

Estanislao Zuleta

El Pensamiento
PSICOANALITICO



Colección: ESPEJO

FICHA CATALOGRAFICA

150.195

394 Zuleta, Estanislao

**El pensamiento psicoanalítico / Estanislao
Zuleta — Medellín: Percepción 1985**

372 p.; (Universidad: Espejo: 1)

ISBN: 958-95068-3-6

I. Psicoanálisis. I. Título. (Serie)

Edición preparada por Ramón Bohórquez

Carátula: Sobre un cuadro de Santiago Martínez: “El Apocalipsis”

Primera Edición: Noviembre de 1985

☛ Editorial Percepción - Medellín - Colombia - A.A. 51103

Depósito Legal

Impreso y hecho en la República de Colombia

Estanislao Zuleta

**El Pensamiento
PSICOANALITICO**

SERIE UNIVERSIDAD

Colección: ESPEJO



EDITORIAL PERCEPCION

MEDELLIN - COLOMBIA
APARTADO AEREO 51103

CONTENIDO

Introducción	9
La Sexualidad	31
Sexualidad e identidad	47
Formas de la sexualidad	63
Movilidad de la libido	79
Teoría del Inconsciente	93
El inconsciente y la represión: punto de vista Sartreano	103
La fenomenología y la teoría del inconsciente	113
Teoría del sujeto en Lacan	127
Lo real, lo simbólico y lo imaginario	128
El YO ideal (m) y el Ideal del YO (I)	131
La imagen especular (i)	133
El padre (P)	136
La madre (M)	137
El otro (A)	138
El otro (a)	140
El complejo de Edipo	147
Lo simbólico y la realidad	157
El edipo y el mito del origen	168
Las filosofías de la conciencia y la alienación	183
Acerca del Narcisismo	203
Amor, magia y religión	217
Amor y narcisismo	225
Histeria, Obsesión y Psicosis	243
El proceso primario	259
La psicosis	272
Depresión, duelo y culpa	287
La culpa y la depresión: el caso Praust	291
El espacio en la depresión	298
Reacción contra la depresión en las formaciones colectivas	302

El Antinomismo, la ley y las perversiones	317
Controversia con Deleuze a propósito de “ El Anti-Edipo ”	331
Discusión I	333
Discusión II	345
Discusión III	359

Prohibida su reproducción total o parcial, por cualquier sistema de impresión y con cualquier finalidad, comercial o académica, incluidas las lecturas universitarias.

El pensamiento Psicoanalítico

INTRODUCCION

Muchos de los problemas del desarrollo del psicoanálisis proceden de los errores de Freud, de sus tendencias neuróticas. ¿Por qué en el caso del psicoanálisis, un individuo ha marcado con su personalidad una teoría de un modo tan extraordinariamente importante, si eso no se da casi nunca en las ciencias naturales o en las ciencias exactas? Las manías o problemas personales de Einstein, probablemente, no tengan nada que ver con la Física.

Estas disciplinas tan mal constituídas que llamamos ciencias sociales, en el sentido de que son el estado de nuestro saber sobre ciertos campos, son sólo teorías con algunos aciertos, con algunos principios explicativos, con muy pocas posibilidades de demostración en un sentido riguroso. El hecho de que en torno a ellas sean las discusiones tan exaltadas, de que se dependa tanto de un fundador, es indicativo de que todavía la cosa no está bien constituida, en un sentido científico. Cuando una ciencia se constituye más o menos bien, comienza generando sus propios sistemas de demostración. La geometría ya no tiene ninguna dependencia de sus fundadores y la apelación a ellos es inútil y absurda, pues cualquiera puede demostrar un teorema sin decir que eso es verdad porque lo dijo fulano.

En psicoanálisis todavía dependemos mucho de las posiciones, de las dificultades y de los errores de Freud. Las mismas relaciones entre los grupos psicoanalíticos son mucho más neuróticas que otra cosa y esto se expresa en la manera como se tratan entre sí, como se explotan, como se declaran herejes unos a otros, en lugar de discutir posiciones como en un campo científico. Después de casi un siglo de iniciados los trabajos de Freud, el estado actual del psicoanálisis es un conjunto de conocimientos y doctrinas muy poco desarrolladas en un sentido científico, aunque con muy notables avances que han hecho cambiar muchas cuestiones en la mentalidad del hombre, en la literatura, en la filosofía, en las ciencias sociales y hasta últimamente en la lingüística. No quiero decir con esto, que no haya allí el acontecimien-

to mayor del pensamiento humano, en el último siglo, sino que su forma de desarrollo no ha llegado ni probablemente vaya a llegar —algunos dicen que tampoco se propone— a una formulación propiamente científica, en el sentido que le damos en el caso de la Química o la Física. Este tipo de doctrinas, como casi todas las ciencias que tienen por objeto el hombre, las relaciones humanas, la psicología (en este caso el Psiquismo y la conducta), tienen el problema de que las resistencias para acceder a esta clase de saber, son muy diferentes a las que se puedan producir, por ejemplo, para aprender geometría, porque para ello se pone en cuestión precisamente todo lo que uno creía. Para decirlo burdamente: uno no puede estudiar psicoanálisis poniendo entre paréntesis todas sus ideas, sus vínculos familiares, sus afectos y todo lo demás. No puede decir, vamos a estudiar psicoanálisis (como se puede hacer con la química. . .) y seguir siendo Mahometano, e irse muy bien con las cuatro esposas. Con el psicoanálisis está la cuestión del padre, del deseo, de la infancia, de la constitución misma de un ser deseante y hablante, lo cual hace de ese estudio algo particularmente difícil.

Para que no nos hagamos ilusiones sobre lo que pueda ser una cátedra o un seminario de psicoanálisis, hay que recordar a Freud cuando dijo que *“había descubierto una ciencia que tenía la curiosa particularidad de que sólo se podría aprender por medio del sufrimiento personal”*(1). El aprendizaje del psicoanálisis no es independiente de un proceso en el que uno mismo se ponga en cuestión, no es independiente de los problemas que uno vive y no puede tener otro objeto que el estudio in vivo de esos mismos problemas.

Freud pensó mucho en este problema. El creía que la resistencia al psicoanálisis era inevitable y en el fondo sana. No era muy partidario de que no se manifestara esa resistencia

(1) El análisis profano.

pues, tal cosa le parecía sospechosa. Era como una manera de sumarse a una doctrina, en este caso tan de difícil acceso y tan dolorosa personalmente con respecto a las ilusiones que solemos tener de nosotros mismos, que el hecho de que alguien se acoja sin ninguna reserva es más bien sospechoso de una asimilación maniaca, de una identificación loca, que de un aprendizaje real que necesita vencer las resistencias.

Algunos problemas iniciales y lo que de ellos se va desprendiendo se pueden ver en el estudio de Octavio Manoni que se llama "EL ANALISIS ORIGINAL"(1). Hay otro muy notable de Didier Anzieu que se llama el "AUTOANALISIS DE FREUD"(2) donde muestra y reanaliza los sueños que Freud nos dejó a medio analizar, los problemas de Freud. Están también los estudios filosóficos, como el de Laurent Assoun, "EPISTEMOLOGIA DEL PSICOANALISIS", que muestra los problemas teóricos y filosóficos que estaban implícitos en los primeros descubrimientos de Freud. Del mismo Laurent, "FREUD Y LA FILOSOFIA", que ahonda las relaciones de Freud con Kant y con los filósofos que él conocía. Simplificando un poco la cuestión, el hecho es que Freud se encontraba en un estado de desconcierto muy grande, allá por los años 1885—86: al momento de la muerte de su padre se afectó demasiado, cosa curiosa, porque estaba muy alejado de él, porque su padre tenía más de ochenta años y era de esperar esa muerte. A Freud le llamó mucho la atención ese dolor tan profundo por una muerte tan esperable y sobre todo de un padre de quien había estado tan alejado.

Hay otra serie de problemas: Freud había tenido una formación muy curiosa. Estudió medicina, en gran parte, dice él en su autobiografía, para huir de su gran pasión, la filosofía, la especulación, la preocupación por los grandes pro-

(1) En "CLAVES PARA LO IMAGINARIO" (hay edición castellana).

(2) Hay edición castellana.

blemas del origen, para someterse a una norma científica. Las lecturas de su juventud fueron básicamente filosóficas. Conocimientos filosóficos griegos en su idioma, literatura latina en su idioma. Aprendió castellano a los diecisiete años para estudiar *El Quijote*. Su formación era propiamente humanista, aunque fue formado en la escuela médica y más precisamente como neurólogo, si bien nunca quiso practicar la medicina sino dedicarse a la investigación. Como neurólogo comenzó a hacer algunos estudios sobre el cerebro y el cerebelo e hizo algunos aportes a lo que entonces se sabía; pero detrás de esto tenía una formación completamente diferente a una ciencia restringida, de muy poco vuelo, incluso las cátedras de filosofía que se consideraban esenciales en medicina en otro tiempo, habían desaparecido; por ejemplo, la lógica se suprimió porque la medicina había caído bajo el modelo de la ciencia que en la época realmente servía de paradigma: Termodinámica y Mecánica. Todo el enfoque neurológico estaba fundado en la experimentación para encontrar problemas cerebrales y nerviosos en las perturbaciones de la conducta o del habla. Freud escribió un libro sobre la afasia, en esa época, antes de ser psicoanalista. Sin embargo, hubo un fenómeno que le impresionó mucho y fue el estudio sobre la histeria. Ese problema lo vio en París con Charcot, consiguió una beca para estudiar con él que tenía un instituto en el cual se dedicaba a estudiar la histeria, básicamente.

La histeria era la enfermedad de moda en el tiempo en que Freud inicia su trabajo, tal como ahora lo es la depresión. Casi toda la consulta que no era por obsesión o por una psicosis era por histeria. Ha evolucionado el sistema capitalista, han evolucionado las neurosis y ha evolucionado el psicoanálisis mismo. La histeria que Freud trataba, descrita bellamente en uno de sus primeros trabajos "**Particularidades sobre el Ataque Histérico**", hoy no se encuentra sino en regiones campesinas, en tanto que él la estudiaba en Viena y en París. Estamos por hacer también un tipo de historia de la civilización con nuevos instrumentos, es decir, la historia no

solamente de nuestras ideas políticas, sino también de nuestras neurosis.

La historia desafiaba un poco el pensamiento de la época; éste era ya un primer problema para los médicos que no tenían, a diferencia de Freud, una basta formación filosófica y sobre todo literaria. Freud mismo decía **“debo mucho más a los poetas que a toda la psiquiatría junta”**. El sabía que su gran deuda era con Dostoievski y Shakespeare. Lo que aparecía rígidamente científico era una cuestión muy nítida: todos esos ataques, esos dolores, esas convulsiones, esas zonas del cuerpo que quedan sin sensibilidad, tienen una causa orgánica en el cerebro; pero si no tienen causa orgánica, se trata de una comedia o de una conducta intencional, y en ese caso tienen un sentido. Si no es una conducta intencional y lo que está pasando se debe a razones puramente orgánicas... entonces hay que averiguar esas causas orgánicas.

Era lo que parecía evidente en esa época. Quiero establecer esas posiciones para dejar muy claro todo lo que Freud vino a romper: que una conducta humana tenía sentido si era intencional y voluntaria, si no, no tenía sentido, solamente causas. Desde luego, si uno se mueve espectacularmente porque está conectado a un tomacorriente, sus movimientos carecen de sentido; lo que tienen es una causa. En cambio si va en búsqueda de algo, sus movimientos tienen sentido, una motivación y son intencionales. El hombre no se puede explicar sino por lo uno o por lo otro. Eso estaba implícito, pero entonces no cabía ya la histeria allí, y no cabía porque resultaba muy fácil demostrar que no era una comedia y que no es que las mujeres fueran particularmente comediantes en la esencia de su ser. Se creía en esa época que la histeria era sólo de las mujeres (histeria viene de **hysteron**, útero), de manera que de Charcot y Freud se burlaron cuando proclamaron que a los hombres les daba también. El tipo de fenómenos histéricos son estados que ni el mejor actor del mundo podría fingir. Por ejemplo, el fenómeno

de la anestesia histérica de zonas que no responden ni con estímulos eléctricos, ni con quemaduras.

Había la impresión de que sí era orgánica la histeria ya que eso no lo podía actuar nadie. La gran histeria produce alteraciones corporales asombrosas; por ejemplo, la pseudociestis histérica produce un embarazo con suspensión de la menstruación durante meses y meses y crecimiento del estómago. Eso no se puede fingir; Y no es orgánico porque también se pudo descubrir que la hipnosis suprimía todas esas manifestaciones histéricas. No podían entonces ser orgánicas, porque con la hipnosis no se estaba cambiando ningún sistema nervioso, ni siquiera químico. Hay más, la histeria era curable en cierto modo por los santos milagrosos. Cegueras, cojeras y parálisis histéricas eran curables. La histeria todavía se da aunque no tan frecuentemente como en la época de Freud. Es un fenómeno impresionante, por ejemplo, la histeria de conversión, que en lugar de manifestarse en angustia, se manifiesta en conversiones orgánicas, como si fuera una enfermedad orgánica.

Freud se encontró que la forma dual para explicar la histeria —o es voluntaria la conducta o está determinada orgánicamente— no servía. El se puso a tratar casos de histeria y procedió con el primer movimiento que inicia el psicoanálisis, el movimiento fundamental, que luego le va a marcar toda su historia hasta hoy, y que consiste en dar la palabra al paciente, pero no para clasificarlo como la psiquiatría, sino para tratar de entender. Freud sospechaba que lo que las histéricas hablaban no era independiente de lo que les estaba ocurriendo. El empleó primero hipnosis, que suspende los síntomas, pero que ofrece muchos inconvenientes; por una parte esos síntomas pueden regresar después, por otra, no todo el mundo es hipnotizable, ni todo el mundo debe hipnotizar; es riesgoso en ciertos tipos de psicosis. No era un instrumento viable.

Freud comenzó a pensar en el **sentido** desde otros términos y ese es un problema decisivo para tratar de entender el psicoanálisis. Antes, lo que no fuera voluntario no podía tener sentido. Así, un discurso tenía sentido si el autor se hubiera propuesto decir algo, pero en ese concepto de sentido, por definición; un sueño no podía tener sentido porque un sueño es algo que nos ocurre sin proponérselo. Durante el sueño el "soñante" es el espectador y no el autor de lo que está soñando. Rápidamente se ve que los sueños nunca podrían haberse descubierto antes, precisamente porque el pensamiento de la época estaba dominado por esa dualidad en la que ni siquiera podían ser considerados. Freud rompe con esa dualidad para pensar el psicoanálisis. Ese fue su trabajo. Uno lo ve primero en la histeria, cuando comienza a encontrar sentido a los síntomas, se da cuenta que detrás de cada uno de esos síntomas hay un acontecimiento olvidado, que si se pudiera recordar cambiaría la situación presente. Así comienza Freud los primeros trabajos sobre la histeria, tratando de ayudar a recordar. Rápidamente se da cuenta que en el relato que le hacen sus pacientes incluyen sueños y comienza a preguntarles por los pasajes de esos sueños que remiten a recuerdos de infancia y a otros problemas y también a acontecimientos olvidados. Se va dando cuenta de que es un prejuicio científico el que los sueños no tengan sentido.

Hasta entonces había dos versiones respecto a los sueños: los que tenían una idea puramente mágica, folclórica, religiosa de los sueños, y decían que tenían sentido premonitorio de algo que va a ocurrir; y los científicos, según los cuales el cerebro durante el dormir se desconectaba y producía locamente imágenes que no tenían sentido. Eran dos posiciones polarizadas: las de los que interpretan los sueños como echar las cartas o la científica. Freud pensó que en cierto sentido, más bien, tenía razón el pueblo, aunque no en un sentido premonitorio, sino en un sentido muy importante para entender los conflictos de una persona.

Comienza el trabajo más grande de su vida, en el que funda toda su obra, en el que está **el conjunto implícito de su doctrina entera**, "LA INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS". Fue publicada en 1900 y lo que conocemos de la teoría del psicoanálisis viene después.

"LA INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS" es el punto fundamental, cambia el método de reflexionar, cambia la idea del sentido mismo de la conducta, cambia la idea de la determinación del hombre por una causa o por una intención, interés o propósito. Freud estableció lo que él llamó la interpretación de los sueños, el lenguaje de los sueños, sus formas simbólicas, la gramática, la lógica de los sueños y todavía hoy la lingüística le debe a su análisis sobre el lenguaje de los sueños, 60-70 años después, porque se encuentran ahí los mecanismos del lenguaje humano. Era una obra muy difícil de escribir. Para poder formular el lenguaje de los sueños, había un conjunto tan grande de hipótesis que era muy difícil demostrarlas una por una en casos, en ejemplos. Es un trabajo admirable —incluso para filósofos que no tienen nada que ver con el psicoanálisis—, un modelo de libro moderno que rompe con mecanismos de lectura tradicional de todo orden, incluso con una idea del lenguaje.

Por ejemplo, antes de Freud, había otra idea del lenguaje que era evidente para todo el mundo: el lenguaje es un medio de comunicación; hay un emisor que emite un mensaje para un receptor, por medio de un código. Al descubrirse que **los sueños son lenguaje**, resulta que el lenguaje es algo anterior a la comunicación; porque un sueño no se sueña para contarlo, ni se rige por las leyes del lenguaje. Lo esencial del lenguaje no es lo que se pensaba: un mecanismo codificado, convencional para lograr comunicar un mensaje de un emisor a un receptor, sino que hay una especie de lenguaje primordial que está en nosotros antes de toda comunicación, del que por decirlo así, estamos hechos y que sigue sin embargo las reglas lingüísticas,

Lo que les quiero mostrar es el camino que lleva Freud; rápidamente ha pasado de los síntomas de la histeria a los sueños, pero hay un movimiento de enriquecimiento, pues los síntomas también se pueden interpretar. Recordemos el trabajo **“Particularidades sobre el ataque histérico”**; el viejo ataque histérico que ya no se ve casi nunca. El lo describe muy bien, con sus convulsiones. Este tipo de ataques se dio en otras épocas, por ejemplo en el siglo XVIII en Francia y en España en formas epidémicas. Conventos enteros se afectaban y era cuando venía el tratamiento religioso.

El ataque histérico había sido descrito como una doble identidad; lo cual era un paso inmenso, pero muy difícil de entender para explicar la histeria. Una doble identificación, porque el análisis de los movimientos que hace la persona, en el momento del ataque, deja ver que está escenificando dos personajes en un solo acto y por eso parece tan ininteligible todo lo que hace; porque son a la vez, la violada y el violador los que están luchando con una mano y con la otra, por lo que parecen grotescas convulsiones y movimientos curiosos. Pero hay una escenificación de dos personajes que implica una doble identificación y un paso inmenso hacia el conocimiento de la histeria. Hay una identificación sexual inconsciente con el otro sexo, muy duramente reprimida, y los fenómenos de una situación históricamente estructurada. François Perrier la define así **“una situación históricamente estructurada se caracteriza por una identificación parcial e inconsciente con el padre del sexo opuesto”**(1). En el caso de un hombre con la madre, en el caso de una mujer con el padre; pero tiene que ser ambas cosas —parcial e inconsciente—, porque puede llegar a ser total y consciente, como ciertas formas de homosexualismo femenino y masculino, pero ya eso no es una histeria sino otro problema.

(1) Fobias e Histeria de Angustia. La Psychanalyse No. 3.

El camino hacia la histeria empezaba a esbozarse con 'La Interpretación de los Sueños' y ésta empezaba a permitir entender la histeria. Más adelante volveré sobre lo que es una estructura histérica.

Primero quiero hacer un recuento del camino de Freud en cuanto a lo que su pensamiento rompía. Otra cosa es lo que sabemos hoy, por lo demás mucho más que Freud, como es natural, sobre todo en ciertos temas, por ejemplo, sobre los niños —él no trató sino un sobrino y el hijo de un amigo— y sobre los psicóticos —él no trató a ninguno—. Lo que me interesa no es exponer que Freud ha hecho todo, ni que el psicoanálisis sea Freud, ni que Freud no tenga muchos errores, sino, qué fue lo que su pensamiento rompió y permitió ver algo nuevo con respecto a los criterios de la ciencia, de la filosofía y de la psicología de entonces. No había ningún cambio posible, como no lo hay hoy, en psiquiatría, pues ésta trata de ver qué le pasa al paciente en la química y la física del cerebro; ni en psicología, que está viendo motivos, frustraciones y gratificaciones que llevan al sujeto a conducirse así y así. No hay posibilidades de entendimiento alguno porque la una ve actos con sentidos elegidos por un sujeto y la otra ve mecanismos desconocidos que mueven un cuerpo.

Freud no siguió ninguno de esos caminos. Primero siguió el psiquiátrico—neuroológico y psicólogo propiamente no fue nunca. El psicoanálisis tiene muy poco que ver con la psicología, con todo lo que se ha combatido como explicación psicologista: motivos, hábitos, gratificaciones y frustraciones, el principio de placer—displacer. El psicoanálisis nunca tuvo que ver con eso.

Cuando comienza la posibilidad de interpretar los sueños se establece una simbólica muy compleja, una especie de lenguaje íntimo; símbolos de la muerte, del nacimiento, de la sexualidad; símbolos de todos los elementos del cuer-

no proyectados en el mundo y en los objetos, y una cierta lógica que posteriormente explicaré en forma más clara.

Luego, Freud estudió otras cosas que no eran solamente los síntomas neuróticos, los de una neurosis establecida como la obsesión y la histeria, sino que hizo el paso a lo que él llamaba la **“Psicopatología de la vida cotidiana”** que es otro de sus primeros libros. Todo esto entre los años 1900–1905,

“**Psicopatología de la vida cotidiana**” llamó al conjunto de acontecimientos que parecen inexplicables y que podríamos llamar una micro-patología: los olvidos, como los olvidos de nombres propios y sobre todo aquellos cuando decimos: **“lo tengo en la punta de la lengua”**, **“pero es rarísimo que se me haya olvidado”**, **“si siempre lo he sabido”**, pues una cosa que uno oyó hace mucho tiempo y no le dio ninguna importancia es de otro género. Hay dos tipos de olvido, el de aquello que simplemente no nos ha impresionado, es decir, cada uno de nosotros ha visto un millón de rostros en su vida y de los cuales ha olvidado casi todos; pero hay otros olvidos que son por el contrario muy dicentes, porque no se debe a que no tenga ninguna importancia lo que se ha olvidado, sino más bien a causa de la importancia que tienen. **“LA PSICOPATOLOGIA DE LA VIDA COTIDIANA”** es un libro supremamente bello donde ofrece cantidades de ejemplos con gran generosidad: errores al escribir, errores al hablar, lo que él llamaba actos fallidos, como dejar caer una cosa, etc.

Freud en ese momento ya tiene establecido su método, el método que se llamaba de la libre asociación, que corresponde a su teoría del sentido. La libre asociación era la petición al paciente que dijera lo que se le ocurriera sin presentar censura de ningún tipo, es decir, ni estética —no callarlo porque parece muy feo, obsceno o vulgar decirlo—, ni moral —porque le parece mal hecho—, ni lógico —porque le parece disparatado—. La libre asociación está fundada

es en la idea de que esas asociaciones tenían vínculos de sentido, inesperado para el mismo que hablaba con sus preocupaciones fundamentales y con lo esencial del material.

Aplica así el método, por ejemplo: va con un amigo en un ferrocarril (el amigo sabe cuáles son las preocupaciones de Freud con relación al psicoanálisis, y las teorías de éste con relación a los olvidos); el amigo va a pronunciar un verso en latín y se le olvida una palabra, “*ad liqua*”, es una palabra muy conocida para él y el verso también; Freud le propone que ensaye el mecanismo de la asociación, que comienza más o menos así: “¿qué se le ocurre con *ad liqua*? Líquido o agua. — Sí, pero hay que seguir, ¿qué más asocia con agua? Asoció unas inundaciones recientes que se habían llevado una casa con unas familias. ¿Qué más asocia? y entonces asocia licuar, el milagro de San Genaro, cuya sangre se licúa todos los años y si no se licúa va a pasar una cosa horrible. El amigo le cuenta esta historia a Freud y él va tejiendo hasta que va descubriendo qué era la cosa del olvido: la *ad liqua* que no quería pensar y por eso la reprimió, era más bien la menstruación de la dama de sus pensamientos, que si no le venía pronto iban a quedar arruinadas familias como cuando no se licúa la sangre de San Genaro. O sea que no es un azar el que no se pueda responder con tanta tranquilidad, porque se me olvidó, porque estaré cansado, porque sí, etc.

La posición de búsqueda del sentido es lo que le permitió hacer su obra. La búsqueda del sentido hasta el fin.

Freud no se da por vencido porque no entienda un sueño. Tenía una capacidad inmensa de un trabajo que es muy difícil y necesario en el orden del pensamiento y que Descartes llamaba “**la suspensión del juicio**”; es decir, Freud tenía una gran capacidad para oír algo o ver algo y darse cuenta que era muy significativo, pero sin precipitarse a decir qué significaba, ni a la inversa, a declarar “**como no**

entiendo no significa nada", sino a dejar en suspenso mientras otro material permite iluminarlo.

Su arte de la interpretación en la búsqueda del sentido tiene mucho que ver con esa tenacidad paciente, porque sigue buscando el sentido, pero no se precipita ni a decir que no lo tiene, ni a decir que ya lo sabe, sino que va buscando más asociaciones. Eso hace parte de su estilo personal sin lo cual no habría hecho esta obra. Ahí se estudian unas cuantas cuestiones del lenguaje: olvido de palabras extranjeras, agrafia y otras. El libro termina con un capítulo que es muy importante para esta introducción al pensamiento psicoanalítico: "**Determinismo y fe causal**".

Como posición teórica se puede destacar el determinismo, pues aquí estamos ante una doctrina del determinismo psíquico. El principio que Freud trata de sustentar allí es que nada en la vida puede considerarse espontáneo, libre, no determinado. Todo está determinado, no hay conductas no determinadas. Toda posibilidad de una ciencia que tenga como objeto la conducta humana tiene que partir de esa premisa; una ciencia, a diferencia de una ética que vaya a determinar cuál conducta es buena o cuál es mala. Una ciencia explicativa que pueda describir, esquematizar otras leyes de determinación y hacer explicación. Nadie se puede dar el lujo de hacer una ciencia de la libertad.

La afirmación muy radical de Freud es la de muchos filósofos, como Spinoza, Nietzsche y otros, pero en Freud trae nuevos argumentos, no es simplemente la repetición de lo que dice Spinoza o Nietzsche, sino una nueva argumentación y una argumentación precisa y unas referencias que son nuevas, además, del determinismo. El determinismo queda aceptado como una posición clave, pero ahora hay que buscar leyes, formas de determinación, procesos.

Freud va a dar luego un rodeo por el humor. ¿Qué es el chiste? ¿Por qué hace reír? ¿Qué es la risa? No es nada patoló-

gico, ni propio de una estructura neurótica, pero tampoco es algo voluntario. En cambio, de pronto me puede resultar un chiste, puede ser que en la situación más solemne, allí donde es más inoportuno, tenga que tragarme el pañuelo entero para no soltar la carcajada; ¿qué es eso? Nadie puede negar que tenga sentido, sin embargo no tiene relación directa con la voluntad.

En esa pareja pre-freudiana --intención, causa orgánica-- no cabían los sueños, no cabía la histeria. Después se vio que tampoco la obsesión. Tampoco caben los olvidos, ni los acontecimientos de la vida cotidiana. En seguida se ve que no cabe el humor, ni el chiste y todo lo demás, el amor, el deseo. Lo que no cabe es el hombre. Entonces hay que cambiar todo el enfoque sobre el hombre.

Lo que parecía un esquema del que no había manera de salir para considerar una conducta humana, se puede definir como una opción: o una conducta es intencional, en ese caso tiene propósitos, motivos y un sentido, defiende intereses, etc.; o una conducta no es intencional, en ese caso debe tener causas, por ejemplo, causas orgánicas que pueden ser de muy diversa índole: mecánicas, tóxicas, hereditarias, infecciosas, pero causas orgánicas; en tal caso se puede explicar pero no se puede entender, tiene causas pero no tiene un sentido y todo el problema se reduce a esa parte. Lo que Freud fue progresivamente mostrando en "LA HISTERIA", "EL SINTOMA HISTERICO", "LA INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS", "EL CHISTE Y SU RELACION CON LO INCONSCIENTE", "LA PSICOPATOLOGIA DE LA VIDA COTIDIANA", etc., etc., es que no se puede pensar la conducta humana reduciendo al hombre a eso: determinación orgánica o intencionalidad. Eso era cómodo desde todos los puntos de vista ideológicos; por ejemplo, era muy cómodo desde el punto de vista jurídico. Si la cuestión era intencional, era susceptible de la aplicación de la pena, responsabilidad, culpa, dolo. Desde el punto de vista religioso se le podía considerar una persona

ética, susceptible de la misma manera del juicio moral. Si no era intencional, cualquiera que fuera su conducta, no era susceptible de un juicio, ni de un juicio moral.

