Cultura Económica.
- Milmaniene, J. (1985). *Sobre Mitos, Héroes y Dioses*. *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina*. N° 6, Tomo XLII, 1285-1291.
- Minsky, R. (1998). *Psicoanálisis y Cultura. Estados de ánimo contemporáneos*. Madrid: Cátedra.
- Molina Fallas, L., (2000). *Lenguaje y Psicosis. Artículos en Línea* [En red]. Disponible en *Psicomundo México*. www.psicomundo.net.mx
- Nasio, J. D., (1993). *Cinq Leçons sur la Théorie de Jacques Lacan* (Trad. cast. *Cinco Lecciones sobre la Teoría de Jacques Lacan*). Barcelona: Gedisa
- Nietzsche, F. (1999). *El Ocaso de los Ídolos*. Madrid: Edimat Libros.
- Ortega Bobadilla, J., (2000). *Las Psicosis. (Una Aproximación Psicoanalítica)*. Artículos en Línea. [En red]. Disponible en *Psicomundo México*. www.psicomundo.net.mx
- Ortiz de Zárate, A., (1999). *Lo Imaginario y la Psicosis (El Trastorno Psicótico en un contexto Lingüístico)*. *Trama & Fondo*, 7, 115-129.

- Panero, L. M^a. (1992). "Agujero llamado Nevermore. (Selección Poética, 1968-1992)". Madrid: Cátedra.
- Paz, C. (1988). El "Hombre de los Lobos", Freud y los Episodios Psicóticos Transferenciales. *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina*, 1, 41-66.
- Pisanelli, H. (2002). ¿Qué Malestar? ¿Qué Cultura?. [En Red] *Revista Acheronta*, N° 14. Disponible en: www.acheronta.org
- Quevedo, A. (2001). De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard. Navarra: EUNSA.
- Quintanilla, M. (ed). (1976). *Diccionario de Filosofía Contemporánea*. Salamanca: Sígueme.
- Rabinovich, D. (1974). *Fase del Espejo*. Caracas: IADA.
- Raggio, E. (1990). El Aporte de la obra de Melanie Klein a la Psicosis. *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina*, 2, 325-334.
- Rezende, M^a. (2001). Mal Estar na Civilizaçao: De Freud a Nossos Dias. [En red]. *Revista Acheronta*, N° 11. Disponible en: <http://www.acheronta.org>
- Ricoer, P. (1975) "De l'interprétation. Essai sur Freud", (Traducción castellano "Freud, una interpretación de la cultura"), México: Siglo XXI.
- Risutto, A. M. (1998). Amor en tiempos de computadora. Trabajo presentado en el Congreso de Psicoanálisis de FEPAL. Cartagena, Colombia.
- Rodríguez R., N. (1998). Niños de la Calle: Concepción del Mundo y Funcionamiento Yoico. Una aproximación Psicodinámica. Publicaciones de la Universidad Católica Andrés Bello. Caracas.
- Rolla, E. (1987). Avances en el Psicoanálisis de la Psicosis. *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina*, 1, 63-77.

- Rojas, M. y Sternbach, S. (1997). Entre Dos Siglos. Una lectura psicoanalítica de la posmodernidad. Lugar Editorial: Buenos Aires.
- Roudinesco, E. (2004). La Famille en désordre (Trad. cast. La Familia en Desorden). Barcelona: Anagrama
- Ruiz, R. (2002). Historia de una Esclava. Revista EP[S]. El País Semanal, N° 1362, 21-28.
- Sábato, E., (2000). La Resistencia. Barcelona: Seix Barral.
- Sabino, C. (1994). Cómo hacer una Tesis. Caracas: Ediciones Panapo
- Salazar, R. (2002). Reseña sobre el texto de Zigmunt Bauman “La Globalización: Consecuencias Humanas”. [En Red]. Disponible en: <http://www.ufg.edu.sv/societatis/anho2-1/critica1.htm>
- Sandoval, M. (2001). Aproximaciones Psicoanalíticas al tema de la Violencia: Planteamientos freudianos en el Malestar en la Cultura. [En red]. Revista Trópicos de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas. Disponible en: www.spc.org
- Saramago, J. (2001). Entrevista digital en Diario El Mundo, España, el 11 de Enero de 2001. [En red] Disponible en: <http://www.el-mundo.es/encuentros/2001/01/210/>
- Sauval, M. (2000). Ciencia, Psicoanálisis y Posmodernismo. [En red]. Revista Acheronta, 6. Disponible en: <http://www.acheronta.org>
- Segal, H. (1965). Introduction to the work of Melanie Klein. (Trad. cast. Introducción a la Obra de Melanie Klein). Buenos Aires: Paidós.
- Simon, P. H. (1962). L’homme en Procès. (Trad. cast. Proceso al Hombre). Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- Sinatra, E. (2003). Nosotros, los Hombres. Un estudio psicoanalítico. Buenos Aires: Tres Haches.
- Spector, R. (1989). Las Concepciones Freudianas sobre la Psicosis. Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina, 1, 147-156.

- Stork, J. (1986). La Madre es lo Dado; el Padre se Hace. (Notas sobre cuentos y mitos). Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid. 4, 63-81
- Torres, A. T. (1992). Elegir la Neurosis. Caracas: Editorial Psicoanalítica.
- (1993). El Amor como Síntoma. Caracas: Editorial Psicoanalítica.
- (1998). Territorios Eróticos. Caracas: Editorial Psicoanalítica.
- (2000). Entrevista imaginaria con Joyce McDougall. Revista Trópicos de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas. Año VII, I, 11-20.
- Urtubey, L. (1986). Freud y el Diablo. Madrid: Akal.
- Vattimo, G. (1985). Introducción a Nietzsche. Barcelona: Ediciones Península.
- (2000a). La Fine de la Modernité (Trad. Cast. El Fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna). Barcelona: Gedisa.
- (2000b). Introduzione a Heidegger (Trad. Cast. Introducción a Heidegger). Barcelona: Gedisa.
- Venturi, R., Izenour, S., Scott Brown. (1998). Aprendiendo de Las Vegas. El simbolismo olvidado de la forma arquitectónica, GG Reprints.
- Wiseman, B. y Groves J. (1998). Lévi-Strauss para principiantes. Buenos Aires: Era Naciente.
- Zabalbeascoa, A. (2003). ¿Es esto Arte?. El País Semanal. 1374, 62-68.