

América Espinosa
Adalberto Levi Hembra
Juan Capetillo
(coordinadores)

A cien años de "Introducción del narcisismo"



Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

A CIEN AÑOS DE “INTRODUCCIÓN DEL NARCISISMO”
(1914-2014)

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Sara Ladrón de Guevara

RECTORA

Leticia Rodríguez Audirac

SECRETARIA ACADÉMICA

Clementina Guerrero García

SECRETARIA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Octavio Ochoa Contreras

SECRETARIO DE LA RECTORÍA

Édgar García Valencia

DIRECTOR EDITORIAL

A CIEN AÑOS DE “INTRODUCCIÓN DEL NARCISISMO” (1914-2014)

Coordinadores

AMÉRICA ESPINOSA, ADALBERTO LEVI HAMBRA, JUAN CAPETILLO



Maquetación de forros y collage digital de portada: Enriqueta del Rosario López Andrade

Clasificación LC:	BF575.N35 A2 2014
Clasif. Dewey:	158.2
Título:	A cien años de "Introducción del narcisismo" (1914-2014) / coordinadores, América Espinosa, Adalberto Levi Hembra, Juan Capetillo.
Porción del título:	Introducción del narcisismo
Edición:	Primera edición.
Pie de imprenta:	Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana, 2014.
Descripción física:	370 páginas : ilustraciones ; 23 cm.
Serie:	(Biblioteca)
Nota bibliografía:	Incluye notas bibliográficas.
ISBN:	9786075023458
Materias:	Freud, Sigmund, 1856-1939. Zur Einführung des Narzissmus. Narcisismo.
Autores secundarios:	Espinosa, América. Levi Hembra, Adalberto. Capetillo, Juan.

DGBUV 2014/35

Primera edición, 3 de noviembre de 2014

© Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Hidalgo núm. 9, Centro, CP 91000
Xalapa, Veracruz, México
Apartado postal 97
diredit@uv.mx
Tel./fax (01228) 818 59 80; 818 13 88

ISBN: 978-607-502-345-8

Impreso en México
Printed in Mexico

PRESENTACIÓN

A CIEN AÑOS DE LA ESCRITURA FREUDIANA, esta es siempre actual. Sabido es que Freud no escribe para su época sino para una posterior, que no termina por abrirse a un nuevo pensamiento, el que propuso Freud del ser parlante, sexuado y mortal.

El inédito freudiano sobre el inconsciente así como la lectura y contribución que realiza Lacan hacen del psicoanálisis un ámbito en el que la modalidad lógica de la imposibilidad se convierte en su fundamento. Freud propuso pensar en la diferencia como sustento de lo constitutivo. La tesis sobre la pulsión de muerte al interior de la propia sexualidad propone una condición de fractura o grieta original, ontológica, desde donde se produce ya no un ser sustancial, sino un sujeto determinado por y en el lenguaje.

Conmemorar un escrito de Freud es rendir homenaje a un legado que sigue vigente como pensamiento subversivo del propio pensamiento. Es decir, un saber que interpela al pensamiento y lo enfrenta y confronta con lo que precisamente no quiere saber.

Si el psicoanálisis propone una mirada distinta a lo racional, no por ello sostiene lo irracional. El psicoanálisis es hijo de la modernidad, participa del pensamiento revolucionario de las “luces”; sin embargo, subvierte la mirada del racionalismo dogmático que se desprende de la observación y propone la subjetividad en el ámbito del malentendido, de la sexualidad atravesada por la pulsión de muerte, cuya observación está en la escucha, en la dificultad o, mejor aún, en la imposibilidad de su representación.

Este libro que ahora presentamos hace manifiesta una reunión puesta en palabras de colegas y amigos que, vinculados estrechamente con Freud y sus escritos, rinden un homenaje a un texto escrito hace cien años, que hoy por hoy sigue siendo un legado vivo: “Introducción del narcisismo” (1914).

Pero qué mejor homenaje que una lectura del texto: concretamente aquella que Lacan llamaba “la buena lectura”, aquella que encontraba en el texto sus interrogantes y también la respuesta a tales interrogantes. En este sentido, todos y cada uno de los autores convocados aquí son decididamente lectores y, como tales, quedan absolutamente comprometidos en dicha lectura. Y nos transmiten su lectura. Una lectura sin concesiones, aguda, crítica, transgresora. Y, en muchos casos, derivada de prácticas clínicas disímiles.

La convocatoria ha reunido a 15 importantes autores de Argentina, España y México, y a dos comentaristas que tienen a su cargo introducir con fina agudeza cada artículo participante. Néstor Braunstein no es sólo comentarista de la primera parte de este libro, sino el acicate principal para la realización de esta producción conmemorativa. A Juan Capetillo le corresponde introducir la segunda parte del libro, además de haber sido un importante gestor de su edición y publicación. Les damos nuestro más sincero agradecimiento y reconocimiento a ambos por esta importante contribución, y los hacemos extensivos a los autores, ya que sin sus aportaciones no habríamos podido seguir extendiendo, a nombre de Freud, el legado psicoanalítico.

Entre los autores argentinos están Marta Gerez, quien encabeza con su artículo este libro conmemorativo, Horacio Manfredi, Ana Petros, Edgardo Feinsilber, Liliana Donzis, Adalberto Levi Hembra y Daniel Gerber (nacionalizado mexicano). Participan con nosotros el español José Miguel Marinas y los mexicanos Mario Orozco, David Pavón, Araceli Aizpuru, Ricardo García, María Alejandra de la Garza y América Espinosa.

AMÉRICA ESPINOSA
ADALBERTO LEVI HAMBRA
JUAN CAPETILLO

PRIMERA PARTE:
SECUENCIAS Y CONSECUENCIAS
DE LA "INTRODUCCIÓN DEL NARCISISMO"

INTRODUCCIÓN

NÉSTOR BRAUNSTEIN

EN 2014 SE NOS MUERE EL GABO, autor de *Cien años de soledad*, justo cuando nos disponemos a conmemorar los cien años, no de soledad sino de compañía, con ese ecuador de la obra freudiana que es el artículo titulado “Introducción del narcisismo”. La coincidencia nos lleva a pensar en la conjunción: cien años de soledad y de narcisismo. Hay entre ambos una diferencia: el coronel Aureliano Buendía sí tiene quien le escriba. Lo prueba este ramillete de sesudas reflexiones sobre la obra que se introdujo cuando comenzaba una guerra mundial y que marcó una época al abrir caminos divergentes en la historia del psicoanálisis.

Un ecuador en su totalidad, la obra psicoanalítica de Freud tomó, nos atrevemos a decir, 50 años, entre su difuso comienzo en 1889 (viaje a Nancy, renuncia a la neurología) y la pluma fatalmente detenida en 1939. Veinticinco años antes, 25 años después: 1914, partaguas bélico de la historia del siglo xx. Fin del Freud que descubrió (o inventó) el inconsciente y comienzo del Freud que vuelve críticamente sobre sus propios fundamentos y, sin demolerlos, construye sobre ellos una nueva concepción, centrada para unos en el Yo y en el *self*, y para otros, para los autores de este libro, en el sujeto de ese inconsciente cuyos procedimientos fueran develados por Freud en varios libros publicados a comienzos del siglo.

El artículo de 1914 es el segundo *big bang* del psicoanálisis y merece el homenaje de ese oxímoron. Es el texto que dará lugar a infinitos descubrimientos, sí, pero también a múltiples divergencias sobre los modos de entender la tarea y el sentido del psicoanálisis. Es poco antes de la muerte de Freud cuando, por un lado, Lacan, en su comunicación de 1936 sobre el estadio del espejo y, por el otro, Anna Freud, que escribe entre 1934 y 1938 *El Yo y los mecanismos de defensa*, botan los dos barcos divergentes

en las rutas que llevan al futuro. Lo curioso, lo que excede a la casualidad de una mera coincidencia cronológica, es que ambos se basan en eso que se presentó de sopetón con la “Introducción del narcisismo”.

Los textos que se leerán a continuación respetan, como es lógico, variados estilos de composición y resultan admirablemente complementarios en sus temas. Marta Gerez Ambertín explora minuciosamente el camino que llevó al primer Freud a proponer esta refundación teórica y a mostrar cómo de esa semilla brota la frondosa ramificación conceptual que lleva a los ensayos de metapsicología, en los cuales, y en verdad, se propone un más allá de la psicología una psicología de la psicología, que no podía culminar en una obra coherente –por eso fue abandonada por Freud a medio camino–, y que lleva por otras vías, estas sí fecundas, al superyó, al más allá del principio del placer con la pulsión de muerte como concepto central, a la segunda tópica, a la segunda concepción de la angustia y sus correlatos, la inhibición y el síntoma, a las obras de crítica cultural legible en los estudios sobre la psicología de masas, la religión, el malestar en la cultura y, para concluir la enumeración, *last but not least*, a la escisión de ese Yo del narcisismo por los efectos del complejo de castración (1938).

Si el Yo es nuclear, no es, sin embargo, “el núcleo de nuestro ser”, pues esa calificación, como sabemos, es atribuida por Freud al ello, mientras que el Yo es presentado como un pobre servidor de los tres severos amos (ello, realidad exterior y superyó). El Yo es la instancia que “resiste, reprime y repele” (1932) y que se fragmenta para conservar una ilusoria unidad.

El libro *Tótem y tabú* –cuyo centenario se conmemoró el año pasado– y esta “Introducción del narcisismo” no habrían visto la luz si no hubiera sido por la necesidad en que se vio Freud de confirmar el rigor de sus teorías en contraposición con las de sus discípulos disidentes, Alfred Adler y, en particular, Gustav Jung. La especificidad de la postura freudiana es claramente marcada por Adalberto Levi Hembra, que ubica y analiza las discrepancias en cuanto a la noción del Yo en la

“psicología individual” del primero y en los esfuerzos del segundo por desligar al psicoanálisis de las tesis sobre la libido y la sexualidad.

Ana Petros instala esta “introducción” en la historia del psicoanálisis y se pregunta si un concepto central como el del narcisismo puede “cumplir años”, siendo que él permite develar aspectos intemporales pero no ahistóricos de la estructura.

América Espinosa desmenuza con agudeza el contexto institucional en el que surge la “Introducción del narcisismo” y pone de manifiesto la agresión y la violencia ligadas, por una parte, al concepto y, por otra, a los enfrentamientos entre psicoanalistas en torno a cuestiones doctrinarias. No se le escapa la manifestación lacaniana que hace de la agresividad el correlato de la tensión narcisística despertada por el encuentro con la imagen especular proyectada en el semejante.

Por su parte, Liliana Donzis sigue la historia del concepto en este siglo y confirma la utilidad del concepto de narcisismo, según la corroboración clínica obtenida en los mismos cien años, que por ahora se cumplen, de los primeros balbuceos del psicoanálisis con niños, a sabiendas de que el caso “Juanito” fue un precursor, aunque allí el psicoanálisis funcionó de manera indirecta, a través del padre de la criatura.

Por esta estrecha relación entre la agresión especular, su basamento narcisista y su presencia infaltable en la experiencia clínica del encuentro es que el trabajo bien pulido de Edgardo Feinsilber está dirigido a subrayar la desviación teórica que se produce cuando se desnaturaliza la experiencia analítica en nombre de un análisis recíproco o de un “manejo de la contratransferencia”, muy a la moda, pero contrario al método basado en la regla fundamental de la asociación libre y su contrapartida, que es la atención libremente flotante, el método de Freud y Lacan, renuente a la intervención de los “sentimientos” o de las “intuiciones” más o menos proyectivas del analista.

Oportuno, preciso y exacto en su articulación es, a mi modo de ver, el artículo de Daniel Gerber quien, tomando como punto de partida esta relación de enfrentamiento con la imagen del Otro, el seme-

jante, baliza el camino que condujo a Freud desde la sobrestimación narcisística que está en la base del fenómeno amoroso hasta el concepto imprescindible de esa pulsión de muerte que se manifiesta de mil maneras en la compulsión de repetición, en la melancolía, en el masoquismo originario, en la sumisión a líderes sanguinarios y en la escisión de ese Yo imaginario tan artificialmente mantenido como si se tratase de una unidad.

La continuidad es evidente entre el mencionado trabajo de Gerber y el cuidadoso y muy informado ensayo de Mario Orozco sobre los anudamientos y desanudamientos violentos del narcisismo. En este artículo se plantea la cuestión de quitar al narcisismo de las discusiones entre lo “normal” y lo “patológico” –o, eventualmente, lo “perverso”– y se dibujan cuidadosamente los vínculos entre la noción introducida por Freud en 1914 y los viejos conocidos de la literatura y de la filosofía que son el amor y el odio.

A esos dos trabajos les sigue una elaboración de orfebre: la de José Miguel Marinas, que aborda el “narcisismo de las pequeñas diferencias”, esa modalidad que lleva a la oposición con lo que más se parece a uno mismo, pues en ese “uno mismo” se revela la discordia interior. Es esta guerra civil interior la que se proyecta sobre lo que en el otro se percibe como diferente y, en consecuencia, como amenazante. Satisfechos pueden estar los compiladores de este volumen por haber conseguido esta importante contribución, pletórica de citas, que viene del otro lado del Atlántico.

Desde lo más lejano hasta lo más próximo en la geografía: de la misma tierra veracruzana, tan ligada a este collar conmemorativo, viene el trabajo que no podía faltar, uno cuyo tema se imponía al volumen en gestación. Me refiero al que firma Ricardo García Valdez, en el que se aborda la espinosa cuestión de la diferenciación sexual en cuanto al narcisismo, el mentado narcisismo femenino signado por los escotomas que llevaban a la idea de un “continente oscuro”, que es el que surge cuando se tienen ojos para no ver.

Esta primera parte del libro culmina con un broche de oro: una detonación erudita que manifiesta los antecedentes y las consecuencias filosóficas y políticas de la noción de narcisismo. La autoría es de David Pavón Cuellar quien, con refinadas lecturas de los teóricos del empirismo inglés y del romanticismo alemán que culminan en la crítica marxista, pone de manifiesto cómo la obra de Freud permite entender las posturas del individualismo burgués y se integra en el discurso ideológico, político y económico de nuestro tiempo.

Los distintos autores han sabido soslayar el escollo que hubiese empavorecido al propio Freud: el de la sobrevaloración narcisista de *his majesty, the Founder*. Los diferentes artículos de este libro conservan una sana distancia crítica y desarrollan aspectos insólitos del concepto de narcisismo, escapando a las trivialidades de la “patología narcisista” y de la “psicología del *self*” que desembocan en el trillado “Freud desleído” del que alguna vez nos ocupamos. Al reflexionar sobre esa “literatura” (“establos de Augias”, decía Lacan) topamos con una de las razones más obvias de la actual “crisis del psicoanálisis” que está en boca de todos. Me refiero a la actitud reverencial con relación a un Freud supuestamente genial, impecable e impoluto, que no se limitó a (d)escribir los procesos del inconsciente sino que ocupó sus últimos cincuenta años en redactar unos evangelios que sólo pueden transmitirse desde el púlpito de las cátedras universitarias por parte de profesores que “profesan” el psicoanálisis. Para esos libros obedientes a la convención, la palabra de Freud no podría ser relativizada, contrastada con nuevos hechos, discutida, contrapuesta a lo aportado por autores posteriores, sean provenientes de nuestro campo que es la clínica o provenientes desde otras disciplinas que toman como tema el de la subjetividad. A veces ese morbo afecta también al lacanismo, cuando se personaliza a Lacan como un vicario del redentor que tuvo a bien nacer en un pesebre de Bohemia.

Celebrar la aparición centenaria de una “introducción del narcisismo” implica renunciar a repetir, rezar, re-citar a Freud y, en su lugar,

aplicarse a transitar por nuevos caminos para que Freud llegue a ser Freud. Eso fue lo que hizo Lacan con su “retorno a Freud” y ese es el proyecto asumido con tácito acuerdo por los autores de este libro, guiados por los criterios de sus solícitos coeditores. Gracias doy, gracias les sean dadas, a unos y a otros.

Cuernavaca, Morelos, México, primavera de 2014

CIEN AÑOS DE NARCISISMO: ANTECEDENTES Y CONSECUENCIAS

MARTA GEREZ AMBERTÍN

... hay que estar preparados para abandonar un camino que se siguió por un tiempo, si no parece llevar a nada bueno. Sólo los creyentes que piden a la ciencia un sustituto del catecismo abandonado echarán en cara al investigador que remodele o aun rehaga sus puntos de vista.

SIGMUND FREUD*

1. INTRODUCCIÓN

EL RESULTADO DE LAS INDAGACIONES, QUE AQUÍ PLASMO, da cuenta de ciertas incidencias que el concepto de narcisismo produce en la obra de Freud. Luego de su delimitación habrá un antes y un después en ella. Este concepto es un semillero de ideas que traerá incontables novedades en el *corpus* freudiano. Para constatarlo basta tener en cuenta la gran cantidad de notas que, inspirado por su invención revolucionaria, Freud incorpora, a partir de entonces, a muchos de sus textos anteriores.

Nuestro punto de partida y de llegada es el texto de 1914 que este libro conmemora: “Acerca de la introducción del narcisismo”. *Del narcisismo y no al narcisismo*; por ser literal, respetamos la traducción de Strachey y mantenemos el título “Introducción del narcisismo”.¹ En sus enunciados se apoya nuestra contribución. Su lectura supone tener al

* Sigmund Freud, O. C. XVIII. *Más allá del principio del placer*, Amorrortu, Buenos Aires, [1920] 1979, p. 62.

1 “Zur Einführung dei Narsisismus”, 1913-1914. Rescatemos los dos significados posibles de *Einführung*: establecer e introducir.

texto freudiano como punto de referencia. Es nuestra manera de rendir, una vez más, el merecido homenaje a quien legara hace más de un siglo la nueva cosmovisión del sujeto del inconsciente.

Aunque hayamos atravesado *cien años de narcisismo*, el concepto todavía trastabilla, entre otras razones, porque muchos posfreudianos se han extraviado en él o lo han extraviado en el curso de su teoría y de su clínica. Por ejemplo, aún se pretende definir el narcisismo como “amor a la imagen de sí mismo”, tal como lo hacen Laplanche y Pontalis en su renombrado diccionario de psicoanálisis; aún se publican libros que aluden a las *personalidades narcisistas* o a las *patologías narcisistas*, concepciones imprecisas y alejadas de la postulación freudiana.

Como toda obra que revoluciona el saber de una época, la de Freud presenta múltiples complejidades. Cuando queremos acceder al *corpus* freudiano advertimos que éste se ha ido hilvanando y deshilvanando desde hechos, nociones, conceptos que parten y aluden a los más diversos campos del saber, tejiendo una trama de hipótesis que desemboca en la instauración de la teoría psicoanalítica y su clínica. La construcción freudiana –el psicoanálisis– se ha desarrollado cotejando los conceptos e hipótesis entre sí y elaborándolos en permanente confrontación con los fenómenos clínicos. Rectificación y ratificación constante, *work in progress*, obra en movimiento, movimiento propiciado, antes que nada, por su propio creador.

En ese *corpus* freudiano es posible articular relaciones y tiempos lógicos. Cada concepto o hipótesis se ha de engarzar con los anteriores, ora rechazándolos, ora reafirmando los, ora contradiciéndolos o simplemente abriendo nuevas líneas de investigación. Hay pasajes claros, otros ambiguos que admiten distintas interpretaciones, otros muy confusos, otros contradictorios, otros casi incomprensibles... pero todos van cobrando significación en el conjunto total de la obra, a la que habría que encarar considerando los múltiples cortes epistemológicos que el mismo Freud fue produciendo en ella. Así, es preciso destacar los momentos lógicos de cada corte y, partiendo de eso, toda la articulación

de los conceptos e hipótesis formulados ha de sufrir una modificación. Es exactamente esto lo que produce el texto de nuestra referencia.

2. EL CONCEPTO DE NARCISISMO Y SU INTRODUCCIÓN EN EL CORPUS FREUDIANO

Desde una concepción sustancialista podría pensarse que con el artículo de 1914 Freud introduce el ‘narcisismo’... ¡Absurdo!² No refiere con ese concepto ni a una actitud psicológica *a la manera de Narciso*, ni a una *perversión sexual*, ni al *egoísmo*, *egotismo*, *egolatría*, ni al *amor a sí mismo*, sino a un concepto que abona el concepto de identificación, de lo ominoso (*heimlich/unheimlich*) y da cuenta de la ajenidad del Yo. Por tanto, nada más alejado de la vulgata, nada menos *propio del sí mismo* ni del *amor de sí*, que el concepto de narcisismo que construye Freud en el texto de 1914. Narciso –el efebo castigado por Apolo– y su mito guardan poca relación con el *narcisismo*.

Pero la introducción del *concepto* en el edificio freudiano –causa de un profundo malestar en el propio Freud– desata un terremoto, partes de la estructura caen, en otras áreas hasta los cimientos mismos son removidos... Desestabilizado todo el espacio teórico deviene otro –así sucede con la teoría de las pulsiones (primer dualismo), con la primera tópica y hasta con la clínica misma que debe reformularse.

Es el mismo inventor del psicoanálisis quien explica esa conmoción en un discurso que continúa al de 1914:

2 Una nota de James Strachey resulta muy esclarecedora (véase Sigmund Freud, *Más allá...*, *op. cit.*, p. 71, n. 1): Havelock Ellis usó la expresión “Narcissus-like” (a la manera de Narciso) en el sentido de descripción de una actitud psicológica (en 1898). P. Nacke usó en 1899 el término “Narcismus” para describir una perversión sexual. La palabra utilizada por Freud es “Narzissmus”, neologismo derivado del alemán “Narzissismus”. El sentido del neologismo apunta claramente a una conceptualización tal como lo expresa en 1911 en el caso Schreber.

Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe construirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aun la más exacta, empieza por tales definiciones. El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en descubrir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertos en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva.

Sólo después de haber explorado más a fondo el campo de los fenómenos en cuestión, es posible aprehender con mayor exactitud también sus conceptos científicos básicos y afinarlos para que se vuelvan utilizables en un vasto ámbito, y para que, además, queden por completo exentos de contradicción. Entonces quizás haya llegado la hora de acuñarlos en definiciones. Pero el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco en las definiciones [...] hasta los conceptos de la física sufren constante cambio de contenido.³

Si destacamos esta larga cita es porque exhibe el saldo epistémico del recorrido freudiano desde *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) y *Tótem y tabú* (1913) al texto que nos ocupa, que desemboca en la gran construcción freudiana de las pulsiones de 1915. Es importante atender a su advertencia sobre los cambios necesarios que afectan a la teoría que está construyendo.

Teniendo en cuenta todo esto, hacer una lectura del *concepto de narcisismo* implica vincularlo con otros (dualismo pulsional, teoría de las pulsiones, teoría libidinal, primera y segunda tópica, identificación, castración, psicosis, perversión y neurosis) y desde su lógica interna (autoerotismo, narcisismo primario, narcisismo secundario, narcisismo edípico, yo ideal, ideal del yo y superyó, etc.). Esto nos invita a un recorrido

3 Sigmund Freud, O. C. XIV. *Pulsiones y destino de pulsión*, Amorrortu, Buenos Aires, [1915] 1979, p. 113.

por múltiples textos para aprehender la lógica que ordena la arquitectura que sustenta.

Sabemos que el concepto, una vez introducido y formulado, no sólo modifica a los anteriores sino que genera muchos nuevos; permite a Freud desechar formulaciones anteriores, pero también agregar nuevas invenciones, múltiples hallazgos (como la teoría pulsional de 1920 y la nueva tópica de 1923, entre otros) y, aunque despeja sombras que se cernían sobre *Tres ensayos de una teoría sexual*, es en esas sombras en las que nos apoyamos para su lectura.

La introducción del concepto de narcisismo fue precedida por tanteos en la teoría y en la clínica. Freud lo preanuncia en la carta Carta 228 a Fliess del 9 de diciembre de 1899 (cuando alude a los vínculos del autoerotismo con el “yo” originario); en la reunión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena del 10 de noviembre de 1909; en una nota a pie de página en la 2da. edición (1910) de *Tres ensayos...* Los resultados del trabajo teórico que produce la noción aparecen en *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (mayo de 1910), en *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia autobiográficamente descripto* (1911) y en *Tótem y tabú* (1912-1913). El camino que se iniciara con los *Tres ensayos...* insumió a Freud nueve años hasta desembocar en el texto de 1914; la penúltima estación fue Roma donde, pasando sus vacaciones en 1913, completó un primer borrador. De allí que permanentemente nos remitiremos tanto a los textos que lo anteceden como a los posteriores.

En “Introducción del narcisismo” Freud da una brillante estocada al comienzo mismo del texto, al destacar al narcisismo como el tratamiento del “cuerpo como un objeto sexual”,⁴ poniendo sobre el tapete la *extimidad* del cuerpo llamado propio y la importancia del objeto en la marca del cuerpo humano, un cuerpo marcado para siempre por lo otro, lo ajeno. No parece contradictorio, entonces, decir que las hipóte-

4 Sigmund Freud, O. C. XIV. *Introducción del narcisismo*, Amorrortu, Buenos Aires, [1914] 1979, p. 71.

sis del narcisismo apuntan a una teoría del sujeto, pero también a una teoría del objeto, pues ¿no se define acaso en *El Yo y el Ello* por la identificación que liga sujeto y objeto?

3. EN BUSCA DE INTERROGANTES Y OBSTÁCULOS

A) PULSIÓN DE AUTOCONSERVACIÓN Y PULSIÓN SEXUAL

Freud define y se interroga, avanza y trastabilla, pero no retrocede. Afirma: “El narcisismo [...] no sería una perversión, sino el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación”.⁵ Aparece para él (y para nosotros) el primer obstáculo. Despejarlo lo llevará (y nos llevará) por caminos insospechados.

Si el narcisismo es el complemento libidinoso de la pulsión de autoconservación o del Yo, es necesario entender en qué consiste este complemento. Para estos efectos, y sólo para éstos, Freud busca respuestas en la esquizofrenia⁶ y en la teoría de la libido. Estamos en el *centro de las dificultades del tema*. Y su salida está en el hallazgo de un concepto intermedio: *el de autoerotismo*. Sólo el concepto de autoerotismo puede ligar el narcisismo (concepción pulsional/libidinal) con la pulsión de autoconservación o del Yo. Ese es el sentido de la interrogante: “¿Qué relación guarda el narcisismo, de que ahora tratamos, con el autoerotismo, que hemos descrito como un estado temprano de la libido?”⁷ En el mismo texto (cap. II) alude con total claridad al concepto de autoerotismo: “Primero, que el niño [...] elige sus objetos sexuales tomándolos de sus vivencias de satisfacción. Las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas son vivenciadas a remolque de funciones vitales que sirven para la autoconservación”.⁸

5 *Ibid.*, pp. 71-72.

6 “No pretendo aquí aclarar el problema de la esquizofrenia [...] sino sólo recopilar lo ya dicho en otros lugares, a fin de justificar una introducción del narcisismo [como concepto de la teoría de la libido]”, *ibid.*, p. 73.

7 *Ibid.*, p. 74.

8 *Ibid.*, p. 84.

No caben dudas: aquí el autoerotismo es definido como un temprano estado de la libido, en una línea que reafirma en parte lo dicho en *Tres ensayos...*, donde se presenta como una forma primaria de la sexualidad,⁹ que surge apuntalándose en la satisfacción de una necesidad biológica y en el deseo del otro. Notemos que, en cuanto se lo marca como sexual, es considerado como pulsión parcial ligada a la excitación de una zona erógena. Si la libido es la expresión de la pulsión sexual, el autoerotismo es un estado libidinal.

Cabe subrayar que el autoerotismo no es patrimonio de una peculiar actividad pulsional sino que se encuentra en cada una de sus mociones como fase *precoz*. Lo destacamos por cuanto a veces se ha confundido el “estado libidinal autoerótico” con la fase oral libidinal de la succión, debido a la ejemplificación del desarrollo del autoerotismo con el chupeteo (*Lutschen*) en el bebé que evoca Freud en *Tres ensayos...*¹⁰ La fase precoz autoerótica, que allí define, se caracteriza porque el objeto se encuentra en el propio cuerpo como zona erógena y, además, por sus “pulsiones parciales singulares, que aspiran a conseguir placer, cada una por su cuenta, enteramente desconectadas entre sí”.¹¹ Entonces, lo que caracteriza al autoerotismo es el objeto, una zona erógena del cuerpo y la falta de referencia a una imagen unificada del mismo.

Si relacionamos esto con las hipótesis del estadio del espejo de Lacan, podemos inferir que el *infans* inscribe al objeto y a la imagen

9 “Lo esencial no es la génesis, sino la relación con el objeto”, agregado en 1920 (*O. C. VII. Tres ensayos de teoría sexual*, Amorrortu, Buenos Aires, [1905] 1978, p. 164). En la misma obra, en la p. 165, se lee: “Al comienzo, claro está, la satisfacción de la zona erógena se asoció con la satisfacción de la necesidad de alimentarse. El quehacer sexual se apunala (*anlehnen*) [...] en la conservación de la vida” (agregado en 1915).

10 “El mamar del pecho materno pasa a ser el punto de partida de toda la vida sexual, el modelo inalcanzable de toda satisfacción sexual posterior, al cual la fantasía suele revertir en momentos de apremio. Incluye el pecho materno como primer objeto de la pulsión sexual [...] el cual es resignado por el lactante en la actividad del chupeteo, y sustituido por una parte de su propio cuerpo [...] Tras la consideración del chupeteo, tomamos conocimiento ya de dos caracteres decisivos de la sexualidad infantil: ésta aparece apuntalándose en la satisfacción de las grandes necesidades orgánicas y se comporta de maneta autoerótica, o sea, busca y encuentra objetos en el propio cuerpo”, *ibid.*, p. 105.

11 *Ibid.*, p. 179.

unificada por la intervención del Otro. Así, el ojo del estadio del espejo no es un ojo cualquiera, es un ojo *áltero*. Es un ojo cuyo curso es pre-trazado, guiado y pilotado desde el deseo del Otro en la experiencia de satisfacción oral y olfativa. ¡Qué extraño ese *autoerotismo* que sólo se instala por la intervención *hetero!*

Lo señalado hace posible afirmar que la diferencia entre autoerotismo y narcisismo fue planteada en el orden del enlazamiento libidinal y no en la ausencia de tal ligazón en el primero. Diferencia señalada con mucha claridad por Freud en un trabajo casi contemporáneo al que comentamos. Es en *Tótem y tabú* (escrito entre 1912 y 1913) donde el narcisismo es ubicado entre la *fase del autoerotismo* y la de la *elección de objeto*. Pero Freud no lo ubica como una fase más sino como una derivación de la primera, caracterizada así: “Los diversos componentes pulsionales de la sexualidad trabajan en la ganancia de placer cada uno para sí y hallan su satisfacción en el cuerpo propio”.¹² En cambio, en el narcisismo las pulsiones, antes independientes entre ellas, “se han compuesto en una unidad”¹³ y han instaurado un objeto: el Yo.

Corresponde aclarar que en la organización libidinal narcisista no hay, en modo alguno, como a veces se ha pretendido, una propuesta de pulsión total; esta expresión es, en sí misma, una aberración, ya que la pulsión se define siempre por su parcialidad. En todo caso, en el narcisismo podemos hablar de una ligazón particular de las zonas erógenas, ligazón que arroja siempre un resultado: un Yo escindido. Si de alguna *unidad corporal* se trata, es de una presunta unidad, articulable desde el “unario imaginario” –especular.¹⁴

12 Sigmund Freud, *O. C. XIII. Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914)*, Amorrortu, Buenos Aires, [1913] 1979, p. 92.

13 *Idem*.

14 “Es pues en el seno de las experiencia de prestancia y de intimidación de los primeros años de vida donde el individuo es introducido a ese espejismo del dominio de sus funciones donde su subjetividad permanecerá escindida y cuya formación imaginaria, ingenuamente objetivada por los psicólogos como función sintética del yo, muestra antes bien la condición que la abre a la dialéctica enajenante del Amo y el

De la definición inicial de Freud del concepto de narcisismo que especificamos y de los interrogantes que él plantea surgirá una serie de consecuencias lógicas tendientes a modificar las hipótesis de la teoría pulsional, de la primera tópica y de la clínica.

Respecto de la teoría pulsional podemos decir que sus formulaciones se encaminarán hacia el segundo dualismo: Pulsión de Vida-Pulsión de Muerte. Si consideramos el concepto de libido como enlace, en cuanto apunta a la ligazón de los *representantes de la representación*, tal ligazón no podría estar ausente en el concepto mismo de pulsión; es por eso que Freud se ve llevado a una modificación de la teoría pulsional.

El concepto de narcisismo desestabiliza su concepción de la primera dualidad pulsional: pulsiones sexuales/pulsiones del yo. Freud lo admite, pero está dispuesto a su modificación sólo si la *empíria* así se lo demuestra. A partir de allí se tomará seis años de fecundo trabajo para proceder a la modificación de las hipótesis y, en el decurso de *Más allá del principio del placer*, declarará, por una parte, haber nominado “pulsiones del yo” a todas aquellas orientaciones pulsionales que le resultaban “menos conocidas” y, por otra parte, que “la libido narcisista” debía identificarse necesariamente con la pulsión de autoconservación o del Yo. Asistimos, por tanto, a la formulación de las nuevas hipótesis de la teoría pulsional que incluyen a las pulsiones del Yo dentro de las sexuales. Éstas que, así formuladas –mantendrá hasta su muerte–, son explicitadas en varias obras¹⁵ con el conveniente reparo del científico riguroso.¹⁶

Esclavo”, Jacques Lacan, *Escritos 1. Variantes de la cura tipo*, Siglo XXI, México, [1955] 1985, p. 332.

15 Además de las citadas, son trabajadas explícitamente en *El Yo y el Ello* (1923), *El malestar en la cultura* (1930), *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 32* (1933), *Esquema del psicoanálisis* (1938-1939), como las más importantes.

16 “Tras larga vacilación y oscilación, nos hemos resuelto a aceptar sólo dos pulsiones básicas: *Eros y pulsión de destrucción*. (La oposición entre pulsión de conservación de sí mismo y la de conservación de la especie, así como la otra entre amor yoico y amor de objeto, se sitúan en el interior de Eros.) La meta de la primera es producir unidades cada vez más grandes y así conservarlas; es decir, una ligazón (*Bindung*); la meta de la otra es, al contrario, disolver nexos y, así, destruir las cosas del mundo”,

Antes de terminar este punto incluiremos una observación sobre el concepto de autoconservación. Si la configuración de las zonas erógenas depende de la inscripción que el otro haga sobre ellas, este concepto tiene muy poco que ver con el evolucionismo prefijado de zonas erógenas y bastante más con la ligazón con el Otro primordial. Para sobrevivir y conservarse, el *infans* deberá ocupar un lugar en el deseo del otro, ser llamado desde afuera para demandar la conservación... Esa sería la razón de su *sobrevivencia*.

B) LA “NUEVA ACCIÓN PSÍQUICA” Y LA ARTICULACIÓN DE LOS CONCEPTOS: NARCISISMO E IDENTIFICACIÓN

Conseguimos hasta ahora despejar un obstáculo que, de no haberlo superado, habría entorpecido nuestra lectura. Sin embargo, inmediatamente, se levanta otro. Freud interroga: “¿Qué relación guarda el narcisismo, de que ahora tratamos, con el autoerotismo, que hemos descrito, como un estado temprano de la libido?”¹⁷ La respuesta está en el texto: “Algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya”¹⁸ (o construya).¹⁹

Una vez esclarecida la relación que guarda el concepto de *narcisismo* con el de *autoerotismo*, será preciso ahora pesquisar a qué alude Freud cuando refiere a la “nueva acción psíquica” determinante para la configuración del narcisismo. Sin duda, se trata de una acción fundamental para el psiquismo, un acto constituyente,²⁰ como quien dice: *labrar un acta de Constitución*... Perfilar un nuevo mundo. Es tan impor-

Sigmund Freud, O. C. XXIII. *Esquema del psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires, [1938] 1980, p. 146.

17 Sigmund Freud, O. C. XIV. *Introducción...*, *op. cit.*, p. 74.

18 *Idem*.

19 La palabra alemana *errichten* puede traducirse como “constituir” o “construir”, por lo que se desecha el término “desarrollar”.

20 “... la forma total del cuerpo [...] es más constituyente que constituida”, Jacques Lacan, *Escritos 1. El Estadio del Espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, Siglo XXI, México, [1949] 1985, pp. 87-88.

tante este acto que su fracaso puede derivar en autismo, catatonia o esquizofrenia. Por eso Freud interroga a la esquizofrenia, no para profundizar en ella sino para sostener su introducción del narcisismo, que es también su introducción a la teoría de las identificaciones.

Sobre la *acción psíquica*, tan fundante, conviene tener en cuenta que en *Tótem y tabú* ya había referido veladamente a la misma como un acto psíquico que desembocaba en la constitución del Yo, pero allí todavía no puede trazar los fundamentos de la misma. Lo hace finalmente en 1914:

La libido sustraída del mundo exterior fue conducida al yo, y así surgió una conducta que podemos llamar narcisismo [...] Así nos vemos llevados a concebir al narcisismo que nace por replegamiento de las investiduras de objeto, como un narcisismo secundario que se edifica sobre las bases de otro, primario, oscurecido por múltiples influencias.²¹

Preciso es que nos detengamos en esta cita. Se alude aquí a una acción psíquica que trabaja “sustrayendo libido de objetos”, pero sabemos que la “sustitución de una elección de objeto” es definida en *El Yo y el Ello* como identificación;²² por tanto, el concepto de identificación es introducido conjuntamente con el de narcisismo, aun cuando Freud no lo nombra como tal en el texto. El narcisismo se constituirá siempre por la identificación, y la identificación se edificará siempre sobre un sedimento narcisista:

21 Sigmund Freud, *O. C. XIV. Introducción...*, *op. cit.*, pp. 72-73.

22 “Habíamos logrado esclarecer el sufrimiento doloroso de la melancolía mediante el supuesto de que un objeto perdido se vuelve a erigir en el yo, vale decir, una investidura de objeto es relevada por una identificación. En aquel momento, empero, no conocíamos toda la significación de este proceso y no sabíamos ni cuán frecuente ni cuán típico era. Desde entonces hemos comprendido que tal sustitución participa en considerable medida en la conformación del yo [...] el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas, contiene la historia de estas elecciones de objeto”, Sigmund Freud, *O. C. XIV. El Yo y el Ello*, Amorrortu, Buenos Aires, [1923]1979, pp. 30-31.

El individuo lleva realmente una existencia doble, en cuanto es fin para sí mismo y eslabón dentro de una cadena de la cual es tributario contra su voluntad o, al menos, sin que medie ésta [...] La separación de las pulsiones sexuales respecto de las yoicas no haría sino reflejar esta función doble del individuo.²³

Por su existencia doble el sujeto es escindido, *fin para sí mismo y eslabón dentro de una cadena*, desdoblamiento del sujeto que va más allá de su soporte biológico, ya que se trata también del soporte simbólico de una estructura que lo sobredetermina. De esa escueta frase se desprenden la teoría de las identificaciones, de lo siniestro y el germen de la distinción yo/ello/superyó.

En cuanto al concepto de identificación, Freud ya había introducido la noción en *La interpretación de los sueños*, pero la misma no alcanzó la consistencia que toma su fundamentación desde este texto hasta alcanzar su máximo nivel en *Lo Ominoso, El Yo y el Ello y La femineidad*.

La nueva acción psíquica es, entonces, una identificación que dará como resultado el Yo. Lacan la define con claridad: “Pero es para ponerla en tela de juicio que Freud liga al yo con una doble referencia, una al cuerpo propio, esto es el narcisismo, la otra a la complejidad de los tres órdenes de identificación”.²⁴

Justamente es en *la complejidad de los tres órdenes de identificación* que el acto psíquico del narcisismo repercute: identificación primaria, identificación secundaria o propiamente dicha e identificación edípica.

C) NARCISISMO PRIMARIO Y SECUNDARIO

Obtuvimos la fundamentación de la nueva acción psíquica como basamento del narcisismo y las identificaciones. Ahora, y recurriendo a *El*

23 Sigmund Freud, O. C. XIV. *Introducción...*, op. cit., p. 76.

24 Jacques Lacan, *Escritos I. De nuestros antecedentes*, Siglo XXI, México, [1966] 1985, p. 63.

Yo y el Ello, es posible esclarecer de dónde provienen las originarias investiduras libidinales que se repliegan sobre el Yo. Nos enfrentamos, entonces, a otro de los obstáculos que, al ser despejado, permitirá entender mejor la articulación entre los postulados teóricos del narcisismo primario y secundario.

Orientamos nuestro interés al texto de 1923 por entender que sus hipótesis, que brindan respuestas a las interrogantes planteadas desde “Introducción del narcisismo”, se han consolidado sobre las bases de los artículos metapsicológicos de 1915, la madurez clínica obtenida desde *Historia de una neurosis infantil* (1918), el aval de los trabajos sobre *Duelo y melancolía* (1917), *Lo siniestro* (1919), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1920) y los replanteos de *Más allá del principio del placer* (1921).

No es casual el cambio de paradigma de 1914 a 1923. Mientras en “Introducción del narcisismo” consideraba que “la teoría de la libido descansa mínimamente en bases psicológicas, y en lo esencial tiene apoyo biológico”,²⁵ en el prólogo de *El Yo y el Ello*, en cambio, se rectifica:

Las siguientes elucidaciones retoman ilaciones de pensamiento incluidas en mi escrito “Más allá del principio del placer”, frente a las cuales mi actitud personal fue, como ahí se consigna, la de una cierta curiosidad benévola. Recogen pues, esos pensamientos, los enlazan con diversos hechos de la observación analítica, procuran deducir nuevas conclusiones de esta reunión, pero no toman nuevos préstamos a la biología y por eso se sitúan más próximas al psicoanálisis que aquella obra.²⁶

Teniendo en cuenta el cambio de paradigma, que aleja a Freud de lo biológico y lo aproxima más al psicoanálisis, intentaremos esclarecer la conceptualización respecto al *narcisismo primario y secundario* siguiendo el hilo lógico trazado entre 1914 y 1923.

25 Sigmund Freud, O. C. XIV. *Introducción...*, *op. cit.*, p. 76.

26 Sigmund Freud, O. C. XIX. *El Yo...*, *op. cit.*, p. 13.

Y es que cierta dificultad bióloga-evolutiva atraviesa tales conceptos cuando se intenta entenderlos jerarquizando una continuidad temporal. Si aceptamos la premisa de que el psicoanálisis es totalmente ajeno a la psicología evolutiva, el obstáculo puede superarse. No estamos a la búsqueda de lo que está primero y lo que está después; en todo caso, intentamos articular una secuencia lógica que se esclarece con el concepto de *Nachträglichkeit*. Primario y secundario no refieren a lo que está antes o después en el tiempo; se los puede entender mejor a partir de una topología borromea que los anuda.

Considerando estos reparos, es posible alcanzar nuevos avances persiguiendo las respuestas sobre ese “narcisismo secundario que se edifica sobre la base de otro, primario, oscurecido por múltiples influencias”.²⁷ Rastreo crucial, sobre todo cuando logramos conectar esa hipótesis con otra formulada al final del capítulo III: “El retroceso de la libido de objeto al yo, su mudanza en narcisismo, vuelve, por así decir, a figurar un amor dichoso, y por otra parte un amor dichoso real responde al estado primordial en que libido de objeto y libido yoica no eran diferenciables”.²⁸

A esta altura se vuelve imprescindible recurrir a *El Yo y el Ello*, pues es allí donde Freud define ese estado original como identificación primaria que “no parece el resultado ni el desenlace de una investidura de objeto: una identificación directa e inmediata [no mediada] y más temprana que cualquier investidura de objeto”.²⁹ Es preciso pedir el auxilio de la formulación teórica del Ello pues, a partir de sus premisas, es posible una elucidación de nuestro tema. En verdad, a pesar del cambio de paradigma entre ambos textos, se advierte un claro isomorfismo

27 Sigmund Freud, O. C. XIV. *Introducción...*, *op. cit.*, p. 73.

28 *Ibid.*, p. 96.

29 Sigmund Freud, O. C. XIX. *El Yo...*, *op. cit.*, p. 33. “Al comienzo de todo, en la fase primitiva oral del individuo, es por completo imposible distinguir entre investidura de objeto e identificación. Más tarde, lo único que puede suponerse es que las investiduras de objeto parten del ello, que siente las aspiraciones eróticas como necesidades”, *ibid.*, p. 31.

entre sus formulaciones respectivas. Lo descubierto en 1914 permite el giro de 1923.

Finalmente, en el citado artículo de 1923, Freud vincula las identificaciones primarias con el Ello. Éste, definido claramente como instancia psíquica, aparece como la matriz del fantasma cuyas referencias obviamente son la identificación (\$) y el objeto (a): {\$ \diamond a}. En este sentido es diáfana la referencia del propio Sigmund Freud: “El ello [...] alberga en su interior los restos de innumerables existencias-yo, y cuando el yo extrae del ello la fuerza para su superyó, quizás no haga sino sacar de nuevo a la luz, figuras, plasmaciones yoicas más antiguas, procurarles una resurrección”.³⁰ Queda abierto el camino para llegar a la conceptualización del narcisismo primario. Insistimos: éste no es un dato observable que pueda ofrecer la *empiria* sino, más bien, una condición de estructura que da cuenta de la incidencia del deseo del Otro primordial sobre el *infans*.

El estatuto del narcisismo primario, oscurecido por múltiples influencias, tiene su equivalencia con el Ello, con la pulsión y con el fantasma. Esto nos permite pensar las identificaciones primarias como matriz del sujeto del inconsciente: “das Es” (el eso), “plasmaciones más antiguas del yo” emparentadas con el superyó, esto es, con “las voces y esa multitud que se deja indeterminada”.

Freud anticipa esto en el capítulo II de “Introducción del narcisismo” al señalar al narcisismo primario como una premisa teórica acerca de la libido y vinculado al renacimiento y reproducción del narcisismo de los padres: “Si consideramos la actitud de padres tiernos hacia sus hijos, habremos de discernirla como renacimiento y reproducción del narcisismo propio, ha mucho abandonado”.³¹

En estas premisas se sostiene Freud al insistir desde la clínica sobre la necesidad de remontarse hasta la tercera generación para rastrear el

30 Sigmund Freud, O. C. XIX. *El Yo...*, op. cit., p. 40.

31 Sigmund Freud, O. C. XIV. *Introducción...*, op. cit., p. 87.

complejo identificatorio y fantasmático del sujeto. Ni qué decir de todo lo que se juega desde ese narcisismo primario en relación con el yo ideal y con el superyó, tema que trataré más abajo.

4. NARCISISMO Y CASTRACIÓN: DEL YO IDEAL AL IDEAL DEL YO

Es tan fecundo el texto “Introducción del narcisismo” que desborda cualquier ensayo. Sería preciso dedicarle un largo tratado. Más que justo es el comentario de James Strachey cuando considera que contiene “una producción excesivamente comprimida, que desborda su propio marco por la cantidad de material que contiene”.³²

Hemos avanzado en el texto y sus producciones de manera rigurosa, medulosa y ambiciosa, despejando algunos enigmas y sembrando otros. Quedan muchas otras cuestiones por resolver pero es momento de ir concluyendo y, por tanto, tenemos que optar por abandonar el camino de desgranar cada concepto de uno en uno. Hasta aquí avanzamos planteando varias interrogantes y respondiendo algunas de ellas. Ahora, desde el concepto nodular de *castración* que Freud despliega, ofrecemos un pantallazo global del texto.

Ese concepto de *castración* es el que atacan y rebaten sus exdiscípulos (Alfred Adler y Carl Gustav Jung) en sus intentos de dessexualizar, limpiar y desodorizar al concepto de narcisismo. Freud da una enérgica respuesta a esta traición conceptual en el texto que nos ocupa y también en *Historia del movimiento psicoanalítico* y en *De la historia de una neurosis infantil*. El concepto de *castración* arroja luz sobre la interrogante abierta por Freud en el capítulo II respecto de las razones por las que se declina buena parte de la libido narcisista. Es que, de no producirse tal declinación, se corre el riesgo del ahogo en la célula narcisista, esa muerte simbólica tan cara a la psicosis. El concepto de *esta-*

32 *Ibid.*, p. 69.

sis (estancamiento) de la libido del yo no apunta sino a esto, tal su padecimiento en la psicosis a diferencia de la neurosis, donde la *estasis* de la libido es objetal. La incidencia del complejo de castración, “caverna hecha de desgarrones geológicos”, al decir de Masotta, marcará los destinos del narcisismo.

Destacando el contrapunto narcisismo/castración, proponemos una lectura global de “Introducción del narcisismo”, para enfatizar: en el capítulo I, la introducción del concepto del narcisismo como identificación. En el capítulo II, las interrogantes acerca de la declinación de la identificación narcisista cuando se toman como ejes los campos de la psicosis y del amor. Y en el capítulo III, al plantear la cuestión de los destinos de la libido del yo confrontados con la castración.

Justamente, en el capítulo III Freud enlaza represión con castración. Si la represión “parte del yo” y de “la autoestima del yo” es porque la autoestima (*Selbstbeschachtung*), traducida como *autovaloración que merece la imagen que uno tiene de sí mismo*, proviene de alguna instancia que favorece el aprecio de sí. Por ese camino prepara su formulación del Ideal del Yo al plantear que “la formación del ideal aumenta las exigencias del yo y es el más fuerte favorecedor de la represión”,³³ formación que hace posible tener una medida que permite reconocer la distancia del “yo actual” respecto del ideal. Clara introducción del ideal del yo vinculado con la castración y la represión.

El *Ich Ideal* (Ideal del Yo) será el soporte desde donde el sujeto obtendrá una medida que le permita captar la distancia entre su yo actual y el ideal del Yo. Medida que no ofrece el yo Ideal (*Ideal Ich*).

El concepto de Yo Ideal (*Ideal-Ich*) es introducido explícitamente por Freud en el texto que nos ocupa, y luego en la *Conferencia 26. Teoría de la libido y el narcisismo, Duelo y melancolía, Lo ominoso, Psicología de las masas...*, *El Yo y el Ello, El presidente W. Wilson y La disección de la vida psíquica*, entre los más importantes. Sorprende que Laplanche y

33 *Ibid.*, p. 92.

Pontalis expresen en su *Diccionario de psicoanálisis* que Freud no trabaja el concepto de Yo Ideal. Difícil entender error tal.

“Introducción del narcisismo” aborda la problemática del Yo Ideal desde el capítulo I, pues aun cuando no lo nombre, de él proviene el delirio de grandeza que allí se comenta. A su vez, en el capítulo III afirma: “La observación del adulto normal muestra amortiguado el delirio de grandeza que una vez tuvo, y borrados los caracteres psíquicos desde los cuales hemos discernido su narcisismo infantil”.³⁴ El “antiguo delirio de grandeza” vinculado al narcisismo infantil es el residuo del yo ideal. Tal delirio refiere a un ideal imaginario sin límites, sin medida, proyectado por el renacimiento del narcisismo perdido de los padres. Tal es el ideal que forja a “His Majesty the Baby”,³⁵ suspensión ante el niño de todas las conquistas culturales: “Enfermedad, muerte, renuncia al goce, restricción de la voluntad propia no han de tener vigencia para el niño, las leyes de la naturaleza y de la sociedad han de cesar ante él, y realmente debe ser de nuevo el centro y el núcleo de la creación”.³⁶

Ese centro y núcleo de la creación refiere al yo ideal pleno de perfecciones valiosas. Pero podemos avanzar aún más: “El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas”.³⁷

Podemos colegir que perfecciones valiosas (*Vollkommenheit*) y amor a sí mismo (*Selbstliebe*) tienen que ver con el anhelo narcisista de los padres. Es importante leerlos *après-coup*. Ante esas “perfecciones” y “ese amor” se detiene la ley simbólica; ahí no hay restricciones culturales, es el lugar majestuoso en el que se ubica al *infans*, quien puede ser, incluso antes de su nacimiento, polo de atributos excelsos.

El Yo Ideal es fuente de proyección, función de lo imaginario. La proyección de las perfecciones valiosas siempre es realizada desde el

34 *Ibid.*, p. 90.

35 *Ibid.*, p. 88.

36 *Idem.*

37 *Ibid.*, p. 91.

otro. Se trata de un “Yo-proyección de una superficie” que se asienta en el ideal. Se apoya sobre una ilusión que tarde o temprano se rompe y cuyo destino es la represión por efecto de la castración. Por eso destacamos: se trata de un ideal que sostiene al yo. Esto permite ahora avanzar en procura del concepto de ideal del Yo. Freud así lo indica:

Aquí, como siempre ocurre en el ámbito de la libido, el hombre se ha mostrado incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozó una vez. No quiere privarse de la perfección narcisista de su infancia, y si no pudo mantenerla por estorbárselo las admoniciones que recibió en la época de su desarrollo y por el despertar de su juicio propio, procura recobrarla en la nueva forma del ideal del yo. Lo que él proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal”.³⁸

Las admoniciones enlazadas a la castración permiten la instauración del *Ich-Ideal* (Ideal del Yo), verdadero revés del *Ideal-Ich* (Yo Ideal).

Cuando leemos en Freud: “lo que proyecta frente a sí como su ideal”, el término *proyecta* no se utiliza en el sentido de mecanismo de proyección, sino de *proyecto*, lo que se pone como proyecto *frente a sí*; traducción que no tiene esa característica imaginaria de “el ante sí”. Para que se constituya el Ideal del Yo tiene que surgir distancia, mediación. El sujeto verá algo que él no es y ahí podrá plantearse como un *Yo que sostiene un Ideal*: “... ha erigido en el interior de sí un ideal por el cual mide su yo actual”.³⁹

Para medir es preciso un sistema, una vara, un patrón, una legislación que establezca la distancia entre el *Yo actual* y el ideal del Yo. Más adelante argumentará que esa legislación puede ser inconsistente, lo que lo conduce a su formulación del Superyó.

38 *Idem.*

39 *Ibid.*, p. 90.

De acuerdo con esto, podemos ubicar al Yo Ideal en el lugar donde puede producirse la captación narcisista sin posibilidad de regulación, principio de falso dominio y alienación. Es por esto que el Yo Ideal, sostenido en la imagen especular, aparece como efecto de proyección imaginaria y nunca como introyección, procedimiento simbólico sólo compatible al Ideal del Yo, saldo de represión y castración. Resulta claro, por tanto, por qué el Yo Ideal, efecto de la imagen del otro especular, supone una identificación narcisista que tiene como pivote el mecanismo de la idealización como magnificación del objeto.

Si Freud otorga tanta importancia al narcisismo es porque lo concibe como envés de la castración. Por efectos de ésta, desde el Otro, emerge un ideal, y por este mismo efecto en la reduplicación del sujeto se estatuye el Ideal del Yo. Esta identificación nada tiene que ver con la imagen del yo (exaltación narcisista del yo ideal) sino con el lugar simbólico que éste ocupa en tanto ofrece una medida y un patrón de aspiraciones.

Nos quedan varias deudas en el desciframiento de este texto: una de ellas es el hilo conductor que de aquí surge para entender las diferencias y relaciones entre el Ideal del Yo y el Superyó, ya que no se puede pasar de uno al otro como si fueran sinónimos. Freud ofrece las claves para pensar al Superyó desde el “delirio de ser notado”, la “conciencia crítica” y el sentimiento de culpa como esas voces indeterminadas que retumban en lo más íntimo del Yo, perturbando su estabilidad.

Con esto podemos desechar la idea de que en “Introducción del narcisismo” Freud inaugura, con el concepto del narcisismo, la temática de la división del sujeto para cuidarse a sí mismo. Es la trampa que esconde englobar bajo el nombre de “Ideal del Yo” a la *moción maligna del Superyó* que Freud en este capítulo aún no nombra. El piso del que surge el Ideal, que establece los límites y otorga medida para preservar al Yo, coexiste con la crítica al Yo que es saldo de esos límites y muchas veces se vuelve feroz. Aunque por un lado preserva, cuando se vuelve atrocemente crítico abandona el papel de ángel guardián para convertirse en asoladoramente demoniaco, deja de velar por la seguridad nar-

cisista y se transforma en tenaz enemigo del resguardo yoico. *Agujero negro*, en el meollo del narcisismo, donde se formaliza la temática de la “división del sujeto contra sí mismo” que atenta contra las identificaciones y lo amable de la circulación libidinal. Cuestiones que no abordaré aquí, pues ya las analicé extensamente en mis libros *Las voces del Superyó e Imperativos del Superyó*.

Hasta aquí llegamos, destacando que los textos originales de este ensayo que ahora concluye datan de los años ochenta. Sin la instancia siempre auspiciante a escribir de Néstor Braunstein, no me habría animado a revisar aquellos trabajos. Se ha modificado casi todo, aquellos textos sólo prestaron su esqueleto a este escrito, pero ha sido una verdadera –y ominosa– sorpresa descubrir en las mismas el ombligo de mis posteriores libros sobre *Superyó, sacrificio y culpa*.

JUNG Y ADLER EN DISCREPANCIA CON FREUD

ADALBERTO LEVI HAMBRA

TANTO CARL GUSTAV JUNG COMO ALFRED ADLER SE DISTANCIARON de Sigmund Freud a partir de sus planteamientos acerca de la sexualidad. Y tanto uno como el otro introdujeron una dimensión social que también los distanciaba de él. De todas maneras ninguno de los dos parece haber trascendido al maestro.

La pulsión neutra en Jung constituye un claro retroceso con respecto a las teorías pulsionales de Freud, y la Psicología Individual de Adler (en realidad psicología social), una superficialización de la estructura freudiana, del mismo modo que la inferioridad devenida base de toda estructura subjetiva. Los restos arcaicos de Freud, devenidos arquetipos e inconsciente colectivo, también implican un retroceso con respecto a la rica estructura inconsciente de Freud. En el caso de Adler, la proximidad con el marxismo parece haber operado como un elemento de distanciamiento.

En el caso de Jung, su adhesión al nacionalsocialismo lo indujo a planteamientos tan absurdos como aquel de un inconsciente ario superior al inconsciente semita (enero de 1934).

Resulta llamativo el hecho de que la elección de Jung como sucesor se convirtiera, con el tiempo, en la elección de un declarado enemigo. De hecho, en diciembre de 1933, Jung, en concordancia con M. H. Göring, presidente de la Sociedad Alemana Médica de Psicoterapia, quien preconizaba la lectura de *Mi lucha* de A. Hitler como base del ejercicio psicoterapéutico, editorializa en estos términos: “Las diferencias que realmente existen desde hace mucho tiempo entre la psicología germana y la judía no deben continuar siendo ignoradas; para la ciencia, esto sólo puede ser provechoso”. Tanto Adler como Jung fueron interlocutores

críticos desde el principio. Pero tanto uno como el otro construyeron críticas empobrecedoras de la construcción freudiana.

Freud es el padre indiscutido del psicoanálisis. Jung fundó la escuela de “psicología analítica o profunda”. Ya este simple hecho plantea una distancia importante entre ambos: para Freud el psicoanálisis no era “psicología” sino “metapsicología” y, como tal, distanciada por cuestiones fundamentales de la psicología. Adler también funda una escuela de psicología, la que él mismo llamó “psicología individual”, nombre equívoco (aunque sostenido por mucho tiempo por Adler y sus seguidores), pero, en todo caso, inequívocamente psicológico; del mismo modo en que son inequívocamente psicológicas las instituciones creadas por Jung y por Adler. Este sería uno de los elementos que permiten pensar ambas instituciones como “prefreudianas”, en el sentido de un retroceso de la metapsicología a la psicología.

Un elemento de distanciamiento entre Freud y Jung es la diversa concepción de las pulsiones que ambos sostienen. La sexualidad, la libido se convierte para Freud en energía determinante fundamental. Para Jung se trataría de una energía neutra, pura, abstracta, universal, que podría ser sexual o asexual. Desde luego, esta no es una diferencia menor. Para Adler, también, la energía sexual es una entre otras. Pero eliminar lo sexual como centro de toda estructura implica, en realidad, eliminar lo esencial en la construcción teórica freudiana. Ambos lo niegan, pero ambos lo hacen.

La otra diferencia entre ambos consiste en la importancia para Jung y la prescindencia para Freud de una dimensión trascendente o espiritual. Lo mismo que una atracción en el primero hacia lo paranormal, y una absoluta ausencia de tal atracción en el segundo. Parece haber una suerte de intento de influencias mutuas. Con ciertas diferencias: Freud intenta impedir la desviación de Jung, Jung intenta impedir su propia desviación. Parecía que ambos intentos estaban destinados al fracaso. Y así fue. Jung no sólo se elimina a sí mismo como sucesor de Freud sino que se aleja definitivamente del psicoanálisis.

Los dos puntos esenciales del desencuentro entre Freud y Jung fueron la diferente concepción de la teoría sexual –que Jung, de alguna manera, desexualiza– y la diferencia entre ambos con respecto a lo paranormal (o lo oculto). Jung se adhiere fervientemente a tales fenómenos, mientras que Freud prefiere considerarlos tan sólo como fenómenos de transferencia.

La tópica junguiana difiere en puntos esenciales de la tópica freudiana. En Freud se plantean dos tópicos: la primera, constituida por tres sistemas: inconsciente, preconscious y consciente. La segunda, por tres instancias: yo, superyó y ello. La tópica junguiana, aparentemente, se apoya en la primera tópica freudiana, y está constituida también por tres elementos: consciente, inconsciente personal e inconsciente colectivo.

En Jung lo social adquiere una presencia concreta. En Freud constituye una presencia simbólica, que puede pensarse, más bien, en la estructura edípica. Pensando, únicamente, en el planteamiento más restringido (ni el Edipo completo ni el ampliado), Padre, Madre, Hijo ubican la dimensión social en el que podemos llamar “polo cultural” del complejo de Edipo: el padre. A través de él se introduce en el sujeto la cultura, bajo la forma de la “dimensión legal”. Y esto determina algo esencial en Freud: la constitución del sujeto humano como cultural y no natural. Habría que pensar si el origen de todo, ubicado por Jung en el inconsciente colectivo, no enrarece la determinación en Freud de las condiciones de cada sujeto, y la necesidad, originada en él, de tomar cada caso aisladamente: uno por uno.

En sus memorias Carl Gustav Jung afirma: “... Es un error muy frecuente pretender que no he sabido ver el valor de la sexualidad. Por el contrario, desempeña un importante papel en mi psicología, concretamente como expresión esencial –aunque no única– de la integridad psíquica”. Esa última acotación –“aunque no única”– marca claramente la diferencia entre ambos, en la medida en que le quita fuerza a las dos palabras anteriores: “expresión esencial”. Para Freud es tan sólo esencial.

Adler propone una concepción del hombre como totalidad: un ente físico y psíquico, además, integrado a lo social. Esto nos recuerda la

unidad “bio-psico-social” que surge mucho más tarde. Parecería ser tan sólo una cuestión de territorios. Pero, al parecer, para Adler, Freud se ocupaba de instintos. Y esto sí constituye una pésima lectura de Freud.

Adler postula una fuerza dinámica esencial que él llama “impulso agresivo”. Con el tiempo, dicha energía agresiva se convierte en Adler en “protesta viril”, que tiene su origen en la inferioridad. La sobrecompensación de tal inferioridad puede conducir a reacciones que se podrían identificar con los síntomas de las neurosis y de las psicosis. Finalmente la protesta viril deviene ideal del yo (impulso hacia un objetivo ficticio) y afán de superación. Esto también difiere de la concepción freudiana del Ideal del Yo (que no aparece claramente especificada en “Introducción del narcisismo”).

El objetivo de Adler se convierte en terapéutico: fortalecer el “sentimiento comunitario” frente a “la voluntad de poder”. Esto en clara oposición a lo postulado por Freud en *El malestar en la cultura*.

Leamos algunas frases de Adler y de Jung. En ellas comprobaremos la distancia que separa a ambos de Freud.

FRASES DE ADLER

“Fíese sólo de los hechos. La vida sucede en los hechos, no en las palabras.”

Esto es radicalmente opuesto a lo postulado por Freud. Tal vez la vida suceda en los hechos, pero el psicoanálisis no. En psicoanálisis el único medio es la palabra. De hecho, el elemento esencial de un psicoanálisis: el sueño, sólo es analizable si se convierte, mediante la elaboración secundaria, en palabras. Hace una treintena de años se publicó una polémica entre Emilio Rodrigué, que en ese momento era kleiniano, y Oscar Masotta: el punto de vista del primero era que Freud, con su insistencia en la asociación a partir de la división del sueño en partes, dejaba perder lo esencial. Lo esencial, para él, era la imagen. Esto es denunciado por el segundo, y es, también, claramente contrario a lo que Freud postula. Y el problema es que Freud tiene razón.

“Una mentira no tendría ningún sentido a menos que sintiéramos la verdad como algo peligroso.”

Esta parece ser una concepción un poco simplista acerca de la verdad y acerca de la mentira. De hecho, un importante desarrollo en el psicoanálisis freudiano asigna a la mentira todo su valor para el acceso privilegiado a la verdad.

FRASES DE JUNG

“La función principal de los sueños es intentar restablecer nuestro equilibrio psicológico.”

Esto sólo puede ser cierto si se refiere al sueño como función biológica. Pero un psicoanalista no puede hablar del sueño en estos términos. Para el psicoanálisis, el sueño, en tanto formación del inconsciente y vía regia de acceso al mismo, no puede relacionarse con ningún equilibrio psicológico.

“No podemos permitirnos ser ingenuos al tratar los sueños. Se originan en un espíritu que no es totalmente humano sino más bien una bocanada de naturaleza.”

Aquí aparece otra discrepancia: el sujeto humano no tiene nada de natural: de esto da fe, por ejemplo, el reemplazo, para el sujeto, en términos freudianos, del instinto por la pulsión.

“La libertad se extiende sólo hasta los límites de nuestra conciencia.”

Habría que determinar si en esta frase está hablando de la conciencia como asiento de la libertad o como el lugar en el cual toda libertad queda cancelada. La frase es ambigua. Pero, en todo caso, no creo que tenga sentido hablar de libertad.

“Muéstreme un Ser Humano sano y yo lo curaré para Usted.”

Esto se presenta tan ingenioso como cierto. Excepto por el hecho de que en psicoanálisis no existen como tales los criterios de “salud” y “enfermedad”. Esta parece, ciertamente, la frase de un psicoterapeuta.

“Tu visión devendrá más clara solamente cuando mires dentro de tu corazón... Aquel que mira afuera, sueña. Quién mira en su interior, despierta.”

Esto parece más ingenioso que verdadero.

Adler nunca se adhirió realmente a los principios formulados por Freud. Lee en Freud una excesiva atención a los instintos. Está claro que Freud prescinde del instinto para centrarse en la pulsión. En cambio, él mismo presenta, como primera participación en las reuniones de los miércoles, un trabajo sobre las bases biológicas de las neurosis. De esta manera refleja la tendencia biologicista de la cual Freud acusa a Adler. De hecho, ambos se acusan de lo mismo. Adler deplora el pansexualismo freudiano. Y ya desde los tiempos de colaboración con Freud, comienza a elaborar su propia teoría del yo. Construye una teoría en la cual los puntos nodales son la relación social, la adaptación y la prescindencia total del inconsciente. Tal vez sea por eso que convierte el psicoanálisis en psicología. Esto también explicaría el éxito que alcanzó en Estados Unidos, único lugar en el cual adquirió trascendencia. Adler intenta reemplazar la sexualidad y el complejo de Edipo, como nuclear de las neurosis, por una inferioridad constitucional. Pero eso tiene que ver con su historia personal. En los mismos términos podría explicarse su conflictiva relación con Freud, a quien nunca reconoció como su maestro. Estableció con él una relación fraterna que repitió su propia relación, conflictiva, con su hermano mayor.

Jung, especializado en psicosis, entra en contacto con Freud, quien se interesa en este campo específico. En ese momento la esquizofrenia se denominaba demencia precoz. Antes de conocer a Freud, Jung había entrado en contacto con Janet, de modo que ya tenía una teoría del inconsciente. Obviamente el contacto con Freud debió obligarlo a cuestionarse esa primera concepción. Pero cabría preguntarse si esa primera teoría, el inconsciente de Pierre Janet, no habrá obstaculizado tenazmente la incorporación al sistema de pensamiento de Jung de la esencial concepción del inconsciente freudiano. De hecho, ese es uno de los pun-

tos esenciales de la diferencia entre ambos, del mismo modo que su construcción del inconsciente colectivo.

Carl Gustav Jung inicia su relación con Freud después de haber frecuentado a Janet y a otros teóricos que construyeron el concepto de subconsciente. Dicho concepto marcó a Jung por completo en forma duradera. Se encuentran huellas de tal influencia en la creación de la “psicología profunda”. De Freud lo atraía, básicamente, su concepción acerca de los sueños. Y esto, en realidad, en términos que, según supuso, lo conducirían a apoyar sus propias teorías espiritualistas. No aceptaba de ninguna manera las bases libidinales que Freud planteaba. Y, en momentos en los cuales ambos sostenían una buena relación, intentó convencer a Freud de que desexualizara el psicoanálisis. Es decir, Jung cuestionaba nada menos que las bases fundamentales del psicoanálisis.

Freud vio en Jung la posibilidad de trascender con el psicoanálisis el estrecho y limitado ámbito del mundo judío. Y es notable constatar que sospechó desde el primer momento el antisemitismo de Jung, el cual finalmente se manifestó tanto en declaraciones como en acciones, algunas encubiertas y otras totalmente notorias. Es notable también el hecho de que Freud haya hecho alusión a un cierto masoquismo que correspondía sostener a los judíos, incluyendo estar dispuestos a ser un poco lastimados. Y tan notable como absurda sería su intención de reconciliar a los judíos con los antisemitas.

A partir de ciertas nociones freudianas, Jung construye sus propios conceptos. Por ejemplo, a partir de la noción de imago construye su teoría de los arquetipos: animus, anima, sombra, persona y sí mismo (*selbst*). Pero tales arquetipos se distancian notablemente de las fantasías originarias de Freud. Jung acusa a Freud y a Adler de universalizantes, y crea una teoría individualizante que lo conduce, finalmente, a postular un inconsciente ario diferente y superior al inconsciente judío. Curiosamente, y quitándole a la construcción jungiana las consecuencias antisemitas y pronazis de sus afirmaciones, podría establecerse un

claro vínculo con la tendencia psicoanalítica a considerar cada caso en sí mismo: uno por uno, caso por caso.

Lo que elimina la construcción freudiana es la noción de diferencia racial y, por supuesto, de superioridad. Tampoco acepta una derivación de los arquetipos en el inconsciente colectivo. Una pregunta queda en el aire: ¿por qué será que libido y narcisismo se constituyen en pilares de esta polémica?

EL NARCISISMO ¿CUMPLE AÑOS?

ANA PETROS

I

FREUD ESCRIBE UN TEXTO EN 1914¹ del que no podrá dar cuenta mucho tiempo después. Su teoría de las pulsiones sigue latiendo hasta su muerte, nutriéndolo de enigmas casi irresolubles. En este momento, él pareciera ocupado en la importancia de la libido objetal, puesto que la preocupación de Freud en su tiempo era colocar a la sexualidad en su justo lugar: ella no deviene del cuerpo ni del funcionamiento de los genitales; ella es significativa. Este cometido fue y sigue siendo el más logrado, en definitiva. Hoy nadie discute ni descrece que la sexualidad se trate de ello. Si bien es cierto que Freud aquí reconoce que la energía pulsional es una y depende de la distribución de sus cargas, lo concluyente de este texto es la topología estructural que se deduce de esta teoría por cuanto determina los movimientos en la posición subjetiva.

El problema que se le plantea cuando este campo queda despejado es el que toma toda la atención de Freud hasta en sus últimas reflexiones, la frontera que se le escapará, que no se deja aprehender: aquellas pulsiones que resisten someterse a la intromisión del Otro. Eso lo obsesionará hasta sus últimos días del mismo modo en que, actualmente, a los psicoanalistas se nos impone en la clínica esa franja de imposibilidad de ligazón al lenguaje del inconsciente. Pero, en lo que sí se deja escuchar, sabemos cuánto lucha el narcisismo para ser inmortal. Sin duda, él cautivó al sujeto como aspiración a ese estado de plenitud que pareciera que

1 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, vol. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.

el mito de Narciso le hizo creer. Cual tela de araña, su fascinación lo atrapó tejiendo, sobre los desmembramientos originales tan angustiantes, el manto de la inmortalidad.

Pero el narcisismo va cumpliendo años. El más cruel de sus límites estará dado por el obstáculo de las pulsiones indomables por la civilización y la cultura, que hacen imposible al Inconsciente.

No obstante la ilusión ya concebida en el texto, el estatuto que Freud encuentra en su investigación del narcisismo da cuenta de manera anticipatoria no sólo de los obstáculos en muchos casos de la función terapéutica, sino de los fenómenos clínicos contemporáneos. Estos son los que denuncian ese goce autoerótico omnipotente y emancipado de la función del Otro, “rebelde” como nos enunciara Freud. Un reservorio de goce para el *sí propio*, expresión que en otras oportunidades él no deja de señalar y que pareciera tan enigmática como *impropia* a la luz del Sujeto escindido por la marca inaugural del significante.

Pero el velo se va corriendo ante los ojos de Freud, dejando al descubierto, cada vez más, una pulsión real desmantelada de ropajes.

Él trae las observaciones de Silberer con el afán tal vez de aportar un nuevo soplo para el inconsciente: la “introspección filosófica” de la transferencia de ideas en imágenes visuales, que esclarece el mecanismo inconsciente del soñar, el fenómeno de la autopercepción del estado de reposo y del despertar, la condición de la observación paranoica. Pero es posible extenderla a la otra cara en la dominancia cultural de la época, donde las imágenes tienen mayor relevancia que las ideas, o en los efectos alucinógenos de los estados toxicómanos. También en la dominancia del estado de reposo en neuróticos graves cuya principal actividad estaría ligada a sostener el Nirvana, resistiendo toda tendencia de la libido objetal. Freud lo anticiparía más tarde, en 1920,² cuando sin saberlo anunciará lo que sería una revolución a fines del siglo xx: la

2 Sigmund Freud, *Obras completas. Psicología de las masas y análisis del yo*, vol. 11, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.

cultura virtual. Él nos advierte que la multitud no reacciona sino a estímulos muy intensos y que para influir sobre ella es inútil argumentar lógicamente. Será preciso, en cambio, presentar imágenes de vivos colores y repetir una y otra vez las mismas cosas.

La concepción de la complejidad de la constitución yoica ya se anunciaba en este texto. Pulsión del yo y pulsión objetal no son claras divisiones cuando se trata de explicar la clínica de los replegamientos sobre el yo. Aquí el yo ideal especular, el yo imaginario pleno de ilusiones como el yo fortalecido por el principio de realidad o el yo discursivo son insuficientes para alcanzar la dimensión de la otra cara de la expresión yoica. Hay otro fin para la pulsión que lleva al sujeto precisamente al más allá del principio del placer donde se aloja la marca de la otra teoría freudiana: la pulsión de muerte. Allí anida la causa del fracaso de la obtención del narcisismo.

Más tarde, Freud intenta agotar su intensidad al precisarlas como pulsión de vida y pulsión de muerte. Pero tampoco dependerá de la voluntad, ni de la inmisión de Otredad con la dimensión parasitaria del lenguaje, para destinar una libido unitaria hacia Uno u otro destino. Esta doble vertiente deja rastros, no obstante, de un reservorio que rechaza al Otro en defensa de lo *propio*. Los campos de la autoconservación, de un yo real, del autoerotismo, etc., llevan la marca de lo que no cesa de jugar su partida éxtima a la dimensión imaginaria y simbólica en las que se acomodara el yo.

¿Qué sería la autoestimación, de la que nos habla, sino la fracción de goce que el sujeto decide reservar para sí en contra de la función civilizadora del Otro? Autoestimación que renuncia a encontrar otros objetos, contraria al erotismo que va más allá del *yo*, apostando a preservarse de tan falso engrandecimiento.

II

Esto explicaría la salida apresurada de Freud hacia la concepción del amor como uno de los destinos inmejorables de la pulsión en relación al

erotismo, y la pretendida salida hacia la culturalización. Su tropiezo se hace evidente: la experiencia de la felicidad se desprende de lo que él señala como el amor real, el amor dichoso, en tanto condición primaria; momento donde la libido objetal y la del yo no pueden diferenciarse. El amor y la felicidad guardan un parecido en este punto, aunque el matiz respecto al sujeto y al objeto marque la diferencia. Pero para ambos estados, se trata del valor de hallazgo que tiene para el sujeto el retorno a esa condición primera donde la recuperación de lo perdido se hace sentimiento posible en lo experiencial; y donde, si no es patológico, el destino será efímero mucho más para el segundo que para el primero. Porque dentro de las pulsiones de vida que colaboran para el eros, hay fuerzas que desanudan a la más fuerte de las alianzas. Freud lo decía: “Amamos para no enfermar”; pero enfermamos cuando el amor no se hace posible. Una vez más, es al yo unitario propio de la fusión narcisista que se le opone su otra parte: el yo real inasimilable a la ilusión del Uno. Hasta Plotino lo habría advertido: “¡No me vayan a confundir a lo Uno con sus imágenes!”, confusión que llevaría a la caída en la infelicidad o en la locura. El fracaso del narcisismo salta a la vista. Como decíamos, es frecuente observarlo en la desintegración propia de las toxicomanías o en los fenómenos de la mortificación del cuerpo, donde el sujeto se decide por los extremos: apostar al rebajamiento último de lo psíquico, al sinsentido del significante, a la nada, con tal de acallar de algún modo los ecos de la pulsión de muerte en el cuerpo.

En definitiva, más allá de advertirse como señuelo de ilusión, el narcisismo es el refugio más anhelado, aunque por él se pueda perder la cabeza; lo *mental* del inconsciente que prepara al sujeto para la existencia. De ahí es que él haya quedado en el tiempo, si se lo lee desde los avances posteriores respecto a la dimensión última que Freud nos deja de la pulsión de muerte. Pero, desde lo resistencial de la estructura, el narcisismo ¿cumple años?

III

Por otra vertiente es posible distinguir que si el narcisismo prometía la vivencia de la felicidad, Freud se empeña en que su fracaso sea relevado por la cultura que produce la moneda de intercambio para abandonar ese afán de *estado dichoso*: el cumplimiento de los Ideales del Yo, nuevas metas como nuevas satisfacciones *socializarían* en este caso a las pulsiones. Él se preocupa por encontrar las vertientes aceptables y más dignas para la realización del narcisismo: el amor y los ideales.

Pero para ambos habrá una emboscada. Para el primero, el retorno al goce autoerótico o a la exigencia de ser a condición de reforzar el narcisismo. Para el segundo, la formación de una figura que preserve los “encantos” del yo ideal perdido. Mortificado el yo, como diría Freud, al sujeto le queda engrandecer al yo de aquél capaz de devolverle la ilusión de la omnipotencia perdida. En 1914 aun Freud no distingue suficientemente la función del Ideal del Yo que aparece indiferenciada del Superyó. Ambos conceptos tomarán una relevancia por sí mismos más adelante. El primero de ellos toma una dimensión fundamental en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1920). Mientras, el Superyó le sirve para establecer aquí la distinción en la orientación de los destinos de las pulsiones. Así, entendemos que las pulsiones del yo se rebelan contra la función cultural y civilizadora que les sale al camino. De este modo, en este tiempo de investigación, el Superyó denota, más que una conciencia moral, una función topológica y estructural, aun cuando Freud no terminará de formularlo en este texto.

IV

DEL AMOR Y EL IDEAL DEL YO, SUS FRACASOS

Freud no fue indiferente a los efectos que se producen cuando el sujeto se expande al lazo social. Pero distingue que un grupo de personas aglo-

meradas no constituyen ese lazo. Ni siquiera la formación de la masa de la cual se ocupará en primer lugar Le Bon³ –y por consecuencia, más tarde, Freud– define por sí misma la relación de enlace de la pulsión al objeto que garantizaría ese lazo. El número y la reunión en común de los sujetos se definen más bien por la posición psíquica en el conjunto de quienes lo componen. Esto es, la condición estructural que dispone al sujeto a su relación con el Otro. Y en este caso, no es otra que la insistencia afanosa para el hallazgo de la identidad de percepción, engaño que constituye y se soporta entre *yo* y *yo*.

La palabra moralidad, devenida de la función del Superyó, en el sentido de sostener el respeto por las convenciones sociales y la represión de las pulsiones autoeróticas y narcisistas, haría pensar a Freud que las masas que son movidas fundamentalmente por las emociones y resistentes a la civilización de los impulsos las determinan como poco morales. Pero incluye en esa moralidad, curiosamente, el despliegue transitorio bajo la influencia de la sugestión, de cualidades como la abnegación, el autosacrificio, la devoción; y desde este punto de vista, las señala con el rasgo de una *muy alta moralidad*. Entendemos, entonces, que la moral sería aquella exacerbación de la dimensión imaginaria en la palabra y en la imagen del Otro, bajo el sentimiento de la pasión. Pasión por el sentido coagulado, en desmedro de la significancia sobre-determinada del significante.

O sea, de la masa se puede obtener la devoción, el respeto sin medida y el sacrificio tanto como la violencia, la destrucción, el crimen e, incluso, la autodestrucción. La orden que emana del Otro, en nombre de la Patria, de Dios, o simplemente del salario, se sostiene en palabras dirigidas a sujetos cuyo valor no se alcanza tal vez a entender del todo, pero a quienes se invita a desplegar la acción de la pulsión. A ése se le otorga el poder de dirigirlos y se le refuerza la consistencia de sus ideas. No hay Otro poderoso sin sujetos que lo “inventen” y le otorguen la

3 G. Le Bon, *Psicología de las masas*, Morata, Madrid, 2005.

ilusión de ser sin falta. La correspondencia es mutua; por lo tanto, de reciprocidad imaginaria.

De este modo, el sujeto queda arremolinado frente a los significantes unívocos con los que el Otro habla bajo la promesa de hacerle encontrar su inalcanzable imagen i(a) fascinante. La realidad social, en muchos casos, llevaría al sujeto al aplazamiento del logro del pretendido Ideal, por la premura de la realización engañosa del yo ideal.

V

¿A LA CIVILIZACIÓN LE IMPORTA EL AMOR?

El peso de las pulsiones sigue haciéndose sentir hasta nuestros días.

Las guerras, los conflictos sociales, los pueblos que encarnan sus realizaciones en la figura del autoritarismo denotan que si las pulsiones primarias agresivas tienen fuerzas y recuperan su primacía, es porque la impunidad les abre el camino. La civilización que habría interrumpido el curso de las mismas también las habría desviado hacia otros fines. Como señalara Le Bon: “Hoy es punible matar al otro, pero es difundido el éxito de la cacería”. Como para Freud, la pulsión de muerte es la misma, no importa cuál sea el objeto al que se dirige, el cambio del sentido no apacigua su fuerza. Es al Otro, en tanto regulador del discurso, a quien le compete la evaluación de los actos y su ética.

Pero bien cabe una pregunta: ¿a la civilización le importa el amor?

En nombre de los Ideales lo primero que enuncia el discurso de muchos conductores sociales es que no hay imposibles; su promesa radica en el borrar de un plumazo aquello que aqueja al individuo, en devolverle sus derechos sojuzgados por algún desalmado, en ser la figura mesiánica esperada. El borramiento de la imposibilidad borra también la incertidumbre y la duda, propias de la reflexión y de la circulación de la cadena significante, que harían el fracaso de la exaltación del Ideal autoritario.

Por efecto de ello situemos en esta ocasión al populismo para considerar la doble vertiente que advierte Guy Sorman:⁴ por un lado, el tono insultante que conlleva como negación de la democracia y de los procesos intelectuales, con desprecio o ignorancia de la ley simbólica. Esta posición ubicaría a sus manifestaciones del lado de una política pulsional y pasional. Desde este punto de vista, si agregáramos a ese conjunto de ideas el adjetivo extrema derecha o extrema izquierda, ¿no estaríamos, por el contrario, señalando el grado superlativo del Otro sostenido en el extremo de la idealización? Por ello, no es extraño que se trate de lo mismo de uno y de otro lado. El punto de advertencia no es ni la izquierda ni la derecha, en definitiva, sino el extremo esfuerzo por reconstruir al Otro sin castración. Pero estos pasos, desde luego, no serían simples movimientos de voluntades. La democracia, por el contrario, incluye el acto del propio sujeto en respuesta a la ética de su deseo y a la aceptación del fracaso del narcisismo.

Cuando este paso está dado, se entiende la segunda vertiente: lo popular. El curso de la historia demostró que muchos movimientos de masa alcanzaron a la democracia al declinar sus demandas al Otro y renunciar a un yo tan falseado de narcisismo como ilegítimo. No siendo éste logrado ni aquí ni allá, sólo le queda al sujeto el duelo. Guy Sorman señala que muchos movimientos iniciados como populistas terminaron siendo populares, en tanto se volvieron, en el curso del tiempo y de los acontecimientos, democráticos. Aun cuando esta forma de organización social tampoco contenga las garantías esperadas, su aspiración se haría más partidaria del deseo.