Indudablemente el esquema era tan cómodo que hasta estaba sostenido por la necesidad de la mentalidad jurídica, ética, religiosa. Por lo demás todo eso, no solamente la consideración de dos formas de causalidad, quedaba desafiado por un enfoque nuevo; también todas las nociones adjuntas, como el desarrollo del psicoanálisis irá a mostrar: las nociones de culpa, libertad, libre albedrío, mérito, castigo, pena, pecado. Todo eso irá a quedar en cuestión, porque dependen de aquella consideración que escinde todo tan cómodamente en lo intencional y lo determinado orgánicamente. Lo que se estaba amenazando con ese primer paso era un conjunto inmenso, el conjunto sobre el cual estaba pensado el hombre, en la metafísica, en la doctrina jurídica; y no solamente pensado sino tratado: las cárceles, los códigos. Sin embargo, ese aspecto del pensamiento psicoanalítico no era fácilmente notable, era un problema epistemológico muy complejo, un problema de teoría de la ciencia; y es que cuando una ciencia introduce una nueva forma de causalidad, eso no se ve sino cuando la cosa está muy desarrollada. Eso no llamó la atención, y así el capítulo que señalé, **“Determinismo y fe causal”**; no produjo un gran escándalo; parecían consideraciones interesantes, curiosas; algunas de mucho alcance teórico pasaron prácticamente sin ser comprendidas. En cambio, el gran escándalo se viene a producir en otros puntos y en otros momentos y a eso vamos. El problema teórico será tratado más adelante, en una forma más amplia y más compleja, cuando tengamos nuevos elementos como la teoría del inconsciente y otros para volver al pensamiento psicoanalítico sobre la conducta humana.

Otros elementos, como el problema de la sexualidad, fueron desde el comienzo del desarrollo del pensamiento de Freud motivos de escándalo, y en cierto modo en nuestra

época siguen siendo motivo de muy ardua polémica. Hay hoy, tanto como había hace ochenta y pico de años, una polémica desatada de nuevo, que en determinados momentos apenas ha menguado, sobre el psicoanálisis. Si uno sigue la historia que muchos han hecho ya de la recepción del psicoanálisis en el pensamiento occidental, en Francia, en Alemania, en Inglaterra, en EE. UU., hay momentos de aceptación y momentos de muy aguda lucha. Ahora estamos de nuevo en momentos de lucha, que son generalmente fecundos.

Hay una polémica muy fuerte sobre el psicoanálisis, y contra el psicoanálisis procede hoy una serie masiva de objeciones que tienen muy diversos orígenes. Todavía quedan muchas de las objeciones clásicas, aunque generalmente han variado en noventa años. Por ejemplo, las de género humanista: continúa el reproche permanente a Freud de tener un pensamiento pesimista sobre la naturaleza humana; de género religioso y procedentes de todas las religiones: la judaica, la cristiana, etc. Hoy hay nuevas objeciones que proceden de ciertos grupos o ciertos movimientos que suelen denominarse, por generalizar, “**libertarios**”, que también comprenden algunas prácticas, algunas profesiones relativamente nuevas como los sexólogos; algunas posiciones relativamente nuevas como los anti-psiquiatras, algunas posiciones filosóficas también relativamente nuevas como las de Deleuze, Guattari y otros.

En conjunto, podemos ver hoy una gama de oposiciones al psicoanálisis, a veces muy duras y muy drásticas, que son, en parte, las que hubo siempre, y, en parte, algunas nuevas. Como están muy difundidas y el psicoanálisis no lo está tanto, me permito polemizar sobre esas objeciones. Algunas son más o menos bien hechas en el sentido de que por lo menos se detienen a meditar en los temas sobre los cuales van a objetar; otras son objeciones de conjunto supremamente vagas o declaratorias: declaran que el psicoanálisis es autoritario pero no van en detalle a la cuestión, o bien

que está superado. Unas de las más frecuentes, antiguas y modernas, se refieren a la sexualidad. Desde que se comenzó a presentar las obras freudianas, el tema de la sexualidad en Freud resultó ser muy escandaloso; pero tanto en las objeciones antiguas como modernas, es muy frecuente que se ignore de qué se trata en la sexualidad de Freud; es decir, se opera con cierta ingenuidad. Los que hicieron la acusación de que el psicoanálisis es un pansexualismo o que Freud le da demasiada importancia al factor sexual, a costa de otros que podrían ser culturales o económicos, etc., demuestran prácticamente que ignoran de qué se trata. [Creo que lo más sano es que comencemos por pensar de nuevo cuál es el problema de la sexualidad en Freud.]

LA SEXUALIDAD

Sexualidad e identidad
Formas de la sexualidad
Movilidad de la Libido

LA SEXUALIDAD

Es un grave error creer que Freud le dio más importancia a la sexualidad que la que le habían dado otros pensadores antes de él, como si él estuviera pensando la sexualidad igual que ellos y solamente le hubiera dado más importancia que la que ellos le dieron. Pero no se trata de eso; se trata de que en el pensamiento de Freud la noción misma de la sexualidad se transforma por completo, y se trata de saber el sentido de esa transformación.

El libro por el cual nos podemos guiar es otro libro corto inicial, supremamente importante, **"TRES ENSAYOS PARA UNA TEORIA DE LA SEXUALIDAD"**, de 1905; seguimos en esos primeros cinco años del siglo en los que se elabora el esbozo inicial de la teoría.

Algunas cosas que en la época parecieron algo escandalosas ya no le parecen a nadie. La época era bastante represora, estamos en Viena de comienzos del siglo. Por ejemplo, el tema de la sexualidad infantil que Freud allí plantea y desarrolla en una forma extrañamente completa para ser 1905, originó molestias que hoy no serían tales para ningún educador religioso o no religioso. Parecía un escándalo, y Freud comentaba de manera maligna, hablando de los educadores religiosos y represores de la época, colegios de curas, confesionales, muy de Viena, que había una cuestión particular en la sexualidad infantil: **"por una parte no existe, y por otra, está prohibida"**. Es un comentario maligno porque los muchachitos estaban muy vigilados, que no fueran a hacer ciertos juegos, que no se fueran a entrar juntos al baño, que no se masturbaran, etc., etc., pero además se declaraba oficialmente que no había sexualidad infantil, que la sexualidad comenzaba con la pubertad y el desarrollo de los órganos genitales; entonces, por una parte, no existe y, por otra, está prohibida, que es la lógica de la represión. Eso es una cuestión más bien propia, muy particular, de

la formación judaico—cristiana en alguno de sus momentos históricos.

De otro lado, los Nambicuara, por ejemplo, o muchos otros primitivos, no necesitarían que ningún psicoanalista viniera a contarles que existe la sexualidad infantil; ellos no solamente la reconocen sino que la promueven. Ese problema, el hecho mismo, ya no asustaría a nadie; pero en la época de Freud sí, de manera que muchas de las discusiones iniciales no tienen importancia para nosotros, porque son discusiones sobre puntos que están ya dados por superados. Antes de entrar en la exposición en detalle de la teoría freudiana de la sexualidad, de las etapas de la infancia, la oralidad, la analidad, la uretralidad, la falicidad y todo lo demás, y su lógica interna, consideremos el conjunto del problema. Si seguimos el orden de Freud, muy propio de él, que después en **“La metapsicología”** será defendido teóricamente como orden de exposición, tenemos que en los **“TRES ENSAYOS SOBRE LA TEORIA DE LA SEXUALIDAD”** se hace una consideración sobre algunas cuestiones que se saben acerca de la homosexualidad; en este momento se refiere principalmente a la homosexualidad masculina. Tal como se planteaban las cosas en su época, sigue el camino de las preguntas clásicas, si se trata de algo adquirido o innato, una cuestión decisiva entre las preguntas clásicas: si se nace o se llega a ser, si son circunstancias de la vida, problemas de la educación, experiencias, o bien, es algo que se puede considerar innato. Hoy mismo también se plantea si se trata de algo traumático o de algo hormonal; más o menos la misma pregunta.

El camino de la reflexión de Freud —éste sigue los textos más conocidos y más importantes que existían hasta el momento, como los de Havelock Ellis— lleva a un impasse porque no se puede encontrar una solución en una vía como la que él plantea, en el sentido de algo adquirido, entendiendo que determinada educación o determinadas circunstancias produzcan tal tendencia; tampoco en el sentido de algo

innato, en cuanto a que se pueda predecir. El se está basando en los estudios de la época que desde luego son muy restringidos con relación a los conocimientos de nuestro tiempo sobre el tema.

A quien quiera profundizar sobre el tema, en un sentido moderno, conociendo la investigación actual, le recomendaría el ensayo de Rosolato, en su libro **"ESTUDIOS SOBRE LO SIMBOLICO"**(1), al final, en **"Bisexualidad y diferencia de los sexos"**, donde el autor trae a cuento todo lo que se sabe, con la ciencia actual, sobre las hormonas y las formas de medición actuales sobre el tema, planteando todo lo que en el momento en que Freud escribe se ignoraba. Sin embargo, la posición es aproximadamente la misma: de lo que se trata es de mostrar que la conducta homosexual, como Freud describe allí, es muy variada; que hay homosexualismos que son ocasionales, tendenciales, hay bisexualismo y hay homosexualismo exclusivo. Pero de todas maneras no hay ninguna correlación necesaria con ningún dato orgánico, eso es lo que se sabe hoy, eso es lo que Freud también presumía. Es decir, que no tenemos ningún dato orgánico que sea una correlación necesaria con la tendencia homosexual dominante, en sentido hormonal o de características sexuales secundarias, o anatómico. Freud dejaba un gran margen de hipótesis en ese sentido; hoy se deja mucho menos y también se puede precisar mucho más.

Cuando Freud llega a un impasse es interesante anotar lo que en cierto momento dice: **"Habíamos iniciado este trabajo con el fin de responder sobre el origen del homosexualismo. No hemos logrado lo que nos proponíamos, por lo que no podemos dar cuenta de las teorías. Pero en cambio, sí hemos encontrado una cosa mucho más interesante de la que buscábamos y es que hemos encontrado que la sexua-**

(1) Hay edición castellana.

lidad humana es algo muy diferente de lo que creíamos. Nos habíamos representado como excesivamente íntima la conexión de la pulsión sexual con el objeto sexual”.

Esto es típico del estilo de Freud, en una búsqueda llega a un callejón sin salida, pero eso le permite cambiar un enfoque y un concepto. Entonces sigue con un nuevo tema. Ahora bien, el problema nuevo que se encontró era que la sexualidad humana había sido pensada tradicionalmente bajo el modelo de la sexualidad animal. Incluso en la tradición judaico-cristiana se consideraba típicamente que la sexualidad era la parte animal del hombre. Bajo el modelo de la sexualidad animal y bajo una formulación puramente naturalista, se pensaba: es una necesidad natural, tiene un fin natural, que es la reproducción de la especie; tiene medios naturales: la maduración de los órganos sexuales durante la pubertad, etc. Propiamente no planteaba mayor problema; el único problema era que estaba extrañamente vinculada con el diablo. Pero hacía parte de la naturaleza, tenía todo el equipo instintivo.

Lo que Freud plantea es precisamente que la sexualidad humana no puede ser pensada por el modelo de la sexualidad animal; para comenzar, no es un instinto, y es aquí donde la cosa comienza a ponerse distinta. No es un instinto si definimos esta palabra como se suele hacer en biología, como una conducta heredada y adaptada, es decir, no aprendida. En el caso de los animales la sexualidad funciona como un mecanismo instintivo que, para simplificar, se puede designar como un mecanismo estímulo—respuesta, sobre la base de la maduración de determinados órganos, maduración que está inscrita en el esquema de desarrollo del organismo; en una fecha determinada, etc., se genera lo que solemos llamar el mecanismo estímulo—respuesta. Un sexo funciona generalmente como estímulo para el otro sexo y se responde con una conducta sexual adaptada. Ese estímulo puede ser de muy diversa índole: olfativo, los perros; visual, los caballos, las mariposas y muchos otros; en fin, quími-

cos y, a veces, mensajes eléctricos. El objeto en el momento de su predisposición produce un estímulo y el estímulo desata una respuesta, entendida como una conducta que se desarrolla y que tiene un esquema preestablecido de manera innata, es decir, instintivo.

En los hombres no ocurre lo mismo; las diferencias que Freud va a señalar son enormes. Comencemos por las más visibles: entre los animales una cuestión que se puede demostrar fácilmente en la experimentación es que el estímulo opera por sí mismo. En otras palabras, es altamente independiente del objeto real. Los etólogos últimamente han hecho muchos experimentos sobre eso; mariposas que al entrar en celo se ponen de un amarillo más subido y si a la pared se pegan unos papeles de un amarillo fuerte, los machos buscan los papeles más bien que a las hembras. Lo mismo se nota cuando el estímulo es olfativo, como en el perro; no le interesa tanto lo que nosotros llamamos el objeto en el sentido humano: la perra, el tipo de perra, si le falta una pierna, si tiene sarna, en absoluto. El olfato y eso es todo. Si no lo tiene entonces no es nada. Es decir, que no es un objeto en el sentido de una síntesis compleja de muchas características, sino un estímulo, que al suprimirse, se suprime todo. Hay más, ese estímulo es adecuado a una función en la especie: la procreación. En las hembras de los mamíferos superiores y en casi todas las hembras de los animales, el coito sólo es posible cuando están fecundables. Allí no hay nada por gusto. Eso se desata porque las condiciones de realización son las mismas que las de la fecundidad. Entre los hombres, no. Por lo demás, éstos hasta ignoran cuándo se dan las condiciones de fecundidad. La mujer es la única hembra entre los mamíferos superiores que no tiene el deseo ni el placer condicionado a ningún ciclo, aunque sí tiene un ciclo, pero sin relación con el placer y el deseo.

▷ Hay una característica que es típica del instinto: el objeto está predeterminado. No solamente en el individuo del

otro sexo, sino el individuo del otro sexo en determinado momento, en el momento en que produce un estímulo particular. Hay una característica de la sexualidad humana: el objeto no está predeterminado. Freud comienza a estudiar esta característica por un punto que era muy conocido en la época y que resultaba un poco escandaloso, lo que llamaban las aberraciones, (Ellis había escrito un recuento descriptivo), ese problema tan curioso, tan generalizado y tan difícil de definir. Si uno supone que hay una sexualidad natural, una sexualidad adulta, heterosexual, genital, y otras sexualidades que entonces difieren de esa por razones patológicas extrañas, llamamos a estas otras, aberraciones. Esa era la posición antes de Freud. Las aberraciones eran de muy diversa índole, allí se incluía el homosexualismo y toda la serie que hoy denominamos fetichismo, que son aquellas condiciones que en muchas personas se convierten en condición del deseo. Hay algunos que son muy típicos, muy visibles, más fáciles de explicar; hay otros que son un poco más difícil. Uno muy frecuente que ocurre tanto en homosexuales como en heterosexuales es el travestismo de diversa índole, principalmente en los individuos masculinos que no tienen la menor posibilidad de obtener el placer sexual si no comienzan por disfrazarse de mujeres. Fetichismo hay de muy diversa índole, fetichismos que tienen rasgos síquicos aparentemente de tendencia masoquista, pero que son básicamente fetichistas. Es tan frecuente que hasta hay en Colombia prostíbulos especializados en eso; por ejemplo, individuos que obtienen su placer sexual embolando a una mujer, con caja de embolar, después de lo cual en lugar de cobrar la embolada pagan y se van. . ; a sus juntas, a sus bancos, a sus gerencias. Existe una gama tan vasta que cubre desde los animales, los niños, los cadáveres (necrofilia), los excrementos, etc., etc. Es una gama que muestra cómo está de suelto el deseo sexual humano con relación al objeto y a sus condiciones y cómo es de poco natural. Sin una liga el hombre no funciona, con la liga está divinamente, con los zapatos de tacón, con la argollita, etc.

En psicoanálisis es necesario tener en cuenta que una cuestión es una tendencia y otra cuestión es una estructura. Las tendencias son universales; una tendencia homosexual tiene todo el mundo (el primer postulado de Freud es la bisexualidad humana), lo que no significa que todo el mundo tenga una estructura homosexual de la libido, es decir, que el deseo le funcione en determinadas condiciones que llamamos homosexuales. Una tendencia fetichista tiene todo el mundo, no hay nadie a quien sea indiferente el tipo de objeto, la manera como tenga otras condiciones fuera de las propiamente sexuales. Pero una estructura fetichista ya significa otra cosa, una condición sine qua non del deseo. El hecho de que todo el mundo sea relativamente fetichista, como tendencia, es universal. De la misma manera todo el mundo, como tendencia, es sádico y también masoquista. Pero hay una estructura de la libido, que es la que vamos a explicar luego cuando veamos la lógica del problema. Confundir la tendencia con la estructura es muy peligroso en el análisis práctico, porque se le adjudica a una tendencia una conducta concreta, lo cual es aberrante, porque la tendencia es universal; por ejemplo: se debe a las tendencias homosexuales el haber hecho tal cosa, y no puede ser así puesto que las tendencias homosexuales son universales.

A una ley general no se puede achacar fenómenos particulares. Para explicar un fenómeno concreto hay que ser suficientemente determinante, es decir, introducir una causalidad suficiente y específica. Una conducta, un drama, una angustia, un síntoma, una inhibición, nunca se pueden explicar por una tendencia general. Es un error que se comete con mucha frecuencia en otros ámbitos; en marxismo, por ejemplo, a veces se cae en un error de ese mismo tipo, de ser insuficientemente determinante. Sartre lo dice con mucha gracia en una oportunidad: **“Es verdad, Valery es un pequeño burgués, pero no todo pequeño burgués es Valery”**. De manera que el hecho de ser pequeño burgués no explica su poesía. Cuando vamos a introducir, no digamos una ciencia, que sería muy pretencioso todavía hablar de eso, pero

sí por lo menos una disciplina explicativa, una teoría con fundamentos explicativos; hay que tener presente que el nivel de explicación de lo concreto debe ser un nivel concreto, suficientemente determinado, y no tendencias. De la misma manera que a nadie se le ocurre por leyes generales explicar hechos particulares: “ese señor que se tiró del noveno piso de un edificio murió a causa de la ley de la gravedad”. Bueno, sí, claro; si no, no hubiera caído. Pero la ley de la gravedad opera para todos, y no estamos en esa circunstancia. Las tendencias son universales, a diferencia de las estructuras. La estructura hay que explicarla en particular, porque ya no es universal.

Los animales se diferencian en que ese abigarrado mundo de los objetos del deseo humano contrasta enormemente con el estímulo como condición del deseo animal, si lo podemos llamar deseo. A medida que se desarrollan las investigaciones sobre las condiciones reales del mundo animal, nos desprendemos de la tendencia a proyectar en los animales nuestras propias condiciones. No nos damos cuenta de lo que significa el lenguaje como condición de la construcción del mundo de los objetos, de la estabilidad de los objetos en el tiempo y de su independencia con relación a nuestra percepción. Imaginamos lo mismo de los animales, aunque no tengan lenguaje, aunque no tengan esas mismas características y ni siquiera sus órganos perceptivos tengan el mismo mundo de objetos. El mundo de los objetos es algo a lo que se accede, tal como se verá al estudiar el problema del lenguaje en el psicoanálisis. Por ahora, una comparación rápida: uno se imagina que una coneja con sus gazapitos tiene una relación de objeto, como si fueran sus hijitos, a los que protege; que si viene el zorro se hace matar por un instinto de protección de sus hijitos y que considera a estos animalitos de la misma manera como el hombre considera a los animales, a los hijos y a los otros hombres y a sí mismo. Pero no hay tal, la experimentación más sencilla demuestra inmediatamente que no son objetos, que son sólo estímulos también. Si se le suprime a la coneja por medios

anestésicos, o cualquier otro medio, el sentido del oído, se los come en seguida porque hay un chillido que es el que estimula toda la conducta de protección; si falla, si no lo oye, se los come. Lo mismo se ha hecho en una y otra especie; se puede ver, por ejemplo, en el estudio de Conrad Lorenz sobre las aves "LA CONDUCTA ANIMAL Y HUMANA").

Los animales no tienen el mundo de objetos que tenemos nosotros. El objeto se produce y se construye en una estructura interhumana, lingüística y lógica muy compleja y no se da a la percepción como nosotros creemos. En general, y es el punto en que el psicoanálisis probablemente va a ser más fuerte, la realidad no se da a la percepción. Se puede, por ejemplo, perder la realidad sin que fallen los órganos de los sentidos. La realidad se da en otras condiciones: lingüísticas, lógicas, temporales, interhumanas, afectivas, pero no se da a la percepción. Así lo esclarece la teoría psicoanalítica de la realidad, y de la pérdida de la realidad, es decir, la psicosis.

De lo que se trata aquí es de una teoría de la sexualidad bastante nueva, distinta de la que concibe la sexualidad como una necesidad natural que se desarrolla en los órganos sexuales con fines de reproducción de la especie. Se trata de establecer que no está predeterminada por un mecanismo innato, sino que encuentra y pierde sus objetos en el proceso de una historia personal. Porque no solamente se puede encontrar el problema de la variabilidad inmensa del objeto, sino también otro problema: que se da la inhibición de la sexualidad sin ningún problema orgánico, en determinadas épocas, en determinadas circunstancias familiares, sociales, religiosas; es decir, circunstancias de represión, de origen económico, por ejemplo. La represión de la sexualidad puede llegar a niveles altísimos; como sabemos hoy, en algunas regiones puede decirse que el ochenta o más por ciento de mujeres no conocen jamás el placer sexual, que son lo que llamamos frías, hasta el punto de que eso no se considere como un problema, porque precisamente eso no tiene nada que

ver con la reproducción. Pueden tener 15 hijos y no haber conocido jamás el menor placer sexual. También la impotencia en el hombre puede llegar a ser completa y en muchas formas; una de las más completas es la que procede de las histerias de angustias profundas, pero hay muchas otras que proceden de la depresión profunda. ¿Orgánicamente qué hay? No hay nada. Ante una hipnosis cambia inmediatamente.

Freud hizo una distinción de las pulsiones sexuales en tres partes: su sede, sus objetos y sus fines (vease "LA METAPSI-COLOGIA"). Llamamos sede de las pulsiones a las zonas erógenas, es decir, las partes del organismo de donde surge una pulsión sexual. El organismo entero es una zona erógena que la historia del individuo califica y descalifica según los casos. Los objetos son aquello en lo cual tiende a satisfacerse esa emoción; pueden ser personas, pueden ser los órganos sexuales, pueden no serlo; pueden ser personas del mismo sexo, del otro sexo, de la misma edad o de una edad completamente distinta como en la gerontofilia, donde tienen que ser ancianos, y en la paedofilia, donde tienen que ser infantes; pueden ser de otra especie, animales de tal o cual tipo. Los fines pueden ser pasivos o activos. Si el deseo que acoge al individuo es el deseo de ser visto, como el exhibicionismo, o el deseo de ver, como el voyerismo, tenemos un fin pasivo en el primer caso y un fin activo en el segundo caso, de acuerdo con el sentido que les da Freud, y que nada tiene que ver con femenino y masculino. Ocurre lo mismo cuando el placer funciona intensamente sólo en el caso de que uno sea duramente azotado o que azote a otro. Así, pues, los fines, los objetos y las zonas son variables. Hay una plasticidad particular de la sexualidad humana, La sexualidad humana es histórica y simbólica; éste es el descubrimiento freudiano, mientras que la sexualidad animal es biológica e innata, no histórica.

No se trata, pues, de darle más o menos importancia a la sexualidad. Se trata de otra idea de la sexualidad.

En las discusiones teóricas este tipo de problema es muy importante; a veces se producen discusiones mal planteadas conceptualmente, y no sólo con respecto al psicoanálisis. A veces se oye esta objeción al marxismo: que Marx tal vez le dio demasiada importancia a la economía. No se tiene en cuenta que Marx redefine la economía, que Marx no está pensando en lo que piensan los economistas pre-marxistas, en una manera de cambiar, distribuir, repartir, ahorrar los bienes que se producen en una sociedad, sino en la reproducción de las sociedades mismas, de sus clases, de sus relaciones sociales, y no solamente la producción—intercambio de bienes. Así mismo ocurre con el concepto de sexualidad, que contiene algo diferente, que es un concepto nuevo, que inclusive tiene que estudiarse polémicamente con el concepto naturalista de sexualidad, que nos traen como una gran novedad ahora nuestros sexólogos: el derecho humano al consumo como una necesidad.

El siguiente texto de Freud es muy dicente, para ser de 1905, sobre la radicalidad con la cual toma el carácter no natural de la sexualidad humana:

“Puede afirmarse que la proyección de sentimientos libidinosos sobre personas del mismo sexo desempeña en la vida psíquica normal un papel tan importante como cuando recae sobre personas del sexo contrario, presentando aún una mayor significación en lo que se refiere a la génesis de los estados patológicos. Para el psicoanálisis la falta de toda relación de dependencia entre el sexo del individuo y su elección de objeto y la posibilidad de orientar indiferentemente esta última hacia objetos masculinos o femeninos, hechos comprobables tanto en la infancia individual como en la de los pueblos, parece constituir la actitud primaria y original a partir de la cual se desarrolla luego el tipo sexual normal o el invertido por la acción de determinadas restricciones según el sentido de las mismas. Así, pues, en sentido psicoanalítico, el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer constituye también un problema y no algo natural

basado últimamente en la atracción química" (Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad, Cap. I).

Resulta, pues, según Freud, tan difícil explicar por qué un individuo llega a ser heterosexual como explicar por qué llega a ser homosexual. En ambos casos se trata de explicar; porque ninguno de los dos casos es natural. Hasta este punto había llevado su posición tan radical ya en 1905. Era una discusión completamente desviada y traída de los cabellos la de ver qué tanta importancia da al factor sexual, más que al económico o a cualquier otro, cuando de lo que se trata es de cambiar la concepción completa de la sexualidad, y con ella la concepción del hombre, de sus relaciones con el mundo animal, con lo innato, con lo adquirido, de su cuerpo con su historia y con el lenguaje. Hubo muy buenos lectores, aunque escasos, en Rusia, en Alemania, en Austria, en la propia Viena, pero los demás dejaron pasar lo importante, con discusiones completamente ajenas al tema, con discusiones sobre un factor cuantitativo. Fuera de eso, las discusiones morales: cómo queda el pecado, cómo queda el derecho, cómo acusar a alguien en presencia de ese determinismo. Es decir, no llegaron al fondo. Por eso es mejor exponer la teoría de la sexualidad en una forma directamente polémica.

La actitud de Freud también ha sido bastante calumniada. Desde luego había en Freud bastantes prejuicios de su tiempo, de su clase, de su grupo social, de las ideologías en que se formó, fuera de evidentes ignorancias personales y de temas que no se sabían en la época. Pero también se ha calumniado a Freud. Una cosa es reconocer que hay prejuicios en Freud y otra cosa es inventarle los que no tiene. Porque también hay un gran esfuerzo en Freud por la lucha contra los prejuicios en que surgió. Sobre la base del desconocimiento de la obra de Freud, de su pensamiento, se le suelen endilgar una serie de posiciones, una de las cuales se refiere a los prejuicios de Freud sobre el homosexualismo. Que

Freud consideraba que el homosexualismo es una enfermedad y una desviación rara que hay que tratar en no sé qué forma, es algo que le han endilgado sobre todo últimamente los **“libertarios”** que necesitan conseguirse un padre castrador para sentir que están en la liberación y si no lo tienen lo inventan. Uno de los que inventan con más frecuencia es a Freud. Pero cuando él trata un caso, su meditación sobre el tema es bastante libre. Un ejemplo: le llevan una muchacha de unos 17 años para que le haga un tratamiento; dice así:

“PSICOGENESIS DE UN CASO DE HOMOSEXUALIDAD FEMENINA” (1920). Las situaciones como la del propietario que encarga al arquitecto una casa conforme a sus propios gustos y necesidades, o la del hombre piadoso que hace pintar al artista un lienzo o motivo e incluir en él su retrato orante, no son compatibles con las condiciones del psicoanálisis. No es nada raro que un marido acuda al analista con la pretensión siguiente: **“La nerviosidad de mi mujer ha alterado nuestras relaciones conyugales; cúrela usted para que volvamos a poder ser un matrimonio feliz”**. Pero muchas veces resulta imposible realizar tal encargo, toda vez que no está en manos del analista provocar el desenlace que lleva al marido a solicitar su ayuda. En cuanto la mujer queda libre de sus inhibiciones neuróticas se separa de su marido, pues la continuación del matrimonio sólo se había hecho posible merced a tales inhibiciones. Son los padres quienes demandan la curación de un hijo que se muestra nervioso y rebelde; para ellos un niño sano es un niño que no crea dificultad ninguna a los padres y sólo satisfacciones les procura. El analista puede conseguir en efecto el restablecimiento del niño pero después de su curación sigue aquel sus propios caminos mucho más decididamente que antes y los padres reciben de él todavía mayor descontento. En resumen, no es indiferente que un hombre se someta al análisis por su propia voluntad o porque otro se lo imponga, ni que sea él mismo quien desee su modificación o sólo sus familiares, o los que cuentan con él o los que se supone

que le aman. Nuestro caso integra aún otros factores desfavorables”.

“La muchacha no era una enferma, no sufría por motivos internos ni se lamentaba de su estado y la labor planteada no consistía en resolver un conflicto neurótico sino en transformar una de las variantes de la organización sexual genital en otra distinta. Esta labor de modificar la inversión genital u homosexualidad no es nunca fácil; mi experiencia me ha demostrado que sólo en circunstancias especialmente favorables se llega a conseguir y aún entonces el éxito consiste únicamente en abrir a la persona homosexualmente limitada el camino hacia el otro sexo vedado antes para ella, restableciendo su plena función bisexual. Queda entonces entregado plenamente a su voluntad el seguir o no dicho camino abandonando aquel otro anterior que traía sobre ella el anatema de la sociedad; así lo han hecho algunos de los sujetos por nosotros tratados. Pero es de tener en cuenta que también la sexualidad normal reposa sobre una limitación de la elección de objeto y que en general la empresa de convertir en heterosexual a un homosexual llegado a su completo desarrollo no tiene muchas más probabilidades de éxito que la labor contraria, convertir a un heterosexual en homosexual, sólo que esta última no se intenta nunca por evidentes motivos prácticos”.