Curiosamente, en aquellos países donde el populismo se ha asentado y que se han sostenido con un Otro plagado de atributos mesiánicos, el miedo al Otro se ha diseminado por cualquier otro: en el racismo, en la discriminación de lo diferente, en los de derecha o en los de izquierda. Los lazos afectivos que sostienen a la masa se explican bien

4 Guy Sorman, *Diario de un optimista*, Sudamericana, Buenos Aires, 2012.

con el fundamento y el destino de las pulsiones. Como bien lo señalara Freud, una masa organizada de manera duradera concentra el amor alrededor del líder o jefe y neutraliza el odio. La desintrincación de las pulsiones es siempre el recurso. El odio que habría quedado neutralizado tiene el destino de ser puesto fuera de cualquier organización social y en dirección a la conformación de un adversario, pero trae como consecuencia el retorno amenazante a su seno. No es extraño, en estos casos, que se acompañe del temor y del pánico. Ello explica por qué si en todas las religiones se promueve el amor y la existencia basada en la fecundación del mismo, las mismas sean tan hostiles con los miembros de otras religiones. ¿Por qué es tan grande la intolerancia a aquél que no profesa el mismo credo si todos ellos, en definitiva, sostienen el enunciado universal similar al “Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra...”? Es que el éxito logrado en expulsar al odio de su seno explica que le sea necesario al ser humano un adversario. Es creer que por fin se puede liberar de la pulsión de muerte para alojar sólo al amor.

Pero las religiones y los ejércitos han ido perdiendo su preponderancia en la cultura contemporánea. De hecho, este rebajamiento de su poder ha sido acompañado del rebajamiento de la función paterna. La ciencia y los nuevos lazos de comunicación han incorporado funciones distintas y hasta enlaces afectivos ordenados de otro modo. Hoy, los líderes contemporáneos se encuentran con otro tipo de semblante, que no es tema de estas reflexiones.

Más oportuno, por ahora, es preguntarnos si esta función rebajada de la transmisión paterna ha disuelto la función del amor como factor principal de la civilización.

Cuando Freud se preguntaba sobre la particular relación afectiva de la masa, decía que el amor que se profesa, tanto al amo como entre los integrantes de la misma, necesita de una precisión para su diferenciación del amor sexual dirigido a un objeto; y alude a la descripción de un grado amoroso en este tipo de enlace con cierta limitación del

yo.⁵ Limitación que emparentará a ese estado de enamoramiento, de fascinación y de identificación al objeto amado que la define. Las pulsiones y sus destinos muestran sus atajos respecto a un yo nunca del todo logrado.

VI

UNA ASPIRACIÓN OPTIMISTA...

Si los principios y normas con los que el sujeto se conduce y los cuales toma como metas en su vida se desprenden de estos Ideales, se explicaría por qué cada vez que sufrimos un embate narcisista en desmedro de nuestra imagen, un refugio compensatorio al que apelamos para nuestro resguardo es el llamado a las instancias Ideales que nos preservan: el trabajo, la vocación, la amistad, la política, etcétera.

Cuando se define el concepto de libido, habría que recordar la concepción del amor enunciada tanto por Freud como por los poetas. De un lado, nombramos como amor a lo que destinamos como amor sexual y a todo lo que liga al sujeto a sí mismo en tanto objeto; por otro lado, señalamos aquella porción de la libido o pulsión que toma la dirección de la sublimación a través del amor filial, parental, de la amistad como de la Humanidad. Incluimos también en esta segunda consideración el amor al arte y al trabajo intelectual. ¿Cómo explicar desde esta perspectiva el amor que la masa profesa a su líder? Freud lo explica por la falla de la formación del Ideal del Yo. Para su constitución le era necesaria al sujeto una escisión yoica, siempre producida por la imposibilidad de alcanzar un Yo ideal. Sin ella, la identificación coagulada en un solo objeto es retroalimentada recíprocamente entre *yo* y *yo* de los integrantes de un colectivo social.

Este modo de resolver la insuficiencia de ser del sujeto trae consecuencias muy lamentables. A la hiperestimación del yo del otro cada vez

5 Sigmund Freud, *Obras completas. Psicología de las masas...*, op. cit.

más grandioso e inalcanzable, le corresponderá una disminución yoica del lado del sujeto, quien cada vez más se declara *acobardado*, cobarde frente a Ése, que es producto de su propia construcción, ésta le pertenece. Se vuelve cada vez más resto-*a*-expensas⁶ de ese Otro. Como bien señalara Freud, el Yo del sujeto se dispone, por su condición de insuficiencia-de-ser y al mismo tiempo por su pretensión de ser-suficiente, a ser-devorado y sacrificado por el “monstruo” creado. El narcisismo se encuentra con su espejo donde brilla y se opaca intermitentemente.

Mientras que en el enamoramiento, amor desgraciado, como diría Freud, el Ideal del Yo está enmudecido, anulado por el objeto preciso que ha ocupado su lugar, el cual exige ser amado bajo cualquier condición y de manera irreprochable, la aspiración más lograda del amor, por el contrario, comparte con el otro amado el reconocimiento de una falta que es causa de la búsqueda del otro, como de la espera de ser amado. Y si ambos se implicaran por esta falta, es porque el amor y la idealización hacen contrapunto. Pulsión y objeto mostrarían en el amor su discordancia. Es necesario advertir que tanto para los lazos sociales como para los amorosos lo duradero, si lo hay, radica en aquellas tendencias amorosas que se coartan en su fin; lo contrario de lo que el narcisismo demanda: agotar todas las instancias del encuentro con el objeto hasta hundirse en el fondo del agua.

Finalmente, si el narcisismo cierra toda intromisión del deseo es porque a él no le hace falta nada; pero, al mismo tiempo, abre su entrada al Otro ante la amenaza de la soledad.

6 Juego en la escritura para destacar al objeto a.

“INTRODUCCIÓN DEL NARCISISMO”. FREUD. IMPLICACIONES SUBJETIVAS, CONTEXTOS POLÍTICOS. AGRESIVIDAD, SEXUALIDAD Y VIOLENCIA

AMÉRICA ESPINOSA

Cuando no escribo, me muero; y cuando lo hago, también.

GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ

Hemos visto que cuando la ciencia ha llegado más lejos en su avance, ha resultado que el espíritu no extraía de la naturaleza más que lo que el propio espíritu había depositado en ella. Hemos hallado una sorprendente huella de pisadas en las riberas de lo desconocido. Hemos ensayado, una tras otra, profundas teorías para explicar el origen de aquellas huellas. Finalmente hemos conseguido reconstruir el ser que las había producido. Y resulta que las huellas eran nuestras.

A. EDDINGTON

CIEN AÑOS DE “INTRODUCCIÓN DEL NARCISISMO” nos permiten una nueva lectura en torno a las contribuciones de un autor genial, cuya obra se funde con su nombre propio. Texto que tiene implícitos elementos de una subjetividad que deja entrever el contexto político y personal, aunado a la contribución manifiesta de un discurso científico cuya discusión e invención continúa no sin dificultades.

El inédito freudiano sobre lo Inconsciente ha sido un elemento imprescindible en la conformación de saberes que se resisten a los discursos vacíos, asépticos del carácter de lo humano. “Introducción del narcisismo” forma parte inicial de un movimiento teórico/conceptual sobre la agresividad, la sexualidad, la violencia y la pulsión de muerte, que conformarán los cimientos de la disciplina psicoanalítica.

La vida humana no puede pensarse sin la doble vertiente de lo erótico y lo thanático. No podemos salir de ello, porque de ahí surgimos. La agresividad, el conflicto, la crisis, la violencia, la maldad, la crueldad son elementos inherentes a la condición humana. La historia da cuenta de sus manifestaciones diversas, de la misma forma que encontramos en la historia las creaciones producidas desde el arte y desde la ciencia.

Casi tendríamos que sorprendernos de las creaciones o producciones humanas y no de los hechos de violencia, en virtud de que el signo que acompaña la historia humana es precisamente la dimensión de la agresividad y violencia que imprimen los hechos humanos. “Introducción del narcisismo” muestra, más allá de las teorizaciones introductorias a la metapsicología freudiana, un discurso lleno de implicaciones que dan fe de un tiempo del pensamiento, de un tiempo político y subjetivo que, como contexto, sirve de reflexión profunda para esta época.

Cabe destacar que un año antes, en *Tótem y tabú* (1913), Freud había propuesto el origen de lo social a partir de la hipótesis del parricidio. Con la muerte del Padre de la horda primitiva, se fundó la sociedad, sostenida por prohibiciones que, como leyes, regulan la actividad humana y sus relaciones.

Con “Introducción del narcisismo” (1914), Freud inicia una nueva conquista teórica que, si bien durará varios años más en construirla, lo llevará a proponer un basamento topológico y estructural de lo Inconsciente que permitirá pensar la agresividad y la violencia como lugares nodales de la constitución psíquica y a la cultura como una aspiración sublimada de la pulsión de muerte.

En el fondo, ambos textos se ligarán en el sentido de que la muerte está tras el fondo de lo social.

I

"Introducción del narcisismo" es un texto complejo, primero porque, como lo señala Strachey, "es uno de los pivotes de la evolución de sus puntos de vista",¹ y esto implica que apenas se vislumbra en él una tesis que será fundamental para el porvenir teórico del psicoanálisis, con los conceptos de yo, ideal del yo y superyó, y su vínculo con la pulsión de muerte.

La teoría sobre el narcisismo surge en un tiempo en el que la disertación sobre la *psique* se situaba en terrenos de la biología y de la psicología genética. Freud había iniciado una primera proposición en *Tres ensayos de teoría sexual*, planteando el narcisismo como "un estadio intermedio entre el autoerotismo y el amor de objeto";² el tema de la inversión³ quedaba vinculado estrechamente al tema del narcisismo. En 1910 había planteado que todos los varones homosexuales habían mantenido en su primera infancia una ligazón erótica muy intensa en la persona de la madre, favorecida por dos elementos; por un lado, la inmensa ternura de ella y, por otro, un relegamiento de la figura del padre. Poco después sobrevinía una trasmudación por la que el joven reprimía el amor hacia la madre, y se colocaba en el lugar de ella, tomándose a él mismo como modelo a semejanza del cual elegiría a sus objetos de amor.⁴ Cabe señalar que este esbozo teórico dio como resultado una posición política diferente con respecto a la concepción de la homosexualidad de principios del siglo xx, llamada, en principio, inversión, que aludía en el discurso psiquiátrico a una anomalía psíquica, a una patología o a un trastorno de identidad. Freud, sin llegar a ser un activista defensor de la causa de los homosexuales, propuso una perspectiva inclusiva de la homo-

1 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, vol. xiv, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1914] 1984, p. 68.

2 *Ibid.*, p. 67.

3 Sigmund Freud, *Obras completas. Tres ensayos de teoría sexual*, vol. vii, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1905] 1978, p. 132.

4 Sigmund Freud, *Obras completas. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, vol. xi, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1910] 1986.

sexualidad en el contexto de la sexualidad humana, al defender la bisexualidad como constitutiva y al equiparar la homosexualidad con la heterosexualidad en el desenlace de la función sexual.

Ya en el escrito *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia* de 1911, hace referencia al narcisismo como un estadio en la historia evolutiva de la libido, que va del autoerotismo al amor de objeto, consistente en que el individuo, integrando en una unidad sus pulsiones sexuales de actividad erótica, toma a su propio cuerpo o a sí mismo como objeto de amor, antes de pasar a la elección de objeto en una persona ajena. Una vez alcanzada la elección de un objeto heterosexual, las aspiraciones homosexuales se apartan de la meta sexual, en cuanto que surge una inhibición en ellas y se conducen a nuevas aplicaciones. *Se conjugan entonces con sectores de las pulsiones yoicas para constituir con ellas, como componentes “apuntalados”, las pulsiones sociales*, originando así un traslado del erotismo a la amistad, la camaradería, etc. En este punto, Freud subrayará que, en el fondo, en todos los sujetos estará latente una homosexualidad que se manifestará sublimada en las distintas formas de relación fraterna. Esta consideración en torno a la elección de objeto sexual, que ha configurado el movimiento cultural del psicoanálisis, permitió de alguna manera contribuir a la desmitificación patológica de la homosexualidad, misma que, en algún tiempo, incluso los propios psicoanalistas no comprendieron, al oponerse a que los llamados homosexuales accedieran a la función de psicoanalistas. A pesar del tiempo que ha transcurrido, todavía se observan manifestaciones homofóbicas que muestran que el movimiento cultural del psicoanálisis iniciado por Freud tiene que proseguir en este sentido. De hecho, vemos en la actualidad movimientos culturales tales como los activistas gays norteamericanos o los de la llamada Teoría Queer, que plantean, entre otras cosas, a través de la masculinización de la mujer y la feminización del hombre, una práctica subversiva frente a los dogmas de género institucionalizados principalmente en torno a la heterosexualidad.

Freud señala en 1913⁵ que “el ser humano en cierta medida permanece narcisista aun después de que ha hallado objetos externos”; relaciona al narcisismo con la elevada estima o “sobrestimación” que observa tanto en los neuróticos como en los primitivos; en estos últimos, el pensar está sexualizado en alto grado, lo que da como resultado la omnipotencia de los pensamientos.

También relaciona las cosmovisiones animista, religiosa y científica con las etapas del desarrollo libidinoso, que irían del narcisismo al hallazgo del objeto, caracterizado éste por la ligazón con los padres, y finalmente la del estado de madurez del individuo, etapa ésta en donde se ha renunciado al principio del placer y se deja guiar por el principio de realidad, buscando el objeto de amor en el mundo exterior. Estas propuestas que tienen que ver con el contexto epistémico de Freud han sido, quizá, elementos de influencia para la construcción de ciertas idealizaciones en el sentido de que es posible lograr una madurez frente a la dimensión pulsión que podría catalogarse de salvaje, cuestión discutible que el propio Freud revierte.

Si bien se observa un dejo de desarrollismo en la tesis freudiana, ésta nunca subsiste, en virtud de que para Freud las mociones pulsionales son iguales en todos los hombres y tienden a la satisfacción de necesidades originarias, además de estar presentes a lo largo de la vida, por lo que se puede afirmar que el sujeto, desde la dimensión de lo inconsciente, nunca deja de ser niño. La vida infantil será un elemento crucial y tendrá un lugar especial en el contexto de la repetición y del olvido característicos de la vida del sujeto.

Volviendo al texto de “Introducción del narcisismo”, en éste Freud propone un movimiento en términos libidinales, que posibilitará la constitución del yo y, a partir de éste, años más tarde, la formulación de lo que puede llamarse la segunda tópica, con el concepto del Superyó. La

5 Sigmund Freud, *Obras completas. Tótem y tabú*, vol. XIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1913] 1986, pp. 93-94.

libido sustraída del mundo exterior es reconducida al yo, el narcisismo nace por replegamiento de las investiduras de objeto como un narcisismo secundario que se edifica sobre uno primario. Propone, a través de la noción de narcisismo primario y secundario, el surgimiento del yo.

Para Freud, el narcisismo primario refiere al primer narcisismo, el momento del infante que se toma a sí mismo como objeto de amor antes de elegir otros objetos. Este narcisismo primario puede pensarse como un desprendimiento en el autoerotismo de una tendencia de la libido hacia el exterior, que sirve a la vez de refracción para constituir para sí una integración necesaria que funda en un momento mítico al yo, para posteriormente sostener un movimiento entre la libido del yo y la libido depositada en el objeto. Este momento mítico podemos vincularlo al momento mítico descrito en *Tótem y tabú* desde donde se funda lo social.

Dice Freud: “Es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo; el yo tiene que ser desarrollado”.⁶ Justamente, es importante distinguir la acción psíquica que se le agrega al autoerotismo para que se produzca el narcisismo. El narcisismo primario es el paso siguiente a un estado indiferenciado e, incluso, anobjetal, donde no cabe diferencia entre el yo y el ello, dado que para constituirse el yo se requiere de la sustracción de la libido autoerótica hacia un objeto y el retorno del mismo. Esta sustracción de libido erótica vuelta hacia el objeto da como consecuencia una condición de idealización. En esta idealización que recae sobre el objeto se constituye el ideal del yo, elemento fundamental para la constitución de la cultura. El ideal del yo contiene en su haber una función que Lacan denominará pacificante: “... lo que nos interesa aquí es la función que llamaremos pacificante del ideal del yo, la conexión de su normatividad libidinal con una normatividad cultural, ligada desde

6 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción...*, op. cit., p. 74.

los albores a la historia del padre".⁷ Lacan observa esta relación desde los alcances del texto freudiano de 1914.

El ideal del yo, al instituirse desde la identificación, confirma el supuesto básico de que el yo se funda en el otro, de tal manera que el otro lo habita; de ahí se desprende la agresividad trabajada por Lacan como "tensión correlativa de la estructura narcisista en el devenir del sujeto".⁸ Va a ser para Lacan la identificación edípica la que haga trascender la agresividad constitutiva de la primera individuación subjetiva.⁹ Esto implica confirmar categóricamente que la agresividad es la base determinante de la condición humana, y afirmar, en consecuencia, que la ruptura de los lazos, la muerte misma, es sólo la vuelta al estado primero. Freud y sus tiempos dan cuenta de esto de manera tangencial. Es ahí donde la dimensión de la subjetividad cobra un rasgo fundamental en relación con la teoría producida por el mismo Freud.

II

El psicoanálisis, en su constitución, es producto de periodos de violencia y de guerra. Ese clima de violencia no sólo se da en el exterior de la sociedad: también en el interior de la organización psicoanalítica se produce lo que pareciera ser algo inseparable de la propia condición humana y que el texto que nos convoca formula con pertinencia, el ser de lo humano trae consigo atracción y repudio al otro.

Según Ernest Jones,¹⁰ el periodo que va de 1910 a 1914 fue para Freud de desdicha y también de añoranza por tiempos pasados. Nostalgia por una época anterior de *espléndido aislamiento*. No fue ni ha sido fácil la introducción del psicoanálisis en las esferas de la ciencia, y

7 Jacques Lacan, *Escritos 1. La agresividad en psicoanálisis*, Siglo XXI, México, [1966] 1971, p. 109.

8 *Idem*.

9 *Ibid.*, p. 110.

10 Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, Anagrama, Barcelona, 2003, p. 357.

menos aún la aceptación de las tesis nodales del psicoanálisis, no sólo por la dificultad en sí misma de su transmisión, sino por la interpelación que conlleva en cada sujeto su lectura y comprensión. Freud asumió su obra y la defendió con su palabra hasta las últimas consecuencias. Su vida misma cobró el significado de su obra; aunque tuviera un amplio interés como científico por difundir sus hallazgos, defendió con ímpetu sus descubrimientos. Un ejemplo de ello es la defensa que realiza en 1914 de la autoría del psicoanálisis frente a la participación inicial de Breuer.

Nunca supe que su gran participación en el psicoanálisis le haya atraído a Breuer la cuota correspondiente de insultos y censuras. Y como desde hace tiempo he reconocido que el inevitable destino del psicoanálisis es mover a contradicción a los hombres e irritarlos, he sacado en conclusión que yo debo de ser el verdadero creador de todo lo que lo distingue.¹¹

Ya en 1911 se había producido la ruptura con Adler, no sin una alta cuota de violencia; propuso su exclusión de la redacción del *Zentralblatt*¹² y se produjo su renuncia a la Sociedad de los miércoles, de la que era presidente desde 1910.¹³ Inmediatamente después de su salida, Adler fundó una nueva escuela que llamó Unión para el psicoanálisis libre, que posteriormente denominó de la Psicología individual.¹⁴

Freud criticó el apego al fundamento biologicista en las teorías de Adler, así como, su posición frente a la diferencia de sexos y a la excesiva importancia de la noción de inferioridad. Señaló categóricamente que su doctrina se caracterizaba menos por lo que aseveraba que por lo que desmentía. En *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*,

11 Sigmund Freud, *Obras completas. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, vol. XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1914] 1984, p. 8.

12 *Zentralblatt Für Psychoanalyse*, periódico central del psicoanálisis, creado por Freud en julio de 1910.

13 E. Roudinesco y M. Plon, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 26.

14 S. Freud, *Obras completas. Contribución...*, *op. cit.*, p. 50.

publicado también en 1914, señala lo que consideró fue el motivo personal de la separación de Adler:

... es lícito decirlo en público, pues él mismo lo ha revelado en presencia de un pequeño círculo de miembros del grupo de Viena:

“¿Acaso cree que me agrada tanto pasarme toda la vida a la sombra de usted?” No hallo nada reprochable en que un hombre más joven confiese la ambición que, de cualquier manera, se presumía como uno de los resortes impulsores de su labor.¹⁵

Consideró que la ‘protesta masculina’ era una condición recluida dentro de la estrechez que tomaba en cuenta solamente las mociones pulsionales que le resultaban agradables y dejaba de lado lo demás. Fue completamente inconcebible para Freud que el niño (varón o mujer) fundara su plan de vida sobre un originario menosprecio del sexo femenino, dado que desde el comienzo no comprendía el significado de la diferencia de los sexos.¹⁶ Lo que sí podría corroborarse, según Freud, sería la perturbación del narcisismo primordial por la amenaza de castración.

En 1912, Freud publicó una serie de trabajos breves. Fueron dos temas que en ese momento dominaban su pensamiento: la exposición de su técnica y la psicología de la religión. Quizá lo que se veía venir en cuanto a su relación con Jung sellaba en parte sus preocupaciones temáticas. Ese mismo año, Jung le escribió gustoso, refiriéndole que las modificaciones que le había hecho al psicoanálisis habían vencido resistencias en personas que se oponían a él (esto en relación con su viaje a Estados Unidos); estas modificaciones consistían en un refrenamiento teórico del factor sexual.¹⁷ Freud nunca aprobó este hecho; por el contrario, lo desautorizó enérgicamente.

15 *Ibid.*, p. 49.

16 *Ibid.*, p. 53.

17 *Ibid.*, p. 56.

Las resistencias de Jung a aceptar y a comprender el carácter y la importancia de la sexualidad como fundamento de la represión y, en consecuencia, de la constitución de la tesis de lo inconsciente, marcarían la distancia y la contundente separación entre ambos. Mil novecientos trece estará signado por la ruptura con Carl Jung, ruptura que se concretaría con su renuncia, en abril de 1914, a la Asociación Psicoanalítica Internacional.¹⁸

Es este el contexto político-subjetivo de Freud en tiempos de la construcción de “Introducción del narcisismo”. La nueva disciplina no sólo enfrenta las dificultades del pensamiento y la construcción del saber a partir de la reflexión lógica y sistemática que pueda brindar la experiencia clínica de un prominente científico; no, la producción del saber está ligada e implicada en el contexto subjetivo y político que se juega en la afectividad del autor. Pareciera que la adversidad de la vida fuese un elemento sustantivo para movilizar el pensamiento y la creación y producción humana.

Para Freud, 1913 fue también un año de gran productividad. Como antes mencionamos, publicó una de sus grandes obras, *Tótem y tabú*, texto donde propuso concordancias fundamentales entre la vida anímica de los sujetos primitivos y los neuróticos, tomando como base el complejo de Edipo con un carácter universal, a partir de dos elementos centrales: la ley moral y la conciencia de culpa. Freud había reconocido que su interés por este tema emanaba del interés de Jung por “resolver problemas de psicología individual recurriendo a material de la psicología de los pueblos”.¹⁹ Jung estaba ligado mayormente a un tipo de pensamiento animista/espiritualista con una doble moral sexual, que le impedía aceptar la sexualidad infantil y el concepto de libido como base de la tesis de lo inconsciente.

18 Ernest Freud, *Sigmund Freud. Su vida en imágenes y textos*, Paidós, México, 1998, p. 24.

19 E. Roudinesco y M. Plon, *op. cit.*, p. 1068.

El prefacio de aquel texto fue redactado en septiembre de 1913, un mes antes del Congreso de la IPA en Múnich, donde se produjo la separación definitiva de Jung con Freud. La relación con Jung era necesaria para los fines políticos del psicoanálisis, dado que los primeros discípulos vieneses eran judíos, y, por temor a que la nueva ciencia fuera considerada una "cuestión judía", Freud le dio mucha importancia a la adscripción de Jung al movimiento psicoanalítico, aunque sospechara en él un cierto antisemitismo. En una carta escrita a Abraham, del 23 julio de 1908, señala lo siguiente: "Presumo que el antisemitismo contenido de los suizos se vuelca un poco sobre usted [...] Como judíos tenemos que [...] dar prueba de un poco de masoquismo, estar dispuestos a dejarnos lastimar un poco".²⁰ En diciembre del mismo año escribe otra carta, donde señala: "Nuestros camaradas arios nos son absolutamente indispensables, sin ellos, el psicoanálisis sería víctima del antisemitismo".²¹

Sin embargo, una vez dada la ruptura con Jung, se produce un cambio en la forma de pensar de Freud, quien finalmente declararía que si el psicoanálisis era considerado un producto judío, esto no lo haría sentirse avergonzado. Cabe señalar que el antisemitismo de esta época reemplazó a la antigua judeofobia religiosa. El antisemitismo nazi vestía de científico el carácter de la "jerarquía" de razas.²² Freud, al contrario, mostró con orgullo su judeidad, aunque rechazó para sí toda actitud religiosa y prácticas ritualistas. Concebido como un auténtico científico, defendió el carácter universalista de toda ciencia.

Resulta significativo destacar lo que se observa en el trasfondo de las preocupaciones teóricas de Freud, tanto en el momento personal y político que vive, como en los acontecimientos alrededor suyo, y cómo éstos se vinculan estrechamente con lo que produce. Por ejemplo, estos dos textos de 1913 y de 1914 muestran un desarrollo y una amplia preocupación por indagar en torno al origen del sujeto y de la sociedad. En *Tótem*

20 *Ibid.*, p. 581.

21 *Ibid.*, p. 577.

22 *Ibid.*, p. 576.

y *tabú* formula un relato casi de ficción, como una propuesta sobre una verdad estructural, a manera de un mito sobre el origen de las sociedades humanas y de sus instituciones de base. En “Introducción del narcisismo” sienta las bases de lo que podría denominarse una tesis de la constitución estructural del psiquismo con base en la formulación del yo.

III

Freud propone una tesis sobre el ideal, sin ideales. La estructuración de la *psique* está ligada de manera imaginaria y simbólica al ideal donde se encuentra lo que conformaría el campo de la representación de lo cultural y de la ética, a través de la sublimación. Es en el lugar del ideal del yo donde se construyen las variantes de la cultura a las que, en parte, queda subordinado el sujeto.

El psicoanálisis no propone una ética moral, propone una apuesta por la palabra, por el deseo y, por qué no decirlo, por la vida desde lo que constituye la dimensión de la muerte. Pensarlo de esa manera es considerar que hay un cierto sentido en la praxis psicoanalítica y eso, en algún punto, queda sostenido desde una ética que, si bien es del deseo, se propondría también desde el lugar del límite como legalidad.

La lógica de la castración es el elemento regulador de la vorágine pulsional. La resolución del movimiento constitutivo del yo en el ideal del yo es el artificio más o menos contenedor de la agresividad y es también la única posibilidad de la ética y de la cultura.

Una reflexión sobre la ética, desde la perspectiva del límite como marco de una legalidad simbólica, en la relación de los sujetos entre sí y de su posible emergencia frente a la manifestación de la violencia, implica admitir el innegable e indiscutible ámbito de los *narcisismos de las pequeñas diferencias*; narcisismo entendido como una obsesión por diferenciarse de lo que resulta demasiado familiar y parecido y amenaza con fundir la identidad. La condición del Ideal o su opuesto, lo diferente, lo que se descalifica, lo que es extraño o ajeno, lo que no gusta, lo

que asusta, entra en el juego de la condición de la agresividad y de su consecuencia, la violencia.

Si, para constituirse, el yo requiere de un ideal desde donde advenga la identificación, es necesario revisar en el nivel de la sociedad y de la cultura el tipo de parámetros identificatorios que provee la sociedad misma. Lo social y lo individual se entretajan en una continuidad; Freud lo tenía muy claro: "En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo".²³

Freud escribe a finales de este mismo año 1914, a propósito de la Primera Guerra Mundial, en *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, su preocupación en torno a la gran confusión que genera la guerra, sobre todo en relación con los valores superiores que tendría que sostener y defender una sociedad. Se suponía que los grandes pueblos habían alcanzado un entendimiento claro y una tolerancia en relación con sus diferencias, donde los términos de extranjero y enemigo ya no podían ser confundidos. Sin embargo, y pese a que ya algunas voces advertían que, por diferencias heredadas de los antiguos, las guerras entre las naciones serían inevitables, se observa que a pesar de la cultura lograda por grandes pueblos, y a pesar de sus grandiosas contribuciones, dichos pueblos mostraron poco conocimiento y respeto entre sí, además de un gran odio y horror.

Detrás de la guerra se esconden intereses perniciosos. Al individuo le es exigida una observancia de las normas éticas y una renuncia a la violencia, decía Freud. No obstante, en una condición de violencia y guerra se produce un aflojamiento de la conducta ética y de la conciencia moral. Advierte que la ética no es otra cosa que *angustia social*:

23 Sigmund Freud, *Obras completas. Psicología de las masas y el análisis del yo*, vol. XVIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1984, p. 67.

Tampoco puede asombrar que el aflojamiento de las relaciones éticas entre los individuos rectores de la humanidad haya repercutido en la eticidad de los individuos, pues nuestra conciencia moral no es ese juez insobornable que dicen los maestros de la ética: en su origen, no es otra cosa que *angustia social*. Toda vez que la comunidad suprime el reproche, cesa también la sofocación de los malos apetitos, y los hombres cometen actos de crueldad, de perfidia, de traición y de rudeza que se habían creído incompatibles con su nivel cultural.²⁴

Freud señala también que la condición humana es, en esencia, pulsional y las mociones pulsionales no son en principio ni buenas ni malas; sin embargo, las destructivas inclinaciones del hombre le son desarraigadas a través de la educación y el medio cultural, desde su identificación hacia los objetos amados. A pesar de ello, bajo determinadas condiciones, que podrían ser las condiciones que el contexto le plantee, el individuo puede volver a mostrar lo más ínfimo y abyecto de su ser.

El fenómeno de violencia creciente no desconcierta al reconocer que la historia de la humanidad está constituida por actos de violencia. Teóricamente es importante confirmar que la agresividad es parte constitutiva del psiquismo; empero, es también importante destacar la posibilidad sublimatoria de dicha agresividad, respecto de la cual la educación y la cultura juegan un papel fundamental. Lo que trastoca el pensamiento y es fuente de angustia es precisamente la dificultad de aceptar que los representantes de una sociedad, en su caso el Estado y las fuerzas policiales, sean, de una manera determinante, parte de la malignidad delincencial que domina el escenario de la violencia social, desde una doble moral que en últimas fechas ya no se disimula.

La hipótesis psicoanalítica de la declinación del padre y su consecuencia inmediata en torno a la primacía del goce sobre el deseo expli-

24 Sigmund Freud, *Obras completas. De guerra y muerte. Temas de actualidad*, vol. XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1914] 1984, p. 282.

can hasta cierto punto el estado de cosas que produce las actuales condiciones de violencia. El estado de derecho de esta sociedad es continuamente banalizado y quebrantado, lo que produce una incesante impunidad que muestra, a su vez, la posibilidad horrorizante de la invasión del otro, el enemigo, en el terreno privado.

Si bien, la agresividad y la violencia están intrínsecamente vinculadas a la constitución del psiquismo, es necesario pensar que los procesos sublimatorios son el recurso posibilitador de la contención de la violencia, donde la castración operaría, castración pensada como una ética del límite, como elemento que sostiene la vida social haciendo circular el deseo. ¿Cómo introducir en los discursos sociales ese elemento sostenedor de lo que podríamos llamar una ética del límite, que regule la condición de la agresividad y la violencia entre los sujetos humanos y detenga en buena medida la barbarie de estos tiempos? Freud nos ha brindado elementos precisos desde "Introducción del narcisismo" para pensar la condición de la agresividad en el psiquismo, pero también ha profundizado sobre el carácter de ese límite de la castración que reprime el goce no sin una cuota de malestar que habría que asumir siempre.

UN SIGLO DESPUÉS

LILIANA DONZIS

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

DESDE LOS ALBORES DEL PSICOANÁLISIS, a más de cien años de su entrada en la cultura, la obra de Freud mantiene su vigencia y nos interroga por las eficacias y los obstáculos que su praxis conlleva. En ocasión del centenario de la publicación de “Introducción del narcisismo” [*Zur Einfuhrung des Narzissmus*], su relectura nos suscita un vivaz interés tanto por sus efectos como por el lugar que ocupa en el camino de la elaboración teórica freudiana.

El texto de 1914 es un trabajo príncipes y de fundamento que deja huellas fecundas y de enormes alcances. Se ha considerado que el narcisismo y el yo entendido como una nueva instancia fueron, para Freud, el producto de una necesidad teórica cuyos antecedentes próximos fueron el texto sobre Leonardo da Vinci, en el que examina la posición homosexual del notable creador, y, un tiempo más tarde, el caso Schreber, en el cual eslabona una fase intermedia entre el autoerotismo y el amor objetal.

Fundamentalmente, el trabajo de 1914 es un puente lógico necesario en la construcción de la *Metapsicología* publicada en 1915, en la que culmina el gran edificio que inició en 1900 con *La interpretación de los sueños*. Freud elabora “Introducción del narcisismo” en un tiempo de máximas encrucijadas en su camino hacia una nueva tópica que traía aparejada, a su vez, renovados aportes.

En el mismo año Freud había avanzado con la serie de trabajos conocidos como los *escritos técnicos* en los que sitúa las coordenadas del dispositivo analítico, la transferencia y la posición del analista. Entre

otros textos, presenta también la *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*. Tiempo auspicioso en el despliegue de sus trabajos. ¿Qué llevó a Freud en 1914 a introducir el narcisismo en el mismo momento en que construía la metapsicología? Freud nos responde:

La investigación psicoanalítica nos ha descubierto luego rasgos de esta conducta narcisista en personas aquejadas de otras perturbaciones; por ejemplo, según Sadger, en los homosexuales, haciéndonos, por tanto, sospechar que también en la evolución sexual regular del individuo se dan ciertas localizaciones narcisistas de la libido. Determinadas dificultades del análisis de sujetos neuróticos nos habían impuesto ya esta sospecha, pues una de las condiciones que parecían limitar eventualmente la acción psicoanalítica era precisamente tal conducta narcisista del enfermo. En este sentido, el narcisismo no sería ya una perversión sino el complemento libidinoso del egoísmo del instinto de conservación; egoísmo que atribuimos justificadamente, en cierta medida, a todo ser vivo. La idea de un narcisismo primario normal acabó de imponérsenos en la tentativa de aplicar las hipótesis de la teoría de la libido a la explicación de la demencia precoz (*Kraepelin*) o esquizofrenia (*Bleuler*). Estos enfermos, a los que yo he propuesto calificar de parafrénicos, muestran dos características principales: el delirio de grandeza y la falta de todo interés por el mundo exterior (personas y cosas).¹

El planteo freudiano está enraizado tanto en la práctica clínica como en las discusiones con sus discípulos Jung y Adler, y nos permiten suponer que introducir el narcisismo resultaba central en ese momento. Esta nueva articulación conceptual le permitía iluminar parte de las resistencias a la curación en los psiconeuróticos, como también podía penetrar en la estructura de las psicosis, señalando de paso sus diferen-

1 Sigmund Freud, "Introducción del narcisismo", *Obras completas*, Biblioteca Nueva, vol. I, 1967, p. 1083.

cias con Jung acerca de una libido no sexual y la introversión de la libido. Estos desarrollos fueron de gran importancia en el camino hacia la articulación conceptual de la segunda tópica y dejan sellados sus alcances de modo indeleble en el edificio psicoanalítico.

En 1914, Freud propone que el autoerotismo es la fuente en la que se fundan tanto el yo como el narcisismo que delimitan el trabajo pulsional. La instauración del yo requiere de *un nuevo acto psíquico* que hace de borde al autoerotismo, para establecerse como la cuna de la elección de objeto. El yo es una instancia psíquica constituida tempranamente y cobra un estatuto diferente como función en el ideal. Hallamos en el texto freudiano una primera aclaración sobre este último punto:

El valor de los conceptos de libido del yo y libido objetal reside principalmente en que proceden de la elaboración de los caracteres íntimos de los procesos neuróticos y psicóticos. La división de la libido en una libido propia del yo y otra que inviste los objetos es la prolongación inevitable de una primera hipótesis que dividió los instintos en instintos del yo e instintos sexuales. Esta primera división me fue impuesta por el análisis de las neurosis puras de transferencia (histeria y neurosis obsesiva), y sólo sé que todas las demás tentativas de explicar por otros medios estos fenómenos han fracasado rotundamente.²

La constitución del narcisismo forja un límite entre el sujeto y el otro, hunde sus raíces en la articulación pulsional y ha sido un concepto clave en la investigación de las siguientes generaciones de psicoanalistas, entre las que menciono la psicología del yo, de particular resonancia en Estados Unidos, la propuesta sobre el objeto y el fenómeno transicional, de Donald Winnicott, de innumerables consecuencias clínicas

2 *Ibid.*, p. 1084.

en el psicoanálisis con niños, y las formulaciones de Jacques Lacan sobre el estadio del espejo.

Freud plantea una distinción entre el autoerotismo como estado libidinal originario, el narcisismo primario en el que las pulsiones se satisfacen sin enlaces, de modo independiente entre ellas, y la constitución del narcisismo que le permite al yo proponerse como modelo de objeto. En esta operatoria advertimos que puede producirse una vuelta sobre lo primario. Se trata de una operación lógica que, al modo de una torsión de retorno, vuelve desde el narcisismo secundario. Dicho de otro modo, la libido objetal puede reintegrarse al yo en un proceso en el cual el narcisismo infantil tiene un lugar de privilegio. En esta compleja trama, Freud sitúa el *infans* en la organización del yo, teniendo el cuidado de no insistir en la incidencia del tiempo cronológico. Según mi lectura, nos propone operaciones que instituyen la organización libidinal, operaciones sincrónicas entre la unificación de la imagen de la superficie del cuerpo y los flujos libidinales. En este sentido, el yo y el narcisismo demarcan una operación instituyente pero de ningún modo es un desarrollo producido por etapas sucesivas siguiendo algún modelo secuencial, como propuso después Karl Abraham. Freud plantea un tiempo autoerótico y otro de libido objetal de mayor complejidad que, en mi lectura, corresponden a operaciones que instituyen el sujeto.

Es desde esa perspectiva que podemos denominar narcisismo primario a una operación lógica estructurante de la subjetivación en la que el autoerotismo se hunde en el narcisismo, que si bien en algunos de los artículos de Freud parece entrever que se trata de una mónada biológica referida a la unidad con el cuerpo de la madre, no se refiere a la catectización primitiva del individuo biológico sino a una formación psíquica:

Nos formamos así la idea de una carga libidinosa primitiva del yo, de la cual parte de ella se destina a cargar los objetos; pero que en el fondo continúa subsistente como tal, viniendo a ser con respecto a las cargas de los objetos lo que el cuerpo de un protozoo con relación a los seudó-

podos de él destacados. Esta parte de la localización de la libido tenía que permanecer oculta a nuestra investigación inicial, al tomar ésta su punto de partida en los síntomas neuróticos. Las emanaciones de esta libido, las cargas de objeto, susceptibles de ser destacadas sobre el objeto o retraídas de él, fueron lo único que advertimos, dándonos también cuenta, en conjunto, de la existencia de una oposición entre la libido del yo y la libido objetal.³

Agrega Freud que es por la vía de la carga de los objetos que diferenciamos la energía sexual de la energía del yo.

Siguiendo esta hipótesis, se pregunta por la relación entre narcisismo y autoerotismo; y si podemos atribuir al yo una catectización primaria, ¿para qué precisamos diferenciar una libido sexual de una energía no sexual de los instintos del yo? La discusión con Jung lo conduce a sostener que no existe en el origen una unidad comparable al yo y es absolutamente necesario que se organice por la vía de algún otro elemento.

Freud parte de una conceptualización dualista: las pulsiones del yo y las pulsiones sexuales. Entre las mismas se produce un interjuego de ida y vuelta, entre el yo y los objetos, en el que no siempre reina la homeostasis sino que se vislumbra que la libido recorre fronteras diferentes a la conservación, la satisfacción y la elección de objeto de amor, abriéndose a un más allá.

Freud retoma en *Más allá del principio de placer* la dualidad pulsional para llevarla a su máximo desarrollo y transformación, en la que confluyen la nueva teoría de las pulsiones y la repetición con la pulsión de muerte.⁴ Eros y Tánatos, por un parte la pulsión de vida que engloba las pulsiones de conservación y las sexuales y por otra la pulsión de muerte que aspira a una vuelta a lo inorgánico, articulando lo tanático con la compulsión a la repetición por medio de lo cual se intenta suturar

3 *Idem.*

4 Asimismo no debe sorprendernos que el trabajo de Freud *Recuerdo, elaboración y repetición* se haya dado a conocer en el mismo año que “Introducción del narcisismo”.

la herida del trauma.⁵ En el capítulo III de *Más allá del principio de placer* agrega: “Lo que resta es bastante para justificar la hipótesis de la compulsión a la repetición y esta nos parece más originaria, más elemental, más pulsional que el principio del placer que ella destrona”.⁶

Cada paso teórico produce novedades clínicas, y al revés: las dificultades clínicas conducen a reformulaciones teóricas. Entonces no nos sorprende que lo desplegado en *Recuerdo, elaboración y repetición* reaparezca en 1920 enlazando la pulsión de muerte con la compulsión a la repetición, en la que se constata que la repetición conlleva a lo displacentero. El problema energético está presente.

Freud nos indica distinciones claras entre el principio de placer y el principio de realidad. Entre ambos la oposición está lejos del naturalismo; su posición es próxima a la termodinámica; le reserva al principio de realidad la preservación del placer vivido: es el que impide el cese del mismo, mientras que el principio de placer intenta mantener la homeostasis con la menor cantidad de cargas; es decir, conduce el descenso tensional. La repetición puede estar del lado del placer tratando de bajar la carga a un límite posible. Lacan afirma que en esta noción de repetición se puede encontrar lo nuevo en la experiencia de un psicoanálisis. A su vez, el principio de placer, que no es el principio de Nirvana –no son sinónimos–, lleva la carga a la menor tensión posible y el Nirvana la conduce a cero, extingue la tensión, pudiendo conllevar riesgos en el aparato psíquico, lo que redundaría en el retorno a lo inanimado e implica la abolición absoluta de tensión.

Para ir finalizando este breve recorrido por los conceptos que modulan la bisagra conceptual abierta en 1914, es menester poner de manifiesto que Freud está en camino del nuevo *topos* triádico que expondrá luego en *El Yo y el Ello*. En este texto, el ello constituye el reservorio pulsional y es la instancia de la que emana tanto el yo como

5 La etimología del vocablo trauma conduce a herida.

6 Sigmund Freud, *obras completas. Introducción...*, 1105 (en el texto de Biblioteca Nueva de las OC, en lugar de “destrona” se lee “sustituye”).

el superyó, por un proceso de distinción entre estos últimos. El superyó tiene a su cargo el ejercicio de la conciencia moral y la crítica, absorbiendo la función del ideal que Freud ya había anunciado en 1914.

Freud tenía en su horizonte la ciencia de su tiempo, y la termodinámica que acompañó a sus teorizaciones se refleja muy vivazmente en los textos mencionados. La libido es energía sexual, tensión que puede transformarse al recorrer como un haz de luz o un relámpago la superficie del cuerpo, deteniéndose en algunos de sus bordes, fijando una catexis en lo que devendrá fuentes de las zonas erógenas y delimitando un trayecto alrededor del objeto. Rehallazgo del objeto especificado, según la zona erógena concernida. En el texto de 1914, Freud trabaja sobre la elección de objeto de amor, que a su vez puede ser soporte de las cargas energéticas que la pulsión comporta.

Si bien la idea de libido tiene que ver con una constante que permite unificar fijaciones, detenciones y elementos de diferentes partes del cuerpo, sin embargo, su destino no va a ser el mismo que el concepto de energía que dispone la física.

LO ORIGINARIO Y LO INSTITUYENTE

La clínica con niños nos invita a considerar la encrucijada entre historia y estructura. Precisamente, en “Introducción del narcisismo” Freud nos ofrece un supuesto teórico en el que asienta una de sus hipótesis, no la única, sobre la formación del aparato psíquico. Jacques Lacan retoma la formación primera del narcisismo y el yo como aportes estructurales para la constitución subjetiva, destacando, desde los inicios de su enseñanza, la oposición imaginaria entre el yo y el semejante.

El yo, producto de un nuevo acto psíquico, nos recuerda la puesta en acto de algo *-etwas-*, sea lo que sea que esté en el origen del mismo. Es a partir de ese suelo que propone la identificación especular, producida por efecto del Otro y formadora de la imagen del cuerpo y del objeto imaginario: “Es preciso admitir que en el individuo no existe

desde el principio una unidad comparable al Yo [...] el Yo tiene que ser desarrollado. En cambio, las pulsiones autoeróticas son primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya”.⁷

La imagen que se produce como correlato de la identificación concierne a una virtualidad, es el reflejo de una superficie en la que toma asiento la impronta del cuerpo. Ella no es la consistencia del mismo, sino sólo su reflejo imaginario. La consistencia del cuerpo se organiza por la vía del falo que da cuerpo a lo imaginario. Concepción que no está lejos, aunque mantenga diferencias con lo que nos propuso Freud sobre el narcisismo de los padres:

El narcisismo primario del niño por nosotros supuesto, que contiene una de las premisas de nuestras teorías de la libido, es más difícil de aprehender por medio de la observación directa que de comprobar por deducción desde otros puntos. Considerando la actitud de los padres cariñosos con respecto a sus hijos, hemos de ver en ella una reviviscencia y una reproducción del propio narcisismo, abandonado mucho tiempo ha.⁸

La hiperestimación de la que nos habla Freud, ¿no nos indica que estamos ante el brillo que porta el cuerpo del niño como falo imaginario?: “... que ya hemos estudiado como estigma narcisista en la elección de objeto, domina, como es sabido, esta relación afectiva. Se atribuyen al niño todas las perfecciones, cosa para la cual no hallaría quizá motivo alguno una observación más serena, y se niegan o se olvidan todos sus defectos”.⁹

Desde los primeros tiempos de su obra, Lacan trabaja alrededor de las consecuencias del texto de 1914, adjuntando a éste las identificaciones propuestas por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, que puntúa en varias ocasiones en el trascurso de sus seminarios.

7 *Ibid.*, p. 1084.

8 *Ibid.*, p. 1090.

9 *Ibid.*, p. 1091.

Lacan,¹⁰ no sin considerar en 1948 la determinación del sistema nervioso central y la prematuración del *infans*, reflexiona sobre la instauración de la imagen como lugar príncipes del yo y del narcisismo. El cachorro humano nace a la vida prematuro. El reflejo de la imagen proviene de la mirada del Otro que presta su ojo, pero el falo sustentado por el deseo de la madre también aporta sentido y significación.

Si comparamos la instancia yoica freudiana con la identificación especular, notaríamos que, pese a las distancias, hay elementos en común. El yo es la sede en la que la imagen toma consistencia y anticipa la unidad corporal. Proviene del Otro, encarnado en el otro materno y procedente del yo ideal de la madre.

La formación del yo *-je-* es una función que comporta un marco simbólico, pero para que éste se produzca es menester contar con determinadas condiciones estructurales, y gracias a éstas puede surgir la imagen. Si esta identificación no se produce, la dramática de las psicosis aparece en sus variantes. Mientras que si se trata de un fallo, un déficit en la instauración de la misma puede propiciar afecciones narcisísticas, dificultades que se alojan en la fractura del sentido entre imagen y símbolo, como también inhibiciones de diversa magnitud. La hiperactividad, la ausencia de empatía con los otros y asimismo los fenómenos psicósomáticos en la niñez obedecen a déficits en la constitución del yo.

Como corolario de la identificación especular, efectivamente producida, un niño puede nombrarse inicialmente con el pronombre personal en tercera persona y luego objetivar su nombre propio. La imagen especular es previa pero necesaria para constituir la articulación gramatical por la cual el niño se nombra a sí mismo, nene o nena, y con su nombre en tercera persona, tal como los otros lo llaman.

Esa última opción comporta un límite en el yo. Decir *yo* en lugar del nombre implica un reconocimiento del otro como diferente. Si surge

10 Jacques Lacan, *Escritos I. El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, Siglo XXI, Argentina, [1949] 1979.

el yo como una sustitución a través de la cual el niño se nombra de diferente modo que como lo nombran, es que apareció el uso del pronombre e implica una segunda operación. Decir yo implica una abstracción y una sustantivación de quien fue mirado por el Otro; se sustrae y se menciona, al mismo tiempo, con su nombre propio. Por otra parte, el tú del yo concierne al entre dos, y en esta plataforma se monta la agresividad en sus primeras manifestaciones.¹¹

El estadio del espejo¹² es subsidiario de la identificación primaria y se diferencia de ella. La primaria concierne a la entrada en el lenguaje, denominada por Jacques Lacan identificación a lo real del Otro Real,¹³ e implica la primera incorporación concomitante a la entrada en el lenguaje.

En *El yo y el ello*, Freud denomina primera a la identificación al *einziguer Zug*, que traducimos del alemán como trazo unario. Esta identificación es con el padre y/o la madre, *exquisitamente viril*,¹⁴ aunque Freud lo asimile primeramente con lo primordial. Sin embargo, la identificación primaria con lo real del Otro real nos conduce a lo primordial de la incorporación y la expulsión que Freud presenta en 1921¹⁵ en el artículo “La negación”, en el que tematiza lo primordial como un inobservable clínico de orden mítico, cuyo eje son las operaciones de incorporación y expulsión, que dan lugar al juicio de atribución y al de existencia. Estas operaciones arman una bisagra en el lenguaje que brindan las coordenadas necesarias para que el cachorro humano devenga *par-lêtre*. Esta primera identificación comporta también una ficción del origen y es interesante que de esta identificación primordial surjan subsi-

11 Liliana Donzis, *Niños y púberes. La dirección de la cura*, Lugar Editorial, Buenos Aires, 2013, p. 43. De este mismo libro surgen algunas de las consideraciones que propongo en el presente texto.

12 *Ibid.*, p. 9.

13 Jacques Lacan, Seminario XXIV, *L'insu*. Inédito

14 Sigmund Freud, *Obras completas. Psicología de masas y análisis del yo*, vol. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.

15 Sigmund Freud, *Obras completas. La negación*, vol. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.

diariamente la identificación constituyente del yo y la identificación simbólica al trazo.

Dicho sea de paso, la entrada en el campo del lenguaje no es privativa de los humanos. Los animales domésticos también ingresan al campo del lenguaje de su amo, por eso cumplen sus órdenes:

En los animales, quienes no tienen de ser sino el ser nombrados aun cuando se impongan de lo real, hay instinto, es decir, el saber que implica su supervivencia [...] Quedan los animales carentes de hombre [que no son humanos], por ello llamados domésticos y que por esta razón recorren los sismos, por lo demás bastantes breves, del inconsciente.¹⁶

Domesticados (“domésticos”, *d’homme*, del hombre), los animales responden al nombre y a la lengua de su amo, pero no más. Ese es todo el alcance que produce su entrada en el lenguaje, en el tajo abierto por el lenguaje.

El estadio del espejo nos indica una diferencia absoluta entre el niño y el cachorro, conjuga la identificación al trazo, como trazo distintivo y la imagen del cuerpo. Pero este inicio *per se* no comporta aún la combinatoria de las palabras ni tampoco instituye la metáfora. La risa que sanciona que el gato hace *guau* y el perro *miau*, tal como expresa Roman Jakobson, es el indicador de mayor relevancia del símbolo y de la sustitución. Pero bien sabemos que el gato no se ríe si el perro hace *miau*, salvo en los dibujos animados, donde gatos y perros no sólo son domésticos sino también subrogados humanos.

Ahora bien, es de esperar que la operatoria fundante del sujeto le permita al niño avanzar más allá de los pliegues de lo doméstico. Si el nuevo acto psíquico constitutivo del yo no se produce, tal como mencioné anteriormente, estamos ante problemáticas desorganizativas o directamente con presunción de psicosis.

16 Jacques Lacan, “Televisión”, *Psicoanálisis. Radiofonía y televisión*, Anagrama, Barcelona, 1993, pp. 86-87.

¿Cuál es la relación entre el yo y la estructura? ¿Qué vínculo hay entre los efectos del anudamiento y la actividad lúdica? ¿Y entre las identificaciones, logradas o no, que nos brindan una versión de la estructura? Esbozaré algunas de estas ideas con una viñeta de mi práctica clínica.

Un niño de dos años llamado Mateo, a quien le diagnostican TGD (Trastorno Generalizado del Desarrollo), comenzó su primer tratamiento dentro del marco cognitivo-conductual solicitado por sus padres, cuando advierten, a los 16 meses de vida del niño, que éste no respondía a su nombre, no los miraba, sino, por el contrario, evitaba todo contacto tanto con las palabras como con la mirada y los gestos.

De las entrevistas con los padres surge que el niño fue un bebé normal, pero luego de un episodio febril, por causa del cual padece una convulsión, Mateo detiene el contacto con los otros y con la sociabilidad esperable para su edad.

No muy conformes con el tratamiento cognitivo, deciden consultar con un psicoanalista. Luego de varias entrevistas con ellos, inició un tiempo de encuentros con el niño. A poco de iniciar estas sesiones, Mateo parece despertar. Comienza a interesarse por las pequeñas cosas del consultorio, a repetir fonemas y a realizar una especie de *fort-da* corporal, sin sonido, basado en un movimiento de entrada y salida entre las piernas de la mamá, al que luego le agrega algunos sonidos. Incipientemente se convirtió en algo repetitivo que puedo llamar juego.

Me pareció oportuno que a partir de su interés por las piernas de la mamá, alguna voz y sonido se sumasen para que el cuerpo cobrara vida. Invité a la mamá a que modulase algunas palabras mientras Mateo zigzagueaba a su alrededor. Ella, en lugar de hablar, intentaba cantar, ponía alguna melodía a un tarareo, vocalizaba mientras desafinaba ostensiblemente, pero implicaba para la madre y posiblemente para el niño un mínimo enlace.

Debo aclarar que en el espacio del consultorio, al modo de un espacio moebiano, la sala de espera se continuaba con el consultorio propia-

mente dicho. Mateo comenzó a reconocer el espacio donde había juguetes, de aquel en el que solamente había sillones y muebles. Llevaba de la mano a su mamá hasta donde estaba la caja de cositas-juguetes y allí reiniciaba con algo de interés su movimiento alrededor del cuerpo ella, acompañado de algunos cantos. Poco a poco, Mateo comenzó a responder cuando escuchaba su nombre; abría y cerraba los ojos al escuchar la voz de su mamá. ¿Qué sucedió? Lo sonoro le permitió despertar. Mateo estaba en el lenguaje, pero carecía de cuerpo; por ende, de nombre.

Si, como dice Lacan, el juego del *fort-da* sitúa el surgimiento del símbolo pero no del síntoma, Mateo comienza a responder cuando escucha el canto de su mamá durante el juego de aparición y desaparición de entre sus piernas. El padre interviene enseñándole el nombre de las frutas; cuando le señala un kiwi o una manzana, Mateo repite el nombre. Al mostrarle los lápices de colores, le pide que le entregue el del color del kiwi y Mateo señala el lápiz verde. Luego le habla de la manzana, le muestra un color rojo y le pide que encuentre el lápiz rojo como la manzana; más tarde enlaza el amarillo con el limón. Sin duda, para el niño este es un juego con una serie de pasos que implican el reconocimiento de la palabra, la forma, el color y la voz del padre. El juego se vuelve una respuesta en la que conjuga la identificación al trazo y la identificación especular; el niño lee, intenta hablar, aun cuando todavía esquivaba la mirada.

Mateo seriaba uno a uno los elementos y sus colores. Usaba un número limitado de vocablos con los que producía un efecto metonímico: “Verde, rojo, amarillo, verde, rojo, amarillo”. En el uno a uno, trazo a trazo, se produce una discontinuidad que enlaza un vacío producido por efecto de la identificación primaria. Comienza a vocalizar un “Run, ra...” -parece que por momentos canta- y a mover la cabeza intentando expresar la negación. Dice “mmm”, se dirige al analista repitiendo sonidos e incluyendo al otro en su mirada.

Lacan dice que estos niños son verbosos, que están en el verbo, pero que nosotros no los entendemos. Cuando Mateo hace “gugugugu-

gugu”, yo escucho algo entre dos palabras, y cuando descubre un perrito en la caja de juegos mi escucha le permite transformar el “gugugu” en “guaguau”. Meses más tarde, responde a mi pregunta: “¿Quién vino?” “El nene”. Según mi criterio, en ese momento del tratamiento se construyó la eficacia especular.

¿Qué es el estadio del espejo? Es ese instante en que el niño reconoce su propia imagen, pero no sólo eso. Sin limitarse a situar meramente un fenómeno primigenio, este también ilustra sobre el carácter conflictivo de la relación dual. “Todo lo que el niño capta al quedar cautivo de su propia imagen es precisamente la distancia que hay entre sus tensiones internas [...] y la identificación con dicha imagen”.¹⁷

El estadio del espejo articula lo imaginario y lo simbólico y en tiempos de su surgimiento pone en marcha la función de *i'(a)*. Para que una mirada se refleje y haga aparecer una imagen, es menester que una mamá o un subrogado libidinice fálicamente el cuerpo del niño. Mas en la imagen de su cuerpo el sujeto halla el paradigma de todas las formas de la semejanza que va a aplicar sobre el mundo, tal como Freud insinúa en “Introducción del narcisismo”, cuando propone la elección de objeto a semejanza del modelo del yo. El surgimiento del semejante no es sin cierta hostilidad; aunque en su encuentro resulte jubiloso, el par se vuelve una potencial fuente de agresividad.

Esta imagen, yo ideal, es la que se fija en el punto en que el sujeto se detiene como Ideal del yo. Desde ese momento, el yo, con su juego de prestancia, se convierte en función de dominio; la rivalidad está constituida. En el camino de la subjetivación, donde el papel del significante es insoslayable, este proceso imaginario enlaza la imagen especular, *i(a)*, con la constitución del yo. Al recorrer los caminos de la identificación, advertimos que en la primera identificación el *soma* se agujerea y adviene cuerpo humano, cuerpo que debe ser resistente para que se

17 Jacques Lacan, *El Seminario, Libro IV: La relación de objeto*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 17.

conjugue con el significante y la sexualidad. Entre la imagen y el trazo se produce el *i'(a)*, el objeto imaginario que reviste e inviste la falta de objeto, el vacío de objeto, como denomina Lacan el objeto *a*. Entonces podremos preguntarle a Mateo “¿Quién vino?” *El kiwi de la mamá*.

Varios problemas clínicos surgen del pasaje de autoerotismo a la relación de objeto, es decir, con la instauración del yo y el objeto imaginario. Mientras que la forclusión del Nombre del Padre produce dislocaciones, desarticulaciones en el tejido simbólico que dejan como saldo una relación con el discurso diferente a la que hay en la neurosis, lo que prevalece cuando hay fallos en la identificación especular es un dislocamiento entre el sentido y la significación. No obstante, la incidencia producida por el Nombre del Padre se comprueba en la multiplicidad de recursos simbólicos y en la ausencia de manifestaciones que serían sucedáneas de los fenómenos elementales.

Conjeturo que las dificultades surgen de un déficit en la identificación especular que, aunque puede estar consagrada en la estructura, mantiene un desgarro, una fisura o desenlaces con lo simbólico en el plano del espejo. Lo que digo es que en ciertas condiciones no se produce el reflejo emanado por el investimento fálico del Otro, que hace de la mirada la imagen que puntúa el ideal. Puede que estos niños se vean en la mirada del Otro materno, pero el reflejo que éste les devuelve carece de afecto o del rastro del significante, quedando impedido o detenido el eslabonamiento entre lo imaginario y lo simbólico.¹⁸

En su producción lúdica, gráfica y verbal advertimos que el objeto imaginario está constituido en la estructura y consagrada la identificación al trazo. Lo que no se ve es la elasticidad que provee el significante en su juntura con la imagen. ¿Será que en la mirada materna hubo un gesto, un elemento de fijeza que no permitió poner en juego la imagen, el *i'(a)*, con el significante?

18 Donald Winnicott, “El papel de espejo de la madre y la familia en el desarrollo del niño”, *Realidad y juego*, Granica Editor, Buenos Aires, 1972, p. 147.

Lacan arroja luz sobre estos problemas instituyentes al distinguir en la imagen real la posibilidad de su reconocimiento a través de la imagen virtual sucedánea, efecto a su vez de la real que resta fuera de escena. En uno de sus primeros escritos, *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*,¹⁹ texto que conserva un enorme interés clínico, Lacan reflexiona sobre la incidencia del Otro en esta instancia. Al inaugurar la distinción entre la función del yo-*moi* y el yo-*je* como artículo gramatical, precisa que hay un momento en que el niño se reconoce como tal en la imagen especular: “... Freud liga el yo con una doble referencia, una al cuerpo propio, es el narcisismo, la otra a la complejidad de los tres órdenes de identificación. El estadio del espejo da la regla de la repartición entre lo imaginario y lo simbólico en ese momento de captura por una inercia histórica...”²⁰

Lo notable es que ya en los inicios mismos de su enseñanza nos indique que la hiancia que hay entre lo imaginario y lo simbólico es inaugural e instituyente, lo mismo la coalescencia entre ambos, y que esa hiancia se produce en el preciso acto en el que se instaura el yo: “Lo que se manipula en el triunfo del hecho de asumir la imagen del cuerpo en el espejo es ese objeto evanescente entre todos por no aparecer sino al margen: el intercambio de las miradas, manifiesto en el hecho de que el niño se vuelva a aquel que de alguna manera le asiste, aunque sólo fuese por asistir a su juego”.²¹

Por efecto de la prematuración neurofisiológica del *infans*, se torna necesaria una operación de índole subjetiva que produzca una unificación virtual ante lo parcelario e incoordinado del autoerotismo. Respecto de esta operación, nuevo acto psíquico, según Freud, Lacan dice:

19 Trabajo presentado por Lacan en el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis de Zúrich, donde retoma lo formulado hasta entonces en el texto *La familia* y en sus tesis sobre la agresividad.

20 Jacques Lacan, *Escritos 1. De nuestros antecedentes*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, p. 63.

21 *Ibid.*, p. 64.

Este acto, en efecto, lejos de agotarse, como en el mono, en el control una vez adquirido, de la inanidad de la imagen, rebota enseguida en el niño en una serie de gestos en los que experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado, y de ese complejo virtual a la realidad que reproduce, o sea con su propio cuerpo y con las personas, incluso con los objetos, que se encuentran junto a él.²²

Lo preciso es que este texto, aunque tiene cierto tufillo genetista, encuentra el trazo estructural del acto inaugural, acto que pone en marcha la reproducción virtual de una superficie plana de la imagen. El cuerpo es imagen y por su eficacia anima lo circundante.

El estadio del espejo no es otra cosa que una identificación, en el sentido que el análisis da a este término: una "... transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso..."²³

El valor estructurante e instituyente de este acto radica, según Lacan, en que el mismo instaure una fase –destaco la distinción entre el valor de lo instituyente que se deduce de esta identificación inaugural, con la serie de vicisitudes que se producen alrededor de la instauración, de la imagen de sí y del semejante-. "Hechos que se inscriben en un orden de identificación homeomórfica que quedaría envuelto en la cuestión del sentido de la belleza como formativa y como erógena".²⁴ Asimismo, la imagen estructurante que se asume jubilosamente forma la matriz simbólica en la que el yo precipita. La unificación no es sino el reflejo y la virtualidad de una *gestalt* que, alienada en esa imagen, le permiten conferir al *infans* tanto el pronombre personal como el adjetivo pronominal.

Algunas precisiones más. Entre lo imaginario y lo especular hay una congruencia que no es identitaria, congruencia entre imagen y

22 Jacques Lacan, *Escritos I. El estadio del espejo...*, op. cit., p. 86.

23 *Ibid.*, p. 87.

24 *Ibid.*, p. 89.

cuerpo, entre lo virtual y la consistencia. Lo imaginario no se reduce a la fragilidad de la imagen; la *imago* del cuerpo es una configuración virtual, una *gestalt*, una superficie que nada indica de su eventual andamiaje con el significante ni equivale a lo real del cuerpo.

Por conducir a las identificaciones secundarias, esa forma inaugural debería designarse yo ideal. “Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, aun desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo”.²⁵

Algunas veces, el yo como instancia que colabora en la articulación de la creación y la ficción, tal como la propone Lacan, presenta fallas eventuales o, lo que es peor, no llega a instaurarse. Si la identificación fracasa, el niño no puede pronunciar su nombre ni situarse en la cadena generacional; establecer lo simbólico resulta hartamente difícil si éste se instituye en déficit.²⁶

Ahora bien, a un siglo de “Introducción del narcisismo” mucha agua pasó bajo su puente. El estadio del espejo es una base de enorme utilidad para pensar las problemáticas que tienen su raíz en la formación del yo, núcleo de lo imaginario. Algunos años más tarde, en 1974, en RSI Lacan propone que la imagen sin consistencia no existe, es el falo el que dará consistencia a lo imaginario, y el cuerpo que participa como consistencia es también real.

Podemos volver a preguntarnos por la incidencia de los Nombres del Padre. Aunque en la mayoría de los casos constatamos que de algún modo talla en el sujeto, no hay modo de alcanzarlo sino por los efectos en el niño. ¿Es posible plantear una articulación entre la instauración de la imagen especular, formadora del yo, y el objeto imaginario, sin introducir el Nombre del Padre y la novedad estructural y clínica que el falo y el objeto *a* comportan? En la medida en que Lacan extiende la idea de

25 *Ibid.*, p. 87.

26 Desde algunas teorías se concibe que éstas resultan en patologías narcisísticas, generalmente graves.

que el niño es el objeto de la mirada del Otro primordial y ocupa con su cuerpo el lugar de objeto *a* en la madre, el esquema del espejo se modifica hasta llegar a presentarlo en el seminario sobre la angustia como falta del lado del sujeto. Ese invento, el objeto *a* que palpita en su obra desde el seminario sobre la identificación, concurre como falta en lo imaginario, a nivel de la imagen, como punto inaccesible al ojo, objeto evanescente que ilumina el cuerpo.

Por la vía del investimiento pulsional, el niño se sitúa en la economía de la demanda, el deseo y el goce, y en los recorridos pulsionales el cuerpo se vuelve erógeno. Al ocupar ese lugar del objeto faltante, el niño puede ser amado, aunque él no lo quiera, puede ser deseado, aunque no lo sepa. El amor y el deseo se tejen con las hebras de lo imaginario y de lo simbólico, hebras que el *infans* requiere que se anuden para que el falo, ese soporte del sujeto, instituya y funde el cuerpo erógeno. En caso contrario,²⁷ el sujeto queda deambulando indiferente y sin la función del sentido, función que lo preserva del goce mortífero que puede sobrevenir en alguno o en ambos padres. Con esta aproximación a la consistencia del cuerpo vuelvo al estadio del espejo.²⁸ Lacan y la escucha atenta de la clínica nos enseñan que imagen y consistencia se articulan con lo simbólico en el sentido.

La niña o el varón, cualquiera de ellos, capta allí un gesto, algo que tiene un valor preciso en el ser hablante, no en los animales que nacen maduros, en los que falta esa alegría del estadio del espejo: "... lo que he llamado júbilo, aunque miren en el espejo su imagen reflejada no son capaces de reconocerse, al menos eso parece. En cambio, el *parlêtre* se reconoce entre otros jubilosamente..."²⁹ Y eso me pareció sensible como correlato, si puedo decir, de esa prematuración. Hay ahí algo cuyo lazo es

27 Algunos niños acceden a un simbólico sin matices e integran una imagen sin causa vital.

28 Es llamativo que Lacan dejase de lado el estadio del espejo en la última etapa de su enseñanza y volviese a él con una breve referencia en el *Seminario XXIV: L'insu...*, que entiendo intentaba reposicionar la cuestión del falo en la experiencia especular.

29 Jacques Lacan, Seminario Les non dupes errent, sesión 18 de diciembre de 1973. Inédito, de circulación interna en la biblioteca de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

de alguna manera primordial en relación a esto que más tarde se llamará el pudor, pero quizá sería excesivo situarlo en la etapa llamada del espejo.

En el primer tiempo de la enseñanza de Lacan, el cuerpo es imagen y superficie, aún no está conceptualizado como consistencia y sustancia gozante. Sólo a partir de la introducción del objeto *a* en la teoría, el cuerpo toma cuerpo y culmina con la proposición del falo que otorga consistencia.

Desde el ángulo simbólico, el sujeto emerge como la raíz cuadrada de menos uno ($\sqrt{-1}$). Ese -1 es el sujeto que como uno se resta al campo del Otro. La sustracción representa que hay un significante menos en el campo del Otro, que al mismo tiempo es constitutivo del sujeto, y uno en más en el campo subjetivo. De este modo, el campo del Otro pasa a ser el universo del discurso, pero un universo barrado con un uno en menos. El neurótico horada el campo del Otro con cada significante en la medida en que el campo del Otro es el goce. Tomemos solamente un significante como marca de esa oscura autoridad-potencia³⁰ del trazo unario que “[...] por colmar la marca invisible que el sujeto recibe del significante, enajena a ese sujeto en la identificación primera que forma el ideal del yo”.³¹

Podemos decir que la madre es la lengua, postulado radicalmente diferente al de los posfreudianos, quienes situaron la materialidad de la madre como causa y subjetivación, es decir, como una sustancialización del Otro. Por el contrario, siguiendo a Lacan, prefiero dar un lugar y una función operacional al Otro primordial –para la ocasión, la madre–, al que se le sustrae un significante, sustracción que deja un resto que él denomina objeto *a*, objeto resto que deviene causa del deseo. El objeto *a*

30 Para el sujeto no es fácilmente perceptible que el sentido, que siempre brota a raudales por la imagen y que *representa la potencia del Otro*, retorna desde lo real por medio de la repetición significativa, y que esta repetición tiene en su base una exclusión radical. Véase D. Paola, *Inconsciente, sentido y forclusión*, Letra Viva Editorial, Buenos Aires, 2011.

31 Jacques Lacan, *Escritos II. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, p. 787.

es un operador lógico, por ende no tiene especularidad, no se refleja en el espejo, razón por la cual, al no estar orientado, no presenta ni izquierda ni derecha. Es el testimonio de la sustracción de un significante que se simboliza como falta, como castración en el Otro.

Durante la niñez se da esa particular situación en la cual lo que queda por fuera del campo del Otro se reintroduce como objeto *a* o como significante. Una u otra opción: objeto o significante.³² De ahí que un niño se inscriba como $1/a$ –Lacan emplea esta grafía para situar no sólo al niño como objeto del Otro, sino para indicar que el término sujeto también le cabe a un niño en determinadas posiciones.

En el seminario sobre la angustia, donde Lacan ubica al objeto *a* como resto de la operación, se encuentra una formulación que dice que si este objeto surge entre la mirada y lo real produce el fenómeno de lo siniestro descrito por Freud –que es el que incide en la emergencia de ciertas problemáticas graves en la niñez-. El objeto *a* es causa en la medida en que como resto deviene motor del deseo, constituido a partir del vacío instituyente que promovió ese resto, caída del corte producido en la identificación primaria.

Mateo consiguió efectuar algunas de estas operaciones en el tiempo del análisis; también pudo despertar algo que estaba incorporado para reingresar a través de lo sonoro la voz de la madre, facilitadora de la constitución del cuerpo. Alrededor de una danza casi ritual, cercando el cuerpo de aquella, Mateo pudo oír un sonido que lo significó en lo que bien puede denominarse un espejo sonoro. La identificación del yo supone no sólo lo escópico y la mirada sino también lo invocante y lo sonoro. El nuevo acto psíquico del yo es un acto del decir que se refleja y hace superficie. El niño gira su cabeza hacia la madre o su subrogado, quien otorga un asentimiento a ese reflejo.

Entre la imagen y el sonido, en el movimiento se instaló un grito, *gugugugu...*, que se convirtió en tarareo gracias a la voz materna, no sin

32 Su coalescencia es del orden de la estructura del fantasma.

espejo en el que la madre pudo en un tiempo supletorio acercar su mirada instituyente. Gesto y sonido en el rostro de la madre que transmite el nombre del padre en el espacio que el analista les ofreció, generando secundariamente el marco estructural para reactivar la identificación al lenguaje y posibilitar ese algo, *etwas*, para la formación del yo.

PARA CONCLUIR

Si para Aristóteles el tiempo no es el movimiento sino la medida, para Freud, el punto numérico es lo intemporal del inconsciente y aquello que hace de cruce, deteniendo y marcando el instante del trauma. La sucesión de la que el sujeto no puede escapar, el antes, el ahora y el después, surge del golpe del significante, del trauma y del acto que hace corte. Ahora bien, entre los cortes que pueden producirse en el entredos, hay un intervalo que por mínimo que sea es productor de efectos. Lo traumático, tal como aparece en el texto freudiano de 1920, implica una herida que propicia repetición mediante la chance del análisis; según mi criterio, suscita un corte y un duelo, una discontinuidad que, tal como dice Freud, conlleva un trabajo de elaboración.

El origen no equivale al inicio de una serie. El interés de Freud en esta pregunta puede leerse en *Tótem y tabú*, y sus respuestas nos acercan a diversos mitos, desde el de la incorporación y la expulsión que conlleva la dupla placer-displacer hasta el de la horda primitiva y el asesinato del padre, que si bien no tratan de explicar los mismos problemas, permiten pensar la entrada en el concierto del mundo y la marca de la cultura. No obstante, es la represión originaria como marca de la puesta a punto en su metapsicología la que mejor responde, la que aparece como origen de una producción que muestra sus efectos de modo incesante e indestructible.

La repetición y la detención generada por la inhibición, el síntoma y la angustia instan a situar el instante de un intervalo. Es ese el tiempo sin relojes que Freud define para el psicoanálisis, salvo que se trate del reloj

sinistro en el que lo familiar se torna traumático y desconocido. Allí el tiempo es una de las formas de subjetivación posibles. Entonces, el narcisismo y la formación del yo también operan como una subjetivación del tiempo en la que el yo es su sede. ¿O más bien se trata del saber cómo la entrada en el discurso del que el sujeto es a la vez efecto y producto?

¿La entrada del significante en lo real, designada por el rasgo unario, es el inicio, el acto inaugural que le permite al niño de la viñeta clínica iniciar un diálogo con sus semejantes? En el seminario sobre la identificación, Lacan responde que es la entrada de ese algo que hace trazo y borramiento, demarcando la delicada trama en la que se umbilica la represión primaria, orilla de lo real y de lo simbólico que, enlazados con la fragilidad de la imagen, van organizando un espacio simbólico-imaginario.

No obstante, el sentido nos conduce a temporalizar las experiencias, y la niñez es un lugar prínceps para poner de relieve quién se fundará en el discurso y quién quedará por fuera, quién podrá contarse en la cadena de las generaciones y en la historia familiar y social, marcada por acontecimientos que pueden y merecen fecharse. El inicio de la dentición, el comienzo del lenguaje articulado, los primeros pasos, las adquisiciones propias de la motricidad fina, el garabato como precursor del dibujo figurativo, etc., constituyen marcas que provienen del acto simbólico. Cruces y cicatrices temporalizan la subjetividad, pero ninguna de ellas es el origen originario, sino un acto en el que la historia se detiene y se relanza, alimentando el sentido y excluyendo radicalmente lo real. Lo real precisamente se caracteriza por situar la ex-sistencia, ese fuera de sitio, y por excluir el sentido. La estructura adviene en transferencia puesta de manifiesto en los actos del decir.

Mientras que los pedagogos o los psicólogos que trabajan con niños tratan de caracterizar periodos, etapas, sucesiones, el psicoanálisis presenta razones que son de estructura: la función paterna, el deseo de la madre, las identificaciones, el objeto *a*, la función operacional del narcisismo son vectores que, entre otros, nos permiten indagar la inhibición, el síntoma y la angustia; lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Freud formula la bisagra entre la primera y la segunda tónica, que le permite a su vez situar la triada de inhibición, síntoma y angustia. ¿Pero a qué lo refiere Freud? A la función de la repetición, que queda elaborada en la segunda década del siglo xx. Los trayectos pulsionales se encaminan en el rehallazgo del objeto y modulan una temporalidad entre el estímulo, al que podemos llamar “el antes”, y la contingencia del encuentro. Pero en la medida en que la fuerza constante de la pulsión insiste en su vuelta, relanza una nueva búsqueda. De ahí que en la cadencia rítmica de la pulsión y en su repetición se sitúa uno de los soportes que permiten el trabajo entre el espejo y la mirada, dando cuerpo a lo imaginario por vía del falo.

La clínica con niños nos obliga a reconocer que es en los niños donde surgen las articulaciones lenguajeras, por efecto de la lengua materna que auspicia de modos singulares para cada quien la entrada de los avatares de la sexualidad y nos indica los derroteros contingentes y azarosos del sujeto. En la niñez demarcan una mítica que puede historizarse pero no es equivalente, sino más bien contraria a los estadios libidinales postulados por Karl Abraham.

Las operaciones de la sexualidad infantil son la premisa que nos ponen sobre la pista del accionar de la *tyche* y del *automaton*, produciendo la pulsión y el objeto. El niño modela y organiza en tiempos melódicos de la voz y de la mirada, con la insistencia pulsional que el Otro imprime. El espacio subjetivo sellado por los gajes del padre ofrece un pasaporte que habilita un pasaje transformador de la estructura, pero fundamentalmente es un momento lógico en la producción de la pulsión, tal como lo planteó magistralmente Freud hace cien años.

Freud reconoce que la niñez es un tiempo instituyente, un momento lógico en la estructura de las neurosis, un tiempo de producción y articulación de la pulsión y fijación del objeto. En 1905, dice claramente que la pulsión se produce en la niñez.

Freud no simplificó estos derroteros. La articulación Edipo-falocastración no es lineal; basta con recurrir a sus escritos para leer en

sintonía fina las peripecias que debe hacer el *infans* para acceder a la posición del púber. Tal como anticipé en las páginas precedentes, lo instituyente concierne al acto y guarda relación con la serie de las identificaciones, la producción del objeto en relación con la pulsión y la transmisión de la castración y de los nombres del padre. Lo instituyente apunta a la entrada del significante en lo real, mordiendo entre cuero y carne, mortificando al sujeto con la otra muerte, no la biológica sino aquella que trae vida a la vida a través del orden simbólico, haciendo del discurso un lazo social.

El *infans* organiza junto y a través del Otro la alternancia y la discontinuidad. La lengua materna y los cuidados que requiere –la alimentación, el tiempo de sueño y los hábitos de higiene– marcan los cortes y quiebres que hacen diferencias en lo real. La sucesión y la sincronía son ajenas a lo real. Es a través de las cadencias, de las modulaciones del Otro y de los otros que el bebé adquiere la posibilidad de esperar, de encontrar demoras frente a sus exigencias, y es por vía de la pulsión que aquéllos se convierten en fuente de actividades eróticas y marcan a fuego las huellas que construirán, entre significación y sentido, la medida de las fracciones temporales. Esas discontinuidades organizadas por los otros de los primeros cuidados, madre, padre o sus subrogados, son la base operatoria para una lógica que no sólo sea autoerótica.

Lacan se dedica a transformar lo narcisístico-fusional en el amor que se escritura en el cuerpo y que también está afectado por la castración. El sujeto se constituye, inexorablemente, en un empalme con lo real, lo simbólico e imaginario.

Ya desde las primeras líneas de este escrito sugerí que no hay psicogénesis sino operaciones asentadas en las identificaciones y en la transmisión del Nombre del Padre. Lacan vuelve sobre esto en el *Seminario XXI: Les non-dupes errent* y habla del deseo de la madre, del Nombre del Padre, de la red estructural que transmiten los padres y de la incidencia de los abuelos en la transmisión. Insiste en que el Nombre del Padre lo transmite la madre: “Basta que ella diga no para introducir la

negación y el *nom*, nombre”. Agrega que para todo lo que tiene que ver con la vida y con la muerte hay una imaginación que no pueden soportar aquellos que, de la estructura, se quieren no incautos, *non dupes*, aquellos que “creen que su vida no es más que un viaje, esto es, del orden de lo imaginario”.

El viaje no supone ninguna ruta determinada por el desarrollo ni está enteramente gobernado por los padres; la contingencia produce un cesar de no escribirse y es desde esta posición que podemos situar el nuevo acto psíquico que Freud refiere al yo y que, siendo necesario, es de formación contingente.

La estructura del *parlêtre* es, desde el principio hasta el fin, lo que está soportado por el cuerpo y por las letras. La estructura es un acto, el sujeto es en acto. En transferencia, el niño pone de relieve que la *lengua* se articula con el discurso, creando retoños mientras produce diferencias, líneas de fuga y novaciones.

Para concluir, una breve referencia al amor. Éste no sólo es narcisismo y fusión, sino que entra en la sexualidad por vía de las pulsiones parciales, enlazándose a ellas, incautándolas una a una, conjugando castración y narcisismo. “Amamos al otro por la misma sustancia húmeda de la que nosotros somos el reservorio, que se llama la libido, y que es en la medida en que ella está aquí [...] que puede estar allí [...] es decir, circundando, ahogando, mojado al objeto de enfrente”.³³

33 Jacques Lacan, Seminario IX, inédito.

EL NARCISISMO EN LA CONTRATRANSFERENCIA

EDGARDO FEINSILBER

I. LA CONTRATRANSFERENCIA LACANIANA

TRATAREMOS EL TEMA DEL NARCISISMO EN LA CLÍNICA, esta vez del lado del analista, para cuestionar una concepción epistemológica positivista que lo ubica en una posición de objetividad científicista. Proponemos el uso del término ‘narcisismo’ -siguiendo la indicación de Freud en una nota en la primera página de su “Introducción del narcisismo”- en nuestra lectura, para diferenciarla de una lectura solamente mitológica, pues aunque la incluye, la sobrepasa por su incidencia desde la doctrina psicoanalítica.

Intentamos con este texto reconsiderar un concepto freudiano, el de contratrtransferencia (*Gegenübertragung*), que ha dado lugar a desvíos en la práctica psicoanalítica, por los equívocos y errores en su conceptualización, ya que se trata de algo que acontece con los *partenaires* de la situación analítica.

Como el prefijo *Gegen* indica “lo opuesto, lo contrario”, tanto como “hacia nosotros, con, para, cerca de”, lo tomaremos en el sentido psicoanalítico que le da Freud, que no es el de contraponerse sino el de un apoyo, tal como se encuentra en su primera doctrina de las pulsiones, misma en la cual las pulsiones del yo se apoyan (*Gegen*) en las pulsiones sexuales.

En la obra de Freud encontramos primero este concepto en *Las perspectivas futuras de la terapia analítica* de 1910, donde la introduce: “Hay otras innovaciones de la técnica que atañen a la persona (del médico-psicoanalista). Nos hemos visto llevados a prestar atención a la contratrtransferencia que se instala en el médico por el influjo que el

paciente ejerce sobre su sentir inconsciente, y no estamos lejos de exigirle que la discierna dentro de sí y la domine”.¹

Ello por medio del análisis del analista que le permita ahondar, de manera sostenida, en sus propias resistencias, las que hacen de límite a la posibilidad de asistir a los analizantes, traduciéndoles, por medio de la interpretación, su inconsciente.

La vuelve a elaborar en *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* de 1914, donde considera que el analista debe tener una “buena prevención” respecto de ella, pues “no es lícito desmentir la indiferencia que mediante el sofrenamiento de la contratransferencia uno ha adquirido”. Entendemos así que no se trata de eliminarla sino de saber dirigir la cura desde su patencia. Son palabras para descifrar: indiferencia, sofrenamiento y adquisición.

A pesar de estas ideas freudianas, se ha entendido la contratransferencia solamente en su aspecto resistencial defensivo, al imaginarizar lo que había sido simbolizado, y en su reducción fue encarada como transferencia en espejo. La medida de su cálculo era: “Lo que yo siento es lo que te pasa a ti, puesto que me lo haces sentir”. Esto supone una circularidad basada en la equivalencia en la significación del sentimiento presente en ambos *partenaires*; oponiéndonos a esa forma de reducir lo imaginario, podemos entender que la resistencia al análisis es la resistencia del analista, pues “para el analista queda excluido el ceder”.²

En nuestra lectura, la cuestión principal en ambos textos es articular los diferentes campos de la realidad en que se asienta la subjetividad. Así en el primero se liga, al vencimiento de la contratransferencia, el evitar “todas las energías que hoy se dilapidan en la producción de síntomas neuróticos al servicio de un mundo de fantasía-fantasma, aislado de la realidad ‘efectiva-operatoria-fáctica’ (*Wirklichkeit*), al que contribu-

1 Sigmund Freud, *Obras Completas. Las perspectivas futuras de la terapia analítica*, vol. XI, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1910, pp. 136 y 142.

2 Sigmund Freud, *Obras completas. Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*, vol. XII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1914, pp. 164, 168, 173 y 170.

yen a reforzar”; mientras que en el segundo de los textos citados, Freud aboga para, con el dominio de la contratransferencia, “preparar la realidad ‘objetiva-psíquica’ (*Realität*) en que la inclinación amorosa pudiera hallar sitio”, articulación que ya hemos trabajado en un texto anterior.³

Pero tendremos otro alcance si rescatamos la dimensión de apoyo, tal como lo propone Lacan en la última clase de su *Seminario 23. L’*sinthome**, del 11 de mayo de 1976, cerrando la sesión: “He ahí las pocas indicaciones que quería decirles para esta última sesión. Se piensa contra un significante -éste es el sentido que he dado a la palabra *apensamiento* (*apensée*)-, uno se apoya (*appuie*) contra un significante para pensar”⁴.

Esta es una propuesta para entender la lógica de la contratransferencia, más allá de la dimensión resistencial al avance de la cura, pues no se trata de forcluirla ni de considerarla como un simple error. En ella se implica una primera concepción de la ética puesta en ligazón con el deseo del analista. Por ella entendemos que la contratransferencia (es decir, sin el guion que separa la palabra pretendiendo legalizar lo intersubjetivo) es la que da lugar a la interpretación de lo inconsciente, puesto que la misma se alcanza en transferencia. Tenemos así que lo interpretado lo es de la transferencia, en tanto es lo que acontece en transferencia, pues ella posee un resorte inconsciente; obviamente, esto dista de ‘explicarla’ para la sugestiva estandarización del sentido, lo que conlleva del psicoanálisis a la psicoterapia. A este sentido único y unificante, Lacan lo llamó *significación*.

PERSPECTIVA CLÁSICA

Hemos conocido las soluciones propuestas al problema de la contratransferencia en las distintas maneras de entender la práctica: 1. redu-

3 Edgardo Feinsilber, *Goces y materialidad de lo inconsciente*, Catálogos, Buenos Aires, 1998, pp. 12-15.

4 Jacques Lacan, *Seminario 23. Le *sinthome**, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 153. Clase del 11 de mayo de 1976.

cirla por medio del análisis personal, 2. utilizarla a partir de percibirla en la ‘atención flotante’ y 3. basarse en ella para interpretar. Esta última fue la que primó en el movimiento psicoanalítico entre los analistas opuestos al freudismo oficial, como en Ferenczi, y luego Reik, Winnicott, Margaret Little, Anna Reich; más tarde M. Klein y su grupo; también Bion, Balint, y Guntrip, entre otros, hasta llegar a Racker y su extrema propuesta de una “neurosis de contratransferencia”. Freud, que había escrito a Ferenczi el 6 de octubre de 1910: “No soy ese superhombre. Ya que la hemos construido, no he superado la contratransferencia”, no llegó a ver cómo se deslizó hacia una concepción de transferencia especularizada, es decir, centrada en una degradada y limitante manera de entender la transferencia imaginaria.

Lacan, por su parte, se refiere a ella una decena de veces en sus *Escritos*, para contestar a la concepción dominante en su medio, tal vez desde el artículo de Michel Balint, “On transference and counter-transference” de 1939, pues las escribe en todas esas ocasiones como *contre-transference*, reduciendo la amplitud de la concepción freudiana, llevado por su necesidad de contrarrestar el desvío de entenderla como algo opuesto a la transferencia por identificación a lo inconsciente del paciente. La ‘falsa’ consistencia de la noción de contra-transferencia, escrita con el guion que separa la palabra, dándole un sentido opositivo, está definida con mayor precisión en *Intervención sobre la transferencia*, donde la precisa: “La contra-transferencia, definida como la suma de los prejuicios, de las pasiones, de los embarazos (*embarras*), incluso de la insuficiente información del analista en tal momento del proceso dialéctico”, implica las vicisitudes de todo analista en cualquier momento de su formación.⁵ Pero también esta posición se limita, a nuestro entender, con una nota al pie en *Variantes de la cura-tipo*, en la que considera necesario aclararla: “Es decir, de la transferencia en el ana-

5 Jacques Lacan, *Écrits. Intervention sur le transfert*, Seuil, París, 1966, p. 225. En castellano: *Escritos I. Intervención sobre la transferencia*, Siglo XXI, Buenos Aires, [1951] 1985, p. 214.

lista”. Aclaremos que se trata de una nota al pie de página datada en 1966.⁶ Esto nos lleva a repensarla desde los efectos que suceden en aquél al que se dirige la transferencia, con lo enigmático y paradójico que ello conlleva.

Al comenzar su texto sobre la dirección de la cura, Lacan reconoce su estremecimiento ante las consideraciones de moda respecto a la contra-transferencia, las que centradas en la persona del analista encubren “*la* impropiedad conceptual” (subrayado mío). Esto lo encontramos traducido como “*su* impropiedad conceptual”, lo que transforma la marcación de un desvío en una versión descalificante del concepto freudiano.⁷ Es ante este desvío que dirigiremos nuestra atención.

Como lo trabaja Guy Le Gaufey en *Anatomía de la tercera persona*,⁸ en su dilucidación está en juego la ambigüedad freudiana respecto a la concepción misma de la transferencia, desde su presentación en *La interpretación de los sueños*, respecto a quién ella se dirige. Cita este autor a Freud: “Otra representación-meta (*Zielvorstellung*) que el paciente no sospecha *ist die meiner Person*, traducida al francés como ‘es la persona de su médico’, y como *on relating to myself* en inglés”, revelando ambas traducciones el grado de elisión de cuestiones cruciales al carecer de una pertinente concepción del narcisismo. Es necesario precisar quién es ése al que la transferencia se dirige en tanto *persona*, como también a qué de su presencia se remite, en cuanto al *quién habla y a quién*, sujetos al orden de la repetición inconsciente.

Esta ambigüedad se suma a otra que Freud dejó sin resolver en cuanto a su causalidad: si la transferencia se debe a la situación analítica misma, en tanto es un producto que emerge en el marco analítico, lo que no podría ser excluido, o si, en cambio, es algo que debe imputársele

6 Jacques Lacan, *Escritos I. Variantes de la cura-tipo*, Siglo XXI, Buenos Aires, [1951] 1985, p. 327.

7 Jacques Lacan, *Escritos II. La dirección de la cura y los principios de su poder*, Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 565 y 585.

8 Guy Le Gaufey, *Anatomía de la tercera persona*, Edelp, Buenos Aires, [1998] 2001, pp. 24, 27, 39-41, 48-50.

a la neurosis del analizante, a la “naturaleza misma del ser-enfermo en lo más íntimo que tiene”, como la presenta en la 27a de las Conferencias de Introducción al Psicoanálisis, *La transferencia*.

APOYO EN LA TRANSFERENCIA

Pero también, por nuestra parte, en la *Interpretación de los sueños* encontramos otra paradoja en los planteos de Freud, pues la transferencia indica al menos tres cuestiones: 1. En el analizante, el desplazamiento de energía, desde una hacia otra representación. 2. También en el analizante se halla implicada en los resultados de estos desplazamientos, como los *pensamientos de transferencia* enlazados a lo indiferente, en tanto lo indiferente es el lugar primero del analista antes de pagar con su persona y con su ser los avatares de las demandas puestas en juego en la transferencia. 3. Y en lo que respecta al analista, ella implica un abanico de cuestiones.⁹

De aquí concluimos que la novación propuesta en volver a considerar de otra manera el concepto freudiano de contratransferencia nos llevará a repensar los límites de la figura en la que nos constituimos analistas con sus modalidades de existencia: 1) desde el primer lugar que le asigna Lacan como uno de los polos de la *intersubjetividad*, un analista sin saber absoluto pero indicando que el que habla -el analizante- dice, según el lugar que le otorga el que lo escucha, 2) hacia un analista en el lugar de *sujeto supuesto saber* con lo que reemplaza su primera concepción, por ser su *partenaire* un sujeto acéfalo y su saber insabible, 3) hasta llegar a un analista-sinthoma que puede tomar un lugar distante y diverso al que asume cuando está bajo los influjos de una resistencia, por haberla atravesado en su análisis más de una vez, por lo que puede proponer otra lectura de lo inconsciente que no genere

9 Edgardo Feinsilber, *La soledad. Novaciones en psicoanálisis*, Letra Viva, Buenos Aires, 2009, cap. x.

un pansimbolismo unificante. Esto debido a su apoyo en los significantes de la transferencia en análisis, contratransferencia mediante.

II. EL NARCISISMO QUE SEPARA AL MITO DE EDIPO DEL MITO DE TÓTEM Y TABÚ

Ya en el comienzo de su enseñanza Lacan planteaba el hecho de tener que ordenar lo imaginario en mito para acceder a la constitución subjetiva. Esta es su lectura del pasaje del narcisismo primario al secundario, sin que falte en aquél la referencia necesaria a la Otredad. El nacimiento de esa condición era, para Freud, la consecuencia de una identificación a la que llamó primaria, al padre, no mediada sino inmediata y anterior a toda relación con un objeto, tal como lo reformula en *El yo y el eso* en 1923, a diferencia de cómo lo había introducido en 1920 en *Psicología de las masas y análisis del yo*, donde había propuesto que podía ser al mismo tiempo o después de una relación objetual erógena. Así, el mito y la función padre son los ejes sobre los que deberemos encauzar nuestras propuestas.

En cuanto al mito, siguiendo la enseñanza de Levi Strauss, Lacan, en su *Seminario 4. Las relaciones de objeto y las estructuras freudianas*, puntúa que, siendo del campo de lo Simbólico, los mitos, que son de los orígenes, deben alinearse para ser leídos en tanto producción fantasmática. Fantasmas que intentan dar cuenta y responder a lo Real que encauza tanto al deseo como al goce en sus variantes, tal como lo decía en su clase del 13 de marzo de 1957: “Este progreso de lo imaginario a lo simbólico constituye una organización de lo imaginario en mito [...] ¿Qué desea la madre cuando desea algo distinto del niño? Aquí se inscribe la función del mito. Tal como nos lo descubre el análisis estructural, que es el análisis correcto, un mito es siempre una tentativa de articular la solución de un problema”.

Marquemos que esa concepción estructural es modificada al final de su obra, pues la estructura implica una relación co-variante: si se modifica un elemento de un conjunto, se modifican los otros. En cambio, con

la posibilidad de considerar los conjuntos descriptos en tanto constelaciones, sin esa co-variancia,¹⁰ nos permite pensar que no necesariamente la modificación de uno lleva a la de los otros, por lo que Lacan pasa a considerar la castración no como una sino como múltiple: no es la castración, sino que “hay varias suertes de castración. Todas las castraciones no son auto-morfos, por lo que simbólicamente determinado, el goce es la castración”, tal como concluye en su conferencia Charla sobre la histeria.¹¹ Es que como había planteado en su Seminario *De un discurso que no sea del semblante*,¹² la castración se presenta como una composición (*composition*) entre el goce y el semblante, entre lo hablante y lo no hablante, puesto que el falo es “no el significante de la falta sino eso de lo que no sale ninguna palabra”. Es por ello que la castración no es una única puesto que lo Real es por puntas. Lacan ya había considerado en su Seminario 4 que Freud nunca llegó a articular plenamente el sentido preciso de la castración, la incidencia de ese temor: que lo que el niño pueda ofrecer no le resulte miserable, pues queda así prisionero en un juego que lo deja a merced de los significantes del Otro.¹³ Por esto podemos afirmar que la multiplicidad de los goces, su variedad, hace a esa variedad de las castraciones, tal como lo vemos desarrollarse a partir de su seminario *Encore*.

Freud había introducido en su texto sobre el narcisismo –no *al* narcisismo, como se lo escucha comúnmente, sino *del* narcisismo, como concepto fundamental– la distinción entre la relación anaclítica y la relación narcisista.¹⁴ Es Lacan, en este Seminario 4,¹⁵ quien nos aclara que anaclítico en griego no es cubierto completamente por su traduc-

10 Edgardo Feinsilber, *Constelaciones pulsionales*, Letra Viva, Buenos Aires, 2011, cap. III.

11 Jacques Lacan, *Propos sur l'histerie*, Petit Écrits et Conférences, Paris, 26 de febrero de 1977, no editada.

12 Jacques Lacan, *Seminario 18. De un discurso que no sea del semblante*, Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 157. Clase del 16 de junio de 1971.

13 Jacques Lacan, *Seminario 4. Las relaciones de objeto*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 228. Clase del 13 de marzo de 1957.

14 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, vol. XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993.

15 Jacques Lacan, *Seminario 4... op. cit.*, p. 85. Clase del 19 de diciembre de 1956.

ción al alemán, como *Anlehnung*, pues implica un apoyo contra, una relación de apoyo que conlleva a una relación de dependencia, mas no como fue tratada, extremándola como una reacción de defensa. En Freud, el objeto de amor anaclítico lleva la marca de una dependencia primitiva respecto a la madre. En cambio, el objeto de amor del narcisismo está modulado en función de la imagen narcisista del sujeto, mostrando su raíz en la relación especular con el otro. Se plantea así la paradoja: en el narcisista, Freud encuentra una necesidad de ser amado más que de una necesidad de amar, por lo que siempre ignora al otro, aunque lo reviste con el deseo de amar. Nuestra lectura propone que si amamos para que nos amen, el narcisista demanda ser amado para poder amar.

Si lo Real fue también considerado por Lacan en ese Seminario 4 como lo que vuelve siempre al mismo lugar, en tanto circular, lo que retorna como impedimento ligado a la función padre, esto tendrá que articularlo al mito y a las constelaciones paternas para tener la posibilidad del acceso a ese sujeto, para lo cual es necesario pensar “otra línea de investigación para superar, elaborar el mito de Edipo”, como lo expresaba ya en su Seminario 1.¹⁶

En cuanto al padre, lo diferenciamos entre la “función padre”, que es la de unir el deseo a la ley, el “Nombre-del-Padre”, que limita la significación fálica del deseo de la madre, y la “metáfora paterna”, por la que se realiza el corte del cual surgirá ese sujeto, sujetado a los significantes parentales. En el análisis, Lacan entiende en ese Seminario 4 que nadie se analiza en tanto padre, pues nadie lo es totalmente, por lo que diferencia las “fallas” del padre, fallas en la estructuración de su función, de las “faltas” paternas, de sus “carencias” y de su falta original en tanto *protopatorikon*.¹⁷ Así, entiende al comienzo de su Seminario 11¹⁸ (15 de enero de

16 Jacques Lacan, *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, España, 1983, p. 109. Clase del 17 de febrero de 1954.

17 E. Feinsilber, *La interpretación en psicoanálisis. De la sugestión al forzaje*, Catálogos, Buenos Aires, 2002, p. 85.

18 Jacques Lacan, *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barral, España, 1977, p. 24. Clase del 15 de enero de 1964.

1964) que si en Freud no hubiese un deseo que no fue analizado, no existiría el psicoanálisis. Lo trascibimos así: “Los Nombres-del-Padre apuntan a cuestionar el origen: un cierto pecado original del psicoanálisis. Es preciso claramente que haya uno. Lo verdadero no es más que una sola cosa, es el deseo del propio Freud [...] algo que en Freud nunca ha sido analizado”. Este tema es retomado en una próxima clase:¹⁹ “El padre, el Nombre-del-Padre sostiene la estructura del deseo con la de la ley, pero la herencia del padre que nos designa Kierkegaard es su pecado”.

La cuestión la encontramos articulada por Claude Rabant, tomando la idea de los antiguos griegos, el *Protopatorikon*, el pecado del primer padre, el que introduce al *individuum* freudiano de *El Yo y el Eso*²⁰ en un mundo simbólico. Este autor escribe: “Kierkegaard recuerda en *El concepto de angustia* que los griegos llamaban *Protopatorikon* al pecado original: pecado del primer padre. No falta (*faute*) oculta del padre, sino la falta primera de la paternidad, primer punto de filiación con el significante. ¿Qué es aquí la ‘falta’ sino la entrada de lo sexual en la lengua?”²¹ Tenemos, así, dos líneas a tomar en cuenta: la de lo no interpretado y la de lo no interpretable. Podemos plantearnos que hay algo que constituirá el deseo, previo a su interpretación, más que también el deseo es su interpretación. O también lo que tendremos en cuenta en la mitología freudiana: que la ley hace al goce como lo encontramos en el mito de Edipo o, en cambio, que el goce hace a la ley como en el mito de *Tótem y tabú*. Recordemos que Freud distingue el mito de Edipo como constelación, del complejo de Edipo en tanto núcleo de la neurosis.

En cuanto a la ubicación de los mitos, Lacan considera al Edipo como un mito religioso en su Seminario 4,²² ya que por la primaria identificación-amor, el niño debe introyectar el Superyó paterno; es por ello que los Nombres-del-Padre dan cuenta del registro de la experien-

19 Jacques Lacan, *Seminario 11...*, *op. cit.*, p. 46. Clase del 29 de enero de 1964.

20 Sigmund Freud, *Obras completas. El Yo...*, *op. cit.*, p. 25.

21 Claude Rabant, *Inventar lo real*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 143.

22 Jacques Lacan, *Seminario 4...*, *op. cit.*, p. 345. Clase del 22 de mayo de 1957.

cia desde los sentidos de los Otros primordiales. De ahí la religiosidad de abonar al sentido. Es por lo que en su Seminario 4, Lacan aclara: “Plantear la pregunta: ¿qué es un padre? es algo distinto de acceder a la posición paterna [...] para cada hombre el acceso a la posición paterna es toda una búsqueda [...] porque nadie lo ha sido por entero”.²³ Es por ello que en la reseña de enseñanza, del Seminario 7, “La ética del psicoanálisis”, escrita unos años después del dictado del mismo, escribió: “¿Habremos saldado así nuestras cuentas con la ética, por suministrarle una mitología laica, cuyo texto príncips es *Tótem y tabú*?”²⁴ Tenemos entonces que avanzar, entre lo religioso del Edipo y lo laico de *Tótem y tabú*, en nuestra lectura mítica y fantasmática de la constitución de la subjetividad y sus narcisismos.

EL NARCISISMO DE LA HISTÉRICA

Fue nuestro maestro Roberto Harari, en su texto *Constelaciones del padre*, publicado en *Clinamen 4, Revista de Maiéutica*, Instituição Psicanalítica de Florianópolis, quien nos orientó hacia las clases del 9 y 16 de junio de 1971, del *Seminario 18. De un discurso que no sería del semblante de Lacan*. Allí considera que estos mitos son excluyentes uno respecto del otro, a partir de lo afirmado por Lacan: “La esquizia que separa el mito de Edipo de *Tótem y tabú*”. Respecto a la lectura en ese momento del Edipo, Lacan considera que el mismo es el efecto del deseo insatisfecho de la histérica por su amor eterno al padre, al que considera *au moins un*, que se sonoriza también como *hommoinzun*, al menos uno, al menos un hombre. La histérica procura ese hombre mítico, aunque no hay ninguno que satisfaga su apuesta fálica. Este es su sacrificio por sustentar una particular mitología narcisista del padre.

23 *Ibid.*, p. 207. Clase del 6 de marzo de 1957.

24 Jacques Lacan, *Seminario 7. Reseñas de enseñanza, Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano*, Buenos Aires, 1984, p. 8.

Así, lo edípico muestra en su fijación la procura de un falo metonimizado, por lo que en la vida amorosa de la histérica aparece un hombre maravilloso que cae y es reemplazado por otro. Esta idea es continuada con la que hallamos en *Lituraterre*, donde lo significa como *pas plus d'un*, no más de uno, con la condición de ser *un-en plus*, uno en más, siempre otro a advenir, lo que dará la serie de sus objetos amorosos. Así, en todo hombre (*tout homme*) se espera encontrar ese padre mítico que resuelva la cuestión del falo, y como no es seguro que haya siquiera uno, toda su política se orientará hacia el tener-al-menos-uno.²⁵

Tenemos aquí un deslizamiento desde la enfermera anestésica y asqueada hacia la procuradora fracasada. Lacan subraya ahora que el Edipo está determinado en Freud por la insatisfacción de sus histéricas, donde el padre aparece como un prohibidor del incesto y del parricidio. Esta prohibición marca el carácter imaginario de ambos, pues el parricidio es un imposible, en tanto el padre es el Padre Muerto, el padre simbólico, del que no se acepta su ausencia por razones narcísicas del rechazo a la castración. Y del incesto, su imposibilidad se encuentra en que, en tanto determinado por el acople narcisismo-madre fálica, sucedería la desaparición de la dimensión subjetiva al realizar plenamente el objeto del deseo del Otro primordial materno. Por ello, Lacan agregaba a lo religioso: el Edipo es un mito residual.²⁶

Entonces el Edipo se resuelve en el atravesamiento de la primacía de lo Simbólico de lo inconsciente de la repetición, atravesamiento por el que la prohibición se significa como interdicción, donde la palabra del padre hace corte e instaura la falta con el objeto simbólico. Eso que se llama castración, y que se resuelve desde la “fomentación mítica”²⁷ en una “orgía imaginaria: el drama del Complejo de Castración se resuelve si el pene es retirado y devuelto simbólicamente, en tanto el niño se sitúe correctamente respecto a la función padre, asumiendo simbólicamente

25 Jacques Lacan, *Seminario 18...*, *op. cit.*, p. 112. Clase del 12 de mayo de 1971.

26 *Ibid.*, p. 63. Clase del 17 de febrero de 1971.

27 Jacques Lacan, *Seminario 4...*, *op. cit.*, p. 304. Clase del 8 de mayo de 1957.

el falo materno. De allí la constancia del Complejo de Castración en la experiencia freudiana”, donde la cuestión edípica tiene una función normativizante. Luego en el *work in progress* de sus seminarios, Lacan avanzará hacia un ir más lejos que el padre, a partir de un “prescindir de los Nombres-del-Padre a condición de servirnos de ellos”.

Pasemos ahora a la consideración del mito moderno de *Tótem y tabú*, donde la problemática edípica cumple otra función. Aquí, Lacan nos aclara, en su Seminario 4, que este mito intenta situar adecuadamente la función del padre, en un juego donde la asunción simbólica del falo materno consiste en que gana el que pierde, lo que resulta necesario para la primera inscripción de la ley: “¿Dónde está el padre? Es el padre muerto, asesinado. Lo mataron sólo para demostrar que es imposible matarlo [...] ¿Para qué sirve conservarlo?” *Tuer es tutare*, matar es conservar: *Tu es celui que tu es* y *Tu es celui que tuais*, *Tú eres el que es* es también *Tú eres el que matabas*. Que determina la permanencia de la ley bajo la forma del Superyó, sellando la relación del *parlêtre* con el significante.²⁸

En el mito de *Tótem y tabú* todos saben quién es el padre, ese padre mítico que goza de todas las mujeres. Si en el complejo de Edipo primero está la ley bajo la forma del oráculo, y el goce resulta del asesinato del padre y del goce de la madre, siendo su saber desconocido, aquí en el mito totémico el goce antecede siendo del Otro, y se posibilita con un crimen organizado, que implica el asesinato y la ingestión, constituyendo la comunión canibalística la consecuencia de esa comida en la cual cada uno tiene sólo una parte del cuerpo paterno. En este mito, la prohibición era de todas las mujeres, no sólo de la madre, que era genéricamente encubierta, y ante lo cual la ley surge de una alianza homosexual, que da lugar luego a la posibilidad de la exogamia, a diferencia del mito edípico que determina un deseo endogámico. Lacan considera, así, que el de *Tótem y tabú* es un mito construido por Freud a partir de “sus propios impases, sus atolladeros, su neurosis, propio de un obsesivo”. Si

28 *Ibid.*, p. 213. Clase del 6 de marzo de 1957.

el Edipo da cuenta de la procura histérica, dictada a Freud por la insatisfacción de la histérica, el del Tótem introduce la interdicción del goce por la ley, y en la puntuación de Harari, da cuenta del deseo imposible del obsesivo, el no reconocimiento de la deuda por el falo, típico mito obsesivo del *self made man*, sin marca de filiación. Así, este mito muestra la dimensión numeral del padre, que vale en tanto origen como un 0, que condiciona un '+1', una referencia que se desliza, sustituible, dando lugar a lo incierto del padre.

Como final de nuestro recorrido, retornaremos a la concepción de Lacan en el Seminario 4: si el sistema mítico del neurótico se presenta como una salida, como una serie progresiva de mediaciones que se encadenan de manera significativa con un carácter circular, el punto de llegada tiene una relación determinada por el punto de partida, sin ser el mismo más que en la diferencia repetitiva. “El obstáculo, cualquiera sea, siempre presente al principio, se encuentra de nuevo bajo una forma invertida en el punto de llegada, donde es considerado como la solución con sólo cambiarle el signo”.²⁹ Cubre el significado de una forma distinta con una acción transformadora: se trata del padre que responde, donde sus faltas, en tanto carencias, se pueden significar como fallas estructurales, consecuencias de un deseo no analizado que dé lugar a una respuesta diferente frente a la demanda del Otro: la del “todo, pero no eso” socrático, que caracterizará el camino de una obra sinthomática.³⁰ Podemos llegar así a la afirmación de Lacan en su *Seminario 17. Encore*: “El padre no es sólo lo que es, es un título como el de excombatiente, es un exgenitor, hasta el fin de sus días”.³¹ Entonces, si el mito de Edipo nos dice que el asesinato del padre es la condición del goce,³² “la muerte del padre y no sólo a título mítico, es todo aquello de lo que se

29 *Ibid.*, p. 14. Clase del 10 de abril de 1957.

30 Jacques Lacan, *Seminario 23...*, *op. cit.*, p. 75. Clase del 18 de noviembre de 1975.

31 Jacques Lacan, *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1992, p. 100. Clase del 18 de febrero de 1970.

32 *Ibid.*, p. 120. Clase del 11 de marzo de 1970.

ocupa el psicoanálisis”.³³ A partir de ese *un-en-plus* paterno, Lacan considera que el Edipo tiene la ventaja de mostrar cómo el hombre puede responder a la exigencia del *no-más-de-uno* que hay en el ser de una mujer, por lo que la fábula del Edipo sólo se sostiene en el hecho de que el hombre nunca sea más que un niño.³⁴ Se trata de la diferencia entre *papeludum -pas plus d'un-* (no más de uno) y *Hun en Peluche -un en plus* (uno en más)-. Luego Lacan, en su Seminario 24, reposiciona esta lectura: “... no se sabe quiénes son nuestro padre y nuestra madre. Es exactamente por eso que el mito de Edipo tiene un sentido”.³⁵

Para nuestra conclusión, tomaremos una idea de Lacan en sus conferencias en Estados Unidos:

Un papá no es exactamente eso que se cree. No es forzosamente aquel que ha hecho a una mujer aquel niño [...] Es por eso que ‘papá’ no es forzosamente aquel que es el padre en el sentido de lo real, en el sentido de la animalidad. El padre es una función que se refiere a lo Real, y eso no es necesariamente la verdad de lo Real. Ello no impide que lo Real del padre sea fundamental en el análisis. El modo de existencia del padre tiende a lo Real. Este es el único caso en que lo Real es más fuerte que lo verdadero. *Digamos que lo Real también puede ser mítico.* Ello no impide que por la estructura sea tan importante como todo decir verdadero. En esta dirección está lo Real. Esto es muy inquietante. Es fuertemente inquietante que haya un Real que pueda ser mítico, y es precisamente por eso que Freud ha mantenido tan firmemente en su doctrina la función del padre.³⁶

33 *Ibid.*, p. 126. Clase del 18 de marzo de 1970.

34 Jacques Lacan, *Seminario 18...*, *op. cit.*, pp. 143-147. Clase del 9 de junio de 1971.

35 Jacques Lacan, Seminario 24, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*. Clase del 15 de marzo de 1977, no editada.

36 Jacques Lacan, *Conferences et entretiens dans universités nord-américaines*, Columbia University, 1 de diciembre de 1975. Scilicet 6/7, Seuil, París, 1976, p. 45. (El subrayado es nuestro.)

Pero también que de los Nombres-del-Padre se puede prescindir a condición de servirnos de ellos.³⁷

Que lo Real también pueda ser mítico cuestiona todo inicio como original, por lo que la función padre y lo mítico orientan nuestra praxis de lo Real. Así, diremos que el narcisismo primario no puede ser considerado sin tomar en cuenta al Otro, y el narcisismo secundario implica también un retorno poético de la *Realität* a la *Wirklichkeit*.³⁸

III. DEL NARCISISMO AL GOCE EN LA CONTRATRANSFERENCIA

1. EL GOCE EN LA CONTRATRANSFERENCIA

Entremos en el problema de la contratrtransferencia. Habíamos dicho que el problema de la diferente interpretación de la transferencia era si se pensaba que existía sólo en el análisis o si existía en todas las relaciones de los hombres. Como Freud tenía que sostener que el psicoanálisis no era una experiencia de laboratorio, sino que era algo que se posibilitaba por medio de una relación, se trataba de descubrir en ella lo que hacía a lo esencial de los seres hablantes, lo inconsciente; entonces en Lacan hay una necesidad de sostener ambas posiciones para superar esa división de aguas de los años cincuenta, que dividió al psicoanálisis europeo. Plantea desde sus tres registros la diferencia entre lo que es la transferencia real, la transferencia simbólica y la transferencia imaginaria.

Lo que Freud decía es que hay un fenómeno, relacionado con la naturaleza misma del estar enfermo, en lo más íntimo que tiene; es una frase que hay que leer con cuidado, está en la conferencia 27: Sobre la

37 Jacques Lacan, *Seminario 23...*, *op. cit.*, p 133. Clase del 13 de abril de 1976.

38 Edgardo Feinsilber, *Constelaciones...*, *op. cit.*, cap. v: "El saber por medio de l'«nébvue»", pp. 49-60; Edgardo Feinsilber, *La soledad...*, *op. cit.*, cap. xi: "Del acto analítico a la poiesis", pp. 136-139; Sigmund Freud, *Obras completas. La interpretación de los sueños*, vol. v, Amorrortu Editores, Buenos Aires, p. 525.

transferencia. Lo que decía Freud en *La interpretación de los sueños*, como un anticipo a todo esto, es: “Hay otra representación meta que el paciente no sospecha”, sigo en alemán “*ich die meinen person...*” Eso escribió Freud; se tradujo en francés por: “La persona de su médico”. Ya empiezan los problemas: ¿el analista es una persona? ¿Es un médico? ¿Por qué la persona de su médico?

Freud dijo simplemente *die meinen person* ¿pero qué es *person*? ¿Es una máscara? ¿Es una idea? Strachey volcó esta misma frase como *one related to myself*; virtió el *person* por *myself*, mí mismo, introduciendo la cuestión del *self*, sin aclarar su sentido. Son maneras de no entender la diferencia entre la persona y la presencia, de tomar al analista en la vertiente especular.

Si “la cura tiene que ser realizada en abstinencia”, ¿qué diferencia hay entre neutralidad y abstinencia? El tema de la contratransferencia es lo que nos lleva a pensar la diferencia entre la neutralidad y la abstinencia. ¿Qué quiere decir neutralidad si la objetividad es diferente a la objetividad? Ser neutral quiere decir no tomar partido, ofreciendo una solución a las variantes de la realidad. Como afirma en su *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*,³⁹ la neutralidad del analista consiste en no ocupar su lugar en relación a las pasiones del amor, el odio y la ignorancia. No se trata de una denegación, sino de redefinirlas en el discurso analítico. ¿Cómo diferenciar la neutralidad de la indiferencia, si sostenemos que el analista no debe tomar partido? Pues como dice el conocido bolero: “Peor que el odio es la indiferencia”, en las cuestiones del amor. La solución que encuentra Lacan es que el amor debe ser considerado, como en un verso del poema de Rimbaud, *A una razón*: “un nuevo amor”, en tanto que el odio es necesario para sostener la diferencia, ya que la ignorancia debe ser docta.

Lacan se sirve de las pasiones para movilizar la transferencia en el tiempo en que está estagnada en las curas. Tiene maneras de provocar

39 Jacques Lacan, *Seminario 17...*, op. cit., p. 145.

una impelencia de la transferencia, rompiendo cierta dimensión de neutralidad. Por ejemplo, propone la vacilación calculada en la neutralidad del analista con la histérica, que puede valer más que mil interpretaciones. Vacilación calculada de la neutralidad. Respecto del obsesivo, que en su asociación “se va por las ramas” en un deslizamiento incesante, en el que nunca está claro a dónde quiere llegar, pues hay un desplazamiento al infinito del detalle, su propuesta técnica es el desdén. No es como en el caso de la histérica, quien por medio de la conversión se nutre de la *belle indifferance* para hacer la apariencia que eso no existe; en la técnica con el obsesivo -o con “lo obsesivo” para no adelantar un diagnóstico que dificulte el tratamiento-, se da el desplazamiento incesante al detalle para hacer con esa minucia la inexistencia de lo que importa, como en el caso de “El hombre de las ratas”, a quien se le había muerto el padre, ante lo cual no había podido expresar su sentimiento llorando. Un día se puso a llorar cuando se enteró de la muerte de un amigo al que hacía décadas que no veía y necesitó estar ante la tumba del amigo para llorarlo. En este desplazamiento al detalle, una salida frente a eso es el desdén.

Respecto de lo fóbico, Freud comprometía su incidencia, pues entendía que hay algunos momentos en los cuales el analista debía decirle “lo tiene que hacer”. Era su manera de entender la neutralidad, o sea, que no es simplemente interpretar metafóricamente, pues su decirle “¡lo tiene que hacer!” debiera ser entendido como tocar una punta de lo real. Es por ello que Lacan entendía que el síntoma es una metáfora, pero no es una metáfora decirlo.

2. NEUTRALIDAD Y ABSTINENCIA DEL NARCISISMO

Lacan le da ese valor de vacilación calculada, o sea que no es un *acting* del analista, no es algo intempestivo, impulsivo, producto de una molestia o de algo que el analista no soporta más. Por el contrario, si la vacilación es calculada, es que está de alguna manera articulada. Este relato que evoco lo hizo un analista que tenía como analizante a la que definía

como una histérica. Uno de los fenómenos que se produce en la transferencia es el amor de transferencia; y lo que Freud dice es que hay mujeres que lo subliman y otras que no lo pueden tolerar; si el analista recuerda que “usted vino acá a curarse y en todo caso cuando termine la cura veremos qué pasa entre nosotros”, eso no lo pueden soportar. Esto fue una de las razones de la ruptura de Jung con Freud. Pero la demanda amorosa de algunas mujeres depende de su lectura. El caso es que esta analizante siempre le decía que quería hacer el amor con él. Él se mantuvo incólume mucho tiempo, un par de años, hasta que un día le dijo: “Bueno, está bien, vamos”, ante lo cual ella se levantó del diván y se fue. ¿Fue un *acting-out* del analista? ¿Un pasaje al acto de la analizante? En principio tuvo la significación de un pasaje al acto no esclarecido.

Si el analista está presente con su persona y con su presencia, y la transferencia es dinámica como entendía Freud y toca a los dos *partenaires*, entonces hay otro problema, el del sentido. ¿Qué sentido dar a lo que se escucha, a lo que el analizante dice? Por lo tanto, la supuesta neutralidad puede ser un fantasma encubierto, la puesta en juego de los prejuicios del analista, puesto que no existe neutralidad en el sentido de la ciencia positivista. No solamente porque en el “otro psicoanálisis”, el del positivismo lógico, el analista es el espejo que simplemente refleja sin deseos ni intereses lo que le dicen, ya que si no es posible no dar un sentido, no se es neutral en un sentido ingenuo. La neutralidad entonces es un imposible, hace a un real, en la medida en que no existe el no-sentido. Se trata, por el contrario, de provocar un real efecto de sentido, que no tenga ningún sentido... por poder tenerlos todos. Si se trata del sentido de lo real, tomemos una aproximación que nos aporta Lacan en *L'étourdit*:⁴⁰ “... al aislar en la lógica lo incompleto de lo inconsistente, lo indemostrable de lo refutable, y aun agregar a eso lo indecible de no llegar a excluirse de la demostrabilidad, eso nos pone bastante al pie del muro de lo imposible para que se suplante (*s'évince*) el ‘no es eso’ que es el vagido del llamado a lo Real”.

40 Jacques Lacan, *L'étourdit. Scilicet*, núm. 4, Seuil, París, 1973, p. 8. (Traducción personal.)

Lacan respondía al idealismo en el dictado de su Seminario 11:⁴¹ “¿Nada?: No, quizás nada, pero no nada”. Es a causa de la diferencia que en francés existe entre el nada (*rien*) y la nada (*neant*). La nada sartriana es otra cosa que el nada del objeto causa. Pues “una nada” de algo no es “la nada” de lo no se sabe nada. Lo que se sabe en todo caso es un poco de alguna nada, que es el objeto causa del deseo.

Que la neutralidad puede ser cubierta por un fantasma, el fantasma de la indiferencia, es la consecuencia de lo que Lacan planteaba en *La dirección de la cura*, los tres pagos del analista: el analista paga con su persona, porque es lo que la transferencia lo hace ser: padre, madre o hermano. Esa es una cuestión también en Freud: ¿cuáles eran las *imago*s jugadas en la transferencia para Freud? La *imago* materna, la *imago* paterna y la *imago* del hermano mayor. También paga con palabras, porque tiene que decir algo, es su interpretación o su forzaje; y paga con su ser, paga con el núcleo más íntimo de su ser: es lo que semeblantea para el analizante como objeto *a*. Cuando el analista cae del lugar de sujeto supuesto saber, se constituye en semblante, semblante del objeto *a*. Eso es el núcleo de su ser, el objeto *a*, causa de su ser.

Otra cosa es la abstinencia, ante lo cual el analista no puede ser pacato, inocente de sus prejuicios. Si “los no incautos yerran”, ser incauto de lo inconsciente no es su denegación. ¿Cómo podría abstenerse de todo el analista? Cuando en las Conferencias en Estados Unidos, en 1975, le decían a Lacan que el fin del análisis era identificarse al ideal del yo del analista, éste les respondía: “¿Por qué hablan de adaptarse al yo o al ideal del yo, si vivir es adaptarse?” El que está vivo está adaptado; por lo tanto, si está adaptado tiene satisfacciones. Hay más de una satisfacción, la otra satisfacción es lo que se llama el goce, lo que se da entre el placer y el goce.

¿Qué sería entonces la abstinencia? Para decirlo de una manera general, la abstinencia es no aprovecharse de la transferencia del anali-

41 Jacques Lacan, *Seminario 11...*, *op. cit.*, p. 73. Clase del 12 de febrero de 1964.

zante. Como es dicho en el discurso de los jóvenes, sería “no gozarlo”, lo que va más allá de no aprovecharse de la transferencia. Pero “no gozarlo” no quiere decir no gozar con el analizante. ¿Cuáles son los modos del goce? Para Lacan, el único goce que hay es el goce fálico, pero no el único que existe, pues *ex-sisten* -por fuera- otros goces no pertenecientes al campo de lo Simbólico. Es decir, que hay un goce por el hecho posible de ligarse a las palabras, a lo dicho. Se expone en los neuróticos que vienen a hablar de lo que les pasa, y ese hablar les da una satisfacción. Entonces, el goce fálico es el goce de la palabra, y por eso también goce del síntoma. Por lo tanto, ¿cómo el analista no va a tener goce fálico? Estar vivo es tener goce fálico. Pero Lacan escucha en sus analizantes mujeres que hay otras satisfacciones que sienten, pero que no pueden poner en palabras: es lo que se llama el goce femenino. Al mismo tiempo, sin que sean necesariamente mujeres, los analizantes dicen que sufren porque hay un goce que no tienen. El sujeto se queja siempre por lo que no tiene, sufre por un goce que no tiene, que lo supone en otro, y del que el goce del síntoma da alguna cuenta en tanto transacción. El goce fálico es el goce de la palabra, el goce del bla-bla-bla, el del parloteo, de la asociación llamada libre, y en tanto goce del síntoma, es el goce que se engorda con un sentido único.

Hay satisfacciones que no pueden ser dichas con palabras, que no se pueden decir del todo pero que se sienten. Entonces no es lo mismo que “hay” a que “*ex-sista*”. Acá se sirve de Heidegger para decir que hay cosas que *ex-sisten*. *Ex* quiere decir “por fuera de”; *sistir*: “lo que consiste”, “lo que es”. Hay cosas que son, por fuera de. Entonces, hay goces que *ex-sisten*, por fuera del goce fálico. El unicornio *ex-siste* porque lo digo; el fauno *ex-siste* porque lo digo. Aunque no hay, pero existe.

La otra satisfacción que es el goce se distribuye entre lo que hay y lo que *ex-siste*, por fuera de lo que hay. Es decir, que es necesario un cierto orden de experiencia para poder decir que hay. Si hacemos una afirmación, hemos hecho una frase. Hemos articulado una serie de términos a los que podemos atribuirle el valor de significantes, para llegar

con el punto final a una frase que da un sentido. Si lo que hay es lo que tiene un sentido, es porque hay de algo.

3. DEL SENTIDO EN EL ANALISTA

En un intento de aportar a la cuestión del narcisismo en relación a los prejuicios del analista, trataremos de encauzarlo desde su ligazón al sentido de la audición, es decir, a lo que va más allá de la lectura y su interpretación.

Formular un “real efecto de sentido” es caracterizarlo por no tener un solo sentido -ello es lo que Lacan finalmente llamó *significación*-, pudiendo llegar a tenerlos todos, por haberlo audicionado en la escritura, anteponiéndola lógicamente a la lectura. Así, la función del analista, a partir del “deseo del analista” como representante del deseo del Otro, llega a su más allá con el forzaje por la letra. Acotemos que esta *significación* del sentido único se encuentra en la línea de la “significación del falo”, por la que Lacan tradujo, erróneamente en su decir, la *Bedeutung* freudiana, en tanto esta última implica la incidencia de lo Real.

Afirmamos que tanto a nivel de la metáfora como de la metonimia hay un paso de sentido, un *pas-de-sens*: esto es, tanto un no-sentido como un paso-de-sentido. Por lo que en ambas se juega algo de la pérdida de sentido.

En este *pas-de-sens* para llegar a algún sentido, tomaremos un texto de Lacan, *L'étourdit*, datado el 14 de julio de 1972, en Beloeil -del que podemos audicionar en su valor de palabra-valija una “buena ojeada” a la cuestión del sentido-. En él encontramos lo que valoramos como una gema perdida, creemos que aún no suficientemente trabajada, como es la diferencia que propone en su escritura, entre tres diferentes maneras de tomar la falta de sentido, limitando el sentido proporcionado por la dimensión simbólica del falo en cada lengua.

En *L'étourdit*, en la complejidad de su escritura, se hallan tres términos utilizados de manera diferencial: *ab-sens*, *dé-sens* y *nonsens*, ade-

más del *pas de sens*, al que ubicaremos como genérico, en relación al que llamó *ser parlante*. Tomaremos para eso ese texto incluido en *Autres écrits*, publicado por primera vez en *Scilicet núm. 4*.

Entonces plantearemos un genérico *pas-de-sens* en tanto “no sentido” o “paso de sentido”, y tres variedades, centrados cada uno de ellos en un eje que le da su especificidad, uno en el metafórico, otro en el metonímico, y un tercero para indicar una singularidad propia.

-*Ab-sens*: este término se puede traducir como ausencia de sentido, sinsentido o ausentido, en tanto sentido ausente. De él podemos marcar la primacía de la determinación metonímica en su paso-de-sentido. Tomaremos algunas de sus inclusiones, cuya inicial es: “Freud nos pone en la vía de que lo *ab-sens* designa al sexo: es en lo inflado de este *sens-absexe* (sentido de la falta-sexo) que una topología se despliega”. “Todo sujeto se inscribe en la función fálica para adornar la *ab-sens* de la relación sexual”, es decir, que la práctica de hacer sentido se logra justamente por referencia a la imposibilidad propiciada por este *ab-sens*. Es desde Freud que lo ausentido designa lo sexual en tanto fálico-castrado, remitiéndonos a la falta de inscripción de lo genital de la mujer en lo inconsciente.

Es por ello que Lacan afirma que “la interpretación es del sentido y va contra la significación”, entendiendo la significación en el último tramo de su obra como de un solo significado.

Así, “nada opera sino como equívoco significante, sea de la astucia por la que lo *ab-sens* de la relación se taponaría en el punto de suspensión de la función”. Es decir, que por más astucia de la razón para encontrar un relato de la proporción-relación sexual que haga complementariedad, es sólo cuando se taponan su funcionamiento que podríamos hallar una respuesta a esa falta. “Pero esto es más bien forzar este *ab-sens*”.

En cuanto a las razones de la inclusión de la topología: “Realizando la topología, flor de la matemática, que se inscribe desde un discurso, por más vacío de sentido que sea, por abstenerse de toda metáfora, por ser metonímicamente de *ab-sens*”, en cuanto es lo “*ab-sens* de significa-

ción”, lo que puede ser suplantado con la función proposicional: “la función proposicional en tanto ella nos da el único apoyo que puede suplantar al *ab-sens* de la relación sexual”. Ya que sostener “que ‘no hay relación sexual’ no implica que no haya relación al sexo”.

Es que “la condensación y el desplazamiento, que anteceden al descubrimiento, Jakobson mediante, del efecto de sentido de la metáfora y la metonimia” nos son necesarios. El vacío del sentido que pretendemos hallar para ubicar lo causal se encuentra en la abstención del uso ilimitado de la metáfora, por ser metonímicamente de ausentido; con esto entendemos la falta de ley y orden en la conexión entre significantes.

-*Dé-sens*: a esta manera de referirse a la falta de sentido la entendemos por su relación con la metáfora. De ella nos dice: “... esto por fijar el límite donde ese semblante no es más que *dé-sens*”. “Es efectivamente el *dé-sens* que al ponerlo a cuenta de la castración, yo denotaba con lo simbólico a partir del año 56 [...] demarcándolo por allí de la frustración, imaginaria, y de la privación, real”. Si el semblante fue ubicado en el *Seminario 20. Encore* en el camino que va desde lo Simbólico hacia lo Real, y, por otro lado, la castración es metafórica en tanto se significa con la metáfora paterna, esta falta de sentido ya reconocida entre las enseñanzas de su *Seminario 4. Las relaciones de objeto...*, y retomadas en su *Seminario 12. Problemas cruciales del psicoanálisis*, nos dice del *pas-de-sens* que va desde la castración hasta el semblante del objeto *a*, aquel con el que se propuso Lacan ir más allá del fin del análisis limitado por la angustia de castración.

La castración determina un (por homofonía) ‘decente’ *dé-sens* -*décente* falto de sentido, en el que se autoriza la relación a lo sexual realizando la potencia, en tanto reubica la supuesta impotencia en un orden de imposibilidad.

-*Nonsense*: aquí nos ubicamos en su intento por ir más allá tanto de la metáfora como de la metonimia, en el límite de lo posible al que se pueda llegar hacia lo real causal de ese “ser parlante” propuesto como ser-de-balbuceo. Escribe Lacan: “Mi problema es que los aforismos, que

por otra parte me contento con presentar en capullo [...] se probarán de tener plus-de-nonsense ...” Y más adelante, respecto a la reforma topológica: “Que encuentre allí el *nonsense* propio al ser, es decir, al deseo de una palabra (*parole*) sin más allá”. Lo dicho por la palabra sin más allá, propia del ser sin esencia, sin representación y con otra dimensión metafórica-metonímica, implica la posibilidad poética del barramiento. Esto nos dice de su búsqueda ya desde *L'étourdit* de lo que no esté sólo determinado por el orden de la repetición inconsciente, amparándose en los Nombres-del-Padre.⁴²

4. EL CUERPO EN LOS NARCISISMOS

Freud nos enseña que el yo es ante todo un yo corporal, por lo que el narcisismo está entroncado con el cuerpo en tanto instancia gozante. Si el goce que hay es el goce fálico, *encore* ex-sisten otros, algo que no se puede explicar demasiado pero de los que se dice que se sienten pero no se pueden poner en palabras. Se los siente en el cuerpo, ¿pero cuál? Desde Freud reconocemos tres dimensiones del cuerpo: el del organismo viviente ligado al soma, que da lugar a lo somático, el cuerpo propio y el cuerpo pulsional.

Es Harari quien propone una articulación entre la concepción freudiana y los registros lacanianos. Así, propone un cuerpo propio, *encore*, en/un cuerpo, de lo Real; un cuerpo impropio sujetado a la fragmentación, el del *moi*, cuerpo de lo Imaginario; y un cuerpo agujeral, Simbólico, cuerpo pulsional.⁴³

¿Cuál es la materialidad del cuerpo de lo inconsciente? En Freud, la materialidad es la que provoca la representación, y en Lacan la mate-

42 Edgardo Feinsilber, *La soledad...*, *op. cit.*, cap. XIV: “El uno, lo dicho y el psicoanalista”.

43 R. Harari, *¿Qué dice del cuerpo nuestro psicoanálisis? Problemáticas de índole clínica, metapsicológica y de inserción del psicoanálisis en la polis*, Letra Viva/Mayéutica, Buenos Aires. 2012. pp. 169-173.

rialidad es la del significante y la de la letra. Entonces tenemos el cuerpo de la letra y el cuerpo del significante en relación a lo inconsciente.

Para desarrollarlos volvamos a esta cuestión de la abstinencia. Freud decía en cuanto a la contratransferencia y a las demandas, que teníamos que dar a las palabras un valor digno. No es que la demanda esté circunscripta a lo imaginario especular. Discriminemos entre la demanda simbólica y la demanda imaginaria. Cuando un analizante nos pide cambiar una hora, eso no es una demanda, en el sentido que nos importa, en tanto simbólica. Eso es un pedido del que habría que preguntarse si es una demanda. Lacan dice que no hay que ceder a la demanda; en ese momento él venía pensando que la demanda desde lo imaginario es un pedido, pero eso no es la demanda simbólica, la que, como el deseo, es demanda de una nada y es demanda de amor. Si Freud decía que el yo es un caleidoscopio de identificaciones, decir demanda es hacer existir a la otredad. Ya sea que el yo se pide a sí mismo como si fuera otro, ya sea que se lo hace pedir. Aclaremos que es necesario diferenciar el pedido y la demanda: esta última implica una dimensión jurídica que atañe a una reivindicación, a una promesa no cumplida, a un daño a restañar. Cada uno recibe su propio mensaje en forma invertida de los otros. La demanda es la otredad. Lo mismo que el deseo. ¿Qué es el deseo? Para Lacan el deseo es el deseo del Otro. ¿Pero no es que el Otro no existe? Es una manera de decir que hay una distancia entre el yo y lo que desea. Si digo “yo deseo”, estoy diciendo de la distancia entre lo que es el deseo y lo que soy yo.

Desde el comienzo de su enseñanza, Lacan diferenció entre el deseo del Otro y el deseo propio. El análisis consiste en poder hacer una significación que no avasalle al sujeto respecto del deseo del Otro, cómo encontrar un límite a lo que se demandan, para hacer algo propio respecto al deseo. En verdad es lo que hacemos cotidianamente en nuestra clínica, incidir para mostrarle al analizante que él o ella no soportan pensar que tienen un deseo propio. Porque lo que el analizante no sabe, sobre todo porque está apasionado, es quién es cuando dice lo que

quiere y a qué responde. Al servicio del goce de quién está su fantasma, tomando en cuenta que lo inconsciente es respuesta. Es decir que en el grafo del deseo hay un lado derecho y un lado izquierdo. El lado derecho es el lado del Otro, el lado izquierdo es el lado del sujeto; el lado del sujeto es el de la respuesta a la Demanda del Otro, que es el ¿*Che vuoi?* ‘¿Qué me quieres?’ Y la respuesta es el fantasma. Es decir, que el fantasma, que es inconsciente, es la respuesta del sujeto a la demanda del Otro. Así, para que haya sujeto tiene que haber otredad; pero otredad en la medida en que no trague por completo la subjetividad.

Freud decía: “Se trata de abstenerse de corresponderle”. Lo que estábamos planteando, para no ser pacatos, ni idealistas, ni engañarnos a nosotros mismos, es que no hay neutralidad absoluta ni tampoco hay del todo abstinencia, porque la abstinencia es de la satisfacción y siempre tenemos alguna satisfacción. ¿Cuál? Aunque más no sea escuchar que le hablan, que el analista escuche le implica un goce, tiene un goce de eso. Entonces no es del todo abstinentes en ese sentido, abstinencia no quiere decir no tener satisfacciones, no quiere decir que no hay goce en el analista. Algunos, cosa que me parece una idea sostenida en la creencia en la ciencia entendida desde el lógico-positivismo, han llegado a sostener que el deseo del analista es un deseo puro. Lacan decía que el deseo del analista no es un deseo puro, y es distinto al deseo del analizante: “Los analistas forman parte del concepto de lo inconsciente porque constituyen *l’adresse*”; es una frase de los *Escritos*. También esa es una frase que tiene un problema de traducción, porque el traductor de los *Escritos*, in-traduce *l’adresse* -que quiere decir la dirección, la maña, la habilidad, la destreza- por: “aquello a que éste se dirige”. Subrayemos también el plural, “los analistas”, que en tanto conjunto remiten a lo institucional; no aquellos a los que lo inconsciente se dirige, porque vuelve a separarlos, como en el caso del *mein person* de Freud, al confundir la persona con la presencia. Por eso, Lacan decía que lo inconsciente era un ser bicéfalo. Que tiene dos caras, una cara que mira desde el analizante y una cara que mira desde el analista. Entonces el deseo

del analista -que no es sin el deseo del analizante, no hay un deseo puro- es el de establecer la distancia mayor entre la I de la idealización y el *a* del objeto causa. Lacan sostiene en su Seminario *El envés del psicoanálisis* que el analista debe ocupar el lugar del objeto *a* en tanto plus-de-gozar, el plus-de-gozar a recuperar por la pérdida -por entropía- que implica la repetición, que es repetición del goce perdido.

No hacemos filosofía, pues el deseo del analista es portado por una persona que es la del analista, cuando se lo instituye como sujeto supuesto al saber. Una cosa es teóricamente el deseo del analista y otra lo que le pasa a la persona del analista, en la dimensión imaginaria de su cuerpo. Aunque no sepamos mucho de ese cuerpo, si siente algo, el sentimiento es otra cuestión. Para Freud, la identificación primaria era la primera relación afectiva antes de toda relación de objeto. Entonces hay algo del llamado afecto, que es constituyente de la subjetividad. Luego, si el analista en su ser porta algo que se llama “deseo del analista” y que está más allá de su persona pero no sin ella, entonces como persona tiene algunas satisfacciones de las que debe dar cuenta para no influir demasiado con sus prejuicios en el cumplimiento del deseo de su analizante. Leamos con qué sutileza, con qué inteligencia, Freud dice las cosas: “Se trata de abstenerse de corresponderle”; esto es Freud. Lacan se centra en estas razones para proponer un retorno a Freud, y en nosotros, una ocasión para replantear el tema del narcisismo, del que hemos tocado sólo algunas de las cuestiones que implica.

PASIÓN NARCISISTA Y PULSIÓN DE MUERTE

DANIEL GERBER

CON EL CONCEPTO DE NARCISISMO QUE INTRODUCE EN 1914,¹ Freud abre el camino hacia la elaboración de la pulsión de muerte que formulará en 1920. Hay una vinculación indisoluble entre uno y otra que Lacan permitirá apreciar a partir de 1936, cuando presenta su texto sobre el estadio del espejo, que señala el estrecho lazo que liga al narcisismo con la agresividad. Lacan retoma el concepto que Freud construyó inspirándose en el personaje mítico para definir al yo como esencialmente narcisista, y en quien la agresividad es un componente esencial que permite concebirlo como paranoico.

En el texto de Freud de 1914 no aparece todavía la pulsión de muerte. Está completamente elaborado en el contexto del primer dualismo pulsional que opone las pulsiones del yo o de autoconservación con las pulsiones sexuales. Sin embargo, la hipótesis del narcisismo es antagónica frente a este dualismo pulsional, pues muestra que el yo puede ser, y de hecho es, objeto de la libido. Será necesario un arduo trabajo de seis años en el que verá la luz un importante conjunto de textos que van desde los *Ensayos de metapsicología* de 1915 hasta *Pegan a un niño* de 1919, para que, finalmente, con *Más allá del principio de placer*, la pulsión de muerte tome su lugar fundamental en el psicoanálisis. La relectura de “Introducción del narcisismo”, no sólo con *Más allá del principio de placer* sino con los textos posteriores de Freud, permitirá concluir que la pulsión de muerte está en el núcleo del narcisismo.

1 Véase Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, p. 65.

Esto último es lo que demuestra Lacan, quien –a diferencia de lo que postula la psicología del yo que concibe un yo que es el amo en el aparato psíquico y se vincula con la realidad para conocerla, dominarla y adaptarse a ella desde una “pulsión” de saber y dominio– retoma lo planteado por Freud en el breve pero indispensable texto titulado *La negación* (que podría traducirse también como *La denegación*), de 1925, donde postula que la razón misma está penetrada por las pulsiones, lo que cuestiona el mito del sujeto racional, completo, abierto a conocer el mundo. En este sentido, los juicios de atribución y existencia como funciones propias del yo no se instauran como resultado de la adaptación a la realidad sino a partir del interjuego de las pulsiones de vida y muerte. El razonamiento de Freud va en un sentido contrario al de considerar que las representaciones de la realidad son simples reflejos de las cosas en un “psiquismo” que sería el espejo de la realidad.

La pulsión de muerte está en el núcleo del narcisismo y el yo, de modo que es central en la determinación del juicio. En consecuencia, la subjetividad se estructura de un modo diferente a lo que se supone. En ella el yo será más bien un síntoma, sometido a las otras instancias; una instancia de desconocimiento cuya función fundamental no es “conocer” sino colocar otra cosa en el lugar del desconocimiento que es su esencia, otra cosa que puede llamarse ilusión, falsedad o mentira.

En 1948,² Lacan va a formular el lazo esencial que liga a la agresividad con la estructura misma del yo, en tanto imagen del cuerpo del otro con la que el sujeto se identifica e inviste narcisísticamente. Su tesis básica afirma que hay una tendencia a la agresividad propiamente libidinal en este yo que se constituye en el estadio del espejo, momento en que el ser humano experimenta una radical división que lo afecta: es y a la vez no es esa imagen del otro. Esta división es la causa de que la relación con el semejante contenga un insoportable que determinará que el

2 Véase Jacques Lacan, *Escritos I. La agresividad en psicoanálisis*, Siglo XXI, México, 1995, p. 94.

yo no pueda dejar de sentirse agredido o volverse agresor respecto del semejante, como también de sí mismo en tanto este “sí mismo” es esencialmente otro.

De este modo, Lacan define a la relación con el otro, desde el comienzo mismo, como “mala”, agresiva, intolerante, mortífera. El narcisismo alberga el odio, incluye la pulsión de muerte. Sentirse agredido o agresor es efecto de la paranoia “normal” que lo caracteriza desde el momento en que el “otro” de la imagen que se asume como yo es un otro que también es yo, lo que significa que, desde el comienzo, soy yo en el otro. Éste, por lo tanto, me arrebató siempre este yo que creo ser. La paranoia conforma así el corazón mismo del yo humano.

En la tesis II de *La agresividad en psicoanálisis*, Lacan afirma: “La agresividad, en la experiencia, nos es dada como intención de agresión y como imagen de dislocación corporal, y es bajo tales modos como se demuestra eficiente”.³ La agresividad tiene entonces dos dimensiones: una intención y una eficiencia; ésta última se materializa en la producción de imágenes de dislocación corporal.

De hecho, la sola presencia de la intención agresiva es suficiente para producir una modificación corporal, una eficacia disciplinar, una dislocación en el cuerpo: “La eficacia propia de esa intención agresiva es manifiesta: la comprobamos corrientemente en la acción formadora de un individuo sobre las personas de su dependencia: la agresividad intencional roe, mina, disgrega, castra; conduce a la muerte”.⁴

Las repercusiones de la intención agresiva van a aparecer bajo las imágenes de castración, eviración, desmembramiento, devoración, mutilación; imágenes que se agrupan bajo la denominación de *cuero fragmentado*. Estas imágenes pueden advertirse claramente con sólo escuchar las fabulaciones infantiles u observar los juegos de los niños: “No hay sino que escuchar la fabulación y los juegos de los niños, aisla-

3 *Ibid.*, p. 96.

4 *Ibid.*, p. 97.

dos o entre ellos, entre dos y cinco años, para saber que arrancar la cabeza y abrir el vientre son temas espontáneos de su imaginación, que la experiencia de la muñeca despanzurrada no hace más que colmar”.⁵

¿Qué es este *cuerpo fragmentado*? Podría decirse que es ese cuerpo lógicamente “previo” a la unificación imaginaria, que debido a la precariedad de la imagen misma –en tanto requiere una permanente ratificación por parte de otro–, puede hacer retorno en todo momento. Es por esto que las imágenes de fragmentación corporal tienen una resonancia, una eficacia real en la anatomía del sujeto. El yo como instancia es efecto de la identificación, que es el recurso que el sujeto encuentra ante el desgarramiento original. La unificación que ella produce es imaginaria, pero le permite al sujeto el cálculo, la anticipación de su propia unidad yoica. El otro asumido como yo es la causa de la ilusión de unidad, de identidad del sujeto consigo mismo. Colma así un vacío con la ilusión y el engaño de una imagen que se toma como propia.

Con estas reflexiones, Lacan sitúa la agresión como el eje central del psicoanálisis en su concepción del sujeto. De hecho, la castración misma puede considerarse como efecto de la agresión del otro cuando es tomada en la dimensión imaginaria. En este registro, forma parte de una serie que incluye todas las imágenes de lesiones del cuerpo propio. De este modo, lo que define la relación con el otro en su aspecto básico es la agresión latente, que no se desencadena sólo en la medida en que se puede sublimar.

En el fundamento del sujeto hay pues agresividad. La idea central que preside los desarrollos de Lacan sostiene que en el nivel más profundo de la relación con el otro no hay armonía sino hostilidad. En este aspecto, sigue puntualmente la formulación de Freud en *Psicología de las masas*, quien después de citar la célebre parábola de Schopenhauer sobre los puercoespines ateridos de frío, para hacer de ella una metáfora de las relaciones entre humanos, afirma:

5 *Ibid.*, p. 98.

De acuerdo con el testimonio del psicoanálisis, casi toda relación afectiva íntima y prolongada entre dos personas –matrimonio, amistad, relaciones entre padres e hijos– contiene un sedimento de sentimientos de desautorización y de hostilidad que sólo en virtud de la represión no es percibido [...] En las aversiones y repulsas a extraños con quienes se tiene trato podemos discernir la expresión de un amor de sí, de un narcisismo, que aspira a su autoconservación y se comporta como si toda divergencia respecto de sus plasmaciones individuales implicase una crítica a ellas y una exhortación a remodelarlas. No sabemos por qué habría de tenerse tan gran sensibilidad frente a estas particularidades de la diferenciación; pero es innegable que en estas conductas de los seres humanos se da a conocer una predisposición al odio, una agresividad cuyo origen es desconocido y que se querría atribuir a un carácter elemental.⁶

Lo que Lacan añade a esto es que no sólo la diferencia que se advierte en el otro provoca esa hostilidad sino también la semejanza, porque ésta le arrebató al sujeto su imagen que está en el otro. Yo, por lo tanto, es otro; la consecuencia de esto es que el sujeto está esencialmente dividido y que la hostilidad va dirigida ante todo contra él mismo. El nombre específico de esta agresión será *superyó*: la función esencial de esta instancia es la de agresión hacia el sujeto. Es así como la A mayúscula del gran Otro lacaniano (*Autre*) puede leerse también como la A de agresor: el Otro respecto del cual el sujeto se halla en dependencia es siempre un agresor.

Ahora bien, si el cuerpo se asume como tal como resultado de la identificación con el otro, la relación primordial del sujeto con él mismo es también de agresión:

Hay aquí una relación específica del hombre con su propio cuerpo que se manifiesta igualmente en la generalidad de una serie de prácticas socia-

6 Sigmund Freud, *Obras completas. Psicología de las masas y análisis del yo*, vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 96.

les –desde los ritos del tatuaje, de la incisión, de la circuncisión en las sociedades primitivas, hasta en lo que podría llamarse lo arbitrario pro-custiano de la moda, en cuanto que desmiente en las sociedades avanzadas ese respeto de las formas naturales del cuerpo humano cuya idea es tardía en la cultura.⁷

Esta metáfora del lecho de Procusto puede extenderse más allá de la moda para referirse a la inevitable agresividad de la cultura hacia el cuerpo, una agresividad irónicamente vuelta cortesía: la cultura en su totalidad puede equipararse con aquel personaje mitológico en cuya casa los huéspedes encontraban un lecho a su medida: si eran muy altos para caber en él les hacía cortar los pies y si eran muy bajos los estiraba para que quedaran justos en el lecho.

La agresividad aparece en una experiencia subjetiva y, por lo tanto, no *behaviorista*, ajena a todo registro conductual que pueda suponer mediciones, percentiles, estadísticas. Sus causas se encuentran en la relación especular, imaginaria, del yo con su imagen, proyectada sobre el otro. Aquí, la intención agresiva es el yo: el narcisismo no sólo conlleva el amor sino también el odio; el sujeto no soporta ser molestado cuando, desde el orden simbólico, se le fuerza a abandonar, aunque sea parcialmente, las formas de goce en que se ha instalado. Esto muestra la eficacia limitada del símbolo en su función de contener la agresividad que –en relación con ese rechazo a la subordinación del goce al orden simbólico– va a contaminarse con la pulsión de muerte. Hay aquí un anticipo de lo que va a señalar 10 años más tarde:

... el sujeto en su relación con el significante puede, de tiempo en tiempo, en tanto que se le ruega constituirse en el significante, negarse a esto. Puede decir: *No, no seré un elemento de la cadena*. Esto es enteramente el fondo. Pero el fondo, el reverso, es aquí exactamente la misma cosa que

7 Jacques Lacan, *La agresividad...*, *op. cit.*, p. 97.

el anverso. ¿Qué hace en efecto el sujeto en cada instante en que se niega de alguna manera a pagar una deuda que no ha contraído? Sus sucesivos rechazos tienen como efecto hacer rebotar la cadena, y así se encontrará siempre todavía más ligado a esta misma cadena. La *Absagüngzwang*, esta necesidad eterna de repetir el mismo rechazo, es ahí donde Freud nos muestra el último resorte de todo lo que del inconsciente se manifiesta bajo la forma de la reproducción sintomática.⁸

La agresividad está en la génesis imaginaria del yo por vía de la identificación. La tesis de Lacan afirma que no hay identificación sin agresividad, así como tampoco agresividad sin identificación. La agresividad corresponde a un modo de identificación llamado narcisista que implica una alienación: hacerse yo a imagen y semejanza del otro. Esto introduce inevitablemente una lógica de “o tú o yo”, en la medida en que el yo se “pierde” en el otro. Es lo que Lacan, en 1932, llamaba “el mal de ser dos”.⁹

La relación con el otro en la que se constituye el yo como imagen narcisista se despliega en diversos planos:

El primer plano nos muestra que la experiencia de sí en el niño pequeño, en cuanto que se refiere a su semejante, se desarrolla a partir de una situación vivida como indiferenciada. Así, alrededor de la edad de ocho meses, en esas confrontaciones entre niños, que, observémoslo, para ser fecundas apenas permiten una distancia de dos meses y medio de edad, vemos esos gestos de acciones ficticias con lo que un sujeto rectifica el esfuerzo imperfecto del gesto del otro, confundiendo su distinta aplicación, esas sincronías de la captación espectacular, tanto más notables cuanto que se adelantan a la coordinación completa de los aparatos motores que ponen en juego. Así, la agresividad que se manifiesta en las

8 Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*, París, Seuil, 1998, p. 246 (sesión del 12 de febrero de 1958).

9 Véase Jacques Lacan, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Siglo XXI, México, 1976.

retaliaciones de palmadas y de golpes no puede considerarse únicamente como una manifestación lúdica de ejercicio de las fuerzas y de su puesta en juego para detectar el cuerpo. Debe comprenderse en un orden de coordinación más amplio: el que subordinará las funciones de posturas tónicas y de tensión vegetativa a una relatividad social cuya prevalencia ha subrayado notablemente un Wallon en la constitución expresiva de las emociones humanas.¹⁰

Las funciones de postura se subordinan entonces a una relatividad social. Esto significa que no hay maduración biológica progresiva que lleve al “dominio” de las funciones corporales sino, ante todo, interacción social. Es un orden social lo que constituye al cuerpo, un orden que es simbólico, significante. El estadio del espejo debe situarse en este contexto, pues incluye tanto el reconocimiento de la imagen especular como aquello que da cuenta de la génesis del yo como la confusión originaria entre el yo y el otro que se manifiesta en el fenómeno del transítivismo.

En este sentido, es preciso seguir leyendo a Lacan: “El niño que pega dice ser pegado, el que ve caer al otro llora”.¹¹ Lo que le ocurre al otro me ocurre a mí también, lo que hago yo es otro el que lo hace. Del mismo modo, es dentro del conjunto de relaciones con el otro que se presentan las manifestaciones de prestancia y ostentación, relacionadas con la competencia y rivalidad que se establece con el otro, que es, de algún modo, el “complemento”. Es así en el seno de esta confusión yo-otro que el esclavo se identifica con el tirano, el actor con el espectador, el seductor con el seducido. El transítivismo presenta el modo en que se establecen los lazos entre el sujeto y el otro; en él se anticipan las características que van a presentarse en el fantasma, porque en la escenificación que éste organiza el sujeto está, en cierto modo, en todos los perso-

10 Jacques Lacan, *La agresividad...*, *op. cit.*, p. 104.

11 *Ibid.*, p. 105.

najes. Sólo hay un momento en el cual lo caracteriza cierta estática, el momento en que se distribuyen los lugares y funciones; pero también hay una dinámica del fantasma en la que el sujeto está, como en el sueño, en todos los personajes: en las escenas de seducción, por ejemplo, está de los dos lados de la acción.

El estadio del espejo indica claramente que “yo es otro”, es decir, no es: desde este momento inicial, Lacan sitúa al sujeto en una negatividad fundamental. La imagen ya es una alienación del sujeto, es su metonimia, en el sentido más “imaginario” que la define: la parte por el todo, como lo expresa un texto escrito en 1966, que es el prólogo para los textos que componen la segunda parte de los *Escritos*:

¿Debe reducirse ésta [se refiere a lo que llama antes fase del espejo] a una crisis biológica? Su dinámica tal como la exponemos se apoya en efectos de diacronía: retraso de la coordinación nerviosa ligado al nacimiento prematuro, anticipación formal de su resolución.

Pero es una vez más dar gato por liebre, suponer una armonía que contradicen muchos hechos de la etología animal.

Y enmascarar lo vivo de una función de falta con la cuestión del lugar que puede tomar en una cadena causal. Ahora bien, lejos de pensar en eliminarla de ella, una función tal nos parece ahora el origen mismo de la noesis causalista, y hasta el punto de confundirla con su paso a lo real.

Pero darle su eficacia por la discordancia imaginaria sigue siendo conceder demasiado lugar a la presunción del nacimiento.

Esta función es de una falta más crítica por ser su cobertura el secreto del júbilo del sujeto.

En lo cual se deja ver que toda dilación sobre la génesis del yo participa aún de la vanidad de lo que juzga. Lo cual parece caer por su propio peso, pensándolo un poco: ¿puede ningún paso en lo imaginario rebasar sus propios límites, si no procede de otro orden?

Sin embargo, es sin duda lo que promete el psicoanálisis, que se quedaría en mito si retrocediese hasta el nivel de ese orden.

Para localizarlo en el estadio del espejo, *sepamos en primer lugar leer en él el paradigma de la definición propiamente imaginaria que se da de la metonimia: la parte por el todo.*¹²

La afirmación es contundente, la imagen especular debe entenderse como metonimia en el sentido especificado: el sujeto, no-todo él, está ahí. La identificación con una imagen lo introduce en una dimensión de negatividad esencial y decisiva: el sujeto sólo “es” bajo el modo del no ser; se establece así, en la relación entre el yo y la imagen, un esquema básico que se reproducirá estructuralmente en la relación del sujeto con el significante. Desde un comienzo, el sujeto se define por una exclusión primordial que es determinante para la existencia de la agresividad y la pulsión de muerte.

Esta negatividad fundamental que inaugura el estadio del espejo indica que en la imagen hay algo más que la captura imaginaria. Así lo señala Lacan en un importante párrafo en el que hace referencia al *júbilo* del niño ante la imagen en el momento del reconocimiento de sí en ella. El señalamiento es fundamental porque allí se puede leer algo más que la existencia de un júbilo causado por la posibilidad de lograr el dominio de su cuerpo al asumirse en la imagen entera que el espejo refleja:

A la *Urbild* de esta formación (el yo), aunque alienante por su función extrañante, responde una satisfacción propia, que depende de la integración de un desbarajuste orgánico, satisfacción que hay que concebir en la dimensión de una dehiscencia vital constitutiva del hombre y que hace impensable la idea de un medio que le esté preformado, *libido* “negativa” que hace resplandecer de nuevo la noción heracliteana de la Discordia, considerada por el efesio como anterior a la armonía.

Ninguna necesidad entonces de buscar más lejos la fuente de esa energía de la que Freud, a propósito del problema de la represión, se pre-

12 Jaques Lacan, *Escritos I. De nuestros antecedentes*, Siglo XXI, México, 1995, p. 59. (Las cursivas son mías.)

gunta de dónde la toma el *yo*, para ponerla al servicio del “principio de realidad”.

No cabe duda que proviene de la “pasión narcisista”, no bien se concibe mínimamente al *yo* según la noción subjetiva que promovemos aquí por estar conforme con el registro de nuestra experiencia.¹³

En una primera lectura de estos párrafos, el júbilo al que se hace referencia parece obedecer al logro de un dominio, correlativo de la unificación del cuerpo fragmentado. Sin embargo, hay algo más que no puede ser pasado por alto: el hecho de que, tal como lo expresa Lacan, se trata de un júbilo *de* la fragmentación misma. En efecto, lejos de soldar lo primitivamente desunido, el estadio del espejo no hace sino acentuar el desorden original por la distancia que instaura entre el niño y la imagen. La unidad que el niño encuentra está irremediabilmente *fuera* de él, de modo que más que una unidad, lo que se produce es una división: él es, y a la vez no es, esa imagen. Desde el momento en que realiza su identificación con ella el sujeto queda esencialmente dividido por el semejante, división que el significante vendrá a sancionar desde el orden simbólico.

Esta división puede explicar la relación del narcisismo con la pulsión de muerte: en correlación con la constitución de la *Urbild* (arquetipo) del *yo*, que es la identificación con la imagen especular, hay una satisfacción propia llamada aquí “libido negativa”, denominación que podría traducirse por “pulsión de muerte”. Se trata de una satisfacción pura de la agresión que es la base, la condición del *yo*: hay un goce ligado al origen mismo del *yo*, un goce que Freud denominará pulsión de muerte. Y aun cuando Lacan no emplea todavía esta palabra, puede

13 Jacques Lacan, *La agresividad...*, *op. cit.*, p. 108. Lo que traducimos aquí como “integración de un desbarajuste” aparece en la edición de Siglo XXI como “integración de un desaliento”. Es importante señalar que la palabra empleada por Lacan es *désarroi*, que puede traducirse como “desarreglo, desorden, desbarajuste, descomposición”, términos todos con los que Lacan alude evidentemente al cuerpo fragmentado. De este modo, en ningún caso cabe traducirlo como “desaliento”.

decirse que se trata del goce fundamental del yo, porque es una satisfacción más allá de lo imaginario y lo simbólico, es el goce de la “dehiscencia vital constitutiva del hombre”.

Cabe destacar que Lacan introduce aquí este término –dehiscencia- que proviene del campo de la biología y se refiere a la acción de abrirse naturalmente las anteras de una flor o el pericarpio de un fruto para dar salida al polen o a la semilla, y que en anatomía designa la apertura natural o espontánea de un órgano. Se trata, indudablemente, de una alusión a la falta constitutiva del sujeto que años después escribirá \exists , el sujeto entendido como paranoico, constitutivamente dividido contra sí mismo.

La agresividad será situada, entonces, en un primer momento, en el plano imaginario, el de la relación del yo con el otro. Lo simbólico tendrá aquí una función de pacificación por la acción del complejo de Edipo que permitirá una identificación de otro tipo, ya no con el semejante y sus consecuencias agresivas sino con la instancia simbólica del Otro. Para dar cuenta de ésta, será necesario elaborar el concepto de significante que permite introducir una identificación simbólica distinta de la imaginaria, identificación simbólica que sacaría al sujeto de la paranoica imaginaria.

Con el complejo de Edipo se realiza entonces una identificación de otro tipo, ya no con el semejante, con sus consecuencias agresivas, sino con el Otro, o más bien con el significante del Otro. Lacan pondrá el acento en primer lugar en la función pacificadora de lo simbólico y va a definir el complejo de Edipo como una sublimación, es decir, como la emergencia de una identificación específica que logra pacificar la paranoia del sujeto. Lo simbólico, en su sentido etimológico de pacto, impone orden a la paranoia del odio a través de la función sublimatoria de la identificación. De modo que si lo imaginario está del lado de lo paranoico, lo simbólico estará del lado del orden.

En un principio, Lacan pone el acento en esta función de pacificación de lo simbólico; pero muy pronto va a señalar las paradojas de la agresivi-

dad en lo simbólico mismo, particularmente al hablar de castración simbólica, castración que es la del Otro, lo que determina la pregunta –no exenta de matices paranoicos– por “lo que el Otro quiere de mí”.

Hay una cuestión fundamental en juego: la estructura del lenguaje no es todo lo “pacificante” que en un primer momento se puede creer. Ante todo, porque exige que el sujeto sacrifique algo de él mismo, impone una pérdida, pérdida que se representa fantasmáticamente como pérdida de una “parte” del cuerpo: el goce como aquello irremediablemente perdido, lo que años después se llamará el objeto *a*. Y ante esta exigencia de sacrificio que impone el orden simbólico, reaparecerá la agresividad con sus efectos de fragmentación sobre el cuerpo e intolerancia ante el Otro, considerado como “responsable” de esa falta de goce o supuesto apropiador del goce que al sujeto le falta.

Sin embargo, sólo la existencia del orden simbólico puede acotar la estructura paranoica del yo. Esto es fundamental para explicar la sociedad humana, es decir, para entender que existe una –muy relativa– posibilidad de convivencia pacífica, de existencia del lazo social a partir del complejo de Edipo, en tanto da acceso al sentimiento de respeto: al final de la crisis edípica el sujeto tiene acceso a un Otro con el cual no está en relación mortífera ni de equivalencia, un Otro frente al que puede experimentar cierto grado mínimo de respeto y ante el cual tiene un sentimiento de distancia.

Un nuevo espacio o, más bien, un nuevo sentimiento del espacio, con una cierta profundidad, se funda allí, en contraposición con el punto de partida del estadio del espejo que supone una visión mortífera del sujeto. El complejo de Edipo es, en este sentido, una sublimación, la emergencia de una identificación específica que logra acotar la paranoia del sujeto. ¿Hasta qué punto? En alguna medida y de un modo que varía de acuerdo con las culturas y las épocas históricas los humanos podemos convivir sin que el asesinato se generalice al punto de la destrucción total. Algo puede contener relativamente la paranoia del odio y Lacan lo ubica en la función sublimatoria de la identificación edípica-

simbólica. Desde este punto de vista, hay cierta oposición entre lo imaginario, que será siempre paranoico, y lo simbólico, que es el nivel que impone un orden. Esta oposición se desplazará después y va a planearse entre lo simbólico y lo real del goce aniquilador que el significante amo procurará ordenar.

De todos modos, el significante, en su función de ejercer un dominio sobre la agresividad, va a fracasar porque, más allá de su función pacificadora, introduce la dimensión del deseo del Otro. Esto implica que “el Otro quiere algo de mí” y este algo puede ser, en el extremo, gozar de mí, o robarme el goce que me corresponde. El deseo del Otro provoca así la angustia, porque no hay significante que pueda decirlo, pero también el retorno del odio paranoico porque ese deseo bien podría ser hacer de mí el objeto inerte de su goce. A esto debe agregarse que la estructura del lenguaje exige que el sujeto sacrifique algo de él, le impone una pérdida; el significante amo es entonces violencia, no solamente porque impone una renuncia al goce sino porque también se apropia de la satisfacción renunciada bajo la forma de superyó, la instancia que agobia al sujeto con el sentimiento inconsciente de culpa.

Ningún lazo social que dependa del discurso del amo podrá por esto erradicar completamente la paranoia que constituye su base. Sin embargo, la búsqueda de un significante “pacificador” es una constante en la enseñanza de Lacan, quien lo sitúa en la estructura del lenguaje mismo, a la que define en su última etapa como productora del discurso, o los discursos como matrices de los lazos sociales.

La agresividad tiene así su fundamento en la identificación narcisista y en la estructura –paranoica– del yo. El estadio del espejo no es más que la paranoia original del hombre por la relación que establece desde el comienzo con el semejante. Sobre esta agresividad originaria se apoyan los emblemas elaborados por cada cultura, que presenta símbolos que los sujetos tendrán que asimilar como suyos, atándose a ellos. Con estos símbolos, la agresividad se dirige a destruir los del prójimo. Lo imaginario invade así lo simbólico, el transitivismo se expande a este

nivel para hacer nuevamente retorno sobre el sujeto: los límites entre el otro y el yo se borran en la lucha por el prestigio.

La referencia al complejo de Edipo, presentado en un comienzo como el elemento “pacificador”, muestra que en la conjunción de la ley con la cultura subyace también la agresividad. Las identificaciones imaginarias son acotadas por el significante del Otro, pero esto no extingue la agresividad, la ordena más bien, tiende a concentrar su acción sobre el sujeto en la instancia que deja por herencia el complejo de Edipo: el ideal del yo, de quien, como señala Freud, el superyó es el agente ejecutor del castigo. En este sentido, la “normativización”, la pacificación, no se hace sin agresividad.

El establecimiento del ideal del yo posibilita, sin embargo, cierta atemperación del narcisismo en la medida en que impone al sujeto un emblema para contener la agresividad imaginaria. A partir de aquí, la agresividad podrá ser valorada por la cultura bajo la forma de la competencia en la empresa, en la escuela, en el deporte, etc. El cuerpo tiene que disciplinarse para esto. Así es como el ideal aliena al yo con la exigencia de cumplir con metas establecidas. En relación con los ideales que la cultura impone, la agresividad no puede mostrarse en una forma cruda sino disfrazada, desplazada, envuelta inclusive en cortesía. En todos los casos, velada.

Ahora bien, la dimensión imaginaria del yo y la pulsión de muerte están ahí, con las imágenes de dislocación corporal que no pueden borrarse, porque el orden simbólico también ejerce su violencia sobre los cuerpos que deben someter su goce a las exigencias de la ley. Por este desgarramiento que es la forma esencial del hombre, la forma “primaria” de la subjetividad humana, la paranoia, la relación con el otro será siempre una relación de agresión.

Así, el problema fundamental de la cultura –y, como consecuencia, de la clínica del psicoanálisis– será siempre el que Freud describió en *El malestar en la cultura*: el del destino de ese excedente de goce nunca dominado por el significante, de eso que Bataille llama la “parte mal-

quita”, producto de la razón misma que no deja de estar siempre al acecho, en las sombras, tratando de aprovechar cada grieta del orden social para irrumpir con toda su voluntad de desorden en un movimiento de desborde, violento y a la vez imprescindible, porque la historia no es sino el intento, permanentemente renovado y siempre fracasado en alguna medida, de contener ese empuje irrefrenable.

Son varios los nombres con que se trata de lograr la imposible designación de ese real: “libido negativa”, pasión narcisista, pulsión de muerte, goce, parte maldita. Diversas también son las formas en que puede registrarse su retorno; ellas van de la finalidad sin fin en el arte, el arrebato transgresor en el erotismo, la liberación festiva en la risa, hasta la demolición frenética en la violencia cruda y directa. También se presenta en el absoluto desprendimiento jubiloso en nuestras fiestas, que son un remedo del potlatch, ese festejo de los indígenas nootkas de la costa oeste canadiense estudiado por Marcel Mauss,¹⁴ en el que se trata de ofrecer o destruir un gran número de objetos valiosos, a partir de un principio que resulta equivalente a la lógica del goce, que es el de la pura pérdida, pero de una pérdida que tiene propiedades positivas porque de ella emanan jerarquía, honor, nobleza.

La respuesta de la cultura ante lo desbordante y disolvente del goce fue analizada por Freud y comentada por Lacan. Ambos cuestionaron radicalmente su esencia, que consiste en imponer el significante amo que procura ordenar ese goce. Pero al intentar ordenarlo, lo vuelve sobre el sujeto como un imperativo superyoico imposible de satisfacer. Imperativo enteramente culpabilizador, entonces, que el sujeto sólo podrá cumplir por medio del acto expiatorio de su sacrificio para el goce del Otro.

El discurso que organiza la cultura es el discurso del amo, y este discurso impone al sujeto el imperativo de producir el goce. El psicoa-

14 Véase Marcel Mauss, “Ensayo sobre los dones”, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991.

nálisis, por su parte, le ofrece al sujeto la posibilidad de insertarse en otro tipo de lazo social que se organiza como el reverso del discurso del amo. En este caso, no se tratará de ser ordenado por el significante amo sino de hacer con el goce que el síntoma encarna un significante, su “creación”, del que podrá desprenderse finalmente como un desecho. No se tratará entonces de dominio, acotamiento o renuncia al goce –exigencias todas que provienen del discurso del amo– sino de saber hacer, de hacer con el saber inconsciente otra cosa que cumplir el imperativo del amo.