Aquí no habría que hablar de prejuicios anti-homosexuales; es difícil encontrar en la literatura más moderna y ultralibertaria una posición más libre sobre el tema que la que Freud ya tenía en 1905 y en 1920. De manera que se hace necesario defender al psicoanálisis, en general, y a Freud, en particular, de algunas objeciones puramente inventadas. Hay otras en que el asunto es más complejo. Frecuentemente nos encontramos con un desajuste en el pensamiento de Freud, es decir, con relación a los prejuicios de su tiempo, de su clase, de su sector social. Hay prejuicios que se conservan mucho más en la obra teórica que en el trabajo clínico; hay un desajuste. En la obra teórica uno nota que Freud

conserva una cantidad de prejuicios de la época. Un ejemplo: prejuicios antifeministas, como los llamaríamos hoy: en la "INTRODUCCIÓN AL NARCISISMO" una de las obras más interesantes de Freud y con más innovaciones, de pronto salen cuestiones sobre la mujer, en momentos en que acaba de hablar muy bien de problemas del amor y de la elección de objetos; de pronto abandona todo camino de observación, interpretación, explicación y comienza a hablar de la mujer ideal: aquella que no se ama sino a sí misma y es extraordinariamente amable por eso, como los gatos y las grandes fieras, como los niños pequeños, se basta a sí misma y ese narcisismo es atractivo; y así Freud suelta sus problemas personales y sus prejuicios generales. Cuando se pasa a los casos, a esas mismas mujeres que ha llamado ideales, las llama mujeres frías y se pregunta qué les pasó que son incapaces de desear, de enamorarse, qué fijación tuvieron, qué problema; las desidealiza. Hay un desajuste, que es muy interesante como motor del pensamiento, entre la parte teórica, que conserva muchos prejuicios, y la parte directa, el tratamiento clínico; es decir, la confrontación con el caso, en el cual ya no se sostienen esos prejuicios. En el momento en que le llega una muchacha que tiene una frigidez sexual completa deja de pensar en los gatos y ve qué fue lo que le pasó a esta mujer. El tratamiento del caso está mucho más libre de prejuicios que el tratamiento teórico, donde trata de globalizar y donde vuelven problemas filosóficos e ideológicos a intervenir más nítidamente.

Prejuicios hay, desde luego, pero no son tan constantes como uno podría creer. Freud, como cualquier pensador, hizo su trabajo en un larguísimo período de tiempo, más de cuarenta años. Un trabajo que contiene muchas rectificaciones, muchos errores y vueltas atrás; es decir, nunca se puede imaginar como una gallina que hubiera puesto un huevo, acabado y completo. Está lleno de contradicciones, de rectificaciones, de hipótesis que resultaron falsas aunque se sostuvieran durante años y años con una terrible terquedad por parte de Freud. Teorías enteras que él mismo tuvo

que reconocer como un disparate. Hay que tener en cuenta esto, lo mismo que la mutación de las nociones; por ejemplo, lo que piensa Freud de la angustia en 1900 cuando escribe la **"INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS"**, lo que piensa en 1905 cuando escribe **"TRES ENSAYOS SOBRE LA TEORIA DE LA SEXUALIDAD"** y lo que piensa en 1925, es diferente. Cambió, no era tan bobo como para pensar siempre la misma cosa al estudiar el tema durante tanto tiempo.

Hay un desajuste en niveles de su obra, la obra de investigación directa sobre un caso es mucho más libre que la obra de teorización general. A la obra de teorización se llega con un gran esfuerzo; por ejemplo, a la teoría del Edipo, del Yo y el Ello, se llega con un gran esfuerzo de oscilaciones y oscilaciones hasta que finalmente la suelta en 1923. En cambio, en textos muy anteriores sobre casos ya está perfectamente vista y dicha. Hay un desajuste entre el análisis en la práctica, en un caso que tiene que sacar adelante, y el trabajo de escritura de la teoría del psiquismo y también en el curso de su obra.

El problema de la sexualidad sobre el cual he hecho tan larga polémica, es un problema que ha sido redefinido. No solamente se le ha dado una valoración histórica y sexual a una conducta que parecía natural e instintiva, y que no lo es. Esto se puede abordar desde muchos ángulos; por ejemplo, los **"niños de los lobos"**, que llamamos, de los cuales se ha logrado conseguir unos 48. Otros han denunciado parte de esos casos como problemas de esquizofrenias, que no se podrían llamar de abandono solamente. Fuera de la discusión, sí hay un conjunto de hombres que han logrado vivir fuera del contacto con los hombres, alimentados por lobos (en la India, Amamla y Kamala) y que tienen muchas particularidades obvias; por ejemplo, no hablan sino que aullan, no andan en dos patas sino en cuatro, todo esto es aprendido, la instintividad humana es mínima; pero también tienen una particularidad: que no se les nota la menor

sexualidad, ni autoerótica ni de ningún tipo, y esa es la más curiosa. ¿Por qué, estando sumergidos en la animalidad?, ¿no era la animalidad lo más propiamente sexual?, ¿la sexualidad, lo más animal del hombre? Al contrario, ¿es lo más extravagantemente refinado y humano, histórico, simbólico! Aquello que se puede suprimir, volver a reconquistar, por problemas afectivos, por duelos, por angustias que ponen en cuestión nuestra identidad, que se desata o se suprime por relaciones simbólicas, es una de las cuestiones que más nos aleja de la animalidad: la sexualidad.

El tema de la sexualidad había que replantearlo ante todo en su forma; la sexualidad humana tiene una forma específica, procede de una historia, y el paso que da Freud, decisivo, es que la sexualidad humana tiene un vínculo esencial con un tema que sí es nuevo con relación a las teorías de la necesidad, de cualquier índole incluso refinadas como la de Marx, un vínculo esencial con la identidad. Para poder dar un paso más en la teoría de la sexualidad hay que tratar el problema de la identidad, que no es natural tampoco, se puede perder —psicosis—, y tiene un vínculo esencial desde el comienzo con la sexualidad.

*

**

1. Sexualidad e identidad

Antes de una discusión un poco más detenida de las objeciones que frecuentemente se hacen hoy a la concepción freudiana —principalmente las que provienen de sexólogos, anti-psiquiatras, feministas, deleuzianos y libertarios de diverso plumaje— vamos a establecer claramente la diferencia con toda concepción naturalista de la sexualidad. En la concepción de Freud la sexualidad humana no es un instinto, no funciona con el esquema instintivo estímulo—respuesta, como una conducta heredada y adaptada, no tiene un objeto predeterminado, sino que encuentra un objeto en el curso

de una historia muy variable; no tiene un fin predeterminado ni parte de una sede (los órganos genitales), como se pensaba, sino de un conjunto variable de sedes diversamente marcadas y que Freud denominaba las zonas erógenas.

Para poder dar un paso más en el intento de exponer la concepción freudiana de la sexualidad, es necesario establecer el problema de la relación de la sexualidad con la identidad, que es precisamente lo más característico de esta concepción.

Comencemos por hacer una distinción teórica de tres términos que se pueden confundir y que usamos con frecuencia: necesidad, deseo, demanda.

Si consideramos la necesidad desde un punto de vista puramente teórico, ésta se remite al estado del organismo. Puramente teórico porque en el hombre no hay necesidades puras, siempre están vinculadas en un orden simbólico y formuladas al mismo tiempo como deseos y como demandas. La necesidad no tiene historia. El individuo —suponemos por ahora la necesidad no más— tiene sed porque hace rato que está en un desierto; esa sed no es indicativa, histórica; es decir, no nos habla de lo que fue su infancia, de lo que ha sido su formación, de sus preferencias, sino del estado actual de su organismo, de un conjunto de carencias que se expresa orgánicamente por un conjunto de mecanismos como la sed, de la misma manera que otras carencias se expresan como hambre. La necesidad es, pues, la expresión de un estado actual del organismo, y, para decirlo en una forma más fisiológica, de un desequilibrio actual del organismo, que se reequilibra por medio de un consumo o de alguna conducta.

Una diferencia notable del deseo y la necesidad es que el deseo sí tiene historia. El objeto del deseo ha sido producido en una historia. Cuando un individuo, por ejemplo, tiene un deseo sexual por determinada persona, ese deseo sí es muy expresivo de lo que ha sido su vida, y también el

hecho de que carezca de todo deseo, como ocurre en algunas formas de la inhibición, no expresa ningún equilibrio, sino su historia. Mientras que la falta de sed no expresa ninguna historia personal, la carencia de deseo es tan indicativa de quién ha sido uno como lo es el tipo de deseo que se tenga. En cambio, ni la carencia de necesidad implica nada de quién ha sido uno, ni la necesidad tampoco. Freud trata la relación deseo-necesidad con un concepto que suele definirse como **“apoyo”, “superposición”**; esto es, que el deseo en el hombre queda superpuesto a la necesidad desde el comienzo: a la necesidad de alimento inmediatamente viene el deseo oral, la sexualidad oral, y al conjunto de las necesidades se sobrepone de manera casi inmediata una formulación que ya no procede de la necesidad, que es característica de la capacidad humana, tan temprana, de simbolización. A propósito del deseo en el orden oral, Freud citaba muy desde el comienzo el fenómeno del chupo: la presencia en la boca de un objeto que remede el seno, y la succión de ese objeto, se convierte en placentera, independientemente de toda satisfacción en el orden de la necesidad.

Es una característica muy peculiar del hombre el sexualizar rápidamente la necesidad. En los mamíferos, como se puede ver con los perritos pequeños y otros similares, el chupo no es nada satisfactorio, tan pronto constatan que no está saliendo nada se enfurecen y botan eso. En cambio, en el niño, desde muy temprano, uno o dos meses, ya es satisfactorio el chupo solo, y si no se lo dan él lo inventa con el dedo, con la punta de una almohada; eso no es problema de decirlo uno o no. Es decir, una presencia se convierte por sí misma en satisfactoria, independientemente de su relación con la necesidad orgánica. Desde muy temprano comienza a funcionar un inicio de expresividad al respecto, como es la sonrisa, por medio de la cual mueve el niño los músculos de la cara en el sentido contrario de como los mueve cuando succiona. Ya es una expresión de no succión, pero no de rechazo sino de satisfacción.

Lo que Freud llamaba la sobreposición de la necesidad y el deseo es una cosa muy temprana, tan temprana que realmente nosotros nunca nos encontramos en la vida práctica con ninguna necesidad pura. La verdad es que en el hombre el lado del deseo, el lado del orden simbólico, se impone por encima del de la necesidad. El orden simbólico no es un orden secundario y añadido a un orden primario y efectivamente eficaz al orden de la necesidad. El orden simbólico rápidamente comienza a predominar, rápidamente comenzamos a depender de él. Es muy fácil ver en los niños fenómenos que nos parecen lo más natural, como el hambre, cómo comienzan a depender del tipo de relaciones interhumanas. Es muy conocida la anorexia infantil: hay que regalarle al niño una cucharadita por el papá, otra por la abuelita, pero él no quiere saber nada de comer; porque si no le funciona el orden de relaciones afectivas, no quiere que se lo reemplacen por ofertas alimenticias. La cosa cuando va más allá, es grave; hay toda una serie de psicosis en que ya se suprime la posibilidad de comer y hay que recurrir a la alimentación por sonda o por vía intravenosa. O, a la inversa, cuando se sobreinvierte el fenómeno alimenticio como emblema compensatorio de otros fracasos, se produce la bulimia, la necesidad de comer muchísimo por fuera de toda relación con la necesidad orgánica. Entre las dos, anorexia y bulimia, no rige la necesidad sino diferentes combinaciones en el orden simbólico.

Así, en el caso de la simple alimentación, para no hablar de otros niveles, es muy visible hasta qué punto rige en el hombre el orden simbólico sobre un orden orgánico que, incluso, ya no funciona, si no logra ser simbólicamente calificado y aceptable. El deseo está vinculado a una formulación simbólica, organizado en una historia, se dirige hacia objetos encontrados en el curso de una historia.

La demanda es la manera como el deseo que no puede expresarse, formularse, para sí mismo o para el otro, más bien se reprime y se deriva hacia sustitutos. En los análisis de Freud

es muy visible el caso del deseo de saber en la investigación originaria, que no se vuelve capaz de asumir sus objetos. El niño en sus primeras investigaciones se ocupa de objetos fundamentales: ¿por qué hay hombres y mujeres? ¿cómo vienen los niños al mundo? ¿por qué él mismo es hombre, o mujer? ¿qué quiere decir eso? ¿cómo es posible que dos sean los padres de él y en qué sentido lo son?. Si no formula la investigación y la reprime, por angustia, entonces sólo se puede formular como demanda. Ya no es el deseo de saber sino la demanda que genera el niño preguntón, aquel que es tan cansón porque no hay manera de satisfacerlo, que está preguntando continuamente una cosa y otra y tiene una cierta vaga sensación de que a él mismo no le interesa lo que está preguntando y a veces uno piensa que lo hace sólo por molestar, pues las preguntas parecen muy desencaminadas.

Pero, precisamente, la demanda es el deseo que no encuentra formulación y se va por otra vía, por lo que nunca puede ser satisfecha, ser colmada. El ejemplo anterior es muy simplista, pero muestra cuál es la posición general. Puede ser también demanda de objetos: el niño que quiere que le compren tal juguete, y si lo tiene, en seguida se cansa, y quiere que le compren otro y otro. Hay algo que quiere pero que no logra organizar, no logra desear conscientemente, no logra formular y entonces demanda y demanda, y le pueden llenar closets de aparaticos y sigue pidiendo, porque no es eso lo que realmente quiere. Precisamente por eso no se puede satisfacer.

Siempre, en toda vida humana, encontramos todo esto: demandas, deseos; apoyados, desde luego, sobre nuestros fundamentos orgánicos, que llamamos necesidades. El punto en el cual la identidad entra en cuestión —la sexualidad está siempre presente, todo está entonces sexualizado y erotizado—, es el punto que permite meditar sobre el deseo y la demanda. Cualquier función de la vida humana puede

ser analizada en esa dimensión, como función erótica; es lo que hay que tener en cuenta para poder definir el problema de la sexualidad en que está pensando Freud.

Freud trata desde sus estudios iniciales el tema de la inhibición. [La inhibición] es la imposibilidad del desarrollo de una función determinada muy valiosa para el sujeto. Podemos suponer que ha llegado a tener una significación particular y que esa significación se refiere a algo que por alguna razón él encuentra prohibido. Otros han dicho que inhibición es una prohibición que se convirtió en una imposibilidad. Pero hay una prohibición inconsciente.

Cuando digo que hay una prohibición inconsciente quiero decir que, por ejemplo, en una agrafia (inhibición para escribir), una persona que sabe y le interesa mucho escribir, de pronto resulta, por alguna razón, con una inhibición radical para escribir, sencillamente no puede escribir. Y no hay allí ningún problema técnico, en el sentido de que no conozca la gramática o de que tenga poco vocabulario; no es que le falte qué escribir, no es que no le guste; al contrario, él lo desea, y sin embargo se siente paralizado de angustia cuando ante una hoja en blanco coge la pluma en la mano. No hay posibilidad alguna, por medio de recomendaciones, de que tenga buena voluntad, de que haga fuerza de voluntad, de que se proponga mejorar esa situación. Todas esas recomendaciones resultan tan inútiles como aquel consejo que daban en una coplita antioqueña para el mismo caso de la inhibición para escribir: Tome natilla caliente/ encima tome agua pura/ coja la pluma en la mano/ y escribirá con soltura/

Lo mismo se le puede decir al psiquiatra; no es cosa de dar en un caso semejante ni pastillitas ni ánimo. Cuando se produce una inhibición hay que saber qué pasa. Porque hay algo que está prohibido, algo que sin él saberlo llegó a querer decir "escribir". La función, dice Freud, está erotizada, o sea, sexualizada. Se ha convertido en una función sexual,

histórica, comprometedora de la identidad, es decir, aquella que está inscrita en un conjunto de normas. Lo que ha ocurrido es precisamente eso, que la pluma y la página en blanco se han convertido en una realización sexual; que considera una inmensa trasgresión poner allí su marca en esa página virgen y considera que esa trasgresión está relacionada con muchas otras que le fueron prohibidas. Hay que llegar a descubrir porqué llegó a esa asimilación, porque él cree que quiere solamente escribir y que misteriosamente le está imposibilitado.

La inhibición corre por nuestra vida y estamos llenos de ella sin saberlo. Pero, generalmente, no tratamos sino aquellas que son dolorosas, aquellas que se contraponen rígidamente a un proyecto consciente que para nosotros es muy valioso. Las inhibiciones sexuales pueden pasar desapercibidas cuando se es impotente pero, además, se es sacerdote y a esa impotencia se la llama castidad. Entonces no hay problema y no hay nada que tratar. De la misma manera puede haber miles de otras que nosotros consideramos inhibiciones, que simplemente se nos pasan porque no entran en conflicto con un propósito valorado y sólo se tratan cuando entran en conflicto con dicho propósito.

La inhibición es, pues, la prohibición de algo en lo que inconscientemente se ha convertido aquella función. Hay muchos tipos de síntomas que se aproximan mucho a la inhibición, y es difícil, o más o menos metafísico, saber si es un síntoma o una inhibición. Por ejemplo, la agorafobia es una fobia a los espacios abiertos o una inhibición para salir a la calle, que es más o menos lo mismo, una fobia que funciona en gran parte como una inhibición de una función esencial para el mismo individuo.

Lo importante es ver que la valoración sexual que Freud le da a la inhibición cubre las funciones del conjunto del Yo, también el pensamiento, el lenguaje, y no sólo las inhibiciones directas como la fobia o las medianas como lo que

llamamos el "gagueo", el tartamudeo. En cuanto a este último, es característicamente psicológico que en algunas situaciones particulares o leyendo algunos textos, desaparece por completo; y en otro tipo de situaciones empieza a sacudir el discurso de la manera más alarmante y a detenerlo por todas partes como si el sujeto tuviera un temor inconsciente de que algo que no quiere decir se le soltara, y es esto lo que ocurre y hay que averiguar.

El problema de la inhibición nos muestra que las funciones más diversas, que son susceptibles de inhibición, son funciones que tienen siempre una dimensión sexual y, en ese sentido, se remiten a la historia del sujeto, a su identidad, a la formación de su ser. No hay funciones que no tengan una dimensión sexual. La sexualidad debe ser, pues, ante todo vista en el sentido de esta amplitud; si pensamos así en la sexualidad, vemos la complejidad del problema en sus formaciones más simples y sus vínculos con la identidad.

Sobre la identidad hay doctrinas modernas muy complejas, pero si nos restringimos a Freud, el problema se reduce a unos tipos de identidad. Hay una identidad que llamamos primaria, procede de la identificación con los objetos primordiales, muy generalmente la madre en el sentido psicoanalítico, que no es la madre biológica, sino la que desempeña papeles frente a la crianza del niño, que le permiten figurar para éste como el objeto primordial de sus deseos, de sus identificaciones, de la satisfacción de sus necesidades. Puede ser el padre biológico que desempeña funciones maternas: le da el tetero al niño, lo carga, etc. La madre en ese sentido, ya no objetivo, que funciona como objeto primordial de los deseos y las identificaciones; puede ser una hermana o un hermano mayor.

La primera relación de objeto que tenemos con una persona, dice Freud en "PSICOLOGIA DE LAS MASAS Y ANÁLISIS DEL YO", es la relación de identificación. Lacan escribió textos que se han hecho muy famosos porque son más o menos experimentales, y muy claros algu-

nos, sobre ese tema, como los de la teoría del Estadio del Espejo. En el fondo, el espejo no es necesario, no se necesita tener espejos para que ese estadio ocurra, ni siquiera se necesita la imagen. En los ciegos de nacimiento ocurre igualmente a través de la voz y el nombre. El espejo es una manera de mostrarlo: el niño se reconoce en él alrededor de los nueve meses, cuando todavía generalmente no camina, es decir, en un período de motricidad todavía muy dependiente y muy torpe; sin embargo, ya tiene un avance intelectual notable si lo consideramos desde el punto de vista del conjunto de las especies. Por lo tanto, es inútil intentar toda búsqueda de una descripción paralela del desarrollo humano con una serie de animales cada vez más desarrollados, porque nos encontramos con lo que Lacan denominaba un desarrollo paradójico. El niño se reconoce en el espejo a los nueve meses; en cambio, para alcanzar el equivalente de la inteligencia práctica de un chimpancé le hacen falta unos cuatro años o más. Pero el chimpancé no se reconoce en el espejo jamás, ni ningún animal. Esto se puede observar experimentalmente: se mantiene al niño frente a un espejo y hay un momento en que ya es muy claro que se reconoció: se sonríe. El reconocimiento es jubiloso, salvo en ciertos casos —esquizofrenia primordial— donde es atemorizador.

Es interesante saber porqué en un período tan temprano ocurre esto, por qué puede también no llegar a ocurrir y por qué el hombre adulto puede perderlo. El esquizofrénico —en determinadas estructuras— sencillamente lo pierde y ve en el espejo a un individuo al que saluda. Hay unas formas de la paranoia en las que se delira sobre el espejo la imagen nítida del padre, a plena luz y con los focos prendidos. El fenómeno de verse en el espejo no es nada natural.

Tendemos a creer que lo que llamamos realidad es algo que está allí y que simplemente percibimos, y olvidamos todo lo que es necesario para acceder y construir aquello que consideramos generalmente como algo que está dado y que no es sino abrir los ojos y ver. Cuando vemos cómo se pierde la realidad sin que pase nada en los órganos de los sentidos,

sin que se dañen los ojos, por ejemplo, es cuando mejor podemos descubrir que la realidad es una cuestión muy compleja, que depende de estructuras muy delicadas. La imagen en el espejo es una de las primeras manifestaciones del reconocimiento de sí mismo. Este reconocimiento debe vincularse a las formas primordiales del lenguaje.

Las formas primordiales del lenguaje son parejas fonéticas en oposición, generalmente, que remiten a otras parejas de oposición. Freud, con la observación de un sobrinito, construye un ejemplo que se ha hecho clásico, incluso entre los lingüistas, de cómo el niño empieza a entrar en el lenguaje. El niño jugaba con una botella en la cuna y cuando la sacaba decía: "a", y cuando la escondía decía: "o"; hacía ese juego con bastante gusto. Luego vio Freud que ese jueguito estaba muy generalizado y que cuando la mamá se iba decía: "o" y cuando regresaba decía: "a". Y luego estaba más generalizado aún porque cuando jugaba con el espejo y aparecía su propia imagen el niño decía: "a", y cuando desaparecía decía: "o". Es decir, había ya una primera oposición fonética simple: "a" - "o", como emblema general de toda oposición de presencia y ausencia, de sí mismo y de todos los objetos importantes en el mundo. Y del intento de manipular la ausencia y la presencia, no soportada como algo que es vivido sin nada que hacer, sino producida por él como una actividad en el juego "a-o". Eso ya es lenguaje todavía no es idioma; el idioma es convencional. Es un lenguaje en el sentido de que parejas de oposiciones de sonido remiten a parejas de oposiciones de sentido.

El niño comienza por ese lado a construir su lenguaje, no es sino que sus oposiciones binarias iniciales se especialicen; "o"- "a" son generales, pero él podría poner mona para la mamá, to-ta para él y co-ca para otra cosa y va formando así un lenguaje que se puede seguir subdividiendo, porque ya tiene el mecanismo interno del lenguaje, que es al mismo tiempo el mecanismo del reconocimiento de sí como objeto, como algo que se puede perder, desaparecer del espejo, desaparecer como desaparece la madre, es decir, como algo que

es mortal. El niño accede al lenguaje cuando accede a la ausencia y a sí mismo como objeto que se puede ausentar.

El lenguaje y la muerte surgen en el momento en que se da en el infante la primera organización psíquica: el reconocimiento de sí como objeto. El lenguaje y la muerte son una consecuencia lógica de esto. Apenas el bebé es "alguien", ya puede hablar y desaparecer. Los temores a la muerte son muy primarios, porque no proceden, ni mucho menos de que a uno le hayan contado de la muerte de una abuelita, sino que proceden del momento en que uno se ha dado cuenta de que está vivo; es desde allá donde se articula la consecuencia lógica extraordinaria de que precisamente por eso se puede morir. Porque si los animales no saben que se van a morir es porque tampoco saben que están vivos, es decir, no son para sí mismos un objeto.

Esa primera identidad, la identificación de sí, con un rasgo corporal, por ejemplo, con una imagen, con un nombre, con un sonido, está en cuestión en casos muy graves que llamamos "esquizofrenias originales". Algunos han sido tratados con gran éxito y son de los tratamientos psicoanalíticos más bellos que se conozcan. Madame Granoff, por ejemplo, curó cuatro casos de esquizofrenias originarias y publicó un libro muy famoso sobre eso. Las esquizofrenias originarias son, pues, los casos de niños de nueve a diez años que nunca aprendieron a hablar ni a reconocerse en el espejo; es decir, que no se trata de una persona que cayó en una esquizofrenia, sino que nunca encontró una identidad. Son frecuentes en casos de hospitalismo sucesivo, es decir, huérfanos de guerra que pasaron por muchos hospitales y no tuvieron tiempo de fijar un afecto ni en una enfermera ni en nadie, por estar cambiando continuamente, por un largo período, de sitios, de personas y por estar siendo tratados de afán. No encontraron un campo en el cual identificarse e investigar un afecto y pasó el tiempo y ya no lo encuentran. En los cuatro casos mencionados los niños se han curado y aprendieron a hablar; es decir, no había ningún problema cerebral; simplemente

falló lo esencial, la identidad primaria, entonces no había desde donde aprender a hablar, ni a amar, ni a desear, ni a nada.

La identidad comienza por ser ese esbozo inicial del reconocimiento de sí mismo en una imagen, la imagen de otro, la imagen en el espejo, en un nombre, en algo que es el objeto de un afecto de otro y si no es el objeto de un afecto de alguien no se reconoce nunca.

Existe una serie de formas de la identidad. Por ahora, nos interesa otra forma de identidad, que es la que llamamos la identidad secundaria, que es la identidad en la diferencia de los sexos, cuando de los 3 a los 5 años —período que, más adelante, llamaremos edípico— se ingresa como identidad en un sexo. Identidad como mujer, identidad como hombre, independientemente del sexo que biológicamente se tenga. La identidad y el sexo biológico pueden coincidir, suelen coincidir, porque, generalmente, hay también una inducción de los padres a que coincida. Pero con el solo hecho de que haya una inducción psicológica —inconsciente— de los padres a que no coincida, el hombre se identifica nítidamente como una figura de mujer en sus deseos, se vuelve homosexual, y en todo, en la posesión de sus objetos, en la estructura más íntima de su comportamiento. Es una identidad conquistada en el juego de sus relaciones y no es un dato de la biología.

Llamamos complejo de Edipo entre otras cosas, al mecanismo en el cual se producen las identidades secundarias y se establecen las relaciones del deseo y las normas, lo cual ocurre en inter-relación permanente, las identidades y las formulaciones del deseo; las identidades sexuales se juegan en el seno de la angustia de castración, en el momento de arriesgar el deseo.

Tenemos establecido que la identidad en términos psicoanalíticos, no es algo dado por la simple maduración orgá-

nica, cerebral, sino que es algo que se puede encontrar o no encontrar y una vez encontrado se puede conservar o perder. Cuando está en juego la identidad secundaria podemos encontrarnos ante un problema, digamos, de histeria. Cuando está en juego la identidad primaria nos encontramos innegablemente ante un problema psicótico. Hay otras identidades: unas hacen parte de la primaria, por ejemplo la que llaman hoy la "identidad con el objeto del deseo del otro"; que tiene sus propias vías; otra que se llama la "configuración de los ideales del Yo y la identificación con ellos". Tenemos establecido también que el problema de la sexualidad está vinculado de manera inextricable con el problema de la identidad, y que no son dos problemas separables. Que lo que está en juego en el deseo es siempre la identidad. Que hay diversas maneras de estar en juego: unas muy dramáticas, en ciertas estructuras psíquicas particulares como la histeria, la obsesión, la depresión, manía, melancolía, esquizofrenia, paranoia; otras, pasan más desapercibidas, pero la identidad siempre está en cuestión. El hombre siempre difiere de sí y siempre está en cuestión su identidad; nunca nos encontramos el problema de que tiene una identidad lograda o que no tiene ninguna. Eso no sucede nunca, porque cuando parece tener pura y absoluta, es porque se trata de una psicosis. "Loco es un individuo —decía Lacan— que se imagina que él es Napoleón, aunque se trate de Napoleón".

La identidad es una noción sin la cual no podemos asentar efectivamente una teoría psicoanalítica de la sexualidad, porque tendemos a recaer una y otra vez en una posición naturalista; sea de convertir la sexualidad en una necesidad, que no lo es, con sus satisfacciones y sus frustraciones y todo ese orden; sea de convertir la historia de la sexualidad en la historia de alguna maduración natural, con sus desvíos, que llamaríamos patológicos en la medida en que se separan de una línea natural, que no existe. Ya vimos que es tan difícil explicar cómo un individuo llega a ser heterosexual como explicar el modo en que se llega a ser homosexual. De todas maneras, ninguna de las dos cosas es natural.

El problema del placer sexual en el hombre es un problema que tiene elementos que nos podrán parecer paradójicos si no tuviéramos en cuenta ese trabajo de unificación de la sexualidad, que está siempre vinculado a la identidad.

Desde 1905 Freud se planteó un problema que consideraba difícil de resolver: los placeres preliminares, tan importantes en la sexualidad humana. Ninguna doctrina naturalista del placer podía dar cuenta de un fenómeno tan conocido como es lo que denominamos el placer preliminar: el conjunto de caricias, besos y demás, que demora la realización del acto sexual y la descarga orgásmica final, la demora lo más que puede y goza con ello. Eso es expresivo de la diferencia entre la necesidad y el placer, porque nadie muerto de la sed se pone a jugar con dos vasos, con su agüita del uno para el otro y goza jugando, sino que se la toma tan pronto como puede, con lo cual se ve claramente que la necesidad no es del mismo orden que el placer. En cambio, con la sexualidad lo que se hace es diferir, aplazar, incrementar cada vez más el deseo en vez de satisfacerlo. Freud expone lo que podría ser la explicación de ese fenómeno en su texto "El placer preliminar" en los "TRES ENSAYOS SOBRE UNA TEORIA DE LA SEXUALIDAD".