FUNDAMENTOS CRÍTICOS, ANUDAMIENTOS Y ALCANCES VIOLENTOS DEL NARCISISMO

MARIO OROZCO GUZMÁN

CRISIS CONCEPTUAL

CONGRUENTE CON SU EMPEÑO DES-PATOLOGIZADOR, Freud se propone, en primera instancia, separar al narcisismo del entronque con lo perverso. Dicho entronque comportamental en el ámbito sexual había sido instaurado por Binet en 1887, según lo refieren Roudinesco y Plon,¹ en primera instancia, y ulteriormente por uno de los fundadores de la sexología, Havelock Ellis, en 1898, y por el criminólogo Paul Näcke, en 1899. Lo mismo había hecho Freud con el sueño cuando, revisando la abundante bibliografía, el estado del arte sobre el fenómeno onírico, advierte la tendencia a hacerlo coincidir con la patología mental: “Esta concordancia entre sueño y perturbación mental, que es indiscutible y llega hasta los detalles característicos, es uno de los más fuertes sustentos de la teoría médica de la vida onírica, que ve en el sueño un proceso inútil y perturbador y la expresión de una actividad psíquica disminuida”.² Por otro lado, para Freud la dilucidación de las psicosis será factible desde la intelección de la formación onírica. Aunque Freud, de modo general, se ha venido planteando abordar los procesos, llamados normales, partiendo de “las desfiguraciones y exageraciones de lo patológico”,³ lo cual se revela en la manera como llega a desplegar su clarificación de la

-
- 1 E. Roudinesco y M. Plon, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
 - 2 Sigmund Freud, *Obras completas. La interpretación de los sueños*, vol. IV, Amorrortu, Buenos Aires, [1900] 2000, p. 114.
 - 3 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1914] 2000, p. 79.

estructuración diacrónica de la sexualidad en los seres humanos. Estructuración que sitúa modalidades de plasmación de la demanda, comprometiendo la relación con el cuerpo y con el Otro –en tanto dimensión desde donde la palabra será escanciada y escandida.

La temática que inaugura en Freud la episteme de lo sexual consiste precisamente en los desvíos, en las subversiones de la meta-límite del placer y del objeto convencional de la satisfacción. Freud valora lo que se concibe como patológico en tanto vía para entender la construcción de lo que se supone se presenta como normal. Pero, sobre todo, piensa que lo que se propone patológico, el delirio psicótico en tanto su paradigma agonístico, representa una modalidad de tentativa de curación, la cual se desprende de una economía narcisista: “En las parafrenias, el delirio de grandeza permite esta clase de procesamiento de la libido devuelta al yo; quizás sólo después de frustrado ese delirio de grandeza, la estasis libidinal en el interior del yo se vuelve patógena y provoca el proceso de curación que se nos aparece como enfermedad”.⁴ Algo que deviene patógeno, en este caso el *Stauung*,⁵ estancamiento de la libido, en tanto proceso displacentero, se verterá o volcará como enfermedad. El delirio posee, entonces, una función de restitución, de tentativa de cura, en la medida en que la libido, devuelta al yo por la frustración, sería re-conducida, en un segundo momento, de nueva cuenta a los objetos. Aunque lo único que esta libido logra asir de estos objetos sean “sólo sus sombras”.⁶ La restitución es un proceso de reacomodo libidinal a la manera histórica, lo señala Freud, perturbando dolorosa o angustiantemente la relación con el cuerpo, o al modo obsesivo, sobreinvirtiendo los pensamientos. Por consiguiente, el delirio viene a parchar, como lo dirá Freud⁷ ulterior-

4 *Ibid.*, p. 83.

5 Sigmund Freud, “Zur Einführung des Narzissmus”, *Gesammelte Werke*, vol. x, Fischer, Frankfurt am Main, [1914] 1999, p. 151.

6 Sigmund Freud, *Obras completas. Conferencias de introducción al psicoanálisis. La teoría de la libido y el narcisismo*, vol. xvi, Amorrortu, Buenos Aires, [1916-17] 2000, p. 384.

7 Sigmund Freud, *Obras completas. El yo y el ello*, vol. xix, Amorrortu, Buenos Aires, [1923-24] 2000.

mente, la desgarradura primordial en el lazo yo-realidad exterior. ¿Desgarradura narcisista primordial? En el delirio lo que observamos es un Yo presunta y presuntuosamente creativo. Puede edificar un *neue Welt*,⁸ nuevo mundo, tanto interno como externo, con los materiales imaginarios que le suministran las mociones deseantes que provienen del Ello. En esta magna y magnífica tarea a la que el yo se entrega, pueden captarse los esfuerzos de una especie de Dios, o demiurgo que, por la vía del delirio, se forja un nuevo mundo que sutura la herida fundamental.

Esta relación-ligadura entre lo patológico y la procuración de la cura a través del síntoma del delirio en la psicosis nos hizo proponer el posible anudamiento que se gesta y gestiona mediante la introducción del concepto de narcisismo al interior de la teoría económica de la libido. Al introducirse este término, este significante-conceptual, se recompone el orden estructural de dicha teoría. Pero, ante todo, se recompone la oposición de las pulsiones –sexuales *versus* de autoconservación o del yo-. Es en este sentido que podemos concebir esta coyuntura epistemológica provocada por este concepto dentro del corpus del pensamiento freudiano como básicamente crítica: “El nivel de una ciencia se determina por su capacidad para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales”.⁹ Esta crisis se define a partir de que lo que se plantea como tensa oposición se resuelve en ligadura. Lo que era antítesis pulsional deviene síntesis yoica, narcisista, la cual se asemeja, hasta cierto punto, a este momento de retorno de la conciencia desventurada, de la cual habla Hegel, que después de su desdoblamiento y contradicción “cree haber llegado al triunfo y quietud de la unidad”.¹⁰

La crisis se define en buena medida por una cuestión de aporía relativa a un yo, sustento fundamental del sistema defensivo, que ya se venía inmiscuyendo, paradójicamente, dentro de algunos planteamien-

8 *Ibid.*, p. 389.

9 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 19.

10 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 128.

tos freudianos, en el plano incesante del deseo. La aporía se plasmaba mediante lo que Freud denominaba “sueños diurnos”.¹¹ Sueños que, como los que se agitan en la vida nocturna, brindan una modalidad de “cumplimientos de deseos” y permiten que la fantasía recomponga y re-signifique el archivo de las reminiscencias. Se ponen, de este modo, en escena no únicamente posicionamientos defensivos del yo sino también poderosos anhelos del yo. Anhelos que construyen incluso novelas familiares¹² donde, en el umbral de la emancipación adolescente, de manera condensada, se sustituye a las figuras paternas y se las enaltece. Las fantasías, preámbulo de sueños y síntomas, requieren “alta organización”,¹³ pero eso no facilita su acceso a la consciencia. Es el yo el que suministra esta organización elevada de la fantasía que se desenvuelve en el ámbito de lo reprimido. Esa es la aporía que subyace a la integración crítica del narcisismo. Se postula un yo que co-participa por la figuración imaginaria de la fantasía del régimen propio de los deseos inconscientes. “La verdad es que no sólo lo reprimido psíquicamente permanece ajeno a la consciencia; también, una parte de las mociones que gobiernan nuestro yo, vale decir, del más fuerte opuesto funcional de lo reprimido”.¹⁴ Existen mociones en el yo que buscan el cumplimiento de sus deseos en el ámbito placentero, liberado de las exigencias del principio de realidad, de las fantasías. Los opuestos, el yo y lo reprimido, parecen conciliarse, anudarse, en el escenario argumentativo y organizado de la fantasía. Esa es la antesala, o quizás el correlato, de la conciliación entre libido y yo, en el ámbito del narcisismo.

Lacan¹⁵ ya nos indica en el seminario *Les Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (clase del 10 de marzo de 1965) cómo lo que se mani-

11 Sigmund Freud, *Obras completas. La interpretación...*, op. cit., p. 488.

12 Sigmund Freud, *Obras completas. La novela familiar de los neuróticos*, vol. IX, Amorrortu, Buenos Aires, [1908-09] 2000.

13 Sigmund Freud, *Obras completas. Lo inconsciente*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1915] 2000, p. 188.

14 *Ibid.*, p. 189.

15 Jacques Lacan, *Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 1965, inédito.

fiesta en relación de oposición, de barrera, como el bien y el mal, lo feo y lo bello, habría que concebirlo más bien bajo la concepción de anudamiento interno. De esta manera, con este atravesamiento del concepto “narcisismo” se está constituyendo una perspectiva teórica que sustenta una erotización del yo y sus funciones. Assoun¹⁶ sugiere que con este concepto se da paso a “la adquisición de un nuevo punto de vista, a la luz del cual el paisaje general se redefine según nuevas líneas de cresta”.¹⁷ El primer paisaje que se redefine es el que configura la teoría de las pulsiones, que da cuenta de la economía de las demandas erógenas del cuerpo y de la necesidad de supervivencia. Por lo que, con esta inserción del narcisismo en el campo metapsicológico, la vida misma, su auto-conservación, se supeditará a las exigencias libidinales, a los dictados económicos del placer-displacer que rigen a éstas.

A pesar de que Freud haya diferenciado una investidura energética propia de las pulsiones del yo, designada como “interés”,¹⁸ de la que es inherente a las pulsiones sexuales, el narcisismo, al incorporarse epistémicamente, lograría amalgamarlas. Es lo que Freud señala al indicar el posicionamiento narcisista del sujeto afectado por enfermedad orgánica: “Libido e interés yoico tienen aquí el mismo destino y se vuelven otra vez indiscernibles”.¹⁹ Desde la perspectiva narcisista, todo interés, como factor pulsional vital, es ahora interés libidinal, interés erótico. Es este interés, involucrando investiduras libidinales, lo que hace que el personaje mítico, Narciso, supedite las necesidades vitales a su afán tortuoso de posesión libidinal de la imagen que tiene ante sí. Podemos además aseverar que es debido a este interés libidinal por lo que el yo tendría dificultades de discernimiento, dificultades para discernir entre lo pasional y lo racional, pese a que, posteriormente, cuando diseñe²⁰ su

16 P. L. Assoun, *Psychanalyse*, Presses Universitaires de France, París, 1997.

17 *Ibid.*, p. 428.

18 Sigmund Freud, *Obras completas. Conferencias de introducción...*, *op. cit.*, p. 377.

19 *Ibid.*, p. 79.

20 Sigmund Freud, *Obras completas. El yo...*, *op. cit.*

formulación estructural del aparato psíquico, Freud adjudique al yo la representación de la razón y al ello el contenido-soporte de las pasiones. El mismo Freud advierte que este paralelismo no es del todo correcto. Tiene bien claro el hecho de que no hay una correlación plena y estricta entre la razón y el yo, puesto que el narcisismo hace del yo un conjunto de aspiraciones pasionales, como lo demuestra el modelo narcisista de elección de objeto amoroso.

La imbricación del narcisismo con el amor, su superposición, se produce mediante la cristalización de un imaginario, en tanto factor determinante de las elecciones de objeto. Es el poder de la imagen, su omnipotencia, lo que se destaca. Freud ya había enfatizado, como incidencia primera, en su discurso sobre la temática del narcisismo, esta participación de las investiduras narcisistas en la sobrevaloración subjetiva del poder. En *Tótem y tabú*, Freud²¹ había localizado al narcisismo como estadio intermedio entre la fase de la dispersión pulsional autoerótica y la que concierne a la elección libidinal de objeto. Neuróticos y primitivos ofrecen una muestra de este anudamiento entre la libido-pasión y la razón yoica, mediante el “narcisismo intelectual, la omnipotencia de los pensamientos”.²² Esta omnipotencia, esta magia, atribuida al acto de pensar, expone *in extremis* la condición de un “pensar [...] sexualizado en alto grado”.²³ Como ya lo advertíamos, la erotización del yo, la ligadura libidinosa de esta instancia, imprime un aspecto de *Überschätzung*,²⁴ sobrevaloración, a las ideas, a la razón. Este exceso, este *plus*, en la sobrevaloración, lo aporta la libido.

Este pensar sobrevalorado, sobrecargado, de libido narcisista mueve al mundo, agita lo que parece incommovible, imperturbable, de lo real. Fernando del Paso²⁵ reseña cómo la emperatriz Carlota le conce-

21 Sigmund Freud, *Obras completas. Tótem y tabú*, vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires, [1912-13] 2000.

22 *Ibid.*, p. 93.

23 *Idem.*

24 *Ibid.*, p. 110.

25 Fernando del Paso, *Noticias del imperio*, Plaza & Janés, Barcelona, 2000.

día vitalidad y animación a su entorno inmediato bajo la persistencia de una mirada acicateada por el deseo de poder y por el poder del deseo:

Descubrí, también, que si me sentaba con uno de esos pisapapeles en las manos, y ponía las manos en el regazo y lo miraba fijamente en silencio, el castillo se llenaba de vida, de habitantes muy pequeños, más, mucho más pequeños que los que vivían en mi casa de muñecas, y que salían y entraban por sus puertas, comían y bailaban en sus salones, subían por las escaleras, cazaban jabalíes en sus bosques, montaban a caballo por los caminos que llevaban al castillo. Era como tener todo el mundo a mis manos.²⁶

Este narcisismo que agita el mundo, en función de una mirada mágica, tal vez no sorprenda demasiado en una niña que afirmaba que nadie le había ganado nunca a quedarse “quieta, inmóvil como si fuera de piedra, sin mover un dedo ni cerrar los parpados, sin respirar apenas”.²⁷ Esta ganadora suprema de la quietud, de la petrificación, conseguía por vía narcisista, por la mirada que vehiculiza todo el poder erótico del pensamiento, inquietar al mundo y a sus habitantes sin mover un dedo y sin parpadear.

La omnipotencia del pensar es reflejo o producto del erotismo yoico; es, en última instancia, ese *libidinöse Ergänzung zum Egoismus*,²⁸ suplemento libidinoso del egoísmo, lo cual implica que, derivado de esta “crisis de los fundamentos”²⁹ a la que se refiere Heidegger (1974), nos topemos con otro modo o vertiente de satisfacción. Aquella que se refiere a este añadido libidinoso de las pulsiones de conservación. Es decir, nos encontramos con satisfacciones narcisistas, con satisfacciones de las pulsiones erotizadas del yo, con satisfacciones de los ideales forjados en la relación apasionadamente racional o racionalmente apasionada del yo con su imagen.

26 *Ibid.*, p. 560.

27 *Ibid.*, p. 324.

28 Sigmund Freud, “Zur Einführung...”, *op. cit.*

29 *Ibid.*, p. 19.

LO MORTÍFERO Y LO IMAGINARIO: ELISIONES FREUDIANAS

Dos componentes de esta dimensión narcisista del yo habrían quedado elididos, según Lacan,³⁰ en los planteamientos freudianos: la tensión mortífera –o la dehiscencia corporal como insinuación de la muerte– y la presencia de la imagen fascinante y subyugante. Imagen en función de la cual el yo se constituye desdoblándose, duplicándose, captándose como otro. La investidura libidinal sobre el cuerpo, ya anticipada por Freud y Abraham desde 1908, como lo precisa Lacan, obligaría a soportar dos aspectos que se contemplan en el mito del personaje Narciso: tanto si ese sentido indica la muerte –la insuficiencia vital de la que ha surgido ese mundo– o la reflexión especular –la imago del doble que le es central–, o la ilusión de la imagen; de todas maneras, y en todos los casos, ese mundo, como lo veremos, no contiene al prójimo.³¹

Es decir, la sobreinvestidura, la investidura agregada de la libido, que erotiza el poder, haciendo mágico el pensamiento, parece remedar a este personaje mítico que se ufana en no requerir nada, en estar exento de falta, pero haciendo sufrir la falta a otro, la falta de amor –en este caso a la ninfa llamada Eco–. Narciso carece de comprensión y empatía respecto a Eco y a la demanda amorosa que ésta le dirige; no obstante “comprende”, contiene confusa e ilusoriamente a su imagen, como presencia del otro, del semejante, en su demanda de amor. También da la impresión seductora de estar a salvo de la muerte.

No obstante, el amor, la pasión amorosa por su propia imagen lo consumirá, lo absorberá y lo devastará. Si la pasión amorosa por Narciso hace mella y mengua en la ninfa Eco, reduciéndola a residuo acústico que se reitera sin sentido, la pasión de Narciso por su imagen especular –por esta presencia que alienándolo lo forma y formándolo lo aliena–,³² termina también por agostarlo y agotarlo: “Desgastado por el amor, se

30 Jacques Lacan, *La familia*, Argonauta, Buenos Aires, [1938] 2003.

31 *Ibid.*, p. 56.

32 Jacques Lacan, *La familia...*, *op. cit.*

consume y es devorado poco a poco por un fuego oculto”.³³ En Narciso hace “eco” la consunción de la pasión. Ya Tiresias había anticipado la condición mortífera del conocimiento de sí mismo en relación a Narciso. Se le podría augurar, desde que nació, una larga vida, siempre y cuando no se llegara a conocer. El fondo narcisista del conocimiento de sí condiciona su sentido letal. El proceso de conocerse, de tomarse como objeto de conocimiento, como objeto de tensa o intensa aprehensión cognitiva, está teñido de libido y poder agresivo, de ansia de apoderamiento. Por eso es que implicado, comprometido, en el afán de conocerse, el sujeto se envisa como objeto de goce.

Esa pasión por conocerse, por apoderarse de esa imagen que se piensa ajena, implica, pues, condición mortífera. La vida pierde sentido, el interés vital flaquea, se consume, cuando la posición activa de amar no incluye en Narciso el eco, la resonancia del otro, del ser-amado. Narciso es, en primera instancia, la imagen plena de una presencia que contradice el desvalimiento, el desamparo. Es semblante-espejismo de plenitud y autonomía vital, de conjuro de la languidez mortífera o de la muerte inscrita como vulnerabilidad. Pero esa plenitud imaginaria de la que hace alarde el yo-narcisista, en la que parece recrearse, no es sino ilusión, pretensión de rechazar el estado de dependencia del otro y su original desamparo: “El yo encuentra en él mismo su satisfacción, genera la ilusión de autosuficiencia, se libera de las peripecias y de la dependencia de un objeto eminentemente variable porque da o rehúsa según su libre albedrío”.³⁴ Se constituye, entonces, en un fantástico espacio central del psiquismo, una ilusión de suprema libertad en la procuración de satisfacción. Ilusión que supone la presencia de algo organizado que la suscita y sostiene. Instancia organizada que integra virtualmente la dispersión del goce autoerótico. Estamos ante la articulación, que estructurará una dialéctica fundamental del sujeto, entre la

33 Ovidio, *Metamorfosis*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, p. 154.

34 A. Green, *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 36.

condición primordial de la desintegración pulsional, inherente a un cuerpo parcializado, y el desarrollo de una “unidad comparable al yo”.³⁵ Pues ya el autoerotismo de alguna manera era prodigio de autosuficiencia en el logro de la satisfacción –bastaría evocar el fenómeno del chupeteo:

Nos hemos acostumbrado (sin examinar al comienzo el vínculo entre autoerotismo y narcisismo) a llamar narcisismo a la fase temprana de desarrollo del yo, durante la cual sus pulsiones sexuales se satisfacen de manera autoerótica. Deberíamos entonces decir que la etapa previa de la pulsión de ver –en que el placer de ver tiene por objeto el cuerpo propio– pertenece al narcisismo, es una formación narcisista.³⁶

El autoerotismo es una modalidad de satisfacción que emerge de la estructura narcisista del yo. Pero es una modalidad de obtener satisfacción parte por parte, de modo fragmentario, sin apelar a una coordinación u organización yoica. Pero al ser una formación narcisista de donde se desprende la pulsión de ver, como pulsión que no requiere en principio del otro, como pulsión que se satisface en una porción del cuerpo propio, nos encontramos con un ver que parece abarcar todo, con un ver omnipotente y mágico. Si el ver se despliega en una pulsión que parece cubrir el mundo entero, de modo correlativo “el mundo nos aparece, en ese sentido, como omnivoyeur”.³⁷ El Dios del pueblo judío es omni-vidente. Nada ni nadie escapa a su portentosa visión. Ve incluso lo que nadie es capaz de mirar, anticipando de manera profética o a través de sus profetas lo que ocurrirá. Esa visión divina no requiere de la inmediatez de la mirada. Anclada en el narcisismo está escindida de la mirada y

35 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit.

36 Sigmund Freud, *Obras completas. Pulsiones y destinos de pulsión*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1915a] 2000, pp. 126-127.

37 J. Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, [1964] 1987, p. 83.

encuentra su plasmación en la pasión amorosa. Tolstoi,³⁸ en su célebre novela *Ana Karenina*, bosqueja dicha pasión donde se escinden ver y mirar, en el discurso de Levin respecto a su amada Kitty: “Bajó al hielo sin alzar la vista, temía tanto mirarla como mirar al sol; pero lo mismo que al sol, no le era preciso mirarla para verla”.³⁹ Es una manera de ilustrar una pasión sustentada en una posición identificatoria imaginaria, fincada, a su vez, en el narcisismo, en la omnipotencia, de la pulsión de ver. La visión se narcisiza mientras la mirada se pierde.

La ilusión imaginaria del doble se impone en la elección amorosa, en las búsquedas de la pasión amorosa. No está el prójimo pero está el doble, incluso en su condición de heraldo de la muerte, de “ominoso anunciador de la muerte”.⁴⁰ Este doble es imago de alter ego ideal, es imagen duplicada de un poder mortífero, de un poder letal. La imagen especular acuática que fascina y subyuga a Narciso liquidará su condición e interés vital. Los objetos de amor también están modelados por ideales, por prototipos imaginarios, que subyugan. Están desdoblados en parentales y narcisistas, en función de la trama de la dialéctica edípica y de la identificación imaginaria con el alter ego. Freud⁴¹ subraya que no es cualquier “Typus” ideal de mujer y de hombre. Es aquel que contiene, en un caso, el atributo, el adjetivo, de *näherend*,⁴² nutritivo, y de *schützend*, protector, en el otro caso. Atributos ideales que se vehiculizan en la demanda amorosa del modelo por apuntalamiento. Ideales femeninos e ideales masculinos que comandan e imponen la elección de objeto. Ideales que desembocan, al cumplirse, al conseguirse, en satisfacción narcisista. Lo que se nutre y protege, lo que se alimenta y pertrecha, es el yo en esas elecciones de objeto por apuntalamiento.

38 L. Tolstoi, *Ana Karenina*, Edimat, Madrid, 2012.

39 *Ibid.*, p. 42.

40 Sigmund Freud, *Obras completas. Lo ominoso*, vol. xvii, Amorrortu, Buenos Aires, [1919] 2000, p. 235.

41 Sigmund Freud, *Zur Einführung...*, *op. cit.*

42 *Ibid.*, p. 157.

Como si no hubiera experiencia de enamoramiento que no estuviera apuntalada en ideales, en premisas narcisistas:

Enraizado en el deseo y el placer, aunque puede prescindir de ellos en la realidad para no inflamarlos más que simbólica o imaginariamente, el amor [...] reina entre las fronteras del narcisismo y la idealización. Su majestad el Yo se proyecta y glorifica, o bien estalla en pedazos y se destruye, cuando se contempla en otro idealizado: sublime, incomparable, tan digno (¿de mí?) como yo puedo ser indigna de él, y sin embargo, hecho para nuestra unión indestructible. Todos los discursos del amor han tratado del narcisismo, y se han constituido en códigos de valores positivos, ideales.⁴³

De nueva cuenta nos encontramos con un fenómeno de anudamiento interno. El narcisismo también interviene, se traza, en la elección de objeto bajo el modelo amoroso calificado de anaclítico: “El pleno amor de objeto según el tipo de apuntalamiento es en verdad característico del hombre. Exhibe esa llamativa sobrestimación sexual que sin duda proviene del narcisismo originario del niño y, así, corresponde a la transferencia de ese narcisismo sobre el objeto sexual”.⁴⁴

Sin embargo, provoca poderosamente nuestra atención que Freud nos exponga un fenómeno o proceso de *Übertragung*,⁴⁵ transferencia, del narcisismo que recae sobre el objeto sexual. Es decir, las investiduras narcisistas, donde se anudan interés yoico y libido, son susceptibles de generar *Verliebtheit*, enamoramiento, pero también lazo transferencial. Se expone así lo que Green concibe como “transferencia narcisista”.⁴⁶ El narcisismo no implica *a fortiori* permanecer en condición de inercia libidinal. No es sólo posición de pliegue o repliegue de la libido (narci-

43 Julia Kristeva, *Historias de amor*, Siglo XXI, México, 2013, pp. 5-6.

44 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, *op. cit.*, p. 85.

45 *Ibid.*, p. 154.

46 A. Green, *Narcisismo de vida...*, *op. cit.*, p. 69.

sismo primario y narcisismo secundario). Es también despliegue, movimiento de exteriorización y extensión de la libido. Se conduce como demanda, como apertura al otro, aunque no sea sino para afanarse en re-encontrar la forma ideal de perfección que reviste, ha revestido o revestirá al yo, con lo cual se podría colocar sobre la mesa de debate la cuestión de la inmunidad de los parafrénicos, su supuesta inaccesibilidad al esfuerzo de la cura analítica, tomando en cuenta su *Abwendung*,⁴⁷ alejamiento, su enajenación del mundo exterior. La transferencia, entonces, no tendría motivo para no hacer presencia de demanda amorosa en estas neurosis narcisistas. Pero se plasmaría de manera absolutamente envolvente, bajo la efigie narcisista, donde la libido y el interés del yo se mezclan tanto como se mezclan y confunden el objeto y el yo, la identificación y la investidura libidinal de objeto.

La pasión por la imagen propiamente extraña y extrañamente propia resaltada en el mito no destaca en los fundamentos freudianos del concepto narcisismo. Aparece, no obstante, de modo fulgurante en la clínica de este camino de elección de objeto denominado narcisista. Esta imagen es la de una *Einheit*,⁴⁸ unidad, que se desdobra en el otro y que hace amable al otro. No es una unidad de diferenciación seriada, en tanto función del significante, función de repercusión simbólica, repetitiva: “C’est en tant que pure différence que l’unité, dans sa fonction signifiante, se structure, se constitue”.⁴⁹ Es, más bien, unidad captada en el otro, conciencia desventurada o conciencia implicada en la aventura de la duplicación imaginaria arrojada hacia afuera, proyectada hacia el otro y el mundo:

Esta imagen es idéntica para el conjunto de los mecanismos del sujeto y confiere su forma a su *Umwelt*, en tanto es hombre y no caballo. Ella hace la unidad del sujeto, la vemos proyectarse de mil maneras, hasta en lo que

47 *Ibid.*, p. 139.

48 Sigmund Freud, *Zur Einführung...*, *op. cit.*, p. 142.

49 Jacques Lacan, *L’identificationm*, 1961-1962, p. 46. Inédito.

podemos llamar la fuente imaginaria del simbolismo, que es aquello a través de lo cual el simbolismo se enlaza con el sentimiento, con el *Selbstgefühl* que el ser humano, el *mensch*, tiene de su propio cuerpo.⁵⁰

La imagen de unidad narcisista tiene sus iridiscencias, sus irrigaciones proyectivas. Los sentimientos corporales, las sensaciones corporales, que hacen indispensable que Freud considere el tema de lo hipocondriaco y la enfermedad orgánica en su abordaje del narcisismo, constituyen una especie de sedimentación imaginaria de lo simbólico, un anclaje figurativo de la palabra. Es interesante que se hable de “cuerpo cortado” cuando se trata, por ejemplo, de una defensa inmunológica ante la invasión de un organismo virulento. El malestar general del cuerpo encuentra en la palabra una manera de fijar sus sensaciones dispersas. Pero también el “sentimiento oceánico”⁵¹ al cual se refiere el asiduo corresponsal de Freud, el escritor Thomas Mann, al inicio del texto *El malestar en la cultura*, hace vislumbrar un modo de enganchar lo simbólico con un sentimiento de sí, tan inconmensurable, tan trascendental e ilimitado; y, simultáneamente, tan lejos de la fe y de la ilusión, que sólo en él se podría situar el manantial de la “energía religiosa”.⁵² El narcisismo, cual Madre Nutricia, alimenta bastante bien este sentimiento de *Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Aussenwelt*,⁵³ de unión con el todo del mundo exterior. Este sentimiento de unión plena se corresponde para Freud con la certidumbre de disponer de un yo con los atributos de autosuficiencia, unidad e indiferencia ante la otredad. Atributos de poder, del poder de lo indiferenciado. Uno podría interrogarse acerca de si este “todo del mundo exterior” con el cual se establecería un lazo de unión tan desmesurado no es sino una abstracción del

50 J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, [1953-54] 1981, p. 192.

51 Sigmund Freud, *Obras completas. El malestar en la cultura*, vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires, [1929-30] 2000, p. 66.

52 *Ibid.*, p. 65.

53 Sigmund Freud, “Das Unbehagen in der Kultur”, *Gesammelte Werke*, xiv, Fischer, Frankfurt am Main, [1929-30] 1999.

poder materno, del poder de su deseo y de la fusión o identificación con la omnipotencia de su deseo.

IDEALIZACIONES NARCISISTAS E INDIVIDUALISMO SOBERBIO

“Amarás a tu prójimo como a ti mismo” es fundamento de la Ley de los Profetas, el segundo de los mandamientos, según san Mateo, después de aquel que manda amar a Dios con todo el corazón, el alma y la inteligencia. Dicho segundo mandamiento supone el amor narcisista como modelo de amor al otro. Pero amar al otro, después de amar a Dios, tal vez implique retomar algo de ese amar con todo el ser, quizás exija re-posicionar algo de las investiduras, libidinales y narcisistas, destinadas en principio a Dios –según el precepto evangélico–. Supone amar desde una identificación narcisista con Dios, tomando en cuenta la metamorfosis dialéctica de investidura en identificación. Supone amar desde el yo como instancia idealizada, como objeto-modelo ideal, que se re-elegiría a través del otro. El yo del sujeto desconoce lo que subyace a su elección, pese a que su estructura narcisista inscriba al conocimiento en la estela misma de la clarividencia omnisapiente. Ignora lo que en verdad está eligiendo al elegir al otro como objeto amoroso. Incluso no sabe que su elección está pautada desde otro lugar, desde otras premisas y condiciones. Se le insta a elegir, a amar a alguien que no es sino el doble imaginario de lo que fue, de lo que es o de lo que quisiera ser.⁵⁴ O bien, de aquello que fue parte de su ser. Es decir, un fragmento de su ser, un fragmento desprendido o perdido, lo cual hace pensar en la categoría lacaniana de *objeto a*.

En la dialéctica del narcisismo que modela sus vuelcos amorosos encontramos plasmaciones del todo y sus partes. Es decir, la pasión narcisista se sustenta en ese todo, lo que yo fui, lo que soy, lo que quisiera

54 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit.

ser, que el otro representa de manera cautivadora y absorbente. Pero también se revela ese pedazo ensamblado al ser que presumiblemente lo totalizaba. Pedazo corporal, irrepresentable, desprendible, pero que hace función de causa de deseo. Potencia causal que coloca a dichos objetos como vectores fulgurantes del amor. De un amor que enaltece el deseo pero que se sustentaría en un fragmento recortado del sí-mismo, de *ein Teil*,⁵⁵ un trozo, del otro y del *Selbst*, sí mismo. Porción desprendida de esta *Einheit* narcisista. Porción irrecuperable pero buscada vertiginosamente en la *Objektwahl*, elección de objeto. “Objeto” que se busca en el objeto amoroso seleccionado, bajo el tipo narcisista, y no se encuentra. Como dice Pascal: “Quien quiera conocer de lleno la vanidad del hombre no tiene más que considerar las causas y efectos del amor. La causa de él es *un yo no sé qué* (Corneille) y los efectos son terribles”.⁵⁶ *El objeto a* escapa al saber pero también se escapa de la relación de co-pertenencia entre madre e hijo en tanto aparece como residuo, resto, sustracción de una supuesta condición ideal de plenitud narcisista. Aparece, como dice Lacan en el seminario sobre *Les Problèmes Cruciaux pour la Psychanalyse* (clase del 3 de marzo de 1965), más allá de la demanda y de la transferencia. Por eso es que la visión puede ser muy abarcadora en su virtud de pleno poder, puede devenir cósmica (cosmovisión), aunque, en cambio, la mirada, como *objeto a*, se pierde y nos pierde en la ignorancia y en la inconsciencia desventurada del amor.

En la confección del modelaje del amor, de la vía para la realización amorosa, habría que situar la idealización del atributo, imponiéndose un elemento de coerción en un proceso claramente secuenciado. El otro debe tener el atributo que contiene y sostiene el amor de sí mismo del yo, como primera condición *hic et nunc*. El otro, en una segunda instancia, estaría coaccionado a poseer la cualidad valiosa donde el amor de sí mismo se apuntaló otrora, como re-creación de la sobrestimación nar-

55 Sigmund Freud, “Zur Einführung...”, *op. cit.*, p. 156.

56 Blas Pascal, *Pensamientos*, Sarpe, Madrid, 1984, p. 78.

cisista. Y como última posibilidad, el otro deberá poseer, en un porvenir ilusorio, ese atributo del cual carece el yo del sujeto para alcanzar la realización plena del amor de sí. Esta inclusión del “debe” aparece como exigencia adscrita a cualquier posición amorosa construida en un diagrama de idealización: “El ideal del yo ha impuesto difíciles condiciones a la satisfacción libidinal, haciendo que su censor rechace una parte de ella”.⁵⁷ El ideal del yo de raigambre narcisista condiciona tanto la satisfacción amorosa como la elección amorosa. Exige que el otro reúna tal o cual rasgo en función de la imagen de sí mismo sobrevalorada ahora, en el pasado, o bajo una perspectiva de anhelo lanzada hacia el futuro. Imagen de perfección y grandeza. Por eso es que para ilustrar estos aspectos condicionantes de la elección amorosa desde el ideal, Freud se remite a la posición homosexual. En una nota de 1910 agregada a sus *Tres ensayos de teoría sexual*, texto publicado en 1905, Freud describe el mecanismo genético de la homosexualidad masculina. Lo escande en tres momentos. El primero establece la fijación sumamente intensa a la figura materna por parte de sujetos de esta orientación sexual. El siguiente momento supone la transformación de investidura libidinal de objeto en identificación con dicha figura. El último momento del proceso articula la identificación con la elección de objeto narcisista: “A partir del narcisismo buscaron a hombres jóvenes, y parecidos a su propia persona, que debían amarlos como la madre los había amado”.⁵⁸ Es decir, los otros no son libres de amarlos de cualquier modo. Estarían obligados a amarlos de una manera sumamente delineada, de una sola manera en particular. Desde la identificación con esta figura materna con rasgos del narcisismo de la omnipotencia y la perfección, con una imagen fálica, se buscan a los semejantes y el amor semejante que tuvo esa madre por ellos. Se toma nota de esta situación algo enredada donde se elige a un otro a imagen y semejanza de la criatura amada por la

57 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., p. 297.

58 Sigmund Freud, *Obras completas. Tres ensayos de teoría sexual*, op. cit., p. 132.

madre, para amarlo en función de una identificación portentosa con la figura materna. Pero donde la modalidad de amor que se impone, que se exige imperiosamente, a este otro, es la que dicha figura materna ejercía de modo único y singular, de modo excepcionalmente gozoso.

Lacan, como lo indicábamos más arriba, sugería que ya desde 1908 aparecía en el pensamiento de Freud este posicionamiento energético de la libido en el yo. En efecto, cabe decir que en ese año Freud escribe dos artículos que anticipan la concepción del narcisismo. Uno se llama “El creador literario y el fantaseo” y el otro se denomina “Sobre las teorías sexuales infantiles”. En el primero, Freud se refiere al héroe creado por el poeta, capaz de afrontar y superar todas las adversidades. En la condición invulnerable del personaje heroico observa Freud el sello destacado de *Seine Majestät das Ich*,⁵⁹ su majestad el yo, en tanto se erige como la realización suprema de los deseos que comandan las fantasías y los relatos de los poetas. Ese Yo majestuoso, heroico, derivará en el enunciado que Freud concibe como la plasmación señera de la compulsión narcisista de los padres: “His Majesty the Baby”.⁶⁰ Sin embargo, por un movimiento retroactivo, por un empuje de re-significación, podríamos afirmar que el Yo recibe a su vez la majestuosidad de este “Baby” presumiblemente invulnerable ante las enfermedades, la muerte y las leyes que gobiernan la naturaleza y la sociedad. Libre de tales condiciones mortales, pero sometido al deber de “cumplir los sueños, los irrealizados deseos de sus padres”.⁶¹ Este infantilismo narcisista del Yo que podría ostentar su majestad y majestuosidad deviene subordinación y vasallaje al deseo del Otro. Es en lo que insiste Maud Mannoni (1974) al inicio de su texto *L'enfant, sa maladie et les autres*, reafirmando las tareas y compromisos del niño: “El niño tiene por misión reparar el fracaso de los padres, incluso lle-

59 Sigmund Freud, *Obras completas. El creador literario y el fantaseo*, vol. IX, Amorrortu, Buenos Aires, [1907-08] 2000, p. 220.

60 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., p. 88.

61 *Idem*.

var a buen término sus sueños perdidos”.⁶² Lo que trasluce es más bien el narcisismo herido de los padres que se convierte en exigencia e imperativo de restitución para los hijos. De esta manera, nos encontramos con la cadena intergeneracional que vehiculiza y eslabona el *wiedergeborene Narzissmus der Eltern*,⁶³ el narcisismo renacido de los padres. El narcisismo infantil de los padres renace, se re-crea, en tanto condición ideal implantada en los hijos.

El trabajo de Freud sobre las teorías fantasmáticas de los niños hace que se hilvane un empeño por saber sobre los orígenes con un interés narcisista, con las “pulsiones egoístas que los gobiernan”.⁶⁴ La criatura se siente en riesgo de perder una posición privilegiada, una posición majestuosa y heroica, auspiciada por la figura materna. El otro, el hermanito que podría advenir de modo intrusivo, ese eventual objeto de pulsión investigativa, se constituye en factor de amenaza. Fomenta el riesgo inminente de exclusión: “Violencia de exclusión donde detrás del miedo del otro, el miedo por sí mismo se libera a profusión, bajo el signo de una sed narcisista, sed de ‘seguridad’ que nada aplaca. Sensación de peligro. El otro deviene la causa de este peligro: del riesgo de inferioridad. Y enmarcarlo como tal, sería superar el peligro”.⁶⁵

La pretensión de la pulsión de saber culmina en el gesto de dominio consistente en enmarcar al agente peligroso para, de esta manera, proteger la seguridad del yo presuntamente majestuoso. ¿Cómo enmarcar a este agente peligroso, a este portador de una amenaza para el yo supuestamente soberano? ¿Cómo enmarcar incluso el miedo que suscita con su inminente presencia? ¿Cómo enmarcar al virtual portador del mal y el miedo que inculca si no es mediante maniobras de violenta exclusión y exterminio o a través de delirios de persecución?

62 Maud Mannoni, *L'enfant, sa "maladie" et les autres*, Seuil, Paris, 1967, p. 7.

63 Sigmund Freud, “Zur Einführung...”, *op. cit.*, p. 158.

64 Sigmund Freud, *Obras completas. Sobre las teorías sexuales infantiles*, vol. ix, Amorrortu, Buenos Aires, [1908] 2000, p. 189.

65 D. Sibony, *Violence*, Seuil, Paris, 1998, p. 175.

El saber sobre los orígenes está también en el origen de los miedos respecto a algo o alguien, en tanto figura fantasmal, que vendrá a demarcar al yo de su lugar de prerrogativa narcisista. Libido e interés narcisista se anudan en esta coyuntura angustiante para un yo en la encrucijada de querer saber y, simultáneamente, preferir ignorar la irrupción de un acontecimiento que hará tambalearse su pretensión de dominio. No se atina a pensar lo suficiente que Caín es quizás el primer hombre dañado en su amor propio por Dios, el primer hombre herido en su narcisismo. Dios no hace caso de Caín ni de lo que le ofrece. Es el colmo del rechazo: la indiferencia. Abel encarna lo aplastante de ese rechazo, representa la indiferencia de Dios y se enorgullece en tanto agente del agravio narcisista:

Estaba claro, el Señor desdeñaba a Caín. Fue entonces cuando se puso de manifiesto el verdadero carácter de Abel. En lugar de compadecerse de la tristeza del hermano y consolarlo, se burló de él, y, como si eso fuese poco, se puso a enaltecer su propia persona, proclamándose, ante el atónito y desconcertado Caín, un favorito del Señor, un elegido de Dios.⁶⁶

El narcisismo como modelaje del amor ha encontrado en esta época de aguzado individualismo su renovada vigencia. El arrebató amoroso, en estas condiciones de fascinación por la técnica de la magia digitalizada, no se lanza en la búsqueda de alteridad y diferencia. En estas circunstancias históricas de re-centramiento narcisista de la comunicación globalizada, “donde todos los vínculos sociales parecen triturados, el amor, más que una relación con el otro, aparece como un culto exacerbado de la subjetividad en perfecta coherencia con el individualismo exacerbado para el cual no cesa nuestra cultura de educarnos, en la cual el otro no es sino un medio para el crecimiento de sí”.⁶⁷

66 José Saramago, *Caín*, Alfaguara, Madrid, 2009, p. 38.

67 U. Galimberti, *Qu'est-ce que l'amour?*, Payot, París, 2011, p. 16.

El papel del otro parece reducirse al de instrumento propicio para un encuentro supuestamente profundo con una imagen de sí idealizada. Marcuse había ya indicado el sentido de exención de responsabilidad y culpa que acarrea el hecho de que el yo y, nosotros agregaríamos, el alter ego, se definan como instrumentos de una maquinaria propia de la “expansión del capitalismo avanzado”.⁶⁸ En el cultivo acentuado del amor individualista, del amor enquistado en una imagen exaltada y perfeccionada de sí, el otro no es ni incógnita ni misterio, no es alteración sorprendente, es predominantemente cebo para una re-captura narcisista en la imagen.

No dejan de aparecer re-conexiones de la noción de narcisismo con lo patológico, aunque Freud haya pretendido de entrada despegarla de este ámbito. Žižek propone, en ese sentido, una tercera estructura libidinal afín a la sociedad capitalista del siglo xx. La denomina “narcisista patológico”,⁶⁹ a continuación de la individualidad autónoma de la ética protestante y de la condición del hombre como pieza heterónoma y servicial del sistema. A falta de ley simbólica hacen ebullición múltiples ordenamientos y regulaciones donde el

sujeto narcisista sólo conoce las “reglas del juego (social)” que le permiten manipular a los otros; para él las relaciones sociales son un campo de juego en el cual asume “roles”, no mandatos simbólicos propiamente dichos; se mantiene al margen del compromiso que pudiera implicar una identificación simbólica en sentido propio. Es un conformista radical, que paradójicamente se experimenta a sí mismo fuera de la ley.⁷⁰

El narcisista patológico no se compromete con los otros, más bien entromete a los otros en sus juegos, juega con los otros, juega con ellos

68 H. Marcuse, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Alianza, Madrid, 1984, p. 121.

69 S. Žižek, *Mirando el sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 168.

70 *Ibid.*, p. 169.

el juego más conforme a su yo, más acorde para preservar la majestuosidad y perfección de su yo. Siempre en la apuesta por la extralimitación. Hay una prescripción furibunda del éxito, a ultranza, dictada desde un superyó intolerante.

Por eso no deja de sorprender el esfuerzo de aparente autocrítica institucional que se advierte en el Papa Francisco cuando habla, precisamente, en una entrevista al diario italiano *La Repubblica*, publicada por el diario *La Jornada*, acerca de que “demasiados Papas en la historia fueron ‘narcisistas’ y se dejaron adular por sus ‘cortesanos’, en vez de concentrarse en la misión de la Iglesia”.⁷¹ El narcisista patológico es correlato de esta institución, que insiste en “mantenerse demasiado encerrada en sí misma”, concentrando su libido y su interés en el ámbito grandilocuente de sus competencias autocráticas. El compromiso social de la Iglesia, el compromiso con la colectividad abierta al cambio y a la crítica, declina para que aparezca la demanda narcisista de cortesanos, de aduladores, para que sobresalga el individualismo manipulador, el culto de la personalidad y el liderazgo religioso. Por eso los estudios sobre el fenómeno grupal encontraron en la figura del líder el soporte de la resistencia, al inscribirse en el lugar del yo ideal narcisista,⁷² el cual presenta, en principio, un semblante de protección y aseguramiento grupal, para posteriormente llevar al colectivo hacia el cumplimiento de sus propios intereses narcisistas. Este líder, en última instancia, apuesta por resguardarse en su función de dominio imponiendo sus propias reglas de juego. También se empeña en imponer un juego del cual tenga el absoluto control. Aunque no se escapa a la paradoja de que “el mismo ideal puede servir aquí para su caída, y allá para asentar su dominación”.⁷³ Para el cumplimiento de este ideal que aglutina poder y libido, el líder

71 Notimex, “Tardamos en creer las denuncias contra el padre Maciel”, *La Jornada*, 3 de marzo de 2014, p. 23.

72 A. Bejarano, “Resistencia y transferencia en los grupos”, *El trabajo psicoanalítico en los grupos*, Siglo XXI, México, 1978.

73 G. Pommier, *Freud ¿apolítico?*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1987, p. 84.

requiere complicidad institucional. Es lo que ocurre con la pederastia, durante mucho tiempo tolerada por las instituciones educativas y religiosas.⁷⁴ El ideal siempre está expuesto a relaciones de tensión, pues se sitúa en tanto elemento de referencia indispensable, de cotejo, para el yo, en el balance del amor propio. En la medida en que el líder de un grupo de niños, profesor o cura, se instala en el lugar exaltado de padre amoroso, de ideal majestuoso de protección, sólo pide cortesanos, fieles servidores de su goce. En una nota periodística de Notimex, publicada por el diario *La Jornada* el 3 de marzo de 2014, aparece una declaración del nuevo dirigente de la orden de Los Legionarios de Cristo, que liga la función narcisista del ideal-modelo con el estatuto de incuestionabilidad que se le confiere. Refiriéndose al fundador de dicha orden, el padre Marcial Maciel, y buscando explicar por qué no se creían las denuncias de abusos contra él, Eduardo Robles Gil afirma: “Un sacerdote es normalmente una persona de prestigio y para nosotros el padre Maciel tenía mucho prestigio, era un modelo. También tenía prestigio en el Vaticano y mucho prestigio social y eclesiástico”.⁷⁵ Freud deplora que la caracterización que Le Bon realiza del conductor de la masa y su poder misterioso llamado “prestigio”⁷⁶ no sea tan brillante como la de la estructura anímica de las masas. Sin embargo, encuentra que este prestigio produce un efecto de fascinación como el de la hipnosis. Como el de una imagen narcisista. Un efecto tal que puede silenciar toda crítica infundiendo “asombro y respeto”.⁷⁷ Imbuido de prestigio, al modelo ideal parece permitirle todo.

Los estudios sobre pedofilia han detectado lo que se conciben como aspectos narcisistas en el agresor sexual de niños. El sujeto mismo parece no entrever el componente violento y cruel en su gesto:

74 M. Wieviorka, *La violence*, Hachette, París, 2005.

75 Notimex, “Tardamos en creer las denuncias...”, *op. cit.*, p. 36.

76 Sigmund Freud, *Obras completas. Psicología de las masas...*, *op. cit.*, p. 77.

77 *Ibid.*, p. 77.

Un concepto clave en la explicación de la pedofilia ha sido el de narcisismo. El pedófilo se identifica de manera narcisista con su víctima, ya que, bien por haber experimentado una sobreprotección o bien una privación emocional durante sus primeros años, se considera como un niño. Así, lo que intenta es dar el amor que no tuvo y que le hubiera gustado tener a un niño que le recuerda a sí mismo.⁷⁸

¿Pero por qué dar el amor de esa manera? ¿Qué le recuerda de sí mismo, de su sí-mismo, o de su cinismo, ese “his Majesty the Baby”, como para que se conduzca de esa manera abusiva? El pedófilo se puede presentar como el gran protector de los niños privados de amor. Pero en realidad se arrogará el conjunto de estos privilegios concedidos a “his Majesty the Baby”, referidos a la cancelación de leyes y restricciones, a exención de leyes sociales y naturales. Se arrogará una postura de prerrogativas narcisistas propias de alguien que, más que identificarse con las víctimas, en tanto que víctimas del avasallamiento producido por su veleidad de goce, asume una imagen inmaculada, de plena inocencia, de ausencia de responsabilidad y culpa. De ahí la impostura que se alcanza a localizar en la figura del padre Marcial Maciel, como lo planteaba Javier Sicilia, en un texto de 2006, recogido inicialmente en la revista *Proceso*: “Maciel, abusando de su aura de santidad, no sólo sometió a sus víctimas a una doble humillación (usarlas para su placer, destruyendo sus vidas emocionales, e incriminarlas como falsarias), sino que, ahora, frente a la evidencia de su culpabilidad, se niega a aceptarla”.⁷⁹ También muchos criminales nazis respondieron de igual modo ante las evidencias de culpabilidad que se les arrostraban. Diestro en el manejo de estos asuntos del orden moral, Maciel y otros personajes de la soberbia narcisista y del prestigio saben arreglárselas astutamente para que

78 J. Cantón Duarte y M. R. Cortés Arboleda, *Malos tratos y abuso infantil*, Siglo XXI, Madrid, pp. 208-209.

79 Javier Sicilia, *Estamos hasta la madre*, Planeta-Temas de hoy, México, 2011, p. 270.

“la falta recaiga en el oyente”.⁸⁰ En cambio, como culpables y en condición de falta y pecado, irónica y tramposamente incriminados, son presentados los niños en el discurso del pederasta.

NARCISISMO DE ODIO

Karl Abraham, en ese año que señala Lacan, 1908, escribe un trabajo donde remite la demencia precoz al posicionamiento libidinal denominado autoerotismo. En realidad, parece aludir más bien a los repliegues narcisistas de la libido. Repliegues que implican oposición, hostilidad hacia la alteridad, hacia el mundo exterior:

El paciente cuya libido se ha apartado de los objetos, se ha colocado a sí mismo contra el mundo. Se encuentra solo, y enfrenta a un mundo que le es hostil [...] El autoerotismo de la demencia precoz es la fuente no sólo de las ilusiones de persecución, sino también de la megalomanía. En condiciones normales, cuando dos personas se han transferido mutuamente su libido, cada una de ellas sobrestima el valor de la otra, a quien ama (Freud llama a esto ‘sobrestimación sexual’). El enfermo mental transfiere sobre él solo, en cuanto su único objeto sexual, toda la libido que la persona sana vuelca sobre todos los objetos vivientes e inanimados de su contorno, y en consecuencia su sobrestimación sexual está dirigida hacia él solamente y asume enormes dimensiones. Pues él es el mundo entero (Abraham, 1908/1994, p. 56).⁸¹

Consecuencias que se derivan de estas observaciones de Abraham tienen que ver con el componente agresivo del narcisismo. Desde la cresta del narcisismo, cresta megalomaniaca, el otro, el mundo del otro, representa oposición y rechazo. No puede haber otro mundo más que el pro-

80 S. André, *La impostura perversa*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 47.

81 K. Abraham, “Las diferencias psicosexuales entre la histeria y la demencia precoz”, *Psicoanálisis clínico*, Lumen-Hormé, Buenos Aires, [1908] 1994, p. 56.

pio, el cual se destaca como un mundo de grandeza y plenitud, de *Einheit* imaginaria, pero también de soledad tensa, de soledad amenazada, perseguida, por el espacio de la otredad.

Freud mismo llega a plantear, en su inicial incursión metapsicológica respecto a las pulsiones y la oposición amor-odio, que la relación original del yo con sus objetos es de odio: “Brota de la repulsa primordial que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior prodigador de estímulos”.⁸² De este modo tenemos no sólo un narcisismo de amor sino también un narcisismo de odio. El anudamiento entre pulsiones libidinales y de autoconservación del yo supone que la preservación del yo, que se lleva a cabo para un goce propio, se ejerce oponiéndose al otro, estableciendo relaciones de odio con la alteridad, con la alteración que suscita ese mundo del afuera: “Los genuinos modelos de la relación de odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha del yo por conservarse y afirmarse”.⁸³ No obstante, el narcisismo hace que esa lucha por la conservación y la afirmación de su *Einheit* imaginaria posea también un componente erótico. Y, por tanto, resulta una lucha sumamente disfrutable.

Actos de odio, de repulsión, se emprenden para sostener la afirmación y exaltación del yo narcisista. Los planteamientos de Michel Wieviorka sobre la llamada violencia por la violencia llevan a la cuestión de la crueldad desplegada en las masacres. La funcionalidad de esta crueldad, señala este investigador, acudiendo a lo que Primo Lévi revelaba sobre los guardias nazis en los campos de concentración, radicaba en su asentamiento en la degradación del otro. De este modo se escamoteaba la culpa y se enaltecía el yo: “La negación de la subjetividad de este otro es puesta al servicio de la afirmación de sí”.⁸⁴ Los combatientes de guerra, empujados a cruentos enfrentamientos, se llevan sus siniestros *souvenirs*, que permiten, según lo retoma Wieviorka de los trabajos de Joanna

82 Sigmund Freud, *Obras completas. El inconsciente, op. cit.*, p. 133.

83 *Ibid.*, p. 132.

84 M. Wieviorka, *La violence, op. cit.*, p. 266.

Bourke, la asociación virulenta entre “la mort de l’autre, l’ennemi, et l’amour de eux-mêmes”.⁸⁵

Es decir, la afirmación narcisista, afirmación gozosa, se apoya en la degradación del otro concebido como enemigo, en la negación de su condición subjetiva y humana, en su destrucción más abyecta, lo cual nos conduce a las cualidades que Pascal localizaba en el yo y que lo hacían necesariamente digno de odio: “Es injusto en sí, porque se hace centro de todo; es molesto a los demás, porque los quiere reducir a servidumbre: porque cada yo es el enemigo y quisiera ser el tirano de todos los demás”.⁸⁶ El narcisismo contradice entonces virtualmente el vasallaje al cual el yo queda reducido por las exigencias de los tres amos que también lo alienan en sus persistentes demandas: el ello, el superyó y el mundo exterior, según lo señala Freud en *El Yo y el Ello*. Pero la tiranía que se ejerce y emprende desde el yo lo hace parecer tan instintivo como podría aparentar el ello, tan intolerante como el superyó y tan razonable como lo puede reclamar su función de enlace con el mundo exterior: “A nuestro instinto más poderoso, a ese tirano que llevamos dentro, no sólo se somete nuestra razón, sino también nuestra consciencia”.⁸⁷ El narcisismo, al suponer la colocación de la libido en el yo, hace apetecer a este mismo yo una meta de satisfacción sumamente específica, diferente de la que pretenden las pulsiones libidinales. La que se puede desprender de este ejercicio de tiranía, de avasallamiento sobre otro. Se propician de este modo satisfacciones narcisistas inherentes a un ejercicio despótico, desmesurado, de poder.

En la medida en que el otro prodiga estímulos displacenteros al yo de la *Einheit* narcisista y se constituye, él mismo, como estímulo displacentero, al alterar con su alteridad dicha organización imaginaria, advertimos que se moviliza una posición de odio. El quiebre de la unidad ideal en función del otro en lugar de afirmar al yo, de sostenerlo, lo

85 *Ibid.*, p. 267.

86 Blas Pascal, *Pensamientos*, *op. cit.*, p. 71.

87 F. Nietzsche, *Obras selectas. Más allá del bien y del mal*, Edimat, Madrid, 2000, p. 331.

invalida y lo hace a su vez sumamente odioso. Ese quiebre deviene afrenta narcisista, ofensa identitaria, violencia contra un narcisismo que, a su vez, responde con violencia, con maniobras de exclusión y ataque: “Exclusión agresiva para preservar la identidad [...] se excluye al otro para no ver que uno se le parece. Toda una violencia narcisista pasa por allí”.⁸⁸ La posibilidad de que el otro, este otro que afrenta la identidad narcisista, la identidad del orgullo y del interés, se parezca a uno, a la *Einheit*, resulta igualmente repudiable. Ese es el costado hostil, tenso, de las relaciones emanadas de la tiranía narcisista. Se plasma en la presencia insoportable, odiosa, del doble imaginario del yo. Es lo que Lacan⁸⁹ desentraña en el gesto autopunitivo de Aimée al dirigir ésta su agresión contra una mujer que representaba un ideal narcisista, en palabras de Freud, “was man selbst sein möchte”,⁹⁰ lo que uno quisiera ser. El otro contra quien se dirige el gesto asesino sustenta la culminación perfecta de proyección del yo: “La misma imagen que representa su ideal es también el objeto de su odio”.⁹¹

Ese otro calificado de enemigo podría ser mi propio yo. Su diferencia ineluctable deviene ofensiva para la unidad ideal. Su alteridad disloca, descoloca y puede alocar al yo que quiere ser el centro de todo. Nos damos cuenta de que el superyó acompaña permanentemente al ideal del yo en las exigencias que impone para que el yo se preserve en su afirmación narcisista, centralizada y omnipotente, perfeccionista y tiránica. Es la razón por la cual nos parece destacado lo que descubre la profesora Nelia Tello Peón, de la Escuela Nacional de Trabajo Social de la UNAM, en su trabajo investigativo acerca de la violencia entre estudiantes de nivel medio. La nota del periodista Emir Olivares Alonso,⁹²

88 D. Sibony, *Violence*, *op. cit.*, p. 180.

89 Jacques Lacan, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Siglo XXI, México, [1975] 1998.

90 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, *op. cit.*, p. 156.

91 Jacques Lacan, *De la psicosis paranoica...*, *op. cit.*, p. 230.

92 Emir Olivares Alonso, “Alumnos agresivos, reflejo de la violencia habitual en el país”, *La Jornada*, 8 de julio de 2013.

del diario *La Jornada*, informa que esta investigadora ha detectado tres tipos de sectores en esta violencia escolar: los que reproducen las experiencias de violencia de que han sido víctimas en el ámbito familiar; aquellos que ocupan el lugar de testigo-cómplice de una violencia que parece asumirse como normal; y el tercer grupo, que nos parece pertinente en relación con lo que hemos venido abordando, corresponde a los que aparecen en la condición de exclusión al diferente: “No nos gusta el que tiene una orientación sexual distinta, el o la que es demasiado bonita (o), el obeso, el que no es como nosotros”.⁹³ Luego entonces, el otro que es diferente a nuestra unidad narcisista, el que no corresponde a nuestro ideal o aquel que en un aspecto, en un mínimo detalle, parece rebasarlo, puede insertarse en eso que Freud denominaba el *Narzissmus der kleinen Differenzen*.⁹⁴ Es decir, se trata del narcisismo de los rasgos, de los pequeños e ínfimos rasgos, que marcan enormes diferencias. Diferencias que resultan sumamente intolerables, que hacen intolerable al otro que porta y parece encarnar enteramente dichos rasgos. Esa intolerancia conlleva posiciones radicales de odio, que van desde actitudes de exclusión y discriminación hasta acciones de franco exterminio.

Basta una pequeña diferencia, un rasgo, que no sintoniza o no concuerda con el ideal de la semejanza, con la unidad imaginaria o que excede el ideal, para que se desencadene una vivencia de algo inasumible e inasimilable. Una vivencia de impacto traumático. Nos hace interrogarnos sobre las condiciones del amor por la senda anaclítica y por la vertiente narcisista ¿Qué pasa si el otro no corresponde al ideal paterno de protección o al materno de nutrición? ¿Qué ocurre si el alter ego no coincide con el ideal de lo que se fue, de lo que se quisiera ser o de lo que se es, o no es soporte de esa porción perdida que fue parte del sí mismo? Es posible que esa no correspondencia o no coincidencia con los ideales no produzcan sino agravios narcisistas, ofensas intolerables que empu-

93 *Ibid.*, p. 39.

94 Sigmund Freud, “Das Unbehagen...”, *op. cit.*, p. 474.

jen a actos punitivos. Sobre el otro o sobre sí mismo. El superyó es solidario con los ideales. Está al acecho de que se cumplan. Pero permanece también avizorando que no se puedan cumplir. Tal vez anhelando que no se cumplan. Para eso cuenta con la conciencia moral, vigilante, suspicaz, furibundamente culpígena. Es debido a ello que Lacan indica que el ideal del yo se posiciona como “un organismo de defensa perpetuado por el yo para prolongar la satisfacción del sujeto. Aunque es también la función más deprimente en el sentido psiquiátrico del término”.⁹⁵ Los mecanismos de defensa son fundamentalmente narcisistas, se esmeran en obtener y preservar satisfacciones narcisistas.

La represión, como Freud lo advierte, procede de una postura narcisista: “Del respeto del yo por sí mismo”.⁹⁶ Lo reprimido insiste en faltarle al respeto al yo narcisista. Representa de algún modo la falta de respeto al narcisismo. La experiencia analítica, en ese sentido, al apelar al levantamiento de la represión, expone a esta falta de respeto al narcisismo. Por eso es que habría que interrogarnos sobre la posibilidad de que las contrainvestiduras, que se oponen a la irrupción de lo reprimido en la conciencia, encuentren en el narcisismo su fuente de abastecimiento. En la represión ya podemos situar *ab origine* un principio ideal. El principio del respeto como valor narcisista. En función de esto, Freud agrega que esta construcción del ideal se erige como el “más fuerte favorecedor de la represión”.⁹⁷ Sin embargo, ese ideal se forja “desde fuera”,⁹⁸ se impone desde el exterior, en virtud de que la libido desplazada lejos del yo, hacia lo otro, hacia lo ajeno, parece no pretender sino el rencuentro con la *Einheit* imaginaria, el sueño de la no-falta, de la perfección y de la omnipotencia. No habría ideal en un sentido extenso, amplio, sin excurción de la libido, sin distanciamiento del yo en función de la alteridad. Esto es quizás lo que reconduce a pensar la diferencia entre un yo ideal,

95 Jacques Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, op. cit., p. 14.

96 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., p. 90.

97 *Ibid.*, p. 92.

98 *Ibid.*, p. 96.

como ilusión de un escenario del yo sin desgarramiento, sin alteración en su unidad narcisista, e ideal del yo como estructurado en función de la falta, en función de la dialéctica edípica regida por la inscripción de la ley en el orden fálico.

El yo ideal corresponde a esta condición de “posesión de todas las perfecciones valiosas”.⁹⁹ Entre ellas, la figura materna como presencia de plenitud imaginaria, como presencia misma de la perfección. Lacan sitúa la omnipotencia no tanto a remolque de un narcisismo emanado de un estado original mítico del yo. Es en el Otro primordial donde estaría la sede y condición de esta omnipotencia narcisista. Con Lacan, el narcisismo se descentra, pierde su ego-centrismo. La potencia materna se manifiesta plena al proveer de objetos de satisfacción. Poseen valor de don que trasciende el campo de la necesidad. Esos objetos que poseen valor simbólico podría no darlos, podría no concederlos. Dependen enteramente de su veleidat, de su llamada “ley incontrolada”,¹⁰⁰ de su voluntad hecha ley. Por lo que Lacan asevera que esa ubicua omnipotencia de cuño narcisista es evidente y eminentemente “la de la madre”.¹⁰¹ Es a lo que se refiere, de alguna manera, Masotta, al proponer una imagen rebosante de fascinación, una imagen fundamental de unidad, de célula primaria de plenitud y goce: “Narcisismo-madre fálica. El contenido de esta célula remite al punto donde se colman dos deseos, punto siempre ideal cuya imposibilidad en lo real será uno de los motores mayores del desarrollo”.¹⁰² El falo sería ese punto de convergencia donde se condensan el deseo de la madre que resarce y compensa su falta mediante el hijo y el deseo del hijo que, por su parte, se dirige a complacer ese deseo del Otro. Por eso, para Masotta, el concepto de narcisismo encuentra su correlato en el de madre fálica. Correlato donde se conjura, de entrada,

99 *Ibid.*, p. 91.

100 Jacques Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, [1957-58] 1999, p. 194.

101 Jacques Lacan, *La relación de objeto*, Paidós, Buenos Aires, [1956-57] 1994, p. 71.

102 O. Massota, *Ensayos lacanianos*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 166.

la incidencia de la falta. Es una manera de situar al mítico e idílico narcisismo primario, antes de la apertura de la libido a los objetos del *Aussenwelt*: “Deseo de lo Uno, aspiración a una totalidad autosuficiente e inmortal, cuya condición es el autoengendramiento, muerte y negación de la muerte a la vez”.¹⁰³ De nueva cuenta tropezamos con el narcisismo como anudamiento de opuestos, como nudo de contradicciones. Aunque también la imagen de la madre fálica anuda deseos en una *Einheit* ideal, en un todo que no pide nada, que no necesita de nadie más. Imagen entonces de la muerte de la demanda aunada a la demanda de muerte. No obstante, la misma propuesta epistémica de anudamiento conceptual hace que sea impensable concebir el narcisismo del yo sin el narcisismo del otro, del Otro primordial. Pues la madre nutre el yo de la criatura no sólo con recursos para la supervivencia sino también con sus palabras y con su propio narcisismo, con su aspiración de unidad y grandeza y con su sueño redivivo de inmortalidad.

El padre inscrito bajo el atributo ideal de protector, en el modelo amoroso de apuntalamiento, podrá tensar el narcisismo del otro, el narcisismo de la madre fálica. La idealización de su protección radica en que impide que la criatura sea absorbida por dicho narcisismo. Freud había ya insistido, dentro de su texto *El malestar en la cultura*, en que el amor materno podría resultar contra-cultural. Señala que las mujeres enarbolan los intereses de la vida familiar y sexual aunque “la familia no quiere desprenderse del individuo”¹⁰⁴ y dárselo a la comunidad cultural, a la comunidad de las ligazones amplias de Eros. El amor de las mujeres, que en principio crea los cimientos de la cultura, termina por oponerse a ésta, pues es de sello narcisista, en tanto parece que cada una de ellas “no quería separarse del hijo, carne de su carne”.¹⁰⁵

103 A. Green, *Narcisismo de vida...*, *op. cit.*, p. 126.

104 Sigmund Freud, *Obras completas. El malestar en la cultura*, vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires, [1929-30] 2000, p. 101.

105 *Ibid.*, p. 99.

El ideal del yo, por otro lado, en su estatuto simbólico está marcado, calado, por la castración. Es asunto que proviene del afuera, de la comunidad, de la comunidad de la falta, de las carencias de una familia, de un segmento social, que se depositan e inscriben como demandas singulares en cada sujeto. Demandas que llegan a ser moduladas de manera moderada o intransigente. Darle satisfacción a este conjunto y colectivo de otros, en sus demandas ideales, afianza el lazo entre narcisismo y compromiso social, entre libido del yo y libido de objeto, entre egoísmo libidinal y cooperación. Ideales reivindicatorios que satisfacen de manera sublime o sublimatoria “la libido homosexual”.¹⁰⁶ Igualmente hacen posible una reconversión del narcisismo de la tensa aprensión ante la semejanza y la diferencia respecto al otro en términos absolutos. Dichos ideales subrogan el narcisismo por un amor hacia el semejante, a pesar de sus diferencias y contradicciones, y por un amor dirigido al diferente, localizando y asumiendo sus semejanzas y coincidencias. Hacen posibles vías de amistad. Vías de amistad que hacen transitar el respeto no tanto a sí mismo, como valor ideal-narcisista que favorece la represión, sino el respeto al otro en tanto diferente, el respeto a su palabra discordante, opuesta a la del yo de la omnipotencia narcisista. Respeto al otro y a su palabra que no supone subordinación ni sumisión sino más bien condiciones de auténtico encuentro, posibilidades de entendimiento en la diferencia y en el cuestionamiento desde la diversidad.

106 *Ibid.*, p. 98.

EL NARCISISMO ES LA PEQUEÑA DIFERENCIA

JOSÉ MIGUEL MARINAS

Estoy inmerso en el *Narcisismo*, en el que se vislumbrará la influencia de usted. Eso sí, avanza despacio, pero para la Pascua tiene que estar terminado...

SIGMUND FREUD, carta a Sándor Ferenzci, 23 de febrero de 1914

El *Narcisismo* está imparabile y será terminado a lo largo del mes de marzo. Se lo daré para que me indique en qué puntos puedo referirme a su sentido de la realidad.

SIGMUND FREUD, carta a Sándor Ferenzci, 4 de marzo de 1914¹

ESTA CONMEMORACIÓN DE UN TEXTO MAYOR DE FREUD coincide no por azar con la del comienzo de la Gran Guerra. En ese tiempo, el sujeto y la polis se ven convulsionados y revelan sus intimidades más violentas. Freud, atravesado por la magnitud de un conflicto que le afectará personal y familiarmente (en sus hijos, en su situación), desarrolla un gran esfuerzo de teorización en el campo del yo, del sujeto sexuado, de las pulsiones de vida y de muerte y de las formas de relación (antagonismo, guerra y religión) entre los pueblos. Décadas, y aun década fecundísima y abierta a nuevas miradas, porque cada generación –según es prudente decir– debe visitar de nuevo a sus clásicos.

1 Sandor Ferenzci acababa de publicar un trabajo, *El sentido de realidad y sus estadios* (1913), donde continúa a Freud pero, por el reconocimiento de éste, avanza elementos que Freud incorpora en el narcisismo: “Al comienzo de su desarrollo, el recién nacido intenta obtener la satisfacción mediante la violencia del deseo (representaciones), descuidando (rechazando) simplemente la realidad insatisfactoria para considerar presente la satisfacción deseada, pero ausente; pretende cubrir todas sus necesidades sin esfuerzo mediante alucinaciones positivas y negativas”. Narcisismo y realidad son, para Ferenzci, dos polos articulados, aunque analíticamente distinguibles. Véase *Correspondencia Freud-Ferenzci*, Síntesis, Madrid, 1998.

En lo que sigue me referiré a algunos aspectos políticos de la teoría del narcisismo que Freud publica en 1914. Por eso la cita de las cartas a Ferenczi. En este texto me propongo hablar de los aspectos culturales, menos clínicos, del narcisismo. Y lo hago eligiendo el término de Freud acerca del *narcisismo de las pequeñas diferencias*. Ciertamente es que, tras la invención del narcisismo como categoría central del psiquismo y su génesis, Freud –como en otros conceptos– lo pone a circular, lo detecta, en un sinnúmero de fenómenos, de formaciones de lo inconsciente. Es verdad que para localizar el narcisismo en las formulaciones que permiten claramente ligar los procesos individuales y colectivos, la *Massen Psychologie und Ich Analyse* se ha de aguardar hasta 1919, para que éstas se hagan explícitas. Pero esa conexión entre el campo del sujeto y la comunidad política, que no sólo rodea la rica problemática del narcisismo sino que la atraviesa, que es su *contexto*, es decir, “está tejido con ella”, es lo que ya se percibe aquí. En medio de estas dos fechas, 1914 y 1919, como digo, nos sorprende la experiencia rompedora y terrible de la Gran Guerra. De esta segunda obra, que podemos considerar punto de llegada del *Narcisismo* que aquí se anuncia, retengo ahora la secuencia que Freud dispone para mostrar que el campo del narcisismo y el campo del comportamiento social están unidos por una secuencia, por una banda de Moebius, si hablamos como Lacan.

Freud dice en la Introducción a *Massen*:

Las relaciones del individuo con sus padres y hermanos, con la persona objeto de su amor y con su médico, esto es, todas aquellas que hasta ahora han sido objeto de la investigación psicoanalítica, pueden aspirar a ser consideradas como fenómenos sociales, situándose entonces en oposición a ciertos otros procesos, denominados, por nosotros, narcisistas, en los que la satisfacción de las pulsiones elude la influencia de otras personas o prescinde de éstas en absoluto. De este modo, la oposición entre actos anímicos sociales y narcisistas –Bleuler diría quizás: autísticos– cae dentro de los dominios de la psicología social o colectiva. En estas

relaciones con sus padres y hermanos, con el ser amado, el amigo y el médico, se nos muestra el individuo bajo la influencia de una única persona o todo lo más, de un escaso número de personas, cada una de las cuales ha adquirido para él una extraordinaria importancia. Ahora bien, al hablar de psicología social o colectiva, se acostumbra a prescindir de estas relaciones, tomando solamente como objeto de la investigación la influencia simultánea ejercida sobre el individuo por un gran número de personas a las que le unen ciertos lazos, pero que fuera de esto, pueden serle ajenas desde otros muchos puntos de vista. Así, pues, la psicología colectiva considera *al individuo como miembro de una tribu, de un pueblo, de una casa, de una clase social o de una institución, o como elemento de una multitud humana, que en un momento dado y con un determinado fin, se organiza en una masa o colectividad.*²

Esta secuencia final –propia de un sociólogo bien fundado– convierte a Freud en un pionero en la localización de las formaciones de lo inconsciente: éstas van desde el individuo meramente acotado como parte de una masa, pasando por el principio unificador (*Il y a de l'Un*) que arma al sujeto, hasta las formas elementales del vínculo político (tribu, pueblo, casa, clase social, institución) y nos colocan a las puertas del fin de la industrialización primera y en el naciente dominio de un sujeto nuevo que es la masa.

1. UN TEXTO Y SUS CONTEXTOS

El narcisismo de las pequeñas diferencias, dicho en plural, queda destacado en el trabajo de Freud, en su ensayo *El malestar en la cultura* (1929), como una satisfacción conveniente y relativamente inofensiva de la inclinación a la agresión. Pero esta atenuación del fenómeno en sí no se trata de un sistema de diferencias estructuralmente fuerte, va pareja

2 Traducción de Luis López Ballesteros y Torres (en línea). Subrayado mío.

con la afirmación de que son precisamente esas pequeñas diferencias las que motivarán las mayores agresiones, contradicciones, guerras. Toda comunidad, como todo sujeto, nos permite ver como fenómeno constante –pese a sus formas políticas concretas– la afirmación de sí. Es decir, toda comunidad se posiciona precisamente frente a otras que son definidas *como otras*, como diferentes. Como recientemente ha puesto de relieve Amin Maaluf, en su libro *Las identidades asesinas*,³ la mera identidad de pertenencia daría lugar a sentimientos de reparto, de compartimentación. Pero a lo que Freud apunta es a una fórmula de individuación, de peculiaridad, o de unicidad, que Lacan desarrolla especialmente en su *Seminario 19. Ou pire*. Vayamos primero con Maaluf:

¿Medio francés y medio libanés entonces? ¡De ningún modo! La identidad no está hecha de compartimentos, no se divide en mitades, ni en tercios o en zonas estancas. Y no es que tenga varias identidades: tengo solamente una, producto de todos los elementos que la han configurado mediante una “dosificación” singular que nunca es la misma en dos personas. En ocasiones, cuando he terminado de explicar con todo detalle las razones por las que reivindico plenamente todas mis pertenencias, alguien se me acerca para decirme en voz baja, poniéndome la mano en el hombro: “Es verdad lo que dices, pero en el fondo ¿qué es lo que sientes?” Durante mucho tiempo esa insistente pregunta me hacía sonreír. Ya no, pues me parece que revela una visión de los seres humanos que está muy extendida y que, a mi juicio, es peligrosa. Cuando me preguntan qué soy “en lo más hondo de mí mismo”, están suponiendo que “en el fondo” de cada persona hay sólo una pertenencia que importe, su “verdad profunda” de alguna manera, su “esencia”, que está determinada para siempre desde el nacimiento y que no se va a modificar nunca, como si lo demás, todo lo demás –su trayectoria de hombre libre, las convicciones que ha ido adquiriendo, sus preferencias, su sensibilidad personal, sus

3 Amin Maaluf, *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, 1999.

afinidades, su vida en suma—, no contara para nada. Y cuando a nuestros contemporáneos se los incita a que “afirmen su identidad”, como se hace hoy tan a menudo, lo que se les está diciendo es que rescaten del fondo de sí mismos esa supuesta pertenencia fundamental, que suele ser la pertenencia a una religión, una nación, una raza o una etnia, y que la enarbolan con orgullo frente a los demás.

Retengamos de este párrafo tan lúcido dos notas: *a)* que las pequeñas diferencias lo son en una matriz de sentido que pone de manifiesto la condición común, la condición humana, respecto de la cual las variantes son siempre limitadas y *b)* que el que un individuo o una comunidad se vean confrontados con otros supone no que haya un reparto de rasgos identitarios sino una construcción de unidad: no tengo varias sino una identidad, dice Maaluf, hecha de rasgos plurales, a veces contradictorios, pero son los míos, los que me dan la tarea de identificarme.

El narcisismo de las pequeñas diferencias, en su origen, es un término acuñado por Sigmund Freud en 1917, inspirándose precisamente en el trabajo del antropólogo británico Ernest Crawley.⁴ Crawley, en un lenguaje que difiere ligeramente de la terminología posterior del psicoanálisis, declara que cada individuo se separa de los demás por un “tabú del aislamiento personal”, por la pequeña barrera que forma este “narcisismo de las pequeñas diferencias”. El término describe “el fenómeno que es precisamente las comunidades con los territorios adyacentes, y relacionados entre sí de otras maneras también, que están involucrados en disputas constantes y en ridiculizar a los demás [...] tal sensibilidad a sólo estos detalles de diferenciación”. Para esclarecer el alcance de la conceptualización de Freud, hay que tener en cuenta otro texto de la época de la guerra, *El tabú de la virginidad* (1917). En él aparece la primera referencia al concepto prepsicoanalítico crawliano.

4 Ernest Crawley, *The Mystic Rose. A Study of Primitive Marriage*, Mac Millan, Londres, 1902.

Así dice Freud en su párrafo central:

Allí donde el primitivo ha establecido un tabú es porque temía un peligro, y no puede negarse que en todos estos preceptos de aislamiento se manifiesta un temor fundamental a la mujer. Este temor se basa quizá en que la mujer es muy diferente del hombre, mostrándose siempre incomprensible, enigmática, singular y, por todo ello, enemiga. El hombre teme ser debilitado por la mujer, contagiarse de su femineidad y mostrarse luego incapaz de hazañas viriles. El efecto enervante del coito puede ser muy bien el punto de partida de tal temor, a cuya difusión contribuiría luego la percepción de la influencia adquirida por la mujer sobre el hombre al cual se entrega. *En todo esto no hay ciertamente nada que no subsista aún entre nosotros.* En opinión de muchos autores, los impulsos eróticos de los primitivos son relativamente débiles y no alcanzan jamás las intensidades que acostumbramos comprobar en la humanidad civilizada. Otros han discutido este juicio: pero, de todos modos, los usos tabú enumerados testimonian de la existencia de un poder que se opone al amor, rechazando a la mujer por considerarla extraña y enemiga. *En términos muy análogos a los psicoanalíticos, describe Crawley que entre los primitivos cada individuo se diferencia de los más por un taboo of personal insulation, fundado precisamente en estas pequeñas diferencias, dentro de una general afinidad, sus sentimientos de individualidad y hostilidad. Sería muy atractivo proseguir el desarrollo de esta idea y derivar de este "narcisismo de las pequeñas diferencias" la hostilidad que en todas las relaciones humanas vemos sobreponerse a los sentimientos de confraternidad, derrocando el precepto general de amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos. El psicoanálisis cree haber adivinado una parte principalísima de los fundamentos en que se basa la repulsa narcisista de la mujer, refiriendo tal repulsa al complejo de la castración y a su influencia sobre el juicio estimativo de la mujer.*⁵

5 Sigmund Freud, *Obras completas. El tabú de la virginidad*, CIII, tomo 18, Alianza, Madrid, p. 2447. Subrayado mío.

Otra problemática viene a sumarse a la construcción del concepto: su aplicabilidad. Me refiero al contexto en el que la discrepancia narcisísticamente cargada adquiere su fuerza. Esta es precisamente la cultura del mandato del amor al prójimo que, en cierta forma, homogeneiza a los otros, a quienes hay que amar “como a uno mismo”. Sujetos reducidos a individuos. Y la otra vertiente no menor es la de la primera fuente de diferencia que narcisísticamente se carga: la repulsa narcisista a la mujer. Por lo tanto, estamos ante un concepto que se presenta como liviano, como poco preciso, frente a la rigurosa caracterización del narcisismo primario y secundario y, de paso, frente a la periodificación freudiana de la adquisición del principio de realidad (1913). Un concepto como un “postizo” que se va incrementando en valor y utilidad a medida que Freud desarrolla su teorización.

Y esto lo vemos, mucho más claramente, en el punto de llegada –tras la primera Guerra–, es decir, en su versión más desarrollada en *El malestar en la cultura*, cuando ya no cita el origen de Crawley sino su versión contemporánea, de la cultura del consumo incipiente.⁶

El término apareció en *El malestar* en relación con la aplicación de la agresión innata en el hombre a los conflictos étnicos –un proceso todavía considerado por Freud, en ese momento, como “una satisfacción conveniente y relativamente inofensiva de la tendencia a la agresión”–. Veamos el recorrido de forma sencilla: Freud se refiere al narcisismo “de las pequeñas diferencias” como el mecanismo fundante de la intersubjetividad social. Lo que era un apunte en 1917, en *El tabú de la virginidad*, para aludir al peso específico de un fenómeno que nos lleva a acentuar las pequeñas diferencias que nos distinguen de las personas con las que más en común tenemos, aquí se despliega ya como una teoría del vínculo, como una realidad cargada de amenazas. Así lo plantea textualmente:

6 Esta perspectiva la he desarrollado en mi libro *La ciudad y la esfinge: contexto ético del psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2005, en el capítulo titulado “El malestar en la cultura del consumo”.

Evidentemente, al hombre no le resulta fácil renunciar a la satisfacción de estas tendencias agresivas suyas; no se siente nada a gusto sin esa satisfacción. Por otra parte, un núcleo cultural más restringido ofrece la muy apreciable ventaja de permitir la satisfacción de este instinto mediante la hostilidad frente a los seres que han quedado excluidos de aquél. Siempre se podrá vincular amorosamente entre sí a mayor número de hombres, con la condición de que sobren otros en quienes descargar los golpes. En cierta ocasión me ocupé en el fenómeno de que las comunidades vecinas, y aun emparentadas, son precisamente las que más se combaten y desdeñan entre sí, como, por ejemplo, españoles y portugueses, alemanes del Norte y del Sur, ingleses y escoceses, etc. *Denominé a este fenómeno narcisismo de las pequeñas diferencias, aunque tal término escasamente contribuye a explicarlo. Podemos considerarlo como un medio para satisfacer, cómoda y más o menos inofensivamente, las tendencias agresivas, facilitándose así la cohesión entre los miembros de la comunidad.*⁷

La argumentación es muy matizada y rica. En el contexto homogeneizador del mandamiento del amor y la solidaridad se perciben tendencias a la agresión. Pero para que el mandato de la cultura se pueda cumplir hay que desgajar –siempre de manera diversa: Freud pone ejemplos territoriales, y antes, de género– a alguien con quien se practica el rechazo o la exclusión, cuando no la agresividad y la destrucción. La hipótesis de la violencia originaria de la horda primitiva y su carácter estructurante se deja aquí leer de manera llana.

Es lo que ejemplifica en el párrafo siguiente, generalizando el mecanismo de exclusión e integración a cualquier agregado de personas. Desde las formas de violencia originarias del mito de la horda hasta los conflictos con las comunidades judías en el presente amenazador anterior a la Segunda Guerra Mundial.

7 Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, p. 40. Subrayado mío.

El pueblo judío, diseminado por todo el mundo, se ha hecho acreedor de tal manera a importantes méritos en cuanto al desarrollo de la cultura de los pueblos que lo hospedan; pero, por desgracia, ni siquiera las masacres de judíos en la Edad Media lograron que esa época fuera más apacible y segura para sus contemporáneos cristianos. Una vez que el apóstol Pablo hubo hecho del amor universal por la Humanidad el fundamento de la comunidad cristiana, surgió como consecuencia ineludible la más extrema intolerancia del cristianismo frente a los gentiles; en cambio, los romanos, cuya organización estatal no se basaba en el amor, desconocían la intolerancia religiosa, a pesar de que entre ellos la religión era cosa del Estado y el Estado estaba saturado de religión. Tampoco fue por incomprendible azar que el sueño de la supremacía mundial germana recurriera como complemento a la incitación al antisemitismo; por fin, nos parece hartamente comprensible el que la tentativa de instaurar en Rusia una nueva cultura comunista recurra a la persecución de los burgueses como apoyo psicológico. Pero nos preguntamos, preocupados, qué harán los soviets una vez que hayan exterminado totalmente a sus burgueses. Si la cultura impone tan pesados sacrificios, no sólo a la sexualidad, sino también a las tendencias agresivas, comprenderemos mejor por qué al hombre primitivo estaba menos agobiado en este sentido, pues no conocía restricción alguna de sus instintos. En cambio, eran muy escasas sus perspectivas de poder gozar largo tiempo de tal felicidad. El hombre civilizado ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad; pero no olvidemos que en la familia primitiva sólo el jefe gozaba de semejante libertad de los instintos, mientras que los demás vivían oprimidos como esclavos. Por consiguiente, la contradicción entre una minoría que gozaba de los privilegios de la cultura y una mayoría excluida de éstos estaba exaltada al máximo en aquella época primitiva de la cultura. Las minuciosas investigaciones realizadas con los pueblos primitivos actuales nos han demostrado que en manera alguna es envidiable la libertad de que gozan en su vida instintiva, pues ésta se encuentra supeditada a

restricciones de otro orden, quizá aún más severas de las que sufre el hombre civilizado moderno.⁸

De nuevo la misma argumentación que se hace fundamento en *Tótem y tabú* (1913): el tótem puede que esté ya siendo desplazado (no sabía Freud cuán presente iba a hacerse el fetichismo de los objetos de consumo...), pero el tabú goza de una actualidad innegable. En esta obra de 1913, lo cerca, como es sabido, trayendo a colación el Edipo y el imperativo categórico kantiano. Es decir, adoptando el punto de vista de la universalidad. En el 29 se trata de dar cuenta de la heterogeneidad. Explicar o mostrar cómo el fenómeno de la afirmación narcisista tiene un contexto de homogeneización y de diversificación de un recorrido variadísimo, tan variado como las formas de la cultura lo han posibilitado. Muchos procedimientos de exclusión, muchos procedimientos de inclusión del resto que se excluye. Y ese es el diagnóstico del tercer párrafo que incluyo:

Si con toda justificación reprochamos al actual estado de nuestra cultura cuán insuficientemente realiza nuestra pretensión de un sistema de vida que nos haga felices; si le echamos en cara la magnitud de los sufrimientos, quizá evitables, a que nos expone; si tratamos de desenmascarar con implacable crítica las raíces de su imperfección, seguramente ejercemos nuestro legítimo derecho, y no por ello demostramos ser enemigos de la cultura. Cabe esperar que poco a poco lograremos imponer a nuestra cultura modificaciones que satisfagan mejor nuestras necesidades y que escapen a aquellas críticas. Pero quizá convenga que nos familiaricemos también con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e inaccesibles a cualquier intento de reforma. *Ade- más de la necesaria limitación instintiva que ya estamos dispuestos a aceptar, nos amenaza el peligro de un estado que podríamos denominar*

8 *Idem.*

“miseria psicológica de las masas”. Este peligro es más inminente cuando las fuerzas sociales de cohesión consisten primordialmente en identificaciones mutuas entre los individuos de un grupo, mientras que los personajes dirigentes no asumen el papel importante que deberían desempeñar en la formación de la masa. La presente situación cultural de los Estados Unidos ofrecería una buena oportunidad para estudiar este temible peligro que amenaza a la cultura; pero rehúyo la tentación de abordar la crítica de la cultura norteamericana, pues no quiero despertar la impresión de que pretendo aplicar, a mi vez, métodos americanos.⁹

Esta es la perspectiva que resaltará mucho después Lacan, pensador de la sociedad de consumo y objeto de consumo él mismo, en su proposición “Nuestro porvenir de mercados comunes será balanceado por la extensión cada vez más dura de los procesos de segregación”.¹⁰

Es lo que acota con claridad Mariana Gómez en su texto “Segregación: odiar la manera particular en que el Otro goza”:¹¹

El segregacionismo es aquella política que tiene como práctica separar, excluir al Otro. Un otro que generalmente es minoría. Se trata de apartar al diferente. De allí que tanto Freud –con su teorización sobre el “narcisismo de las pequeñas diferencias”– como Lacan –y sus formulaciones sobre el goce– se hayan interesado por los fenómenos de segregación, para concluir, el segundo, que las comunidades, las fraternidades están atravesadas por lo real de un goce inadmisible que expulsa lo extraño en

9 *Ibid.*, p. 41. Paula Winkler, “La globalización y la construcción social de la apariencia: una lógica del sujeto como objeto”, *Consecuencias*, núm. 3, septiembre de 2009. Comparto su reflexión: “A mi juicio, Freud no desaprovechó el papel de la ideología, aunque no se concentró en la coyuntura política porque para él ese malestar nos pertenece como sujetos, por más que se sirva, para manifestarse, de los significantes políticos de la época”. Subrayado mío.