Hay en la sexualidad humana, en el deseo humano, un conjunto de trabajos de unificación, porque nuestros deseos son dispersos: son anales, orales, uretrales, fállicos. Hay un trabajo de producir, unificar e incrementar la sexualidad dispersa hacia la posibilidad de una descarga. Además, el incremento del deseo es al mismo tiempo una condición de formulación cada vez más nítida de la identidad de un sujeto del deseo, que nunca está dado de antemano, que es el producto de un trabajo, que está continuamente amenazado. Así como las amenazas a la integridad de una persona se llaman peligro y el efecto de esas amenazas es el miedo al peligro, así la unidad de una identidad está continuamente amenazada y el efecto de una amenaza a la identidad se llama angustia. La angustia

es el sentimiento de un peligro en el que la integridad no está en cuestión sino que es un peligro de otra cosa, por eso la angustia no sabe claramente de qué se angustia, porque lo que está en cuestión es la identidad. La cuestión de quién soy yo es la que aparece en la angustia, y no qué me va a pasar. Eso también lo describieron así los filósofos. Heidegger decía que cuando un individuo va a la guerra y teme que lo maten o lo hieran, siente miedo; pero si va a la guerra y teme ser cobarde, tiene angustia.

El deseo y el amor —después hablaremos de sus diferencias— están siempre vecinos a la cuestión de la angustia, porque, precisamente, están vecinos al problema de la identidad; de tal manera que hablar de un amor sin angustia puede parecer agradable y delicioso, pero se puede también estar seguro de que es falso. No hay amores sin angustias.

Hay una tipología de la sexualidad que Freud sostuvo con algunos desarrollos en el libro de 1905 (“tres ensayos...”), pero sin que allí se agote el tema. Es una tipología que es muy útil y que se va a encontrar como problema en todo el vocabulario freudiano y en todos los psicoanalistas, quienes, aunque tengan desacuerdos entre sí, hablan ese mismo lenguaje: la oralidad, la analidad, ¿qué es la sexualidad oral?, ¿qué es la sexualidad anal?. Sobre eso hay muchas confusiones, y Freud no lo expone cabalmente en ese texto. Hay que desarrollar mucho y buscar en otras partes, otros textos como “INTRODUCCION AL PSICOANALISIS”, “NUEVAS CONFERENCIAS SOBRE EL PSICOANALISIS”, “ESQUEMA DEL PSICOANALISIS”, etc.

Están expuestos en un orden que podríamos considerar histórico, pero no es una evolución en el sentido lógico, en el sentido orgánico. Sí es una historia en el sentido de que la sexualidad oral, la oralidad, es inicial, se da primero; la sexualidad anal es una forma posterior e implica problemas típicamente posteriores, una relación con una ley distinta. La sexualidad oral no tiene prohibiciones, sólo privaciones; en cambio, todos los fenómenos adjuntos a la sexualidad

anal sí tienen prohibiciones. Ese es ya otro problema, porque cada una de estas sexualidades no es sólo una mucosa que está comprometida en la excitabilidad, la boca y el área de la boca o el ano y el área del ano, sino que es una lógica diferente una diferente relación de objeto, posición ante el otro, relación con el tiempo, relación con las normas y eso es lo que hay que aprender.

Los tipos de sexualidad no constituyen una evolución, porque no es necesario el paso de una etapa a otra; uno se puede fijar en cualquiera de ellas y también regresar. El fenómeno de la regresión está estudiado con mucho cuidado por Freud en el texto sobre uno de los casos de las llamadas **Etapas de la Vida Sexual**, un texto excelente para el estudio del tema de las zonas erógenas y su significación de conjunto: los objetos, las personas, el tiempo, los rasgos correspondientes.

Es recomendable el artículo **“ALGUNAS PERMUTACIONES DE LOS INSTINTOS Y ESPECIALMENTE DEL EROTISMO ANAL”** (se debería traducir **“pulsiones”** en lugar de **“instintos”**). Es un texto supremamente importante para ver la lógica del erotismo anal.

Haremos una introducción al tema de las pulsiones, las zonas erógenas y ese tipo de formas de la sexualidad, que llamamos oralidad, analidad, uretralidad, falicidad, es decir, la teoría de las zonas erógenas o teoría de las pulsiones, lo que nos vuelve a llevar a la identidad en un sentido íntimo: tipos de identidad, problemas de carácter, y nos hace dar un paso para comprender de qué nociones estamos hablando, antes de entrar a discutir con los sexólogos y otros.

Si queremos una discusión sobre la sexualidad en Freud, tenemos que definir primero cuál es su concepción de la sexualidad, saber que es simbólica, que no es una necesidad natural, que está vinculada al problema de la identidad.

2. FORMAS DE LA SEXUALIDAD

La denominación de las formas de la sexualidad o etapas de la libido procede de las zonas erógenas privilegiadamente comprometidas: oral, anal, fálica uretral, etc. Aunque, en realidad, todas las zonas erógenas están comprometidas en las relaciones sexuales, en cualquier momento, hay unas que están comprometidas en una forma privilegiada, aunque no por una evolución natural, como se puede observar en algunos casos en los animales; la evolución de una enervación mayor de cierta zona no parece ser lo que determina, ni mucho menos, en el desarrollo de las etapas de que vamos a hablar, el paso de unas a otras. En general, no hay ninguna evolución, en el sentido de maduración biológica independiente de las relaciones interhumanas, que resulte sexualmente determinante.

Una de las cosas del psicoanálisis que más ha molestado —y no sólo a los filósofos— es el vocabulario psicoanalítico o los conceptos. El lenguaje de Freud, tal como se lo advirtieron algunos amigos en su tiempo, es bastante duro y molesto; insiste mucho en que las cosas no se dulcifiquen, que no se hable por medio de eufemismos, que donde debemos decir sexualidad digamos sexualidad y no coloquemos palabras que suenen mejor, como amor, porque **“uno comienza por ceder en las palabras y termina por ceder en las ideas”** y ya no piensa sino en lo que suena bien y sea bien visto. El resultado es un lenguaje bastante duro.

Entonces una caracterología con esa titulación —fuera de que, como se sabe, el lenguaje mismo freudiano ha sido asumido prácticamente por todo el psicoanálisis, con añadidos, pero quedando ese lenguaje— tiene mucho de curioso para un filósofo. Es un lenguaje que mezcla cosas muy diversas: Freud habla de conceptos de la termodinámica —la resistencia, la represión—, de conceptos que son mitos —el complejo de Edipo— y otros de sonoridad espantosa —el complejo de castración—, que siendo además cuestiones de un sonido muy particular, Freud las proclama como asuntos universales.

En general hay en el estilo de Freud muy poca tendencia a seducir. Hay una carta de Jung en la cual le dice: **“el futuro está en manos suyas porque usted es un polemista, un brillante polemista que sabe entregar las cosas de manera seductora en su carácter de histérico, mientras que yo con mi carácter de obsesivo no sé polemizar”**. El sabe que su lenguaje es bastante duro. A veces uno encuentra que en el texto de Freud se llevó a cabo casi el arte de quedar mal con todo el mundo. Eso es muy notable en los textos políticos, donde queda muy claro que prácticamente todos los partidos van a quedar bravos con esa posición. Y también en la exposición del psicoanálisis.

Todos esos conceptos son de muy difícil asimilación porque son correlativos y están referidos unos a otros, y la manera como están designados a veces no facilita el acceso a ellos y más bien incrementa lo que de todas maneras va a venir: la resistencia contra el psicoanálisis. En cuanto al lenguaje freudiano, entonces, hay que definir cada cosa en su propio sentido dentro del contexto de un pensamiento.

Quedaron pues, clásicamente definidas las llamadas etapas de la sexualidad con una designación que se refiere a las zonas erógenas primordialmente comprometidas. Como vimos antes, desde muy al comienzo las relaciones del niño con necesidades primordiales —como el hambre— se yuxtaponen a la relación interhumana, y el placer queda inmediatamente agregado, yuxtapuesto, a la satisfacción de la necesidad y muy rápidamente se independiza. En la etapa oral es muy visible; en el hombre la succión se convierte rápidamente en un placer por sí mismo, independiente de la necesidad de calmar la sed y el hambre, y rápidamente se independiza y se simboliza, es decir, queda marcado con el valor de la presencia y de la ausencia del objeto, por ejemplo, la madre, más bien que con el sentido de satisfacción de una necesidad orgánica.

El hecho de que un punto quede articulado a una relación, vinculado, simbolizado y se destaque como placer independiente del orden de la satisfacción de una necesidad, ese conjunto de rasgos es lo que se quiere decir que queda sexualizado, en el sentido freudiano de la sexualidad. Si ya es un placer que no depende de la satisfacción de una necesidad, que está vinculado a un objeto y que está simbolizado, ese es un Placer Sexual. Eso es lo que quiere decir sexual en su sentido extenso.

Cuando hablamos de estas etapas, no es que uno salga alguna vez de una porque entró en otra. Eso sería una tergiversación del tema. La etapa oral es dominante al comienzo, puede dejar de serlo, pero siempre estará allí; no llegará el momento en que ya no esté, sino que estará organizada en diversas formas, con otras formas de la sexualidad. Se puede expresar así: es una etapa en la cual la relación de objeto tiene sus particularidades, como por ejemplo la relación con el tiempo; tiene su propia lógica. Dentro de esa lógica debemos destacar algunas cosas para que nos hagamos una noción de qué quiere decir oralidad y oral.

La etapa que llamamos oral se caracteriza por una posición ante el objeto, una posición de espera pasiva, lo que quiere decir que el objeto oral no es el objeto de una conquista por medio del despliegue de una actividad, sino de una espera. El seno o el dedo no son el objeto de una conquista sino de una espera. Ese objeto no es tampoco objeto de una prohibición, ni de un condicionamiento normativo, como sucede cuando entramos en la analidad; aquí entramos en un choque con la ley, porque comienza el control de los esfínteres, a prohibírsenos: aquí no, en la cama no, a tal hora no. En cambio, en la oralidad no hay un orden de la prohibición con el cual se confronta, sino un drama de la privación, que es completamente distinto. El niño se puede sentir privado y entonces se desespera en el llanto; primero alucina el objeto, alucina que tiene el seno, pero como la alucinación no satisface, entonces continúa hasta que estalla en el llanto, pero no espera. La espera infantil es muy difícil y para el niño

es muy difícil aprender a esperar. Ingresar en un tiempo en el cual sea necesario esperar es una labor muy difícil para el hombre, es el aprendizaje de mantener el deseo en un tiempo diferido, aplazado en su realización, porque nuestra posición original es la realización inmediata.

Todas las formas de regresión en la vida posterior, en las cuales la forma oral comienza a predominar de nuevo con sus fantasmas, tienen esa sintomatología. De nuevo una relación muy mala con el tiempo, con la posibilidad de la espera. Eso ocurre, por ejemplo, en muchas formas de amor que son incapaces de esperar; en muchas de las relaciones con lo que solemos denominar la adicción a las drogas, al alcohol, etc., donde vuelve la lógica de la etapa oral con su inmensa dificultad de esperar.

Para que entremos en este camino de exposición comparada, podrá utilizarse la forma de los fantasmas verbales. L. Irigaray en "EL FANTASMA Y EL VERBO" muestra que en las relaciones primitivas hay algunas que se pueden explicar con determinados verbos infinitivos (no tienen indicación de tiempo, número, género ni persona) que son más abstractos, más generales, más intemporales, más vecinos en ese sentido de la imprecisión del deseo inconsciente. Si uno considera un verbo, por ejemplo "absorber", o "aspirar", o "comer", "consumir", verbos en los cuales mantenemos la posición de incorporar algo, convertir algo en uno mismo, ese es el tipo de infinitivos que rigen los fantasmas orales.

Los fantasmas orales quieren decir que las relaciones primitivas son relaciones de una apropiación identificadora; convertirse en aquello que uno absorbe y también en aquello que uno come, que es el fantasma del canibalismo, en su conjunto, y en sus formas sutiles como la comunión, por ejemplo, que es una forma simbólica: "Tomad y bebed que ésta es mi sangre; comed que éste es mi cuerpo". Y convertirse en el objeto sagrado y en el personaje representado. O la forma de canibalismo bastante más bárbara: echarle mano

a la presa del individuo más prestigioso. Es decir, las formas de la incorporación son el fantasma que de todas maneras rige, sea que se practique como canibalismo, que se sueñe; es una demanda del otro, por la cual convertirse en él, apropiarse sus cualidades, su sustancia, su esencia, su identidad. Esa relación es totalitaria. La analista mencionada lo compara con una relación como la que hay en dar, recibir, devolver.

Regalar es transmitir algo que uno aprecia, pero no tanto como para creer que el que recibe va a ser transformado por ese regalo, porque eso es concebir el regalo desde el punto de vista oral. Es que todo se puede hacer desde el punto de vista oral: organizar amores, relaciones de dependencia, de todo tipo; no es solamente estar en la cuna berriando o mamando, es cualquier cosa que se puede hacer con la lógica, el tiempo y el totalitarismo de la oralidad.

Si sólo se asocia con la oralidad la imagen del niño chupando el seno, la imagen del niño y la virgen, no se comprende la lógica del asunto, las combinaciones, que es realmente lo interesante. Uno hace un regalo a un ser que es independiente de uno, ya que si es dependiente de uno no es un regalo sino un deber darle lo que él necesita; o si él puede ordenar que se lo dé, tampoco es un regalo. Debe haber una relación que no sea una relación global, fusional, como la del niño y la madre, sino distanciada para que entre los dos circule algo que podría no circular, porque si tenía que circular es el pago de una deuda o la satisfacción de una necesidad, pero no un regalo. El regalo es algo apreciable y valioso para el que lo da y para el que recibe, pero no tan valioso como para aspirar a que "le voy a regalar esto para que cambie su ser", "para que deje de ser lo que es", porque entonces ya le está dando el seno, ese ya es un regalo oral. Simbólicamente está tratando de investirlo, de habitarlo, por medio de un regalo, de poseionarse de él, de absorberlo.

Hay veces que nuestros padres u otras personas de esas que son dadas a habitar en las gentes, nos hacen ciertos regalos enve-

nenados, que si los aceptamos, comenzamos a usarlos con la condición de que vamos a cambiar en lo que ellos quieren que seamos: el regalo dominador.

La lógica oral puede impregnar cualquier dimensión de nuestra conducta. Hay que sacarla de la cuna y del seno en la boca para meditar en la lógica de ese tipo de relación, de ese tipo de emoción. Por ejemplo, el deseo de ser atendido, no de merecer algo y como recompensa, sino sin merecer nada, porque la posición de la demanda oral es la posición del niño que no necesita merecer nada para pedir. Es la posición de la pasividad que exige una entrega incondicional. Hay otras relaciones que son condicionales: uno sabe que si se maneja bien, se manejan bien con uno. Pero la etapa primordial de relación de objeto, la etapa oral, es incondicional: se deben manejar muy bien con uno sin que eso tenga qué ver nada con cómo se maneja uno.

Cuando las relaciones tardías se impregnan del sentido de la oralidad, del anhelo de ser absorbido y de absorber, del anhelo de incondicionalidad y del totalitarismo general de la oralidad, se ve continuamente ese fenómeno del "hijo calavera" y el "marido atarván", que quieren ser adorados a pesar de estarla embarrando siempre, no a causa de que debe ser recocado lo que él por su cuenta hace, en una forma de reciprocidad, sino todo lo contrario, debe ser estimado en una forma incondicional, haga lo que haga y precisamente no haciendo nada. El deseo de ser querido así, en la forma de una madre embelesada incondicionalmente con su bebé, puede volver tardíamente y puede fijarse en la vida y determinar conductas. Es eso lo que nos interesa captar cuando enunciamos un momento de la libido que llamamos oralidad, porque es una posición de sí mismo ante un otro primordial, un anhelo de fusión, una exclusión de un tercero; es una relación global. Hay relaciones posteriores muy elaboradas que pueden implicar la participación de muchos; se trabaja con, se conversa con, se colabora con, es decir, puede ser con muchos, pero no se mama con nadie. Esa relación primordial excluye todo.

tercero, y en ese sentido también es parte de su totalitarismo. Un tercero sólo puede venir allí a perturbar de la manera más desastrosa, como el papá o el intruso (el hermanito), especialmente si existe la mala suerte de que la mamá les ponga bolas; si no, no perturban.

Esa relación primordial totalitaria, con esos fantasmas de incorporación, de identificación, al mismo tiempo de un lado y del otro —en forma especular llamada Lacan—, le puede dar su colaboración, su lógica y su sentido a muchas otras relaciones posteriores; y si la seguimos llamando oral cuando la encontramos en otras formas —en ciertas formas de psicosis, de depresión y en muchas otras formas de la vida, tipos de relación, amistad, amor, dependencia, que ya están proyectados sobre otros objetos— ya no nos estamos refiriendo al drama inicial, aunque frecuentemente continúa teniendo mucho poder. Nos referimos a la lógica que domina, que es la lógica de la pulsión oral. Pero, lo que domina es el tipo de drama, es decir, el tipo de relación con los otros, con el tiempo, con la identidad; es lo que decide cuál zona erógena del cuerpo resulta más investida, y no al revés. Por eso puede haber fijaciones en un drama, regresiones a un período por el cual ya se pasó hace tiempo. Freud destaca muy bien el problema de cómo en determinadas circunstancias de fracaso, en un tipo de relación, se puede producir la regresión a un sistema muy anterior (“**SOBRE ALGUNAS PERMUTACIONES DE LAS PULSIONES Y ESPECIALMENTE DEL EROTIISMO ANAL**”).

A partir del momento en que Freud produjo los “tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad” (1905), se produjeron muchos otros, algunos muy próximos al texto de Freud, como los de Abraham Ferenczi. Poco después Lou Andrea Salomé escribió “**Sexual y Anal**”, y luego han proliferado otros trabajos. Podemos mantener como referencia el de Freud, sabiendo que, aunque es muy incompleto, todos los otros se remiten a él, así sea para afirmar los desacuerdos.

En estos trabajos lo que se quiere destacar es que la relación con la ley está en primer plano cuando pensamos en el problema de la analidad y que no lo está cuando pensamos en el problema de la oralidad. El hombre allí se enfrenta por primera vez con los "noes": "eso no, no lo coma", "no lo toque"; el control de los esfínteres, no es cuando uno quiera sino cuando dejan, no es donde a uno le vino la gana sino donde se puede; en fin, en un tiempo marcado y en un espacio designado por la ley; en el conflicto que por primera vez queda asumido para siempre del cuerpo y la ley. Eso es entrar ya en la etapa anal.

La etapa anal está marcada en nuestro lenguaje continuamente por ese sentido de la relación inicial con la ley, tanto el retener como el explotar. Al mantenerse el niño en el drama del aprendizaje del control de los esfínteres utiliza los dos lenguajes para oponerse a la ley, pero también es una manera de conquistar. Los dos lenguajes quieren decir no hacer cuando lo sienten en la bacinillita, o donde lo sienten, y hacer cuando no se esperaba de él ese regalo. Esto queda vinculado para siempre en el lenguaje a nuestras protestas; ese primer contacto nunca apacible, siempre conflictivo, de nuestro cuerpo y la ley, que hará precisamente que los elementos de la analidad y los excrementos y las relaciones con la analidad vayan a ser para siempre y en todas las lenguas símbolos de la transgresión. "La embarrada", por decir lo menos, porque los españoles que son muy religiosos lo dicen de manera mucho más nítida: "me cago en Dios" y ponen en contacto, pues, los dos elementos centrales de la ley y de la analidad. Eso siempre vendrá en todos los lenguajes de ruptura escatológicos: una apelación amplísima a todo el vocabulario excremental, en el cual será expuesta nuestra oposición a las normas.

La otra parte del asunto es que se vincula una necesidad con un placer. Este placer ahora está calificado como transgresión o demanda de amor; porque, además, es una relación del cuerpo con otro, pero muy curiosa porque es una relación con el juicio de otro. Es la primera vez que el otro comienza

a funcionar como testigo, el que se va a alegrar porque no nos orinamos en la cama y cosas así, o el que se va a enojar; el testigo-juez que se va a atravesar entre nosotros y nuestro cuerpo, al que hay que agradecerle, al que hay que enojar. Ese es el otro rasgo permanente.

En ese núcleo que llamamos la analidad surge y se engarza por primera vez una relación permanente con el otro como testigo, un ser para el otro que va a estar amable u ofendido, hostil o agradecido, pero que todo lo que hagamos afectará y todo lo que afecte a él nos afectará a nosotros porque ese otro es un otro primordial todavía, del que dependemos en conjunto, en el orden de la demanda, del deseo, de la necesidad, del amor, de la identidad, y que nos pondrá pues esa otra condición. Entonces es mucho más que el traslado de una excitabilidad de unas mucosas bucales o unas mucosas anales: es una reorganización de la relación con el otro, es una introducción de la relación con la ley. Ahora el problema ya no es de privación, como podría ser para el niño estar privado del seno; el problema ahora ya es de prohibición.

Tal como vimos antes, para poder comprender la teoría freudiana de la sexualidad, hay que tener muy claro que esa teoría implica un vínculo necesario permanente de la sexualidad con la identidad. Hay que tener eso muy claro para poder formular una teoría freudiana de la sexualidad, cualquiera que sea el tipo de freudismo que vamos a elegir después, de Lacan, de Pontalis o de cualquiera otro.

Ahora vemos que ese vínculo es complejo, que la oralidad implica un tipo de relación con el otro, un tipo de identidad en una identificación primaria, es decir, una identificación anterior a la diferencia de los sexos. Una identificación secundaria ya es otro problema que se organiza en otro sitio; ese se llama Complejo de Edipo.

La identidad primaria pone en escena la identidad primordial y la fusión, la identificación con otro, ese tipo de totalitarismo, de exclusión del tercero, esa dificultad de diferir, de aplazar, de hacer rodeos, esa manera de dirigirse de inmediato al objeto del deseo sin plazos; y de allí también esa tendencia a la desesperación que en el niño es la explosión de llanto, que puede adquirir luego muchas otras formas en el adulto, como la dificultad de ingresar en el tiempo, de someter el deseo a una norma: "sí, pero todavía no", "sí, pero no aquí", etc. Ese tipo de deseo exigente, urgente, que no acepta plazos, que se refiere al otro como al otro con el cual se aspira a una fusión absoluta, a una comunión total de las almas, es la lógica de la oralidad que sigue continuamente en nuestra vida; después se puede volver metafísica, religión y también tipos de matrimonio, de relaciones matrimoniales y muchas otras cosas.

La literatura freudiana trata esto en una forma bastante esquemática. Tal vez donde mejor se trata es en las obras finales como "ESQUEMA DEL PSICOANALISIS", escrito a los ochenta y pico de años, en Londres, y que es una exposición dogmática, dice él mismo; es decir, una exposición que no está justificando polémicamente cada momento de su desarrollo, sino dando los resultados a que ha llegado. De todas maneras, hay muchas otras cosas mejores después. Eso sí, hay que buscar en uno y otro lado.

PREGUNTA: ¿Podría precisar un poco más la relación con el tiempo en la analidad?

Hay un tiempo de la ley, se introduce un tiempo legal, y por lo tanto hay una posibilidad de transgredir con el tiempo; hacer esperar al otro es una de las manías del carácter más aburridoras. Hacer esperar para cualquier cosa, para salir de la casa, etc., es una de las formas clásicas de la hostilidad en el carácter anal. Manipular el tiempo del otro de tal manera que si está muy de afán tenga que esperar o afanarlo si se

está demorando mucho, pero siempre jalarle por el tiempo, contra su tiempo, imponiéndole otro tiempo. También hay la compulsión en muchos casos a la transgresión en el tiempo mismo: el individuo que se siente esclavo si le toca ir a una parte a una hora determinada, y tiene que ir después porque se sentiría demasiado mal si aceptara eso, que le acomoden a qué horas. En la hora el problema es que la espera es vivida como algo insoportable; eso es frecuente en muchos aspectos de la vida. Hay algunos que por ahora no menciono porque los veremos con más cuidado, ciertas elecciones de objetos sexuales.

Hay otros que son más fáciles de ver, como las formas de la adicción a las drogas, al alcohol, en fin, la adicción como estructura del carácter, porque cuando ya el carácter se vuelve de adicción puede uno tener adicción a cualquier cosa, a la lectura y a muchas otras cosas. La dificultad de tener huecos en el tiempo es característico de la persona que tiene la adicción. Rellenar todos los huequitos que le queden, no poderse pasear un rato con las manos en los bolsillos sin que esté ocurriendo nada, sino rellenar el huequito que le va a quedar entre tal y tal hora con una lecturita o con unos tragos o con alguna cosa, porque si quedan huecos es imposible esperar.

Hay dos temporalidades: la una está ya determinada por una organización legal y el punto de vista del otro, o contra el punto de vista del otro y la organización legal, pero determinado por él. La otra, oral, es anterior y es más bien la privación y dificultad de esperar. Es otro tiempo y aquí encontramos que el verdadero problema de las llamadas etapas de la libido es el conjunto de la lógica en que ingresa el deseo, en que ingresa la relación con el otro, con el tiempo y con las normas; y no simplemente esa tendencia reductora al problema de la mucosa oral o anal, que también es. Visto así no se sabe nunca qué dirección es la del regreso, porque el regreso básicamente es a esa lógica.

La analidad ha sido estudiada por Freud en otras direcciones muy interesantes. Sobre esto sí tiene Freud trabajos muy buenos. Si se desea avanzar un poco en ese tema y verlo con más profundidad, es recomendable la lectura del ensayo **“ALGUNAS PERMUTACIONES DE LOS INSTINTOS Y ESPECIALMENTE DEL EROTISMO ANAL”**, donde Freud estudia toda la lógica y la simbólica de la analidad: el niño, los excrementos, el dinero, el regalo como un concepto anal.

La analidad produce sus propias teorías; se puede leer en el texto de Freud: **“TEORIAS SEXUALES INFANTILES”**. Todos tuvimos alguna vez la leyenda del nacimiento anal y se vuelve a repetir en los sueños y sigue la creencia inconsciente. Cuando los padres ilustrados traen la revista sueca y le muestran al niño por dónde nacen los niños, de todas maneras esa antigua teoría queda allí latente. Como los primitivos —dice Freud—, convertidos a la religión oficial del dominador siguen en el fondo de su corazón rindiendo tributo a sus antiguos dioses, así seguimos nosotros en el inconsciente con nuestras viejas teorías, y es muy interesante ver cómo surgen esas teorías en los sueños, en los materiales artísticos, etc. Se puede ver claramente que se trata de una posición frente al otro, una relación con las normas y con el tiempo.

Para profundizar en ese drama que es la analidad, en ese conjunto de ideas, de teorías, de problemas con el tiempo, el tipo de relación interhumana, tipo de tensiones, formas de transgresión, es bueno ver un conjunto de obras más amplio. Puede estudiarse en **“EL CARACTER Y EL EROTISMO ANAL”** desde el punto de vista del carácter, sus relaciones con el dinero, la avaricia, la tenacidad o la terquedad; en **“Las teorías sexuales infantiles”** y en una caracterología freudiana más compleja, un caso de neurosis obsesiva, en los **“CINCO PSICOANALISIS”**. Lo importante es hacerse una idea compleja y no acceder a una definición simple: **“Llamamos analidad el momento en que la posición de la**

libido está vinculada a las funciones de la excreción o la retención". También es eso, pero es tan insuficiente que a partir de eso nadie podría entender porqué darle tanta importancia a la cosa.

Si la analidad es sexual es porque se trata de toda una dramática que involucra las formas de identidad, de relación y de temporalidad, las posiciones de objeto. Es sexual porque es un placer que no deriva de la necesidad, de la satisfacción, sino de esa dramática de conjunto, que está simbolizada. También es un placer sexual porque está en juego el deseo.

El problema de la etapa fálica está, a mi juicio, bien expuesto en el libro de Moustapha Safouan, "LA SEXUALIDAD FEMENINA". La etapa fálica ha recibido ese nombre, pero es perfectamente común a los dos sexos. El problema más importante de lo que se ha denominado en psicoanálisis la etapa fálica, es el de un tipo de narcisismo en el sentido de cierta autonomización, que es la noción primordial de dicha etapa onanista, masturbatoria.

Aunque hay muchas reflexiones freudianas, sobre todo en el primer Freud, en torno al problema de la masturbación infantil, a veces no se entiende en sus textos cómo es el asunto y por qué le da tanta importancia. Especialmente Freud parece creer que hay problemas neuróticos que se derivan, no de la masturbación infantil, sino de la prohibición de la masturbación infantil, y que es un tipo de comportamiento que por alguna razón entra muy directamente en relación con la culpa.

Hay muchas formas de la culpa y precisamente el psicoanálisis ha permitido hacer distinciones. Hay una forma de la culpa que es anterior a la transgresión de toda norma, incluso anterior a la existencia de cualquier norma, más primordial que cualquier transgresión, y es la que procede de la hostilidad a un objeto amado. Como ese objeto amado, si es el objeto

primordial, es también un objeto de identificación, la hostilidad que tenemos hacia él se vuelve sobre nosotros, y eso es lo que llamamos culpa: una especie de rabia consigo mismo por haber odiado y agredido real o imaginariamente a alguien. Freud trata eso sobre todo en el texto "EL MALESTAR EN LA CULTURA" y en "DOSTOIEVSKY Y EL PARRICIDIO".

Pero hay formas distintas de culpa, como la culpa por una transgresión directa como la que se puede producir en la etapa anal, que es muy distinta de la culpa que se produce por la autonomización. La masturbación es una forma de autonomización, en el individuo se refugia en su autosatisfacción proclamándose en cierto modo independiente de un objeto. Pero, además, hay otro sentido de esa autonomización: lo que en realidad resultaría difícil de ejecutar, en la fantasía puede hacerlo.

La prohibición del incesto, aunque sea común a todos los pueblos, es un criterio del otro. El señalamiento desde el origen sobre qué objetos pueden y cuáles no pueden ser objetos del deseo.

El problema de la autonomización hay que exponerlo desde un punto de vista masturbatorio y de la lógica de la masturbación. Freud no lo expone bien; hay cosas acertadas pero no está en conjunto bien expuesto, no porque no sea así, sino porque no se entiende.

Esa autonomización genera un tipo de culpa muy distinto a la culpa que uno tiene cuando al "no" del otro le dice "sí"; porque eso no tiene ninguna autonomización, es una oposición al otro. El otro dice: "no haga eso"; el "sí lo hago" está muy lejos de ser autónomo. Al contrario, la oposición directa al otro es otra forma de la dependencia. Es muy frecuente verlo hoy en la pubertad: yo soy completamente dependiente de mi papá si hago todo lo que a él le parece bien, o también si hago todo lo que a él le parece mal; por-

porque no estoy haciendo algo diferente que me parece a mí, sino algo en relación a lo que a él le parece.

El que está en la rebelión permanente, está en una relación de dependencia, es decir, ahí no hay un movimiento de autonomización, ni mucho menos, y muy frecuentemente se ve que no tiene contenido la acción misma, como ocurre en los niños, y no sólo en los niños, en quienes hay muchas conductas que, si no fuera porque están prohibidas, no se vería qué gusto les podrían sacar; pero sí le sacan mucho gusto, precisamente, a la transgresión.

Hay otras formas de la culpa: la culpa en una autonomización y por la realización fantástica de un conjunto prohibido que ya no es un "no" concreto, "esto no", "en los pantalones no se haga popó", sino un conjunto más vasto y que se refiere, en general, a las condiciones del deseo. Esto se vincula con el estímulo de un órgano —el clítoris en las niñas y el glande en los niños— y el cuidado de la integridad, es decir, el temor a que allí mismo donde se consigue un disfrute vinculado a fantasías liberadas de condiciones, allí mismo se pueda tener una pérdida y un castigo, oscuro temor que Freud denominó, desde el principio, complejo de castración.

El problema del complejo de castración es bastante vasto, y no se puede ver independientemente de la estructura del Edipo; pero para dar una primera idea, lo que ocurre es esto: una forma de narcisismo fuertemente localizada en una zona —clítoris, glande—, con un problema de autonomización con respecto al otro y también a las condiciones del deseo, que son condiciones del otro; problema de autonomización que funciona por eso mismo, porque está fuera de las condiciones del otro, como una transgresión muy global, con el oscuro temor de que esa transgresión puede producir la pérdida de la identidad allí mismo donde funciona como placer el apoyo masturbatorio de las fantasías.

El complejo de castración está vinculado con la etapa fálica, una noción oscura, pero sí vivida como se puede ver en la clínica; en el sueño del perro que va a morder, en el horror de las tijeras y en todo aquello que en ciertas circunstancias comienza a poblar nuestros terrores y nuestras noches, se ve muy bien que la idea de castración está muy clara, aunque no esté el término. En la clínica podemos encontrar un apoyo masivo, también en la clínica de la psicosis, porque cuando no hay complejo de castración es porque estamos en la psicosis. El complejo de castración representa fuertemente la presencia del otro como amenaza que se opone a la afirmación del sujeto. Ese juego tenso es esencial en la vida psíquica. Sin él me rodea la psicosis.

Un conjunto muy vasto de zonas erógenas encuentran también sus condiciones de organización general y, sin embargo, no están allí tratadas por Freud y no han sido desarrolladas casi nunca. Freud asimila la etapa oral, sin decirlo siquiera, como primordial y originaria, a las funciones alimenticias. Pero en cambio las funciones que tienen una inmensa importancia precisamente sexual, las respiratorias, no se sabe bien si quedan incluidas o si son otra cosa. Parecen quedar incluidas; sin embargo, deberían haber sido objeto de un tratamiento aparte y por sí mismas, tal como lo proponen hoy algunos psicoanalistas como F. Roustang. Además, las otras que son de gran importancia primitiva, mirar-ser mirado, que desembocan finalmente en exhibiciones, voyeurismo, y que se sexualizan tan fuertemente en la vida, tampoco fueron objeto de un tratamiento suficiente. Algunos pasajes de "La interpretación de los sueños", como el sueño de avergonzamiento ante la propia desnudez, muestran que sí son típicos, que sí tienen organización, pero finalmente no hay un buen desarrollo. Lo que tenemos es una indicación suficiente para avanzar en lo que por ahora nos proponemos: la teoría freudiana de la sexualidad. Eso nos permite discutir con los sexólogos que objetan el psicoanálisis sin tener en cuenta de qué se trata al hablar de la sexualidad en psicoanálisis.

Vemos, pues, que la sexualidad está necesariamente articulada a un conjunto muy vasto, a una vivencia del tiempo, a una vivencia del otro, a una vivencia de las normas, y que sin esa vinculación a una identidad del sujeto no se puede entender nada de la sexualidad. Esto es lo que nos interesa por ahora. La sexualidad, por ser placer independizado de la necesidad, plantea, necesariamente, en su esencia, la relación de un sujeto (identidad), con el otro. La sexualidad humana se juega, pues, en el campo de las relaciones interhumanas.

*

* *

3. MOVILIDAD DE LA LIBIDO

Comencemos con algunas observaciones sobre el tema de los destinos de la libido en el narcisismo, en el amor y, en general, en las elecciones del objeto, tanto en lo individual como en lo colectivo, porque allí encontramos uno de los problemas más importantes de los que se ha ocupado el psicoanálisis y de los que debiera ocuparse todo el pensamiento sobre la conducta humana individual y colectiva.

Haré el planteamiento en un camino muy diferente al que suele acostumbrarse y al que siguieron Freud y los psicoanalistas. Se trata de observaciones por mi cuenta, sueltas, sobre un tipo de problemas que parecen contradictorios o paradójicos y que, sin embargo, se ofrecen fácilmente a la observación.

Consideremos en primer lugar la relativa rigidez de lo que solemos llamar el Yo, el carácter, y la extraordinaria dificultad, en la clínica privada, para producir algunas mutaciones en un carácter ya constituido.

La mayor parte de las consideraciones más o menos psicológicas, y frecuentemente también el sentido común, plantean el carácter como algo inmutable; es como quien dice "su modo de ser".

Desde un ángulo más cercano a la observación analítica, vemos que, aunque generalmente resulta difícil una mutación de carácter, esto no es así en una forma absoluta, no todos los casos de carácter son igualmente difíciles de modificar. Es sabido que un carácter básicamente obsesivo o de tendencias obsesivas, es mucho más difícil de modificar que un carácter histérico; son mucho más fijas las identificaciones permanentes, inmutables, en el primero que en el segundo.

Suele denominarse rasgos de carácter a todo el conjunto de respuestas sedimentadas a diversas situaciones vividas, en las que unos individuos tienden a responder con una determinada fórmula, mientras otros responden con fórmulas diferentes.

Una caracterología freudiana aborda el problema desde varios ángulos que se relacionan entre sí. Por una parte, según las pulsiones libidinales dominantes, se habla de carácter anal, carácter oral, carácter fálico, etc. Por otra parte, según las estructuras psíquicas dominantes - depresión, obsesión, histeria -, se habla de caracteres paranoides, caracteres esquizoides, sin que esté comprometido el proceso mismo de lo que es una esquizofrenia o una paranoia, sino como rasgos de carácter; es decir, que dominan en ciertos rasgos de carácter el mismo tipo de problemas que en las grandes formaciones psicóticas destruyen la unidad del Yo. Sabemos que en una formación paranoica los mecanismos de defensa que dominan son proyección e introyección, y especialmente el mecanismo proyectivo es muy visible: el estar ignorando los propios sentimientos con una represión global y viéndolos en los otros como dirigidos hacia nosotros; así, una hostilidad determinada hacia alguien queda convertida en un sentimiento nítido de que alguien nos persigue. Todo este conjunto caracterológico es algo que en la clínica privada resulta muy difícil de modificar; es un punto sobre el cual se extiende el pesimismo clínico; se podrán mejorar ciertos síntomas, una fobia que le impide salir a la calle, una inhibición que le impide tener relaciones sexuales, etc., pero ya el conjunto, el

carácter mismo, es como una especie de cerrojo. Incluso en el histérico es equívoco. Decía a veces Freud que nos ilusionamos mucho con el histérico creyendo tener grandes éxitos en su transformación, mientras tenemos la impresión de trabajar con el obsesivo en la roca más dura, con las máximas resistencias y la necesidad del máximo esfuerzo para lograr unas modificaciones; en cambio en el histérico a veces tenemos la sorpresa de inmensas modificaciones que no nos costaban esfuerzos mayores, como si estuviéramos trabajando en plastilina, pero así mismo son poco durables y se volvían a reorganizar en seguida.

El psicoanálisis siempre ha tenido un cierto problema frente al carácter. Muchos analistas (no es el caso de Freud) ni siquiera abordan el problema; se reducen a lo que podríamos llamar sintomatología. En algunos textos de Freud se dice que el destino de una pulsión reprimida puede ser la formación de un síntoma o la formación de un rasgo de carácter. Este ejemplo se encuentra desarrollado en el estudio **“ALGUNAS PERMUTACIONES DE LOS INSTINTOS Y PARTICULARMENTE DEL EROTISMO ANAL”**.

Según Freud, el asunto resulta mucho más fácil de tratar psicoanalíticamente cuando se trata de un síntoma. En un síntoma, el hecho está, por decirlo así, en plena efervescencia y las tendencias están en combate. En el carácter parece que ya está todo organizado y se repite a veces con eficacia; el hombre va reduciendo sus problemas a una serie de rasgos de carácter. Algunos son parecidos a síntomas, pero no son síntomas costosos en el sentido de que el Yo quede superado, sino que son gustos: se vuelve exageradamente ordenado, hasta el punto de que cualquier desorden le produce angustia, exageradamente limpio, con ciertos datos un poco raros como lavarse 18 veces, y algunas cosas por el estilo; en ese caso está al borde del carácter-síntoma, pero no siente el síntoma como tal, como algo que se le impone por fuera de lo que quisiera ser, sino que el síntoma entra en la racionalización. Cuando se habla del carácter es porque el individuo se vuelve euvoico, dice Freud; el hombre cree que así debería ser todo el mundo

y que los otros son desordenados y puercos ya que no hacen lo mismo que él. Cuando se fija en formas de carácter, empecinamiento, terquedad; cuando un fenómeno de esos, en lugar de tomar una vía francamente sintomática, se presenta con rituales que el mismo sujeto no comprende, leyes extrañas y absurdas que se ve obligado a obedecer, eso que llamamos sintomatología obsesiva, más bien se refugia en signos de carácter. Todos tenemos signos de carácter, hablo de unos exagerados para que se vea más claro, pero son parte del Yo de todo el mundo.

Ese tipo de identidad que procede de identificaciones con series de figuras primordiales y posteriores, que procede de cierta manera en la cual todo el mundo logra encontrar algún pacto entre sus tendencias inconscientes y su manera de funcionar en el mundo, y que solemos llamar el carácter de alguien, tiene una firmeza y posee una dificultad extraordinaria de modificarse. Hay momentos en los cuales el aparato así construido, el hombre ya hecho, puede sin embargo entrar en cuestión, no sin gran angustia y a veces felicidad. Momentos de esos son las crisis: la crisis de la pubertad, momento en el que entra en juego todavía lo que va a ser el carácter "definitivo"; momentos de grandes acontecimientos en la vida personal, como un gran duelo; también el momento más conocido, más típico, más celebrado por la literatura mundial, el enamoramiento.

También encontramos que los elementos que parecen más definidos, esculpidos como en una roca, lo que sabemos de la identidad de un hombre, tampoco está siempre allí como una forma definitiva. También son objeto de un trabajo permanente, no son un ser, son una conducta que se reitera, que tiene sus amenazas (que se expresan como angustias) y que se puede variar a veces de la manera más impresionante. A Freud le interesaba mucho ver eso.

Freud habla de masas en un sentido bastante particular; al comienzo del texto él se refiere a las masas en el sentido de lo que podríamos denominar más propiamente multitudes.

Este concepto de masas no corresponde al de los marxistas, principalmente los de este siglo. Cuando los marxistas hablan de masas se refieren a la parte de la población que es explotada y dominada en diversas formas, a diferencia del proletariado que es explotado y dominado de una forma precisa por medio de la plusvalía, o del campesinado que es explotado también de una forma precisa.

Las masas de Freud son en acto, es decir, que no están definidas por una condición socio-económica, tipo de propiedad o tipo de relaciones de trabajo. Son en acto, en el sentido, por ejemplo, en que hablamos de las multitudes. Ese es el primer sentido que le da Freud al concepto de masas en general; luego habla de un tipo de masas que él llama las "masas artificiales".

Lo que podríamos llamar "masas naturales" es ese fenómeno de la multitud que para protestar por algo o para celebrar la victoria de algo, se reúne en las plazas públicas espontáneamente, encuentra a veces algún guía o vocero, algo o alguien contra qué irse, despliega una capacidad extraordinaria de audacia, iniciativa histórica y coraje y los individuos que hacen parte de esa masa adquieren un comportamiento colectivo, que es perfectamente diferente del comportamiento que cada cual tiene por sí mismo; es cuando el individuo deja de existir como perteneciente a otro tipo de organizaciones (a la familia, o a los colegas de la oficina, etc.). Todas esas otras organizaciones quedan disueltas; en términos de Freud, el individuo le retira la libido a todas las otras y se presenta un fenómeno completamente particular y muy enigmático.

Esos rasgos del carácter que se han montado desde los primeros años de la vida, que son tan firmes, desaparecen. Al hombre temeroso, prudente y tímido se le olvidan esos rasgos de carácter y sale adelante aullando con la antorcha encendida. Hay una nueva capacidad de iniciativa. La libido del Yo, el narcisismo se pierde; y el individuo que probable-

mente hace dos horas, cuando estaba en el baño, se encontraba preocupadísimo por ver un pequeño puntico en la nariz, se despreocupa de sí y se lanza de frente en la balacera, con la más clara sensación de que no ocurrirá nada; la patria, el partido, la causa, ha capturado toda la libido que el Yo ha perdido.

Este es un fenómeno cotidiano que hace tan misterioso al ser humano que es tan difícil que acepte que le suban el precio de los chicles, del cigarrillo, del bus, y que sin embargo acepta que lo enfrenten a bala y sigue avanzando; ese personaje tan curioso que es el ser humano es lo que nos lleva a estudiar la economía de la libido como uno de los fenómenos esenciales de la historia. Ese personaje que vive bastante crispado, sépalo o no, ante la posibilidad de la muerte que siempre está ahí, de pronto la desprecia y a la voz de algún generalote disfrazado de verde: "¡al ataque!", sale sin vacilación, sabiendo que al frente están las ametralladoras, es un personaje que no deja de ser inquietante. ¿Cómo estudiar esas variaciones?

Aquí vamos a tener que tratar de ser un poco metódicos y seguir a Kant, quien en el último capítulo de la "CRÍTICA DE LA RAZON PURA" nos ofrece una metodología extraordinaria. Una de las cosas que allí dice es que cuando no tenemos la manera de explicar un fenómeno, no es bueno comenzar a inventar fuerzas desconocidas que lo expliquen, porque desde luego así se explica todo, pero ¿de dónde sacamos las fuerzas?

La situación de la que hablamos es un fenómeno tan asombroso que realmente no ha podido dejar de notarlo la humanidad en muchos períodos (Grecia, El Renacimiento, etc.). Se ha hablado de las gentes de los pueblos puritanos que ante cualquier fenómeno de masas resultan de una crueldad inaudita. ¿Qué es lo que ha ocurrido? ¿A qué debemos que las masas tengan tal capacidad de arrojo? También ha habido fenómenos religiosos que podríamos llamar inversos

a esas fiestas de la matanza colectiva que son tan frecuentes en la historia: masas arrobadas por la religión, con unas capacidades no menos locas que las otras, de ser buenas, como los cátaros que entraban cantando a las hogueras, cogidos de las manos y convencidos de que por ahí derecho salían hacia la vida permanente; cuando a uno le proponen en privado entrar cantando a una hoguera, le queda más bien difícil.

En general, pues, hay una distorsión. Es inútil hablar de la verdad o no verdad; no creo que haya habido una causa tan tonta sobre la tierra como para que no cuente con miles y miles de mártires, y por eso también no hay nada más tonto que hablar de que alguien dio testimonio de la verdad con su sangre. No hay mentira tan aberrante como para que no se haya dado testimonio de ella con la sangre y con cantidades de sangre. Cuando se desata la hasta entonces comprimida capacidad de ferocidad y de pronto hay alguien, un gran líder, que dice: “masacradlos a todos”, ¡qué felicidad!, ¡ay!, ¡qué fiesta de la matanza sin remordimientos, de la matanza feliz del otro malo y yo bueno!

Esa es nuestra historia. Se pueden hacer las observaciones: de pronto, la reunión de seres relativamente racionales al convertirse en demasiados y demasiados, no se sabe cuántos, se transforma en otro. En la “**PSICOLOGÍA DE LAS MASAS Y ANALISIS DEL YO**”, Freud cita a Schiller, quien dice:

“Es extraño; consideramos uno por uno, todos ellos son pasablemente inteligentes, pero cuando están reunidos no forman más que un solo imbécil”.

Freud critica un poco la posición puramente negativa y muestra que lo anónimo colectivo carece de normas, es cruel, es como si algo hubiera fallado, algo que es el control interno de su propia conducta, lo que él llamaba el Super Yo. Pero también es cierto que los pueblos anónimos han hecho obras extraordinarias y probablemente las más extraordinarias, no

sólo los cancioneros, el folclore; han hecho los idiomas, cosa que ningún individuo por sensacional y genial que fuera sería capaz de hacer. Es decir, no se trata solamente de decir para mal o para bien, sino que el hombre en masa es otra cosa y que tiene una tendencia muy fuerte a entrar en masa y mientras más graves son los conflictos íntimos de su ser, la dificultad que tiene de vivir los conflictos de su persona, de sus recuerdos, de sus temores, de sus anhelos, de sus amores e inhibiciones, de sus deseos e incapacidad de lograrlos, más anhela sumarse a una masa sin conflictos, a una masa absoluta, a una masa que le plantee dificultades y ojalá homogénea, dogmática, cerrada, con la cual quedan disueltos y resueltos todos los problemas que generan angustia, trabajo de superación.

Así se producen, por ejemplo, con tanta frecuencia las grandes conversiones. El hombre lleno de angustias, de dificultades personales, que sólo podrían ser superadas con grave trabajo, con una producción personal, con un enfrentamiento consigo mismo y un trabajo con otros generalmente difícil y resulta de pronto que Cristo tocó en su corazón y se acabó el problema; hay un grupo y todos cantan en un coro maravilloso: adiós problemas personales, aquí entramos en una nueva vida. A veces no es Cristo, a veces es un partido u otra cosa, pero es la masa la que resolvió el conflicto.

Todos conocemos esta tentación de estar juntos, de ser un gran nosotros, de adquirir un gran grupo en el cual invertir toda la libido y de convertir nuestro Yo más íntimo, nuestro Yo actual en miembro del grupo, hasta el punto de comenzar a vivir lo que uno tiene de particular como peligro de traición y de separación y a luchar por lo general, por hablar el mismo lenguaje, la misma jerga. La misma decisión y la obediencia es entonces la figura de la felicidad y la felicidad es servir a la causa y hasta morir por la causa en las fauces de los leones alegremente como lo hacían los cristianos. Todavía lo hacen, aunque ya no con leones. Eso es conocidísimo, recorre la historia.

Una cosa similar, más difícil de exponer, es el amor. Hay muchas formas de enamoramiento. Freud en la obra mencionada atrás nos da una serie muy breve que después él y otros van a desarrollar. Es un tema que hace parte del mismo problema. Un enigma estamos tratando de abrir: la invariabilidad humana, la impresión de ser siempre el mismo, de tener siempre los mismos vicios, las mismas tendencias, las mismas dificultades, de haberse hecho ilusiones de creer haber cambiado y estar en las mismas; esa pesada armazón humana inmodificable, comparada con esta otra cosa, esa variabilidad monstruosa del hombre, del padre de familia que está preocupado porque el gato se hirió una paticá y va a sufrir la niña, y una vez que sale a la calle y se encuentra en una manifestación sale a hacer masacres, y no de gatos sino de seres humanos.

Esa variación de carácter tan terrible y ese conservatismo, ese núcleo en el cual amenaza continuamente una revolución del tipo hasta que ya sea irreconocible, o bien una continuidad perfectamente previsible: **“ahí viene fulano, apuesto a que va a contestar tal cosa”**, y preciso, contesta tal cosa. Ese contraste de la variación y de la tiesura humana, de esa variación hasta lo irreconocible y esa tiesura hasta lo previsible, ese contraste es precisamente el terreno en el cual se debe pensar el amor.

Por lo que tiene de variación, desde Grecia ya fue observado que el amor tenía bastante de delirio. En la antigüedad se observó la mutación de los individuos enamorados, la impresión que tienen tantos cuando se enamoran, de que todo ha cambiado, de que son otros. Goethe dijo que el hombre es hijo de dos mujeres, la madre y la amada, porque la una lo produce y la otra hace de él otro tipo. En **“FEDRO”** se produce un fenómeno muy interesante: discuten al comienzo de este diálogo de Platón, Lisias y Sócrates; Lisias en una forma bastante maliciosa y malintencionada hace una discusión contra el amor y les recomienda a los jóvenes que no se metan con personas que estén enamoradas de ellos, porque el amor es mal consejero. En primer lugar, el amor idealiza al otro y en lugar de verlo como es, lo ve lleno de méritos, de posibilidades, y lo exalta de tal manera que viéndolo así no lo puede ayudar a nada, porque no hace más que exaltarlo de la manera más beata, mien-

tras que la persona que no está enamorada de él, ve sus aspectos positivos y negativos y le puede ayudar a corregir sus defectos, la ve en una forma completamente relativa, además como una persona efectivamente reemplazable. El amor exagera hasta el máximo la diferencia entre una persona y otra, hasta el punto que considera a una personas determinada como irremplazable y frente a ella, aunque sus diferencias sean muy pequeñas, considera a las otras insignificantes. En ese sentido es un delirio, delira al otro más bien que concebirlo, lo promueve como el juez máximo, el testigo privilegiado, aquel ante el cual y sólo ante el cual le interesa realmente quedar bien, aquel ante el cual quedar mal sería un dolor inaudito. Lisias dice, finalmente, que el amor es un delirio que tiene como objeto una persona y la relación de uno con esa persona. A esto contesta Sócrates que efectivamente el amor es un delirio, y que con eso se habría refutado el amor si no fuera porque no queda claro que todo delirio sea una mala cosa. Es cierto, es un delirio, pero ¿acaso por ese delirio no descubrimos algunos posibles, que sin ese delirio no descubriríamos?, ¿acaso también cuando el poeta está en el momento mismo de encontrar lo mejor de su creación, de cierta manera, no delira? El que está muy puesto en razón seguramente no delira, pero no hace poema alguno. Sócrates ha pasado a defender el delirio.

Freud en la "INTRODUCCION AL NARCISISMO" quiere introducir este problema de la movilidad de la libido cómo cambia la libido, cómo se dirige a un ser y se retira de él; ¿qué pasa con la libido cuando un ser es decisivo para nosotros, desaparece, se mueve o, peor, se enamora de otro?. Decisivo porque estamos enamorados de él, y estamos enamorados de él porque para nosotros es un resumen de todo lo bueno que puede haber en nuestra vida y una promesa de transformación, un testigo ante el cual queremos demostrar que no estamos reducidos a lo que parecíamos ser. En ese caso, en el duelo, ¿qué pasa con la libido que estaba allí invertida, en un objeto que falló y en el cual estaban montadas las nostalgias, añoranzas, anhelos, promesas, confianzas, en el cual

había esa pequeña mutación que genera el amor y que es tan difícil de disimular?. Cuando un individuo está enamorado, muy enamorado, hay algo nuevo allí en el caminado, en la manera de sentarse, en la manera de mirar por la ventana, da la impresión de que ciertos posibles se están abriendo paso y que son difíciles de ocultar, aunque diga: "no me interesa nadie". Pero cuando todo eso vinculado a una figura, a una mirada, desaparece, ¿cuál es el destino de esa libido? Es a esto a lo que se denomina, en psicoanálisis, duelo.

Tenemos, pues, la vinculación a la masa, el deponer nuestro Super Yo y capacidad crítica en un líder, el despojo de nuestro narcisismo a nombre de un grupo religioso, nacional, político, etc.; y el juego de nuestra identidad en la relación con una persona; ó la tiesura que nos hace llegar a ser un viejito cascarrabias de 80 años, muy parecido a lo que fuimos cuando estábamos chiquitos. Esa tiesura y esa movilidad humana, de los hombres y de los pueblos frente a las circunstancias y a la historia, individual y colectiva, son el objeto de estudio del psicoanálisis, que no puede ser cambiado por ninguna caracterología de no sé qué Kresmer o de no sé qué Sanguine.

El siglo XX también se ríe de la psicología de los pueblos. Los ingleses estaban tan tranquilos con la psicología del pueblo chino: gente a la que no le importa nada ni el progreso ni el futuro, gente entregada a lo inmediato, a la contemplación, al opio, a mirarse el ombligo; de pronto resultaron más revueltos de lo que Inglaterra haya sido nunca y les cambiaron en un momento. Esas psicologías de los pueblos, psicologías tiesas, olvidan un problema: que hay una economía humana; economía del placer-displacer, economía de la identidad; que el carácter es una posibilidad de estabilidad, pero que también se puede romper de la manera más fantástica, que el hombre está en juego y que el estudio de esas condiciones en las cuales el hombre está en juego tienen que ver con el narcisismo, el amor, la psicología de las masas. Sin esto no hay conocimiento del psicoanálisis, pero desde allí el psicoanálisis ya no es comparable con otras psicologías.

TEORIA DEL INCONSCIENTE

**El Inconsciente y la Represión, Punto de vista Sartreano.
La Fenomenología y la Teoría del Inconsciente.**

TEORIA DEL INCONSCIENTE

Cuando se habla de inconsciente en Freud, y en los psicoanálisis de todas las corrientes, se trata fundamentalmente del “proceso primario”, considerando el “proceso secundario” como consciente-preconsciente, con sus mecanismos y contenidos inconscientes, que Freud denominaba “fantasmas” y que en algunas tendencias del psicoanálisis se ha denominado la “imago”: imágenes primordiales que tienen un peso muy importante sobre nuestra vida y constituyen, por así decirlo, la organización escénica de nuestros deseos, de nuestras formas del deseo.

Como vimos, en sentido propio del psicoanálisis, llamamos “la madre” a lo que se podría denominar el objeto primordial de los deseos, las necesidades, las identificaciones, el amor, etc.; el objeto primordial y también el primero prohibido.

Las funciones de la madre son básicas; si falla su afecto, está en cuestión todo, desde el reconocimiento jubiloso en el espejo. Pero esa imagen de la madre, de la que se depende en una forma tan terrible, es una imagen que tiene muchas variantes. Hay formas que son destructoras; así encontramos continuamente en la clínica de la psicosis la figura de la madre devoradora, es decir, el temor a ser devorado por una imagen materna o por un símbolo de la madre. Puede ser también la ballena o el dragón, es el que cuida a la doncella y si uno vence al dragón tiene acceso a la doncella. Tal formulación es de una universalidad increíble; la encontramos en el Japón, en Islandia, en todas partes. Son figuras muy complejas porque son muy primitivas y dependen de nuestras relaciones iniciales.

Está la madre devoradora como peligro y también está la madre “atragantadora” —designación bastante molesta—, la que obliga a comer al niño que no quiere. Igualmente encontramos una figura famosísima, desde el antiguo Egipto, en

todas partes; la bruja, la madre fálica, que se llama en psicoanálisis, con falo y con todos los símbolos del falo multiplicados: con una cumbamba bien caliente, bien nariguda, gorro puntudo y montada en una escoba voladora. Todas esas "imagos" inconscientes irrumpen como elaboraciones culturales, frecuentemente religiosas, en los más diversos sitios.

Siempre hay una gran ambivalencia: la madre no es solamente refugio y protección e incondicionalidad del amor, tal como solemos pensarla, sino también amenaza terrible. Esta ambivalencia constituye las imágenes de la madre, son los tipos de fantasmas maternos que encontramos, y que en la evolución de nuestra vida pueden adquirir de pronto una fuerza muy grande y llegar hasta inhibir las posibilidades del amor o darle una orientación exclusiva. También están las imagos paternas.

Los contenidos del inconsciente se expresan por un conjunto de símbolos que son siempre símbolos de las mismas cosas; símbolos del nacimiento, de la muerte, del propio cuerpo y, en su sentido más general, símbolos sexuales. Es decir, lo que es inconsciente es también un lenguaje de símbolos. El hombre no puede estar nunca ante el mundo sin interpretarlo a la luz de sus deseos y temores. El hombre nunca evoluciona en el conocimiento, como un observador que primero constata lo existente, observa, repite sus observaciones, luego generaliza, produce leyes. El hombre está comprometido en el universo en una forma afectiva desde el inicio; está embarcado en el mundo rodeado de objetos que lo amenazan y que son símbolos de sí mismo, de sus temores y de sus deseos, rodeado de grutas que son al mismo tiempo refugios y bocas terroríficas, rodeado de alturas que son símbolo de potencia fálica pero también amenazas. Rodeado de promesas y amenazas. El hombre no está nunca imparcial ante el mundo, y ese mundo originariamente estuvo siempre ya interpretado; no hay un mundo sin interpretar al que viniera luego alguien, con fines de dominación política, por ejemplo,

a interpretar, y nos comunicara una interpretación. El mundo está siempre desde el comienzo interpretado por nuestros temores y deseos, convertidos desde el comienzo en símbolos.