10 Jacques Lacan, “Proposición del 9 de octubre de 1967. Sobre el psicoanalista en la Escuela”, *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Manantial, Buenos Aires, 1992.

11 Mariana Gómez, “Segregación”, *Journal Ética & Cine*, noviembre 2013 (en línea).

el Otro, pero, al mismo tiempo, en uno mismo. En términos de la postmodernidad, la cultura de consumo se ha visto como en el “narcisismo de las pequeñas diferencias” [...] para lograr un sentido superficial de su propia singularidad, un sentido sucedáneo de la alteridad, que es sólo una máscara para una uniformidad y similitud subyacente.¹²

Esa es la dinámica que pone en marcha Freud en sus fecundos textos de 1913 y 1914, en sus desarrollos de 1919, en su maduración aparentemente escéptica, pero enormemente militante, de *Malestar en la cultura*, donde la magnificación de las pequeñas diferencias han puesto a la humanidad al borde de su autodestrucción y eso es lo que da vértigo y miedo.

2. FUNCIÓN POLÍTICA DEL MIEDO A LA PEQUEÑA DIFERENCIA

Hablar sobre la función política del miedo resulta ser un asunto complejo y especialmente delicado. La ideología dominante que nos acuna –como decía León Felipe– con cuentos tiende a atribuir a la sociedad un carácter de remanso pacífico, en cuanto se cumplen los mandatos y expectativas de la clase dominante, mientras que deja fuera, en los bosques o desiertos que circundan el paisaje calentito de los hogares bien-

12 Encuentro en el trabajo de Leandro Andrada, “El problema económico del consumismo: formas modernas de una satisfacción tanática”, la siguiente reflexión: “En la sociedad de consumidores la violencia y la agresión al otro están naturalizadas y de hecho es una de las pocas cosas que consiguen cohesionar a la sociedad, aunque sea en intervalos breves: el odio a aquellos que quedaron marginados y sobre los cuales la agresión está legitimada. *Este narcisismo de las pequeñas diferencias es un vehículo para la satisfacción del sadismo, proyección libidinizada de la pulsión de muerte.* Entonces, la presión que ejerce el superyó con su imperativo que compele a la satisfacción narcisista, si bien otorga placer por la falta de renunciaciones pulsionales presentes en épocas anteriores, también condena al hombre a correr una maratón eterna en la que los lazos con los otros se pierden y, en muchas ocasiones, otros deseos no tan primarios como los que se permite satisfacer deben ser relegados para homogeneizar con las demandas superyoicas, generando angustia y malestar”, Osvaldo Delgado y Mirta Watermann (comps.), *Vigencia de los conceptos psicoanalíticos*, Buenos Aires, 2000 (subrayado mío).

pensantes, un espacio para el miedo. Es la ambivalencia que acabamos de leer en Freud.

“El miedo guarda la viña”, “tener más miedo que vergüenza”, “el miedo es libre” son refranes que nos muestran la presencia del miedo, del temor radical, en la vida cotidiana. Los miedos infantiles (los primeros monstruos que nos asustan son los padres), las escenas que nos desbordaron, que no supimos cómo procesar y formaron los traumas, el repertorio de escenas y fragmentos que pueblan nuestro inconsciente. Esa multiplicidad de presencias de la violencia que equivale a la afirmación de las pequeñas diferencias nos sitúa ante la dimensión política del miedo y de la violencia, que se originó –como quien no quiere la cosa– en la afirmación de lo mío y la exclusión de lo otro, de lo del otro.

La inseguridad, la condición nómada, el ir y venir, que tienen la cara noble de tomar el mundo como algo ancho y propio, alimentan un miedo a veces difuso, a veces convertido en terrorismo mediático. Las noticias de la crisis, lejos de ofrecer diagnósticos con nombres propios, como hace la excelente película *Inside Job*, juegan a amedrentar con que vendrán tiempos peores. Y lo proclaman fatalmente, sin dar explicaciones, sin mostrar responsables. Es el miedo, la inseguridad, que pueden ser connaturales a nuestras vidas, utilizados políticamente para la dominación y la sumisión. Lo que ocurre es que estas estrategias caen en sujetos que ya vamos sabiendo lo que cuesta ser ciudadanos, democracias que no son gratuitas sino que piden ser desarrolladas y defendidas. ¿Qué sentido tiene el miedo en este contexto?

Mi única pasión ha sido el miedo: así comienza la cita liminar de Hobbes que Roland Barthes pone en su trabajo, *Le plaisir du texte*,¹³ que hace unos pocos años acabo de volver a traducir y editar en Siglo XXI. Quien habla así es un sujeto, Hobbes, que se ve atravesado por la enorme violencia que engendra la mayor mutación de la historia: el

13 Roland Barthes, *El placer del texto* seguido de *Lección*, versión y lección preliminar de J. M. Marinas, Siglo XXI, México, 2000.

alumbramiento del barroco. Después del impulso renacentista que puso de pie a una nueva ciudadanía, el barroco viene a convertir de nuevo a los ciudadanos en súbditos. Ese barroco de la espectacularización del premio y el castigo, del triunfo y la pobreza (*bermejazo platero de las cumbres / a cuya luz se expulga la canalla*, dice Quevedo), ese terremoto es nuestro padre. No sólo del barroco o la ilustración del sur, sino que es el reverso de la ilustración del norte, despojada y argumentativa. Es la otra ilustración, que engendra un sujeto narrativo, una ética de situación, una resistencia al orden y un hambre de totalidad azuzada desde el poder político. Hobbes, Barthes y Benjamin (que escenificó los grandes terrores de la civilización de las exposiciones universales y de las grandes avenidas y de los pasajes comerciales; Benjamin que supo decir con detalle que “todo producto de civilización encierra un producto de barbarie”): tomo estos tres ejemplos para poner en pie unas cuantas reflexiones sobre narcicismo y su contexto político actual.

LA EXCLUSIÓN EN EL FUNDAMENTO DE LA POLÍTICA

En la revisión de los fundamentos de lo político¹⁴ aparecen las referencias a la violencia fundante de modo que afecta a la recuperación de los clásicos. Por eso me permito una pequeña cita de *Leviatán* para la política del miedo. ¿Cómo se estructura el vínculo que da como resultado continuo, negado y vuelto a afirmar el orden de la polis? Inventando un modo de articular lo propio y lo ajeno, lo mío y lo extranjero. Así se expresa Hobbes en el *Leviatán*.¹⁵

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegu-

14 J. M. Marinas (coord.), *Pensar lo político*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.

15 T. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (en el original en inglés: *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*), publicado en 1651. Cito por la versión de internet.

rándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona instituida por un pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona, se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Ésta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo.

Este modelo ideal, en el que ya están incorporados los elementos de la diferencia y de la sumisión, nos sitúa ante el fenómeno más profundo de la dominación o de la sumisión. Me limito a enunciarlo: se trata de la llamada *servidumbre voluntaria*, cuyo elogio clásico hace en el XVII el joven amigo de Montaigne, Etienne de la Boétie. Para que la dominación surta efecto y el todo se vea protegido, hay que renunciar a las diferencias de lo peculiar y a la vez hay que aceptar y creerse que esa renuncia beneficia no sólo al conjunto sino a mí personalmente. A cada uno.

Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por institución, y en el primero de Estado por adquisición.

Esa dimensión que está en el fondo de nuestro campo de debate es la que Hegel llamó en el prólogo de su *Fenomenología del espíritu* con el nombre de “conciencia señorial/conciencia servil” o dialéctica del amo y el esclavo. El reconocimiento y aceptación del poder exige una intensa actividad del que se subordina: precisamente dar sentido a la diferencia.

Sólo una palabra sobre ese estado político, propiamente tal, que requiere el consenso, la confianza, una lógica del don y no un cálculo meramente utilitarista. Mauss nos habla del don como generador de comunidades. Y lo resumo en la obligación de recibir/la obligación de corresponder/la obligación de superar. Esa es la creación no temerosa del vínculo, de la comunidad.

CON BARTHES: EL PLACER Y EL GOZO

Barthes tiene mucho y muy definitivo sobre la cultura del consumo y las formas de su narcisismo. Pero quiero sólo retomar un fragmento que nos une lo político con la situación de violencia. Citando a Hobbes, en el comienzo de su *Placer del texto* se entrega al apunte de la manifestación de lo real, bajo la forma de *jouissance*, a partir del acontecimiento de la escritura. Si para Hobbes la única pasión ha sido el miedo, para Barthes este lema es entrada en una reflexión mayor, con dos lemas: *a)* escribir para no tener miedo, *b)* cuando escribir da miedo. Son frases de Barthes con las que nombra la experiencia de la propia desarticulación, es decir, la huella de lo real en la escritura de gozo. De fondo podemos señalar el miedo ante la diferencia inasible, en tres escenarios:

1. En el antiguo régimen el vértigo se daba en el puro salirse del lugar natural o religiosamente puesto para cada cual.

2. En la industrialización el miedo se engendra en los escenarios en los que el otro es el sujeto amo de la explotación y de la deshumanización del trabajo mecanizado.

3. En la cultura del consumo y la exclusión, con los cuatro modos de este último escenario:¹⁶ *a)* la espacialización del tiempo: donde el otro del instante se ve tapado por la homogenización de los espacios cotidianos; *b)* la unificación en un tiempo salvífico: donde los anhelos comunes se ven canalizados en las grandes religiones y en su propósito actual, que es la otra cara del éticamente fundado foro de las religiones (aún en ciernes); *c)* la integración en la masa: con mecanismos plurales y omnipresentes que nos rodean y nos atraviesan para unificar el destino de nuestras pulsiones; *d)* la negación del tiempo y la exaltación del instante: en la forma de consagrar el tiempo de la moda y de lo efímero para ritualizar nuestros rumbos vitales diferentes y posiblemente solidarios.

16 Pido de nuevo permiso para referirme a un libro mío en el que comencé a desarrollar esta problemática: J. M. Marinas, *El síntoma comunitario, entre polis y mercado*, Antonio Machado, Madrid, 2007.

Barthes retoma una experiencia común y corriente como es la lectura y la escritura, para ejemplificar las operaciones que en el psiquismo ocurren con tales rituales y sorpresas. Lo que Barthes nos muestra es que el miedo está próximo a la noción de lo real y se manifiesta en lo que él llama textos no de placer sino de gozo (*jouissance*). Lo real aparece como el acontecimiento, lo que no es representable, lo imposible, dice Lacan. Creo que es más del orden temporal (ruptura en la serie del tiempo civilizado) que emerge y transtorna, que de un espacio heideggerianamente anotado. Pero ese es otro tema. Leo un poquito a Barthes, en el *Placer del texto*:

Texto de placer: el que contenta, colma, da euforia; proviene de la cultura, no rompe con ella y está ligado a una práctica confortable de la lectura. Texto de gozo: el que pone en estado de pérdida, desacomoda (tal vez incluso hasta una forma de aburrimiento), hace vacilar los fundamentos históricos, culturales, psicológicos del lector, la consistencia de sus gustos, de sus valores y de sus recuerdos, pone en crisis su relación con el lenguaje.

Aquel que mantiene los dos textos en su campo y en su mano las riendas del placer y del gozo es un sujeto anacrónico, pues participa al mismo tiempo y contradictoriamente en el hedonismo profundo de toda cultura (que penetra en él apaciblemente bajo la forma de un arte de vivir del que forman parte los libros antiguos) y en la destrucción de esa cultura: goza simultáneamente de la consistencia de su yo (es su placer) y de la búsqueda de su pérdida (es su gozo). Es un sujeto dos veces escindido, dos veces perverso.

Con Ignacio Gárate, en nuestro libro *Lacan en español* (Biblioteca Nueva, 2003), razonamos por extenso la conveniencia de traducir *jouissance* como gozo (si tienen la bondad de leerlo verán que no es una opción caprichosa), puesto que no tiene que ver con el goce sexual, sino con aquello que Teresa de Jesús rimaba diciendo: “Ven muerte tan escondida/ que no te sienta venir/ porque el gozo de morir/ no me vuelva a dar la vida”.

Ese gozo de morir está cerca de Tánatos y nos lo hace ver –además de Freud y Lacan– el propio Bataille en su trabajo *El erotismo*. Qué ocurre cuando la pulsión de muerte no se dirige tanto a la eliminación del otro sino que saca fruto en desear la propia suspensión, el desmontaje del sujeto, puesto que la tarea de individuarnos es costosa, cansina y llena de trabajo.

Miedo y oferta de mucho es lo que nos tapa el discernimiento de nuestros deseos. La sociedad de la oferta y la exclusión, llamada consumismo, pese a la crisis financiera convertida en ahogo de trabajadores y de clases medias, nos siembra un miedo psicotizante, porque no hay nombres propios ni en sus creadores, ni en sus responsables, sólo simulacros. Ese era uno de los signos de la psicotización de la cultura como llama a este gran miedo Contardo Calligaris. A fuerza de ser destituidos como sujetos políticos, cívicos, sólo asomamos a la realidad a través de nuestra cara deseante, que se empeñan en decirnos que puede verse colmada.

LA POLÍTICA, LA OFERTA, INSTAURA EL MIEDO PARA QUE NO PROSPERE LO POLÍTICO

Hay un par de categorías, que son de Claude Lefort y que distinguen entre los aparatos e instituciones que emanan de la sociedad civil y la contienen y representan: LA POLÍTICA, frente a esta construimos LO POLÍTICO, que es el nombre del vínculo, de la configuración de nuestra vida en sociedad.

En la primera rige la razón instrumental, una cerrazón sobre su propio lenguaje y categorías, cálculos, estrategias, que han hecho que se produzca en las últimas décadas la que Habermas (años setenta) llamaba la crisis de legitimación en el capitalismo tardío: él atribuía este déficit de legitimación a que los discursos de la política y de la economía se volvieron sobre sí mismos y se hicieron autorreferidos e inexplicables, dejaron de aportar razones a la vida común de la gente.

Junto a ese déficit, y en versiones más recientes, yo tiendo a hablar del vaciamiento de lo político (en mi libro de 2006, *El síntoma comuni-*

tario) pues, además de estar deposeídos de argumentos y espacios de deliberación sobre lo que estamos viviendo, nos faltan modos de apropiarnos del ámbito global (como les gusta decirlo) de las sociedades complejas. Y ya que no tenemos lenguaje, porque nos lo quitan, porque llaman nazis o etarras a los desahuciados que protestan, nos recomiendan que vivamos de las añoranzas de la comunidad perdida. Ese es el síntoma comunitario.

Pero lo político implica deliberar y proponer modos de comunidad que aún no están dichos. Frente a ese potencial de revivir lo sagrado (que se entienda bien, lo digo en el sentido en que para Durkheim lo sagrado y lo patológico son la reserva de la posibilidades no actuadas, mientras que lo profano y lo normal contienen esas posibilidades), hacen como en el dicho clásico *ubisolitudinemfaciunt, pacemappellant*: desarticulan, aíslan, y a eso lo llaman paz.

Claro, esta operación no se hace sin la presión y la represión que impone el miedo, el desánimo, la desmoralización. Y ya que hablamos en un contexto psicoanalítico, cultivan la culpa del maltratado: nos quieren hacer responsables de lo que no fue sino una ávida carrera hacia adelante para la obtención de beneficios, implicando una demanda que no se perfila por sí misma. Porque no hablamos de satisfacción de necesidades, sino de manipulación de los deseos. Desde Ortega a Baudrillard, sabemos que nuestra cultura política, que es la de la sociedad de consumo, se dedica a dar forma al despiste (*desiderium* significa desorientación) de nuestro deseo.

Benjamin nos dice en *El narrador* (1930)¹⁷ que los mitos aprisionan con su ordenamiento del mundo. Frente a ellos, los cuentos fantásticos nos enseñan estrategias para salir de esa jaula. Y así el cuento de *Juan sin miedo* nos enseña que por muy fieros que sean los poderosos, nunca llovió que no escampó, que torres más altas cayeron y que el vínculo de los más allana caminos cerrados.

17 W. Benjamin, "El narrador", en *Iluminaciones IV*, Taurus, [1931] 1990.

3. QUÉ TANTO ES TANTITO

Vuelvo a una de las formas que Freud destaca para ejemplificar –y para acotar la estructura de la pequeña diferencia– cómo es la diferencia sexual. Sólo me limito a señalarla, sin entrar en la riquísima problemática que Lacan y tantos otros han desarrollado en torno a la diferencia de mujeres y varones. La mujer es no toda fálica y esto genera seguramente desazón en los tildados de todofálicos. Lo llamativo es la diferencia que tiene como soporte una pequeña diferencia en lo visible (pene/clítoris) y esa sexuación (de *secare*, cortar separando) es causa de aproximaciones y exclusiones. Es decir, desigualdades que se disfrazan de diferencias por ser el régimen de los varones (la cultura, valga la redundancia) quien establece los conceptos ocultos y los manifiestos.

Sólo dos referencias. Una de Freud y otra poslacaniana.

Detrás de esta envidia del miembro viril se vislumbra la hostilidad de la mujer contra el hombre, hostilidad que nunca falta por completo en las relaciones entre los dos sexos y de la cual hallamos claras pruebas en las aspiraciones y las producciones literarias de las *emancipadas*. En una especulación paleobiológica retrotrae Ferenczi esta hostilidad de la mujer hasta la época en que tuvo lugar la diferenciación de los sexos. En un principio –opina– la cópula se realizaba entre los individuos idénticos, uno de los cuales alcanzó un desarrollo más poderoso y obligó al otro, más débil, a soportar la unión sexual. El rencor originado por esta subyugación perduraría aún hoy en la disposición actual de la mujer. Por mi parte, nada encuentro que reprochar a esta clase de especulaciones, siempre que no se llegue a concederles un valor superior al que pueden alcanzar. (Freud, en *El tabú de la virginidad*, cita a Ferenczi).

Esta potencia de figuración de Ferezi tiene más calado del que pueden recorrer mis palabras ahora. Y también lo tiene la prudencia de la última frase de Freud.

El otro fragmento es de Silvia Tubert, psicoanalista argentina, exiliada en España, y muy querida por todos nosotros –fallecida el pasado

febrero–, que recorre en diversas obras la temática de las pequeñas y grandes diferencias y desigualdades. Acaso con una radicalidad poco común:

Al situar el goce femenino más allá del falo, en un espacio extrasimbólico, al definir a la mujer como no-toda inscrita en el orden de la representación, disfrutando de una relación supuestamente privilegiada con lo real, en tanto que la inscripción del nombre del padre supone trascender las figuras del padre imaginario y real para centrar su valor en la función metaforizante del padre simbólico, ¿no se lleva la diferencia de sexos tan lejos que de ella resulta, por decirlo así, la constitución de dos “especies” diferentes?¹⁸

Creo que es una pregunta que precisamente por su fina provocación conviene dejar abierta. Lo que está claro es que no hay media naranja en la dinámica conceptual y experiencial del psicoanálisis. Y, sin embargo, este es uno de los mitos más potentes y duraderos acerca del amor. Uno se descubre parcial y menesteroso y en lugar de tratar de llevar la vida con lo que es y lo que tiene, inventa o se suma al invento de otra persona que será lo que me completa, que será mi todo. Esta idea olvida, sin embargo, que uno de los mitos más bellos del amor está representado por el surgimiento de Eros. El dios que es hijo de Poros y Penia (recurso y escasez), es decir, el que nos lleva a aceptarnos incompletos.

Volviendo al narcisismo: la vida hace que nos amemos ciegamente a nosotros mismos, engendrados por otros, nacidos por el deseo de otros, en el campo del discurso del otro. Pequeña brizna que adquiere valor absoluto. Espejo que compone la dispersión que somos. Ese es el narcisismo que absolutiza nuestra pequeña diferencia.

El itinerario nos muestra que lo que comenzó siendo una teorización en torno al yo como función y espacio de una tópica, se despliega en el horizonte de relaciones y conflictos que es la vida misma. Por eso

18 Silvia Tubert, *Figuras del padre*, Universidad de Valencia/Cátedra, Madrid, 1997.

vuelvo al interlocutor de las pequeñas diferencias, Sandor Ferenczi, que recoge y da alteridad a las palabras de Freud. Alberto Castillo, colega madrileño, nos brinda esta reflexión en uno de sus trabajos sobre la presencia de Ferenczi en la elaboración de la teoría psicoanalítica.¹⁹

[Dice Ferenczi:] “El paso más pequeño en nuestro conocimiento del psiquismo humano nos obliga a revisar todas las disciplinas cuyo objeto se relacione con la vida psíquica” (o. c., 1913). En esta línea, reclama la presencia de “perspectivas sociopsicológicas”, a fin de iluminar las relaciones entre narcisismo y regionalismo o entre amor objetal e internacionalismo (correspondencia Freud/Ferenczi).

[...] Sobre esta significativa problemática Ferenczi ha planteado cuestiones de gran calado. Y lo hizo a partir de su artículo sobre “El desarrollo del sentido de realidad y sus estadios” (cf. 1913), un texto clave tanto por sí mismo como por la incidencia que tuvo en la posterior elaboración de uno de los escritos centrales de Freud: “Introducción del narcisismo” (cf. 1914). El específico tratamiento que Ferenczi da a esta cuestión (en virtud de su consideración sobre la relación entre lo social y lo psíquico) resulta un aporte más que sugerente para lo que desde los comienzos mismos del debate sobre la posmodernidad se ha convertido en uno de los temas centrales: me refiero a la problemática del narcisismo socialmente generalizado.

La evolución del narcisismo de las pequeñas diferencias tiene que ver con la comprensión de su ambivalencia radical: tanto y tan poco. Maa-luf se pregunta por la pervivencia o no de las formas de pertenencia que son las que solidifican las identidades. Es lo que en el debate político y etnográfico se llaman las identidades etnocentradas.²⁰ Pero la vía que se

19 Alberto Castillo Mendoza, “Perspectivas sociales del psicoanálisis. La relación entre lo psíquico y lo social en Sándor Ferenczi”, *Clinica y análisis grupal*, Madrid, 2005.

20 J. M. Marinas, *El síntoma comunitario, entre polis y mercado*, cap. 6, Antonio Machado, Madrid, 2006.

abre en el psicoanálisis es muy fecunda, si se reflexiona con cuidado. Así lo hace Maaluf:

Me apresuro a añadir que, desde mi punto de vista, la necesidad de espiritualidad no tiene que expresarse forzosamente a través de la pertenencia a una comunidad de creyentes, pues se trata de dos aspiraciones profundas, ambas, en distinto grado, naturales y legítimas, pero que es un error confundir: por una parte, la aspiración a una visión del mundo que trascienda nuestra existencia, nuestros sufrimientos, nuestras decepciones, que dé un sentido –aunque sea ilusorio– a la vida y a la muerte; por otra, la necesidad que tiene todo ser humano de sentirse vinculado a una comunidad que lo acepte, que lo reconozca y en cuyo seno pueda ser entendido cuando habla con medias palabras. No sueño con un mundo en el que ya no hubiera sitio para la religión, sino con un mundo en el que la necesidad de espiritualidad estuviera disociada de la necesidad de pertenecer a algo.²¹

Porque aquí entraría la dimensión que Bataille señaló como “la comunidad de quienes no tienen comunidad”:²² es decir, la comunidad como forma de alianza que tienden entre sí quienes han superado las rígidas formas de pertenencia del antiguo régimen y ensayan la ética del don y del deseo. Más allá de las identidades ofrecidas estarían las construidas: las identidades de fundación.

La radical ambigüedad, por lo tanto, de las formaciones de lo inconsciente, del narcisismo de las pequeñas diferencias parece sostener nuestra propia cultura y la formación de nuestras identidades. Así lo muestra la poesía que reflexiona sobre la intimidad y lo propio. Elijo especialmente un par de estrofas, como una cancioncilla ligera –salvo por la profundidad de lo dicho bajo el sencillo decir– del poeta transterrado

21 Amin Maaluf, *Identidades asesinas*, op. cit., p. 56.

22 G. Bataille, en J. M. Marinas, *Ética de lo inconsciente*, Biblioteca Nueva, 2014 (en prensa).

español José Bergamín.²³ Son coplas que él llama del Duende, pues apuntan –como Lorca nos mostró de forma definitiva en su *Teoría y juego del duende*– a lo indecible propiamente dicho. Esto escribe desde París a María Zambrano, el 22 de julio de 1958:

—Ese que tú crees que eres tú mismo/ ese que tú te crees que llevas dentro/ no eres tú, ni es tu vida, ni es tu alma/ ni siquiera es la sombra de tu cuerpo.

—¿Pues quién es ese que yo no soy?/ ¿En qué puede serme sin yo serlo?

—Pregúntaselo al otro, al que dejaste/ por la senda perdida de tu sueño.

23 José Bergamín, *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*, edición de Nigel Dennis, El clavo ardiendo-Editorial Renacimiento, Sevilla, 2004.

PARA INTRODUCIR EL NARCIS(IS)MO
EN EL “CONTINENTE OSCURO”
[ZUR EINFÜHRUNG DES NARZISSMUS¹ AUF DEM
“DUNKLEN KONTINENT”]

RICARDO GARCÍA VALDEZ

Él mismo quiso quedarse,
en blanca flor convertido,
porque no diera la ausencia
a la tibieza motivo.

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *El divino Narciso*

... una verdadera feminidad siempre tiene hasta cierto punto una dimensión de coartada. Las verdaderas mujeres, eso siempre tiene algo de extravío.

JACQUES LACAN, *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*

El 16 de marzo de 1914, Freud escribe a Karl Abraham: “Muy difícil ha sido para mí *el parto* del ‘Narcisismo’, y es lógico que hayan quedado en él los consiguientes rastros de deformación”,² aludiéndose con ello –según James Strachey–³ a la posible insatisfacción que provocó al autor una producción excesivamente comprimida y que desbordaba su propio marco, debido a la gran cantidad de material contenido en el texto.

-
- 1 A decir de Strachey, “La palabra alemana utilizada por Freud es ‘Narzissmus’. En su artículo sobre el caso Schreber (1911c), AE, 12, p. 56, Freud sostuvo que esta grafía de la palabra, aunque ‘no tan correcta’ como ‘Narzissismus’, era ‘más breve y menos malsonante””, Sigmund Freud, *Introducción del narcisismo*, AE, 14, 1914c, p. 71, n. 1.
 - 2 Frase de Freud contenida en su carta a Karl Abraham, del 18 de marzo de 1914, en *Sigmund Freud-Karl Abraham, Correspondance 1907-1926*, Gallimard, París, 1969, p. 171.
 - 3 J. Strachey, “Introducción”, en Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, vol. xiv, Amorrortu, Buenos Aires, [1914] 1992, p. 69.

Si con cursivas enfatizamos una parte de la oración citada, es por el particular interés de introducirnos por la vía que las vicisitudes de la feminidad (y, por extensión, de la maternidad) plantean al asunto del narcisismo, apuntando a una mínima descompresión.

De tal suerte, el texto que nos convoca –a cien años de su escritura– reviste la mayor importancia en el intento por ubicarnos a la altura de la subjetividad de la época, partiendo de que supone un punto de inflexión originario que va de la perspectiva tópica a su articulación con la dinámica y con la economía libidinal del aparato psíquico, en lo que de ahí en adelante habrá de llamarse: la metapsicología.

Tanto la “... conjetura de que una colocación de la libido definible como narcisismo *podía entrar en cuenta en un radio más vasto y reclamar su sitio dentro del desarrollo sexual regular del hombre*”, como “... recopilar lo ya dicho en otros lugares, a fin de *justificar una introducción del narcisismo [como concepto de la teoría de la libido]*” son argumentaciones que apuntan a un uso definido de la contracción preposicional “del” y no de “al”, como equívocamente se toma en ocasiones para el título en español del artículo conmemorado.

Resulta importante señalarlo en esta ocasión, dado que nos serviremos de este *amplio radio*, fecundado conceptualmente por el narcisismo, en que la feminidad –dentro del desarrollo sexual “regular” (o no)– se enuncia en la actualidad.

De inicio, Freud justifica, sobre la base de las siguientes tres observaciones –provenidas directamente del campo de fenómenos a los que se enfrenta en su clínica–, la necesidad de una introducción *del* narcisismo, en tanto *extensión legítima de la teoría de la libido*: a) *la consideración del papel estructurante en el desarrollo regular del sujeto* (enunciado en cierta forma de resistencia de los neuróticos a mejorar su estado); b) el delirio de grandeza y el extrañamiento del interés respecto del mundo exterior (incluidas personas y cosas) privativo de la *dementia praecox* o esquizofrenia, *que renuncia a la vía neurótica de la fantasía para conservar los vínculos*, y c) las observaciones y concepciones

sobre la vida anímica de los niños y de los pueblos primitivos que análogamente *operan una serie de aplicaciones consecuentes de las premisas fundamentales de la manía de grandeza.*

Será la instancia del Yo, en este inicio de la marcha de la metapsicología, la que ocupe un lugar central, al concebirse en adelante como un objeto de la economía libidinal que, gracias a la etapa narcisista del desarrollo, habrá de constituirse.⁴

La libido será diferenciada desde entonces en *yoica* y de *objeto* en una correlación inversamente proporcional: el gasto en una empujeará a la otra. El fenómeno del enamoramiento será el paradigma de la libido ligada al objeto⁵ y la fantasía de los paranoicos de "fin del mundo"⁶ lo será de la libido yoica. En función de estas dos observaciones, Freud va a concluir que sólo con la investidura de objeto –en una fase que supone secundaria– se vuelve posible diferenciar una energía sexual, es decir, la libido, de una energía de las pulsiones yoicas.

Asimismo Freud, como queda indicado por Strachey:⁷ "Introduce los conceptos de *ideal del yo* y de la instancia de observación de sí vincu-

4 No obstante, esa "nueva acción psíquica" –necesaria para su surgimiento– a la que Freud nos remite es retomada por Lacan, en términos de dar cuenta de la mecánica que opera para dar como resultado la fascinación por la imagen. El erotismo aparecerá como fundamento de la identificación primaria que implanta al Yo en un dispositivo específico que el autor francés denomina *estadio del espejo*. La contracara será la agresividad que, desde la *gestalt* de la imagen, denunciará la desarticulación del cuerpo real como amenaza constante de aniquilación.

5 Carlos Galindo nos alerta sobre el vínculo entre *objeto, cosa y palabra* y el concepto freudiano de *representación*. Para el autor se desprende "... la idea de una representación objeto *considerada como un todo abierto*, compuesta, entre otras cosas, por impresiones, imágenes de diversas índoles (visuales, olfativas, táctiles), *donde el componente visual de la representación de objeto tiene un papel primordial*, tal como lo auditivo para la representación palabra. [Cfr. P. Carlos Galindo, *De la representación objeto a la naturaleza y registro de la representación cosa, y su supuesta equivalencia*, Revista UARICHA, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, marzo de 2007, pp. 39-46. Versión electrónica: <http://revistauaricha.org/uaricha09.html>, consultada el 14 de diciembre de 2013.] *Cursivas mías.*

6 Para James Strachey, "Este *fin del mundo* presenta dos mecanismos: cuando toda investidura libidinal se drena sobre el objeto amado, y cuando toda refluye en el yo", en Sigmund Freud, *Introducción del narcisismo*, AE, 14, 1914c, p. 74, n. 11.

7 J. Strachey, *op. cit.*, p. 68.

lada con él, bases de lo que finalmente sería llamado el *superyó...*”⁸ concepciones de la más radical importancia en el intento por comprender la feminidad, si se toman en cuenta las observaciones que al respecto recorren la literatura psicoanalítica, por ejemplo: *las mujeres no tienen un superyó equiparable al del varón; carecen de un sentido moral vinculado a la razón, y... ¡cambian fácilmente de parecer!* Estas ideas arrancan directamente de Freud:

Uno titubea en decirlo, pero no es posible defenderse de la idea de que el nivel de lo éticamente normal es otro en el caso de la mujer. El superyó nunca deviene tan implacable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como lo exigimos en el caso del varón. Rasgos de carácter que la crítica ha enrostrado desde siempre a la mujer -que muestra un sentimiento de justicia menos acendrado que el varón, y menor inclinación a someterse a las grandes necesidades de la vida; que con mayor frecuencia se deja guiar en sus decisiones por sentimientos tiernos u hostiles- estarían ampliamente fundamentados en la modificación de la formación-superyó...⁹

Y, siete años después:¹⁰ “Bajo la impresión del peligro de perder el pene, el complejo de Edipo es abandonado, reprimido [por el varón], en el caso más normal radicalmente destruido [...] y se instaura como su

-
- 8 Vale la pena recordar que, para Lacan, el Ideal del yo no equivale al superyó. La pacificación estaría ligada a la función del Ideal del yo, como ejercicio de una presión consciente en favor de la sublimación y, contrariamente, la instancia del superyó “obsceno y feroz” consistirá en un *empuje al goce*. Basta recordar que se trata de una función inconsciente que radica en reprimir el deseo sexual que suscita la madre. En términos generales habría aquí un Lacan “kleiniano”. Cfr. J. Lacan, *Escritos I. La agresividad en psicoanálisis*, Siglo XXI, tesis IV, México, [1948] 1989, p. 109.
- 9 Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas. Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, [1925] 1992, p. 276.
- 10 Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, 33a conferencia: La feminidad, vol. XXII, Amorrortu, Buenos Aires, [1932] 1991, p. 120.

heredero un severo superyó. *Lo que acontece en la niña es casi lo contrario*". (Cursivas nuestras.)

Sabemos que para el Ideal del yo, al ser éste una introyección simbólica, es factible sostener la argumentación que condice la posibilidad de la sublimación. No así es el caso, lamentablemente, para el propio Narciso, de un proceso mediado ahora por el Yo ideal, mismo con el que va a fundirse y no a fundarse; es decir, que no va a aflorar *como sujeto*, reduciéndose su dialéctica subjetivante a una proyección imaginaria.

Retomando a Freud, en el caso de la niña el Complejo de castración antecede al Edipo. Esto supone que lo *construye*, en lugar de *sepultarlo*. Edipo será entonces un asidero del que va a engancharse luego de repudiar la ligazón-madre, fecundada por la "envidia al pene", a diferencia de una angustia del varón ante la amenaza de perder algo que *tiene* y que lo conduce a la dramática del sepultamiento, inversa a la del a-floramiento ¿construcción? que, documentado por Ovidio, sería el recurso de Narciso luego de encontrarse con su imagen en el agua.¹¹

Metamorfosis extraña, anticipada por un poeta en el año VIII d. C., que implica la transmutación de un cuerpo que [se] *a-flora sin conformarse por el no-todo que supone un lenguaje articulado previamente por SI*. ¿Acaso la transformación de Narciso aparece como paradigma de esa promesa de síntesis hacia la cual tendería interminablemente el Yo "femenino" *afectado* en múltiples momentos de su Ser? Esta operación, básicamente asistida por la función de la mirada ante el espejo, apunta a la ilusión de unidad. Así, ¿qué clase de condición propiamente humanizante debe tramitarse para la construcción (afloramiento) de un Yo capaz de síntesis y de una ética "acendrada" en las mujeres? Narciso aparece aquí como una alegoría de la transformación de un ente en sujeto ¿femenino? por la vía de la aniquilación; de un cuerpo fundido

11 Tanto en las dos versiones helénicas del célebre mito de Narciso (aquellas de Pausanias descritas en su *Descripción de Grecia*, libro IX -La Beocia-, párrafo xxxi, párrafos 7, 8 y 9), como en la romana de Ovidio (*Las metamorfosis*, libro III, 339-510. Narciso y Eco), en el lugar donde Narciso muere, *crece una flor*.

con su imagen, *interpósita* erotización de la muerte real agazapada en la imagen. Falta la incidencia del no-todo que pudiera conducir a la muerte metafórica por la vía de la sublimación o del síntoma. Metamorfosis, en el mito de Narciso, de un sujeto que no porta, o no soporta la falta; aquella que quedaría [d]enunciada por cualquier relación de objeto fuera de la imagen. Esto apenas supone un primer movimiento fundacional del aparato psíquico que requiere un yo investido en su *gestalt*, para funcionar en algún acuerdo con la cultura; de detenerse ahí no se da lugar al deseo fuera de la imaginarización.

En *Acerca de la causalidad psíquica* (1946), Lacan habla de *agresión suicida narcisista*. Nos dice:

Así, en la discordancia primordial entre el Yo y el ser parece que [la estructura fundamental de la locura] es la nota fundamental que debe de repercutir en toda una gama armónica a través de las fases de la historia psíquica, cuya función ha de consistir entonces en resolverla desarrollándola.

Toda resolución de esa discordancia mediante una coincidencia ilusoria de la realidad con el ideal debe de resonar hasta en las profundidades del nudo imaginario de la agresión suicida narcisista.¹²

De tal manera que, en el caso del mítico personaje que ha dado nombre a este proceso subjetivante, la conjunción entre eros y pulsión de muerte lo lleva finalmente a la autodestrucción. Esto es importante en tanto que las relaciones humanas *consisten* en la dimensión imaginaria, sustentada en la relación narcisista entre el sujeto y su imagen como vía hacia el otro.

Ahora bien, para Freud,¹³ la niña permanece un tiempo indefinido en el complejo de Edipo antes de “sepultarlo” (*deconstruirlo*, dice el propio autor) en forma *incompleta*:

12 Jacques Lacan, *Escritos 1. Acerca de la causalidad psíquica*, Siglo XXI, México, [1946] 1989, p. 177.

13 Sigmund Freud, *Obras completas. Nuevas conferencias...*, *op. cit.*, p. 120.

En tales constelaciones tiene que sufrir menoscabo la formación del superyó, no puede alcanzar la fuerza y la independencia que le confieren su significatividad cultural y [...] las feministas no escucharán de buen grado si uno señala las consecuencias de este factor para el carácter femenino medio.

No obstante, la angustia de la pérdida que la niña experimenta frente a un pene *imagina(riza)do* será equivalente a la angustia de castración del varón. Esta angustia a la vez será el antecesor del superyó femenino (que surgirá como defensa ante el deseo de dejarse poseer por el padre todopoderoso; cuestión que podrá enunciarse posteriormente en un fantasma de orden histórico).

Serán las mujeres que no operan la *père-versión*, la versión hacia el padre, quienes en su renuncia al mismo -en tanto objeto de deseo- habrán de apelar a la *identificación*, como un segundo recurso subjetivante. Fundado en la *privación*, este segundo grupo de mujeres tendrán un superyó severo. Las otras, las que sí efectúen el retorno desde un yo investido (y particularmente mujeres *narcisistas*) poseerán un superyó ortopédico existente en su exterior, sostenido por relaciones amorosas con hombres que las harán proclives a ser dependientes y sumisas de y ante ese *partenaire* sexual. Asimismo [...] lábiles en sus juicios [...] prestados por otros.¹⁴

Estos tópicos están lejos de ser los únicos que *Zur Einführung des Narzissmus* plantea. De ahí que la apreciación freudiana acerca de que la publicación del texto representó "un parto difícil" sea acertada y nos concierna en el tratamiento de sólo algunas de sus vetas conceptuales.

En su artículo para la *Encyclopaedia Britannica*,¹⁵ Freud declara: "La doctrina de las pulsiones es para el psicoanálisis, sin duda, un

14 Acordamos con Silvia Elena Tendlarz, en su puntuación del texto de Hans Sachs (1927), "Acerca de un motivo en la formación del superyó femenino", *Colección Diva*, núm. 6, noviembre de 1998.

15 Sigmund Freud, *Obras completas. Psicoanálisis*, vol. xx, Amorrortu, Buenos Aires, 1926f, p. 253.

ámbito oscuro”; eco de una primera confesión: “... en efecto [...] la vida sexual de la mujer adulta sigue siendo un *dark continent* [continente obscuro] para la psicología”.¹⁶

Dos de las dificultades del tema del narcisismo, relacionadas con ese *dark continent* son para nosotros cuestiones primordiales ahora: a) la relación guardada entre las mujeres narcisistas -que conduce a la dependencia de su Superyó respecto de un otro masculino, obturándose el juicio propio- y aquel autoerotismo previo que, como estadio temprano de la libido, Freud -en sus *Tres ensayos*- había caracterizado como una *práctica sexual* en la que la pulsión no está dirigida a otro objeto, sino que se satisface en el cuerpo propio (en virtud de que el pequeño ente en subjetivación aún no conoce un *objeto sexual*, y su *meta sexual* se encuentra bajo el imperio de una *zona erógena*), cuestión que implica una condición analógica entre varón y niña como núcleo fundante, y b) en relación con la duda freudiana acerca de la validez de mantener una teoría dual de las pulsiones, misma en la que insiste, por encima de las especulaciones puramente teóricas -que considera secundarias a la interpretación de la *empíria* como fundamento de la ciencia-, y que remite en todo momento a construcciones teóricas fundadas en la clínica, ¿es sostenible la homologación del Yo “masculino” con el femenino? ¿Hay diferencia en el juego de la autoconservación y del erotismo a nivel fundacional en cada sexo?

Considerando que, a decir de Flor Gamboa, “es innegable [...] que entre el cine y el psicoanálisis existe una especie de afinidad mortal que los ha llevado a ser al mismo tiempo rivales y amantes”¹⁷, ya que por un lado -el de la rivalidad- la autora afirma que las dos opciones son *vías de acceso a la subjetividad*, y por el otro -el de amantes-: “es posible

16 Sigmund Freud, *Obras completas. ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial*, vol. xx, Amorrortu, Buenos Aires, 1926e, p. 199.

17 Cfr. F. Gamboa, *El cine y el psicoanálisis en la fortuna de lo reversible*, *Revista UARICHA*, núm. 3, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, agosto de 2004, p. 38. Versión electrónica en URL: <http://www.revistauaricha.org/uaricha03.html>, consultada el 22 de febrero de 2014.

tocar las puertas del infierno y/o abrir las del paraíso”, habremos de servirnos de lo que entre la imagen y la palabra pueda remitirnos a expandir un mínimo de esclarecimiento contemporáneo en torno a la conjunción feminidad-narcisismo: habremos de servirnos del séptimo arte, es decir, del cine. Tanto la palabra como la imagen encuentran aquí uno de sus campos de acción.

El largometraje de Stanley Kubrick *Eyes Wide Shut* [Ojos bien cerrados] ofrece la posibilidad de interpretaciones desde la óptica de la introducción del narcisismo en torno a la relación de Alice con Bill, los dos personajes principales que hacen de los esposos Harford.¹⁸

A pesar de los regodeos que del Superyó masculino se inauguran con Freud, en contraste con los juicios del femenino *menos acendrado*, podemos sostener de entrada que la película perfila una condición falogocéntrica *insuficiente para hacerse cargo de la feminidad por la vía del saber*. De eso ya teníamos noticia por la propia clínica de la histeria y su posterior metapsicología freudolacanianiana.

Sentado esto, subrayamos de la película el desvelamiento de Alice de su *fantasía* de mujer infiel ante el doctor Hardford. Recordemos la escena en la que, emplazados en la recámara, luego de retornar de la fiesta decembrina que ofrece Víctor Ziegler, la señora Harford, molesta por los comentarios sexistas de su esposo acerca del deseo y de la fidelidad femenina, le relata una fantasía sexual que tuvo un año atrás, en la cual *estuvo dispuesta a renunciar a todo* por una noche de sexo con un oficial de marina que vio incidentalmente en el lobby de un hotel donde la pareja se hospedaba. Bill, en esta escena, mira a Alice perplejo, sacudido por esa inesperada revelación. ¿Es acaso esa confesión de Alice la acción correspondiente a un mandato superyoico obscuro y feroz de una mujer narcisista que -trascendiendo el acto de Narciso- apunta a modificar la fantasía de su marido en torno a ella en tanto *imagen unificada*? ¿Es esa

18 Por intermedio de Arthur Schnitzler, el film *Ojos bien cerrados* está robustamente relacionado con Freud y el psicoanálisis, lo que no exenta la interpretación que el propio Stanley Kubrick hizo del texto original *Relato soñado* de 1925.

una imagen que su marido construye como su propio doble para concebirla como un “otro” sin fractura y sin deseo? Recordemos que Alice expone al esposo a su crudo deseo femenino destruyendo, al pasar, la autocomplacencia masculina de Bill (homeóstasis determinada por el principio del placer que, hacia el final de la película, se resuelve con una revitalización de su matrimonio al reintroducir -por la palabra- las vicisitudes de lo real de la muerte y de las imágenes oníricas que ella le cuenta en otro momento).

Como correlato de la enunciación de la fisura inconsciente de su esposa, Bill tiene una serie de aventuras eróticas -que no llegan a consumarse por la vía de la genitalidad y que ciertamente no parecen motivadas por una retaliación para vengarse de Alice-. Contrariamente a esta intención, expresa su cariño hacia ella; un amor, no obstante, formulado desde una percepción alienada por su proyección mortificante. Bill, por otra parte, lejos de querer convertirse en flor, *quiere saber acerca del deseo femenino*, confirmando así su propio deseo de superar las ansiedades sexuales que lo aquejan, cada vez con mayor ímpetu, si pensamos tan sólo en el redoblamiento de la fantasía de ella en una identificación con su deseo, tratando de encontrar un modo que implique un malestar aceptable para regresar -de nuevo- con la feminidad *verdadera* de su mujer.

De tal suerte, tanto la fantasía citada (y el sueño de Alice),¹⁹ como las acciones de Bill en su búsqueda de saber ante lo que su mujer desea aparecen como vehículos del deseo inconsciente, por un lado centrado en el falogocentrismo que empuja al saber mediado por el no-todo, y, por el otro, con el sostenimiento de la fisura de la imagen en la erótica de un encuentro siempre fugaz, como se plantea al final de la película.

19 Cuando Bill regresa a su departamento, luego de asistir a un extraño ritual en que bellas mujeres desnudas cubren su identidad tras máscaras venecianas mientras practican sexo ilimitado, encuentra a Alice riendo en sueños y la despierta. Ella le cuenta que soñaba que tenía sexo con muchos hombres, y era observada mientras tanto... por Bill.

Lejos estamos de la pretensión de llegar a un análisis meridiano de lo que la película bosqueja, pero no nos privamos de ensayar una mínima diferenciación en la trama confusa de los hechos que proyecta, sobre todo si lo intentamos justamente fuera de la unificación imaginaria que, como primer impulso, estaríamos llamados a producir, justamente a la manera de un Narciso. Apuntamos a trascender el estatuto manifiesto de la sutura improductiva, a la que nos conduciría cualquier idealización precipitada, en el intento por revelar alguna intimidad estructural entre narcisismo y feminidad. Más: acercarse a los objetos psíquicos reales supone aquella actividad que apunta a dificultar la producción de algún saber en torno a ellos. De la película sólo tenemos un relato. Desconocemos la vida pasada de los personajes, su *Psicopatología de la vida cotidiana*.

Analizar el Yo de Alice Harford supone como dificultad no sólo el desconocimiento aludido en el párrafo anterior, sino principalmente tomar en cuenta la oposición "natural" que en muchos neuróticos observó Freud en cuanto a *mejorar su estado*, según ya lo hemos conseguido, y que nos invita a recalcar al narcisismo en el lugar de la misma resistencia. De tal suerte, la imagen en el espejo que mantiene constituida la unidad originaria del Yo de Alice tanto como la de Narciso (y la de la mayoría de los humanos) hace consistir una identidad formal que, para su *Bejahung* primordial de ex-sistencia, es sumamente importante. Sí, pero ¿cómo llegará cada uno a aprehenderse como ser? Alice se arriesga, a diferencia de Narciso, partiendo de que cada uno ya había logrado como patrimonio la imagen unificada, pero mientras este último "rechaza" lo inconsciente, la primera indica que en su Ser porta eso que no marcha y que destituye el imperio unificado ilusoriamente de su Yo, y... de la imagen a la que se encuentra prendido Bill. Alice apunta a la aprehensión de su fisura, de ahí que la lectura se dificulte para su atribulado esposo. Le cuesta mucho trabajo metabolizar el estatuto deseante de ella y mucho más individualizar su existencia en tanto él mismo está identificado con la fantasía de ella. Mucho más trabajo ha de costarle producir un saber respecto a la *función* que la confesión de

su mujer convoca. No se trata sólo de Bill, pues ¿en qué momento las estructuras psíquicas y sus vectores más íntimos, dinamizados en tópicos por economías libidinales, se han entregado cristalinamente al *espíritu científico* por técnicas de observación o deducción con el simple cuño epistemológico *intuicionista-continuista*?

Bill no puede concluir nada que sea derivado directamente de su “experiencia”. Estará llamado a confrontar un goce femenino que escapa a todas sus posibilidades, por la única –aunque limitada– vía de las interpretaciones. Hasta podríamos decir que en su función de paréntesis (entre imagen y relación de objeto), la función del narcisismo se enfatiza en la película como esa fuerza –que a Narciso mismo le resultó adversa–, pero que a Alice le permitió –al decidir sostener su deseo– cambios en su posicionamiento subjetivo. En suma, se permea una economía libidinal alternativa a las *catexis* de la pura imagen entre las pulsiones de auto conservación, con la de muerte... en una nueva erótica (a pesar de que Alice encarna en el oscuro continente un no ser no-todo).

De tal suerte, la señora Harford, por la ruta del narcisismo, libidiniza sus pulsiones yoicas, sólo que en su *verdadera* mixtura entre auto-conservación y muerte.

Freud nos permite establecer entonces que si Narciso libidiniza su imagen en detrimento de la libido objetal, habríamos de ubicarlo del lado de la *dementia praecox* o esquizofrenia, al encontrar mayor satisfacción en una especularidad yugulante –que lo asilaba como sujeto en formación–, a diferencia de Alice Harford, quien se aventura por el camino de la libido de objeto, como *fuentes* de satisfacciones diferentes, pero al precio de las diversas formas de la herida narcisista: la decepción ante un hombre que *no sabe* sobre el deseo femenino, el riesgo de desnudar su alma ante un otro que la sostiene sólo como imagen unificada desmintiendo su fractura primordial, y la serie de incertidumbres que en la vida cotidiana de la pareja su confesión va a desencadenar.

Frente al espectro de la muerte que Alice introduce en su confesión, la única fuerza capaz de oponérsele es Eros, como figura *lenguaj-*

jera de las pulsiones de vida que justifica inclusive la última palabra enunciada en el filme (coger), como corolario de un proceso de elaboración siempre provisional, más allá del espejo.

La película nos recuerda fehacientemente que el amor tiene enemigos. No sólo se trata de la pulsión de muerte, que al final siempre triunfa, sino de esos sufrimientos señalados como heridas narcisistas que constante y sistemáticamente dividen al Yo y su siempre incompleta síntesis. El punto límite es darse cuenta de que el propio principio del placer estará al servicio de la pulsión de muerte.

En resumen, la película *Ojos bien cerrados* nos recuerda una vez más que aquel *Más allá del principio del placer* freudiano distaba mucho de ser una simple especulación teórica sin fundamentos en la realidad singular o colectiva. *El yo y el ello* y la refundación del psicoanálisis a través de la segunda tópica tienen, a nuestro parecer, entre sus funciones, la de descompactar justamente las reflexiones acerca del Yo que se erigen en la "Introducción del narcisismo", matizadas ahora con el rechazo abierto de un monismo pulsional.

Avanzar por esta ruta conjetural nos permite regresar a nuestra pretensión analítica por la vía del filme en cuestión. Alice sólo podrá ser ubicada en una nosografía narcisística anterior a *El yo y el ello* y a *Más allá del principio del placer*, construcciones que impulsarán mayormente diagnósticos determinados por la prevalencia de la pulsión de muerte (ya sea melancolía, o bien... psicosis maniaco-depresiva). Freud antes desarrolló el concepto de *neurosis narcisistas*,²⁰ que no será retomado sino solamente por psicoanalistas norteamericanos como una de sus preocupaciones en torno al futuro del narcisismo. Hartmann y Kohut serán quienes tomen la posta, sin faltar la presencia de otro psicoanalista de apellido Kernberg. ¿No cometeremos una injusticia con el propio Lacan? ¿No ha sido consistente su preocupación a lo largo de

20 Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas. El discernimiento de lo inconsciente*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1915] 1992, p. 200.

prácticamente toda su obra comenzando por su tesis doctoral acerca de este concepto?

Erotismo, muerte y relaciones de objeto pudo haber sido un título para un capítulo como éste, en el que la conjetura teórica, no directamente ligada a un caso clínico, pero tomando a Pausanias, Ovidio y Schnitzler, tanto como al cine en su valor de verdad, nos remite a una característica precisa del narcisismo: aquella que consiste en su difícil aprehensión fenomenológica directa, en tanto mixtura de las tres categorías. No obstante, en un recorrido somero por “Introducción del narcisismo”, podemos reconocer algunas trazas ligadas a este momento estructurante del sujeto: homosexualidad, sobreinversión del objeto de amor, o bien del Yo. Por extensión, deberán considerarse: las pulsiones, la libido, el ideal del Yo, etc. En medio de todo... la vieja polémica entre *transtornos narcisistas de la personalidad* y *borderline*. La clínica, de todos modos, fungirá siempre como convocatoria abierta para no protocolizar los expedientes en banalizaciones reduccionistas y esquemáticas impulsadas más por las propias angustias de quien investiga que por la potencia explicativa de esas nuevas “explicaciones” ¿metapsicológicas?

De costado a esta polémica, que de todos modos no queremos dejar de señalar, el filme que tomamos como motivo de reflexión refleja un vínculo amoroso entre la pareja conformada por los esposos Harford; vínculo transferencial que sólo es posible desde su fundamento narcisista, en la modalidad de relaciones objetales. Hay no obstante un precio que el espectador debe pagar: la irritación que puede causarnos el ver a un Bill despojado de la confortable seguridad que sus razones le proveían antes del encontronazo con el deseo femenino. Esa mujer con sus cuestionamientos (no olvidemos que está intentando convocar a Bill para que diga algo sobre un imposible: el sexo) no permite ir hacia ningún puerto seguro. Difícilmente querríamos ser objeto de deseo de Alice en ese momento... límite, para Bill, a quien sólo una condición heroica le permitiría permanecer al lado de su mujer, cuestión que no sucede. Ante la verdad de una mujer, atiende al llamado de otra que lo

salva al comunicarle que el padre de ella ha muerto, habiendo sido éste paciente de Bill.

El doctor Harford aparece acá muy lastimado por la confesión de la fisura inconsciente de su esposa. Intenta retraer hacia sí las cargas libidinales y se ve comprometido en un beso con la hija que recién perdió al padre, buscando luego a través de una prostituta alguna respuesta. Le espera de todos modos un encuentro paradigmático con la muerte: el de aquella mujer a la que paradójicamente ha salvado en el inicio de la película. ¿Por qué no logra retirar en mayor medida las cargas libidinales de su mujer? Está enamorado, como lo advierte manifiestamente; pero este argumento no le alcanza a Alice. Ella quiere traspasar el límite de la razón y escuchar que no existe lógica formal en el deseo. Quiere escuchar lo que no puede enunciarse. ¿Se recuperará Bill de esta herida? ¿Cómo lo hará, ante la advertencia de que ya no tendrá garantía de futuros estados confortables, como aquel en el que se estableció durante largo tiempo? ¿Es factible evitar la vulnerabilidad cuando logos es el límite (*border*) ante el retorno de lo que en el doctor Harford seguramente tenía antecedentes estructurantes? ¿Ante la ecuación eros-muerte inherente al narcisismo?

Víctor Ziegler redoblará la agonía de Bill: hacia el final de la película develará su nexa con la secta que ha organizado el ritual al que ha asistido el doctor, cuestión que este último callará con vehemencia ante Alice, hasta que sus propias presiones lo obliguen a confesar su presencia en aquella casa que encerraba algunos misterios. Bill habrá de sufrir por esto también, al verse minimizado a una posición en la que ha perdido todo el control. Se le conmina a desnudarse cuando se descubre su exterioridad a aquel grupo de enmascarados. Ya no es el apuesto médico que tiene su espacio de poder, el Uno sin Amo que lo someta. Pasa a ser un enmascarado más, por lo pronto, dentro de una serie de la que pretende salvarlo una mujer que termina pagando con su propia vida, en un último intento en que se redime a Bill. El doctor Harford, distante de Narciso, reconoce a los objetos con su existencia propia y no sólo como

mera proyección, aunque deba lidiar en buena medida con ella. Interioriza, imagina cómo se fue desarrollando la escena de seducción entre el oficial de marina y su esposa. Hace suya la fantasía. Se identifica con esa imagen que es la propia, en tanto intuye su propio vacío de saber. Hay otro que sí sabe cómo guiar el goce femenino, en este caso, el de su esposa. Objetos reales y fantasmáticos toman ahí su lugar, cuestión que, para el Yo de Bill, no hace diferencia. En igual forma Bill estará conflictuado.

El encuentro del doctor Harford con el deseo femenino es brutal, lo inscribe de tajo en un movimiento que lo descentra. Alice, quien representa a su objeto de deseo, le hace vivir una experiencia en que debe reconocer que el centro no es más él. Ella lo conduce a mirar fuera de él, hacia un “lugar” que la convoca a través de otro objeto fantaseado y que está fuera de Bill. No le queda a este avasallado médico sino tratar de reunirse con este objeto fantasmático por la vía del logos, previo paso por la dimensión de lo real de la muerte de su redentora y de la escucha del sueño de Alice, que especulariza su propia vivencia de la casona y que lo conduce, en el límite de su resistencia, a confesar su búsqueda tan cerca del sexo (genital incluso) que no llega nunca a consumarse. A Bill le espera el bienestar de una esposa que se siente *contenida* en su *obscuridad*, y que lo urge a la unión carnal en la última escena.

Más allá de una recapitulación -imperfectamente desarrollada, sin duda- de esta película, nos ha interesado confrontar los medios a los que la feminidad recurre para trascender los *impasses* a los que conduce la imposibilidad del cumplimiento cabal del deseo desde las coordenadas de no ser no-todo en el encuentro con un *partenaire* que, representando al falo, recurre con exceso a la consistencia imaginaria. ¿Cómo podremos articular el goce suplementario aludido por Lacan? ¿Acaso Bill imaginiza en su fantasía diurna -impulsada a la vez por la confesión de su esposa- la realización del deseo, al estrellarse de frente con la vivencia de la falta con que Alice lo atraviesa? Ilusión “reparadora” en que, aun desnuda, Alice preserva el falo metaforizado en sus tacones como desmentida de la falta. Recordemos que es el proceso que vive

Bill. Ella no dijo si tenía zapatillas. Frustración imposible para Bill, de quien podría sospecharse muy forzosamente un destete traumático. ¿Construye Bill una imagen de su mujer, a quien no necesita mirar para decirle que está perfecta, cuando ella le pregunta lo propio desde el retrete? ¿Es el recurso necesario para sostenerse él mismo? ¿Suprime la representación de Alice como objeto castrado a través de la identificación con la imagen del objeto previamente construida? Bien podría sostenerse aquí la idea de una identificación primaria, netamente narcisista: el Yo de Bill se constituye de la imagen que fabrica de Alice, con la que se fusiona como producción de sí y no como un objeto del mundo reconocido en su radical otredad. Alice no se traga el señuelo. Decide hacerle ver su alteridad y lucha por su reconocimiento dentro de una erótica. La existencia de Alice conduce al doctor Harford a desmentir lo que ella es y le trae una insostenible decepción que, no obstante, gracias a la fuerza de Eros, reencontrará con toda certeza de manera momentánea el centro perdido. Esto sólo gracias al recurso imaginario de una nueva unidad-identidad.

A muchas cosas estará dispuesto Bill en su contención falogocéntrica de la obscuridad en que Freud inscribe a la femineidad, menos a la soledad. Habrá de encarnar el paréntesis al que nos referimos antes entre imagen y relación de objeto, que nos ha permitido ubicar, desde alguna reflexión sobre la subjetividad femenina, la existencia del inconsciente, oponiéndose a lo Uno que la imagen impulsa; al reconocimiento de la *spaltung* en esa instancia fundamental del aparato psíquico. De tal suerte contribuimos a dar a esta noción freudiana de 1915, en los primeros cien años de su conceptualización, lo que quizá la mayoría de los sujetos en posición femenina desean: reconocimiento de su singularidad y a la vez de su "totalidad". Trabajo de Eros siempre abierto.

NARCISISMO, IDEOLOGÍA Y PSICOLOGÍA

DAVID PAVÓN CUÉLLAR

AUNQUE SOSEGADA EN SU ESTILO EXPOSITIVO, la investigación freudiana es tan impetuosa y vigorosa, tan vertiginosa en su movimiento interno, que no deja de revolucionarse y reconstituirse a cada paso. Freud no da ningún paso en vano. Su desplazamiento se caracteriza por su constancia y su firmeza, pero también por su arrojo y su agilidad, y sus elaboraciones teóricas adquieren a menudo el carácter de saltos acrobáticos. Esto resulta particularmente manifiesto en aquellas obras de ruptura, como la “Introducción del narcisismo”, que son las que mejor ilustran el dinamismo intrínseco de la teoría freudiana, las que toman una distancia mayor con respecto a todo lo que las precede, las que marcan de manera más nítida un antes y un después en esa larga investigación que se prolonga durante poco más de medio siglo.

El modo general en que interpretemos la investigación de Freud será decisivo para el sentido preciso que atribuyamos a cada una de sus obras. En mi opinión, expuesta recientemente, la “Introducción del narcisismo” constituye “un momento crucial del retorno reflexivo freudiano de nuestra modernidad sobre sí misma”, es decir, de manera más precisa, uno de “los más importantes gestos críticos articulados que realizan esa torsión históricamente determinada que le ha permitido a nuestra cultura descubrir una serie de verdades inherentes a su configuración ideológica”.¹ Lo que pienso, en otras palabras, es que cierta ideología, entendida como trama discursiva, cultural e históricamente determinada, consigue pensarse y penetrarse a sí misma en la investigación freu-

1 D. Pavón Cuéllar, “Freud y la cuestión del narcisismo ideológico”, *Letra Franca*, 23, 2014, pp. 41-43.

diana y, específicamente, a través de la “Introducción del narcisismo”. Esta “Introducción...” y la investigación en la que se inserta posibilitarían entonces un descubrimiento caracterizado por su positividad y su efectividad, pero también por su especificidad ideológico-discursiva y por su relatividad cultural e histórica.

Mi especificación y relativización del psicoanálisis contradice diametralmente las universalizaciones y absolutizaciones que empezaron por Ernest Jones² para culminar en Melford Spiro.³ Al contrario del absolutismo universalista psicoanalítico, sostengo que la verdad particular de la investigación freudiana resulta indisociable de nuestra modernidad occidental. Considero que debe partirse de este contexto cultural e histórico para entender las configuraciones ideológico-discursivas estudiadas y cuestionadas en las obras de Freud. En la “Introducción del narcisismo”, por ejemplo, encuentro la crítica freudiana de una configuración a la que doy el nombre, ya utilizado por Warren Frederick Morris, de “narcisismo ideológico”,⁴ pues considero que se trata de algo “fundamentalmente ideológico” e “indisociable de un patrimonio cultural” determinado.⁵ Es tan sólo en relación con este *patrimonio cultural* que me sentiría dispuesto a defender sin concesiones la verdad involucrada en éste y en otros conceptos freudianos. Adopto, así, una posición relativista que no sólo me ubica en la bien conocida tradición que se origina en las observaciones de Malinowski en las Islas Trobriand,⁶ sino también en un enfoque marxista particular que surge exactamente al mismo tiempo, y según el cual, en términos del propio Voloshinov, “los ‘conflictos psíquicos’ en los que se basa el psicoanálisis” escenifican “la lucha de

2 E. Jones, “Mother-Right and the Sexual Ignorance of Savages”, *International Journal of Psychoanalysis*, 6 (2), 1925, pp. 109-130.

3 M. Spiro, *Culture and Human Nature: Theoretical Papers*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

4 D. Pavón Cuéllar, “Freud y la cuestión del narcisismo ideológico”, *op. cit.*, p. 42.

5 W. F., Morris, *Understanding Ideology*, University Press of America, Lanham, 2010, p. 110.

6 B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1927.

diversas tendencias ideológicas que toman forma” dentro de una “ideología conductual” entendida como “habla interna y externa que impregna nuestra conducta en todos sus aspectos”.⁷

1914 EN 1927

Así como la verdad freudiana es ideológico-discursiva en Voloshinov, así también está situada en un contexto cultural-histórico en Malinowski. Uno y otro autor admiten el descubrimiento freudiano como *verdadero*, pero sólo *en relación con* discursos que expresan ideologías en una cultura determinada y en un momento preciso en la historia. Voloshinov y Malinowski aceptan la verdad relativa del psicoanálisis, justifican esta relativización en el mismo año de 1927 e inauguran así la posición relativista de quienes reivindicamos la causa freudiana sin caer por ello en la tentación de absolutizarla, generalizarla y descontextualizarla.

Mi posición relativista me hace coincidir actualmente con Ian Parker en su reconocimiento del aspecto ideológico-discursivo y cultural-histórico de la verdad freudiana, aun si difiero de la idea según la cual esta verdad se realizaría fundamentalmente a través de la influencia del psicoanálisis en la historia, en el discurso y en la cultura occidental contemporánea.⁸ Desde luego que reconozco tanto la incidencia del psicoanálisis en el mundo que nos rodea como la manera en que esta incidencia posibilita una confirmación retroactiva de los hallazgos de Freud. Sin embargo, desde mi punto de vista, la influencia del psicoanálisis es globalmente menos profunda y menos determinante de lo que parece a primera vista en los centros urbanos y septentrionales-occidentales de nuestra civilización. Desde luego que hay periferias altamente impregnadas e inspiradas por el elemento psicoanalítico, en

7 V. N. Voloshinov, *Freudismo, un bosquejo crítico*, Paidós, Buenos Aires, [1927] 1999, p. 162.

8 I. Parker, *Psychoanalytic Culture: Psychoanalytic Discourse in Western Society*, Sage, Londres, 1997.

especial en Sudamérica, pero se trata de casos puntuales y, además, aun en estos casos, hay que ser cautos a la hora de generalizar lo que se observa tan sólo en ciertas esferas de la sociedad.

Resulta innegable que la verdad freudiana se ve cotidianamente demostrada por la conformación y operación del mundo que nos rodea, pero no me parece que sea tan sólo por la manera en que el psicoanálisis ha incidido sobre este mundo, sino también, y fundamentalmente, porque *nuestro mundo no deja de ser moldeado, animado y perturbado por aquello mismo ideológico-discursivo, histórico y cultural, que se ha revelado a través del psicoanálisis*. Me atrevo a conjeturar que esta revelación es también lo que explica la incidencia del psicoanálisis en el mismo contexto. Desde este punto de vista, la enorme difusión cultural de la teoría freudiana sería una simple consecuencia del nexo interno por el que estarían esencialmente unidos lo difundido y el entorno en el que se difunde. Los hallazgos de Freud serían entonces verdaderos por su *adaequatio rei et intellectus*, por su adecuación a una realidad histórica y cultural determinada. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en las nociones metafísica y positivista de la verdad como adecuación a la realidad, la correspondencia no sería extrínseca, sino intrínseca, y consistiría en una identidad entre el descubrimiento freudiano y lo que se descubre a través de él, entre la revelación y lo revelado, entre la forma y el contenido. Este es el sentido más radical de la adecuación, un sentido en el que la verdad como *adaequatio* no constituye sino un aspecto de la verdad como *aletheia*, como revelación, como descubrimiento “ante los ojos”.⁹

Sobre la base de lo argumentado por Heidegger en 1927, cabe afirmar que el psicoanálisis freudiano es *adecuado*, o verdadero en el sentido clásico de *adaequatio*, porque resulta *revelador*, o verdadero en el sentido primitivo de la *aletheia*. Digamos que el psicoanálisis consigue revelar prácticamente, a través de la experiencia clínica del análisis,

9 M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, México, [1927] 1991, §44, pp. 240-247.

aquello con respecto a lo cual *habrá sido* teóricamente adecuado en una temporalidad retroactiva. Es muy significativo que esta imbricación entre los dos aspectos de la verdad haya sido presentada por Freud en el mismo año de 1927, en *El porvenir de una ilusión*, cuando observa perspicazmente que *la ilusión*, al revelar un “cumplimiento de deseo” (verdad como *aletheia*), no es lo mismo que *el error*, ya que “no necesariamente es falsa, vale decir, irrealizable o contradictoria con la realidad” (verdad como *adaequatio*).¹⁰

En lugar de adecuar nuestra verdad a la realidad, podremos llegar a transformar la realidad y adecuarla resueltamente a la verdad inherente a nuestra ilusión, pero siempre y cuando nuestra ilusión *expresé verdaderamente su verdad*, la de nuestro deseo y, por lo tanto, no sea un simple y llano error, sino una ilusión que así merece la denominación de “cuento verdadero” que Marx reservaba para las ficciones rectoras de la historia.¹¹ Todo esto y más es lo que está en juego en lo que se descubre ante Freud y Heidegger en ese mismo año de 1927. Si el descubrimiento simultáneo de Freud y Heidegger parece confirmar nuestra convicción de que *descubrimos lo que la historia transindividual nos descubre*, esta confirmación parece reafirmarse cuando recordamos que el año de 1927 es el mismo en el que Malinowski y Voloshinov, cada uno por su lado, reconocen la adecuación de la verdad freudiana con respecto a los factores ideológico-discursivos, históricos y culturales, que se descubren a través de ella.

El psicoanálisis hace un descubrimiento que le permite adecuarse a la realidad por el mismo gesto por el que influye en ella y hace que ella se adecúe a él. Considero, pues, que la influencia exterior del psicoanálisis en el contexto contemporáneo es un efecto de la manera en que este contexto se ve interiormente organizado, agitado y afectado por aquellos

10 Sigmund Freud, *Obras completas. El porvenir de una ilusión*, vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires, [1927] 1996, p. 31.

11 K. Marx, “L’Interdiction de la ‘Leipziger Allgemeine Zeitung’”, *Œuvres III Philosophie*, Gallimard, París, [1843] 1982, p. 313.

factores ideológico-discursivos, históricos y culturales, que se descubren a través del psicoanálisis. Uno de estos factores, el que ahora nos interesa, es el narcisismo que Freud examina en su “Introducción” de 1914. En las siguientes páginas intentaré mostrar cómo el examen freudiano del estado narcisista nos descubre una configuración ideológico-discursiva que opera constantemente en la modernidad capitalista, que se acentúa en el capitalismo hipermoderno y que podría explicar la existencia misma de la disciplina psicológica en su forma actual. Se verá cómo esa configuración engendra y propaga no sólo actitudes personales y relaciones interpersonales en la sociedad contemporánea, sino también la personalidad o identidad personal que se atribuyen los sujetos a través de la representación y objetivación de su propio *yo*. Dicho de otro modo, el individuo será constituido y no sólo especificado por lo que no he dudado en describir como “ideología narcisista”.¹² Se analizará cómo Freud puede llegar a explicar este carácter constitutivo del narcisismo a través de una metapsicología en la que el psicoanálisis adquiere su carácter distintivo, trasciende cualquier *psicología del yo* y así coincide con uno de los principales frentes abiertos por las viejas críticas marxianas y marxistas de aquella ideología tradicionalmente identificada con el nombre de *individualismo burgués*.

PSICOLOGÍA CRÍTICA DEL YO

Además de su teoría propiamente metapsicológica, Freud nos ofrece una elaborada psicología del yo en la que también podemos encontrar una serie de recursos teóricos valiosos, poderosos, esclarecedores y potencialmente útiles para la crítica de la ideología y, específicamente, del individualismo burgués. Tal crítica podrá enriquecerse y vigorizarse, en efecto, con la minuciosa y penetrante descripción psicológica freudiana del narcisismo, en la que distinguiremos tres momentos lógi-

12 D. Pavón Cuéllar, “Freud y la cuestión del narcisismo ideológico”, *op. cit.*, p. 42.

cos íntimamente imbricados entre sí. En el primero de ellos, el del *amor narcisista* como “complemento libidinoso” de la “pulsión de autoconservación”,¹³ observamos la orientación afectiva de los individuos hacia ellos mismos, de tal modo que “retiran” su amor “de las personas y cosas del mundo exterior”, y lo “conducen al yo”,¹⁴ se “buscan a sí mismos como objeto de amor”,¹⁵ y “sólo se aman, en rigor, a sí mismos”.¹⁶ El segundo momento, el del *juicio narcisista* como efecto del amor narcisista, corresponde a la “complacencia” amorosa del individuo “conigo mismo”,¹⁷ su elevado “sentimiento de sí” a partir de “todo lo que posee o ha alcanzado”, su íntimo “sentimiento de omnipotencia corroborado por la experiencia”,¹⁸ un sentimiento que puede llegar al “delirio de grandeza”,¹⁹ traducirse en la “sobrestimación del poder de sus deseos y de sus actos psíquicos”²⁰ o transmitirse a la “sobrevalorización de los hijos como renacimiento y reproducción del narcisismo propio”.²¹ En el tercer momento lógico, el del *conocimiento narcisista*, extremo cognitivo del narcisismo llevado hasta sus últimas consecuencias, tenemos la negación o abolición de todo lo que no es el yo, la profundización del aislamiento por el que un “individuo” se torna principio y “fin para sí mismo”,²² el “replegamiento” de su relación con el “objeto”,²³ el “extrañamiento de su interés respecto del mundo exterior”.²⁴

Los tres momentos lógicos de la psicología narcisista pueden resumirse diciendo que *el individuo se ama tanto* (primer momento) *que termina sobreestimándose a sí mismo* (segundo momento) *hasta el*

13 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., pp. 71-72.

14 *Ibid.*, p. 72.

15 *Ibid.*, p. 85.

16 *Idem.*

17 *Idem.*

18 *Ibid.*, p. 94.

19 *Ibid.*, p. 72.

20 *Ibid.*, p. 73.

21 *Ibid.*, p. 87.

22 *Ibid.*, p. 76.

23 *Ibid.*, p. 73.

24 *Ibid.*, p. 72.

punto de interesarse tan sólo en sí mismo (tercer momento). Si el individuo es aquí lo único en lo que él mismo se interesa, esto es porque su lisonjera opinión sobre sí mismo, fundada en su adoración de sí mismo, lo hace juzgarse lo único digno de interés. La misma elogiosa idea sobre su persona, fundada en la misma devoción que se rinde a sí mismo, lo hace ponerse en el centro del universo, considerarse principio y fin de todo lo que le rodea, y soslayar u olvidar todo aquello que no es él, llegando incluso a considerarse lo único existente, “infinito en el tiempo” y “en el espacio”, como ocurre en el “delirio de enormidad” que Jules Cotard asoció a la inversión maniaca de su “delirio de negaciones”.²⁵ Podríamos decir al respecto, una vez más, que el individuo cree ser *lo único existente* (momento cognitivo) porque se juzga *lo único digno de existencia* (momento valorativo), mientras que se considera tal por ser *lo único importante para sí mismo, lo único hacia lo que siente inclinación o apego, lo único verdaderamente amado* (momento afectivo).

Todo empieza entonces por el sentimiento de amor volcado hacia uno mismo. Como suele suceder en Freud, cierto vínculo sentimental precede y sostiene lazos de índole aparentemente sensitivo y racional o intelectual. No sólo se racionaliza lo que se está sintiendo, sino que se percibe y se piensa con el sentimiento. Sin embargo, independientemente de lo que podamos distinguir en un análisis fenomenológico, el estado narcisista es un fenómeno psicológico total y complejo en el que se anudan estrechamente los aspectos relacionales afectivo, valorativo y cognitivo. Las relaciones de amor, juicio y conocimiento que el individuo establece consigo mismo, con su propio *yo*, constituyen un solo campo de investigación y reflexión en el que transcurre la psicología freudiana del narcisismo.

Antes de incursionar en el ámbito metapsicológico, Freud nos ofrece una *psicología del yo* en la que se parte del *yo*, todavía sin cuestio-

25 J. Cotard, “Du délire d’énormité, séance du 26 mars 1888 de la Société Médico-psychologique”, *Annales Médico-psychologiques*, VII (7), pp. 468-469.

narlo ni explicarlo ni fundarlo en algo más, y se estudia la manera en que se ama, se juzga y se conoce a sí mismo. El objeto de estudio es el vínculo total y complejo del individuo con su propio yo, y especialmente su vínculo afectivo, sentimental, amoroso. Este vínculo es abordado críticamente, como algo problemático, pues el individuo vinculado con la representación de su individualidad objetivada plantea el problema de un estado narcisista en el que se excluyen otra clase de relaciones con otro género de objetos.

Lo neurálgico e inquietante del narcisismo es precisamente que el individuo se relaciona de manera exclusiva consigo mismo hasta el punto de incomunicarse o aislarse, apartarse de todo lo demás, encerrarse en sí mismo y, finalmente, hundirse, ahogarse, perderse en su propio yo. No queda lugar, en definitiva, sino para la individualidad narcisista. Quizá tengamos la impresión de haber encontrado aquí, al fin, el mejor ejemplo de un drama individual en el que tendríamos el derecho e, incluso, el deber de hacer abstracción de lo social, de lo político y de lo cultural, para concentrarnos en la historia personal del individuo, en su personalidad y fondo constitucional psíquico, en sus motivos íntimos y sus conflictos internos. El carácter asocial e individualista del narcisismo exigiría un individualismo teórico y metodológico por parte de quien pretende estudiarlo. Nuestro estudio tendría que circunscribirse a la esfera individual, quedando confinado a ella, para poder adecuarse a un estado narcisista caracterizado precisamente por su confinamiento en esta esfera individual.

¿Acaso no entraríamos en contradicción con el narcisismo si nos obstináramos en pensarlo en función de aquella misma exterioridad social con la que rompe? Desde luego que habría muy buenas razones para descartar esta pregunta, cuestionar sus términos o darle una respuesta negativa. Sin embargo, aun si respondiéramos afirmativamente, ¿por qué deberíamos evitar contradecir aquello que estudiamos? Quizá incluso la mejor manera de estudiarlo sea una contradicción que puede servir como catalizador para precisar, posicionar, tensar y deslindar

nuestro estudio con respecto a su objeto. Por otro lado, si lo estudiado es el narcisismo, estudiarlo según su propia forma narcisista, imponiéndonos las mismas restricciones por las que está internamente limitado, nos impediría compararlo y relacionarlo con todo aquello que no es él y que resulta irreductible a su esfera y a su punto de vista, incluyendo su contexto y su correlato, sus condiciones de posibilidad y las consecuencias de su realidad.

CRÍTICA PSICOLÓGICA DEL NARCISISMO IDEOLÓGICO

Un estudio sobre el narcisismo sólo podrá ser verdaderamente productivo, informativo y explicativo, como lo es la “Introducción” freudiana de 1914, cuando no sea él mismo narcisista, representativo de su objeto, reproductivo de lo estudiado. En otras palabras, el estudio no tendrá que ser tautológico, sino crítico. Esto exige salir de la esfera psicológica narcisista individual o personal y considerar factores externos de índole social, política y cultural, interpersonal y transindividual, como los que intervienen por necesidad en la noción del *narcisismo ideológico* a la que me referí anteriormente. Si nos representamos el narcisismo como una “ideología conductual”, en el sentido que Voloshinov ha dado a este concepto, entonces tendremos que reconocer que se trata de algo que “no puede entenderse dentro de los límites estrechos del organismo y la psique individuales” a los que parece confinar al individuo.²⁶

La reclusión cognitiva y afectiva del individuo en su yo individual, tal como fue descrita por Freud en 1914, no puede ser concebida como una configuración ideológica-discursiva, como una *ideología narcisista*, sin ubicarla en un contexto histórico y cultural preciso. Al menos en este caso, la ubicación contextual no deja lugar a dudas. Resulta incuestionable, en efecto, que nuestra modernidad capitalista y liberal, que parece prolongarse todavía en el capitalismo tardío y en su neolibe-

26 V. N. Voloshinov, *op. cit.*, p. 162.

ralismo hipermoderno, está íntimamente ligada con aquel individualismo burgués al que me referí con anterioridad y en el que podemos profundizar a través de la concepción freudiana del narcisismo ideológico. Esta concepción debería permitirnos reconsiderar la ideología individualista como tal, con su bien conocido funcionamiento egoísta-solipsista y con todo lo que se ha pensado sobre ella en el marxismo, a la luz de la ya expuesta psicología elaborada por Freud en su “Introducción del narcisismo”.

Aunque la reconsideración de la ideología individualista exija investigaciones de gran alcance que desbordan el marco estrecho del presente capítulo, no hay por qué privarse de avanzar unos pocos pasos en esa dirección por una vía quizá trillada, pero que no deja de parecer prometedora y fácilmente accesible y transitable, no presentando, al menos a primera vista, grandes obstáculos o dificultades. Me refiero a los grandes sistemas de la filosofía europea moderna y, específicamente, a sus orientaciones individualistas, en las cuales, paralelamente al desarrollo del capitalismo con su ideología burguesa liberal, se multiplican los indicios de aquel movimiento psicológico narcisista por el que la individualidad humana se reabsorbe dentro de sí misma; se vuelve, dobla y enrosca sobre su propio yo; se ama, se aprecia y se contempla; se afirma, se realiza y se conoce a costa de todo lo demás.

Como lo veremos en las siguientes páginas, a partir del siglo xvii y especialmente en los siglos xviii y xix, el movimiento narcisista se apodera de algunas de las más influyentes corrientes filosóficas. Se encuentra lo mismo en el racionalismo cartesiano que en el empirismo de Hobbes y Locke, y lo mismo en el idealismo de Fichte que en el materialismo de Stirner. El narcisismo se desenvuelve hasta el punto de que el yo individual se impone como aquello por lo que hay que vivir y morir, el protagonista de la historia, el centro inmóvil de la gravedad social, el sujeto político por excelencia, el fundamento de las instituciones, el agente de la acción, la base de cualquier legitimidad, lo más auténtico, lo único indiscutiblemente existente, la garantía de la experiencia y del conoci-

miento, el criterio de la certidumbre, el principio al que todo lo demás debe subordinarse, aquello ante lo cual todo tiende a disiparse.

NARCISISMO CARTESIANO

Nada resiste a la individualidad inherente al yo cartesiano y a su duda estrictamente individual. Sí, nada resiste, con excepción del propio “yo” individual que “duda” y que “se equivoca” sobre todo excepto sobre sí mismo, y que debe ser lo que es individualmente, sólo individualmente, para dudar y equivocarse, para “negar” y “afirmar”, para “querer” e “imaginar”, para “pensar” y para “sentir”.²⁷ Lo revelador aquí es que la sensación y el sentimiento, lo mismo que el pensamiento y las demás facultades psicológicas del sujeto, sean atribuibles individualmente a un “yo” [*ego*] que sólo puede tener certeza de su propia existencia como “cosa pensante” [*res cogitans*] individual y no colectiva.²⁸ Nada más dudoso que aquello que logra preservarse de la corrosiva duda cartesiana. Después de todo, cuando algo *se piensa*, ¿por qué se confirmaría mi existencia y no la de aquel Otro, ente de lenguaje o de cultura, que no deja de pensarse a través de cualquier pensamiento?