Los avances del hombre en la tecnología pura, donde se puede hablar de avances, son maneras de convertir una originaria interpretación simbólica del mundo en una interpretación técnica, sin que la simbólica desaparezca jamás. El hombre, siempre que estuvo ante algo — el mar, la lluvia, un lago, un río, las planicies, los rayos, las grutas y piedras—, estuvo interpretando en un sentido fundamental, y siempre estuvo ante otros hombres interpretándolos, a sus hermanos, competidores intrusos; a sus progenitores, en función igualmente del lenguaje de su cuerpo.

Freud dice que los hombres no pudieron conquistar el fuego durante mucho tiempo porque era difícil superar el deseo de orinarse en él. Una afirmación alarmante; los tecnólogos y los antropólogos inmediatamente le reclamaron: ¿cómo dice esto?, ¿de dónde saca esto?, ¿qué tiene que ver? Fue tan grave la rebelión contra esa afirmación — por el momento no era más que una afirmación que se le ocurrió hacer en **“TOTEM Y TABU”** que Freud se vio obligado a escribir una nota explicatoria de porqué había dicho eso, con la que termina el libro: **“APENDICE SOBRE LA CONQUISTA DEL FUEGO”**.

El problema es que los que leen una frase suelta, sin el sistema conceptual del psicoanálisis, se pueden quedar muy asombrados, pero en realidad no se trataba solamente del fuego, sino de cualquier conquista técnica, que siempre es interpretada en términos de nuestros propios deseos y temores. Para el hombre el fuego, como ningún otro espectáculo, nunca deja de ser un símbolo de sí mismo, para bien o para mal. **“Somos tan narcisos —dice Goethe— que en todo el universo estamos leyéndonos a nosotros mismos y viendo nuestro retrato”**. El fuego será un emblema del deseo por su relación con el calor, pero también de un deseo terrible, destructor, por su relación con la muerte, porque el fuego quema y mata la vida. Es al mismo

tiempo el espectáculo de una llamada que asciende, es decir, algo que sube por sí mismo, o sea una imagen fálica, y lenguas de fuego, lluvia de fuego; inspiración de los apóstoles y destrucción de sodoma.

Freud observaba que hay muchos mitos de los pueblos primitivos, y muchos sueños de los pacientes, en los cuales ese vínculo del fuego y del orinar se ve muy estrecho. En casi todas las mitologías que conocemos, escandinavas, hindúes, griegas, el que consiguió el fuego lo trae dentro de una vara y al traerlo genera un castigo, como Prometeo, por ejemplo. La dominación del fuego fue pensada míticamente como una transgresión de algo o como el apoderarse de una potencia de otro; ese otro era una **imago** paterna de cuya potencia se aprovechaban los hombres, la potencia de algún dios.

Según el mito de Platón, en **EL BANQUETE**, Zeus resolvió dividir en dos a los hombres, porque el hecho de ser completos - al mismo tiempo mujeres y hombres- les estaba dando tanto poder que ya se iban a tomar el Olimpo e iban a destituir a los dioses; por eso los partió en dos y ambos ya no están poniendo en peligro el Olimpo sino buscándose entre sí a ver si dejan de ser dos, lo cual se llama el deseo, según Platón. Esa mitología es una sabiduría, en una forma propia; en el psicoanálisis es mucho lo tomado de esa mitología. Hay una mitología individual que llamamos "**fantasmas**" y otra colectiva a la que llamamos "**mitos**".

En cierto modo en el mito habita el hombre, es decir, no se puede imaginar un hombre no mítico, porque el mito es la manera como, desde ese nudo de temores y deseos que es su cuerpo, interpreta al mundo y lo convierte en un lenguaje, es decir, todo le habla: un pájaro o un árbol o un río le sugieren algo como objeto de sus deseos, se le representan como una posibilidad de su existencia. El hombre pinta, hace poesías y canta, está captando siempre, por todas partes, posibilidades de su existencia que teme o desea. Nunca, en ningún caso, es un ser que pueda considerarse neutral ante el mundo.

El sistema inconsciente es un sistema que se guía por leyes simbólicas que se pueden describir. Freud las describió desde 1900: el desplazamiento, la figurabilidad, la condensación, con un lenguaje simbólico y unas leyes de conexión de sus contenidos.

El inconsciente es activo, está trabajando permanentemente, es dinámico, dice Freud; el inconsciente no es sólo un depósito donde tenemos escondidas muchas cosas que nos chocaría saber. Claro que también es esto, una especie de "cuarto de San Alejo" personal. Pero es importante saber que es el núcleo de nuestra existencia y el motor de nuestro desear, de nuestro temer, que está produciendo continuamente retoños, indicando direcciones de nuestro hacer, tipos de objetivos que vamos a elegir como objetos de nuestros deseos y también lo contrario, inhibición, síntoma, angustia; lo que nos es inaccesible, imposible.

La primera teoría freudiana sobre el tema lo trataba en términos generales con el concepto de "represión"; algo está reprimido cuando se contrapone a la estructura de nuestra conciencia. Por lo tanto, se pensó durante mucho tiempo que la mejor manera de estudiar el inconsciente o la única manera —según lo planteaba el mismo Freud— era el estudio de la represión. ¿Por qué razón algo está reprimido por incompatibilidad? El inconsciente no es un concepto descriptivo sino un concepto dinámico: inconsciente no es aquello que simplemente no es consciente. Hay muchas cosas de las que no somos conscientes en un determinado momento porque no son objeto actual de nuestra atención, de nuestra conciencia; a eso Freud lo llama el Preconsciente, es decir, aquello de lo que no somos conscientes pero que no es inconsciente porque está disponible. Por ejemplo, ahora no estoy pensando en las primeras amigas de mi infancia (ahora que lo digo, sí, pero no estaba pensando en eso); sin embargo, si alguien me pregunta cuáles son las que recuerdo, puedo pensar en ellas y responder; no eran inconscientes, eran preconscientes. Esto de ser disponible perte-

ce al preconscious, no al inconsciente. Hay otras formas que son más sutiles, como lo Pre-reflexivo, así llamado por los fenomenólogos: cuando uno está leyendo un libro, sabe que está leyendo un libro, pero no está pensando en que está leyendo un libro sino en lo que dice el libro; desde luego, si le preguntan: ¿qué estás haciendo?, responde: leyendo un libro. Eso es pre-reflexivo.

Lo que Freud denomina preconscious es aquel conjunto de lo disponible como recuerdos, ideas, saberes, que no están actualizados como conscientes ahora. El inconsciente tiene de común con él el hecho de que es algo en que no estamos pensando; pero hay dos diferencias fundamentales: que está actuando en nosotros sin que lo sepamos y que estamos evitando su irrupción por medio de mecanismos específicos. Es activo, dinámico, tiende a surgir, y a veces surge, por lo menos disfrazado como síntomas, como actos fallidos, o, como puede verse en **“PSICOPATOLOGIA DE LA VIDA COTIDIANA”**, de mil maneras.

Tomemos, como ejemplo, un caso clínico: una madre ansiosa que se caracteriza porque tiene el temor de que al niño le ocurre algo espantoso, que lo vaya a pisar un carro cuando atraviesa la calle, o le caiga encima alguna cosa, o se caiga por la ventana del apartamento; y para que no le vaya a ocurrir, le pone rejas a las ventanas, hace una restricción drástica de sus posibilidades de actividad o circulación. Cuando se hace el psicoanálisis de una conducta así, siempre se ha encontrado lo mismo: hay una hostilidad inconsciente hacia el niño, que está tan reprimida que no podría ser reconocida. Si uno comienza el tratamiento con el error de decirle eso, sin duda alguna que no va a seguir el tratamiento porque ella se va y le tira a uno la puerta: **“qué hombre tan estúpido, ahora me viene con que yo soy hostil a un niño del que estoy pendiente todo el día”**. Eso no se puede decir, así; hay que permitir que ella lo descubra en sus sueños, en sus formas intermedias. Que lo descubra precisamente para que se le quite. Eso es lo que llamamos un contenido inconsciente.

En cierta manera el contenido reprimido tiende a retornar; es decir, la hostilidad logra ejercerse hasta cierto punto, aunque no sea más que por barrotes, por prohibiciones, dañándole todos los paseos al muchachito porque lo puede morder un perro o embestir una vaca. De todas maneras se lleva a cabo lo reprimido. Es una hostilidad por alguna causa, que es la que tenemos que descubrir primero. Puede ser que, por ejemplo, el niño se haya convertido para la madre en una demanda de que ella sea igual a su mamá, y ella le tenga terror a serlo. Puede ser que el niño sea un freno para sus realizaciones de otro tipo o un rival ante el marido, del cual quiere ser una hija; en fin, puede haber varias razones, pero el hecho es que en la manifestación de la ansiedad lo que está ocurriendo es una hostilidad. Esa hostilidad es un sentimiento inconsciente, dinámico, en el sentido de que es explicativa de su conducta, es un drama que está organizado con los problemas con su madre, con su padre, con sus demandas, con otros problemas inconscientes.

El inconsciente no es una estructura cualquiera. Estructura, por una parte, es todo lo que no sea una suma; un organismo es una estructura. Estructura quiere decir interdependencia de las partes, quiere decir que si se quita una parte no queda un resto sino que se desbarata todo. Una sociedad es una estructura: no se puede quitar a la clase obrera porque también la burguesía se acaba, porque las partes son interdependientes, aunque estén en conflicto. A un ser vivo no se le puede partir en cuatro pedazos porque se descompone todo. Lo que estamos viendo es —dicho en términos de Lacan—, no una estructura que un sujeto contempla, estudia, observa, como las figuras y las formas, que también son estructuras, sino **“la maquinaria original que pone en escena al sujeto y le asigna sus deseos y sus temores, sus imposibilidades y sus posibilidades”**. Es eso el fondo de lo que consideramos como el inconsciente.

No se puede llegar en una apertura directa a mostrar el inconsciente, por una simple definición. Tenemos que acercarnos a

él por medio de ejemplos, para ver los mecanismos inconscientes, que no son lo mismo que los contenidos inconscientes. La madre fálica es un contenido inconsciente que todo el mundo tiene y no es un mecanismo inconsciente. En cambio, la proyección es un mecanismo inconsciente: ver en otro lo que está ocurriendo en uno, **“cómo me odia este tipo a mí, cómo me persigue por todas partes”**, es un mecanismo, aunque el contenido inconsciente también existe allí, el odio que yo le tengo a él. El término subconsciente no aparece nunca en psicoanálisis, aparece el preconscious y el inconsciente.

En el caso de la madre ansiosa hay dos posibilidades: una, que la hostilidad se acabe porque cambien las relaciones, encuentre un nuevo amor que ya cambie la situación del niño; otra, que esa hostilidad inconsciente se haga consciente y entonces ya tenga acceso al tiempo, al desgaste. Pero, para nosotros en el análisis, lo importante es saber de dónde procede, porqué se fijó y porqué se agudizó; porque hostilidades hay siempre. Nadie tiene ningún niño con el que no tenga hostilidades, por mucho que lo quiera. Es decir, toda relación interhumana es ambivalente.

Los mecanismos inconscientes, por ejemplo la represión, son universales. La represión es una función del Yo, el Yo es la sede de las represiones. Una persona a quien le falle la represión está en un estado gravísimo de psicosis. La represión es una parte de la estructura misma del Yo, sin eso desaparece su identidad, porque la multiplicidad de nuestras tendencias necesita una unificación cualquiera. Porque si uno al mismo tiempo desea pegarle a alguien y además darle un beso y huir de él, no podría hacer nada si no reprime dos de esos deseos. Por eso la represión es la función **yóica** más importante. Uno de los puntos más mal entendidos es que los términos psicoanalíticos, como represión, no son nunca peyorativos, son parte de nuestras tendencias necesarias y son tan necesarias la represión como la reflexión o el deseo; no es, pues, una cosa que uno se pueda imaginar por el modelo de

la represión policiva; no, la represión es una función de unificación. Cuando se dice que no hay ninguna relación humana que no sea ambivalente, eso es bueno que sea así; lo que resulta patológico en el sentido psicoanalítico es la unilateralidad, es decir, que tengamos una sola tendencia, que desaparezcan nuestras otras posibilidades y se nos someta a un mecanismo repetitivo. Freud señala, por ejemplo, en **"MAS ALLA DEL PRINCIPIO DEL PLACER"** y en otros trabajos, que un amor en el cual no hubiera nada de agresividad y toda la hostilidad estuviera anulada y reducida a cero, ya no sería propiamente un amor, sino la contemplación beata e impotente del objeto, porque en la sexualidad hay algo de agresión; además no le podría ayudar a nada, porque ayudar implica criticar, estar en contra de algo, es decir, tener un margen de hostilidad, y si no tienen más, el empalago y la beatitud angelical serían algo terrible, pero eso ya no sería un amor, sería una cierta bobada mezclada con psicosis.

Otro ejemplo que sirve para visualizar casos de ideas inconscientes, deseos inconscientes, y su carácter dinámico, impulsor: en ciertos casos de paranoia se produce lo que se suele denominar en psicoanálisis **"celos delirantes"** o **"celos interpretativos"**. Sobre este punto escribió Freud un ensayo notabilísimo: **"ALGUNAS DIFERENCIAS PSIQUICAS ENTRE LA HOMOSEXUALIDAD, LA PARANOIA Y LOS CELOS"**. A partir de él se han hecho muchos otros estudios, como **"LA PSICOSIS"** de Alfons de Wahrens. Aquí es necesario insistir en el carácter tan radicalmente ajeno a la conciencia. El tipo está convencido de que la esposa le es infiel; tiene una seguridad loca, porque la seguridad sobre algo llevada a cierto grado es una seguridad loca; todo le sirve de prueba y no admite que nadie le haga una objeción; no admite el interlocutor sino en caso de que sea un espejo, que diga lo mismo que él, y si no es así entonces es un ciego o es un cómplice de lo que está ocurriendo. El tratamiento es muy difícil, porque el analista tiene que hacer un trabajo de no dejarse meter ni en el ciego ni en el cómplice, y de no ser así se acaba todo. El tipo se busca un confidente, o varios,

y le dice: “¿Te fijaste cómo se dieron la mano y se la dejaron un ratito?”; el otro tiene que callarse si no quiere entrar en el complot. Pero si ocurre lo contrario también dice lo mismo: “¿Te fijaste anoche en la fiesta cómo ni siquiera se miraron para engañarme a mí, para que yo no me diera cuenta de que son amantes, para despistarme?”. Entonces, hagan lo que hagan, eso siempre probará todo. Eso es muy interesante porque es un estilo, incluso un estilo político también, hay que decirlo. En este caso se puede ver que hay un personaje a quien le está atribuida la infidelidad de la esposa o del marido; lo más extraño para quien se encuentra en este tipo de paranoia es llegar a saber el dato de que está inconscientemente enamorado del personaje al cual le atribuye a su mujer como amante. Eso es todo el problema, que él proyecta en ella todas sus tendencias inconscientes que para él son inadmisibles, precisamente porque no ha sido homosexual. Porque son incompatibles con la estructura de la conciencia. Porque la conciencia no es simplemente una pantalla, sino una estructura que admite unas cosas y otras no, y otras cosas las desarrolla; es una actividad y no una pantalla donde se reflejan cosas.

El problema del inconsciente lo vemos ahora bajo otro mecanismo. La madre ansiosa es una conversión en lo contrario; éste es uno de los mecanismos inconscientes, convertir la hostilidad en un exceso de amor y en una sobreprotección. El de los celos interpretativos hace una proyección: proyecta en la mujer lo que él desea, lo cual le permite —lo reprimido retorna— ocuparse permanentemente del individuo a quien cree que ella desea con el pretexto de espíarlo.

Hay unos mecanismos de defensa que son muy primitivos, que están en el niño más pequeño, y que en la psicosis se vuelven más importantes. Están generalmente en los niños entre los 8 y 9 meses y son los procesos de incorporación y proyección total. Hay otros que son más tardíos y más elaborados como la represión, el olvido de algo, etc. De todas maneras es imposible adquirir una idea real de lo que es el

inconsciente según Freud si no nos damos algunos paseos por la clínica y mostramos casos, niños, personas con problemas, tipos de amor, tipos de imposibilidad de amar; de esto no nos damos cuenta por medio de definiciones teóricas, las cuales hay que hacer, pero mezclarlas continuamente con algunos relatos clínicos.

*

**

1. EL INCONSCIENTE Y LA REPRESION, PUNTO DE VISTA SARTREANO

Al comienzo, en la obra de Freud, estaban íntimamente vinculadas la noción de represión y la noción de inconsciente. Antes de entrar en una elaboración teórica más compleja sobre el aparato psíquico, lo primero que produce Freud como concepto que escinde lo inconsciente y lo consciente es el concepto de represión. Este es el concepto con que se trabaja básicamente en el libro con el cual Freud encuentra lo fundamental de su sistema, "La interpretación de los sueños". El mismo funcionamiento del concepto se encuentra en "PSICOPATOLOGIA DE LA VIDA COTIDIANA" y en "EL CHISTE Y SU RELACION CON LO INCONSCIENTE". Freud retoma este concepto mucho más adelante en 1915 y lo coloca como un capítulo de "LA METAPSICOLOGIA" una de las obras más elaboradas. Ese capítulo se llama precisamente "La represión".

"LA METAPSICOLOGIA" ya es la posición de Freud en toda su complejidad. Freud llama metapsicología a la investigación que va al mismo tiempo en tres direcciones o se hace desde tres puntos de vista: 1) desde el punto de vista del principio del placer, o desde el punto de vista económico, es decir, del intento de encontrar equilibrio a las tendencias excesivas, escapar al dolor o buscar el placer, economizar angustia, sufrimiento, tensión; 2) desde el punto de vista dinámico, es decir los procesos históricos en la formación de los objetos

del deseo, las pulsiones, las regresiones; 3) desde el punto de visto tópico, que es el enfoque de un problema, cualquiera que sea, en cuanto a la relación entre las instancias: el Yo, el Ello y el SuperYo. Freud hizo un trabajo sobre el carácter desde el punto de vista tópico que se llama "Tipos libidinales".

Lo que Freud llama metapsicológico es un estudio sobre un tema --la histeria, la obsesión, la depresión, los sueños, el carácter, o cualquiera otro-- desde los tres puntos de vista a la vez; eso es lo que se puede llamar propiamente psicoanalítico en un sentido ya complejo, aunque los otros hayan sido, desde luego, aportes parciales necesarios. Cuando tratemos de responder desde el punto de vista de Freud a las objeciones antifreudianas, tomaremos el punto de vista metapsicológico.

Una parte importante de las objeciones contra el inconsciente, contra toda teoría del inconsciente, se ha basado en su relación con la represión. Freud sabía muy bien que la sola noción de inconsciente iba a producir bastante reacción entre los filósofos, y no se porqué él parece estar pensando en la filosofía kantiana. El parece estar convencido de eso, pero eso sólo es evidente dentro de las filosofías de la conciencia, es decir, en Francia, la filosofía cartesiana es una típica filosofía de la conciencia; y en Alemania, la fenomenología y la filosofía de la conciencia tienen una característica común: como consideran que lo psíquico es lo consciente, hablar de un psiquismo inconsciente es una contradicción en los términos. Lógicamente es así, si uno comienza por definir que lo psíquico es lo consciente. La discusión se plantea allí.

Voy a tratar de no calumniar la manera como organizaron esta polémica contra Freud, tomando algunos momentos interesantes. Sartre es un caso muy destacado y muy nítido; me refiero al Sartre de 1943 y de antes. Después Sartre evolucionó en una forma muy complicada y ya no fue tan claro el desacuerdo.

En "EL SER Y LA NADA", Sartre estaba nítidamente en desacuerdo y daba sus razones muy claras, pero está pensando sin lugar a dudas en esa concepción del inconsciente en la cual la barrera que separa lo consciente de lo inconsciente es la represión. La teoría de Sartre en ese momento es una teoría de la conciencia bastante dura, incluso habla de la transparencia de la conciencia: en última instancia, sostiene allí que todo lo que se llama inconsciente, preconsciente, subconsciente y demás, no es más que mala fe; el hombre sabe lo que es, lo que piensa y lo que siente; pretende que no lo sabe, que no siente eso y pretende ignorar lo que sabe de sí. Como el ser algo es intencional, ser algo en el sentido psíquico, enamorado, lleno de odio, etc. y saber que lo es, es lo mismo; otra cosa es pretender que no se sabe lo que se es. El hombre es transparencia y citaba con gran delicia a Stendhal: **"no hay que pretender a la candidez, esa cualidad del alma que no vuelve sobre sí misma; uno llega a ser lo que pueda, pero uno sabe siempre lo que es"**. La línea de la transparencia de la conciencia era la línea sartreana en su forma dura. La fe es lo mismo que la mala fe, porque la fe es la pretensión de que uno cree algo en lo que no cree, pero le gustaría que fuera cierto por comodidad. Esta es, pues, la línea dura de "EL SER Y LA NADA".

La objeción a Freud está formulada en los siguientes términos, aproximadamente: Freud pretende que entre lo inconsciente y lo consciente se establece una barrera que impide a la conciencia acceder a los contenidos que quedan ocultos y escondidos en el inconsciente; esa barrera es la censura. Ahora bien, Sartre produce una fórmula de lógica cartesiana: o la censura sabe qué es lo que está censurando o no lo sabe; si no lo sabe, ¿por qué lo censura?, ¿qué razones tiene para censurarlo?, y si lo sabe, entonces no es inconsciente sino que pretende ignorarlo porque es incómodo.

Así se formuló, pues, esta primera doctrina de la libertad **"erizada"**: el hombre es libre y responsable de todo y tam-

bién aquello que pretende que no sabe que es y que simplemente trata de ignorar por comodidad. Todo **“EL SER Y LA NADA”** está construido sobre una idea de la libertad de ese tipo. La formulación básicamente se detiene en esa noción. Sartre se apoya, a veces mal apoyado, para combatir a Freud, haciendo flecha de toda madera, incluso de la muy podrida muleta de Stekel, a quien cita al final de su obra **“LA MUJER FRIGIDA”** donde dice: **“siempre que he llevado suficientemente lejos un psicoanálisis, he descubierto que el núcleo de la neurosis era consciente”** **“EL SER Y LA NADA”** es, pues, uno de los tipos de oposiciones más nítido.

Hay otro libro corto de Sartre donde también es completamente duro con el psicoanálisis, que se llama **“LA TRASCENDENCIA DEL EGO”**; es un libro pequeño y de mucho menos nivel. La crítica ha sido sostenida por Sartre de manera implacable, por eso cito ese autor; se podrían citar otros que han hecho más o menos lo mismo. En todo caso, es una tendencia de la filosofía —podríamos llamarla fenomenológica que ha sido nítidamente antifreudiana.

El problema en que se embarca Sartre allí tiene consecuencias que son inevitables, que no proceden de determinados errores suyos y que se pueden mostrar en toda una serie de personas que trabajan en la misma dirección. Al definir la conciencia como transparencia, toda conciencia es consciente de aquello de lo que es consciente, pero también del hecho de ser consciente de eso. Eso procede en una línea muy directa de la filosofía cartesiana; en Descartes, lo cierto pertenece al orden de la reflexión, es decir, cuando yo reflexiono no puedo equivocarme. Por eso en aquello de **“pienso, luego existo”**, la primera evidencia está en el **“yo pienso”**.

La conciencia de sí es el territorio de la evidencia; es decir, yo puedo equivocarme digo que **“veo una persona detrás de la ventana”**, porque puedo estar soñando, delirando, o puede ser una careta; pero cuando digo: **“pienso que veo a alguien detrás de la ventana”**, ahí no puedo equivocarme, porque lo

que digo es que pienso que la veo. Si digo que la veo, puedo equivocarme, pero si digo que pienso que la veo, no puedo equivocarme. El movimiento reflexivo es el momento de la certeza, es una idea típicamente cartesiana. Si yo digo que veo un perro que me va a morder, puedo estar soñando en una pesadilla y me despierto y no veo ningún perro; pero si digo que pienso que veo un perro, no importa que esté dormido o despierto. Ese territorio es el territorio de la certeza, el territorio del “yo pienso”, el cogito cartesiano; es el territorio también de la duda, porque si sólo digo “yo pienso”, digo “no sé si es así”. Eso es lo que llamo el enfoque cartesiano: el momento de la certeza es el momento de la reflexión; pero en ese momento, precisamente, la clave de toda la conciencia es ser consciente de sí y la conciencia de sí es el elemento de la certeza.

Ahora bien, gran parte de la filosofía moderna procede en cierto modo de una filosofía subjetiva, en ese sentido; no subjetivista en un sentido peyorativo, sino en el sentido de la conciencia que el sujeto tiene de sus operaciones, de sus impresiones, de sus sensaciones, de sus imaginaciones. y el desarrollo de esa filosofía produce las filosofías de la conciencia en diversas orientaciones: kantianas, fenomenológicas, sartreanas, etc. En este sentido, en las filosofías cartesianas era de esperarse que a una doctrina del inconsciente, que es, además, implícitamente al comienzo y luego cada vez más explícitamente, una crítica de la conciencia, como es el psicoanálisis, hicieran una confrontación desde el comienzo completa y directa. Generalmente la plantearon en términos de elegir: tómelo o déjelo, psicoanálisis o filosofía; el psicoanálisis es antifilosófico, definiendo filosofía así. A veces el mismo Freud caía en esa posición, asumiendo que el psicoanálisis es antifilosófico. **“No tengo yo el propósito —dice— de llenar los huecos del universo, como le gusta a los filósofos, produciendo una interpretación del mundo; parece que los filósofos no son capaces de hacer el viaje por este mundo si no están provistos de un sistema que les dé cuenta de todo lo que existe. El viajero que camina en las tinieblas rompe a**

cantar para ahogar su miedo interior, pero no por ello ve más claro. Es mejor acomodarse a que sabemos muy poco de este mundo, a afirmar lo que sabemos y a tratar de extenderlo con alguna certeza". Esto lo dice Freud en "INHIBICION, SINTOMA Y ANGUSTIA" con bastante dureza contra los filósofos. Y los filósofos contra él alegan que la teoría del inconsciente le permite darse el lujo de contradecirse.

La pelea era frontal; digo era porque se han suavizado ambas posiciones, no sólo la de los fenomenólogos, sino también la de los psicoanalistas, que hoy le reconocen grandes méritos a la fenomenología, los mismos que antes le negaban. La posición de Sartre se excluye del territorio freudiano casi desde el comienzo. Es de recordar que el territorio freudiano empieza con la pregunta: ¿qué es la histeria? Entonces Sartre tendría que responder aquí: **"mala fe, comedia, pretende que está paralizada porque no quiere andar y es todo intencionalidad"**. Sartre no diría que es orgánica; cuando uno entra en el territorio freudiano ve el problema de moralismo que está implícito en semejante doctrina de la transparencia, el concepto que él forjó. Después fue modificándolo a medida que se ajustaba un poco al marxismo y se acercaba al psicoanálisis; el tono muy moral había que cambiarlo un poco, pero en esa época se llamaba la **"inautenticidad"**. Además, la histeria se explicaba por una elección; él no dice histeria, pero se refiere a ella cuando está pensando en Madame Bovary y en cierto tipo de soñador morboso. Dice Sartre en un libro anterior a 1943, que se llama **"LO IMAGINARIO"**: **"se puede clasificar a los individuos según prefieran llevar una vida imaginaria o real"**, porque no hay que creer que la imagería, el soñador permanente, el que está construyendo una y otra vez castillos en el aire, es por compensación, porque trata de compensar la pobreza de una vida real con la riqueza de una vida imaginaria; no es por eso. Es porque prefiere el estado imaginario al estado real; el estado real es siempre un estado sorpresivo porque la realidad es lo imprevisible y lo inagotable. Esa es su definición; real es lo que no puede ser agotado, lo que puede ser explorado de una y otra manera, mien-

tras que lo imaginario no puede ser explorado. Uno produce una imagen y no tiene nada que explorar en ella, no es más que lo que produce.

Lo imaginario no lo puede sorprender a uno y uno no puede tener en lo imaginario más fracaso que el que quiera inventar; de resto, se ganó las loterías que quiera y sólo perdió algo para que alguien que quiera que lo compadezca, llore con uno. Prefiere la comodidad previsible del estado imaginario a la riqueza y multiplicidad imprevisible e inagotable, al desafío permanente de lo real y, por lo tanto, no hay tal que una vida demasiado pobre se compense con una riqueza imaginaria. Aquella soñadora, Madame Bovary, vive en Ivetot, que es horrible, y mientras tanto sueña que está en un palacio, donde hay unos nobles, unas cosas maravillosas; pero si estuviera allá en el palacio, sentadita donde dice en su imaginería que quisiera estar, empezaría inmediatamente a soñar que se la robó en gitano, que va con ella por unos países de panteras y palmeras, y que lo que quiere es no estar donde está. La imaginación es una conducta de negación de la realidad, porque la realidad produce angustia; la imaginería, por lo tanto, es una fuga de la angustia, es una fuga de asumir la realidad, es una conducta de evasión, es inautenticidad. Es decir, el problema es moral, en última instancia. Y así lo va a encontrar por todas partes, aunque sabe callar a tiempo en muchas cosas, y muy bien, pero no así todos sus discípulos. Por ejemplo, Francis Jeanson llevó ingenuamente a sus últimas consecuencias la doctrina y descubrió que soñar era una actitud de mala fe y que, en el fondo, el solo hecho de dormir ya era vergonzoso; porque si uno describe fenomenológicamente qué es dormir, resulta que dormir es tener una gran inatención sobre el mundo, porque si uno está atento a lo que está pasando no se va a dormir nunca.