¿Por qué Descartes no consigue tener la certeza de todo aquello que se manifiesta en su pensamiento y que se plasma en su existencia? ¿Y por qué puede llegar a estar seguro, por el contrario, de que “el pensamiento es un atributo que le pertenece” y que “no puede llegar a desprenderse” de su yo?²⁹ ¿Cómo puede imaginarse que su yo sea capaz de englobar su “espíritu”, su “entendimiento” y su “razón”?³⁰ ¿Por qué su duda metódica sólo se detiene respetuosamente ante su propio yo? ¿Cuál es aquí el privilegio del yo individual? ¿Cómo no pensar en el

27 R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Garnier-Flammarion, París, [1641] 1979, II, pp. 79-87.

28 *Ibid.*, pp. 84-85.

29 *Ibid.*, pp. 82-83.

30 *Ibid.*, pp. 82-85.

narcisismo del que nos habla Freud ante semejante “complacencia” del individuo “consigo mismo”?³¹

En un “replegamiento” narcisista que hace dudar metódicamente de cualquier “objeto” y atenerse tan sólo a su propio “yo”³², Descartes decide aferrarse a este *yo que piensa y luego existe*, cuando es claro que se trata de una intuición menos inmediata que la de todo aquello que lo hace existir y pensar mediante una configuración discursiva-ideológica expresada en el cogito cartesiano, desarrollada en cierto contexto cultural e histórico, y quizá presentida en la evocadora figura del “genio malvado, no menos astuto y tramposo que poderoso, que emplea toda su industria en engañarnos”.³³ ¿Pero por qué el filósofo no consigue percatarse de que esta embustera configuración es la que le impone la certeza inmediata de su yo a expensas de todo lo demás? ¿Acaso no resulta evidente que la propia configuración discursiva-ideológica narcisista es la que está ocultándose astutamente a sí misma, desapareciendo tras la pantalla del yo que le ofrece a Descartes, disimulando su naturaleza transindividual por el mismo gesto por el que despliega una identidad individual?

NARCISISMO HOBBSIANO

Hay que reconocerle al menos a Descartes el mérito de asediar con su duda el bastión ya inexpugnable de la identidad individual. Tan sólo 10 años más tarde, en el *Leviatán* de Hobbes, no subsiste ninguna duda que tenga el valor de aproximarse a la misma fortaleza narcisista de la individualidad. El yo individual se ha convertido en el sitio más protegido, abrigado y seguro del reino filosófico hobbesiano. Es el meollo axiomático, incuestionable, de cualquier posible cuestionamiento. No hay elucubración que no esté centrada en el yo del filósofo que elucubra. El centro de gravedad del sistema filosófico es la experiencia individual.

31 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción al narcisismo*, op. cit., p. 85.

32 *Ibid.*, p. 73.

33 R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., I, pp. 74-75.

Es de este núcleo estático de máxima evidencia, inagotable fuente de premisas, postulados, presupuestos y peticiones de principio, del que salen todos los caminos filosóficos hacia las fronteras más vulnerables e inestables del primer territorio empirista de la época moderna.

Hobbes parte del yo individual, encerrado con sus “representaciones o apariencias” de lo que “hay afuera”,³⁴ para llegar a una concepción de la sociedad natural como “estado de guerra de cada uno contra cada uno”, en la que significativamente “cada uno” sólo piensa y se interesa en sí mismo, sólo busca su propio bien, y “su fin es principalmente su propia conservación, y a veces únicamente su delectación”.³⁵ En los términos freudianos de 1914, tan sólo hay aquí la “pulsión de autoconservación” y su “complemento libidinoso” en el narcisismo.³⁶ El individuo humano, tal como lo concibe Hobbes, constituye un perfecto narcisista que sólo es “un fin para sí mismo” y que está exclusivamente impulsado por sus “pulsiones yoicas”.³⁷ No queda lugar ni para la unidad aparentemente natural de los individuos en la humanidad como especie, ni para la correlativa reproducción interna y copulación reproductiva de la misma especie, ni para las resultantes “pulsiones sexuales” en las que el individuo es “mero apéndice” del “plasma germinal” del género humano, es decir, “eslabón dentro de una cadena de la cual es tributario”.³⁸

El individuo hobbesiano, ese recién nacido sujeto narcisista del capitalismo liberal, no es naturalmente dependiente ni tributario de nada ni de nadie. Su primer “derecho natural” no es más que su “libertad para emplear su poder para preservar su naturaleza” como individuo, su “vida” individual y no colectiva, mientras que su primera “ley natural” solamente le impide hacer algo “destrutivo” para esa misma vida.³⁹ Esta ley natural fundamental que prohíbe el suicidio, pero no el

34 T. Hobbes, *Leviathan*, Penguin, Middlesex, [1651]1980, I, 1, pp. 85-87.

35 *Ibid.*, I, 13, pp. 184-185.

36 S. Freud, *Obras completas. Introducción al narcisismo*, *op. cit.*, pp. 71-72.

37 *Ibid.*, p. 76.

38 *Ibid.*, pp. 75-76.

39 T. Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, I, 14, p. 189.

homicidio, es esa ley de la selva, *ley del narcisismo*, de la que derivan todas las demás en la ilación lógica jurídica de un capitalismo liberal intrínsecamente salvaje, violento, asesino.

Es el incipiente sistema capitalista liberal, en su momento mercantilista británico de monarquías y piraterías, el que ofrece, a través de Hobbes, una justificación que no estriba desde luego en la verdadera naturaleza humana, sino en una representación perversa y artificial, ideológica y subrepticamente normativa, de lo que debe ser la naturaleza humana para poder autorizar y disculpar el funcionamiento del sistema en el comportamiento de sus sujetos. Digamos que una práctica histórica y cultural se hace ley natural para justificarse a sí misma. Esta justificación retroactiva fue la misma que permitió en esos años nombrar caballero a un bandido como Henry Morgan. Los crímenes del pirata fueron la rentable realidad, tan provechosa y promisoría para el naciente imperio británico y su futura prosperidad, en la que se inspiró el ideal por el que se pudieron ensalzar, premiar y así favorecer los mismos crímenes. De igual modo, en Hobbes, la primera ley de la selva capitalista, los comportamientos egoístas y sin escrúpulos de los comerciantes de la época, fueron la práctica histórica y cultural en la que se inspiró la formulación filosófica de una primera ley natural con la que se naturalizaba y así excusaba la misma ley de la selva. Desgraciadamente conocemos demasiado bien la supuesta naturaleza humana subyacente y el régimen social y político más adecuado para ella: una colectividad compuesta de individuos aislados y esencialmente narcisistas que sólo deben ocuparse de buscar su “preservación” individual y su “satisfacción” también individual, y que “naturalmente” deben “amar la libertad y el dominio sobre los demás”, lo que los hace aceptar e incluso anhelar un poder liberal que sólo sirve para protegerlos a unos de otros al mantener en ellos el “temor al castigo”.⁴⁰

40 *Ibid.*, II, 17, p. 223.

NARCISISMO LOCKEANO

Aunque perpetuándose hasta ahora, el narcisismo ideológico hobbesiano tiende a complicarse, a afinarse y a matizarse en posteriores doctrinas filosóficas liberales. Hay que referirse al menos a la filosofía paradigmática de John Locke, en la cual, entre otras valiosas innovaciones, encontramos una teoría de la subjetividad en la que parece incluso presentirse aquello que Freud describe como la “existencia doble” de un sujeto escindido entre su condición como “fin para sí mismo”, con su “libido yoica” narcisista, y su alienación como “eslabón dentro de una cadena”, con su “libido de objeto” propiamente sexual.⁴¹ Esta dualidad es la que Locke aparentemente adivina en un sujeto dividido entre, por un lado, la “autoconservación”, considerada “el primero y más fuerte deseo que Dios ha implantado en el hombre”, y, por otro lado, el “fuerte deseo de propagar la especie y continuarse uno mismo en su posteridad”, lo que hace que los hijos tengan el derecho de “compartir la propiedad de sus padres” y “heredar sus posesiones”.⁴²

En realidad, cuando Locke nos habla de *la continuación de uno mismo como individuo* y de *la herencia de las posesiones individuales*, el deseo de propagación de la especie constituye un deseo estrictamente individual que no remite de ningún modo a lo que Freud se representa como un plasma germinal, social o transindividual, por el que se vería trascendida la individualidad del sujeto. ¿Cómo trascenderse a sí mismo al aferrarse a su propia *identidad continuada* o a su inseparable *propiedad heredada*? La propiedad y la identidad quizá preserven al individuo más allá de su muerte, pero no parecen trascenderlo de ningún modo. La individualidad no puede verse trascendida en el individualismo narcisista de Locke, y es quizá por eso que lo más lejos que su individuo puede llegar, en su deseo de propagación de la especie, no es más que a

41 S. Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., pp. 75-76.

42 J. Locke, *Two Treatises of Government*, Tegg, Londres, [1689] 1823, I, §88, p. 60.

un impulso que lo hace prolongarse a expandirse a sí mismo a través de la transmisión de la propiedad individual y la continuación de la identidad también individual. Es como si el narcisismo ideológico de Locke hubiera conseguido reabsorber y así neutralizar lo más contrario a él, la sexualidad y la libido de objeto, al disolver la alteridad transindividual con toda su densidad social y cultural, política e histórica, en el espacio imaginario especular de la familia burguesa con su función reproductora de la mismidad individual.

En lugar de insertar a los sujetos en el mundo social y cultural circundante, la familia burguesa tiende a encerrarlos en su individualidad a través de una geometría especular bien simbolizada, en el interior de las casas de la burguesía, por los espejos con su “rol ideológico de redundancia, de superfluidad, de reflejo”, como decepcionante “culminación histórica de la conciencia individual”.⁴³ El interior burgués parece rodear al individuo con su propia imagen reflejada en el padre y en el hermano, en el retrato y en el espejo, como reafirmaciones narcisistas de una individualidad familiar privada y cerrada sobre sí misma, privilegiada y preservada, hereditaria e intemporal, que debe protegerse contra la transindividualidad pública y callejera, política y social, cultural e histórica.

La profunda imbricación entre la familia burguesa y el narcisismo ya es vislumbrada por el propio Freud cuando se refiere al “renacimiento y reproducción del narcisismo propio” en el “vínculo afectivo” con los hijos.⁴⁴ Además de manifestarse en la “sobrestimación” o la “compulsión a atribuir al niño toda clase de perfecciones”, el “narcisismo redivivo de los padres” se expresaría también en todo lo que hacen para cuidar a su progenie y resguardarla de “las leyes de la naturaleza y de la sociedad”, es decir, de “la enfermedad, la muerte, la renuncia al goce y la restricción de la voluntad propia”.⁴⁵ La realidad

43 J. Baudrillard, *Le système des objets*, Gallimard, París, [1968] 2000, p. 31.

44 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., p. 87.

45 *Ibid.*, pp. 87-88.

natural y social no debe poder afectar a los niños y jóvenes cubiertos e incomunicados por el manto protector y aislante de los padres. El resultado es un encapsulamiento familiar, antinatural y antisocial, monológico y especular, que naturalmente provoca una mayor satisfacción en los progenitores que en sus hijos. La satisfecha generación precedente parece confundirse con la siguiente en un amoroso reflejo intemporal. Presumiblemente, por más abnegación que pueda existir, este “conmover amor paternal” no es en definitiva sino un rodeo narcisista que permite a los padres amarse a sí mismos de un modo indirecto, mediado por el descendiente, cuya vida les asegura “la inmortalidad del yo”.⁴⁶

En el espejo burgués, el hijo es otro yo que posibilita la superación de las carencias y límites del propio yo de sus progenitores, la victoria sobre sus derrotas y sus penas, la preservación de su apellido y de su patrimonio, la continuación y ampliación de los negocios familiares, la conservación de una identidad y de una propiedad que resultan indisolubles entre sí en el narcisismo posesivo de Locke. El filósofo inglés considera incluso que la identidad, o “la propia persona”, es una primera “propiedad” individual con la que el sujeto consigue apropiarse de todo lo demás a través de “la propiedad incuestionable” del “propio trabajo”.⁴⁷ En lo sucesivo, gracias a la invención del dinero, uno puede “continuar y agrandar” las “posesiones” para “sí mismo y su propia familia”.⁴⁸ El dinero permite desbordar el instante del acto vital en el trabajo y desparramar la identidad a través de una propiedad que sólo puede acumularse y heredarse bajo la forma estrictamente monetaria. El dinero hace así posible que *uno expanda su yo*, que *uno sea más que uno mismo*, al continuar y agrandar la *propiedad identitaria* del patrimonio familiar.

46 *Ibid.*, p. 88.

47 J. Locke, *Two Treatises of Government*, *op. cit.*, II, §26, p. 116.

48 *Ibid.*, II, §48, p. 125.

Si la familia burguesa puede constituir una extensión y prolongación de la identidad individual, esto es porque opera como depósito y vehículo de la propiedad individual en la que radica la identidad. ¿Cómo resistirse a evocar aquí a Engels cuando señala que la familia monógama, la familia burguesa por excelencia, “fue, más que nada, el triunfo de la propiedad individual sobre el comunismo espontáneo primitivo”?⁴⁹ No es necesario creer en el mito del *comunismo espontáneo primitivo* para conceder que las opciones comunistas de lo público, lo común, lo comunitario y lo transindividual contradicen diametralmente la ideología narcisista posesiva hegemónica de una familia monógama burguesa encerrada en el espacio lógico de la propiedad individual, con su carácter identitario y esencialmente privado. Esta contradicción debería pensarse también a la luz del “antagonismo” que Freud encontrará entre “la pulsión gregaria”, como “sentimiento de masa”, y la monogamia que está en el origen de la familia burguesa y que se expresa por el “reclamo de limitación” a “dos personas comprometidas entre sí”.⁵⁰ El único problema es que el compromiso amoroso entre las dos personas, lo mismo que la relación y la distinción misma entre una y otra, únicamente podrían mantenerse a través de lo mismo que están excluyendo, a saber, una masa, una sociedad, una cultura, un lenguaje, “un tercero, el Otro”.⁵¹ Como Lacan lo ha mostrado, sin el papel simbólico de un “tercero” y de la “relación ternaria” con él, el amor sexual desemboca irremediabilmente en el narcisismo de la confusión especular entre “uno” y “otro”, entre “yo” y mi “semejante”.⁵² Ya ni siquiera puede hablarse aquí ni de un *semejante* ni de *uno* en relación con el *otro*, sino sólo del *yo absoluto* del narcisismo y de su reflejo en el espejo.

49 F. Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Colofón, México, [1884] 2011, p. 74.

50 Sigmund Freud, *Obras completas. Psicología de las masas y análisis del yo*, vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, [1921] 1996, pp. 132-135.

51 J. Lacan, *Les formations de l'inconscient*, Seuil, París, [1958] 2001, p. 179.

52 J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil-poche, París, [1955] 2001, pp. 74-77, 334-351.

NARCISISMO FICHTEANO

El *yo absoluto* es una de las más interesantes creaciones ideológico-discursivas del contexto cultural e histórico de nuestra modernidad. Tanto el individualismo como el familismo de la ideología burguesa, y tanto la monogamia familiar como la matrimonial, han contribuido a la generación de esa quintaesencia del narcisismo ideológico. Una vez generado, el yo absoluto podrá ser admitido como punto de partida en una filosofía idealista especulativa que debe partir efectivamente del punto de llegada en el que desemboca la ideología. La visión retrospectiva de la filosofía se traduce en una inversión lógica bien conocida por el marxismo, y cuyo mejor ejemplo no es aquel *idealismo absoluto histórico hegeliano* que ya fue *puesto sobre pies* en la crítica del joven Marx, sino el *idealismo subjetivo narcisista* de Fichte, quien funda todo en la absolutización de un yo del que proviene la idea misma del no-yo como negación, restricción y relativización del yo por el mismo yo. En los términos del propio Fichte, el yo es “el fundamento de todo ser, para él mismo, como se comprende”, ya que la “conciencia” de lo que no es el yo, de cualquier objeto exterior al yo, es “condicionada” por la “autoconciencia” de un “yo” que “es sólo para sí mismo” y del que “surge para él necesariamente un ser fuera de él”.⁵³ No hay entonces nada fuera del yo que no provenga del yo al desprenderse del yo. En otras palabras, el yo es algo dado, preexistente, y aun si hace falta la reflexión filosófica fichteana para que “venga a ser el yo primitivamente para sí mismo”, el punto de partida es el yo que piensa y “se piensa” al “volver sobre sí”.⁵⁴ El pensamiento, el conocimiento y todo lo demás parten del yo que ya existe para sí mismo y originariamente sólo para sí mismo.

53 J. G. Fichte, “Segunda introducción a la teoría de la ciencia”, *El destino del hombre e introducciones a la teoría de la ciencia*, Porrúa, México, [1797] 1994, §3, p. 140 (pp. 137-181).

54 *Ibid.*, §4, pp. 141-143.

En el idealismo fichteano, todo empieza por el encerramiento narcisista del yo en sí mismo, lo que evidentemente contradice el “supuesto necesario” freudiano de que “no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo”.⁵⁵ La contradicción entre Freud y Fichte es manifiesta. El filósofo romántico alemán parte de un yo que “es” desde un principio y del que todo “surge” posteriormente,⁵⁶ mientras que el fundador del psicoanálisis considera que el yo no es desde un principio, sino que “tiene que ser desarrollado” posteriormente a partir de un “autoerotismo” anterior.⁵⁷ Y más que este autoerotismo por el que el narcisismo se ve precedido en la experiencia de cada sujeto, hay que recordar el entramado histórico y cultural por el que la ideología narcisista se ve antecedida, condicionada y determinada en un plano transindividual. Esto es lo que Fichte debe negar y soslayar para partir del yo. Se trata de *hacer abstracción de todo lo que no es el yo*, lo que se consigue a través de un sencillo método que el filósofo alemán desarrolla, sistematiza y promueve a través de algunas de las más francas descripciones explícitas de la operación del narcisismo ideológico. Fichte prescribe al estudiante de filosofía, por ejemplo, que sólo se “fije” en sí mismo, que “desvíe su mirada de todo lo que le rodea y la dirija a su interior”, que “no hable de nada que esté fuera de sí”, que se ocupe “exclusivamente de sí mismo”.⁵⁸

La regla metodológica fichteana es también un imperativo ideológico fundamental en el capitalismo individualista liberal moderno e hipermoderno. Lo vemos operar lo mismo en la publicidad que pretende invocar nuestros deseos más íntimos que en la propaganda política en la que se convocan los criterios y los votos secretos de los individuos aislados. Cada votante, como cada consumidor, tiene que realizar en cierto modo el principio fichteano de *ocuparse exclusivamente de sí*

55 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., p. 74.

56 J. G. Fichte, “Segunda introducción...”, op. cit., §3, p. 140.

57 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., p. 74.

58 J. G. Fichte, “Primera introducción...”, op. cit., §1, p. 117.

mismo. Es como si el cumplimiento de este principio asegurara el voto correcto y el mejor consumo, la decisión adecuada, verdaderamente nuestra, no influida ni manipulada. Podríamos decir lo mismo de quien *sabe pensar tan sólo en sí mismo* al ofrecerse una terapia, un momento de placer, un sano esparcimiento, un buen divorcio, unas vacaciones reparadoras, una dieta saludable o una cirugía estética.

Nuestro mundo rebosa de ejemplos de narcisismo ideológico en los que se aplica escrupulosamente el mencionado principio fichteano. Entre ellos quizá debamos incluir también muchos de los ejemplos negativos analizados en el clásico libro de Christopher Lasch, como es el caso del miedo inspirado por el envejecimiento, por el compromiso y por las relaciones duraderas.⁵⁹ ¿Cómo no temer envejecer o comprometerse cuando uno sabe pensar tan sólo en sí mismo? Cuando uno se mantiene aferrado a su propio yo, ¿cómo no preocuparse de que se entregue en el amor o se deteriore en la vejez? Tanto el paso del tiempo como las relaciones con los demás ponen en peligro al yo y constituyen así amenazas para el narcisismo ideológico y para su imperativo fundamental que ordena ocuparse exclusivamente del propio yo.

NARCISISMO STIRNERIANO

El narcisismo y su imperativo encontrarán una expresión filosófica particularmente radical en la doctrina de Max Stirner. Su asombrosa obra *El único y su propiedad*, escrita enteramente en primera persona, es una violenta diatriba contra Dios, la humanidad, el pueblo y todas las demás figuras en las que el yo se vería sacrificado, subordinado y enajenado. La idea rectora es contundente y se deja clara desde la introducción: “Yo basaré mi causa sobre mí; soy, como Dios, la negación de todo lo demás, soy todo para mí, soy el único”.⁶⁰

59 C. Lasch, *The Culture of Narcissism, American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, Nueva York, [1979] 1991.

60 M. Stirner, *El único y su propiedad*, Reconstruir, Buenos Aires, [1845] 2003, pp. 14-15.

Al igual que Locke, Stirner concibe la identidad individual como una propiedad individual. El yo es el propietario de su persona, se pertenece individualmente a sí mismo, constituye su misma posesión, lo que tal vez ponga en evidencia la importancia de la propiedad privada en el capitalismo individualista posesivo liberal. Es verdad que Stirner también critica perspicazmente el concepto burgués “religioso” de la propiedad privada como algo “sagrado” que debe “respetarse”, lo que suscitaría el “desmenuzamiento increíble” de un mundo en el que “cada cual debe tener su hueso en el que encuentre alguna cosa que roer”.⁶¹ Con todo, cuando Stirner se ocupa de su yo, éste se convierte en una propiedad privada sagrada, tan venerada y tan respetada como ya lo era en Locke, y es por esto precisamente que el yo puede ponerse en el lugar anteriormente ocupado por “Dios”.⁶²

Lo mismo que el gran ideólogo del liberalismo, Stirner ensalza y sacraliza una propiedad que se funde con la individualidad y con la vida misma del yo, adquiriendo así una doble significación ontológica y psicológica, identitaria y experiencial, esencial y existencial, que se afirma de modo axiomático y categórico. Stirner sostiene sin ambages que “la individualidad, es decir, mi propiedad, es toda mi existencia y mi esencia, es yo mismo”, y agrega: “Yo soy en todo tiempo y en todas circunstancias mío desde el momento que entiendo ser mío y no me prostituyo a otro”.⁶³ La *prostitución a otro*, entendida como enajenación del yo, parece comprender toda relación de objeto, la sexualidad en el sentido freudiano del término, esto es, aquello que trasciende al yo y lo reduce a “portador mortal de una sustancia –quizás– inmortal”.⁶⁴ ¿Acaso no es fundamentalmente por esta sustancia que el yo *se prostituye a otro* al alienarse o trascenderse y sacrificarse al otro?

61 *Ibid.*, pp. 251-252.

62 *Ibid.*, p. 15.

63 *Ibid.*, p. 161.

64 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo, op. cit.*, p. 76.

Es como si la sexualidad sólo pudiera ser concebida, en el entorno capitalista en el que piensa Stirner, bajo la forma de la prostitución, lo que ya fue denunciado por diversos autores, entre ellos Engels, quien se representaba el “hetairismo” como el complemento inevitable de la “monogamia” y describía “los matrimonios por conveniencia” del siglo XIX como “la más vil de las prostituciones”.⁶⁵ La idea misma de la prostitución podría servirle a Stirner para forzar la reducción al narcisismo de todo aquello sexual que resulta intrínsecamente irreductible a lo narcisista. El narcisismo, en efecto, sólo puede absorber la sexualidad bajo una forma prostituida.

El sexo debe prostituirse para corresponder a la definición freudiana del narcisismo como “complemento libidinoso del egoísmo”.⁶⁶ Al concebir el sexo y el amor como *prostitución al otro*, Stirner consigue asimilarlos al “amor del egoísta” que “tiene su fuente en el interés personal, corre por el cauce del interés personal y tiene su desembocadura en el interés personal”.⁶⁷ No me entrego sino por lo que obtengo. Lo que importa es lo que gano a cambio de mis sentimientos sexuales, filiales, paternos y sociales. Mi amor no es más que una prostitución en la que vemos borrarse la distinción freudiana entre el “hambre” y el “amor”.⁶⁸ En el narcisismo stirneriano, mi amor es “hambre de mi egoísmo”, aquel a quien amo es “mi alimento” y “no hay entre nosotros más que una relación: la de la utilidad, la del provecho, la del interés”.⁶⁹

En Stirner, la *prostitución al otro* engloba la familia y la pareja, pero también agrupaciones más extensas como la sociedad, el pueblo y la humanidad entera, instituciones como el Estado y la Iglesia, grandes producciones culturales como la religión, conceptos o valores abstractos como la “Ley” y el “Bien” o “la Verdad” y “el Honor”, y concepciones

65 F. Engels, *El origen de la familia...*, op. cit., pp. 76-81.

66 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., pp. 71-72.

67 M. Stirner, *El único y su propiedad*, op. cit., p. 298.

68 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., p. 76.

69 M. Stirner, *El único y su propiedad*, op. cit., p. 301.

espirituales como “el Espíritu” de Hegel y “el Hombre” de Feuerbach, que no serían más que “fantasmas” por los que se vería “poseído” un yo cuya posesión lo convertiría en un “desquiciado”, un “loco de manicomio”.⁷⁰ En todos los casos, me prostituyo al otro, pero por más que me prostituya, *no es más que prostitución*. Estamos en el capitalismo, y así como el proletario, por más que se venda, no se confunde ni con el esclavo ni con el siervo, así también la prostituta, por más que se pierda, no se confunde con la enamorada que “se humilla”⁷¹ y que termina cayendo en la “servidumbre enamorada”.⁷² Tanto en la prostitución como en la proletarización, el sujeto no es exactamente, al menos en teoría, ni un esclavo ni un siervo, ya que no le pertenece a alguien más ni es heredado o vendido por él de una vez por todas, sino que se pertenece a sí mismo y puede venderse a sí mismo día tras día en el mercado. Tal sería la envidiable situación vital del sujeto en una cultura internamente animada por el trabajo prostituido y proletarizado.

Ya sea como obrero, como creyente o como ciudadano, yo soy una suerte de prostituta o proletario que puede venderse cuantas veces quiera, y que siempre se vende por su propio interés, por necesidad o por deseo, para vivir mejor o simplemente para sobrevivir. El propósito perfectamente narcisista es el de “seguir siendo mi bien propio” hasta morir, o quizá incluso por toda la eternidad, como lo muestra el hecho de que el cristiano, por más que se pierda en su “complacencia para con Dios”, actúa fundamentalmente “por la salvación de su alma, es decir, por egoísmo o individualismo”, porque él también “debe decirse: yo soy para mí todo, y todo lo que yo hago, lo hago por causa propia”.⁷³ El cristiano es en realidad stirneriano. Aunque no lo quiera, es el narcisista que debe ser. Stirner lo llama “egoísta involuntario” y lo define como “egoísta que quisiera no ser egoísta, que se humilla y que combate su

70 *Ibid.*, pp. 36-50.

71 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., p. 95.

72 Sigmund Freud, *Psicología de las masas...*, op. cit., p. 107.

73 M. Stirner, *El único y su propiedad*, op. cit., pp. 161-166.

egoísmo, pero que no se humilla más que para ser elevado, es decir, para satisfacer su egoísmo”.⁷⁴ No hay escapatoria. Lo descriptivo se confunde con lo prescriptivo. El imperativo del narcisismo ideológico, ley del capitalismo individualista liberal, es tan implacable que ni siquiera entra en contradicción con la realidad psicológica.

MARX Y SU CRÍTICA METAPSICOLÓGICA DEL NARCISISMO IDEOLÓGICO

El imperativo ideológico narcisista del sistema capitalista no podía estar en contradicción con una realidad psicológica regida por el mismo capitalismo que imperaba ya invenciblemente en el siglo XIX. Sin embargo, si una realidad psicológica no podía oponerse a su propia ley, esto no quiere decir que no hubiera posibilidad alguna de oposición en un plano diferente de aquel en el que se ubica la psicología con su realidad. Es lo que Marx nos demuestra en su crítica metapsicológica de Stirner desarrollada en la *Ideología alemana*.⁷⁵ En esta crítica, lo mismo que en otras directamente relacionadas con lo psicológico, Marx elabora una metapsicología que nos recuerda la de Freud tanto en su disposición a transformar “la psicología proyectada al mundo exterior” en una “psicología del inconsciente”⁷⁶ como en su capacidad para ir –como diría Lacan– “más allá de la psicología”⁷⁷ y de sus “prejuicios”.⁷⁸

Marx debe ir más allá del plano psicológico en el que se despliegan los prejuicios ideológicos stirnerianos que somete a su crítica. El primer prejuicio, del que derivan todos los demás, es la idea misma del yo. Marx insiste en que el yo no es una categoría psicológica natural e

74 *Ibid.*, p. 44.

75 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, [1846] 1974.

76 Sigmund Freud, *Obras completas. Psicopatología de la vida cotidiana*, vol. VI, Amorrortu, Buenos Aires, [1901] 1996, p. 251.

77 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, Seuil (poche), Paris, [1953-1954] 1998, p. 259.

78 *Ibid.*, pp. 173-180.

innata, universal e intemporal, neutra y ahistórica, originaria o dada naturalmente, subyacente a todo aquello en lo que ella misma puede alienarse, como la humanidad o la sociedad, la religión o el Estado. Para Marx, las condiciones de alienación denunciadas por Stirner, además de ser *coyunturalmente sufridas por el yo*, son ya desde un principio *estructuralmente constitutivas del yo*. Cada yo surge alienado precisamente porque se origina en aquello mismo que lo aliena.

En su perspectiva metapsicológica, Marx va más allá de la realidad psicológica del yo stirneriano e intenta explicarla como un producto ideológico-discursivo preciso de un contexto cultural-histórico determinado. El yo de Stirner, con todo su narcisismo, no es más que discurso e ideología, palabras y prejuicios psicológicos, y resulta indisoluble de cierto momento de la historia y de cierto espacio lógico de la cultura. No se trata entonces de un yo natural-ahistórico atribuible a cualquier sujeto en cualquier contexto, sino de un yo decimonónico europeo cristiano de “pequeño burgués alemán”.⁷⁹ Aunque este yo stirneriano imagine que se ha liberado al fin del humanismo, del cristianismo, de las fantasmagorías de la verdad o de la raza y de otras ideologías que lo alienaban, en realidad “es el cristiano acabado, el hombre acabado, el caucasiano caucásico y el egoísta verdadero” en el que se personifica el denso legado ideológico “del idealismo, del joven, del mongol, de los modernos, de los cristianos, de los poseosos, de los protestantes, de los cultos, del hegeliano y del liberal humanista”.⁸⁰

Todo aquello de lo que pretende liberarse el yo stirneriano es precisamente aquello que lo constituye, que le impide ver cómo está constituido y que le hace pretender liberarse de lo que no consigue ver en sí mismo. La ceguera y la identidad misma del yo, al igual que su ingenuo afán de poseerse y desalienarse de todo lo demás, forman parte de aquello de lo que el yo cree desalienarse al imaginar poseerse a sí mismo. Esto es así por-

79 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 127.

80 *Ibid.*, p. 147.

que su posesión es imaginaria, su narcisismo es ideológico, su conciencia es la ceguera en la que se refleja y su identidad obedece a una identificación que está en el meollo de su alienación. El yo es otro, un otro que parece provenir de sí mismo, pero que deriva de su contexto cultural-histórico.

Una compleja trama transindividual, tan íntima como remota y tan presente como pasada, forma y conforma todo aquello propio y característico del yo individual. Como bien lo señala Marx, el yo del individuo “se halla condicionado por el desarrollo de todos los demás con quienes se halla en intercambio directo o indirecto”, incluyendo “las distintas generaciones de individuos que han existido” y que “tienen entre sí una conexión”, ya que “la historia de un individuo no puede desligarse de la de los individuos precedentes”.⁸¹ La individualidad misma del yo, por más única y distintiva que sea, no deja de ser transindividual y debe debatirse, negociarse y consensuarse a cada momento.

En los términos del propio Marx, “incluso lo que distingue a un individuo como tal de otro es hoy, al mismo tiempo, un producto de la sociedad y necesariamente tiene que hacerse valer, a su vez, en su realización, como un privilegio”.⁸² Su realización puede involucrar entonces una lucha entre individuos que acepten o rechacen el privilegio, pero también entre clases, ideales, instituciones y las más diversas fuerzas impersonales que se relacionen de algún modo con el sentido propio del privilegio. El desenlace de esta lucha es un gesto por el que se forja el yo. No existiendo antes de tal gesto, el yo no podrá contribuir de ningún modo a decidir el desenlace del que depende su identidad más o menos privilegiada. Su privilegio dependerá de los otros. Y lo mismo habrá de ocurrir con su poder, que no será verdaderamente suyo, por más que se haya decidido que sea él quien lo ejerza.

En la ilusión ideológica narcisista de omnipotencia del “hombre egoísta que trata las cosas y las ideas como mejor le parece”, Marx adi-

81 *Ibid.*, p. 525.

82 *Ibid.*, pp. 523-524.

vina la verdad histórica de la enajenación del “burgués egoísta, manejado a su antojo por las cosas y sus ideas”.⁸³ El narcisista stirneriano, subordinándose totalmente a su yo, se está sometiendo a todo aquello ajeno que lo constituye. De igual modo, al asimilar su identidad a su propiedad, el yo se deja poseer por todo aquello que imagina poseer y en lo que está enajenado. Es por esto que Marx puede llegar a descubrir cómo “la propiedad privada enajena la individualidad de los hombres” ahí en donde Stirner sólo reproduce aquella individualización del propietario, “identificación burguesa entre la propiedad y la individualidad”, por la que alguien “sólo cree ser verdaderamente un individuo en la medida en que es un burgués”.⁸⁴

LA NUEVA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA Y SUS DILEMAS: NARCISISMO Y CINISMO, ROSTRO Y MÁSCARA, PSICOLOGÍA Y METAPSICOLOGÍA

La condición burguesa del yo stirneriano se refleja en su egoísmo e individualismo, en su identidad asimilada a su propiedad privada individual, en su individualidad encerrada en sí misma, y en las relaciones utilitarias y prostituidas que establece con los otros. Marx tomó en serio esta expresión específica de narcisismo ideológico y la interpretó como una manifestación cruda, obscena, *cínica*, del mezquino perfil psicológico representativo del burgués europeo del siglo XIX. Sin embargo, como hemos podido apreciarlo, Marx no se detuvo aquí, sino que remontó hasta el contexto cultural e histórico en el que se realizó la constitución del yo stirneriano con su perfil psicológico y su narcisismo ideológico. Esto le permitió a Marx ofrecernos una crítica metapsicológica de los principios fundamentales del sistema psicológico de Stirner.

83 *Ibid.*, p. 140.

84 *Ibid.*, pp. 264-265.

Marx cuestiona la concepción misma del yo stirneriano. Así como Stirner consideraba que todo ser aparentemente altruista era en realidad un *egoísta involuntario*, así también Marx pensaba que todo individuo supuestamente egoísta era en verdad un ser entregado a los intereses de su clase y del sistema económico. El capital es aquí el único egoísta. En la perspectiva de Marx, en efecto, el egoísmo del burgués no es más que su abnegada sumisión al interés del capital que se encarna en su persona. La tendencia del capital al “acrecentamiento”, a la “creación de plusvalía” y la “acumulación”, es lo que subyace al impulso del capitalista al “enriquecimiento”, a su “apetito insaciable de ganar” y su “carrera desenfrenada en pos del valor”.⁸⁵ Si el burgués lo sacrifica todo al enriquecimiento, no lo hace egoístamente por él mismo, sino que lo hace *desinteresadamente* por el sistema capitalista y por su clase burguesa, es decir, por todo aquello en lo que su yo está enajenado, todo aquello que “personifica” y de lo que es “la criatura”.⁸⁶

Digamos que *el burgués no es tan egoísta como se imagina*. Sin embargo, al imaginarse que es *tan egoísta*, renunciará con mayor facilidad a su egoísmo. Bien sabemos que al sistema le conviene que sus trabajadores, quienes trabajan para él, imaginen que trabajan de manera egoísta para sí mismos. ¡Trabajarán más y mejor! Harán todo por el Otro al estar seguros de que lo hacen para sí mismos. Ya encontramos esta idea en Hegel, quien describe cómo el “egoísmo subjetivo” no es más que un medio subordinado a la “contribución a la satisfacción de las necesidades de los demás”.⁸⁷ No es exactamente, como lo pretende Adam Smith, que haya una “mano invisible” que lleve a los individuos a satisfacer “el interés de la sociedad”, a trabajar para los demás, “a pesar de su natural egoísmo”.⁸⁸ Es más bien que *el interés de cierto sistema*

85 K. Marx, *El capital*, FCE, México, [1867] 2008, libro I, pp. 109, 179.

86 *Ibid.*, p. xv.

87 G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, PUF, París, [1820] 1998, §199, p. 271.

88 A. Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, [1759] 2009, IV, I, p. 324.

por el que se rige la sociedad sólo puede satisfacerse a través de la carnada ideológica de algo que se presenta como *egoísmo* y que se hace pasar por *natural*. ¡Pero evidentemente su naturalidad es tan afectada como ilusorio es el egoísmo! Nada más artificial y artificioso que el dispositivo narcisista ideológico-discursivo, el cual, en un plano metapsicológico, ni siquiera merece el nombre psicológico de *egoísmo*, ya que sólo sirve para mantener al yo, al ego, sometido al mismo sistema que lo genera para explotarlo en su propio beneficio.

El narcisismo individual es un fenómeno transindividual generado por el sistema simbólico supraindividual. No hay que imaginarse, por lo tanto, que “el ser humano contemporáneo está fuera del alcance de la influencia y del control de la red simbólica de la sociedad” por causa de “un tipo ‘patológico’ de narcisismo por el que el sujeto sería inmune a los valores establecidos en la cultura”.⁸⁹ Por el contrario, es en estos valores en los que se idealiza y se realiza el narcisismo, el cual, lejos de liberarnos del sistema simbólico de la cultura, le permite al sistema someternos a través de nuestra propia ilusión de libertad. Es al poseernos que nos dejamos poseer por aquello en lo que estamos alienados. Nos entregamos así a lo que ya nos poseía desde un principio. Es el sistema el que se apodera cínicamente de nosotros a través de nuestro propio cinismo narcisista.

Como otros dispositivos ideológico-discursivos, el narcisismo es eficiente porque sabe disimular su juego incluso a través de un cinismo como el de Stirner, Fichte, Locke y Hobbes. En todos estos casos, ni siquiera se requiere de una *mano invisible* cuando hay una *máscara naturalmente egoísta* en la que se personifica *visiblemente, cínicamente*, el sistema en el que un individuo se aliena. Es el deseo de este Otro, en efecto, el que se expresa de modo abierto en el cínico interés del yo egoísta. Este interés no es más que un medio expresivo, ciertamente descarado, pero no por ello menos afectado.

89 R. A. Pacheco Filho, “El capitalismo neoliberal y su sujeto”, *Teoría y crítica de la psicología*, 2, 2012, p. 119.

Incluso la argumentación *ad hominem* sólo sirve para mostrar la máscara del *Otro, el único hombre*, y no el supuesto rostro de un *yo, ilusión del Otro*, cuyo carácter ilusorio habrá de limitar y comprometer cualquier bienintencionado ejercicio de “crítica de la ideología”, condeñándola irremediabilmente a ser pura psicología de “lo humano, demasiado humano”, con sus “egoísmos, privilegios de clase, resentimientos, obsesiones de las prepotencias”.⁹⁰ Desde luego que “la clase de hombre” que soy determina “la clase de filosofía” que elijo.⁹¹ Es verdad, por tanto, que mi opción filosófica revela en cierto modo mi perfil psicológico. Pero también es verdad que mi filosofía delata el contexto cultural-histórico en el que se teje la trama textual ideológico-discursiva que le da una forma y estructura particular a mi psicología. Mi perfil psicológico dependerá de algo que sólo puede ser elucidado a través de una investigación metapsicológica y que puede llegar a ser parcialmente desentrañado en mi opción filosófica. En otras palabras, la clase de filosofía que elijo ciertamente descubre la clase de hombre que soy, pero también descubre algo más importante, a saber, aquello que determina *la clase de hombre que soy y la razón por la cual elijo lo que elijo*. Esto último es lo que debe interesarnos en perspectivas metapsicológicas, como la marxista y la freudiana, en las que la psicología está en el lugar del *explanandum* y no del *explanans*, lo que nos exige profundizar, penetrar, trascender y socavar categorías intrínsecamente psicológicas tales como el cinismo narcisista del yo egoísta.

Contra lo que se imaginan Sloterdijk, Žižek y otros pensadores contemporáneos aferrados a la realidad ilusoria del yo egoísta con su individualidad y con su narcisismo, el cinismo narcisista individual no deja de ocultar aquello mismo sexual transindividual que se ostenta obscenamente, cínicamente, a través de su “máscara ideológica”.⁹² Es precisamente este juego perverso de exhibición y disimulación, bien

90 Cf. P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, [1983] 2003, p. 59.

91 J. G. Fichte, “Primera introducción...”, *op. cit.*, §5, p. 126.

92 Cf. S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londres, [1989] 2008, pp. 24-27.

conocido en el pasado, el que logra engañar a una generación intelectual menos prevenida contra las trampas de la ideología. El narcisismo ideológico les hace imaginar que hay efectivamente un “individuo” que actúa con respecto a los demás como si fueran cosas, pero que “sabe muy bien que hay relaciones entre personas detrás de las relaciones entre cosas”.⁹³ Desde este punto de vista estrictamente psicológico, el yo tendría conciencia de que no está solo en el mundo, pero se comportaría cínicamente como si lo estuviera. El narcisismo se vería confinado así al comportamiento y sería efecto del cinismo del yo que sabe lo que hace, pero que lo hace de cualquier manera.

Si quisiéramos proponer una teoría žižekiana del cinismo narcisista, empezaríamos por adoptar una psicología en la que *el yo sabe que su comportamiento es narcisista y que no corresponde a una realidad compartida con los demás, pero no por ello deja de comportarse de manera cínicamente narcisista*. Llegaríamos aquí a una perfecta descripción cognitivo-conductual en la que el narcisismo cínico es puramente psicológico y radica tan sólo en la relación entre la cognición y la conducta del yo, pero no en su misma existencia ni en su punto de vista ni tampoco en su ilusión de ser quien sabe algo y quien se comporta de cierta manera. Todos estos efectos de la ideología narcisista, que sólo pueden atisbarse a través de una crítica metapsicológica, son lo que pasa desapercibido para quien parte del yo narcisista para explicar el sublime objeto de la ideología.

EL PSICOANÁLISIS Y LA CRÍTICA METAPSICOLÓGICA DE LA PSICOLOGÍA

Evidentemente no se puede llegar muy lejos al explicar la ideología cuando uno parte de la aceptación de lo ideológico. Aunque no haya manera de librarnos de la ideología, deberíamos partir al menos de un

93 *Ibid.*, p. 28.

intento de torsión crítica de la ideología sobre sí misma. Pero esto es imposible para quien fundamenta su análisis en la naturalización de un objeto ideológico-discursivo como es el yo individual. Una vez que el narcisismo ideológico se naturaliza, no hay razón para cuestionar su funcionamiento, el cual, de hecho, puede seguir operando subrepticamente a través de un psicoanálisis universalizado y absolutizado, en el que encontramos a menudo lo mismo que ya denunciarnos en Descartes, Hobbes, Locke, Fichte y Stirner.

En la tradición absolutista-universalista que va de Ernest Jones a Melford Spiro, la universalización y absolutización del psicoanálisis ha requerido frecuentemente de cierta naturalización de sus concepciones del psiquismo. La naturaleza, en sí misma, es ya un tipo de absoluto universal. ¿Cómo relativizar o relegar a un contexto cultural-histórico particular algo que se acepta como natural? ¿Nada más convincente que el naturalismo psicoanalítico de la bestia humana, de su filiación con el primate y de su fuerza reproductiva instintiva! De ahí la popularización de estas imágenes tan profundamente ideologizadas.

En el caso del narcisismo, su primera naturalización tiene lugar en el mismo Freud y en su reconceptualización del narcisismo primario como “narcisismo pleno”, como “aislamiento beatífico en la vida intrauterina” reactualizada en el sueño, como “estado originario de la distribución libidinal” en el que “libido e interés yoico moran todavía unidos e inseparables en el interior del yo que se contenta a sí mismo”.⁹⁴ El satisfecho yo burgués ya existiría dentro de un vientre materno que podría no ser más que una proyección retrospectiva de los cálidos, acogedores y reconfortantes interiores domésticos en los que vivía cómodamente la burguesía de la Mitteleuropa en los tiempos de Freud. Es revelador que todo esto necesite ser naturalizado en el momento mismo en el que está siendo amenazado por la Primera Guerra Mundial, es decir, justo antes

94 S. Freud, *Obras completas. Conferencias de Introducción al psicoanálisis*, vol. xvi, Amorrortu, Buenos Aires, [1917] 1996, conf. 26, p. 379.

de aquel “derrumbe” en el que vemos sucederse la muerte del emperador Francisco José, la Revolución de Octubre y el desmembramiento del eterno Imperio Austro-Húngaro.⁹⁵

Al despertar, después del derrumbe, ya no hay motivo para seguir creyendo en el sueño del narcisismo primario. Esta quimera, como lo sostiene Lacan de manera contundente, “debe repudiarse absolutamente”.⁹⁶ El repudio ha de caer también, desde luego, sobre otras formas de naturalización del narcisismo ideológico y de su yo individual. Tal es el caso de la representación realista-naturalista del “yo real” infantil que Freud, ya en su “Introducción del narcisismo”, distingue del “yo ideal” adulto.⁹⁷ Otro caso, quizá el más escandaloso de todos, es el “yo autónomo” que Hartmann hace remontar a “los factores del desarrollo mental existentes al nacer”, factores evidentemente naturales que permiten atribuir al yo un “origen independiente” de “la influencia de la realidad y de los impulsos instintivos”.⁹⁸ En el naturalismo del yo autónomo y de su psicología, lo mismo que en la naturalización del yo real y del narcisismo primario, nos encontramos con una ideología narcisista que disimula su propio carácter ideológico a través de su pretensión de naturalidad, que funda esta pretensión en artificiosas racionalizaciones teórico-psicológicas, y que debe recibir una severa crítica metapsicológica fundada en el “supuesto necesario” freudiano de que “no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo”, pues “el yo tiene que ser desarrollado”, y “algo debe agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya”.⁹⁹

95 M. Langer, J. del Palacio y E. Guinsberg, *Memoria, historia y diálogo psicoanalítico*, Folios, México, 1981, pp. 3-18.

96 Jacques Lacan, Sesión del 24 de junio 1967, en *Le séminaire, libre XIV, La logique du fantasme*. Inédito.

97 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., p. 91.

98 H. Hartmann, “Comentarios sobre la teoría psicoanalítica del yo”, *Ensayos sobre psicología del yo*, FCE, México, [1950] 1978, p. 112.

99 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., p. 74.

En la perspectiva metapsicológica de Freud, tal como yo la entiendo, no habrá constitución del narcisismo sin la acción psíquica de ciertas configuraciones ideológico-discursivas inseparables de un determinado contexto cultural-histórico. Es en este contexto y a través de aquellas configuraciones, que se puede llegar a engendrar el yo y su psicología, la disciplina psicológica moderna que todos conocemos, intrínsecamente narcisista e individualista, e inseparable del sistema capitalista con su ideología burguesa. Digamos que nuestra burguesía y nuestro capitalismo se ofrecen un yo necesariamente ideal, votante y ciudadano ideal, consumidor y trabajador ideal, cuyo individualismo y narcisismo serán elaborados y justificados por una psicología fabricada bajo medida. El resultado, bien conocido, es la pulverización de lo social en inofensivos átomos psicológicos aislados, individualmente delimitados y narcisísticamente centrados en sí mismos, capaces de comprar y de votar, de trabajar y obedecer, pero incapaces de formar clases o movimientos sociales que puedan resistir a la dominación económica del capitalismo y a la correlativa influencia ideológica de la burguesía.

El cuestionamiento de nuestra psicología exige una crítica de su núcleo ideológico individualista¹⁰⁰ y narcisista.¹⁰¹ Esta crítica puede verse favorecida por la “Introducción del narcisismo” de Freud, que no sólo proporciona una psicología crítica del perfil afectivo, cognitivo y valorativo de las partículas individuales-narcisistas que resultan de la trituration de lo colectivo, sino que sienta las bases para una crítica metapsicológica de la trituration misma y de la resultante constitución de las partículas, de los individuos y de su narcisismo. La obra de Freud, en efecto, puede servirnos para elucidar críticamente cómo se genera el yo individual narcisista, cómo se desgarrar de la colectividad al deshebrarse la trama transindividual, cómo es que surge y no sólo cómo es

100 I. Parker, *La psicología como ideología: contra la disciplina*, Catarata, Madrid, [2007] 2010, pp. 51-77.

101 J. De Vos, “Christopher Lasch’s The Culture of Narcissism: The Failure of a Critique of Psychological Politics”, *Theory & Psychology*, 20, 2010, pp. 528-548.

que se ama tanto que termina sobreestimándose a sí mismo hasta el punto de interesarse tan sólo en sí mismo.

La elucidación del surgimiento del yo, fundada en la obra de Freud de 1914, podrá insertarse a su vez en la historia de la crítica metapsicológica de la ideología psicológica narcisista-individualista inherente al capitalismo liberal y neoliberal. Esta historia no es tan sólo marxista y no empieza evidentemente con el cuestionamiento de Stirner por Marx. Antes del materialismo histórico de la *Ideología alemana*, está el idealismo absoluto de Hegel con su impugnación de un idealismo subjetivo fichteano en el que se consume “el repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad”.¹⁰² Y entre Hegel y Marx, tenemos el necesario eslabón de Feuerbach con su crítica general de aquellos “filósofos absolutos”, como Locke, Hobbes y Descartes, que parten de la premisa individualista-narcisista de que “*la verdad soy yo*, a la manera del *Estado soy yo* del monarca absoluto, y del *ser soy yo* del Dios absoluto”, lo que les haría ignorar que “la verdad” y “la esencia del hombre” estriban en el “nosotros”, en “la comunidad, la unidad del hombre con el hombre”.¹⁰³

Más que en la unidad o la comunidad, el marxismo y el psicoanálisis consecuentes buscarán al sujeto moderno en la estructura y la ruptura de la comunidad, en el vínculo y la falta de vínculo. Marx es muy claro cuando opone su concepción del sujeto como “conjunto de relaciones sociales” a la representación feuerbachiana del ser humano como “generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos”.¹⁰⁴ En lugar de estribar en el género humano o en la unidad colectiva, en la sociedad integrada o en la individualidad multiplicada, el sujeto de Marx, lo mismo que el de Freud, radica en la relación y la escisión, en el deseo y en la lucha de clases, en la disociación de la sociedad y en la correlativa división del individuo, en el conflicto y en su

102 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, [1807] 1973, DD, VIII, §3, p. 470.

103 L. Feuerbach, *La filosofía del porvenir*, Roca, México, [1843] 1975, §59-61, p. 95.

104 K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, vol. 1, Progreso, Moscú, [1845] 1979, tesis 6, p. 9.

trama transindividual. Es aquí, en el tejido y en su desgarramiento constitutivo, en donde surge el yo individual narcisista como abstracción discursivo-ideológica propia de un contexto cultural-histórico determinado. Su fuerza es tal que sigue siendo aceptado como premisa intocable en actuales críticas de la ideología como las de Sloterdijk y Žižek. Para ir más allá de estas críticas involuntariamente psicológicas, pero también para ayudar a nuestros movimientos sociales a liberarse del yo individual narcisista, la metapsicología freudiana del narcisismo sigue siendo tan vigente hoy en día como hace un siglo.

SEGUNDA PARTE:
INVENCIÓN DEL NARCISISMO. INVENCIONES
EN TORNO AL HALLAZGO

INTRODUCCIÓN

JUAN CAPETILLO

LOS CAPÍTULO QUE INTEGRAN ESTA SEGUNDA PARTE, y el libro mismo, se inscriben en una tradición del campo psicoanalítico consistente en rememorar y celebrar ciertos aniversarios claves de la aparición de textos capitales en la obra de Freud; rememoración elaborativa, problematizadora, y celebración jubilosa, entusiasta, por la vigencia y vigor de los conceptos freudianos en el texto que se esté conmemorando.

En México tenemos diversos actos académicos y editoriales que forman parte de la tradición aquí señalada. Me vienen unos cuantos a la memoria, que presentaré sin que su enumeración sea, con mucho, ni exhaustiva, ni justa: A 50 años de *El malestar en la cultura*, coloquio y publicación efectuados por la entonces Fundación Mexicana de Asistencia Psicoterapéutica, en el ya un poco lejano y legendario –para los lacanianos en México– 1980. Si los ochenta del siglo pasado fueron el lecho para los cincuentenarios de los textos producidos en la última década de la vida de Freud, el inicio del actual siglo propicia la conmemoración de los centenarios de los textos fundantes, canónicos –Lacan *dixit*– del psicoanálisis; así contamos, por ejemplo, con el seminario internacional A cien años de *Tres ensayos de teoría sexual*, organizado, en 2005, en la Ciudad de México, por la Red Analítica Lacaniana (REAL) y, finalmente, en esta indudablemente incompleta relación, señalamos el acontecimiento que aparece no sólo como antecedente inmediato del presente volumen, sino como su inspirador: la exitosa publicación, en 2013, por parte de Siglo XXI y coordinada por Néstor Braunstein, del texto *A cien años de Tótem y tabú*.¹

1 N. A. Braunstein, *A cien años de Tótem y tabú (1913-2013)*, Siglo XXI, México, 2013.

Como todo lo que nos ocurre –grandiosidades o minucias–, la producción de nuestro libro y, muy particularmente, de esta segunda parte del mismo, está marcada por sus circunstancias; una parte de ellas fueron los eventos de presentación, en Xalapa y en Poza Rica, durante el año pasado, del libro coordinado por Braunstein, que mencionábamos líneas arriba: *A cien años de Tótem y tabú*; durante uno de ellos, alguien del público, impregnado de la tradición de la que venimos hablando, interpeló a los presentadores y al autor y coordinador del texto, ahí presente, acerca de si se estaba preparando la hechura de un texto conmemorativo por el centenario, en 2014, nada menos que de “Introducción del narcisismo”. El “nada menos” aquí utilizado no es un mero recurso retórico: apunta, sin lugar a dudas, a la importancia teórica y clínica del volumen cuya edad centenaria ahora celebramos. “Si alguien de los aquí presentes –reviró Braunstein al interlocutor– quiere echar a andar ese proyecto, yo gustosamente lo apoyo de la manera que me sea posible; sin embargo, no me comprometo a llevarlo a cabo”, entre otras razones, por venir saliendo de la autoría y coordinación del libro que se presentaba en ese momento y que se refiere a un trabajo de Freud, *Tótem y tabú*,² cuyas credenciales, coincidiremos todos, no son de menor jerarquía que el que versa sobre el narcisismo; además –agregamos nosotros–, por la aparición, en el mismo 2013, de otro texto por parte de este prolífico psicoanalista mexicano.

La invitación –no puede verse de otra manera–, que se convertiría en apuesta, fue retomada en el norte del estado de Veracruz, en Poza Rica, por América Espinosa, psicoanalista y docente universitaria, quien encontrara convergencia, en su propósito editorial, con los otros coordinadores del actual texto.

Por tratarse de textos que recogen la creación de un campo nuevo, resulta difícil decidir qué trabajos de Freud no serían susceptibles de un

2 Sigmund Freud, *Obras completas. Tótem y tabú*, vol. XIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1988.

ritual conmemorativo, lo que, desde luego, no suprime la posibilidad de que existan artículos, capítulos o libros enteros de una mayor envergadura teórica y clínica, de un mayor alcance explicativo o que comprendan un mayor número de conceptos y nociones de la teoría vinculados epistémicamente. Este es el caso, creemos, de “Introducción del narcisismo”. Se trata de un texto preñado de consecuencias para el proceso inaugurado por Freud de invención del método psicoanalítico, de condición interminable, bajo la forma de la re-inventón. Situado en las proximidades de la mitad de los casi 40 años de la historia psicoanalítica que le tocaran vivir a Freud, “Introducción del narcisismo” es un texto de circunstancias cuya significación no se reduce a éstas, las supera con creces. Escrito en el contexto de las polémicas, reciente con Jung, y un poco más lejana con Adler, va mucho más allá de ellas, de la enérgica defensa que emprende Freud del carácter sexual de la libido y de la consecuente demarcación de los límites del territorio del que se sabía fundador (Adler y Jung, “expsicoanalistas”, dirá Freud en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*,³ aparecido el mismo año del texto que nos ocupa).

Los lectores de Freud en castellano debemos a Etcheverry la corrección de un equívoco que se cernió sobre el texto a partir de la traducción hecha por Luis Ballesteros, de la editorial Biblioteca Nueva, como *Introducción al narcisismo*. Un cúmulo de significativas diferencias marcan la distancia entre el uso de “al” y “del”, artículo contraído, este último, utilizado en la traducción de Etcheverry de la editorial Amorrortu. En el primer caso, parecerá que se trata de un escrito para introducir –de manera sencilla, accesible– a los lectores a un concepto ya construido, acabado; el texto de Freud, cuando es producido, ni constituye una lectura fácil, accesible a todo público (está escrito para los psicoanalistas), ni remite a un concepto cuya construcción hubiese, con mucho, concluido.

3 Sigmund Freud, *Obras completas. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, vol. xiv, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1988.

Se trata de un texto que condensa una gran posibilidad de desarrollos teóricos. El mismo Freud se siente rebasado en cuanto a lo que aborda en “Introducción del narcisismo”, sin haberlo desarrollado. Se trata, más bien, de introducir en el decurso de la teoría, en ese momento, una noción que había venido siendo utilizada en los análisis de Freud, sin estar suficientemente elaborada, una noción a la que se había recurrido, por ejemplo, en el estudio sobre Leonardo⁴ y en el análisis del presidente Schreber.⁵ En ambos, el narcisismo es una herramienta conceptual central; el texto “Introducción del narcisismo” implica insertar en el andamiaje psicoanalítico desarrollado hasta ese momento un concepto que se liga explicativamente con una buena cantidad de las nociones y conceptos hasta entonces existentes y con aquellos existentes en potencia y que la historia, retroactivamente, nos ha confirmado su ser en ciernes.

Freud inserta el narcisismo en la teoría. Es un trabajo, sin duda, metapsicológico, congruente con todos los textos que, explícita o implícitamente, podemos considerar como metapsicológicos. Introduce un narcisismo que había venido pensando, elaborando paulatinamente, otorgándole el tiempo largo que requiere la fundamentación y maduración de un concepto, antes de presentarlo públicamente; sin embargo, se topó con los tiempos, mucho más cortos, de la política del movimiento psicoanalítico y se vio forzado a la publicación un tanto precipitada de un saber insuficiente, promisorio, que requería más tiempo antes de salir a la luz. Al haberlo hecho, presionado por las circunstancias, muestra sus fortalezas, sí, y también sus insuficiencias, junto con sus promesas, sus potencialidades que, como se puede comprobar con la lectura del texto que presentamos, son enormes.

Repensar la introducción de este concepto es a lo que nos invita Horacio Manfredi en un texto: “La invención del narcisismo”, que com-

4 Sigmund Freud, *Obras completas. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, vol. x, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1988.

5 Sigmund Freud, *Obras completas. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber)*, vol. xii, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1988.

prehende y analiza varios de los caminos abiertos por el narcisismo. Es como retomar el producto que ha introducido Freud, observar y analizar sus propiedades y cualidades, determinar y explorar, desde nuestra actualidad psicoanalítica, sus nexos con otros productos freudianos previos y posteriores, teniendo como perspectiva epistemológica de análisis la consideración de que, con el narcisismo, así como con todo el método psicoanalítico, Freud hace algo del orden de la invención. Nos dice Manfredi:

El término no es una palabra creada por Freud, ni una expresión nueva, pero a partir de 1914 establece importantes novedades sobre el mismo y abre también una fecunda polémica que aún hoy sigue abierta [...] ¿Cómo pensar lo original sin un reconocimiento de los orígenes para establecer diferencias? [...] No es sino la marca de una diferencia lo que produce algo original, una combinatoria que se anuda a un real que incluso escapa al agente mismo que lo enuncia.

Invención del narcisismo, no descubrimiento, así como no es descubrimiento sino invención de América, como nos lo ilustra Edmundo O’Gorman.⁶

Manfredi nos presenta un desmontaje de varios de los aspectos centrales del concepto freudiano del narcisismo, poniéndolos a dialogar con lo producido por Lacan al respecto, destacando sus alcances tanto en la clínica psicoanalítica como en el interior de la teoría. Su capítulo privilegia el análisis de un concepto fundamental en el psicoanálisis, estrechamente ligado con el narcisismo: la identificación. Se plantea, al respecto, una pregunta nuclear: ¿es la identificación primaria con el padre el acto psíquico únicamente intuido por Freud como aquel que explicaría el paso del autoerotismo al narcisismo? O, para destacar el carácter polémico de la pregunta y su eventual respuesta: ¿es ese acto

6 Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, [1958] 1995.

psíquico puente, la identificación especular promovida por Lacan como el acto prínceps del estadio del espejo?

Otro de los diferentes aspectos que recogemos del texto de Manfredi es el de la aplicabilidad del narcisismo para la comprensión y práctica de y con la psicosis, el autismo, la melancolía y las llamadas patologías de la posmodernidad como la anorexia, la bulimia y las toxicomanías, problemáticas que se abordan detalladamente en los otros tres capítulos que conforman esta segunda parte del texto *A cien años de “Introducción del narcisismo”*.

Así, interrogándose por la diferencia entre psicosis y autismo: “¿Operan de la misma manera psicosis y autismo? ¿O se trata de dos estructuras distintas?”, Liora Stavchansky desarrolla el texto “Des-marcando la infancia. Una breve reflexión sobre el narcisismo en las psicosis y el autismo”, el cual comporta una reflexión sobre la significación de la infancia antes y después del psicoanálisis y la pregunta por si podemos situar la distancia entre la psicosis y el autismo –lo que implica asumir su heterogeneidad– como aquella que media entre el autoerotismo y el narcisismo, en donde la psicosis será más propia del primero, mientras que el autismo lo es del segundo; en palabras de Stavchansky: “Freud nos recuerda que la psicosis habita en un tiempo anterior a la formación del yo, en aquel momento en que el autoerotismo anhela el amor de objeto. Son dos anudamientos distintos frente al objeto”. Llama la atención gratamente que Liora introduce la polémica sobre la diferenciación entre estas dos entidades, a partir de la reseña de una película del cine mexicano contemporáneo: *Abel* de Diego Luna (2010).

Las sociedades actuales, de consumo, privilegian un tipo de goce narcisista, solitario, denuncian filósofos de la posmodernidad. Son los tiempos del vaciamiento del sentido que se busca llenar desesperada e infructuosamente con los bienes, cada vez más superfluos, del mundo. Esta perspectiva, así como la del rescate de la posición subjetivante del psicoanálisis en los tiempos que vivimos, enmarcan el texto de Araceli Aizpuru: “Comer o no comer. Donde el cuerpo grita lo que el corazón

calla”, una disertación sobre la anorexia nerviosa que comprende un recorrido histórico desde las llamadas santas anoréxicas de la antigüedad medieval hasta las anoréxicas modernas. Hay un hilo conductor entre ambas, podemos comentar, aunque las diferencias sean sustantivas, en el decir de Aizpuru: “En la actualidad, la anorexia nerviosa no aspira a ninguna santidad; no obstante, hay en estas pacientes una profunda voluntad idealizada: prescindir del cuerpo, ignorar sus necesidades, gozar con su control y sus consecuencias autodestructivas”. Incluye, también, este desarrollo alrededor de la anorexia, la referencia a distintas aproximaciones teóricas al problema, para quedarse la autora, desde luego, con el posicionamiento psicoanalítico.

Comprimido, ciertamente, como no podía ser de otra manera, se trata de un texto rico en referencias históricas y clínicas sobre la anorexia y sus vínculos con el narcisismo, que revisa los aportes de Freud sobre la anorexia, de psicoanalistas importantes como Abraham, Lacan, Winnicott, por señalar sólo algunos de los que trabaja la autora en su análisis, que no podía haberse visto mejor coronado que como lo hace, al presentarnos fragmentos centrales de dos casos clínicos de anorexia vistos en su práctica psicoanalítica, con sus respectivas interpretaciones, lo que aporta, sin lugar a dudas, una riqueza empírica extraordinaria a su texto.

Cerramos esta segunda parte y todo el libro con un escrito sobre la melancolía: “Narcisismo y melancolía” de María Alejandra de la Garza Walliser, que podría suscitar la pregunta de si es algo deliberado o producto azaroso de las circunstancias de esta propuesta editorial, si es resultado de una intención consciente o es una formación del inconsciente. Caben las dos posibilidades, en tanto que ambas suponen poner el énfasis en el real que atraviesa la experiencia psicoanalítica; cerrar el texto con una reflexión teórica y clínica sobre la melancolía implica derramar retroactivamente hacia todo el texto ese real psicoanalítico que ronda la clínica y que no cesa de no escribirse porque ¿no nos lo evoca la melancolía por su vecindad con la muerte?

“¿Qué sucedió con la melancolía generosa” (que también podemos llamar poética, creativa)?, se interroga la autora como punto de partida para un avance histórico sobre el tema desde los campos de la filosofía y el arte, prefigurando el arribo de Freud y sus elaboraciones imprescindibles sobre la melancolía, en las que ocupa un papel central el narcisismo. Una buena parte del desarrollo sobre esta melancolía generosa gira alrededor de reflexiones sobre un cuadro del pintor renacentista Durero: “Un cuadro que ha sido considerado icono en cuanto al tema de la melancolía para el renacimiento es *Melancolía I* de Alberto Durero. Imagen saturada de símbolos de objetos abandonados, carentes de movimiento”.

Desde esta melancolía generosa, un tanto apolínea, podemos decir, hasta la propia de la patología y la psiquiatría, la de las pérdidas sabidas y las enigmáticas, resolubles o fatales, de color más sombrío, impenetrable, ¿qué pasó con esa melancolía generosa que reivindicaría el estado, que haría dulce el aislamiento melancólico y propicio para la creación? ¿Se perdió en los laberintos del tiempo, dejándonos las tristezas, melancolías, nostalgias de los tiempos que vivimos de desesperanza, vaciamiento de las significaciones, agotamiento de los ideales? Ciertamente es abusivo e interesado el manejo psiquiátrico discursivo del fantasma de la depresión masiva en la actualidad, pero ¿no hay algo en la época que produce mayor número de estas tristezas que son doblemente acalladas por la clasificación y el medicamento y que están en la base de muchas de las complicaciones alimenticias y toxicomanías contemporáneas?

Abordar la melancolía desde Freud supone una exploración y puesta en tensión del texto freudiano príncipes sobre la melancolía *Duelo y melancolía*⁷ con “Introducción del narcisismo”, lo que es llevado a cabo por De la Garza en este acercamiento al tema, permeado por las referencias freudiana y lacaniana.

7 Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, vol. xiv, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1988.

LA INVENCION DEL NARCISISMO

HORACIO MANFREDI

Solamente que ni los mismos seguidores de Freud le perdonan eso que en definitiva Freud venía a decirnos: que lo serio del hombre consiste en que el hombre está estructurado como un chiste. ¿Con qué ontología fundar ese modelo del placer efímero donde el sujeto sólo se satisface con palabras y donde, sin embargo, está en juego todo el orden del ser, digo: el goce y la muerte, el sexo, la generación, la procreación y la ascendencia?

ÓSCAR MASOTTA¹

I. EL CONTEXTO: LOS ANTECEDENTES DE UNA POLÉMICA

LA INVENCION FREUDIANA NO RECORRE UN CAMINO LINEAL. Son avances e impases que marcan la construcción de los conceptos freudianos a lo largo de toda la producción de Freud y dan cuenta tanto de los desafíos que le plantea la dirección de la práctica como los debates y discusiones mantenidas con ajenos y colegas, de quienes, habiendo sido originariamente su maestro, supo ganarse adhesiones y rechazos.

Algo parecido ocurriría años más tarde en torno a la figura de quien establecería el relevamiento de su obra: Jacques Lacan.

Volviendo a Freud, su anhelo por querer establecer un rápido desarrollo de su pensamiento lo llevó a recostarse inicialmente en aquellos que suponía serían los encargados de difundir su obra y de llevar la ense-

1 “Conferencia de 1973 con motivo de la conmemoración de Freud en la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires”, *Ensayos lacanianos*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 195.

ñanza y la transmisión del psicoanálisis a otros espacios más allá de los límites de Viena. Pero el despliegue del psicoanálisis tuvo sus obstáculos, como sitúa con agudeza Élisabeth Roudinesco,² ya que inicialmente era considerado por los berlineses una ciencia judía.

Señala Héctor Yankelevich: "... lo que Freud llamaba *Lust-Ich*, crea a la vez al extranjero: aquel que no habla la lengua. Aquellos que los griegos llamaban *bárbaros* eran los que no hablaban sino *balbuceaban*".³ Encontrar el aval de psicoanalistas de fuste era indudablemente un anhelo entendible en Freud, para evitar que el pensamiento freudiano quedara reducido a un planteo solipsista, puertas adentro. Desde Berlín, la idea de dar crédito a un movimiento no ario se tornaba difícil. Para los alemanes, Freud era un extranjero judío y, en ese sentido, sospechoso.

Acaso para evitar esto y establecer un lazo social más allá de los límites de su ciudad de origen, nombra a un ario suizo, Carl Jung, discípulo de Bleuler, como presidente de la Asociación Internacional; le interesaba desarrollar contactos con Zurich. El deseo de Freud por expandir su pensamiento lo impulsa a llevar también el psicoanálisis a Estados Unidos. Para esto confió en quien finalmente terminaría introduciendo la peste dentro de la misma teoría del psicoanálisis. Que la relación con quienes fueron sus discípulos haya sido conflictiva es un indicador de cómo el conflicto constituye para el psicoanálisis un elemento fundamental que motoriza su despliegue.

Esos tropiezos y obstáculos no son ni más ni menos que la manera por la cual se legitima su crecimiento. Afirmar Freud: "... También hay que estar preparados para abandonar un camino que se siguió por un

2 Élisabeth Roudinesco y Michel Plon, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, [1997] 2003.

3 Héctor Yankelevich, *Del padre a la letra*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, Argentina, 1998, p. 115. Con suma precisión Héctor Yankelevich sitúa las relaciones entre el concepto de narcisismo primario en Freud y la posibilidad de su constitución en la creación de la lengua. No es un detalle menor las relaciones que establece respecto al término *Deutsch* como claro antes de pasar a significar alemán, sosteniendo que "Hablan claramente aquellos que *deutschesprechen*, significa que todos los que no hablan *deutsche*, son inentendibles, extrangros... peligrosos", *ibid.*, p. 116.

tiempo. Sólo los creyentes que piden a la ciencia un sustituto del catecismo abandonado echarán en cara al investigador que remodele o aún rehaga sus puntos de vista”.⁴ El lugar de aquel que aparecería como su principal discípulo antes de 1914 se transformó, con el paso del tiempo, en quien pasaría a discutir uno de los pilares básicos sobre los que se asienta el psicoanálisis: el papel fundamental de la sexualidad en la constitución del sujeto. No se trataba de poner en cuestión solamente rivalidades imaginarias donde las pasiones humanas están en juego: eran maneras absolutamente diferentes de entender el psicoanálisis mismo.

Ernest Jones,⁵ a quien la Asociación Internacional Psicoanalítica (IPA) reconoce como el historiador “oficial” de la vida y obra de Freud, con todas las reservas que puede producirnos la lectura recortada que hace de la misma, nos permite coincidir con él respecto a la posición inicial que Freud mantuvo con Jung. En principio se negó a hacer válidas las críticas que ya se esbozaban en torno a éste durante el Congreso de Salzburgo, en abril de 1908.

En esos momentos, Freud dejó de lado la opinión de Abraham, a quien le responde de manera contundente y fuerte: “... Jung ya es otro caso. Hay entre él y yo lazos personales en los que puedo confiar [...] además ya no puede volver atrás [...] Confío en que no tiene intención alguna de separarse de mí y que usted no ve las cosas con justeza a causa de ciertos motivos de competencia que aún no ha superado”.⁶

II. LA DECEPCIÓN

Producto de las acentuadas divergencias, su opinión sobre Jung fue modificándose. Excluir la pulsión sexual y objetar el papel de la libido

4 Sigmund Freud, *Obras completas. Más allá del principio del placer*, vol. XVIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1920] 1979, p. 62.

5 Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, tomo II, Ediciones Horme, Buenos Aires, [1953-1957] 1976.

6 *Ibid.*, p. 152.

para evitar el rechazo en pos de una mejor aceptación del psicoanálisis no era sino traicionar el invento freudiano mismo.

Señala Jones, refiriéndose a Abraham, en 1912: “Freud manifestó que la vieja predicción de éste acerca de Jung, a la que él no había querido prestar oídos, se estaba cumpliendo”.⁷ No es de extrañar el rechazo que Freud sintió ante el supuesto triunfo que Jung le hace saber luego de su viaje a Nueva York. Su éxito pasaba por la exclusión de los temas sexuales, para lograr una mayor aceptación del psicoanálisis. La respuesta de Freud no se hizo esperar, tal cual lo indica Jones: “Freud le replicó, en forma concisa y escueta, que no veía en ello ningún alarde de inteligencia. Bastaría con excluir más cosas aún para que el psicoanálisis resultara más aceptable todavía”.⁸ Según Jones, en una de las cartas que Freud le enviara a éste, afirma, refiriéndose a Jung: “... Se está colocando en una posición que no le favorece ante el público, al volverse contra mí, es decir, contra su propio pasado...”, y agrega: “Todo aquel que prometa a la humanidad liberarla de las dificultades de lo sexual será aclamado como un héroe, cualesquiera sean las tonterías que se le ocurra decir”.⁹

Inconsciente y sexualidad irrumpen nuevamente, marcando el conflicto de un real que no cesa de no escribirse. Que el *British Medical Journal*, en enero de 1914, vea en la conversión de Jung la posibilidad de un retorno a un enfoque más sano de la vida indica la gravedad del tema. Esa tentativa pacificadora que busca borrar la subversión del descubrimiento freudiano enciende la alerta sobre el riesgo de un monismo que pone en peligro al psicoanálisis mismo.

En abril de 1914, al producirse la renuncia de Jung al cargo de presidente del Congreso Internacional, a realizarse en Dresden en septiembre de ese año, se precipita también el alejamiento de la Asociación

7 *Ibid.*, p. 158.

8 *Idem.*

9 *Ibid.*, p. 165.

Internacional.¹⁰ Ante las disidencias de Adler y Stekel por diferentes motivos, y el grave conflicto con Jung, se trataba de estrechar filas en relación a sus leales discípulos, estableciendo, por iniciativa de Jones en 1912, la constitución de un Comité Secreto que asegurara el destino mismo del psicoanálisis.

Afirma Roudinesco: "... se trataba de determinar la manera de preservar la doctrina psicoanalítica de toda forma de deriva, desviación o mala interpretación. Inspirado en el modelo romántico e iluminista de las sociedades secretas del siglo XIX, el Comité fue concebido por Jones como un círculo de iniciados, a la manera de los paladines de Carlomagno o los caballeros de la Mesa Redonda en búsqueda del Santo Grial".¹¹

No se podía sostener el psicoanálisis exclusivamente con la pureza doctrinaria y el ejercicio de una práctica política que asegurara el poder hegemónico. Era necesario dar razones de los conceptos fundamenta-

10 Élisabeth Roudinesco y Michel Plon, *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 180. El texto de Jones habla de un supuesto plan impulsado por Ferenczi, que habría logrado la aprobación de Freud, por el cual los grupos de Viena, Berlín y Budapest le pedirían a Jung la disolución de la Asociación Internacional. Jones se encargaría de solicitar lo mismo a la Sociedad Británica y a la Sociedad Americana. Esto que juzga disparatado según las propias palabras del autor parece ser efectivamente así. No sabemos si por parte de Ferenczi o por la imaginación de Jones. Es altamente improbable que Freud haya contemplado tal posibilidad cuando su deseo era precisamente expandir el psicoanálisis a diferentes países. Quizá la dilación en la ruptura con Jung, con quien las divergencias teóricas se inician varios años antes de 1914, se debiera también al interés de Freud por querer mantener el contacto con Suiza y sostener el apoyo de Eugen Bleuler, quien se desempeñaba como médico jefe de la clínica psiquiátrica del Burghölzli de Zurich. Contar con la posibilidad de una Institución que trabajara con psicóticos le abriría a Freud un campo de investigación por lo demás atractivo, ya iniciado con el caso Schreber en 1911, que le permitió, por ejemplo, anticipar el concepto de represión primaria que fundamentaría en los textos de la metapsicología en 1915.

11 *Idem*. La misma Roudinesco señala los límites de esa estructura por cuanto el conflicto aparecía dentro del mismo Comité entre el no judío que era Jones y los discípulos judíos: "Entre el norte y el sur (por un lado los berlineses, por el otro los austriacos), entre Ferenczi y Freud, entre Freud y Rank, entre los partidarios de una renovación de la técnica psicoanalítica y los ortodoxos, entre una política de expansión hacia los Estados Unidos y un repliegue en el mundo europeo, etcétera" (*ibid.*, p. 180). Por ello no es de extrañar la disolución del mismo en 1927. Estos fracasos del intento de armar una estructura de funcionamiento que garantizara a ultranza la legitimidad de los ejes psicoanalíticos pueden pensarse también en aquello que significó para Lacan la disolución de la Escuela Freudiana de París (5 de enero de 1980).

les, sometiéndolos a revisión para sentar las bases de futuros desarrollos. En ese contexto, Freud apura la publicación de “Introducción del narcisismo”. Ya se había referido al tema en textos anteriores.¹²

El término no es una palabra creada por Freud, ni una expresión nueva, pero a partir de 1914 éste establece importantes novedades sobre el mismo y abre también una fecunda polémica que aún hoy sigue abierta. Más allá de las referencias preliminares, el trabajo de “Introducción del narcisismo” señala la necesidad de dar respuesta a los cuestionamientos de Jung. Éste sostenía un monismo planteando una sexualidad tan extensiva donde todo sexual equivalía a nada sexual, excluyendo precisamente el conflicto. En el capítulo I, expresa Freud: “... la aseveración es, por lo menos precipitada. Sus fundamentos son pobres”,¹³ y refiriéndose nuevamente a Jung señala: “... yo no expresé semejante renuncia a la teoría de la libido”.¹⁴

¿Cómo pensar lo original sin un reconocimiento de los orígenes para establecer diferencias? Freud también le responde a Adler, a quien menciona y critica al comienzo del capítulo III sobre el superlativo acento puesto por éste en la llamada *protesta masculina*. Más allá de las discusiones internas que se pusieron en juego con quienes fueron sus discípulos, Freud inaugura un concepto que opera como novedoso y que se reconoce en aquellos significantes que lo preexisten.

No es sino la marca de una diferencia lo que produce algo original, una combinatoria que se anuda a un real que incluso escapa al agente mismo que lo enuncia. La discusión con Jung no se agota en el mismo

12 Según señala Strachey, efectivamente aparecía ya en la segunda edición de *Tres ensayos...*: “probablemente la primera mención pública del nuevo término es la que se incluye en una nota a pie de página en esa edición (SE, 7, p. 145n); esto si suponemos que la nueva edición se dio a conocer en los primeros meses de 1910, porque a fines de mayo del mismo año apareció el libro sobre Leonardo da Vinci (1910c), donde hay una referencia considerablemente más extensa al narcisismo”, J. Strachey, “Introducción”, en Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, [1914] 1992, p. 68.

13 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo, op. cit.*, p. 77.

14 *Idem*.

texto de “Introducción del narcisismo”. En la conferencia 26a,¹⁵ Freud vuelve sobre el tema:

... muy poco provecho obtendríamos si, siguiendo las huellas de Jung, destacáramos la unidad originaria de todas las pulsiones y llamáramos *libido* a la energía que se exterioriza en todas. Puesto que ningún artificio permite eliminar de la vida del alma la función sexual, nos veríamos en tal caso precisados a hablar de libido sexual y de libido asexual. No obstante, lo correcto es reservar el nombre de libido para las fuerzas pulsionales de la vida sexual, como lo hicimos hasta aquí.¹⁶

Freud estaba atento sobre los peligros que implicaba hacer lugar a la “purificación” de la sexualidad que planteaba Jung, excluyendo el carácter traumático constitutivo de la sexualidad en el sujeto.

Señala Guy Le Gaufey: “El inconsciente no explica todo e igualmente la sexualidad no es todo. El episodio Jung viene luego a reavivar esta herida mostrando de cerca a Freud, en lo que devenía su psicoanálisis cuando se sumerge en el monismo, cuando se *mandaliza* esquivando la cuestión de lo *real* de la *realangst*”.¹⁷

III. LA PRECIPITACIÓN DEL TEXTO

Es conocida la disconformidad que Freud tenía respecto de un texto que debió publicar apresuradamente para dar respuesta a la vigencia del concepto de libido sexual en el psicoanálisis. El trabajo de “Introducción del narcisismo” lo excede debido a que lo precipita a concluir antes de comprender.

15 Sigmund Freud, “26a Conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo”, *Obras completas. Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, vol. xvi. Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1916-1917] 1978.

16 *Ibid.*, p. 376.

17 Guy Le Gaufey, *La incompletud de lo simbólico*, Letra Viva, Buenos Aires, [1991] 2012, p. 199.

Así lo hace saber James Strachey:

... no ha de sorprendernos que el trabajo tenga la inusual apariencia de una producción excesivamente comprimida, que desborda su propio marco por la cantidad de material que contiene. El mismo Freud parece haber sentido algo así. Nos dice Ernest Jones (1955, p. 340) que “estaba muy insatisfecho con el resultado” y el 16 de marzo de 1914 escribió a Abraham: “El ‘Narcisismo’ fue un parto difícil y presenta todas las complicaciones consiguientes” (Freud, 1965a, p. 163).¹⁸

Que Freud no haya estado conforme con su trabajo y con algunas de sus afirmaciones precipitadas erróneas se verifica por las aclaraciones que incluye años más tarde. En una afirmación presente al inicio del capítulo III en el texto original de 1914 señala:

Juzgo totalmente imposible colocar la génesis de la neurosis sobre la base estrecha del complejo de castración, por grande que sea la fuerza con que aflora en ciertos hombres entre las resistencias a la curación de las neurosis [...] conozco también casos en los cuales el complejo de castración no desempeña papel patógeno alguno o ni siquiera aparece.¹⁹

Esta posición inicial de Freud no sólo responde a la polémica que aún mantenía con Adler sino que revela la insuficiencia conceptual que requeriría de nuevos desarrollos. Muchos años más tarde, luego de haber realizado un largo recorrido con la producción de conceptos fundamentales establecidos a partir del texto *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), el complejo de castración se constituye en el complejo nuclear de las neurosis. Es a partir de la articulación del Edipo con la castración que hallará la posibilidad de establecer los diferentes tipos de neurosis.

18 J. Strachey, “Introducción”, *op. cit.*, pp. 68-69.

19 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo, op. cit.*, p. 89.

Por ello no es de extrañar que en ese mismo lugar del texto de narcisismo, donde le restaba importancia a la castración, aparezca una nota a pie de página de Strachey, quien comenta haber recibido una carta del doctor Eduardo Weiss del 30 de septiembre de 1926; en ésta Freud escribe lo siguiente:

Su pregunta respecto a lo que yo digo en “Introducción del narcisismo” acerca de si existen neurosis en que el complejo de castración no desempeñe papel alguno me deja perplejo. *Ya no sé en qué pensaba yo en esa época. Hoy no sabría indicar neurosis alguna en que no se encontrara este complejo y por cierto no escribiría así esa oración.* (El subrayado es nuestro.)²⁰

Además de la rectificación teórica necesaria por los avances teóricos que no le permitían en 1926 seguir sosteniendo lo dicho en 1914, la respuesta al doctor Weiss es un acto que señala la posición ética de Freud. Reconoce públicamente su error inicial y hace de ello un momento fecundo para replantear sus ideas. Es toda una enseñanza freudiana, los errores no son sino la posibilidad de generar nuevas aperturas.

Baste recordar lo que posteriormente ocurriera con Lacan en su famosa carta de disolución de la Escuela Freudiana de París el 5 de enero de 1980:

... que vuelva a considerar la praxis original que instituyó con el nombre de psicoanálisis al deber que le toca en nuestro mundo. Que, mediante una crítica asidua, denuncie sus desviaciones y sus compromisos que amortiguan su progreso al degradar su empleo. Objetivo que mantengo. Por eso disuelto [...] Yo, por mi parte, fracasé, es decir, me embrollé. Esta enseñanza es preciosa para mí. La aprovecho.²¹

20 *Ibid.*, p. 90.

21 Jacques Lacan, Seminario 27 Carta de disolución de la Escuela Freudiana de París, 5 de enero de 1980. Texto inédito.

IV. LAS VICISITUDES DE LA TRADUCCIÓN

No es un detalle menor que nos centremos en los efectos que se han producido a partir de las traducciones del texto de Freud al castellano. Recordemos el inconveniente que ha traído inicialmente la traducción al español que hizo López Ballesteros de *Trieb* como instinto. No se trata simplemente de una diferencia semántica: marca toda una manera de entender la problemática del psicoanálisis.

Si el instinto se refiere al orden biológico, efectivamente no hay equívoco respecto al objeto de la satisfacción sexual. En los animales, está claramente fijado, no hay malentendidos, el macho busca a la hembra y se mantiene una regulación de la especie. Pero para el humano el objeto es contingente y las formas de disfrute sexual encuentran maneras diversas. ¿Acaso Freud no inicia sus *Tres ensayos de teoría sexual*²² tomando como primer texto un minucioso relevamiento sobre las aberraciones para explicar la sexualidad humana? En el hombre, el objeto de la satisfacción sexual es absolutamente contingente y variable ¿Por qué suponer entonces que la genitalidad es el destino prefigurado del placer sexual? ¿Cómo imaginar en el humano, después de la larga descripción que hace en el primero de los tres ensayos sobre los distintos objetos y las múltiples posibilidades de placer, poder hablar de la genitalidad como una exclusiva manera de satisfacción? Queda revelado que la llamada sexualidad “normal” es una explicación extraña que no da respuestas sobre los enigmas del deseo. El escándalo estalla cuando, por las múltiples formas en que se satisfacen las pulsiones parciales, Freud se refiere al niño como “perverso polimorfo”, despertando los más profundos rechazos del puritanismo de la época.²³

22 Sigmund Freud, *Obras completas. Tres ensayos de teoría sexual*, vol. VII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1905] 1976.

23 Aun hoy el puritanismo sigue presente para ciertos sectores, rechazando el pensamiento de Freud por considerarlo pansexualista. En una nota (2), Freud vuelve sobre el término *libido*, en 1910, antes de la pelea con Jung señalando: “La única palabra adecuada en lengua alemana *Lust* [placer, ganas] es, por desgracia, multívoca, ya que

Pasar de la variabilidad de la pulsión en *Tres Ensayos* a la relación de un lazo íntimo entre la pulsión y el objeto es lo que más adelante le permitirá sostener el concepto de Represión Primordial.²⁴ La traducción más contemporánea de Etcheverry, a través de Amorrortu editores (1976), vino a intentar salvar el rigor conceptual.

La permanencia en el humano de la idea del “instinto” que perturba y debe ser dominado se verifica en la denominada Escuela del Yo, corriente de la Internacional Psicoanalítica. Con Hartmann, Kris y Lowenstein como principales referentes, efectúa una lectura de la segunda tópica freudiana de una manera simplista e intencionada. El Ello²⁵ es leído como la sede de los instintos. La tarea del Yo sería precisamente dominarlos para mantener “zonas libres” de conflictos. Ese “Yo” dio paso de forma ambigua a la denominación “Self”, que no termina de ser definida con claridad. “En verdad nadie sabe bien qué es”, señala con agudeza Néstor Braunstein,²⁶ citando a diferentes autores que poco aclaran sobre el tema. Más adelante agrega: “La psicología del *self* representa en la historia del psicoanálisis un movimiento comparable al de Lacan. La diferencia es que no se trata de un retorno a Freud sino de un retorno a... ¡ADLER!”²⁷

designa tanto la sensación de la necesidad como de la satisfacción”, Sigmund Freud, *Obras completas. Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)*, vol. XI, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1910] 1979, p. 123.

24 Recordemos que en 1915, en la metapsicología, Freud necesitaba, para dar cuenta de la Represión Primordial, de una representación que permaneciera *Unterdrück*. La fijación del representante de la representación de la pulsión impide su retorno. Puede leerse en Sigmund Freud, “Trabajo sobre metapsicología y otras obras (1914-16). La represión”, *Obras completas. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, vol. XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1915b] 1979, p. 143.

25 Sigmund Freud, *Obras completas. El yo y el ello*, vol. XIX, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1923a] 1979.

26 N. A. Braunstein, *La cosa freudiana*, Fundación Mexicana de Psicoanálisis, México, 1991, p. 29.

27 *Idem*.

V. LA TRAVESÍA FREUDIANA

Reconocer los orígenes y la herencia de un término es una característica del espíritu científico y esta era la posición ética que guiaba a Freud. La manera en que la palabra narcisismo aparece inicialmente ligada a la perversión, y la mención a Näcke, le permite diferenciarse de éste y extender el término a un campo más vasto, ya no como perversión sino como un componente propio y necesario de la pulsión de autoconservación.

Pensar la forma en que actúa en los psicóticos (parafrénicos) el delirio de grandeza y el aislamiento del mundo exterior respecto de las personas y las cosas le facilita a Freud distinguir lo que ocurre en el neurótico.

De igual manera ocurre en ellos, pero no en igual grado, porque parte se mantiene en la fantasía. Allí la introversión de la libido, término del cual reconoce la autoría de Jung, se produce de manera reducida. También encuentra la “omnipotencia de los pensamientos” en la vida anímica de los niños y de los pueblos primitivos.

Tomar en cuenta la enfermedad orgánica, la hipocondría y los avatares de la vida amorosa serán los pilares en Freud para avanzar sobre los conceptos que requieren una mayor precisión.

Así puede sostenerse en los fenómenos hipocondriacos y considerar la posibilidad de constituir como zona erógena cualquier parte del cuerpo. Cuerpo que se configura como erógeno a partir de los primeros cuidados. ¿No es acaso por la acción de la madre que se produce la constitución pulsional?

Si, al decir de Lacan, es desde el lugar del Otro que se constituye el sujeto, Freud descubre muy tempranamente la necesidad de un Otro que albergue al sujeto. La referencia al otro prehistórico inolvidable del que habla Freud en la Carta 52 posibilita el advenimiento del niño como deseante y determina también a futuro la irrupción sintomática: “El ataque de vértigo, el espasmo de llanto, todo ello cuenta con

el otro, pero las más de las veces con *aquel otro prehistórico inolvidable a quien ninguno posterior iguala ya*". (Cursivas nuestras).²⁸

Es desde el Otro y por el otro que el sujeto entra en el campo del lenguaje. Los casos extremos de autismo dan cuenta de su fracaso. El concepto de apuntalamiento ya estaba presente en Freud en *Tres ensayos* para poder explicar cómo las pulsiones del Yo se sostenían en las pulsiones sexuales. ¿Existe acaso la posibilidad de pensar pulsiones de autoconservación sin que el niño haya sido bañado libidinalmente por el discurso del Otro?

Rene Spitz (1945) fue quien pudo demostrar lo mortífero del aislamiento en el bebé y los efectos del hospitalismo. No se trata, en la crianza, de una simple cuestión alimentaria, porque la ausencia de un Otro que opere como garante del Sujeto produce una serie fatal para el niño: hospitalismo-marasmo-muerte.²⁹

VI. ¿CUÁNTAS TEORÍAS PULSIONALES?

El planteo económico le permite a Freud situar la investidura de objeto y diferenciar la libido como energía sexual de las pulsiones yoicas. En la Conferencia 26, Freud señala: "No se nos puede privar de nuestro justo derecho de separar pulsiones sexuales y yoicas".³⁰ ¿Se trata de una segunda teoría pulsional o una manera de establecer diversas formas de operar la libido? La introducción de una teoría sobre el narcisismo permite establecer una etapa intermedia de las pulsiones.

28 Sigmund Freud, "Carta 52. Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1950 [1892-99]), *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud*, tomo 1, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1892-1899] 1982, p. 280. La Carta 52 es del 6 de diciembre de 1896. Allí establece la importancia que tiene el otro imaginario por efecto del lugar que el Otro tiene en su constitución. Ese otro, que está en bastardilla, casi pareciera ser una referencia al gran Otro que posteriormente desarrollará Lacan.

29 Sobran ejemplos de los efectos devastadores que se producen cuando se intenta criar a un niño aislándolo del lenguaje circundante. La historia del niño-lobo es sólo un mito.

30 Sigmund Freud, "26ª Conferencia...", *op. cit.*, p. 375.

En una primera época, la oposición entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo se sostiene desde 1905 en *Tres ensayos*, y es una forma de mantener el conflicto, la no relación entre ambas, manteniendo el dualismo. La libido del Yo y la libido de objeto son una continuación de éstas bajo el imperio del principio del placer. Sigue presente el reinado del principio del placer, y los textos de la *Metapsicología* no modifican esto.

Aun respecto al lugar del masoquismo primitivo, Freud mantiene algunas dudas respecto a incluir la idea de un masoquismo anterior al sadismo. Para ese entonces la libido era activa y buscadora de objeto. Va a requerir muchos años más para que pueda introducir en *Más allá del principio del placer* el concepto de pulsión de muerte, que sabía, era resistido por propios y ajenos. Recién con el texto *El problema económico del masoquismo*³¹ no sólo introduce el masoquismo originario, operando en la estructuración misma del sujeto, sino que establece de manera definitiva los tres principios de funcionamiento del aparato anímico.

La tendencia al Nirvana, comandada por la pulsión de muerte, se encuentra en relación con la exigencia de Eros, como guardián de la vida que subroga el principio de realidad: “Ninguno de estos tres principios es destituido por los otros”.³² Podemos sostener que la reformulación de la teoría libidinal no indica que estemos en presencia de un nuevo dualismo pulsional sino la manera de sostener el funcionamiento libidinal. La libido de objeto cumple también las veces de un operador lógico evitando que se sexualice el Yo, con el riesgo de que “todo sexual = nada sexual” eche por tierra el invento freudiano.

Tenemos entonces Libido del yo: Narcisismo y libido de objeto: como objeto de amor. Si bien, en principio, el conflicto era entre el Yo y las representaciones sexuales, se duplica ahora porque la libido está también en el objeto. Pero el conflicto, estructuralmente hablando, no es entre el Yo y el objeto de amor, sino entre el yo y la pulsión. No enten-

31 Sigmund Freud, *Obras completas. El problema económico del masoquismo*, vol. xix, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1924] 1979.

32 *Ibid.*, p. 167.

der este ir y venir como juegos especulares puede llevar un análisis a un permanente caleidoscopio en el cual lo imaginario obture la interrogación del sujeto por la escisión que lo constituye.

VII. EL AMOR EN LOS TIEMPOS DEL FALO

Los fenómenos del amor le permiten a Freud especular qué opera en la elección del objeto, diferenciando entre libido yoica y libido de objeto.³³ De esta forma mantiene el dualismo y, en consecuencia, el conflicto. No hay armonía. Cuanto más se destaca una, más se empobrece la otra. “Hay una tesis –señala Lacan–, *no hay relación sexual*, estoy hablando del ser hablante”.³⁴ Un poco más adelante, Lacan, en el mismo texto, pareciera responderle a Jung: “La iglesia católica afirma que hay una relación sexual, aquella que culmina haciendo niñitos. Se trata de una afirmación muy aceptable, sólo que es indemostrable. Ningún discurso puede sostenerla, salvo el discurso religioso”.³⁵

Si bien la elección del objeto de amor se constituye bajo el primado fálico, el objeto de la elección contiene y apunta al objeto parcial de la pulsión. Es con relación a la conexión que Freud establece entre la fijación un lazo íntimo de la pulsión con el objeto parcial, donde se juegan las fantasías en el quehacer sexual; todo esto bajo el imperio del com-

33 Consideremos que Freud, ya en 1910, en el texto *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*, hace referencia a las “condiciones de amor” y las búsquedas del amante en relación al objeto elegido: “Todos los objetos de amor están destinados a ser principalmente unos subrogados de la madre” (Sigmund Freud, *Obras completas. Sobre un tipo particular...*, op. cit., p. 163). En ese texto escribe por primera vez de manera oficial “Complejo de Edipo” (*ibid.*, p. 164). Más tarde, en 1912, en la parte II de las *Contribuciones a la psicología del amor*, señala, como las perturbaciones en el varón, el mantener la escisión entre la mujer tierna y la sensual: “... el principal recurso de que se vale el hombre que se encuentra en esa escisión amorosa consiste en la *degradación* psíquica del objeto sexual, a la par que la sobrestimación que normalmente recae sobre el objeto sexual es reservada para el objeto incestuoso y sus subrogaciones” (*ibid.*, p.177).

34 Jacques Lacan, “El saber del analista”. 1. Charlas en Ste. Anne. Sesgo 2. Clase 1 del 4 de noviembre de 1971. Publicación de ENAPSI-Entidad de Acción Psicoanalítica. Circulación interna, p. 41.

35 *Idem.*

plejo de Edipo. “Introducción del narcisismo” permite establecer una relación que conecte a ésta con el objeto.

Tomando en cuenta el texto de Freud *La organización genital infantil*,³⁶ podemos considerar, *après coup*, la producción de las diversas modalidades narcisistas ordenadas en torno a la organización fálica con la articulación que establece, a partir de *Inhibición, síntoma y angustia*,³⁷ entre Edipo y Castración.

Entendiendo desde Lacan³⁸ los tres tiempos del Edipo como tiempos lógicos y no cronológicos, y ubicando los caminos para la elección narcisista que Freud señala: “A lo que uno mismo es (a sí mismo)”,³⁹ puede pensarse la ecuación madre = falo. Que el objeto de amor sea “el sí mismo” es ubicar a la madre como espejo, siendo en consecuencia el niño “todo” para la madre. En el primer tiempo del Edipo, para Lacan “basta y es suficiente con ser el falo”.⁴⁰

Cuando Freud afirma la elección narcisista en torno a “a lo que uno mismo fue”, opera la referencia al falo perdido. Desde la madre se facilita, en un segundo tiempo, la intervención del padre como prohibidor: “Su carácter decisivo se ha de aislar como relación no con el padre sino con la palabra del padre”.⁴¹ En la afirmación freudiana: “a lo que uno querría ser”, el padre opera como ideal. Dice Lacan: “Esta identificación se llama *Ideal del Yo* [...] se inscribe en el triángulo simbólico en el polo donde está el niño, mientras que en el polo materno empieza a constituirse todo lo que luego será realidad, y del lado del padre es donde empieza a constituirse todo lo que luego será superyó”.⁴²

36 Texto de 1923 que aparece como agregado a *Tres ensayos de teoría sexual*.

37 Sigmund Freud, *Obras completas. Inhibición, síntoma y angustia*, tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid, [1926] 1968.

38 Jacques Lacan, “Las formaciones del inconsciente”, *El seminario Libro 5*, Editorial Paidós, Buenos Aires, [1957-1958] 1999.

39 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, *op. cit.*, p. 87.

40 *Ibid.*, p. 198.

41 *Ibid.*, p. 199.

42 Jacques Lacan, “Las formaciones...”, *op. cit.*, p. 200.

Al referirse Freud a “la persona que fue una parte del sí mismo propio”, podemos pensar que está en juego no sólo la recuperación fálica, sino que opera también el objeto real perdido, *la cosa* freudiana, el “Das Ding”.

Lacan, en el seminario de la Ética, trabaja “la cosa” freudiana como el objeto perdido de la primera vivencia de satisfacción: “... este objeto, puesto que se trata de volver a encontrarlo, lo calificamos de objeto perdido. Pero, en suma, ese objeto nunca fue perdido, aunque se trate esencialmente de volver a encontrarlo”.⁴³ Sostiene la interrogación al Otro: *Che vuoi?*, y acompaña la pregunta: ¿Qué objeto soy para el Otro?

VIII. ¿QUÉ AUTOEROTISMO?

Se pregunta Freud: “¿Qué relación guarda el narcisismo del que ahora tratamos con el autoerotismo que hemos descrito como un estado temprano de la libido?”⁴⁴ ¿Es posible pensar el autoerotismo sin objeto?

Para que haya una satisfacción autoerótica, lo pulsional tiene que estar operando. El autoerotismo no es sin objeto porque precisamente se constituye a partir del objeto perdido. Los desarrollos que Freud establece en *La interpretación de los sueños* (1900)⁴⁵ respecto a la primera vivencia de satisfacción señalan que el aparato psíquico se construye en su capacidad de desear precisamente por efecto del objeto perdido. Es esto lo que justamente permite sostener el factor pulsionante, afirmando años más tarde, en *Más allá del principio del placer*: “... la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante [...] en las palabras del poeta ‘acicatea, indomeñado, siempre hacia delante’”.⁴⁶

43 Jaques Lacan, *El Seminario Libro 7 La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1989, p. 74.

44 *Idem*.

45 Sigmund Freud, *Obras completas. La interpretación de los sueños*, vol. v, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1900] 1976.

46 Sigmund Freud, *Obras completas. Más allá..., op. cit.*, p. 42.

El objeto que “tiene a mano” es su propio cuerpo, reconocido como tal por el Otro de los primeros cuidados. Su excitabilidad despierta conductas masturbatorias permutando el objeto situado en el cuerpo propio por un objeto ajeno, el objeto de amor, el objeto de la elección de objeto.

Lo irreversible de la reversibilidad es un resto a nivel del cuerpo propio, en el nivel del autoerotismo pulsional, por eso vale como objeto pulsional. El autoerotismo se juega en la diferencia entre el objeto parcial y el objeto de amor. En consecuencia, el narcisismo tiene que ser desarrollado.

No es posible ceder todo a los objetos. En la utilización que hace Freud de la metáfora de la ameba queda un resto inasimilable:

... una originaria investidura libidinal del yo, cedida después a los objetos; empero, considerada en su fondo, ella persiste, y es las investiduras de objeto como el cuerpo de una ameba a los seudópodos que emite [...] pero no es reversible [...] distingue tajantemente la distancia y mantiene el conflicto.⁴⁷

Este ir y venir del Yo al objeto y del objeto al Yo es lo que Freud denomina reversibilidad de la libido: “Vemos [...] una oposición entre la libido yoica y la libido de objeto”.⁴⁸ Pero como ya hemos dicho: no todo retorno es posible.

Hay un doble corrimiento; la libido de objeto, en tanto surge como búsqueda para completar parte de lo perdido, duplica el lugar del yo. ¿Qué denominación le otorga Freud a “eso” perdido? Es allí donde la denominación *narcisismo* en Freud hace referencia a “un estado narcisista primordial”.⁴⁹ Se refiere a un momento autoerótico donde ciertos estímulos interiores le resultan displacenteros y la existencia del princi-

47 *Ibid.*, p. 73.

48 *Idem.*

49 *Ibid.*, p. 129.

pio del placer lo lleva a “recoger en su interior los objetos ofrecidos en la medida que son fuente de placer, los introyecta [...] y expelle [...] lo que de su propia interioridad es ocasión de displacer”.⁵⁰

IX. UN YO CONTROVERTIDO

¿Qué había ocurrido en la idea freudiana del Yo previo a “Introducción del narcisismo”? Con anterioridad, en *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, Freud abonaba la idea de un pasaje de un yo realidad inicial que, antes de configurarse como yo realidad definitivo, por efecto del principio del placer, pasaba a constituirse en *yo placer*.⁵¹ Es el pasaje del UR-ICH, Yo real, al LUST-ICH como Yo Placer.

El problema está también instalado para Lacan (1953-1954) en el seminario I. Allí Mannoni, manteniendo la ambigüedad y forzando la idea, habla de dos narcisismos: “Uno en el que una libido carga intrapsíquicamente el yo ontológico, y el otro donde una libido objetal carga algo que *quizá sea* el ideal del yo”.⁵² Esta afirmación plantea nuevas complejidades, sobre todo cuando concluye diciendo a punto seguido: “Tendremos entonces una distinción *bien fundamentada* entre narcisismo primario y narcisismo secundario”.⁵³

Sigue vigente el problema por el uso indistinto en Freud entre Yo-ideal e Ideal del Yo, que se manifiesta en la lectura que también hace Leclair del texto al mencionar: “... la coexistencia en el mismo párrafo, de los dos términos”.⁵⁴ Lacan, rescatando la invención freudiana, afirma: “Dado el rigor de la escritura de Freud, *uno de los enigmas* de este texto [...] es la coexistencia, en el mismo párrafo, de los dos

50 *Ibid.*, p. 130.

51 Sigmund Freud, *Obras completas. Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, vol. XII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1911] 1979, pp. 223-224.

52 Jacques Lacan, *El seminario Libro I. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós Ibérica, Barcelona, [1953-1954] 1981, p. 189. (Subrayado nuestro.)

53 *Idem.* (Subrayado nuestro.)

54 *Ibid.*, p. 203.

términos”.⁵⁵ Años más tarde, ya en la *Metapsicología*, Freud, con *Las pulsiones y sus destinos* (1915), vuelve sobre el problema, viéndose nuevamente en la necesidad de tener que justificar el desarrollo del Yo.

En un pasaje del texto señala que el yo-realidad inicial permite diferenciar el adentro del afuera y puede trocarse en el yo-placer purificado.⁵⁶ ¿Qué lugar ocupa este Yo realidad inicial? Retroactivamente, ¿no podríamos considerar este URBILD inicial como una unidad comparable al Yo dentro de la denominación narcisismo primario?

Como señala Freud, al Yo respecto al mundo exterior se le descompone una parte de placer que él ha incorporado y un resto que le es ajeno, segregado por el propio Yo: “Un componente que arroja al mundo exterior y siente como hostil”.⁵⁷ Si el otro vale como “otra persona”, en tanto objeto unificado recaerá sobre él la ambivalencia amor-odio.

Existe entonces un primer momento lógico, la idea de un Autoerotismo Primordial, donde operan las pulsiones autoeróticas, a partir del cual se constituye la relación con los objetos. El autoerotismo como práctica sexual del estado narcisista de la colocación de la libido. En ese momento se constituiría el URBILD, como unidad comparable al Yo. Podríamos conjeturar que por la decatextización de la libido de los objetos surge el narcisismo, entendido éste como un proceso secundario.

Así, la libido que cargó al Yo convirtiéndose en libido objetal, partiendo de éste en posición de objeto, carga una imagen del Yo (Ich-ideal). Es entonces en la relación con el semejante donde se instala un nuevo conflicto porque se confunde casi todo el tiempo con el Ich- Ideal. Considerando entonces la constitución del narcisismo como un proceso secundario podemos pensar un eje conformado por Autoerotismo-Narcisismo-Elección de objeto.

55 *Idem.* (Subrayado nuestro.)

56 *Ibid.*, p. 130.

57 *Ibid.*, pp. 130-131.

X. ESE OSCURO OBJETO DE DESEO...

Ciertas pulsiones autoeróticas no entran en la síntesis yoica, queda un resto que insiste en las fantasías. Cuando el sujeto unifica sus pulsiones sexuales, antes autoeróticas, obtiene un objeto de amor y el primer objeto que obtiene es el mismo cuerpo del sujeto, en tanto unificado, del lado del narcisismo. Establece, en consecuencia, dos series distintas: la de las pulsiones parciales, donde el objeto parcial es contingente señalando el valor del rasgo y la serie referida a la elección de un objeto más unificado, como “otra persona”, que en Freud se juega en la elección “definitiva” del objeto de amor.

Los diversos caminos imaginarios intentarán recuperar aquello que, en tanto real perdido, opera como causa. La búsqueda del objeto de amor liga una historia donde el rasgo interviene en dicha elección. El rasgo parcial es una definición freudiana, que opera en la organización pulsional, sostiene la fantasía y determina en el sujeto la relación con el semejante.

Lo primario en Freud es un concepto teórico, cuando afirma, en el texto de “Introducción del narcisismo”: “El narcisismo primario que suponemos en el niño, y que contiene una de las premisas de nuestra teorías sobre la libido, es más difícil de asir por observación directa que de comprobar mediante una inferencia retrospectiva hecha desde otro punto”.⁵⁸

Lacan (1954), continuando el esfuerzo de Freud (1900) por construir un armado que permita comprender el modo de funcionamiento del aparato psíquico, presente en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, construye un esquema desde el cual sostener la constitución de lo imaginario articulado por lo simbólico. Esto es a través de un artificio óptico, que desarrolla en *La tópica de lo imaginario*.⁵⁹

58 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, op. cit., p. 87.

59 Jacques Lacan, “La tópica de lo imaginario”, *El Seminario Libro I. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, clase del 24 de febrero 1954, p. 119. Entender el estadio del espejo exclusivamente como un efecto madurativo es tan absurdo como colocar a un gato frente al mismo, creyendo que allí va a reconocerse. En ese caso, lo más probable es que intente buscar por detrás a quien supone su congénere. Percibir el cuerpo

Lacan dedica varios capítulos del seminario I para abordar el problema del narcisismo en Freud, retomando el problema del *Ur-Ich* y el *Ich-Ideal*. A medida que desarrolla el texto, Lacan introduce la voz del otro (todavía escrito con minúscula), como garante de lo simbólico: "... la inclinación del espejo plano está dirigida por la voz del otro. Esto no existe a nivel del estadio del espejo, sino que se ha realizado posteriormente en nuestra relación con el otro en su conjunto: la relación simbólica".⁶⁰

El tema de la constitución de la imagen ya estaba presente en el pensamiento freudiano, cuando en *Más allá del principio del placer* introduce el concepto de pulsión de muerte, considerando como uno de los referentes clínicos el juego del niño. Para ello toma en cuenta la observación de su propio nieto. A partir de escuchar el "o-o-o"⁶¹ que acompaña el movimiento del carretel, no como una interjección sino por el significante *fort* convocando a su oponente fonemático *-da*, sitúa como constitutivo del sujeto la apropiación del lenguaje en el juego del par significante *fort-da*. A consecuencia de esa operación simbólica de apropiación del campo del lenguaje, halla también el efecto que le permite al niño obtener placer mostrándose ante el espejo a aparecer y desaparecer, disfrutando del juego y control de su propia imagen. Freud, en una nota a pie de página, señala: "Descubrió su imagen en el espejo del vestuario que

de modo propioceptivo no implica para el bebé saber que tiene un cuerpo. No es el espejo en sí el que unifica, es la posición de un Otro del lenguaje, que con su deseo sostiene la mirada que baña libidinalmente al hijo. Sin la *Bejahung* que establezca la significación fálica por la operación de lo simbólico, y la *Ausstosung* como lo real perdido, no hay posibilidad ninguna de suponer la constitución del narcisismo. Lo primario en Freud es un no observable, pero se verifica por sus consecuencias. Lo primario, dice Freud, es una construcción teórica que no tiene sentido sin el proceso secundario. Pacientes psicóticos en pleno brote aseguran: "No me veo en el espejo". No falla la vista, está ausente la mirada unificadora que desde el Lugar del Otro le otorga consistencia a la imagen. Son esos mismos pacientes que, salidos de su estupor ante un espejo donde no se encuentran muchas veces, preguntan a su analista al concluir la entrevista para tranquilizarse: "¿Cómo me ve?"

60 *Ibid.*, p. 213.

61 Sigmund Freud, *Obras completas. Más allá...*, op. cit., pp. 14-15.

llegaba casi hasta el suelo, y luego le hurtó el cuerpo de manera tal que la imagen del espejo ‘se fue’.⁶² Es la operación simbólica la que le otorga sentido y permite que se constituya su imagen como propia.

La apropiación de la imagen del niño en el espejo es efecto de una madre dispuesta a sostener su deseo más allá del hijo permitiendo que *haga falta* su ausencia.

Como dijimos anteriormente, para Freud el Yo es efecto del desarrollo y el objeto de la elección de objeto de amor; si bien es regulado por el rasgo parcial, hace las veces de cuerpo total, para que el Yo, viéndose en el espejo, se constituya. Es en relación no a lo que se ve sino a la posibilidad de una mirada que, sostenida desde el Otro, marca las trazas del deseo en el sujeto.

Vuelve Lacan (1962-63), en el seminario de la angustia, sobre lo no representable: “... la reserva libidinal, con ese algo que no se proyecta, con ese algo que no se inviste a nivel de la imagen especular por la razón de que permanece profundamente investido, irreductible en el nivel propio, en el nivel del narcisismo primario, en el nivel de lo que llaman autoerotismo, en el nivel de goce autista [...] para intervenir eventualmente como instrumento en la relación con el Otro”.⁶³

En ese seminario produce lo que considera su único invento: el objeto *a*. Lo define más adelante: “A este objeto daremos posteriormente su nombre en el álgebra lacaniana: el *a* minúscula”.⁶⁴ Agrega, como diversas modalidades del mismo, los objetos pulsionales: mirada y voz, a los ya planteados por Freud: el pecho y las heces. Estos no sólo participan del juego amoroso sino que lo sostienen. Lacan ubica ese real “en ese objeto que, de hecho, no es más que la presencia de un hueco de un vacío que, según Freud, cualquier objeto puede ocupar y cuya instancia

62 *Ibid.*, p. 15.

63 Jacques Lacan, “La angustia”, *El seminario Libro 10*, Paidós, Buenos Aires, clase 4 y 5 de diciembre de 1962.

64 Jacques Lacan, “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” *El seminario Libro 11*, Paidós, Buenos Aires, [1964] 2008, p. 70.

sólo conocemos en la forma del objeto perdido *a* minúscula”.⁶⁵ El objeto, real, imposible presente en la fórmula del fantasma, señala el lugar no especularizable en el campo escópico. En tanto no puede ser ubicable, cumple una función engañosa.

En el seminario 24, Lacan afirma: “La noción de objeto *a*, es eso lo que quiere decir: eso quiere decir, que uno se engaña de objeto. Uno se engaña siempre a sus expensas”.⁶⁶

La mirada como objeto sostiene también lo que suele llamarse “amor a primera vista”, donde se resigan las preguntas. El sujeto no quiere saber ni escuchar nada, sólo ser tomado por la atracción de un real que lo convoca.

Señala Assoun: “El amor a primera vista es sensación de ser medido con la mirada por ‘el objeto’, de manera que ya no es posible apartarse de él. Por allí se inaugura la escansión *mirar/ser mirado* que ‘duplica’ y sostiene la otra dualidad, *amar/ser amado* [...] Así ‘iluminado’ sabe que ‘ama’, como en respuesta –instantánea– a algún misterioso disparo de advertencia que proviene del objeto súbitamente ofrecido a su vista: visto y amado”.⁶⁷

En el refranero popular, respecto a las diferentes elecciones del objeto de amor, circula la expresión “el amor es ciego”. Opera como el punto *tíquico* donde la mancha se impone con efecto de fascinación, a manera de luz que ciega a la liebre en el camino y la deja paralizada sin moverse. Así señala Lacan: “Mostraré que el punto tíquico, en la función escópica, se encuentra a nivel de lo que llamo la mancha. Es decir, el plano

65 *Ibid.*, p. 187.

66 Jacques Lacan, “L’Insu...”, Seminario 24, apéndice Palabras sobre la histeria, 26 de febrero de 1977, 1976-1977. Texto inédito. Hace algunos años atrás, en Buenos Aires, por el “di-vulgar” de los textos de Lacan sobre el estadio del espejo, muchos peditras jóvenes bien intencionados indicaban la necesidad de colocar espejos en las casas para favorecer la maduración de los bebés. Casi de manera conductista suponían que lo imaginario se constituía a fuerza de imitación, como si el infans fuera un mono.

67 P. L. Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre La mirada y la voz*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p. 182.

de la reciprocidad de la mirada y de lo mirado, más que cualquier otro, propicia para el sujeto la coartada”.⁶⁸

Diferentes relatos en la clínica verifican cómo la gramática pulsional se hace escuchar, sosteniendo el carácter sexual del inconsciente freudiano y juega en relación al semejante. Un ejemplo es el texto de *Pegan a un niño*, donde a partir de la primera fase de una fantasía de paliza, Freud construye la segunda fase situando el carácter masoquista donde se hace objeto el paciente: “Yo soy azotado por el padre”.⁶⁹

Una paciente expresaba de una amiga que “ésta no la tragaba”. Otro caso, refiriéndose a su enojo por no poder complacer a su amada, comenta: “No sé qué mierda quiere ella de mí”. Podemos encontrar adolescentes en la mesa de un bar que se confunden en una mirada durante mucho tiempo, en un diálogo erótico sin palabras, a manera del enigma que puede escucharse en la letra de la canción de la banda Divididos: “¿Qué ves?”⁷⁰

XI. EL IDEAL Y LA IDENTIFICACIÓN: EL LABERINTO CONCEPTUAL

En “Introducción del narcisismo”, Freud indica la necesidad de una síntesis de la libido que tome como objeto al yo, y allí es donde “algo tiene que agregarse al autoerotismo: una nueva acción psíquica”.⁷¹ ¿Se trata del Yo Ideal o del ideal del Yo?

Se requiere un articulador simbólico para que se constituya el Yo, no por un efecto evolutivo sino por la mediación de un mecanismo psí-

68 Jacques Lacan, “Los cuatro conceptos...”, *op. cit.*, p. 85.

69 Sigmund Freud, *Obras completas. Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales*, vol. XVII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1919] 1979, p. 183.

70 Grupo musical argentino creado en 1988. En el 2011, la banda ganó el premio Gardel de Oro, la máxima distinción de la música nacional. El tema “¿Qué ves?” dice en la parte del estribillo: “Qué ves, qué ves cuando me ves [...] cuando la mentira es la verdad...”, en el disco *La era de la boludez*, editado por PolyGram en 1993.

71 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, *op. cit.*, p. 75.

quico: la identificación primaria como producto del movimiento libidinal que pone en juego nuevamente el lugar de lo primario como un supuesto no observable. Queda operando el Ideal del yo por efecto de la Identificación primaria. Ésta funciona como instancia simbólica necesaria, que hace posible sostener los emblemas paternos y soporta la pre-historia personal. En este sentido, las identificaciones infantiles participan reforzando la identificación primaria porque contiene los datos de la pre-historia del Complejo de Edipo. Refuerza la idea de guía del *Ich-Ideal*, el Ideal del Yo que opera como *pivot*, sostiene al sujeto y lo dirige.

No es posible leer el tema de la identificación exclusivamente desde “Introducción del narcisismo”, porque muchas de las vacilaciones que allí se plantean serán retomadas por Freud años más tarde. En *Duelo y melancolía* continúa parte de las cuestiones abordadas anteriormente. Vuelve sobre los efectos que puede provocar la pérdida del objeto amado. Con suma lucidez puede hallar en los reproches del sujeto una forma de venganza sobre el objeto de amor que caen sobre el propio Yo: “... la sombra del objeto ha caído sobre el yo. La introyección del objeto es aquí de una evidencia innegable”.⁷²

Las razones conceptuales que quedaron pendientes retornan también en *Psicología de las masas y análisis del yo*, donde Freud vuelve sobre cuestiones que en su momento no había podido despejar.

En el capítulo VII “La identificación”, desarrolla, a la luz de la pre-historia del complejo de Edipo, la identificación por incorporación oral. Identificación al padre, en el caso del varón como ideal y una primera investidura sexual de objeto con la madre, en la que se apuntala para tomar al padre como objeto de identificación, haciendo una diferencia importante entre objeto de amor y objeto de identificación.

En tanto opera la dimensión del Edipo, y el padre es también un obstáculo en su relación con la madre, se constituye, en dicha identifica-

72 Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1917, p. 249.

ción con él, una posición ambivalente. Freud vuelve a señalar el rasgo parcial en juego en la identificación: “La identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto”.⁷³

La escritura de la segunda tópica le permite a Freud no sólo establecer el concepto del Ello, inconsciente estructural no reprimido, sino volver sobre las articulaciones entre el Ideal del Yo y la identificación. Las referencias a la prehistoria personal le facilitan poder situar en la génesis de la idea del Yo la articulación con la identificación primaria. Señala: “... una identificación directa e inmediata [no mediada], y más temprana que cualquier investidura de objeto”, y agrega, refiriéndose a padre, madre o ambos a la vez: “reforzando de ese modo la identificación primaria”.⁷⁴

Retorna la idea de la escisión del yo, incluyendo en la línea de los autorreproches el lugar de la conciencia moral, que va a dar paso, un par de años después, en *El yo y el Ello* (1923), a la constitución de una nueva instancia psíquica: el superyó.

El título del capítulo III “El yo y el superyó (ideal del yo)” indica con el paréntesis los efectos de la introyección y el carácter que el Yo va constituyendo, producto de las múltiples identificaciones. El Ello de la segunda tópica y las relaciones del Yo con el Superyó están ya anticipadas de alguna manera en 1914, cuando en dicha oportunidad, mucho antes de poder sostenerlo teóricamente, afirma: “No nos asombraría que nos estuviera deparado hallar una instancia psíquica particular, cuyo cometido fuera velar por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo y con ese propósito observase, de manera continua, al yo actual midiéndolo con el ideal”, y agrega: “Si una instancia así existe, es imposible que su descubrimiento nos tome por sorpresa”.⁷⁵

73 Sigmund Freud, *Obras completas. Psicología de las masas y análisis del yo*, vol. XVIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1921] 1979, p. 101.

74 Sigmund Freud, *Obras completas. El yo y el ello...*, *op. cit.*, p. 33.

75 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, *op. cit.*, p. 92. Una nueva genialidad de Freud le permite anticiparse a sí mismo. Sin tener aún el concepto de superyó, puede, en 1914, dejar el espacio abierto para aquello que podría

En el Yo y el Ello ya no habla de narcisismo, porque el conflicto se da entre el Yo y la pulsión. El Yo como “ficción ideal”⁷⁶ retorna en *Análisis terminable e interminable*.

También en el pensamiento de Lacan el concepto de identificación encuentra diferentes momentos. En el seminario 9, que lleva precisamente como nombre “La Identificación”, pone el acento en el significante como constitutivo del sujeto: “lo que constituye como tal al neurótico es un significante”.⁷⁷ Retoma y amplía allí lo ya señalado en el seminario I: “El desarrollo sólo se produce en la medida en que el sujeto se integra al sistema simbólico, a través de una palabra [...] en cualquier palabra: en esto radica la virtud de la situación simbólica del Edipo”.⁷⁸

A medida que se producen los desarrollos de Lacan, la relación respecto a la identificación va modificándose. El sujeto ingresa en el campo del lenguaje por la acción simbólica de un Otro que opera como S1 y brinda al sujeto la posibilidad de sostenerse haciendo de la palabra su “*lalengua*” [*Lalengue*].⁷⁹ No es una operación lingüística sino un acto que posibilita que el sujeto se apropie de aquellos significantes que le son otorgados como Don por el Otro. Cuando esto no ocurre, el sujeto queda expuesto al más profundo desamparo, con nefastas consecuencias clínicas, donde su constitución narcisista aparece seriamente afectada.

Al año siguiente, en el seminario de La angustia (1963-1964), pasa a plantear la identificación en relación con el objeto, de la primera identi-

sostener conceptualmente recién en 1923. Esto nos recuerda la tabla de los pesos atómicos de Mendeleiev, quien en 1869 dejó huecos referidos a elementos que aún no habían sido descubiertos. Pudo establecer un cálculo de valores mucho antes de saber la denominación de la sustancia que ocuparía dicho lugar.

76 Sigmund Freud, *Obras completas. Análisis terminable e interminable*, vol. XXIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1937] 1979, p. 237.

77 Jacques Lacan, “La identificación”, Seminario 9, 1961-1962, clase del 13 y 14 de marzo de 1962. Versión inédita.

78 Jacques Lacan, *El seminario Libro 1. Los Escritos Técnicos de Freud*, Paidós Ibérica, Barcelona, [1953-1954] 1981, p. 138.

79 Jacques Lacan, “El saber del analista”. 1. Charlas en Ste. Anne. Sesgo 2. Clase 1 del 4 de noviembre de 1971. Publicación de ENAPSI-Entidad de Acción Psicoanalítica. Circulación interna, p. 14.

ficación al significante S1. Ahora se trata de considerar la identificación por la incorporación del objeto voz que se constituye en una relación topológica con el significante. Ya no se trata sólo de las consecuencias de palabras que establecen el marco del deseo: es el producto libidinal de la división real donde el objeto se desprende para poder operar como causa. Al situar el objeto voz como fundante recupera la tradición freudiana, allí donde el Superyó guarda relación con “lo oído”.⁸⁰

En el seminario 16, *De un otro al otro*, Lacan, al volver sobre las preguntas que abren el problema de la identificación del texto freudiano y lo problemático del Ego surgiendo como objeto que hunde sus raíces en el Ello, señala: “... replantear todo el tema de la identificación”, y agrega: “les sugiero que interroguen qué ocurre con el narcisismo primario. ¿No es una imaginación? ¿No sufrimos nosotros por eso, con Freud, un efecto retroactivo figurado, incluso inexplicablemente falseado?”⁸¹

Vuelve sobre la subversión del sujeto; situando nuevamente la importancia del *après-coupe*, indica: “En el grafo completo encuentran el yo, el deseo, el fantasma y finalmente la imagen especular, antes que llegue aquí, abajo a la izquierda, su remate, que sólo se comprende por efecto retroactivo. En este lugar se inscribe la ilusión retroactiva de un narcisismo primario”.⁸² ¿Qué se juega entonces en lo primario? ¿Es la identificación primaria, exclusivamente el S1, operando como marca identificatoria, el que marca la traza de lo primario como constitutivo? ¿No es acaso el 1 en la sucesión de los números cardinales segundo en la serie de los ordinales? Que se trate del significante del Nombre del Padre como función que introduce al sujeto en el discurso no resuelve el problema.

80 No se trata sólo de palabras. Se establece una relación topológica entre significante y objeto. Es la voz, como objeto áfono, la que opera desde un Otro y transforma el sonido en llamado. Cabe agregar, junto a la voz, el objeto mirada y los otros objetos pulsionales que acompañan la entrada del sujeto en el discurso. Es la metáfora del Nombre del Padre la que facilita, por amor, la entrada del significante fálico en la estructura y le otorga significación a la palabra.

81 Jacques Lacan, “De un Otro al otro”, *El seminario Libro 16*, Paidós, Buenos Aires, [1972-1973] 1981, pp. 236-237.

82 *Ibid.*, p. 238.

El atolladero que se le presenta a Lacan es evitar que lo fundante se confunda con el 1 operando topológicamente de diversas maneras fantasmáticas en el discurso con el significante y el objeto. En el seminario 19 "... O peor", Lacan plantea la necesidad teórica de establecer una diferencia, desarrollando esto en el capítulo "Del uno que no accede al dos".⁸³ Allí vuelve sobre el *rasgo unario* como la *einzigster Zug*, la segunda forma de identificación, pero requiere la producción de una referencia primera a la que denomina "Lo Uniano".⁸⁴ Este término le permite señalar "Hay lo Uno", razón que no se confunde con el significante 1 del par binario. Se trata de fundar lo Unario como operación lógica que permita la operación en acto del par S1 y S2, facilitando la rotación de los diferentes discursos.

Más adelante, en el seminario 23 *El Sinthome*, Lacan (1975-1976) agrega: "... como todos saben y como a veces subrayo, el Uno no es un número. Hablo de lo real como imposible".⁸⁵ La identificación toma un nuevo giro cuando en el seminario 22 *RSI* Lacan le otorga un lugar preponderante en el anudamiento topológico a lo Real. Esto le permite sostener que la identificación en el sujeto se produce por la incorporación del falo a lo Real del Otro: "Identifíquense a lo Simbólico del Otro real: ustedes tienen entonces esa identificación que he especificado por el *einzigster Zug*, por el rasgo unario. Identifíquense a lo Real del Otro Real: ustedes obtienen lo que he indicado con el nombre del padre; y es ahí que Freud designa lo que la identificación tiene que ver con el amor".⁸⁶

De esta manera, la identificación opera por amor en las diferentes formas de los nombres del padre, Imaginario, Simbólico y Real anuda-

83 Jacques Lacan, "... O peor", *El seminario Libro 19*, Paidós, Buenos Aires, [1971-1972] 2012, p. 121.

84 *Ibid.*, p. 124.

85 Jacques Lacan, "El Sinthome", *El seminario Libro 23*, Paidós, Buenos Aires, [1975-1976] 2006, p. 135.

86 Jacques Lacan, "rsi", *El seminario Libro 22*, 1974-1975, clase del 8 al 18 de marzo de 1975. Versión inédita.

dos topológicamente. Para ello la *letra* debe ser constituida desde un Otro que otorgue *nombre* para que el sujeto pueda ser nominado.

XII. EL NARCISISMO “TRANSFERIDO”

Sabemos que en las entre-vistas preliminares, el pasaje de la mirada a la escucha no es sólo un artificio técnico. Se trata de un cambio de posición que facilita que, al sustraerse el campo escópico, la palabra intente capturar lo imposible de “la cosa”. El narcisismo operando en el análisis, en las denominadas neurosis de transferencia por la reversibilidad de la libido, inviste inicialmente al analista en el lugar del Ideal, sosteniendo el Sujeto Supuesto Saber, mostrándose ante él como un objeto amable.

El analista mantiene el semblante que pone en juego al significante y la dimensión del objeto: “Lo que hace que la imagen se mantenga es un resto. El análisis demuestra que el amor en su esencia es narcisista, y denuncia que la sustancia pretendidamente objetal –puro camelo– es de hecho lo que en el deseo es resto, es decir, su causa, y el sostén de su insatisfacción, y hasta de su imposibilidad. El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno...”⁸⁷ En el seminario 8 *La transferencia*, Lacan señala la relación topológica que anuda la relación al analista operando como *agalma*.⁸⁸ Años más tarde, en la Proposición del 9 de octubre (1967), vuelve situando también la importancia del deseo del analista para sostener la operación analítica: “Nuestro propósito es plantear al respecto una ecuación cuya constante es el *agalma*. El deseo del psicoanalista es su enunciación, la que sólo podría operar ocupando allí la posición de la x ”.⁸⁹

87 Jacques Lacan, “De otro...”, *op. cit.*, p. 14.

88 Jacques Lacan, “La Transferencia”, *El seminario Libro 8*, Paidós, Buenos Aires, [1960-1961] 2004, p. 161.

89 Jacques Lacan, *Proposición del 9 de octubre de 1967 acerca del psicoanalista de la Escuela*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, [1967] 1987, p. 16.

Siendo la transferencia la condición de posibilidad de un análisis, en ella participa la dimensión borromeica con sus diferentes anudamientos, planteando distintos tiempos lógicos transferenciales. Requiere todo un trabajo, desde aquello que constituye el plano imaginario tal cual Freud lo denomina en los comienzos, el analista como “figura” importante, el “prestigio personal del médico”,⁹⁰ con el tratamiento de prueba que planteaba Freud y las entrevistas preliminares en Lacan, hasta la constitución del Sujeto Supuesto Saber.

La dimensión del amor planteada desde el narcisismo implica una dimensión de coartada que se establece en todo tratamiento operando como motor y obstáculo en la transferencia.⁹¹ Que la dimensión imaginaria haga obstáculo, es algo que Freud situó: “Es cierto que a primera vista no parece que del enamoramiento en la transferencia pudiera nacer algo auspicioso para la cura”.⁹² No obstante, reconoce la importancia de ese amor como *genuino*, provocado por la situación analítica, y agrega: “Uno debe guardarse de desviar la transferencia amorosa, de ahuyentarla” y continúa: “Uno retiene la transferencia de amor, pero la trata como algo no real, como una situación por la que se atraviesa en la cura”.⁹³

Lo imaginario y el narcisismo han tenido muy mala prensa entre los psicoanalistas lacanianos. Seguramente, muchas veces la preocupación por mantener las diferencias con la Escuela del Yo ha llevado a algunos analistas a adoptar una actitud de rechazo por aquellos casos que no se presentan con una demanda clara de análisis. Al respecto señala el psicoanalista Héctor López: “Existe un cierto estilo ‘poslacaniano’ de analizar que podríamos llamar ‘psicoanálisis performativo’. En él impera la exigencia de que el acto analítico sea un acto puro, sin

90 Sigmund Freud, *Obras completas. Estudios sobre la histeria*, vol. II, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1895] 1980, p. 289.

91 Sigmund Freud, *Obras completas. Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)*, vol. XI, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [(1912a)] 1979.

92 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo, op. cit.*, p. 165.

93 *Ibid.*, p. 169.

contaminación discursiva; el corte sin el recurso a la palabra. Todo lo que sea relato (incluso de los sueños), historia, construcción, ficción, es postergado en el análisis, en culto a la sesión breve y en nombre del ‘acotamiento del goce’⁹⁴

Las dificultades marcadas por una cultura que en la actualidad promueve desde el Otro el goce como un “bien-estar” a contramano del estar bien favorece la aparición de muchas patologías que se presentan en la clínica con diversas y floridas manifestaciones: bulimias, anorexias y distintos tipos de adicciones.

Se han utilizado diferentes denominaciones que intentan agruparlas: patologías del acto, clínica de las impulsiones. Estas “se muestran” refractarias a establecer un vínculo transferencial de acuerdo a las formas clásicas de las denominadas neurosis de transferencia, y en la mayoría de los casos la dificultad es que los pacientes no pueden sostener la renuncia al goce. No se trata de concluir simplemente que se trata de posiciones perversas, condenándolos como “pacientes inanalizables”, sino en situar la dificultad clínica que presentan en tanto llegan en posición de objeto con una inversión de la demanda. Sus actuaciones dan cuenta de lo mortífero de sus padecimientos y llevan al analista a maniobras donde es enviado a semblantear lugares en el discurso que no le son habituales.

Siguiendo a Lacan, señala Diana Rabinovich: “El placer, dirá Lacan, es homeostático, el goce en cambio será equiparado al más allá del principio del placer [...] el goce en la dimensión de la pulsión de muerte, como subordinado al Tánatos”.⁹⁵ Encontramos que estos padecimientos se transfieren a cuerpos que muestran en acto el dolor de la existencia, y en muchos casos su “impaciencia” los lleva a fórmulas cancelatorias que finalmente no hacen más que agravar su malestar.

94 Héctor López, “El ocaso del analista inhumano”, *Revista Imago*, Agenda núm. 74, Letra Viva Editores, Buenos Aires, octubre, 2003, p. 26.

95 Diana Rabinovich, *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, [1992] 2003, p. 12.

Si se supone que se trata de neurosis actuales se está excluyendo la intervención del mecanismo psíquico, retrocediendo a una primera época donde Freud oponía las psiconeurosis con las neurosis actuales. Esto significaría ubicarnos previo a 1914, porque a partir de “Introducción del narcisismo” Freud pudo plantear la oposición entre las neurosis de transferencia y las neurosis narcisistas.

Es necesario avanzar un poco más para encontrar en el texto *Neurosis y psicosis*⁹⁶ las consecuencias de haber definido antes, en *El Yo y el Ello*,⁹⁷ las tres instancias del aparato psíquico: Yo, Superyó y Ello.

A partir de allí surge la posibilidad de referirse a una nueva nosografía: la neurosis, la psicosis y la novedad que denomina psiconeurosis narcisistas. En estas últimas, el conflicto queda planteado en la relación entre el Yo y el Superyó, con todo lo que implica relevar la incidencia del fantasma masoquista.

XIII. AÚN...

Con cien años transcurridos desde la publicación de “Introducción del narcisismo”, el texto nos sigue convocando. Esto es lo que ha logrado la invención freudiana: transmitir aquello que continúa abriendo nuevos interrogantes: ¿Qué lugar conforman las llamadas por Freud “Psiconeurosis Narcisistas”? ¿Qué relación guardan con la psicosis y las neurosis de transferencia? ¿Qué lugar queda para la melancolía, respecto a la psicosis y las neurosis narcisistas?

Desde allí se abre un campo muy vasto que interroga las diversas formas de las neurosis traumáticas, los problemas del masoquismo, e indaga también la incidencia del Superyó respecto a la reacción terapéutica negativa presente en otro tipo de neurosis.

96 Sigmund Freud, *Obras completas. Neurosis y psicosis*, vol. XIX, Amorrortu Editores, (1924 [1923] b) 1979.

97 Sigmund Freud, *Obras completas. El yo y el ello*, op. cit.

DES-MARCANDO LA INFANCIA. UNA BREVE REFLEXIÓN SOBRE EL NARCISISMO EN LAS PSICOSIS Y EL AUTISMO

LIRA STAVCHANSKY SLOMIANSKI

El atractivo de los niños reposa en gran parte en su narcisismo, en su actitud de satisfacerse a sí mismos y en su inaccesibilidad, lo mismo que el de ciertos animales que parecen no ocuparse de nosotros en absoluto, por ejemplo, los gatos y las grandes fieras. Análogamente, en la literatura, el tipo de criminal célebre y el del humorista acaparan nuestro interés por la persistencia narcisista con la que saben mantener apartado de su yo todo lo que pudiera empuñecerlo.

SIGMUND FREUD, "Introducción del narcisismo", 1914

EN EL 2010, EL ACTOR MEXICANO DIEGO LUNA dirige y produce la película *Abel*. Abel es un niño de nueve años (que la crítica lo propone como autista), interno en un hospital psiquiátrico a causa de su extraño comportamiento. Cecilia, madre soltera, está segura de que lo mejor para su hijo es regresar a casa con el resto de la familia. Convince al doctor para que deje salir a Abel por una semana, tiempo en el que intentará probar que no es necesario transferirlo a un hospital infantil en la Ciudad de México. Con su padre ausente, Abel se convierte en una figura paternal poco convencional que, de una u otra manera, consigue unir a su familia. Esto finalmente no es posible, puesto que el padre, después de dos largos años de ausencia, supuestamente regresa de Estados Unidos.

Esta cinta, en cierto sentido surrealista, resulta especial por diversos motivos. Es una historia que podría ser real, pero que sobrepasa esos límites, para llegar a un nivel de irrealidad que sólo es posible en el mundo de Abel y en el cine. En primer lugar, porque es una película con niños, de las cuales hay pocas en México. Pero, por otro lado, si nos move-

mos por los caminos de la psicología y de la psiquiatría, Abel resulta ser la mirada a una familia que padece del mismo autismo que el personaje: viven en un fraccionamiento apartado, retrata una célula que ha parado su desarrollo, aislada de la sociedad, con serios problemas de comunicación, e incapaz de mantener un asertiva interacción emocional entre sus integrantes. Estas son exactamente las mismas características conductuales del autismo: aislamiento, falta de comunicación y emocionalidad. Los pocos momentos en los que se deja ver un ligero “funcionamiento” en la familia suceden justo cuando Abel logra poner en armonía, a través de su nuevo rol, el ambiente en casa. La familia logra trabajar por un objetivo común: la “salud” de Abel.

Esta es una breve reseña que invita a estudiar junto con la teoría...

Es sabido que el DSM da cuenta de la problemática por definir en un cuadro clínico la variedad múltiple de las manifestaciones y trastornos en la infancia. Particularmente en 1981, el DSM-V presentó una nueva clasificación que evalúa las psicosis en la infancia en relación a los Trastornos de Espectro Autístico (TEA). Las pautas que se toman en cuenta son déficits sociales y de comunicación, así como intereses y objetivos fijos y conductas repetitivas. El TEA vino a sustituir a los Trastornos Generalizados del Desarrollo (autismo, Asperger, Rett, trastornos desintegrativos infantiles, etc.), siendo el marco del *espectro*¹ lo que viene a ocupar el sitio de todo trastorno generalizado no específico en la infancia.

Acá es donde el psicoanálisis ha logrado sustraerse del cruce médico, político, económico y pedagógico, entre otros. Discursos que se han encargado de transmitir a la humanidad la idea de que el niño es aquel que está en vías de desarrollo biológico, social y emocional, y en camino tam-

1 La posición del niño como *espectro* es una hipótesis propia desarrollada en el libro *Tejiendo la clínica: entre el niño y el Otro* (2013). Siguiendo la propuesta de Massimo Recalcati sobre Marx y Derrida, la lógica espectral es necesaria para poder ubicar el lugar del niño espectral. Retomando el *inter* que el sujeto está destinado a ocupar siempre en la cadena significante, para ser representado por un significante para otro significante, se da así una posibilidad de localización en el Otro, y como consecuencia un lugar en el mundo.

bién de dominar un lenguaje vasto, para –a fin de cuentas– lograr consumarse (¿o con-sumirse?) en un adulto adaptado, educado y productivo, y así abandonar “las conductas primitivas” que lo definen. De esta manera el infante logrará inscribirse en el universo cultural y, por consiguiente, erigirse por las leyes morales e ideológicas que lo arrojan.

El lugar que la cultura le ha asignado a la niñez es el de habitar una potencia. Es decir, el niño tiene “en potencia todo” lo que necesita para evolucionar, para no atorarse en el camino y lograr un desarrollo adaptativo. Aquí, los padres, el maestro o el adulto en general, aparecen como puro “accesorio”; como herramientas que sólo *ex-sisten* para destrabar lo que obstaculiza el “buen” progreso del niño (ya sea en lo biológico, en lo pedagógico o en lo social). Es así que tanto las psicosis infantiles como el autismo en singular están sostenidos por los discursos dominantes (científico, ideológico y religioso) que insisten en cuestionar e interpelar a la infancia y al lenguaje en todas sus fronteras.

A principios del siglo pasado, con la autoridad con la que Freud propuso las ideas alrededor de la sexualidad infantil y la posición clínica sobre los padecimientos psíquicos en la infancia, se modificó el horizonte de la significación del niño. Frente a la inmensa posibilidad de lugares que el niño puede ocupar en los entramados familiares y parentales, también le co-existen diversas formas de *ir siendo* en los lazos sociales, con el lenguaje (Otro) y con la vida misma.

Lacan, por su parte, apuntó a subrayar que el niño es siempre el resultado de una operación matemática en la que se juega el deseo de la madre y la relación con la ley. El niño sólo puede ser niño si es producto que cae de un cruce de relaciones que lo arrojan y le otorgan significación. Nada nos garantiza que el organismo que nace sea un bebé. Nombrarlo es darle la posibilidad de que ahí se arme un cuerpo y se escriba una historia...

Así, tanto la propuesta psicoanalítica de Freud como la lectura artesanal que hace Lacan no escapan a la dificultad que nos plantea la infancia. Ambos autores, y de forma distinta pero insistente, se pregun-

taron sobre la estructuración subjetiva, la infancia, la sexualidad, las psicosis, el narcisismo y el autismo. Si nos adentramos en las psicosis, y particularmente en el autismo, para circunscribir a la infancia, necesariamente estamos obligados a formular la pregunta: ¿operan de la misma manera psicosis y autismo? ¿O se trata de dos estructuras distintas?

Estas preguntas dividen a los analistas en su quehacer clínico, principalmente porque las psicosis en sí mismas son una pregunta que interpela a la infancia y viceversa. Desde el punto de vista teórico, tendremos la sensación de que estamos partiendo de algo ya constituido, es decir, las psicosis pertenecen esencialmente a la infancia. Pero si miramos con lupa veremos también que se trata de un concepto confuso y turbio, donde las especulaciones emergen alrededor de las psicosis, pero también alrededor de la infancia misma, siendo el psicoanálisis el que, con su mirada de reformulación ética, observa lo ambiguo de este anudamiento.

¿Se puede ubicar la distancia que habita entre las psicosis infantiles y el autismo? ¿Se puede detectar esta diferencia en la infancia?

Demos un recorrido por la psicología y el psicoanálisis para subrayar la pregunta. Si nos enfocamos en la teoría psicológica y del desarrollo, nos encontramos con que el objetivo de un tratamiento para una psicosis infantil o un autismo será el de ofrecer recetas o respuestas que busquen una adaptación conductual por parte del niño que padece esta perturbación. Esta perspectiva desarrollista adquiere relevancia en el terreno de la biología y los afectos, ya que están orientados hacia una independencia respecto a los demás (padres, hermanos, maestros, compañeros, etcétera).

Pero si nos movemos hacia el camino de Freud, tal cosa nos empuja a situar el Complejo de Edipo como fase terminal y como modelo de fin de análisis. Sin embargo, al sustraerse de la biología, Lacan formula una concepción de sujeto que ex-siste al desarrollo. Un sujeto hablante habitado por un cuerpo que goza, que no evoluciona ni progresa. La propuesta lacaniana es la de un goce que angustia por intentar entender la verdad más *éxtima*.

Entonces el sujeto autista o psicótico, bajo esta mirada, estará tentado a plantearse la posibilidad de armarse en un-saber-hacer con ese

goce que lo anida. En otras palabras, saber hacer un “buen” síntoma es esculpir de la estructura un significante para armar-se en un estilo de vida y lograr posicionar-se en los lazos sociales.

Sigamos un poco más en estos dos caminos planteados. Uno, el del autismo como estructura, que en sí mismo es una propuesta construida por algunos analistas, y el otro camino es donde las psicosis infantiles (y así lo dijeron Freud y Lacan) se entienden desde las parafrenias (distintas a la paranoia). En el Seminario 3 *La psicosis*, Lacan hace una reflexión esencial y radical acerca de la perspectiva freudiana del caso Schreber.² Ahí establece una diferencia entre la paranoia y lo que para Krapelin era demencia precoz, a la que pertenece la esquizofrenia. Pero lo sorprendente, admite Lacan, es que el recorrido que hace Freud es justo para resaltar que la paranoia en Schreber tenga un importante lazo con el narcisismo, más que con las demencias, puesto que el periodo narcisista, según el padre del psicoanálisis, es aquel donde el yo se toma por objeto de amor. De ahí que el pensamiento paranoide puede operar tanto en la psicosis como en la neurosis.

... por último, no concluiré este trabajo, que a su vez no es sino un fragmento de un contexto más vasto, sin anticipar las dos principales tesis hacia cuyo puerto navega la teoría libidinal sobre las neurosis y psicosis: que las neurosis brotan en lo esencial de conflictos del yo con la pulsión sexual; y que sus formas guardan las improntas de la historia de desarrollo de la libido... Y del yo.

Por lo tanto, la paranoia es efecto de la formación del yo, el cual resulta paranoico en el sentido de que proyecta sobre otros lo que está en juego en su deseo sexual, es decir, con la libido en términos de Freud.³

2 Cfr. Jacques Lacan, *Escritos II. De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible a la psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1984.

3 Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, Caso Schreber*, vol. XII, “Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras

Por lo tanto, lo que soporta la estructura paranoide es la pregunta sobre el amor del otro, que sencillamente puede ser cambiado en odio como una forma de responder a las conjeturas sobre la posición amorosa. El odio, así, es el reverso del amor; es correlato porque retorna de la luz que se proyecta sobre la pantalla en la que está en juego el objeto.

Freud nos recuerda que la psicosis habita en un tiempo anterior a la formación del yo, en aquel momento en que el autoerotismo anhela el amor de objeto. Son dos anudamientos distintos frente al objeto. El primero es el narcisismo primario, en donde no hay distancia ni intercambio con el otro, por lo tanto, no hay objeto al cual aspirar. Tiempo de la psicosis. Y el segundo nudo es la paranoia como construcción, que tendrá su singular tonalidad si es operada desde la psicosis o la neurosis. Podríamos decir que es la cuota de locura que pagamos por vivir.

Cabe mencionar que en la psicosis (a diferencia del autismo, que se define por su escasa verbalización, desarticulación y falta de coordinación en los movimientos del cuerpo, y el aislamiento social) se habla a la “perfección”, aunque se desconozca la lengua, ya que esta última está sostenida por la estructura del lenguaje. Lacan dirá entonces que el punto nodal consiste en dar cuenta de por qué el lenguaje aparece en lo real. Inevitablemente algo ocurre en la articulación entre lo real, lo simbólico y lo imaginario para que sea neurosis o psicosis.

En este sentido, y regresando a lo propuesto anteriormente, es en el intento por definir si “ese cuerpo” que nace se trata de un bebé o de un niño, donde dibujamos los primeros significantes para que “ese cuerpo” devenga un sujeto. Es esencial que el niño construya una versión mítica, es decir, una historia que le “asegure” una relación con el universo del lenguaje, lejos del cuerpo real de su madre.

Por lo tanto, y para concluir esta breve reflexión, las psicosis infantiles son efecto del sitio que el niño ocupa en la familia. Un lugar que conlleva las señas que perturbarán la relación que se establece con el

obras”, Amorrortu, Buenos Aires, [1911] 1975, p. 73.

lenguaje y el mundo exterior. Así es como el delirio resulta como el intento por inscribir algo en el orden del lenguaje, algo que revela la construcción del vínculo con el Otro. Freud dirá que el delirio es un parche que anhela curar la desgarradura del vínculo entre el yo y el mundo exterior. El psicótico no está invitado ni convocado por los sueños, los lapsus, los olvidos y el síntoma... mientras que en la neurosis el sujeto es palabra, es significante. Entonces lo que pierde al entrar al lenguaje es su cuerpo como pura biología, para convertirlo en organismo sexuado; barnizado con palabras que metaforizarán perpetuamente su cuerpo. La palabra en la psicosis operará entonces como puro órgano (real) en el cuerpo del niño.

COMER O NO COMER. DONDE EL CUERPO GRITA LO QUE EL CORAZÓN CALLA

ARACELI AIZPURU

El amor demanda amor. No cesa de demandarlo. Lo demanda... aún.
“Aún” es el nombre propio de la falta de donde en el Otro parte la
demanda de amor.

JACQUES LACAN (1972, p. 12)

INTRODUCCIÓN

EL INCREMENTO DE LOS ASÍ LLAMADOS TRASTORNOS de la alimentación durante la adolescencia y, especialmente, en el género femenino, ha llevado a diversos autores e investigadores a ocuparse cada vez más del tema. Pareciera ser que la anorexia y la bulimia constituyen formas muy peculiares, que presentan ciertas adolescentes, de cómo se sitúan en torno a la femineidad y a la sexualidad.

Para que exista la metáfora, deben mantenerse unos campos de significación que necesitan permanecer bien diferenciados. Pero hoy, todo parece estar confundido. Es el siglo de lo “trans”:¹ lo transpolítico, lo transcultural, lo transexual, lo transdisciplinario. ¿Qué hacer frente a este verdadero cortocircuito del sentido? ¿Qué lugar queda al psicoanálisis? Debemos por lo menos intentar balbucear algunas respuestas, pues tenemos en el psicoanálisis una hermosa herramienta para comprender el sufrimiento humano, para interpretarlo, para volver a dotarlo del sentido desde el que fue expulsado. Pero, ¿qué hacer si ese sufrimiento se ha vaciado de sentido?

1 J. Baudrillard, *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona, 1991.

Sabemos que la adolescencia es un fenómeno cultural, individual y vincular muy propicio para desarrollar conductas ligadas a la *acción*, es decir, fenómenos que son una respuesta que da el sujeto frente a lo imposible de decir. Podríamos decir que el adolescente es alguien a quien se le han roto los espejos en los que se miraba. Es un momento de profunda crisis que desencadenará un nuevo surgimiento a la subjetividad en las jóvenes con anorexia o bulimia frente al encuentro con la castración y la muerte.

LA SOCIEDAD ACTUAL

Si algo caracteriza a esta época es la caída de una serie de certezas que en la modernidad servían de estructura a un conjunto de ideales que se ofrecían como sostén y anclaje de los hombres y sus sociedades.² Esta caída genera un clima de incertidumbre, en medio del cual surgen vivencias de vacío, de fragilidad sostenidos desde una lógica que privilegia la dimensión narcisista y el goce solitario, ilusionando al hombre con la idea de una completud o satisfacción total como metas posibles (un ejemplo de esto es la creciente tecnología al servicio de la manipulación del cuerpo que desmiente el paso del tiempo).

Hobsbawm nos indica una nueva realidad con sus manifestaciones específicas: “La historia de los veinte años que siguieron a 1973 es la historia de un mundo que perdió su rumbo y se deslizó hacia la inestabilidad y la crisis”.³ Surgen nuevos valores y paradigmas, imponiendo nuevos ideales ligados al consumo, al aquí y ahora, a la levedad, a la imagen, a la juventud y al pragmatismo.⁴ La clínica de hoy presenta un crecimiento importante de patologías como la anorexia y la bulimia,

2 G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Madrid, 1993; J. F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.

3 Eric Hobsbawm, *Historia del siglo xx*, Crítica, Madrid, 1995.

4 M. Rojas y S. Sternbach, *Entre dos siglos. Una lectura psicoanalítica de la posmodernidad*, Lugar Editorial, Buenos Aires, 1994.

obesidad y toxicomanías en las que el factor social tiene un peso real. Al respecto, la posmodernidad apunta a nuevos valores como el hedonismo, donde hay una degradación del ambiente y no hay un proyecto histórico movilizador, ni ídolos, ni tabú, “estamos regidos por el vacío”, dice Lipovetsky.⁵ Parece una paradoja que en una época donde se produce en masa, se propicia el consumo, se pueden adquirir innumerables objetos, estamos regidos por la era del vacío. Tenemos una anorexia que come nada; el vacío y la nada como alimentos de nuestro tiempo. Dessal plantea que en la actualidad el concepto de límite, de barrera a la satisfacción autoerótica o a la inmediatez de la apetencia narcisista, ha cambiado de valor, siendo esta política del goce un mecanismo letal que promueve una deshumanización progresiva.⁶ Los jóvenes de hoy se enfrentan a un doble desborde. Por un lado, no hallan bordes en lo social (por la caída de ideales); por el otro, existe un desborde pulsional por la irrupción de la tensión genital, que corta ligaduras representacionales y ocasiona un trauma psíquico en donde faltan palabras. El desenfreno pulsional se ve así reforzado por los mandatos sociales, por un superyó sádico cultural que ordena el goce “mientras el mundo dure”. La sociedad impone y regula entonces formas específicas para el goce, y la comida no está ajena a estas formas.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Los primeros antecedentes de la anorexia nervosa han sido conocidos desde los orígenes de la civilización occidental; es en la religión cristiana, durante la Edad Media, donde se encuentran numerosas descripciones de mujeres jóvenes que ayunaban hasta el total rechazo del alimento. Estas conductas eran consideradas como un signo de elección divina o como un signo de posesión demoniaca, que podían conducir respectiva-

5 G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986.

6 Gustavo Dessal, 2002.

mente a la canonización o a la hoguera. Se hablaba de una enfermedad misteriosa que transformaba a la persona y se caracterizaba por una pérdida de peso a partir de una dieta de hambre autoimpuesta.⁷

Las redacciones y descripciones medievales cuentan que santa Catalina de Siena⁸ murió con apenas 25 kilos de peso, después de pasar varios años casi en ayuno total, en su deseo de entrega a Dios. De niña tuvo su primera visión: Jesús vestido de blanco le sonreía, rodeado de varios santos aureolados de rayos luminosos. A partir de esta edad, Catalina comienza a renunciar a la comida, y en la pubertad se niega obstinadamente a casarse como sus padres le ordenan. Se impone penitencias de todo tipo: ayunos, flagelaciones, etc. Desde los 16 años hasta su muerte, sólo come pan y hierbas crudas, bebe agua y pierde rápidamente la mitad de su peso.

En la historia de las santas católicas los casos de ayuno eran comunes. En el siglo x, la hija del rey de Portugal, santa Wilgefortis (del latín *virgo fortis*, “virgen fuerte”), o Liberata, como es conocida en Francia, España y Portugal, se negó a comer hasta morir para evitar su matrimonio con el rey moro de Sicilia, hombre por el que sentía un profundo desprecio. Esta rebeldía hizo fracasar los planes matrimoniales que su padre tenía para ella, por lo que la hizo crucificar.⁹

Se dice que santa Wilgefortis ayunó y le rezó a Dios, rogándole le arrebatara su belleza para ahuyentar la atención de los hombres. Al cabo de un tiempo de adoptar un régimen de plegarias, ascetismo y dieta de inanición, su rostro y su cuerpo comenzaron a cubrirse de vello. Posteriormente, esta santa fue adoptada en muchos países de Europa

7 A. Chinchilla, “Revisión histórica de la anorexia y la bulimia”, A. Chinchilla (comp.), *Anorexia y bulimia nerviosa*, Ergón, Madrid, 1994.

8 Mario Antonio Reda, *Anorexia y santidad en santa Catalina de Siena*, 1997.

9 T. Habermas, “The Psychiatric History of Anorexia Nervosa and Bulimia Nervosa: Weight Concerns and Bulimic Symptoms in Early case Reports”, *International Journal*, 1989. Extraído de internet en mayo de 2014; disponible en: [http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/1098-108X\(198905\)8:3%3C259::AID-EAT2260080302%3E3.0.CO;2-%23/abstract](http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/1098-108X(198905)8:3%3C259::AID-EAT2260080302%3E3.0.CO;2-%23/abstract)

como santa patrona por aquellas mujeres que deseaban verse liberadas de la atención masculina.¹⁰

Santa Rosa de Lima, patrona de Perú, América y Las Filipinas, sometía su cuerpo al hambre y a la tortura como vehículo para acercarse a Dios. Desde niña manifestó su inclinación al retiro y a la penitencia, ayudando continuamente; “se alimentaba con yerbas y raíces cocidas y para evitar las alabanzas que continuamente le prodigaban por su belleza, se frotaba el cutis con pimienta hasta corroerlo, hizo voto de virginidad, y al poco tiempo, como una de las mayores bellezas de su persona era su espléndida cabellera, se la cortó de raíz”.¹¹

Estas santas, entre otras, formaban parte de este grupo de mujeres religiosas que, aisladas del mundo o recluidas en monasterios por imposición o voluntad propia, entretejieron la insólita historia de la anorexia nervosa, enfermedad que en la actualidad ha adquirido un carácter epidémico, afectando a mujeres jóvenes y adultas más que a los hombres.¹²

De las “santas anoréxicas” podemos comenzar a observar una vida regida por privaciones y comportamientos autodestructivos, en la que el rechazo del alimento no sólo implicaba la negación de la vida terrenal, sino también la pérdida de cualquier rastro de feminidad: ayunos, flagelaciones, una imagen de mujer carente de formas sexuales y eróticas, además de una búsqueda de privarse de todo aquello que del ser femenino pudiera despertar el deseo de un hombre. Si bien, todo ello era realizado en nombre del ideal divino de la época, no podemos dejar de apreciar que allí, en medio de este entramado de sufrimiento y padecimiento, estas aspirantes a santas hallaron algún tipo de satisfacción que las impulsó a sacrificar su vida por la iglesia; en ellas el cuerpo se presentaba como testigo real de una experiencia que unificaba amor y goce.¹³

10 C. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Significance of Food to the Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, 1987.

11 T. Habermas, *op. cit.*, p. 120.

12 R. Bell, *Holy Anorexia*, University of Chicago Press, Chicago, 1985.

13 C. Bynum, *op. cit.*

En el pensamiento cristiano tomó cuerpo la imagen de la mujer como instrumento del pecado. Eva, perversa y tentadora, y junto a ella, a modo de contrapunto, la imagen de la Virgen, negando su sexualidad y resaltando su papel de madre. Para la doctrina cristiana, el cuerpo es considerado de naturaleza débil y pecaminosa, exigiendo control y regulación estricta por parte de la mente.¹⁴ La angustia cristiana por la carne y su corrupción conduce a una lucha franca del espíritu contra el cuerpo. El cuerpo debe ser purificado, y en esta operación de expurgación, el rechazo del alimento aparece como crucial, porque el mismo nutre al cuerpo carnal.¹⁵

En el periodo medieval, el ayuno se presentaba como forma de “purificación y sacrificio” a Dios, en donde estar “sin comer” era considerado un signo de santidad, y el hecho de resistir a la tentación era lo valorado. Mientras los monjes ayunaban para purificarse frente a las tentaciones del mundo, la mujer lo hacía para liberarse de su propio cuerpo, considerado por el pensamiento cristiano como el verdadero origen del pecado. El ayuno religioso constituía un medio para obtener la gracia, el perdón, la iluminación mística, pero sobre todo la identificación con Dios.¹⁶

Vemos cómo en esta época la oralidad estaba estrechamente vinculada con lo religioso y con lo sagrado. Por medio de la comida sacrificial (ayuno), el sujeto se vinculaba con Dios y con el grupo social de pertenencia. La “santa anoréxica” fue respetada por la sociedad, ya que el ayuno se presentaba como un método que la mujer utilizaba para limpiar y purificar su alma, permitiéndole acceder a un estado de mayor espiritualidad. El ayuno constituía una experiencia individual, pero compartida en su dimensión simbólica con la comunidad. El carácter

14 A. Chinchilla, “Revisión histórica...”, *op. cit.*

15 M. Recalcati, *La última cena: anorexia y bulimia*, Ediciones del Cifrado, Buenos Aires, 2004.

16 B. Brusset, *Theórie du Développement et Paradigme de la Nevrose*, PUF, París, 1994; P. M. Ruiz Lázaro, “Historia de los trastornos de la conducta alimentaria”, *Anales de Psiquiatría*, 15, pp. 361-365.

milagroso y santo de sus prácticas era atribuido por el entorno social que, fascinado, contemplaba el fenómeno junto con la autoridad religiosa, la que en ocasiones le otorgaba el carácter de santidad.¹⁷

En la actualidad, la anorexia nervosa no aspira a ninguna santidad; no obstante, hay en estas pacientes una profunda voluntad idealizada: prescindir del cuerpo, ignorar sus necesidades, gozar con su control y sus consecuencias autodestructivas. El ideal ya no es religioso; sin embargo, hay una ofrenda del cuerpo a un dios particular, un dios que también proviene del imaginario colectivo: el ideal de perfección y de control, el ideal de la renuncia a la sexuación.¹⁸

A partir de la historia de estas santas ayunadoras, podemos vislumbrar una posición particular frente a la pulsión y el deseo; hay en ellas un profundo rechazo no sólo al objeto alimentario, sino al cuerpo como fuente de placer y atracción libidinal. Como en las santas anoréxicas, en la anorexia nervosa actual el cuerpo se presenta asexualizado, indiferente a la diferenciación sexual.¹⁹ Tomamos el ejemplo de santa Wilgefortis, quien le pidió a Dios la liberación de la mirada masculina, y de santa Rosa de Lima, quien se despojó de toda belleza que pudiera despertar el deseo de un hombre, para preguntarnos si podemos pensar la anorexia nervosa como una defensa frente a la angustia que experimenta la joven al verse confrontada con el deseo del Otro, con el deseo del hombre, y si el rechazo del objeto alimentario se presenta como una maniobra para preservar su propio deseo.²⁰

A través de estas experiencias religiosas podemos observar cómo las “santas anoréxicas” ponían en riesgo su ser mediante la privación del tener. En la moral cristiana, el valor del ser se impuso como proporcio-

17 M. Recalcati, *La última cena...*, op. cit.

18 A. Chinchilla, *Guía teórico-práctica de los trastornos de la conducta alimentaria. Anorexia nervosa y bulimia Nervosa*, Masson, Barcelona, 1995.

19 S. I. Fendrik, *Santa Anorexia. Viaje al país del Nunca comer*, Corregidor, Buenos Aires, 1997.

20 J. Bemporad, J. Ratey, G. O'Driscoll y M. Daelher, “Hysteria, Anorexia and the Culture of Self-denial”, *Psychiatry*, 51, 1988, pp. 96-102. Extraído de Internet en mayo de 2014. Disponible en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/3285366>.

nal a la renuncia al tener. La pobreza será invocada como principio ético fundamental para alcanzar una vida auténticamente religiosa. Esta es la posición de la santa: ascetismo del tener para ser, lo que produce una desposesión radical del sujeto, ordenando su vida en la privación. Sólo podían comer hostias benditas, un alimento que no pertenece al registro del tener. La hostia, como fragmento del cuerpo de Cristo, es ausencia del tener, es puro don del ser.²¹

En el Talmud,²² el término *boolmut* (síndrome considerado mortal) se utiliza para describir un síndrome en el cual un ser humano se encuentra tan abrumado por el hambre, que su juicio y su nivel de conciencia se hallan disminuidos (en el ámbito de la alimentación y del juicio de realidad). Fue en el año 1694 cuando apareció la primera descripción clínica de la anorexia nervosa. La misma se le atribuyó al médico inglés Richard Morton. En ese entonces fue denominada “consumición nervosa”, consumición física derivada de trastornos nerviosos.²³

Cuadros similares al presentado por Morton, los describieron el médico inglés Whyte en 1767 y el médico francés Nadeau en 1789. Sin embargo, la anorexia nervosa cobró entidad clínica merced a los esfuerzos clasificatorios del siglo XIX.²⁴

Con el médico francés Ernest Charles Lasègue, en el año 1873, “la anorexia dejó de ser definitivamente asunto divino y demoniaco para entrar a la ciencia médica, aunque lo hizo desde el ámbito de la psique”. Lasègue (1884), en un artículo publicado con el título “D l’anorexie hystérique”, reconoció que la histeria es la causante de dicho trastorno, denominando a la enfermedad anorexia histérica.²⁵ Para él, esta patolo-

21 M. Recalcati, *La última cena...*, *op. cit.*

22 A. Kaplan y A. Garfinkel, “Bulimia in the Talmud”, *American Journey of Psychiatry*, Estados Unidos, 1984.

23 J. Bemporad, J. Ratey, G. O’Driscoll y M. Daelher, “Hysteria...”, *op. cit.*; Hilde Bruch, 1987.

24 N. Caparrós e I. Sanfeliu, *La anorexia. Una locura del tiempo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

25 C. Lasègue, “De l’anorexie hystérique”, *Estudes Médicales*, Asselin et Cie Editeurs, París, 1884.

gía es una enfermedad mental: un cuadro clínico preciso, con una evolución bastante típica y un tratamiento propio. La definió como “perversión insólita del apetito”. Describió el cuadro haciendo referencia a la progresiva restricción alimentaria, a fenómenos concomitantes tales como hiperactividad motriz, amenorrea y constipación. Al aludir a la familia, presta atención a los dos métodos que los padres agotan siempre: “rogar y amenazar”. Con perspicacia señala: “El exceso de insistencia llama a un exceso de resistencia”.

Por esta misma época, 1873, el médico psiquiatra inglés Sir William Gull describe cuadros de anorexia en una conferencia celebrada en Oxford, y acuña el nombre de “anorexia nervosa”, término que prevalece hasta nuestros días.²⁶ En esta presentación, Gull destaca la presencia de un estado mental mórbido caracterizado por el adelgazamiento extremo, su aparición en la adolescencia, los efectos del agotamiento calórico sobre los signos vitales y su incidencia en el sexo femenino.

El caso de Ellen West, referido por Binswanger en 1945, se reconoce como uno de los casos “psiquiátricos” descritos con más detalle y que más comentarios ha merecido. Se trataba de una anoréxica purgativa, con evolución a la bulimia y síntomas de gran aparatosidad, quien terminó suicidándose; el caso fue diagnosticado como histeria por un primer analista; como simple melancolía por Kraepelin; como esquizofrenia simple por Bleuler y Binswanger; como una constitución psicopática de desarrollo progresivo por otro psiquiatra, y como algo endógeno endocrino parecido a una psicosis endógena por Zutt.²⁷

Ellen escribió en su diario: “Dos cosas me torturan: el hambre y el miedo a engordar”.²⁸ A sus 23 años, su miedo a subir de peso y su restricción alimentaria se acompañan de un intenso deseo de comida,

26 W. Gull, *Anorexia nervosa (Apepsia Hysterica, Anorexia Hysterica)*, Transact. Clin. Soc. Londres, 7, pp. 22-28, 1874.

27 A. Chinchilla, “Revisión histórica...”, *op. cit.*

28 L. Binswanger, “The Case of Ellen West: an Anthropological Clinical Study”, R. May, E. Angel y H. Ellenberg, *Existence*, Basic Books, Nueva York, 1958, pp. 295-320.

especialmente de dulces, que se “hace irresistible cuando se encuentra cansada y nerviosa [...] únicamente goza cuando come a solas”. Ellen se miraba al espejo y se veía gorda, a pesar de su delgadez, “sintiendo odio contra su cuerpo y golpeándolo con los puños”. A los 29 años inicia la amenorrea y su deseo de tener un hijo se encuentra terriblemente perturbado por el temor a engordar.

Sólo vivo para adelgazar... mi analista puede darme luz, pero no salud... el placer de la comida tiene que haber sido el elemento primario. El miedo a engordar me sirve de freno... Ahora veo el placer de comer como la verdadera idea obsesiva, ha saltado sobre mí como una bestia salvaje. Estoy indefensa ante su capricho... Me está empujando a la desesperación... ¿volveré a conocer el gozo alguna vez? ... En mi interior siento vacío... brilla el sol, pero en mi interior siento vacío... cada comida es un tormento... el miedo al hambre es terrible... Al comer intento satisfacer dos cosas: el hambre y el amor... Tengo la impresión de que se ha parado toda vida interior... todo es irreal y sin sentido... antes de estar totalmente despierta ya estoy pensando en comer... sólo conozco el terror y la tristeza, la ausencia de placer y la falta de valor... sólo la muerte puede liberarme de esta angustia... Mis pensamientos giran alrededor de mi cuerpo, mis comidas, mis laxantes... la obsesión aburrida de pensar constantemente en comida... no hago más que tocarme el abdomen sin parar y comer con angustia e inquietud.²⁹

Ellen West se suicida a los 36 años, después de darse un atracón de comida, y la familia autoriza a Biswanger a publicar su diario. Ellen West nos muestra la enfermedad desde lo más básico: el pensar en comida como consecuencia lógica del hambre y la desnutrición propia de este cuadro; el inalcanzable deseo de mantenerse vacía y por ello y

29 *Ibid.*, pp. 301-319.

con ello, mantener el deseo y la vivencia desesperanzada de liberación a través, incluso, del psicoanálisis.

Es de mencionar que ya en esta época se insistía en la importancia de la actitud del entorno, especialmente de los médicos, en el tratamiento, y de la influencia negativa de la familia como controladores durante el proceso terapéutico. En este sentido, cabe destacar a Jean Martin Charcot (1885) como el precursor del aislamiento familiar con finalidad terapéutica.³⁰

A partir de 1940, resurgieron las teorías de causalidad psicológica, muy influenciadas por los conceptos psicoanalíticos que tiñeron el pensamiento psiquiátrico durante varias décadas. Desde esta óptica la anorexia simbolizaba el repudio de la sexualidad y la presencia de fantasías de embarazo oral.³¹ Cabe mencionar, entre otros, los trabajos de Karl Abraham (1916) sobre el papel del sadismo oral en la inhibición del apetito, y de Otto Fenichel (1941), que estudia el significado dinámico de la anorexia nervosa en los conflictos propios de cada estructura psicopatológica. Ambos inscribieron la anorexia dentro de las formas de perversión debido a la fijación de la libido a estadios pregenitales del desarrollo sexual.³²

En los últimos 40 años, la anorexia nervosa adquirió entidad propia y diferenciada, con ramificaciones tanto biológicas como psicológicas. Los trabajos de Hilde Bruch en 1973 constituyeron un gran aporte, e hicieron hincapié en la distorsión de la imagen corporal, en el defecto de interpretación de los estímulos corporales, tales como los signos de necesidad nutricional.³³ Russell (1979) intenta mostrar la relación entre

30 A. Chinchilla, *Guía teórico-práctica...*, op. cit.

31 C. Sarlin, "The Current Status of the Concept of Genital Primacy", *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 18, 1970, pp. 285-299.