Lo interesante es ver que la guía de la intencionalidad y su libertad, conduce a un moralismo muy difícil de sostener. Sartre lo sabe llevar con gran finura porque es un extraordinario escritor, un pensador suficientemente prudente

para no facilitar tanto las cosas al adversario, como hace Francis Jeanson. Sartre no diría que dormir es de mala fe; él dice con más finura que el sueño, el proceso onírico, es el efecto de una conciencia que cayó en un estadio simbólico. Lo que no queda muy claro es la conciencia del soñante, que es un desafío para el cartesianismo desde siempre. Desde que Descartes escribió las "**MEDITACIONES METAFÍSICAS**" se dio cuenta que el sueño planteaba un problema, como también la locura; entonces los quiso apartar como pudo. Pero, si se apartan el sueño y la locura, es muy difícil abrir una discusión con Freud.

El problema con la conciencia del dormir, es que no se trata de una conciencia reflexiva; mientras yo sueño con una cosa no estoy pensando que estoy soñando, y cuando pienso que esto es un sueño es porque ya me estoy despertando. De tal manera que el carácter no reflexivo es la forma misma de su definición. Porque podemos tener —como describen tan limpiamente los fenomenólogos— formas de conciencia no reflexivas. Cuando leo un libro estoy pensando lo que dice el libro y no estoy pensando en que estoy leyendo un libro, pero lo sé. En el sueño el problema es que no sé que estoy soñando; además, el fenómeno más interesante del sueño es el fenómeno de la fe, es decir, que hay una diferencia entre hacer historias imaginarias y soñar; la diferencia es que cuando uno sueña cree que está ocurriendo aquello en que está soñando y cuando teje historias imaginarias por muy refinadamente que lo haga sabe que no está ocurriendo eso, que no está ocurriendo nada sino que uno está "**englobado**". Por eso es tanto más agradable un buen sueño que cualquiera de las historias imaginarias que nos hagamos. El sueño es alucinación, no es imaginación, y la alucinación incluye fe, como lo han sabido todos los santos, verdaderos héroes de la alucinación. El sueño está hecho con fe, es decir, durante el sueño hay fe en lo que sucede como algo que efectivamente está sucediendo, lo que no ocurre cuando uno está imaginando; yo me imagino que me gané la lotería, pero sé que no me la he ganado, pero si sueño que me gané la lotería al despertar

digo: **“Lástima que fuera un sueño”**. En el momento en que la historia imaginaria incluía fe, es un delirio; una historia imaginaria con fe es un delirio.

El saber radical de la conciencia lúcida sartreana --por lo menos la de 1943-- tiene el problema de la extraordinaria dificultad de acercarse a cualquier punto del territorio freudiano. El síntoma, ¿es mala fe o es orgánico?; y así, el olvido, el acto fallido, el síntoma obsesivo, el sueño, la histeria, es decir, el territorio freudiano entero. Y hay que ver, cuando no puede evitar el territorio freudiano, la teoría que se le ocurre. Sería demasiado largo describirla, pero es interesantísima, deliciosa de leer, aunque falsa. Está en **“EL SER Y LA NADA”**, Parte III, Capítulo III, 1 y 2.

Tenemos entonces este problema: una negación radical del inconsciente a nombre de una filosofía de la conciencia; un ejemplo, Sartre 1936 a 1950. Un filósofo tiene la audacia de ser consecuente y de llevar una tesis hasta sus últimas consecuencias; a eso se debe, como dijo uno de los del gremio, y no de los menores --Descartes--, que **“no hay nada sobre la tierra tan absurdo ni tan disparatado como para que no haya sido sostenido por algún filósofo”**; ejemplo, que no existe el movimiento, que el mundo es una apariencia, etc. Lo bueno es que son consecuentes. Elaborando su doctrina de la libertad, escribía Sartre unos diez años más tarde un pequeño libro sobre Baudelaire; el libro comienza mostrando que la vida de Baudelaire es muy complicada: **“No tuvo la vida que merecía. De esta cláusula consoladora, la vida de Baudelaire parece una magnífica ilustración; no merecía por cierto aquella madre, aquel consejo de familia, aquella perpetua estrechez, y ¿hay algo más estrecho que aquel prematuro final? Sin embargo con la reflexión surge una duda”**; y empieza a mostrar su doctrina de la libertad: cómo todo lo que le pasó a Baudelaire fue elegido. El libro termina con esta otra fórmula: **“La elección libre que el hombre hace de sí mismo se identifica absolutamente con lo que nosotros llamamos su destino”**, de tal manera que todo lo que le ocu-

rrió en la vida y los dramas que tuvo los eligió él. Lo interesante es que Sartre es consecuente con su doctrina. Mucho después, cuando escribió un texto muy bello sobre Paul Nizan, cita: “La elección libre que el hombre hace de sí mismo, se identifica absolutamente con lo que nosotros llamamos su destino”, y comenta: “Ahora pienso que yo escribí eso, ¿cómo fue posible que yo hubiera escrito eso?; pero hay algo más grave que haberlo escrito y es que cuando lo escribí pensaba así, creía que eso era así”. Esto fue mucho más tarde y el último Sartre volviendo sobre sus comienzos.

Lo más interesante es ver cómo una doctrina de la libertad que está centrada en la transparencia de la conciencia y en la negación de la menor posibilidad del inconsciente, conduce en última instancia a una teoría general de la responsabilidad de la elección y a una moralización general de toda consideración de la vida humana, incluido —por lo menos en sus discípulos— el acto infame de dormir. Este es un momento fuerte, un momento escandaloso, en el que un fenomenólogo dice no a la teoría del inconsciente. Lo interesante es que lo dijo con todo su aparato teórico.

Hay evoluciones más complejas que nunca dijeron no y que simplemente fueron cambiando de posición; es el caso muy estudiado, quizá más que el de Sartre, de Merleau Ponty. Tomé el caso de Sartre porque es muy nítido, es un **gran no**. Ya el último Sartre es otra cosa muy complicada; por ejemplo, en “**EL IDIOTA DE LA FAMILIA**”, a veces parece volver a la elección, otras veces asume el psicoanálisis de una manera tan radical que entonces ya el psicoanálisis se come todo el campo: lo que hay que estudiar no es sólo la neurosis de Flaubert, sino la neurosis de la sociedad francesa y su relación con la neurosis de Flaubert, la relación entre una neurosis privada y una neurosis colectiva; el juego de la una con la otra es la posibilidad de la obra de Flaubert. Es un Sartre muy rico, muy complejo, pero no nos interesa por ahora, porque estamos estudiando las polémicas contra el inconsciente.

*

* *

2. LA FENOMENOLOGIA Y LA TEORIA DEL INCONSCIENTE

En la exposición anterior desarrollamos la polémica sobre el inconsciente, tomando el ejemplo de las objeciones de Sartre. Se puede encontrar esa crítica en su pequeño libro **“BOSQUEJO DE UNA TEORIA DE LAS EMOCIONES”**, en el cual, tomando el tema de la emoción en particular, como el de la imaginación en otros textos y en general el inconsciente en **“EL SER Y LA NADA”**, hace una crítica directa y explícita al psicoanálisis y principalmente al problema de una teoría del inconsciente.

Los textos de Sartre son muy interesantes porque permiten ver claramente un conjunto muy vasto de opositores al psicoanálisis y sobre todo los temas esenciales de esos opositores; muchos de ellos son anteriores a él. Se inspira principalmente en Politzer, autor de **“CRITICA DE LOS FUNDAMENTOS DE LA PSICOLOGIA”**, que es una crítica del psicoanálisis. Pero hay una corriente que inspira todavía mucho más a Sartre y es la que procede de los fenomenólogos alemanes, es decir, de los discípulos de Husserl y Heidegger. El libro **“BOSQUEJO DE UNA TEORIA DE LAS EMOCIONES”** comienza por una presentación de la fenomenología a partir de Husserl y Heidegger, que en ese momento en Francia no es muy conocida. Entre los psiquiatras alemanes —los de la escuela de Gestalt o psicología de la forma y los discípulos directos de Husserl y Heidegger— Binswanger es probablemente el más conocido y el más representativo de lo que ellos llaman psicoanálisis existencial. Binswanger fue amigo personal de Freud e incluso escribió un libro muy bello después de la muerte de éste, **“SIGMUND FREUD, HISTORIA DE UNA AMISTAD”** pero en realidad su posición fue muy adversa al psicoanálisis; la amistad iba por otro lado.

Binswanger escribe un libro sobre los sueños, **“EL SUEÑO Y LA EXISTENCIA”**, una réplica al psicoanálisis. Luego Foucault, de quien nos ocuparemos más tarde cuando hayamos

expuesto el problema del Edipo, le hizo a este libro un prólogo más largo que el mismo libro, y allí hace una comparación entre la posición de un fenomenólogo como Biswanger y la posición de Freud.

Hay en Sartre un problema que tiene más importancia de la que se cree en la posición puramente de combate con la teoría del inconsciente, por parte de psicólogos, filósofos, psiquiatras. Además, extiende sus alcances hasta la sociología y la teoría de la historia. Dice Sartre:

“La contradicción profunda de todo psicoanálisis reside en presentar a la vez un lazo de causalidad y un lazo de comprensión entre los fenómenos que estudia. Estos dos tipos de relación son incompatibles; por esa razón el teórico del psicoanálisis establece unos lazos trascendentales de causalidad rígida entre los hechos estudiados, mientras que el que ejerce prácticamente el psicoanálisis se cerciora del éxito estudiando sobre todo los hechos de conciencia en términos de comprensión, es decir, buscando con flexibilidad la relación intraconsciente entre simbolización y símbolo” (Sartre, **“BOSQUEJO DE UNA TEORIA DE LAS EMOCIONES”**).

Aquí no se sabe de qué está hablando Sartre, porque nunca cita de cuál analista se trata; esto puede ser de Stekel en un libro muy malo que se llama **“EL SENTIDO DE LOS SUEÑOS”**, según el cual: **“una almohadilla para alfileres significa siempre en sueños los pechos de una mujer; entrar en un vagón de ferrocarril significa realizar el acto sexual”**. Esto, por supuesto, es una exposición falsa del sentido de los sueños.

Para Sartre hay dos órdenes que son incompatibles: un orden de comprensión y un orden de explicación. Entonces, simplemente hay que elegir: una conducta como la emoción se comprende o se explica; pero no se puede comprender y explicar, eso pertenece a dos órdenes incompatibles. Esa

incompatibilidad se puede desarrollar en muchos sentidos; por ejemplo, en la primera filosofía de Sartre —hasta **“EL SER Y LA NADA”**— existen las conciencias, que son intencionalidades, espontaneidades, y las cosas. Pero una cosa no es nunca una conciencia y una conciencia no es nunca una cosa. Las cosas entran en el orden de la causalidad, hay causas que explican lo que les pasa dentro de la exterioridad, dentro de la espacialidad. Las conciencias entran en el orden de la intencionalidad. Eso es ya más o menos Descartes refinado; la vieja oposición: la sustancia pensante y la sustancia extensa.

Hay, pues, en Sartre, un orden de explicación que es válido para las cosas y un orden de comprensión que es válido para las conciencias. Entre las cosas y las conciencias es muy difícil para Sartre encontrar un intermedio, aunque, desde luego, no puede negar que los hombres son en cierto modo eso: el cuerpo, el gesto, el lenguaje, el orden social entero; que no se podrían tratar como una conciencia ni tampoco propiamente como una cosa en el sentido de una piedra. Para Sartre siempre fue muy difícil encontrar un intermedio entre la conciencia y la cosa; esto lleva de antemano a declarar como incompatibles un orden de la comprensión y un orden de la explicación. El psicoanálisis surge, precisamente, superando esta concepción. Lo primero con que se encontró Freud en los hechos de la histeria fue exactamente con esa forma de pensar el problema.

Esto de oponer explicación y comprensión ha sido, pues, un momento de la oposición al psicoanálisis, y también al marxismo. En la corriente alemana encontramos una posición muy similar con relación a la historia; Dilthey y todos sus discípulos tienen la misma idea: como la historia es la historia de hechos humanos, se trata no de explicar nada por sus causas, sino de comprender; hay que comprender un mundo, es decir, ponerse en la situación de los valores que tenían los hombres que vivieron en ese mundo, los proyectos, aquello que ellos amaban, aquello que consideraban

valioso, aquello que consideraban repugnante. Entender el mundo es comprender la historia; las ciencias humanas son objeto de la comprensión, no de la explicación como las ciencias naturales. Es decir, lo mismo llevado a un campo más general, al campo de la historia. En ese caso, la acusación va contra Marx, quien pretende al mismo tiempo —por ejemplo en **“EL DIECIOCHO BRUMARIO”**— comprender lo que ocurre en una sociedad y explicarlo.

En un pequeño libro muy claro, muy preciso, muy malo y muy útil, que se llama **“LA RAZON Y SUS ENEMIGOS EN NUESTRO TIEMPO”**, de Karl Jaspers, los enemigos son el marxismo y el psicoanálisis. El cristianismo es concebido allí como un aliado de la razón, cosa que no pensaban los cristianos tampoco. Jaspers dice que esa pareja de enemigos de la razón de nuestro tiempo, son enemigos precisamente porque tratan de explicar aquello que es propio de la libertad y la libertad es inexplicable; si fuera explicable no sería libertad.

El tema de la libertad, proyecto, intencionalidad, comprensión y, por lo tanto, la aproximación al otro por el lado de la comprensión, es muy típico de la filosofía alemana moderna. Esencia y formas de la simpatía, dice Max Sheller; la simpatía es el instrumento de la comprensión, ponerse en el lugar del otro, una forma consciente (no la freudiana) de identificarse en el sentido de comprender, en ese sentido en que se le dice al otro: **“te comprendo muy bien, yo en tu caso haría lo mismo”**, lo que no quiere decir que se esté entendiendo nada, porque uno puede hacer lo mismo que el otro sin entender qué está haciendo. Es el gran respeto por la libertad el que lleva a historiadores muy interesantes, como Dilthey, a formular claramente que si se trata de comprender una época hay que comprender sus valores, lo que los hombres en ella apreciaban y lo que temían, lo que era para ellos su realización y lo que era su perdición, los proyectos privados y los grandes proyectos colectivos implícitos; eso es comprender una época. Entonces, tratar de

explicarla es creer que la historia es lo mismo que una ciencia natural, que explica.

Esa dicotomía que Sartre utiliza para demostrar que todo psicoanálisis tiene que ser falso porque pretende entender una significación y, al mismo tiempo, explicar una conducta, es una dicotomía fuerte. El descubrimiento de Freud de la necesidad de ir más allá de la pareja —intencionalidad que uno puede comprender o causalidad que uno puede explicar— era muy difícil, porque significaba enfrentar una concepción reinante, que continúa mucho después de Freud y que se presenta como descubrimiento antifreudiano y refutaciones del psicoanálisis 40 años después. Precisamente la misma pareja por cuya crítica comenzó el análisis: intencionalidad—causalidad.

Es muy interesante ver esto en un autor tan notable como Sartre. Los ejemplos que él da probablemente no nos sean muy útiles por su terminología, pero trataremos de aproximarnos lo mejor posible a ellos, para que no vaya a ser esto una manera de calumniarlo más que de criticarlo. Sartre saluda en el psicoanálisis la extensión de la significación. En sus ejemplos, que no sé de dónde los saca porque no cita, dice que el hecho de que se diga que un robo torpe significa más que lo que conscientemente se proponía robar, que significa una necesidad de autocastigo, la necesidad de ser pillado, un oscuro sentimiento de culpa, es una extensión de la significación. Lo que Sartre combate es que esa extensión de la significación sea inconsciente y repite lo mismo que en **“EL SER Y LA NADA”**: lo que los psicoanalistas no asumen es que es de mala fe; entonces resulta como una cosa que viene de otro lado, y a ese otro lado lo llaman el inconsciente.

Toda la primera parte de **“BOSQUEJO DE UNA TEORIA DE LAS EMOCIONES”**, y de todos los otros libros sobre la imaginación, lo imaginario, las emociones, pretende ser puramente descriptiva, de descripción fenomenológica: ir a las

cosas mismas, según la consigna de su maestro Husserl; y siempre termina, curiosamente, con un ataque de moral. Porque el postulado de la libertad, de una libertad que para ser proclamada como tal no tiene más garantía —porque nunca la ha tenido en la historia— que la conciencia, ese postulado remite a la moral.

Uno puede describir la rabia en una forma fenomenológica, puede mostrar una serie de conductas y mostrar que están dirigidas hacia otro; mostrar por qué se producen esas conductas en el sentido de que algo del otro nos ha puesto en cuestión o nos ha herido, de que el otro haya comprendido una verdad de nosotros mismos que nos molesta mucho tener que asumir o cualquier otra cosa por el estilo, una conducta de negación del otro, de cosificación del otro, de negación de su validez como testigo, de reducción del otro a cero, con muchas formas simbólicas y lingüísticas; podríamos hablar de un ataque de rabia. De eso se puede hacer una descripción fenomenológica, y es bueno hacerla; pero esto no tiene nada en contra del psicoanálisis. Los mejores analistas probablemente ya olvidaron la época en que Lacan, entre 1957 y 1960, se oponía drásticamente a la fenomenología. Pero no creo que haya quién se oponga hoy en Francia, ni siquiera entre los psicoanalistas de su escuela.

Volviendo al ejemplo, la descripción fenomenológica, en el sentido de Sartre, es saber cuáles son las intenciones implícitas en la conducta del sujeto que tiene rabia. Según Sartre, por definición, toda conciencia tiene la posibilidad permanente del cogito cartesiano, es decir, de un retorno reflexivo sobre sí mismo; o sea, pasar de ver al otro como el ser más vil que pisa sobre la tierra, a decir: estoy furioso. Ese paso es la conversión reflexiva, la vuelta sobre sí, el cogito cartesiano, el yo pienso. **Toda conciencia es conciencia pre-reflexiva del mundo y tiene la apertura permanente a ser una conciencia reflexiva de sí.** Esa es la descripción clásica

cartesiana. Si no se quiere tenerla es por mala fe, porque siempre la posibilidad está allí.

Desde luego, en una unidad proyectada, transparente, como la de Sartre, la idea de un inconsciente no cabe. A Sartre simplemente le da rabia que le hablen de que puede haber algo que influencia al hombre y lo impulsa a hacer algo. Por ejemplo, cuando escribe **“LA INFANCIA DE UN JEFE”**, considera que todas esas nociones, como complejos de Edipo y cosas por el estilo, son como si tuviéramos arañas y caracoles en la cabeza, que producen sus propios miasmas y nos llevan a determinados actos. En lugar de tener temores, deseos, un mundo constituido por nuestros proyectos, aparecemos llenos de arañas en la cabeza, complejos freudianos.

De la sola descripción y la conceptualización, purificación, rápidamente nos encontramos con la reflexión pura y la reflexión cómplice, con la mala fe, y encontramos también que la vuelta sobre sí mismo es una posición moral. Una conciencia reflexiva siempre puede dirigirse hacia la emoción; en ese caso, la emoción aparece como estructura de la conciencia; no es una cualidad pura e inefable como el color ladrillo rojo o la pura impresión de dolor, como debería ser según la teoría de James; tiene un sentido, significa algo para mi vida psíquica. La reflexión purificadora de la reducción fenomenológica puede aprehender la emoción en tanto que constituye al mundo bajo forma mágica. Lo mágico, según Sartre, es todo lo que signifique mezcla de cosa y conciencia; un mundo que tiene sentido sin que yo se lo dé, y que me aterra o me encanta, es mágico; un gesto es mágico, y el otro, para nosotros, pertenece siempre al orden mágico.

La conversión es una purificación al mismo tiempo moral, porque la fórmula cómplice y reflexiva es: **“estoy furioso porque es odioso”**; es la primera forma de la reflexión, la reflexión pura da un paso más y dice: **“lo encuentro odioso**

porque estoy furioso". Entonces reconoce que la furia, la rabia, es una forma de constituir al otro. Es muy interesante porque termina en la idea de una superación moral por medio de la reflexión, idea que es muy ajena al psicoanálisis, pero que en la fenomenología resulta casi inevitable. Y no estoy hablando ahora del señor Jaspers sino de Sartre, un ateo de izquierda, revolucionario, a quien, sin embargo, su fenomenología lo convierte una y otra vez en un moralista. Estuvo muy unido a sus amigos comunistas, que a veces lo trataron un poco mal; cuando no estaba muy en la línea lo llamaban "**rata viscosa**", "**víbora de las más lúbricas**", "**hiena con estilógrafo**", pero generalmente lo llamaron "**compañero de viaje**". De tal manera que era un hombre que no estaba como muy apropiado para ejercer una censura moral sobre nada y que no quería ser un moralista y que no tenía ninguna trascendencia a nombre de la cual declararse juez de nadie. Sin embargo, es la metodología la que conduce al moralismo, la parejita de lo que se comprende y se explica; porque lo que se comprende —así fue siempre— es lo que se juzga; lo que se explica no se juzga. En el orden de la comprensión está el derecho, el dolor, la culpa, la responsabilidad; pero el derecho no hizo más que heredar de la religión, ahí está el pecado y el mérito, el premio y la culpa. No hay ninguna teoría de la libertad, como libertad de elección, en que no aparezca en algún momento el culpable. La doctrina de la libertad, dice Nietzsche, es metafísica de verdugos. Primero declara bellamente que el hombre es libre y, por lo tanto, responsable y, por lo tanto, culpable, y luego lo debemos meter en la prisión, en el campo de concentración o en el infierno para que pague su culpa.

Ahora bien, fijémonos cómo hay una serie de supuestos en la posición de Sartre, que vamos a levantar con dos fines: primero, para hacer una réplica a la concepción del mismo Sartre, de Heidegger, Merleau-Ponty y otros; segundo, para hacer una introducción al tema del complejo de Edipo. Todo esto tiene una implicación y es que hay un sujeto que proyecta, una conciencia que organiza sintéticamente —siempre

viene ese término en Sartre, en Husserl: síntesis-, que organiza el mundo a la luz de un proyecto. Esta es otra manera de describir la libertad, típica de los fenomenólogos: el mundo, como conjunto de sentidos, de significación, sólo puede estar organizado a la luz de un proyecto; es decir que es a la luz de un determinado proyecto como el mundo que se despliega alrededor de uno es un conjunto de obstáculos o de posibles o de medios, porque son obstáculos o medios para la realización de un proyecto. Por lo tanto, el mundo no es nunca un “en sí” que está ahí, sino el resultado de un proyecto que lo hace significativo, por lo cual el hombre es libre ante el mundo, porque es su proyecto el que decide lo que el mundo significa. Una montaña es una montaña y no es que haya ningún proyecto que la cree; no hay que calumniar tampoco a los fenomenólogos diciendo que son unos idealistas puros; ellos no se imaginan que la montaña está inventada por ningún proyecto. Se habla es de su sentido, porque la misma montaña tiene un sentido muy distinto si el individuo desea pintarla o desea escalarla o para un aviador que sólo desea no chocarse con ella. La montaña es la montaña, pero su sentido depende de un proyecto.

En esa dirección siempre se mantuvo la descripción fenomenológica del mundo, sosteniendo siempre una libertad; alguien se eligió pintor, escalador o aviador. Una cosa que de pronto les molestó es que Freud reconoce todo eso; solamente que pretende explicar también por qué un individuo llega a ser aviador o pintor o escalador de montañas, y no piensa que se debe simplemente a una elección. Pretende que además de existir una intención hay una explicación de la intención, y no sólo eso: hay un sistema de intenciones que, incluso, suelen ser contradictorias, unas conscientes y otras inconscientes, y no hay un sujeto unificado que esté allí dado desde el comienzo, salvo para la conciencia. Ocurre lo mismo que con la libertad, que siempre fue —ya lo declaró Spinoza en el siglo XVII— y sólo eso fue: “una ilusión de la conciencia”. Lo mismo es la unidad del sujeto: una ilusión de la conciencia.

Este es el punto en el cual la oposición es ya insuperable entre fenomenología y psicoanálisis. **“Una ilusión de la conciencia —decía Spinoza—, porque nosotros somos conscientes de nuestros apetitos, de lo que deseamos, pero no pensamos ni aún en sueños en las causas que nos mueven a desear y, por lo tanto, nos imaginamos que los deseamos libremente”.** (“ETICA”, Epílogo a la primera parte).

Hay una conciencia de la libertad, se puede hacer una fenomenología de la libertad, y hay una serie de nociones vividas, como la culpa, por ejemplo, que proceden de conciencias de libertad. Pero la conciencia no prueba nada: consciente de ser libre no quiere decir ser libre; consciente de ser culpable no quiere decir ser culpable, etc. El psicoanálisis se mantiene más bien en la misma fórmula de Spinoza, ampliada por Freud en el capítulo final de la **“PSICOPATOLOGIA DE LA VIDA COTIDIANA”**: **“La libertad es el nombre que damos a la ignorancia que tenemos de las causas de nuestros actos”.**

Lo que está predeterminado en la fenomenología es una concepción del sujeto como unidad y del mundo como un conjunto significativo, constituido por la intencionalidad del sujeto. En las fórmulas empiristas nos encontramos con la concepción del sujeto como un dato, igualmente; pero, esta vez es el sujeto observador, el sujeto de la experiencia, no tanto del proyecto, y el mundo como una realidad dada que no hay más que observar y constatar. Ambas fórmulas entran en un conflicto muy agudo con el pensamiento psicoanalítico, donde no nos encontramos con una concepción del sujeto como una realidad dada, nos encontramos con el sujeto como una conciencia y luego como un problema. Por lo demás, el concepto de realidad en psicoanálisis es muy complejo; no es ni empirista, ni constructivista en el sentido de una fenomenología del proyecto, que construye la significación que la realidad recibe.

La idea de la realidad en psicoanálisis procede de una observación evidente: la realidad es algo que puede ser perdido —en la psicosis, en el delirio—, sin que se alteren los órganos de los sentidos. Porque uno puede ser ciego sin perder la realidad y puede ver perfectamente pero delirar y generar toda clase de alucinaciones. La realidad, pues, es aquello que puede ser perdido; no es algo simplemente constatado; tampoco es algo constituído por un proyecto libre, porque entonces solamente podría ser perdido por el que decide perderlo, es decir, la realidad no podría ser perdida sino abandonada por cobardía, por ejemplo. La realidad, aparte de que puede ser perdida, nunca está del todo conquistada, siempre está en cierto modo en cuestión.

Vamos a hacer un pequeño rodeo para que podamos organizar una buena polémica sobre el Edipo, polémica con autores que no se oponen al psicoanálisis como teoría del inconsciente, cosa que generalmente aprueban: Deleuze, Guattari, Foucault, y con parte de la gente libertaria moderna. Generalmente su oposición al psicoanálisis es al Edipo y a veces es extendida, como debe ser, a toda concepción del complejo de castración, teorías de las normas, concepción del padre, en fin; en general, al Edipo. Abordaremos primero el Edipo, siguiendo la teoría de Lacan sobre el tema.

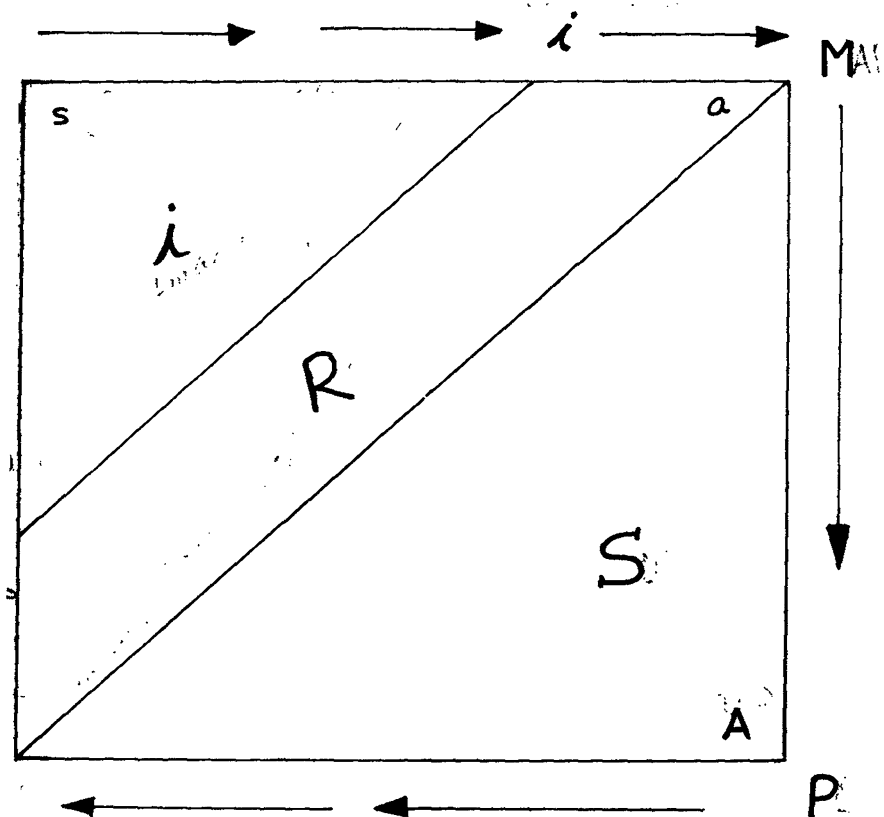
the first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the

the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the

the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the
the eleventh is the fact that the
the twelfth is the fact that the
the thirteenth is the fact that the
the fourteenth is the fact that the
the fifteenth is the fact that the
the sixteenth is the fact that the
the seventeenth is the fact that the
the eighteenth is the fact that the
the nineteenth is the fact that the
the twentieth is the fact that the

TEORIA DEL SUJETO EN LACAN

Vamos a estudiar el pensamiento de Lacan sobre el sujeto valiéndonos para ello del esquema R, que es el esquema de la estructura del sujeto:



- R: Realidad
 S: Orden simbólico
 i: Orden imaginario
 M: Madre (objeto primordial de los deseos)
 P: Padre ("metáfora del nombre del padre")
 F: Falo (significante del deseo)

- I: Ideal del Yo
 A: Otro (algo que el sujeto no organiza, orden de relaciones en el que ingresa)
 i: imagen especular
 m: Yo ideal
 s: Sujeto
 a: Otro (la mirada, el seno, la voz, los excrementos), causa del deseo.
 F -- M: Línea de los deseos
 F -- I: Línea del proceso de las identificaciones.