32 N. Caparrós e I. Sanfeliu, *La anorexia*, op. cit.

33 Hilde Bruch, "Family Transactions in Eating Disorders", *Comprehensive Psychiatry*, 12 (3), 1971, pp. 238-248. Extraído de Internet en mayo de 2014. Disponible en: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01926188508251264#.U4S9jPl5Ols>; Hilde Bruch, *Eating Disorders, Obesity and Anorexia Nervosa and the Person Within*, Basic Books, Nueva York, 1973.

las teorías biologicistas del origen de la enfermedad con las psicológicas y sociológicas. Garfinkel y Garner (1980, 1983), a partir de sus estudios han contribuido al establecimiento del modelo de la anorexia como una enfermedad diferenciada, de patogénesis compleja, con manifestaciones clínicas que son el resultado de múltiples factores predisponentes y desencadenantes.

El Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM IV) 1995 engloba la anorexia dentro de la categoría *trastornos de la conducta alimentaria*, conjuntamente con la *bulimia nervosa* y los *trastornos alimentarios no especificados*. La define como un trastorno en el que la persona se niega a mantener un peso mínimo dentro de lo esperable, tiene un temor intenso a engordar o a ganar peso y una significativa mala interpretación de su cuerpo y de su forma. La clasifica en *anorexia nervosa de tipo restrictivo o purgativo*, y considera a estos trastornos como una entidad nosológica *per se* (APA). El DSM IV (2013) elimina la amenorrea como criterio para el diagnóstico e incorpora la definición sintomática para su aplicación a la anorexia en el varón.

LA ANOREXIA EN LOS ESCRITOS DE FREUD

La primera referencia a la anorexia en un trabajo publicado data de 1892 y está contenida en *Un caso de curación por hipnosis*.³⁴ Se trata de una joven señora que, próxima ya al nacimiento de su primer hijo, alentaba el ferviente propósito de amamantarlo ella misma, pero que, una vez nacido, no conseguía ser una buena nodriza para él: su leche no era abundante, le causaba dolor amamantar, y en esa situación aparece una progresiva inapetencia que se desarrolla hasta adquirir la forma de una repugnancia a alimentarse. Freud la define aquí como una “histérica de ocasión”.³⁵ Tras 14 días se dio por fracasado el intento y el niño fue entregado a una

34 Sigmund Freud, *Obras completas. Un caso de curación por hipnosis*, vol. I, Amorrortu Editores, Buenos Aires, [1892-93] 1985.

35 *Idem*.

nodriza, tras lo cual desaparecieron rápidamente todos los síntomas de la madre. Tres años después, el nacimiento de un segundo hijo trajo consecuencias aún más penosas que la primera vez. La madre vomitaba todo el alimento que ingería, estaba irritable, deprimida e insomne.

Freud es llamado esta vez para intentar librar a la paciente de su padecimiento a través de la sugestión hipnótica. Luego de varias sesiones, la paciente parece estar curada y logra amamantar a su hijo durante un periodo de ocho meses. La sintomatología reaparece en ocasión del nacimiento de un tercer hijo y es nuevamente removida a través de la sugestión hipnótica.

Freud analiza el caso en términos de lo que definirá como “voluntad contraria”. La anorexia de la paciente queda planteada como perteneciente a una afección histérica. Se trata de repugnancia y asco por los alimentos. Así que se trata de un síntoma anoréxico como expresión de una neurosis histérica.

En *Estudios sobre la histeria* (1893-95), se consigna el siguiente caso: Freud había comenzado en mayo de 1889 el tratamiento de una mujer que rondaba los 40 años. Tanto su padecimiento como su persona despertaron en él un profundo interés. Se trata de la señora Emmy von N. (40 años, de Livonia), a quien Freud reconoce rápidamente como histérica. Emmy caía con gran prontitud en estados de sonambulismo, y con ella Freud ensayará por primera vez el procedimiento de Breuer de “exploración en estado de hipnosis”. La paciente padecía de intensos dolores de estómago que habían comenzado luego de la muerte de su marido. Perdió en ese momento por completo y por largo tiempo el placer de comer. Emmy comía poco, sometándose a estrictas dietas y ayunos, sólo tomaba algunos tipos de líquidos espesos y rechazaba el agua.

Bajo hipnosis, Freud pregunta: “¿Por qué no puede usted comer más?” La respuesta no se hace esperar y aparece una serie de recuerdos de escenas traumáticas de su niñez y adolescencia que guardan en común un rasgo: la repugnancia y el asco. Freud define a Emmy como histérica y dice a raíz del mecanismo de formación de sus síntomas: “... en la

histeria estamos habituados a descubrir que una parte considerable de la ‘suma de excitación’ del trauma se trasmuda en un síntoma puramente corporal”. Y escoge el término “conversión” para denominar este proceso –característico de la histeria– que consiste en la transposición de excitación psíquica en un síntoma corporal permanente.

Emmy no puede comer, porque el acto de comer está en ella enlazado con recuerdos de asco, “cuyo monto de afecto no ha experimentado todavía aminoración alguna”.

Pero este síntoma de Emmy tenía muchos significados:

- La madre, que la obligaba a comer la comida fría que ella había dejado luego de permanecer horas en el plato, lo que la llenaba de asco.
- Su hermano enfermo –de una enfermedad venérea– y su temor de contagiarse al confundir sus cubiertos con los de él.
- Su otro hermano, tuberculoso, cuyo recuerdo –también vinculado a la comida– la hacía todavía experimentar una profunda repugnancia.

Pero esto es algo bien distinto de lo que ocurre en las pacientes anoréxicas que tratamos hoy. En ellas, el síntoma no desborda de sentido como en Emmy (donde existe esta riqueza representacional) sino que vemos una gran pobreza en su representación, poniendo de manifiesto fallas en la simbolización.

En el historial de Dora,³⁶ esa “pequeña histérica” era también una “pequeña anoréxica”. Tras la repugnancia de Dora se escondía una fantasía de *fellatio*. Pero ¿es lo mismo repugnancia a los alimentos que la anorexia actual?

Valabrega señala que, en la medida en que podamos tener un conocimiento de conjunto de la obra de Freud, parece que siempre consideró la anorexia mental como un síntoma histérico y agrega: “... señalamos una vez más que ningún hecho observado por Freud lo condujo a dar de la anorexia una interpretación que separe ese trastorno de la histeria...”³⁷

36 Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1905.

37 J. P. Valabrega, *Anorexia histérica, síntoma histérico y síntoma de conversión*, Treb, Buenos Aires, 1978.

En “Manuscrito G. Melancolía” (probablemente data del 7 de enero de 1895), Freud apunta a distinguir una anorexia vinculada a la histeria, que no duda en llamar anorexia histérica, de otra, a la que podríamos llamar melancólica. De esta segunda, Freud dice lo siguiente:

La neurosis alimentaria paralela a la melancolía es la anorexia. La famosa anorexia nervosa de las niñas jóvenes me parece, luego de una observación detenida, una melancolía en presencia de una sexualidad no desarrollada. La enferma indicaba no haber comido simplemente porque no tenía apetito, nada más que eso. Pérdida de apetito: en lo sexual, pérdida de libido [...] La melancolía consistiría en el duelo por la pérdida de la libido.

De la anorexia histérica dice: “Todo lo demás está en orden, sólo que no se consiente voluptuosidad al grupo sexual psíquico, a causa de algún enlace (con asco-defensa): es la anestesia histérica, análoga a la anorexia histérica (asco)”.

Otros textos de Freud que abren nuevas perspectivas para la comprensión de la anorexia son: “Introducción del narcisismo” (1914), en el que introduce el dualismo libido del yo-libido de objeto; *Más allá del principio del placer* (1920), en el que plantea el papel de la pulsión de muerte; *El malestar en la cultura* (1930), que abre el camino a la sociología psicoanalítica. Las estructuras (neurosis, psicosis, perversiones), los tipos de personalidad (histérica, fóbica, depresiva y hasta obsesiva y esquizoide) han sido mencionadas y todas serán profundizadas posteriormente.³⁸ La fase entre 1914 y 1937, en que la anorexia fue considerada exclusivamente endocrina, retrasó las investigaciones médicas, no así las psicoanalíticas.

El aporte de Karl Abraham (1927) intenta mostrar el origen de los trastornos alimentarios estudiando más a fondo el papel del sadismo, la

38 G. Williams, “Reflections on Some Dynamics of Eating Disorders: ‘No Entry’ Defences and foreign bodies”, *Int J Psycho-Anal.*, 78, 927, 1997; I. Cabetas Hernández, *Anorexia nervosa: la melancolía como sustrato psico-patológico de la enfermedad*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1998.

ambivalencia de la oralidad (devorar-ser devorado, amar-destruir) y de la culpabilidad específica al deseo de incorporación del pene paterno. En *Manifestaciones del complejo de castración de la mujer* (1920) y en *Influencias del erotismo oral en la formación del carácter* (1924) señala la relación entre comer-estar embarazada, y el placer del dominio anal de la anoréxica. En *Estudios sobre el desarrollo de la libido* (1925), la relaciona con la melancolía, siguiendo a Freud en su *Manuscrito G*.

Melanie Klein (1928) la interpreta como defensa contra la angustia insoportable que incita a desconfiar de los objetos en el instante mismo de la incorporación. Anna Freud (1946) sitúa la anorexia como comportamiento ascético de la adolescencia que apunta al plano de las pulsiones que se sienten amenazantes. El rechazo de las tendencias pulsionales incestuosas de la pubertad se extiende a cualquier satisfacción pulsional. Hilde Bruch (1892) ubica el trastorno fundamental en la imagen del cuerpo, secundario a perturbaciones de las percepciones interoceptivas, y de la autonomía. Francis Tustin (1958), en el Reino Unido; Kestenberg (1976) y colaboradores en Francia, describen las modalidades específicas de la regresión, de la organización pulsional y el masoquismo erógeno primario, donde el placer está ligado al rechazo de la satisfacción de la necesidad.

J. D. Nasio, por ejemplo, sostiene que la anoréxica quiere

que la insatisfacción reine por todas partes, que sólo haya insatisfacción, tanto de la necesidad fisiológica como del deseo. La anorexia consiste en decir: “No, no quiero comer para satisfacerme y no quiero satisfacerme para estar segura de que mi deseo permanece intacto –y no solamente el mío, sino también el de mi madre–”. La anorexia es ese grito contra toda satisfacción y es un mantenimiento obstinado de la insatisfacción. Cuando me refiero a la anorexia, la sitúo en el marco general de la histeria, pues, en mi opinión, es un sufrimiento típicamente histérico.³⁹

39 J. D. Nasio, prólogo en *Anorexia. Teoría y clínica psicoanalítica*, Paidós, Barcelona, 1992.

La anorexia de las chicas jóvenes es un cuadro bien distinto de otros. Hoy sabemos que en la adolescencia no se trata solamente –como pensábamos en otro momento– de la reedición del conflicto edípico. Los trabajos más recientes dan cada vez más importancia a la problemática narcisista: los cambios corporales, los procesos de identificación y desidentificación, la alterada economía narcisista, el conflicto dependencia-independencia, los ideales, etcétera.⁴⁰

¿Cómo podríamos pensar esta concomitancia entre anorexia y adolescencia?

La necesidad de estos pacientes de mantener su precario equilibrio narcisista se encuentra siempre amenazada. Esta es una de las razones que permiten entender la terrible crueldad con que tratan su cuerpo, su deseo de borrar de él todo rasgo de vida que pudiera ser lugar de un deseo de otro, su movimiento sin fin hacia la silueta de un cadáver, que no pueda suscitar jamás, en otro, más que el horror frente a esa figura siniestra de la muerte. Esa delgadez que deja ver los huesos. Ese esqueleto que todos nosotros nos encargamos de llevar bien oculto bajo la piel, nos es expuesto por la anoréxica de una forma que nos angustia, pues es imagen de una muerte anunciada. Pero este fracaso de la adolescencia no ocurre solamente en el ámbito de las pulsiones sexuales (libido de objeto) sino fundamentalmente en el campo de la libido narcisista.⁴¹

La búsqueda afanosa de la delgadez juega en la anorexia un papel destacadísimo. Pero ¿cómo puede alguien encaminarse hacia la muerte mientras parece estar tan intensamente preocupado por el “cuidado” de su cuerpo? ¿Cómo entender que ese cuerpo “ideal” al que aspiran no sea otra cosa que la figura ominosa de un cadáver, que al tiempo que mar-

40 E. Bleiberg, “Adolescence, Sense of Self, and Narcissistic Vulnerability”, *Bulletin of the Menninger Clinic*, 1988. Extraído de Internet en mayo 2014, disponible en: http://www.researchgate.net/publication/19773156_Adolescence_sense_of_self_and_narcissistic_vulnerability

41 P. Bromberg, “The mirror and the Mask: On Narcissism and Psychoanalytic Growth”, *Contemporary Psychoanalysis*, 1983. Extraído de Internet en mayo 2014, disponible en: http://www.wawhite.org/uploads/PDF/E1f_4%20Bromberg_P_Mirror_and_the_Mask.pdf

cha hacia la muerte, se afirma en su desmentida? Inmortalidad de un cuerpo sin necesidades que –como el de los dioses– no tiene hambre ni sed, no padece cansancio, ni se deja vencer por el sueño. ¿Cómo entender –finalmente– que para ellas vivir sea en realidad morir?⁴²

¿Cuál será el papel que juega en ellas esta suerte de “ideal” que nos es referido como aspiración a tener “un cuerpo perfecto”, una “figura ideal”? Ideal que está siempre un poco más allá, que nunca se consigue, que es siempre aspiración insatisfecha por más que la paciente renueve cada día sus esfuerzos.⁴³ ¿Será posible interpretar el ideal de perfección corporal como una aspiración a un estado que promete la fusión con el objeto primario y, así, las fallas del cuidado materno?⁴⁴

CUERPO IMAGEN

A lo largo de la historia, han cambiado las formas tanto de elaborar como de adquirir alimentos. Existen aún en nuestra época espacios en donde impera la escasez y otros donde prevalece la abundancia. La alimentación es ante todo una actividad vincular. Aun cuando parecería que el alimento es una necesidad biológica, en realidad es la primera relación humanizadora. La comida introduce al bebé en una “sociedad” madre-hijo (la *célula narcisista* de la que Freud habla en 1914) y a esa sociedad el bebé ingresa y pertenece por y con la madre, adquiriendo una identidad especular vía identificación total, no mediatizada.

El niño desarrolla sus experiencias inaugurales de contacto con otro significativo a través del acto alimentario e *incorpora* no sólo alimento a su organismo sino también a su mente. Por medio del alimento, el bebé descubre al mundo, juega y goza, o no, de la relación con su madre. En ese acto de alimentarse, la mirada de ese Otro (la madre o los

42 J. P. Valabrega, *Anorexia histérica...*, *op. cit.*

43 J. McDougal, *Teatros del cuerpo*, Julián Yebenes, Madrid, 1991.

44 K. D. Brownell y J. P. Foresyt (eds.), *Handbook of Eating Disorders: Physiology, psychology and Treatment of Obesity, Anorexia and Bulimia*, Basic Books, Nueva York, 1986.

grupos en la adolescencia por ejemplo) es fundamental. Con el tiempo, el niño irá transformando la dimensión especular de la alimentación en un acto simbólico, por medio del cual incorpora y adquiere también una identidad cultural, religiosa y grupal.⁴⁵

Los primeros pasos en esta etapa van a definir todo un futuro: la comida podrá ser triunfo de la madre y sometimiento del hijo, batalla de aquello destinado al placer mutuo, en el orgullo de la madre que obliga (véase el caso de Emmy) a comer la comida fría que inspira repugnancia y donde poco o nada hay de preocupación por el bienestar del niño y donde el mutuo placer queda borrado.⁴⁶

El hecho de que la comida pertenece a la cultura y al orden simbólico resulta evidente si tomamos en cuenta el valor del pan dentro del catolicismo o las prohibiciones religiosas de los hindúes, quienes evitan lo salado porque induce a la lujuria, o los judíos que no comen levadura en *pesaj* para simbolizar la premura del pueblo de Moisés al huir de Egipto. Pero ¿podríamos decir que la anorexia y la bulimia son manifestaciones de tipo simbólico? o más bien, ¿conservan el carácter narcisista de la matriz inicial?⁴⁷

Sin embargo, las vicisitudes en el vínculo y sus manifestaciones en la comida pueden marcar una problemática que se manifieste en la comida y hacer esta área tendiente a conflictos; sin embargo, la anorexia debe exigir una sobredeterminación. No comer sería una forma radical y primaria de rechazar a aquella que daba los alimentos.⁴⁸

Quizás se trate de intentos fallidos de salir de una trampa especular...

45 A. Green, "El Ideal: medida y desmedida", *Revista de Psicoanálisis*, APA, tomo 45, n. 1, 1988; P. Schilder, *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, Paidós, Barcelona, 1983.

46 N. Caparrós e I. Sanfeliu, *La anorexia*, op. cit., p. 95.

47 J. Bemporad, J. Ratey, G. O'Driscoll y M. Daelher, "Hysteria...", op. cit.

48 W. Swift y S. Stern "The Psychodynamic Diversity of Anorexia Nervosa", *Int J of Eating Disorders*, 2, pp. 17-35, 1982.

LA RELACIÓN TEMPRANA CON LA MADRE

No cabe duda la importancia de la sensibilidad de la madre para la regulación de la capacidad discriminatoria del infante entre sensaciones corporales y estados emocionales.⁴⁹

En 1905, Freud escribe *Tres ensayos para una teoría sexual*, donde introduce el tema del objeto libidinal y trata la relación recíproca entre madre y bebé. Años más tarde,⁵⁰ postula que al comienzo no hay un yo psíquico y que el psiquismo debe nacer con posterioridad al nacimiento biológico. Para Freud, el yo es ante todo corporal, funciona con el sistema del arco reflejo: estímulo-descarga (yo real primitivo). Es decir, se trata de eliminar cantidades de excitación que el yo no puede tramitar. El lactante es incapaz de conservar su propia vida si no es a través de las acciones de un agente externo (madre) que las regule. Todo aquello de lo que carece el infante lo proporciona la función materna. Es la madre, investida como modelo, la que garantiza el sentimiento de existencia y también aquella que otorga cualidades y matices. Cuando me refiero a “madre”, hablo de la *función materna*, que bien puede ser desarrollada por otra persona.⁵¹

Freud afirma que, dado que las pulsiones autoeróticas son primordiales, algo debe agregarse al autoerotismo para que el narcisismo se constituya; a esta nueva acción psíquica la nombra identificación primaria. Define a la identificación primaria como el primer enlace afectivo con otro investido como modelo o ideal, con el cual el yo aspira a fusionarse. El resultado de esta identificación primaria es un estado de fusión entre el bebé y el objeto (vivido como parte del yo), una relación

49 D. Stern, *El mundo interpersonal del lactante*, Paidós, Buenos Aires, 1987.

50 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, vol. xiv, Amorrortu, Buenos Aires, 1914.

51 H. J. Beattie, *Eating Disorders and the Mother-Daughter Relationship*. *International Journal of Eating Disorders*, 7 (4), 1988, pp. 453-460. Extraído de Internet en mayo de 2014, disponible en: [http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/1098-108X\(198807\)7:4%3C453::AID-EAT2260070402%3E3.0.CO;2-2/abstract](http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/1098-108X(198807)7:4%3C453::AID-EAT2260070402%3E3.0.CO;2-2/abstract)

narcisista en la que la madre y el bebé se sienten completos (sentimiento oceánico o sensación de infinitud). Para ser más precisos, la completud no lo es de una y otro, sino de la unidad de ambos. Esa entidad completa que Freud denomina Célula Narcisista Madre Fálica es, en realidad, una unidad. Y lo será hasta que el padre, por deseo de la madre, entre en la misma para romperla. Recién entonces, madre e hijo serán dos.⁵²

La subjetividad se construye, entonces, a partir de la relación con otro (la madre). El niño aceptará la demanda de la madre de alimentarlo o no, no tanto por el objeto en sí, sino por el hecho de decir sí o no al Otro. En los años cincuenta Lacan decía, en relación con la anorexia, que la madre “confunde sus cuidados con el don de su amor” y por lo tanto, se entromete y ahoga al niño con su “papilla asfixiante”.⁵³ Esto es, una madre que lejos de dar lo que no tiene (la falta) suministra lo que sí tiene (la comida) y el bebé, al negarse a satisfacer la demanda de la madre, intenta exigirle a la madre que tenga un deseo por fuera de él.

Spitz⁵⁴ demostró que lo que alimenta al niño es más el amor que la comida. Estudió cómo incide sobre la vida o la muerte del bebé la presencia de la madre. No se trata simplemente de una presencia física, sino de una presencia con conexión empática. La madre de la anoréxica confunde el don de amor con la satisfacción de la necesidad y alimenta más por la satisfacción de la necesidad que por amor, y así no transmite la dimensión de la falta. Es porque a la madre le falta, que inviste al bebé. Hablamos de un aspecto que lleva a la madre a poner en juego su deseo. Sólo desde la dimensión del deseo la madre tiene la posibilidad de dar un amor que transmita la falta.

Spitz observa en algunas madres grandes oscilaciones en el humor, estados de repulsa, hostilidad, depresión, “solicitud exagerada”, etc.

52 B. Beebe, “Mother-infant Mutual Influence and Precursors of Self and Object Representations”, J. Masling (ed.), *Empirical Studies of Psychoanalytic Theories*, vol. 2, The Analytic Press, Hillsdale, NJ, 1986, pp. 27-48.

53 Jacques Lacan, 1950.

54 R. Spitz, *El primer año de vida*, FCE, México, 1965.

Estas madres angustiadas o deprimidas rehúsan el contacto con sus hijos y restringen la satisfacción de la necesidad, dificultando el proceso identificatorio o bien asfixian al bebé con una omnipresencia en la cual la dimensión de la falta deja de existir.

Entre los ocho y los nueve meses tiene lugar la llamada depresión anaclítica, en donde el imperio de la mirada va cobrando forma. El bebé distingue lo familiar de lo extraño y en consecuencia se vuelve menos sociable. Conviene añadir que este fenómeno tiene su contrapartida en que el niño se torna, al mismo tiempo, sensible a la mirada. La mirada de la madre envuelve, acaricia, acoge, analiza, rechaza o funde. Ser mirado es ser reconocido y, al mismo tiempo, aceptado o no, o quizá juzgado. La mirada habla de aceptación o rechazo: se mira lo proyectado. ¿Es el bebé hermoso? ¿Es una mirada de amor? Winnicott plantea que para el advenimiento de un verdadero *self* es requisito fundamental que el bebé cuente con una madre empática y un ambiente facilitador que lo sostenga (*holding*) frente a la no integración y desorganización primitiva. Winnicott considera que la eficacia del apoyo materno neutraliza además la “ansiedad inconcebible” que se haría realidad ante una falla materna intensa y precoz. Los cuidados pacientes y regulares de la madre permiten que el desarrollo se inicie sin que se comprometa la unidad psicósomática. La madre da al bebé un breve periodo en que la omnipotencia es cuestión de experiencia. Así, el bebé va integrándose, personalizándose y relacionándose con el mundo externo (al cual siente como interno), siendo cada vez más él mismo.⁵⁵

El “sostén” permite integrar mecanismos psíquicos y constituir una relación de objeto. Winnicott sostiene que el vacío primario es un requisito previo al anhelo de recibir algo dentro de sí, de “ser llenado”. Observa que cuando no se cuenta con una *madre suficientemente buena*, se establecen “vínculos adhesivos” (no objetales) como una manera de

55 D. Winnicott, *Communicating and not Communicating Leading to a Study of Certain Opposites*, 1963.

enfrentar el vacío y entonces se busca compulsivamente la muerte física ya que la psíquica ya aconteció. Estos pacientes poseen “miedo al derrumbe” (entendido éste como una falla en la organización de las defensas que sostienen al *self*). El *self* organiza defensas para evitar el derrumbe de su organización psíquica, pero nada puede hacer si tal derrumbe proviene de un hecho externo como la falla ambiental (ausencia de madre empática).

Las pacientes con anorexia y bulimia sienten el terror al vacío ya experimentado y vivenciado –por las fallas en el maternaje–, y la vivencia es

como un agujero que se intenta controlar mediante el no comer (anorexia), y que fracasa en el des-control de un atracón (bulimia). Así, se repite una actitud materna en la cual el sujeto se tapa, se ahoga. Se trata de una actitud sin afectos –a diferencia de la melancolía– donde la paciente se da de baja a sí misma, sin sentimientos negativos, pero sin haber podido construir su subjetividad y desestimando su propio sentir –tal como su madre–, donde el temor a la muerte no existe porque la muerte ya aconteció.⁵⁶

Estos padres realizan un inadecuado e insuficiente investimento narcisista y sexual de sus hijas. Las invisten sí, pero con un narcisismo que se encuentra cargado de muerte. Es así que el intento por recobrar ese estado de fusión con el objeto primario es al mismo tiempo el reencuentro con un investimento mortífero.

La madre de la anoréxica no está satisfecha con su identidad femenina y, en muchos casos, tampoco con su propio cuerpo; esto se puede manifestar desde la atención desmesurada al cuerpo de ésta haciéndole constar su juicio negativo, hasta la negación del mismo y de las transformaciones

56 N. Caparrós e I. Sanfeliu, *La anorexia*, *op. cit.*

que en él se operan. El cuerpo es criticado o puesto al margen y ambas posibilidades facilitan o amplían la escisión self-cuerpo.⁵⁷

¿Qué pasa con estos padres que son con frecuencia los últimos en ver el adelgazamiento a veces alarmante de sus hijas? ¿En qué consiste esta “ceguera” tan particular que habitualmente los aqueja? Las familias de las anoréxicas se encuentran tan “absorbidas” e implicadas como lo están las pacientes mismas en su conducta anormal. Ambos contribuyen en el “logro” de hacer de esta conducta “anormal” una suerte de identidad –por precaria que sea– pero, por sobre todo, harán de ella un destino, por funesto que sea.

Pero hablar de deseo de muerte de los padres, de hijos con una pulsión de muerte hiperintensa, no es todavía una constelación que pueda describirse como característica de la anorexia. También se ven en las psicosis y en algunas otras patologías narcisistas. ¿En dónde radica entonces lo específico de la anorexia?⁵⁸ Una posibilidad sería la de concebirla como una “enfermedad”, como una patología de las formaciones ideales. ¿Qué quiero decir con patología del ideal? ¿Del Ideal del yo? ¿Del Yo-ideal?⁵⁹

Delimitar estos conceptos en la obra de Freud no es una tarea fácil. Su sentido cambia en distintos momentos y fundamentalmente como consecuencia de la introducción de la segunda tópica. En “Introducción del narcisismo” Freud utiliza indistintamente los términos Ideal del Yo y Yo-ideal. Se trata –para Freud– de una formación fundamentalmente narcisista que proviene de la convergencia de la primitiva idealización del yo con las identificaciones que son consecuencia de la relación con los padres, educadores, etcétera.

Recalcati (2003) señala que en la anorexia la imagen narcisista no forma el cuerpo, sino que hace que aparezca aquello que en el cuerpo

57 *Ibid.*, p. 155.

58 E. Plaut y F. Hutchinson, “El rol de la pubertad en el desarrollo psicosexual femenino”, *Rev. Psycho-Anal.*, 13, 1986, pp.143-157.

59 A. Green, “El Ideal: medida...”, *op. cit.*

no puede reducirse a imagen, el objeto (a) como ser del sujeto. Hoy en día la adolescencia encuentra una dificultad añadida a la hora de esta integración por la declinación del Otro histórico-social que se muestra deficitario en cuanto a ofrecer recursos de identificación para simbolizar el suceso puberal.⁶⁰

El aporte de Lacan (1958), que se ocupó en contadas ocasiones de la anorexia, abrió nuevos caminos con su distinción entre necesidad, demanda y deseo. “Se trata de comprender la anorexia mental como: no que el niño no come, sino que come nada...” En la medida en que ha sido colmada en sus necesidades biológicas (a menudo antes de la expresión de la necesidad), la anoréxica no puede soportar que cualquier demanda sea interpretada en términos de necesidad. Así, se vuelve vital comer “nada” con el fin de que se mantenga viva la dimensión del deseo.

Desde el concepto de los tres registros trabaja la función paterna en el campo social y psíquico. El padre es el que desaloja al niño de la mortífera posición dual que consiste en considerarse el falo de la madre. La anoréxica cuestiona corporalmente tanto la transmisión social del parentesco como su transmisión psíquica, dándole al padre, y no sólo a la madre, el sentido que puede tener para ellos el hecho de estar juntos y haberla traído al mundo. “Desde el inicio, el niño se alimenta tanto de pan como de palabras, pues él muere de palabras y, como dice el evangelio, el hombre no sólo muere por lo que entra a su boca, sino también por lo que de ella sale...”, dice Lacan, y sitúa en su texto sobre el estadio del espejo “la constitución del yo dependiendo de una identificación alienante con la imagen especular, haciéndolo sede del desconocimiento...”⁶¹ “... encontramos como elemento principal la presencia del Otro y las palabras de reconocimiento de este Otro. Encontrando a éste como elemento indispensable para que pueda apropiarse de la imagen.

60 G. Williams, “Reflections...”, *op. cit.*

61 J. Lacan, *Ecrits. The Direction of the Treatment and the Principles of its Power*, trad. de Bruce Fink, W. W. Norton and Co. Inc., [1958] 2006, p. 76.

Nos metemos de lleno en el tema del narcisismo, fundante de la imagen del cuerpo...”

Todo esto nos lleva a plantearnos la relación de los fenómenos de alteración de la imagen con lo expuesto en el estadio del espejo, en concreto en la anorexia, y refiriéndonos a la pubertad, tomándola como el momento en que en muchos casos se desencadena el cuadro, quizá por ser una salida de la latencia de la cuestión de la relación con el espejo y, por tanto, una reedición de la cuestión del yo y del narcisismo. Siguiendo a Recalcati (2003) nos preguntamos si no se tratará de una deformación de la especularización narcisista debido a que el espejo no ofrece al sujeto el soporte pacificador del ideal del yo, sino sólo la mirada cargada de reproches del superyó materno.

La constitución y la imagen de un cuerpo ajeno (estadio del espejo) tienen plena vigencia en nuestras pacientes. Fenómenos como la “distorsión” dan cuenta de una ajenidad estructural en la experiencia especular, que se torna terrorífica. Es notable la forma en la cual las cosas se van acomodando exactamente igual que en la descripción de Lacan, con sus tres momentos lógicos: 1. Lo que ve en el espejo es otro, 2. Lo que ve en el espejo es una imagen, pero no la propia. 3. Lo que ve en el espejo es su propia imagen.

Las pacientes van ganando, poco a poco, la convicción de que no están deformes. De que, incluso, son agradables y hasta hermosas (después de haberse percibido como monstruos). Podría decirse que está, de alguna manera, justificado el ataque violento contra un cuerpo que no es el propio y que, por añadidura, es espantoso. Y, tal vez, ese ataque inclemente y brutal podría tener como objetivo la destrucción de esa entidad ajena. Sólo que no necesariamente tal destrucción puede adscribirse a una supervivencia de un algo propio. Porque, en realidad, no hay nada propio.

... el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán

desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad, y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental...⁶²

La madre, o quien ocupe ese lugar desde el lugar del ideal del yo, introduce al niño en el mundo simbólico, en el mundo de la palabra. Es a partir de estos rasgos del ideal que el niño irá construyendo su imagen; es yo ideal, y a partir de ese otro es que podrá amarse en esa imagen proyectada. “Ese cuerpo adquiere peso por vía de la mirada. Lo que él (el hombre) proyecta ante sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal”.⁶³

Lo más enigmático para un observador exterior será cuál es el placer que encierra someterse a tamaña privación, y se esgrimen hipótesis de todo tipo: placer masoquista, erotización del hambre, placer fálico en el cuerpo erecto y delgado, orgasmo oral.⁶⁴

Kestemberg (1963) sostiene que basta observar a una anoréxica en la mesa para comprobar su sadismo oral:

Lentamente corta la comida en partículas diminutas, ordenándolas en el plato de mayor a menor. Cada porción es disecada y convertida en hilos, que son aplastados, exprimidos, mascados y, finalmente, tragados con un gesto de disgusto. Una comida puede tomar una hora, durante la cual cada porción es mutilada. La agresión se enraiza en la oralidad. La anoréxica no ha desarrollado un superyó que le provea una guía para transformar la agresión oral.⁶⁵

62 Jacques Lacan, 1995, p. 90.

63 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción...*, *op. cit.*

64 E. Kestemberg, J. Kestemberg y S. Decobert, *El hambre y el cuerpo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 187.

65 E. Bleichmar, *La depresión en la mujer*, Temas de Hoy, Madrid (Colección Vivir Mejor), 1999, p. 21.

Cualquier estado afectivo o relacional puede conducir a una mujer o a un hombre a que haga de su apariencia física el soporte privilegiado de su narcisismo, a un comportamiento anoréxico/bulímico. De manera que el único núcleo duro o condición indispensable y presente para la producción del síntoma es la dimensión de la experiencia que sostiene el narcisismo del sujeto: “Si es el cuerpo y su apariencia, la vía de entrada al trastorno está asegurada”.⁶⁶

André Green (1986), en su *Narcisismo de Vida, narcisismo de Muerte*, plantea que la coherencia teórica, así como la experiencia clínica, nos permiten postular la existencia de un narcisismo negativo, doble sombra del Eros unitario del narcisismo positivo, porque toda investidura de objeto, así como del yo, implica su doble invertido, que aspira a un retorno regresivo al punto cero. Este narcisismo negativo me parece diferente del masoquismo. La diferencia está en que es un estado doloroso que aspira al dolor y a su mantenimiento como única forma de existencia, de vida... A la inversa, el narcisismo negativo se dirige a la inexistencia, la anestesia, el vacío, lo blanco.

Varela propone una separación conceptual entre Ideal del Yo y Yo Ideal, que en “Introducción del narcisismo” Freud utilizó como sinónimos. Al respecto plantea que “El Ideal del Yo tal como es presentado por Freud en ‘Introducción del narcisismo’ sería para aquella estructura que, si bien hunde sus raíces en el narcisismo primario, entraña a la vez un alejamiento del mismo, pues supone la pérdida de la omnipotencia correlativa al reconocimiento del otro, como distinto del Yo”.⁶⁷

“El desarrollo del yo consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario y acontece por medio del desplazamiento de la libido a un ideal del yo impuesto desde fuera; la satisfacción se obtiene mediante el cumplimiento de este ideal”.⁶⁸

66 *Ibid.*, p. 120.

67 V. G. Varela, “Las formaciones ideales en la anorexia nerviosa”, *Revista uruguaya de psicoanálisis* (en línea) (90), 1999.

68 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción...*, *op. cit.*

Si todo funciona bien, se desarrolla entonces un “circuito idealizante” que se establece entre el bebé y sus padres, pues si el bebé puede identificarse con la omnipotencia de la madre es precisamente en virtud de que esta misma madre idealiza también a su bebé. El tránsito desde ese Yo-ideal hacia el Ideal del Yo sólo se hace posible si el inicial desconocimiento del objeto que le es propio puede ser sustituido por el reconocimiento del mismo, lo que prepara la identificación secundaria cuando ha habido un defecto en la constitución del Yo ideal, del tipo que puede ocurrir en la anorexia. El Ideal del yo desde allí desarrollado es un Ideal del Yo patológico, en ese cuerpo que reúne todas sus preocupaciones y que es escenario de todos los procesos de investimento y también de desinvestimiento. No es en su vida mental sino en su cuerpo donde aparece encarnada esta falla narcisista.⁶⁹

Existen factores a nivel familiar que predisponen a la anorexia. Lacan (1965) dice en “Dos notas sobre el niño” que el síntoma está en posición de responder a lo que hay de sintomático en la estructura familiar. El síntoma se define en este contexto como representante de la verdad. El síntoma puede representar la verdad de la pareja parental, donde el síntoma de la anorexia viene a responder a lo sintomático que hay en la estructura familiar o en la pareja parental.

Viñeta: Blanca

Me consultaron los padres de Blanca. El padre impecable, su camisa grabada con sus iniciales y mancuernillas. Eran padres mayores, quizá de 50 años, y separados desde ocho años antes. Él vivía con una pareja desde hacía muchos años, con quien no se había casado porque no quería que el divorcio afectara a sus hijas, en especial a Blanca, a raíz de su anorexia.

69 V. G. Varela, “Las formaciones...”, *op. cit.*; H. Deutsch, “The Significance of Masochism in the Mental Life of Women”, *Int. J. Psychoanal.*, 11, 1930, pp. 48-60.

Recuerdo mi sorpresa cuando contaron que estuvieron yendo a una terapia de pareja con un terapeuta que insistió en que ellos, los padres, necesitaban ir primero, antes de atender a su hija. Esta “terapia” duró 10 meses y decidieron dejarla porque no le vieron, finalmente, sentido. Les pregunté qué aspectos trabajaron y señalaron asuntos de límites y de naturaleza superficial y cotidiana.

Blanca tenía anorexia desde cinco años antes; sólo consumía leche, cereal y jugo de manzana de bebés. Su piel era tan blanca como la leche de la cual se alimentó por años. Su rutina era una constante increíble: iba al gimnasio toda la mañana, llegaba a su casa y se encerraba en su cuarto, donde tenía todos sus alimentos. Ahí guardaba el cereal, los litros de leche y los jugos que hacía que su madre le comprara de manera semanal.

Cuando cité a los padres, la madre se veía especialmente arreglada para la cita y, aunque llegaban incluso en autos separados, la madre se observaba profundamente ligada al padre. También comentaron que con tal de que Blanca estuviera bien, hacían viajes en familia, es decir, el padre dejaba a su pareja para viajar con la madre de Blanca, Blanca y su otra hermana. Éstos no tenían vínculo sexual, aunque dormían en el mismo cuarto durante esos viajes.

Blanca decía que a ella no le importaba que sus padres estuvieran separados e, incluso, llevaba buena relación con la pareja del padre y le parecía feo que no se hubieran casado o hiciera esos viajes con la familia. Pero el síntoma señalaba otra cosa. Era evidente el significado. Era la voz de la madre. Incluso el padre dijo en una sesión que haría cualquier cosa para que su hija se curara.

En ese contexto, durante la terapia familiar, se señala la confusión en los roles y la necesidad de ordenar a la familia. Se cuestiona el no divorcio con tal de que Blanca esté bien, señalando las implicaciones para los miembros de la familia. Blanca discute y pregunta el porqué de la oposición de la madre al divorcio. Blanca pedía que su madre aceptara la situación y con mucho enojo reclamaba la “obsesión” de la madre

hacia el cuerpo de Blanca, sus comidas y la intrusión constante en la relación del padre con su pareja. Toda la familia pensaba que no tenía sentido esa farsa, excepto la madre. Ante la afirmación del padre de hacer cualquier cosa, se le pregunta si estaría dispuesto a efectuar algún cambio: el padre le pregunta a Blanca y Blanca se paraliza. Se interviene señalando que esta es una decisión que debe competir a los padres, no a Blanca. Divorciarse de la madre de Blanca se plantea como un tema de la pareja parental y con grandes dificultades se elaboran las fantasías y el miedo de Blanca de comer, de sanar por una sensación, al principio vaga, de que la madre se quedaría sola. Esta soledad de la madre la vivía Blanca como posible resultado de su curación y por ello dejar la casa para hacer su vida. Blanca no creía poder hacerlo.

Blanca y su anorexia eran necesarias. La madre estuvo furiosa durante la terapia familiar y amenazaba continuamente con sabotear el proceso. Blanca no podía dejar de tener anorexia. El proceso familiar fue acompañado por uno individual, en donde Blanca hablaba de sus angustias; tenía muchos rituales y al principio estos eran su lenguaje. Poco o nada podía simbolizar. Las sesiones con los padres fueron un elemento que le permitió reducir las conductas obsesivas y dar paso a una elaboración, al inicio, simple y concreta. Blanca fue deseando comida: pidió llevar un bagel con salmón, tenía muchas ganas pero también miedo. Fue deseando y comiendo mientras que en paralelo ponía palabras.

Dice Lacan (1965): “Cuando la distancia entre la identificación con el ideal del yo y la parte tomada del deseo de la madre no tiene mediación, el niño queda expuesto a todas las capturas fantasmáticas”. Se convierte en el objeto de la madre y su única función es entonces revelar la verdad de ese objeto. O sea que el niño realiza la presencia de lo que Lacan designa como “objeto a” en el fantasma. Está la otra variante que puede suceder en la anorexia y es que el síntoma compete a la subjetividad de la madre. En este caso el sujeto con anorexia está involucrado directamente como correlato de un fantasma.

Viñeta: Perfecta

Perfecta es una pequeña de 11 años que había tenido un poco de sobrepeso. La madre era extraordinariamente bella y muy deportista. La madre inició a Perfecta en el deporte con el objetivo de bajar de peso y eso sucedió. De pesar 58 kilos fue bajando y primero adquirió un cuerpo esbelto y atlético; pero siguió perdiendo peso y a pesar de ello la madre mantenía la rutina académica y el entrenamiento diario: bicicleta, natación, carreras, cuatro horas diarias de actividad física. Su alimentación, que inició con una dieta prescrita por una nutrióloga, se fue reduciendo poco a poco, hasta reducirse a un huevo, media taza de verdura, una fruta y media rebanada de pan de caja por día, y diez litros de agua. Baja hasta 32 kilos y no obstante que la madre es interpelada por la falta de atención a la situación de Perfecta, aquélla contestaba que estaba “perfecta”: delgada, pero con mucha fuerza, ya que entrenaba toda la tarde y estaba además muy contenta.

Esta situación se mantuvo por unos seis meses, y sólo el padre detectaba el conflicto pero no podía lograr que la madre aceptara que Perfecta necesitaba atención. No fue hasta que Perfecta tuvo un síntoma físico grave que la madre aceptó que la niña fuera evaluada para ver si necesitaba algo, ya que ella consideraba que este episodio era habitual en cualquier atleta.

El proceso estuvo plagado de conflictos, ya que la madre de Perfecta insistía en que era muy importante que mantuviera un peso atlético, ya que cuando tenía sobrepeso era muy infeliz. Las sesiones corrían analizando sus proyecciones y, por el lado de Perfecta, el potencial duelo de moverse del lugar del Ideal de su madre. Hablaba de sus actividades físicas con frecuencia; era su identidad y quería preservarla. No le interesaba si su cuerpo no aguantaba: ella quería ser esa atleta que la madre quería que fuera. El padre, con un sobrepeso importante, intenta intervenir, y el análisis se dirige hacia ese lugar. Apoyar al padre en su función inconclusa, salvar a Perfecta es su reto; lo toma y lo asume.

En ambos casos, lo que queda absolutamente de manifiesto es el narcisismo de la madre: en el caso de Blanca, la anorexia se convierte en la excusa eficaz para sostener una ficción de familia y para evitar que el padre se divorcie y, de ese modo, queden las cosas en orden. En el caso de Perfecta, la hija debe responder exactamente a la demanda de una madre mortífera, que no duda en acabar con su hija en pro de un cuerpo que, como el de ella misma, pueda considerar perfecto, justamente en su hija Perfecta.

Estos dos casos reflejan y conjuntan dos aspectos del narcisismo: el narcisismo de las dos madres que, pensando sólo en sus anhelos, no dudan en sacrificar a sus respectivas hijas. Y el narcisismo de las hijas que, acomodadas puntualmente en el deseo de sus madres, no dudan en sacrificarse a sí mismas, enfrascadas en un destino tan lejano e imposible de alcanzar, como funesto.

NARCISISMO Y MELANCOLÍA

MARÍA ALEJANDRA DE LA GARZA WALLISER

Si la depresión es la historia de un inhallable sujeto, la adicción es la nostalgia de un sujeto perdido.

ELIZABETH ROUDINESCO¹

¿QUÉ SUCEDIÓ CON LA MELANCOLÍA GENEROSA?

Resulta revelador recurrir a los orígenes y a la historia de la palabra melancolía. El tema de la melancolía suscita un interés permanente, debido muy probablemente a que roza problemas a los que el hombre de nuestros días es particularmente sensible. Pocos términos habrá en la historia del pensamiento tan ambivalentes como la simple palabra melancolía. Desde sus antecedentes griegos, ese término ha expresado a la vez un estado anormal o enfermizo, un temperamento y el temperamento de los hombres marcados por la grandeza.

Así como en los tiempos modernos, la tradición protestante, desde Lutero, relaciona la melancolía con el demonio, y Jacob Boheme ve en la particular atención que presta Satanás a los melancólicos a la vez un peligro de perdición y una oportunidad de salvación. Melancolía es también el hastío universal de Vauvenagues, la melancolía dulce y amiga de la voluptuosidad cantada por Rousseau, la melancolía negra que él conoció igualmente. En la misma época, la palabra resume, según Diderot, “el sentimiento habitual de nuestra imperfección”. Para Kant, en cambio, la condición melancólica es la que mejor parece armonizar con la verdadera virtud basada en principios: “El hombre melancólico aborrece

1 Elizabeth Roudinesco, *¿Por qué el psicoanálisis?*, Paidós, 2000.

todas las cadenas, sean las cadenas de oro del cortesano o los grilletes del galeote”. Para Burton, es una enfermedad crónica o permanente, pero otros ven en ella una fuente de placeres delicados. Para Steele, en 1709, es “esa satisfacción serena y elegante que el vulgo llama melancolía, y que es el goce particular de los hombres eruditos y virtuosos”, y Adosan declara encontrar “mayor placer en la belleza cuando está dulcificada por un aire de melancolía”.

Entre las significaciones tan diversas, de las que no damos más que unos pocos ejemplos, ¿existe otro nexos que la palabra para evocar las realidades aludidas, si no es el de un estado cuya llamativa singularidad domina la atención y provoca una reacción afectiva? Sigue siendo cierto que en esta especie de torre de Babel, cada cual cree comprender, aunque sea en sus propios términos, lo que el otro quiere decir.

Un cuadro que ha sido considerado icono en cuanto al tema de la melancolía para el renacimiento es *Melancolía I* de Alberto Durero. Imagen saturada de símbolos de objetos abandonados, carentes de movimiento... Es un cuadro donde reina la quietud y el silencio casi absoluto, como lo menciona Alberto Montoya.² Este grabado, realizado por Alberto Durero en 1514, produce en el que lo mira varios enigmas y sensaciones. Como puede verse más adelante en la reproducción de este grabado, es un escenario cargado de símbolos que apuntan a ese estado casi privilegiado de reflexión, de ensimismamiento, como prolegómeno de la creatividad. Melancolía generosa, inspiradora a partir de la quietud y de la reflexión.

¿Qué es lo que contempla el ángel? Las cosas carentes de uso, abandonadas, inútiles. Lo único que todavía parece útil es el compás. Lo que observa le provoca un pensamiento que puede reflejarse en el puño cerrado. Durero pensó que a través del arte se podía obtener la perfección, la belleza y la sabiduría. Kaplinsky *et al.*, en su magnífico trabajo

2 Alberto Montoya Hernández, *Paisajes de la locura*, Paradigma, México, 2006.

Saturno y la melancolía,³ además de hacer una revisión exhaustiva e ilustrada, amén de exquisita de la historia de la melancolía, nos remiten a los tiempos en los que si bien estaba la melancolía negra, de muerte, de autodestrucción, también estaba la melancolía generosa, momento y estado inapreciable para la inspiración intelectual, creativa y espiritual.

Si observamos el cuadro, hay dos personajes contrastantes: el querubín y el ángel. Como bien lo menciona Alberto Montoya:

El ángel de Durero, a diferencia del querubín, parece sufrir de otro tipo de melancolía, la que se encuentra ligada a la reflexión, a la actividad intelectual, melancolía contemplativa; algo ve en el horizonte; en el puño cerrado se encierra una emoción, cierta certeza de pensamiento, quizás cierta desilusión. Consciente de la infinitud del universo, es un ángel singular que cuenta con un peso corporal que lo liga a lo terrenal; no es totalmente ángel; en todo caso, es un ángel caído, separado de la divinidad y del goce angelical de mirar a Dios. De todas formas, el ángel de Durero parece mirar más allá de lo que el ojo humano alcanza a ver; la reacción psicológica del puño cerrado puede responder al conflicto que le implica habitar un mundo donde existe el tiempo, lo finito, en contraste con la infinitud y con la eternidad inalcanzables.⁴

Con la otra mano utiliza el compás y mide las distancias, calcula la distancia entre él y Dios. Hay, pues, un conectarse con el mundo y con su percepción posible. Predomina la visión del trabajo como antídoto frente a la tristeza. La virtud y el beneficio de lo que se llamó en la antigüedad “Melancolía Generosa”.

3 Panofsky Klibinsky y Fritz Sax, *Saturno y la melancolía*, Alianza.

4 Alberto Montoya, *op. cit.*, pp. 120-121.



Melancholía I de Alberto Durero, Biblioteca Nacional de París

La melancolía generosa que propone Durero, ligada al arte y a la geometría, es toda una reivindicación de la de este estado psíquico. La interpretación de Warburg, Klibansky Panofsky y Sax resulta imprescindible. Durero -para ellos- funde dos mundos diferentes: el del pensamiento y el del sentimiento. Saturno, Dios de la astronomía, pasa a ser también el Dios de la medición del tiempo. Durero fusiona así una triada: Saturno, melancolía y geometría en esta imagen. *Ars* geometría con la de

Homo melancholicus, pensamiento y sentimiento; a una la dotó de alma y a la otra de mente. En la fusión de esos mundos captados en el cuadro de Durero, nos topamos con una resignificación de la melancolía: el alma disfruta del aislamiento, pero por ese mismo placer, vuelve a tomar mayor conciencia de su soledad, “es la alegría en el dolor”. La melancolía generosa viene a reemplazar la imagen de la hilandera ociosa que fuera durante años la imagen iconográfica de la melancolía.

Será objeto de otro trabajo poder indagar qué sucedió para que se diera tal cambio que la melancolía sólo entró en el campo de la patología y la psiquiatría, abandonándose la parte creativa e inspiradora que tenía en otros momentos de la historia, que de repente está íntimamente ligada a los trabajos de Foucault sobre el panóptico y la historia de la locura en la época clásica. Hay un momento de inflexión que surge con el capitalismo y la especialización de los mecanismos de control en lo social, en lo ciudadano, en lo individual. Momento de inflexión que coincide con las taxonomías, el encierro, el hospital general, el manicomio, y cada vez quedan más en la memoria del olvido, la imagen romántica y libertaria de la Nave de los Locos que, navegando por el Rhin, permitía a los poseídos por la sin-razón encontrarse, encontrar otro espejo, otra mirada, otro asidero para que la sin-razón no estuviera excluida de la razón sino incorporada a ella como las dos caras de una misma moneda.⁵

Las pérdidas, las separaciones, las muertes, llevan al ser humano a distintas reacciones frente a este dolor singular, expresado en una historia particular con sus resignificaciones del pasado en un presente *sui generis*. No podemos hablar de los depresivos en general o de los melancólicos. Aquí, como en toda escucha que se autodenomina psicoanalítica, predomina y domina el “caso por caso”. Otra pregunta tendría que ver con lo que ha pasado de 1975 aproximadamente a la fecha... Entonces casi no se hablaba de depresión. Y, de repente, la oms recientemente empieza a anunciar que la depresión será el problema más grave del

5 Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, Breviarios, 1976.

siglo XXI, después de las enfermedades del corazón. No es descabellado pensar que ahora el estado definido como “depresión” esté a favor del control, de la normalización, como señalan varios autores,⁶ o bien sea la respuesta “de rebeldía” frente a la desobjetivación del sujeto ahora esclavizado a la inmediatez de la “satisfacción”.

FREUD Y SU EXPLICACIÓN SOBRE LA MELANCOLÍA Y LOS DESTINOS DE LA LIBIDO

Desde el siglo pasado se decía que la enfermedad predominante y masiva (?) del siglo XXI sería la depresión. El hombre ya no cree ni en las instituciones, ni en las terapias y es invadido cada vez más por la tristeza y la apatía, una búsqueda de identidad que no encuentra asideros contingentes y continentes, y en cambio se topa con un horizonte donde predomina el culto a la inmediatez, al “éxito” puesto en la eficacia, los logros, el pragmatismo llevado a su última expresión. Gilles Lipovetsky⁷ llega a la conclusión de que, en la base de todo este entorno desesperanzado, en un sentido de vaciamiento de subjetividad, está el narcisismo: Narciso es el símbolo de nuestro tiempo, se ha convertido en uno de los temas centrales de la cultura. El narcisismo aparece como un nuevo estadio del individuo, en el cual él se relaciona con él mismo y su cuerpo, hedonista y permisivo, desprovisto de los últimos valores sociales y morales que coexistían. La propia esfera privada cambia de sentido, expuesta únicamente a los deseos cambiantes de los individuos. Y agregaría que esto último sería el mejor panorama, pues si bien predomina un individualismo franco y burdo, está vacío de las condiciones que posibilitarían desear.

En conjunto, las personas están más informadas, aunque más desestructuradas; son más adultas pero más inestables; menos “ideologizadas”

6 Darian Leader, *La moda negra: duelo, melancolía y depresión*, Sexto Piso, México, 2011.

7 Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, París, 1983.

pero más tributarias de las modas; y más abiertas pero más influenciab-les. La independencia va unida a una mayor frivolidad, la tolerancia se acompaña con más indiferencia y relajamiento en el tema de la reflexión. La era de la individualidad sustituyó a la era de la subjetividad. En este contexto la apuesta del psicoanálisis es rechazada lógicamente, pues la violencia de la calma y lentitud así como la profundidad de la transformación del sujeto resultan más terribles que la travesía por la tempestad.⁸

Frente a la desubjetivación es como si la depresión se impusiera como un NO, como único y último resguardo para sostener cierta subjetividad como forma de resistencia, aun cuando desde la industria químico-farmacéutica aliada a la taxonomía psiquiátrica pretende desdibujar con los antidepresivos la historia individual, el legado en duelo o el acontecimiento olvidado del padre ancestral, o de algo no transmitido en el paso de una generación a otra. Tales diferencias son borradas y

la depresión vino a ser menos un complejo de síntomas con diversas causas inconscientes y más simplemente aquello sobre lo que actuaban los antidepresivos. Si las drogas afectaban el humor, al apetito y a los patrones de sueño, entonces la depresión consistía en un problema con el humor, el apetito y los patrones de sueño. La depresión, en otras palabras, fue creada tanto como fue descubierta.⁹

Mucho mejor y más rentable es ver la depresión como entidad aislada, creando la ilusión de que el antidepresivo es específico y la cura. Se ignoran sus efectos secundarios. Varios (y no pocos) son los pacientes que han pasado por mi consultorio, o han llegado para quedarse con una demanda de análisis, después de vivir años con ataques de pánico, insomnio y su Bonatril en la bolsa para tomarlo durante el día y amortiguar la descarga de angustia en momentos repetidos durante el día.

8 *Idem.*

9 Darian Leader, *op. cit.*, p. 189.

Así, el problema para nada es sencillo ni lineal sino que está atravesado por dimensiones de distinto rango e inserción que valdría la pena por lo menos dejar apuntadas: lo que podría denominarse censura, estigmatización, contra todo aquel que, melancólico o depresivo, muestre su desesperanza públicamente (prohibido ser *looser*). Está otra forma de control que genera un discurso y una práctica discursiva, desde la psiquiatría en unión con la industria farmacéutica que, anulando las diferencias, pretende esparcir la creencia de un fármaco específico para la Depresión. El estado deseable: alegría, optimismo y empuje. ¡Por la construcción de una Nación Prozac!

También la aparición de nuevas psicoterapias fundadas en el pragmatismo, como el *couching*, la terapia cognitivo conductual, etc. Psicoterapias cortas, rápidas y efectivas. Idea divulgada y generalizada de que las patologías han cambiado. Nos enfrentamos a otro mundo en el que el psicoanálisis no tiene cabida. O está en desuso, o hay que renovarlo. Ya ni hay histéricas como en los tiempos de Freud. ¿Para qué recurrir al diván? Para qué un psicoanálisis que además de ser caro es largo y doloroso. Se genera así un campo resistencial: evitar la labor de explorar nuestras vidas interiores. Preferible ubicar síntomas que vislumbrar las dificultades de la existencia.

Un libro que me llamó mucho la atención, en el sentido de las preocupaciones aquí expresadas, fue el de Elizabeth Roudinesco: *¿Por qué el psicoanálisis?*, pues precisamente analiza el contexto actual de la subjetividad vacía de contenido con el predominio de las neurociencias o la terapia cognitivo conductual, pero finalmente pone en su centro el papel que sigue teniendo el psicoanálisis como una práctica marginal y *demodée* (por fortuna): el de restituir la subjetividad al sujeto que toca la puerta de nuestro consultorio. Para Roudinesco, la depresión domina la subjetividad borrando las especificidades, las singularidades:

Forma atenuada de la antigua melancolía, la depresión domina la subjetividad contemporánea, como la histeria de fines del siglo XIX reinaba en

Viena a través de Anna O., la famosa paciente de Josef Breuer, o en París con Augustine, la célebre loca de Charcot en la Salpêtrière. En la víspera del tercer milenio, la depresión devino la epidemia psíquica de las sociedades democráticas, a la vez que los tratamientos se multiplican para ofrecer a cada consumidor una solución honorable. Por cierto, la histeria no desapareció, pero es, cada vez más, vivida y tratada como una depresión.¹⁰

Encontramos cada vez más sujetos vacíos de subjetividad, y llenos de adicciones, toxicomanías, depresión y nostalgia. Todo se va organizando en prácticas discursivas y rutinas que bloquean y anquilosan la posibilidad de pensar. Trastocamiento también de los rituales sociales que afectan directamente el espacio afectivo-corporal del sujeto, invadiéndolo de un mayor sinsentido. El panorama actual no resulta en nada halagador. Muy al contrario. Y la tarea del psicoanálisis resulta ser más modesta y humilde: reconociendo sus límites de intervención, y garantizando que el sujeto que llega con una demanda de análisis al consultorio encuentre la posibilidad de atravesar por una verdadera experiencia de análisis.

No puedo dejar de señalar aquí una anécdota que me resultó, en su momento, reveladora. Durante una mesa de discusión sobre el tema La religión y el psicoanálisis, en la que participó Fanny Cerejido, le pregunté algo que me abrumó durante todo el desarrollo de la mesa: “¿Frente a los distintos tipos de psicoterapias que se multiplican, la expansión de la terapia cognitivo conductual, las neurociencias, la necesidad promovida socialmente de la eficacia y la rapidez, usted cree que el psicoanálisis está destinado a desaparecer?” Y ella sabiamente me contestó: “No, no creo. Tampoco creo que el psicoanálisis se convierta en una práctica masiva. Pero nuestra responsabilidad como analistas está en asegurar que cuando un paciente llega a nuestro consultorio, sea

10 Elizabeth Roudinesco, *¿Por qué el psicoanálisis?*, Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 22.

‘mordido’ por el psicoanálisis y tenga una verdadera experiencia de esta práctica tan *sui generis*’.

Resulta en este sentido motivante escuchar testimonios de personas como Françoise Giroud, cuando afirma:

Un análisis es duro y duele. Pero cuando uno se hunde bajo el peso de las palabras reprimidas, de las conductas obligadas, de las apariencias, cuando la representación que uno se hace de uno mismo se vuelve insoportable, el remedio está ahí. Al menos yo lo probé y le estoy infinitamente agradecida a Jacques Lacan [...] No avergonzarse más de uno mismo es la libertad realizada [...] Esto es lo que un psicoanálisis bien llevado enseña a los que le piden ayuda.¹¹

Pero digamos que lo que se viene instalando en el marco social de hoy es lo que Darian Leader denomina la *moda negra*: una tendencia franca y expansiva de no asimilación y elaboración adecuadas de las pérdidas. De esta forma, los efectos de esta acumulación de duelos, pérdidas y separaciones no elaboradas empiezan a tener efectos que pueden durar toda la vida y provocar en los sujetos un infierno de dolor en permanente disociación con su entorno. De ahí que proponga en su libro *La moda negra: duelo, melancolía y depresión* la necesidad de diferenciar la melancolía de la depresión. Actualmente se da un uso indiferenciado de la depresión alrededor del cual se crean discursos que acaban controlando las conductas de los sujetos. Para el sistema dominante, depresivo acaba siendo el que no cumple con las expectativas, económicas, sociales y de imagen. De alguna manera, así como en el nacimiento del manicomio, el Hospital empieza a cumplir la función de control social, para encerrar al loco que se sale de la norma. Ahora es la industria farmacéutica, a través de la venta de antidepresivos, la que normaliza el comportamiento de los individuos, suprime los síntomas sin transformaciones subjetivas.

¹¹ *Ibid.*, p. 30.

Tenemos entonces un panorama donde la exaltación del individualismo, el fomento del narcisismo hasta sus últimas consecuencias (depresión, suicidios, melancolía, adicciones, trastornos de la alimentación, etc.) se va a traducir en un horizonte en el que encontramos a un sujeto cada vez más esclavo del amo-cultura-estado y cada vez con menos posibilidades subjetivas para la libertad de la que habla Françoise Giraud, citada en párrafos anteriores.

“INTRODUCCIÓN DEL NARCISISMO” Y *DUELO* Y *MELANCOLÍA*: LA LIBIDO, SUS DESTINOS EN LAS SEPARACIONES Y DESENCUENTROS

Tanto en el duelo como en la melancolía hay una ruptura del lazo libidinal con un objeto conocido y perdido o con algo perdido tan difuso, tan nebuloso, que no es identificado, que sería el caso de la melancolía concretamente. Simplemente el que se instala en la melancolía retrae su libido hacia el yo. Predominio de la libido yoica. Narciso con su mirada paralizada frente a la fuente hasta la muerte. La libido objetal no puede soltarse del yo.

El retiro de la libido no se da sin dificultades y complicaciones debido a la resistencia que todo sujeto pone para renunciar a sus objetos y a la gratificación libidinal que obtiene de ellos. Además de que la libido protege, envuelve y también trata de garantizar el objetivo del aparato psíquico: evitar el displacer. Dicha negativa puede ser tan grande que produzca una negación de la realidad y una retención del objeto de manera alucinatoria.

Apasionante es en este sentido el trabajo de Freud (1917),¹² imposible de elaborar y discernir si no hubiera sido antecedido por el de “Introducción del narcisismo” (1914),¹³ que es precisamente el texto-

12 Sigmund Freud, *Obras completas. Duelo y melancolía*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1917.

13 Sigmund Freud, *Obras completas. Introducción del narcisismo*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1914.

pretexto y objeto de esta publicación para festejar, recordar e invitar a repensar lo que ahí plantea Freud: en el duelo, el objeto perdido es identificable y su éxito consiste en el proceso de elaboración que se realice para retirar la libido de cada uno de los recuerdos y vínculos puestos en el objeto. Habría que preguntarse si realmente se puede, porque es evidente que hay de duelos a duelos... En unos (muerte del marido, por ejemplo) el objeto es sustituible y de repente se puede llegar a una elaboración exitosa del mismo; pero en el caso, por ejemplo, de la muerte de un hijo, el objeto es insustituible y un nudo –núcleo de la pérdida– imposible de elaborar. Un resto que queda destinado a repetirse e insistir desde lo real. La única, o una de las diferencias, sería que el doliente está advertido de esa fractura indeleble y aprende a vivir con ella en el ir y venir de su libido del yo al mundo exterior, o bien se instala en una depresión crónica. Esta última sería la que Freud define como melancolía.

Freud menciona en “Introducción del narcisismo”, al tratar de diferenciar el duelo de la melancolía, que en el caso de esta última, el objeto perdido había sido elegido de acuerdo al tipo narcisista. Es decir, que se trata de una elección narcisista de objeto. En “Introducción del narcisismo”, designa lo que se caracteriza por ser el objeto elegido conforme a cómo es el sujeto, cómo fue o cómo quisiera ser (yo ideal). En la elección narcisista, el objeto tiene semejanza con el yo que lo elige. La elección se hace a imagen y semejanza del yo. El yo del narcisismo es el yo ideal, y constatamos en la clínica que entre más se aleja el ideal del yo de las reales posibilidades del sujeto, mayor el conflicto y mayor el sufrimiento. Si a esto le agregamos que, vía la identificación, se elige el objeto de amor, podemos avanzar en posibles respuestas más adelante, tomando en consideración lo que menciona Freud, en el sentido de que el sujeto estructura su yo no frente al reflejo de su propia imagen en el espejo, sino por la mirada del otro (madre) que le da sentido. Así, el melancólico, frente a la muerte del otro, suele castigarse con los mismos estados de enfermedad que sufrieron sus objetos perdidos; así el autorreproche se convierte en el estado motivo y sentido de la existencia del

melancólico. En este lúcido esfuerzo de Freud por diferenciar un estado de otro, lo más significativo en la melancolía es el proceso a través del cual una investidura de objeto es reemplazada por una identificación. Pero la cuestión no resulta tan clara como pareciera, de ahí la riqueza del texto.

Allí menciona que la investidura de objeto es reemplazada por una identificación a la cual se fija el melancólico, mediante el autocastigo y autorreproches. En sus textos sobre el complejo de Edipo, menciona que la salida del Edipo impulsada por la angustia de castración implica la renuncia del objeto, y el sujeto logra resignarse a esta pérdida mediante la Identificación con sus objetos primarios. Es decir, que tanto en el duelo como en la melancolía, el movimiento libidinal narcisista siempre está en el circuito de la Identificación. El sujeto se resigna frente a la pérdida vía la identificación. Tal es el origen del superyó.

En el duelo sobrevienen, por supuesto, alteraciones de la vida normal, pero el proceso implica varios momentos que tienen una parte importante de identificación en juego: si lo más doloroso, como menciona David Nasio, es no reflejarse en la mirada del otro, es evidente que en el momento del duelo hay un primer momento de vacío. El objeto a quien el yo dirigía una investidura ya no está, luego entonces la libido se retrae del objeto exterior al yo. Pero en el duelo se inicia el movimiento a través del cual se va dando una separación paulatina del muerto, así como una aceptación de su ausencia: primero toca saber lo que se muere en el yo al perder al objeto, también lo que el objeto perdido se lleva del yo doliente con su muerte, para, al final, parafraseando a Miguel Hernández en su hermosa canción “Elegía” (1934-1935), enterrar, desenterrar para volver a enterrar al objeto perdido:

Temprano levantó la muerte el vuelo,
 Temprano madrugó la madrugada,
 Temprano estás rodando por el suelo.

No perdono a la muerte enamorada,
No perdono a la vida desatenta,
No perdono a la tierra ni a la nada.
En mis manos levanto una tormenta
De piedras, rayos y hachas estridentes,
Sedienta de catástrofes y hambrientas.

Quiero escarbar la tierra con los dientes,
Quiero apartar la tierra parte a parte
A dentelladas secas y calientes.

Quiero minar la tierra hasta encontrarte
Y besarte la noble calavera
Y desamordazarte y regresarte...

Abordar el tema de la melancolía y de la depresión implica, desde mi punto de vista, abordar varias dimensiones: por un lado, desde la metapsicología, la pregunta sobre la libido y sus destinos (objetal y yoico), así como por sus elecciones en el terreno del amor (anaclítica o narcisista, es decir, por identificación). Y el fluir y dirección de la libido es un tema central en el narcisismo. Por otro lado, está el tema del duelo y de la melancolía, que vendrían a ser como las catástrofes inesperadas que desploman el mundo circundante del sujeto. Catástrofes, traumas que fracturan la ilusoria, pero finalmente efectiva, continuidad de una historia.

Y entonces hablamos del terreno de la pérdida y de la castración. Otra dimensión involucrada. El dolor que más duele es el de la herida al narcisismo. Sin duda. Juan David Nasio¹⁴ menciona que una de las cosas que más duele, con la muerte del objeto amoroso, es “no verse más reflejado en la mirada del otro”, y agrega: “El dolor de duelo no es dolor de

14 David Nasio, *El dolor de la histeria*, Paidós, Psicología Profunda, Buenos Aires, 1991, p. 107.

perder, sino dolor de reencontrar lo que se perdió, sabiéndolo uno irremediablemente perdido”.

¿En la clínica nos encontramos realmente con nuevas patologías, como suele decirse? ¿O con esas patologías definidas con otros nombres, que son resonancias de las de tiempos de Freud, con nuevas formas de ser clasificadas y, eso, sí potencializadas con nuevas expresiones de la impronta de la postmodernidad: vaciamiento de la subjetividad del sujeto? Acá estaríamos en una tercera dimensión del entretejido dolor-duelo-pérdida-narcisismo, y es la que atañe a la clínica. El psicoanálisis tendría como tarea actual la de rescatar la subjetividad perdida. Tal sería el reto y tal la apuesta.

Otra dimensión tendría que ver con el trabajo mismo de Freud, *Duelo y melancolía*, en cuanto a lo que él considera el trabajo de duelo, y que no es precisamente lo que Miguel Hernández despliega en su poema. Diferencia que apunta a una pregunta central: ¿es en un duelo normal sustituible el objeto? ¿Tal es la diferencia entre duelo y melancolía?

Freud enfatiza, en relación con lo anterior, que el examen de realidad muestra que el objeto amado ya no está más y entonces se quita toda libido del exterior que se ligaba a tal objeto. A ello se opone una comprensible renuencia: el hecho de que el ser humano no abandona fácilmente una posición libidinal, NI AUN CUANDO UN SUSTITUTO SE ACERCA. Y agrega: “Esta renuencia puede alcanzar tal intensidad que produzca un extrañamiento de la realidad y una retención del objeto por vía de una psicosis alucinatoria de deseo”.¹⁵

Finalmente, cumplido el trabajo de duelo, el yo se vuelve otra vez libre y desinhibido. Pues a diferencia de la melancolía, en el duelo se sabe lo que se perdió del objeto. Otra diferencia a cuestionar: ¿mientras que en el duelo el mundo se ha hecho pobre y vacío, en la melancolía eso le ocurre al yo mismo? Aquí la cuestión a señalar es que, paradójicamente, Miguel Hernández desde su poesía no esquiva al muerto y le da

15 Sigmund Freud, *Duelo...*, *op. cit.*, p. 242.

un lugar insustituible. Freud no. De alguna manera, hablar del sustituto que se acerca anuncia la dificultad de hablar del muerto. ¡Y vaya que es difícil! El muerto no está. Está el objeto perdido, las dos reacciones diferenciadas de acuerdo al tipo de elección de objeto: duelo o melancolía, pero el muerto brilla por su ausencia. Se habla del proceso del que queda en vida frente al que se fue en términos de libido objetal y yoica. Resuena que no mencione la palabra muerto.

Faltaría hablar del muerto y de su relación con el vivo. Acá entraría la discusión que introduce Jean Allouch.¹⁶ Y claro, se me ocurre que acá, en este trabajo de escritura, Allouch puede incorporar algo nuevo desde su propia y profunda dolorosa experiencia: la muerte de su hijo en Francia, mientras él estaba en el extranjero. Es también un libro de elaboración de su propio duelo, lo cual le permite escribir sobre la experiencia de duelo, su duelo. Lo que incorpora son, por el momento, dos cosas que me parecen importantes para pensar y abrir como preguntas:

1. El cambio de lugares. El muerto adviene *eromenos*, detentador del *agalma*, y el que está en duelo adviene brutalmente en la posición de *erastés*, de deseante. El que se queda queda deseante del muerto deseado en vida, de regreso a la vida. Brutal cambio, sin retorno ni solución.

2. Con la muerte, si estamos hablando de *eromenos* (deseado), *erastés* (deseante) y *agalma* –de acuerdo al texto de Jean Allouch–, el muerto ocupa el lugar de *eromenos*, el que tiene el *agalma*, el que se lleva eso deseado, idealizado en un primer momento y que une al vivo con el muerto en un campo imaginario. Porque al final del duelo, “sólo quedan los huesos”.

3. Esta última frase apunta tal vez a lo que algunos psicoanalistas mencionan en relación con el proceso de duelo que tiene que ver con simbolizar la pérdida: pasar de ser perseguido por lo representado del objeto a la representación de la pérdida.

16 Jean Allouch, *La erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*, Epele, México, 2000.

Si el tema del presente escrito es narcisismo y melancolía, es precisamente porque en el trabajo de *Duelo y melancolía* la interrogante central gira en torno a la melancolía. Y, además, tampoco lo central es el objeto perdido, sino la libido y su destino.

Freud trata de explicarse la melancolía a través del duelo como afección narcisista que supone la muerte del sujeto por la pérdida del objeto. Mientras que el duelo es un afecto normal consecuencia de una pérdida detectable y realmente ocurrida. La pregunta que se hace Freud es ¿cuáles son las condiciones de la elección de objeto que hacen que en ciertos casos de muerte o pérdida se dé una imposibilidad de subjetivar, de simbolizar tal pérdida? Ya en *Tres ensayos de teoría sexual* señala que existen dos tipos de elección de objeto: por apuntalamiento y la elección narcisista, donde se busca el yo propio en los otros. En *Duelo y melancolía* trata de dar cuenta de esta última: la elección narcisista de objeto que caracteriza al melancólico, para quien no es evidente qué ha perdido. He ahí el matiz importante. El melancólico tiene idea de quién ha perdido, pero no sabe, como lo señala Freud, qué es lo que ha perdido con la muerte del objeto. Es como si el proceso de elaboración que es el duelo en sí mismo se quedara suspendido: porque lo fundamental precisamente en este trabajo de duelo es el de distinguir entre a quién hemos perdido y lo que el otro se ha llevado de nosotros. Lo que hemos perdido en los muertos.

Si es tan estrecha la relación entre los dos textos de Freud: *Duelo y melancolía* e “Introducción del narcisismo”, es precisamente porque es importante leer el trabajo de duelo que trata de desarrollar Freud desde el enfoque del destino de la libido, es decir, da cuenta de que si esta operación de desplazamiento de la libido no se produce, el yo puede morir con el objeto, eclipsarse, desvalorizarse, autocastigarse. Podríamos traer también la visión de Melanie Klein del proceso analítico como un proceso de elaboración de un duelo, en un pasaje continuo de la posición esquizoparanoide a la posición depresiva. Y en esta elaboración se remueve la libido, se renueva, se resiste, hasta que puede salir nuevamente y ligarse

al mundo, soltando a la persona del analista. Y es que en la clínica trabajamos, como dice Freud, con la pulsión de muerte siempre silenciosa y con la pulsión de vida; pero la libido es la energía psíquica de la pulsión.

Indudable es también que los temas que el analista escoge para desarrollar su escritura tienen que ver con su sí mismo. Cómo hablar de la muerte, de las separaciones, de los duelos, si no se ha pasado por ellos. En este sentido es homóloga la situación tanto de Freud como de Allouch: Freud de alguna manera está hablando de la muerte de su hija Sofía, que es un objeto de amor único e irremplazable; se está ubicando como *erastés*. Ella es un objeto irrepentible de amor. Allouch menciona desde el inicio de su libro que escribirlo es la única manera que encuentra de elaborar lo posible de la muerte de su hijo, de ahí su énfasis en que no hay sustituto. Ambos, Freud y Allouch, están elaborando o tratando de hacer el duelo de uno de sus hijos.

Como lo indicaba al inicio de este escrito, hay de duelos a duelos y de muertes a muertes; algunas son elaborables, otras no. Hay objetos que son sustituibles pero otros no y me parece que el único duelo inelaborable es precisamente la muerte de un hijo. Hay adjetivo para el que se queda sin padres, sin marido. Pero no lo hay para quienes atraviesan por la dolorosa pérdida de un hijo. Sin duda, no hay peor y mayor dolor que el del narcisismo. La experiencia en el diván lo testifica. Sabiendo que la vida es un continuo proceso de ininterrumpidas separaciones y estando advertidos de que es así, no deja de tomarnos por asalto cuando sucede. Siempre la muerte, chiquita, mediana o real y definitiva conmueve nuestro equilibrio libidinal y va dejando agujeros en nuestro narcisismo. Nunca se es el mismo después de la primera pérdida, la primera muerte; no se vuelve a ser el mismo después de la segunda... porque se van multiplicando los agujeros en nuestro narcisismo y la historia de nuestros muertos va siendo la historia de nuestra vida y también la de nuestra futura muerte.

SOBRE LOS AUTORES

NÉSTOR BRAUNSTEIN. Doctor en Medicina y psicoanalista. Reside en México desde 1974. Pionero en la enseñanza de Jacques Lacan en nuestro país. Autor de 20 libros sobre la obra de Freud y Lacan. Su obra más conocida es *El goce. Un concepto lacaniano*, 1990, 2006 [*La jouissance. Un concept lacanien*, 1991, 2005].

JUAN CAPETILLO. Psicoanalista e investigador del IIP de la Universidad Veracruzana. Doctor en Historia. Maestro en Teoría Psicoanalítica por el CIEP. Autor del libro *La emergencia del psicoanálisis en México*, 2012 y de 40 artículos en distintas revistas científicas y de divulgación.

MARTA GEREZ AMBERTÍN. Doctora en Psicología. Máster en Teoría Psicoanalítica y posdoctorada en Psicología Clínica. Autora de *Las voces del Superyó en la clínica psicoanalítica y en el malestar de la cultura*, 2013. Autora y compiladora de *Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico*.

ADALBERTO LEVI HAMBRA. Psicoanalista. Subdirector clínico del Instituto Ellen West. Fundador y director de Yot'an, clínica psicoanalítica. Ha publicado *5000 años antes; Mathesis particularis, propuesta para una mathesis lacaniana; Leer ("de otra manera") escribir*, en *Dos Velas*, entre otros.

ANA PETROS. Psicoanalista. Egresada de la Universidad Nacional de Tucumán. Fundadora de la Sociedad Psicoanalítica de Tucumán. Actual presidente del Seminario Psicoanalítico. Autora de *Las encrucijadas de la sexualidad. Psicoanálisis y cultura, hoy*. Coautora de *Revista Seminario Psi I y II. Fijejas*.

AMÉRICA ESPINOSA. Psicoanalista. Doctora en Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos. Maestra en Teoría Psicoanalítica. Docente/investigadora de la Universidad Veracruzana. Coautora de los libros: *Vida, muerte y resistencia en Ciudad Juárez*; *Psicoanálisis e Historia*; *Psicopatología, subjetividad y clínica*; *Poza Rica, cultura y diversidad*, entre otros.

LILIANA DONZIS. Psicoanalista. AME y AE de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Fundadora de Reuniones de Psicoanálisis Zona Sur. Autora de los libros *Jugar, dibujar, escribir. Psicoanálisis con niños*, 2014; *Niños y púberes. La dirección de la cura*, 2013.

EDGARDO FEINSILBER. Doctor en Psicología de la USAL. Miembro Analista y presidente de Mayéutica Institución Psicoanalítica. Ha publicado, entre otros: *Goces y materialidad de lo inconsciente*, 1998; *La interpretación en psicoanálisis*, 2002; *La soledad. Novaciones en psicoanálisis*, 2009; *Finales de análisis* (con Zulema Lagrotta) 2008.

DANIEL GERBER. Psicoanalista. Miembro fundador de REAL. Docente universitario. Es autor de los libros *El psicoanálisis en el malestar en la cultura*, 2005; *Discurso y verdad*, 2007; *De la erótica a la clínica*, 2008. Ha escrito diversos artículos publicados en los Coloquios de la Fundación, Siglo XXI, y en revistas de México, Argentina y Costa Rica.

MARIO OROZCO G. Psicoanalista. Doctor en Psicología. Profesor investigador en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. SNI nivel 1. Publicaciones recientes en coautoría y coordinación: *Configuraciones psicoanalíticas acerca de espectros y fantasmas*, 2011; *Estremecimientos de lo real. Ensayos psicoanalíticos sobre cuerpo y violencia*, 2012.

JOSÉ MIGUEL MARINAS. Catedrático de Ética y Filosofía Política en la Universidad Complutense de Madrid. Coordinador del Máster en Psicoanálisis y Teoría de la Cultura (UCM). Autor de *La escucha en la histo-*

ria oral, 2007; *La ciudad y la esfinge: contexto ético del psicoanálisis*, 2004; *La razón biográfica*, 2004, entre otros. Es autor de más de 39 ensayos y artículos en diferentes revistas de divulgación.

RICARDO GARCÍA VALDEZ. Psicoanalista. Doctor en Ciencias Sociales por la UAM. Maestro en Psicología Clínica por la UNAM. Docente-investigador del IIP de la Universidad Veracruzana. Es autor de diversas publicaciones en revistas especializadas y de divulgación. Coordinador y coautor de *Psicopatología, subjetividad y clínica*, vol. 1, 2011.

DAVID PAVÓN CUÉLLAR. Profesor Investigador de la UMSNH. Doctor en Psicología. Maestro en Filosofía. Maestro en Psicoanálisis por la Universidad de París VIII. SNI nivel 1. Publicaciones: *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious: Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology*, 2010; *Marxisme lacanien*, 2009, entre otros.

HORACIO MANFREDI. Psicoanalista. Profesor Adjunto en la Cátedra de Psicoanálisis Freud II. Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires. Docente en la Maestría en Psicoanálisis, UBA. Autor de los libros: *Introducción a la cuestión clínica*, 2002; *La clínica en la emergencia del sujeto*, 2011.

LIORA STAVCHANSKY SLOMIANSKI. Psicoanalista. Doctora en Psicoanálisis. Maestría en Teoría Psicoanalítica en el CIEP. Editora de la *Revista Iberoamericana de Psicología*. Autora de *Tejiendo la clínica: entre el niño y el Otro*, 2012; *Entre hadas y duendes: infancia, psicoanálisis y escritura*, 2010. Autora de diversos artículos sobre psicoanálisis e infancia.

ARACELI AIZPURU. Maestría en Investigación en Psicología. Máster en Trastornos de la Conducta Alimentaria y Trastornos de la Personalidad. Especialidad en Psicoterapia Psicoanalítica. Especialista en Adicciones. Fundadora (1998) y Directora General de Ellen West. Coautora

de *¿Es ético prescribir anfetaminas a personas con sobrepeso? Perspectiva actual de la anorexia en México*, 1995.

MARÍA ALEJANDRA DE LA GARZA WALLISER. Psicoanalista. Actual presidente del Círculo Psicoanalítico Mexicano. Autora del libro *Proletarianización de las profesiones: el caso de la medicina*, 1984. Coautora de *Sociomedicina. Salud pública y medicina social*, 1989; coordinadora y coautora del libro *El lugar del psicoanalista*, 2004; compiladora y coautora de *Psicoanálisis y cine*, entre otros.

ÍNDICE

Presentación 7

PRIMERA PARTE

SECUENCIAS Y CONSECUENCIAS DE LA "INTRODUCCIÓN DEL NARCISISMO"

Introducción 11

Néstor Braunstein

Cien años de narcisismo: antecedentes y consecuencias 17

Marta Gerez Ambertín

Jung y Adler en discrepancia con Freud 39

Adalberto Levi Hembra

El narcisismo ¿cumple años? 47

Ana Petros

"Introducción del narcisismo". Freud. Implicaciones subjetivas, contextos políticos. Agresividad, sexualidad y violencia 59

América Espinosa

Un siglo después 75

Liliana Donzis

El narcisismo en la contratransferencia 101

Edgardo Feinsilber

Pasión narcisista y pulsión de muerte 129

Daniel Gerber

Fundamentos críticos, anudamientos y alcances violentos del narcisismo 147

Mario Orozco Guzmán

El narcisismo es la pequeña diferencia 181

José Miguel Marinas

Para introducir el narcis(is)mo en el “continente oscuro”
[Zur einföhrung des narzissmus
auf dem “dunklen kontinent”] 207

Ricardo García Valdez

Narcisismo, ideología y psicología 225

David Pavón Cuéllar

SEGUNDA PARTE

INVENCÓN DEL NARCISISMO. INVENCIONES EN TORNO AL HALLAZGO

Introducción 265

Juan Capetillo

La invención del narcisismo 273

Horacio Manfredi

Des-marcando la infancia. Una breve reflexión
sobre el narcisismo en las psicosis y el autismo 307

Liora Stavchansky Slomianski

Comer o no comer. Donde el cuerpo grita
lo que el corazón calla 315

Araceli Aizpuru

Narcisismo y melancolía 349

María Alejandra de la Garza Walliser

Siendo rectora de la Universidad Veracruzana
la doctora Sara Ladrón de Guevara,
A CIEN AÑOS DE “INTRODUCCIÓN DEL NARCISISMO” (1914-2014)
de América Espinosa, Adalberto Levi Hembra y Juan Capetillo (coordinadores)
se terminó de imprimir en noviembre de 2014,
en los talleres de Proagraf, S. A. de C. V.,
avenida 20 de Noviembre núm. 649, col. Badillo, CP 91190,
Xalapa, Veracruz, México. Tel. (01228) 8906204.
La edición fue impresa en papel book cream de 60 g.
En su composición se usaron tipos Minion Pro y Myriad Pro.
Cuidado de la edición: Silverio Sánchez Rodríguez.
Maquetación: Ma. Guadalupe Marcelo Quiñones.