Lo real, lo simbólico y lo imaginario.

Simbólico es todo lo que pertenece a un orden, a una estructura. Esa estructura puede ser de cualquier tipo, por ejemplo, una silla pertenece, entre otras cosas, al orden de los muebles; pertenece también al orden de los utensilios. No solamente una imagen mía privada que me pueda dar terror o amor, sino a un orden de cosas. Todo el lenguaje es simbólico; por medio del lenguaje nos introducimos en un orden de relaciones.

Lo imaginario es lo que pertenece a nuestra vivencia más personal. Si yo veo un cenicero, es ante todo simbólico; es un instrumento, pertenece a los minerales, etc. Pero también es una tumba del cigarrillo donde muere el deseo; es ambas cosas: simbólico e imaginario. Un vaso también: yo demandando de un vaso que me dé algo que no me dieron a tiempo y tengo una sed terrible; ese vaso es una madre imaginariamente, pero simbólicamente es un instrumento. Ambas cosas constituyen **la realidad**; si se pierde una de las dos, se pierde la realidad. Veamos ejemplos de la clínica.

F. Perrier tenía un paciente que había perdido el orden simbólico. Por la mañana tuvo una picada en la nuca, al mediodía vio una flecha en un parque infantil y por la tarde fue a coger una rosa y se espinó. Para él todo era lo mismo: estaba agredido por alguien, en la rosa, en la flecha y en la picada.

¿Por qué era lo mismo? Porque para él era sólo imaginario, es decir, había perdido los contextos (lo simbólico). Porque tener una picada pertenece a un contexto fisiológico; ver una flecha en un parque pertenece a otro contexto, a los juegos de niños en un parque; y pincharse con una espina de una rosa pertenece a un contexto botánico. Pero si uno pierde el contexto entonces sólo vale lo que significa imaginariamente y se entra en el delirio; ya no puede ubicar la espina en lo botánico, la flecha en el parque de niños ni la picada en lo fisiológico, pierde la realidad y cree que es víctima de una conspiración.

La realidad está constituida por lo imaginario y lo simbólico; si uno pierde cualquiera de los dos, pierde la realidad. Este punto es muy importante ahora que hay tantas discusiones sobre la teoría del conocimiento, del conocimiento positivista, etc. Desde el punto de vista del psicoanálisis la realidad está constituida por lo imaginario y lo simbólico. Es imaginario todo, pero también todo es simbólico; mientras uno se deja ir por cualquiera de las dos líneas, pierde la realidad, y en la medida en que las combine, tiene algún acceso a ella. Veo esta grabadora ahí: puede ser imaginaria; por ejemplo, la puedo ver como un ataúd en el que se pierde mi palabra y queda muerta; también la puedo ver en el orden simbólico, como algo que le facilita a alguien volver a oír mi charla, es un instrumento. Si no soy capaz de ver sino una de las dos, empiezo a delirar. Y empezamos casi continuamente a delirar por todas partes, con todo el mundo, con todos los seres.

Nosotros vemos en alguien un orden simbólico, alguien nos da normas, la sola manera como nos mira ya es una manera de darnos normas; pero no sólo nos da normas, sino que nos da promesas. También vemos un orden imaginario, también nos recuerda nuestra infancia. A cada cual lo vemos hasta el fondo de su vida. Freud, quien era un gran escritor (ganó el premio Goethe de literatura, con toda razón), dijo de una manera muy bella: **“Los hombres son incapaces de guardar**

llama el padre. Este es, a la vez, un tentador, un prohibidor y un protector. La identificación con el padre es entonces doble: una identificación con una figura aprobada por los padres, que se llama Ideal del Yo, y la identificación con una figura que sería como los padres, que se llama Yo ideal.

En la escuela primaria nos dieron una cartilla. La cartilla es el Ideal del Yo: el niño de cartilla, el niño bueno. En la cartilla se niega todo lo que es pasión, violencia, tensión interhumana; no hay clases sociales, no hay proletarios ni burgueses explotando a los proletarios; el policía es un angelito vestido de verde que ayuda a los niños a que pasen la calle; la maestra no es tan rabiosa ni tan meditativa contra nosotros; es decir, todo el mundo nos ayuda, según la cartilla.

En nuestra vida el Yo ideal y el Ideal del Yo pueden entrar en una especie de dialéctica que combina el uno con el otro y donde el uno nos ayuda a someternos al otro; somos ambas cosas, aunque éstas también pueden separarse. Cuando se separan ocurre lo que se llama una psicosis maníaco-depresiva. En la etapa maníaca está sólo el Yo Ideal: **“yo soy lo más grande que existe sobre la tierra, yo me identifico con Napoleón o con algo por el estilo”**. En la etapa depresiva: **“yo me considero culpable de todos los males que hay en el mundo; si hay niños en las calles con hambre es porque yo no he hecho lo que he debido”**, entonces se vuelve uno culpable hasta la persecución (culpa persecutoria).

Sobre el tema resulta útil la lectura del estudio de Freud, **“DUELO Y MELANCOLIA”**, último capítulo de la **“METAPSIKOLOGIA”**. Baudelaire, quien escribió uno de los poemas más bellos sobre el alcohol(1), dice de los alcohólicos que **“vienen con sus blancos bigotes como viejas banderas**

(1) Le Vin Des Chiffonniers

de derrota, chocando contra el mundo como poetas; mientras les esperan horribles peleas hogareñas, expanden su corazón en gloriosos proyectos'; viene luego lo otro: la cantaleta de la mujer, el hombre enguayabado que se siente mal. Una y otra vez. Ese es el Ideal del Yo y el Yo ideal. Hay también un excelente texto de Deleuze sobre el alcohol, llamado "PORCELANA Y VOLCAN", que se encuentra en el libro "LOGICA DEL SENTIDO", en el cual se ve claramente la pareja del Yo ideal y del Ideal del Yo.

El Yo ideal es lo que uno cree que puede ser sin ninguna ley, sin ninguna norma, y el Ideal del Yo es el que aprueban los que dan las leyes y las normas. Entre ambos estamos todos. Si nos vamos de un solo lado, vamos para la psicosis.

La imagen especular (i)

El hombre tiene una primera identidad de sí mismo, especular. Lacan desarrolló esto en un texto muy conocido, "EL ESTADIO DEL ESPEJO". El hombre es el único de los seres, entre los mamíferos superiores, que se reconoce en el espejo; el niño se reconoce en el espejo alrededor de los nueve meses, lo cual es fácil de demostrar experimentalmente: cuando a un niño frente a un espejo se le muestra una cosa detrás de él, digamos una manzana, y voltea hacia atrás, quiere decir que ya se reconoció en el espejo porque entiende que la manzana está en otro espacio; cuando echa la mano hacia adelante a tratar de cogerla, todavía no se reconoce, todavía ve otro niño ahí. El gorila es mucho más inteligente que el niño en muchos sentidos; hasta los cuatro años el niño no alcanza al gorila en inteligencia práctica, pero el gorila no se reconoce en el espejo. Esa es una particularidad identificadora del ser humano, el hombre es otro para sí mismo, es una imagen que se puede perder, que se puede desaparecer. El hombre sabe que se ve a morir desde el momento en que entra en el lenguaje.

un secreto, aquel que los labios calla, baila en la punta de los dedos y por todos los poros la traición se afana. El que tenga ojos para ver y oídos para escuchar sabe que los hombres son incapaces de guardar un secreto” (El caso Dora).

La fuerza de esa visión está en que nosotros ante el otro estamos conminados por lo imaginario y lo simbólico; nos cuenta mucho más de lo que quiere contarnos y entendemos mucho menos de lo que podríamos entender; esa es la forma de la relación interhumana. Eso significa que todo lo que el hombre dice tiene demasiado contenido. La realidad es algo que estamos a punto de perder continuamente, ese es un gran descubrimiento del psicoanálisis; la realidad no es un dato, algo que nosotros podamos constatar por medio de los órganos de los sentidos. La realidad se pierde sin que nos fallen los órganos de los sentidos; nos podemos enloquecer sin enceguernos, nos podemos enceguercer sin enloquecernos. La realidad no se nos da, no se nos presenta, no se nos regala como un dato. La realidad se construye por una organización de lo simbólico con lo imaginario y si no logramos esa organización, no tenemos ninguna realidad, sino un delirio. El conocimiento no es ningún reflejo —con perdón de Lenin— de la realidad; tampoco es un invento. El conocimiento es una combinación de lo imaginario y lo simbólico, eso es lo que nos da acceso a lo real. Si nosotros vemos a una muchacha como real es porque la vemos a la vez como imaginaria y como simbólica. Como imaginaria es nuestra vieja búsqueda de un seno, de una madre, de una protección absoluta; como simbólica es una muchacha que está viviendo en la misma cuadra de uno y estudia en la misma universidad, etc. Cuando combinamos ambas cosas tenemos una muchacha real a la cual amamos, pero si se nos separan una de las dos cosas entonces ya no tenemos una muchacha real sino un delirio; se nos convierte en una profesora que nos mira como juez absoluto y entonces es puramente simbólica o se nos convierte en un seno de nuestra mamá que nos espera y nos protege o persigue y entonces es puramente imaginaria. Todo lo que no sea una combinación de lo imaginario

y lo simbólico es una pérdida de la realidad y lo llamamos, por ejemplo, psicosis.

El Yo ideal (m) y el Ideal del Yo (I):

El Yo ideal es la identificación con la imagen del padre omnipotente o de la madre omnipotente; en el fondo es lo mismo porque para esa primera relación de dependencia con la omnipotencia familiar no hay todavía diferencia de los sexos; la diferencia de los sexos se aprende en el Edipo. El Yo ideal es el ser que se identifica con aquel que puede hacer cualquier cosa, es aquella imagen imaginaria de nosotros mismos como omnipotentes, es la identificación con la imagen del padre que puede hacer lo que a nosotros nos prohíbe.

El Ideal del Yo es la identificación con aquella figura que siempre daría lugar a ser aprobada, aquella figura que los padres querrían que uno fuera.

Algunos ejemplos nos ayudarán a comprender mejor estos conceptos. En el cristianismo hay dos figuras: la una se llama Dios y la otra se llama el Diablo. Dios es un protector, castigador, prohibidor, que está por encima de uno dándole normas; ese Dios le dice a uno cuál debe ser el Ideal del Yo. El Diablo es un tentador. Pero ambos son el papá. El papá es un tentador y un prohibidor, él se permite el lujo de acostarse con la mamá, cosa que a nosotros nos prohíbe, y se permite muchos otros lujos: salir de noche a la calle, fumar y otras cosas que a nosotros también nos prohíbe. El Diablo es aquel que propone y tienta a transgredir la ley, el que tienta a hacer lo que le está prohibido a uno como hijo; en realidad todos hemos tenido un diablo en nuestra vida: lo hemos llamado generalmente papá y mamá. El Diablo es un tentador; en la medida en que uno se identifica con él quiere hacer lo que él hace. Al otro ser, que es un protector y un prohibidor, las religiones le llaman Dios. Es bueno convertirlos en dos porque tenerlos como uno solo es muy angustiante; sin embargo todos lo tenemos como uno solo y se

La definición del hombre, la más práctica, que podemos tener ahora es que el hombre sabe que se va a morir; ningún otro animal lo sabe. Por eso el hombre ha inventado religiones, para evitar esa cosa tan extraordinaria que le va a ocurrir. El hombre es también un animal que sabe hablar; es decir, que tiene un nombre, que no es natural y que no se entiende con los otros por señales. Las hormigas o las abejas, por ejemplo, se entienden unas con otras muy bien por señales, pero no tienen historia, en el sentido marxista del término. El hombre sí tiene historia porque ésta es una respuesta a la muerte, lo mismo que la religión. Inventamos la historia, el progreso, la tecnología, para responder a la muerte, porque el hombre es, fundamentalmente, un animal que sabe que se va a morir; éste es un dato lamentable, verdaderamente espantoso. Hay algunos que lo han pensado de una manera muy dura. Kirilof, un personaje de Dostoiewski decía que la vida es como una larga operación algebraica cuyo resultado se conoce de antemano: Igual cero. El resultado de la vida humana: un cadáver (en "**DEMONIOS**"). ¡Cómo es de difícil, sabiendo de antemano que ese va a ser siempre el resultado, vivir y luchar y tratar de hacer cosas!

El hombre es un ser que para sí mismo es una imagen especular; es decir, alguien mortal, perdible. Hay una fórmula de Hegel, muy bella, sobre ese punto: "**Los animales no saben que se van a morir porque nunca han sabido que están vivos**". Cuando uno sabe que está vivo es cuando sabe que se va a morir, y entonces todo se vuelve muy complejo. Esa imagen especular es la figura inicial del hombre. El hombre es un ser que tiene una imagen de sí que se configura de una manera imaginaria, por identificación con una imagen. En algunas formas de la esquizofrenia el hombre no se reconoce en el espejo, se ve en él y saluda. También en algunas formas de psicosis la imagen especular se pierde. Hay una figura de la paranoia en que el hombre ve al papá cuando se mira en el espejo.

El hombre es, pues, un ser capaz de verse en el espejo, de ver su imagen; eso es lo que se quiere llamar imagen especular. Es un ser capaz de tomarse a sí mismo por objeto, por objeto perdible, mortal, que se le puede perder a la mamá; por objeto, incluso, del deseo, como ocurre en el narcisismo. Pero se reconoce en el espejo si es amado; si no es amado, no se reconoce.

Madame Granoff escribió un libro bellísimo sobre cuatro casos curados de esquizofrenia primitiva. Se trata de unos niños de los que se pensaba eran atrasados mentales, que no sabían hablar a los 8 ó 9 años, incluso uno de ellos a los 10. En un capítulo titulado "EL NIÑO DEL LOBO"(1) —uno de los niños tenía el delirio de aullar como un lobo— se trata de sacar a un ser humano prácticamente de la nada, porque tampoco tenía control de los esfínteres. Madame Granoff se metió con ellos hasta el fondo de su ser; por ejemplo, jugando con caca, con leche, con espejos, pegándose y mordiendo. Así los sacó, los puso a hablar muy bien y demostró que tenían una esquizofrenia primordial; es decir, que no habían pasado por el estadio del espejo y no se habían reconocido nunca a sí mismos, porque no habían sido nunca amados por nadie, no fueron amados por la madre. Cuando hay una carencia de amor hacia el niño, hay una dificultad inmensa de reconocimiento, porque él se reconoce en el espejo sólo sobre la base de que es reconocido por la madre como el objeto de su deseo.

Hay una forma de psicosis en la que el niño, al mirarse al espejo, ve un monstruo. La humanidad siempre ha tenido sus monstruos transhistóricos; se lo digo a los marxistas. Los dragones, por ejemplo, son de China, de Grecia, de Egipto, etc. Están en todas partes y en todas las épocas. La bruja es perfectamente transhistórica, por todas partes la encontramos volando en su escoba y quiere decir la mujer fálica, la mamá con pene.

(1) La Psychanalyse No. 4

Hay una imagen de sí terrorífica, que es la imagen de sí cuando uno no corresponde a un ser amado. Esa es la imagen terrorífica y se llama generalmente madre; el dragón es una madre devoradora llena de colas, de alas y de símbolos fálicos, que echa fuego; la bruja también es una madre. Todas esas imágenes las ha producido la humanidad para tratar de convocar el amor materno y exteriorizar dos cosas: hay algo amenazador que no es la madre y hay algo que es protector, defensor, que sí es la madre. Entonces son dos imágenes distintas, la una pavorosa, la otra amada; siempre queremos dividirla pero son la misma. La misma primorosa que nos encanta es la amenazadora, pero nos gusta dejar afuera esta última.

Cuando no logramos tener un buen nombre, es decir, cuando no hayamos sido denominados con amor, cuando no hay una palabra y una imagen con la cual identificarnos —imagen que deja la madre con cariño—, no hay idea de sí mismo, no hay imagen especular y, por lo tanto, tampoco hay sentido de la identidad, ni sentido de la muerte ni nada. Ese que vemos en el espejo sólo lo podemos elevar a la categoría de imagen reconocible si, al mismo tiempo, es objeto de deseo de la madre.

El padre (P)

Lacan lo llama metáfora del nombre del padre, más bien que sencillamente padre. La relación con el padre es distinta para ambos sexos a la relación con la madre, porque la relación con la madre es una relación de complementariedad: el niño necesita a la madre y no necesita al padre. El niño y la niña necesitan el seno, necesitan el afecto de la madre. El padre no es necesario, el padre es admitido como una metáfora; la relación con la madre es metonímica (relación de una parte con el todo), en el sentido de que la necesita, entre ambos constituyen un todo y si desaparece la mamá, desaparece él. En cambio, con el padre no hay una relación

de necesidad, hay una relación simbólica de identificación, de hostilidad y de otras cosas.

Lacan dice, en vez de padre, metáfora del nombre del padre, porque la relación metafórica es una relación de sustitución. La definición de metáfora en gramática es que un sustituyente representará a un sustituido. El padre lo sustituye a uno; por ejemplo, en los celos infantiles se vive fuertemente esa sustitución; en cambio, la madre no lo sustituye a uno sino que lo complace.

La Madre (M)

La madre es el objeto primordial de los deseos, es un objeto que combina la totalidad de nuestra forma pulsional; quiero decir, es al mismo tiempo objeto del deseo, de la necesidad, del amor, de la identidad, de la hostilidad, de todo. La madre en psicoanálisis puede ser una tía, una nodriza o el papá incluso; generalmente es la mamá.

Hay que pasar por una primera identificación con el padre para poder llegar a desear la madre; ese deseo se produce por una vía secundaria, es decir, no por una necesidad sino por una identificación con el padre que la desea (si la desea es algo de lo que no estamos nunca seguros); desearla como otro, como el padre, como alguien en contra del cual se está, no simplemente como el que la necesita, sino como el que compite por ella.

La madre es un objeto hacia el cual apunta el padre y con el cual compite el padre en relación al niño. Suponemos que entre el padre y la madre hay una relación de deseo aunque puede no haberla; suponemos que hay un deseo, porque el deseo es constitutivo, porque el deseo de la madre hacia el padre es separador con relación al hijo; esa separación es constitutiva, el niño necesita ser separado de la madre. Es necesario que la madre reconozca a otro como existente, como objeto de su deseo, además del niño; entonces se pro-

duce la línea (M-P) de la madre hacia el padre y del padre hacia la madre (P-M). Esa línea es fundamental para que se constituya lo simbólico. Un ejemplo: aprender a hablar es muy difícil, es inscribirse en el otro; lo último que uno aprende a hablar son los relativos y los pronombres personales yo, tú, él. El niño al comienzo no se trata a sí mismo de **yo** sino que se trata de **él**; dice, por ejemplo, "**él quiere**" cuando se refiere a lo que él desea. Al principio es muy difícil aprender esas tres cosas porque no tienen un referente objetivo; por ejemplo, llamo a esto "**silla**" y a esto "**mesa**", pero no puedo llamar a nada "**Yo**". "**Yo**" es el que habla, "**Tú**" es a quien se habla, "**él**" es de quien se habla, pero no hay un referente permanente puesto que yo mismo soy "**Yo**", "**Tú**" y "**él**".

En la esquizofrenia eso no se aprende tampoco; un esquizofrénico no aprende a decir "**Yo**", dice "**él**" refiriéndose a sí mismo. ¿Cómo y por qué se aprende eso? Se aprende eso cuando circulan las identificaciones, cuando uno se identifica con la mamá, con el papá y, por lo tanto, con uno mismo. Esa es la parte central de lo que se llama en psicoanálisis el orden simbólico; eso nos introduce en un orden simbólico. Yo soy "**Yo**" con relación a otro que es "**él**", con relación a otro a quien se habla y es "**tú**"; ese es el orden simbólico. El orden simbólico es un orden lingüístico; no se puede aprender a hablar si no se ha accedido al orden simbólico.

El Otro (A)

El Otro está incluido en el campo de lo simbólico y quiere decir el Otro en el sentido más absoluto del término; el Otro es la ley, el Otro es el lenguaje, las normas que uno no funda y en las que tiene que ingresar, incluyendo las normas de la arbitrariedad. El primer sentido de este Otro es la imposición de un código pre-personal; no me lo impone nadie en particular, ni mi papá ni mi mamá; fantasmalmente, imaginariamente, me lo imponen mis padres, eso es lo que yo

creo cuando estoy muy niño. Pero en realidad el padre que ordena eso tiene en psicoanálisis un nombre muy curioso, se llama el “**padre muerto**”; es decir, el padre que acepta la norma y por eso puede transmitirla. Eso a veces se vuelve muy complicado, sobre todo en la historia de las religiones: para imponer la castración hay que aceptar la castración, pero como no se puede hacer del todo porque la historia duraría muy poco, se hace la circuncisión; primero acepta Abraham la circuncisión para podérsela imponer a Isaac y éste la acepta para imponérsela a otros.

El Otro es la imposición de las normas; para comenzar, está el lenguaje. Todos nos inscribimos en un lenguaje que nosotros no fundamos; por muy grandes poetas que sean Baudelaire o Rimbaud, escriben de todas maneras en un francés que ellos no inventaron. El lenguaje es una imposición del Otro. Esto se llama mesa, ¿por qué mesa?, porque sí. Es una imposición magnífica, completamente arbitraria. A uno le imponen muchas otras cosas: una manera de vestir, una manera de comer, al café no se le echa sal sino azúcar, a la ensalada no se le echa azúcar, ¿por qué no? porque no, ¡es así!

El Otro está al lado del padre porque en el sentido imaginario al padre le adjudica el niño la función del Otro; es decir, se imagina que el papá impuso eso. El Otro es la imposición de las normas, no en el sentido de un otro concreto. Este Otro es un abstracto, el que le impone a uno el lenguaje, los gustos y el que nos hace tomar café con azúcar y ensalada con sal.

Sin el Otro (A) tampoco hay realidad; esto se puede ver en la clínica de la psicosis. El hombre se convierte en un ser terriblemente libre, espantosamente libre, adquiere una libertad siniestra; le da lo mismo el café con sal y la ensalada con azúcar, cuando ve a la mamá tiene ganas de tener relaciones sexuales con ella, etc. A éste se le perdió el orden simbólico. Freud en “**EL CASO SCHEREBER**” se refiere a un individuo paranoico que escribió un libro, y a quien no conoció

personalmente; Freud dice al final: “El futuro dirá si el delirio del doctor Schreber tiene tanta verdad como yo creo, si su teoría es tan verdadera como yo pienso o si más bien mi teoría es más delirante de lo que yo quisiera”. El doctor Schreber es el más grande teórico de lo imaginario que ustedes puedan pensar; él mismo era un paranoico y estaba, por decirlo así, sometido a lo imaginario; decía que el jefe de la clínica lo iba a castrar. Si pensamos en la fórmula “castrar”, tal como la entiende Schreber, vemos que esa es la fórmula psicoanalítica; castrar es no dejar pensar, es acomodar en lo simbólico quitándole a uno lo imaginario.

El otro (a)

El otro está inscrito en el campo de la realidad; es la causa del deseo. Va en dos direcciones porque el deseo no se puede desprender nunca de la identificación; siempre que deseamos es porque estamos buscando alguna identidad, no solamente a otra persona sino también llegar a ser alguien. Claro que estamos buscando a otra persona, pero además de esa otra persona con los senos turgentes, las piernas elásticas y todo aquello, también estamos deseando llegar a ser alguien. El deseo, pues, va siempre en dos direcciones: llegar a alguien y llegar a ser alguien; el deseo no está nunca en una sola dirección.

Llamamos **objeto a** (el otro) a la causa del deseo; ese objeto es el que pone en cuestión la identidad. Al **objeto a** Lacan le da diferentes nombres: la voz, la mirada, los excrementos y el seno; esas son las cosas que pueden poner en cuestión nuestra identidad. Hay una voz que si se pierde desaparecemos nosotros; hay una mirada que si no nos reconoce no sabemos quiénes somos; por los excrementos aquí se entiende lo del nacimiento, porque la imagen primera que tenemos del nacimiento es anal, algo de nuestro cuerpo que se puede perder; el seno es la imagen primera de lo perdible, incluso la primera ausencia que hay en el mundo es la ausencia del seno.

Esas cuatro cosas son indicadoras de nuestra posible pérdida de la identidad. Si no hay voz que nos ame y nos nombre al mismo tiempo, podemos desaparecer, lo mismo puede suceder si no hay una mirada que nos reconozca; los excrementos son un símbolo de la desaparición, de lo desechable del cuerpo; el seno es lo perdible inicial.

Si uno no tuviera el temor de desaparecer, no desearía; el deseo en sentido psicoanalítico no es lo mismo que la necesidad, como vimos antes; el deseo tiene una cosa más que la necesidad. Cuando uno ha caminado por un desierto sus buenos días, tiene necesidad de tomar agua, pero no deseo; el deseo es miedo a desaparecer, ese es el fondo del deseo: miedo a no ser, a no reconocerse, a no ser reconocido; por eso el deseo tiene un vínculo esencial con el amor.

Lacan lo dice de una manera un poco molesta: el sujeto escindido es el que desea el **objeto a** y el **objeto a** tiene correspondencia con la escisión del sujeto. Igual



El **sujeto** es siempre un sujeto escindido, es decir, alguien que busca algo perdido que es él mismo: su referente de identidad.

El **sujeto** es aquel capaz de tener un deseo y un objeto del deseo. La **Madre (M)** es el objeto primordial de los deseos, pero sin la **imagen especular (i)** y sin la **Madre (M)** no hay sujeto, el sujeto está fabricado por la identificación. La identidad es algo que se puede perder, esa es la experiencia general de la psicosis. Acceder a la identidad es un problema humano; el hombre accede a identificarse con alguien; esa identificación es inconsciente; incluso, es lo más profundo del inconsciente.

El pensamiento de Freud es muy complejo porque no es un moralismo en el que "**deben hacer ustedes esto, estar**

con lo imaginario, estar con lo simbólico". Sólo lo complejo es realmente creativo, sólo lo combinado es realmente humano; todo lo que es unilateral es patológico, ese es el pensamiento de Freud.

El esquema de la estructura es didáctico, aunque a Lacan no le gusta este término. El interés del esquema es que permite apreciar un conjunto de relaciones complejas teniéndolas en cierto modo presentes todas, mientras que en el discurso generalmente se tiende a no ver el conjunto y, sobre todo, a no ver que el conjunto es lo decisivo allí.

Este cuadro de la estructura del sujeto lo traje a cuento como una introducción a la teoría del Complejo de Edipo, porque ésta donde menos se entiende es donde más se simplifica. Este tema, que es el objeto de muchas discusiones modernas entre filósofos, psicólogos y antropólogos, hay que abordarlo desde el comienzo en toda su complejidad.

Lo que hace difícil el cuadro es que Lacan introdujo en un pequeño esquema una gran parte de su temática fundamental; es decir, el problema del orden simbólico, el campo de la ley, la organización de la realidad por el orden simbólico; como ven, el cuadro está en cierto modo desequilibrado: el orden simbólico cubre más la realidad, en cambio lo imaginario queda constituido por un campo menor.

PREGUNTA: Los cuatro elementos que constituyen el **objeto a** (el seno, la voz, los excrementos, la mirada), se dice, son los que le dan conciencia al ser de que puede perder la identidad; eso también tiene, creo, una relación con saber el hombre que se va a morir; ese saber de todas formas implica conciencia, ¿en qué nivel de la conciencia se encuentra ese saber, es algo interiorizado, algo inconsciente?

Esos cuatro elementos constituyen cuatro amenazas. El saber que uno se va a morir es tan primordial que no tiene nada que ver con algo anecdótico como que le cuenten a uno que

la abuelita se murió. El saber que uno se va a morir procede del acceso al lenguaje. Así lo explica Freud al comienzo de **"MAS ALLA DEL PRINCIPIO DEL PLACER"**: un niño (sobrino de Freud) tenía nueve meses y comenzó a producir el lenguaje, no el idioma que es distinto; decía oo-aa, una pareja de fonemas opuestos. Esa pareja la representaba con una bocina; con la que jugaba en la cuna: cuando la veía decía aa y cuando la volvía a esconder decía oo; entonces Freud se puso a seguir al niño en estos juegos y se dio cuenta que cuando estaba ante el espejo decía aa y cuando desaparecía decía oo; cuando la mamá se iba decía oo y cuando llegaba decía aa. Entonces Freud interpreta rápidamente, como es natural, que oo es ausencia y aa es presencia, presencia de la madre, presencia de él mismo, presencia de la bocina; oo es ausencia de él mismo, etc. Entonces ya construyó un fonema que se remite a un sentido y ese sentido ya contiene la muerte: ya es posible la ausencia de uno mismo; porque si aa es uno mismo, oo también puede ser uno mismo; es decir, entrar en el lenguaje es aprender que uno se va a morir, ese es el dolor del hombre, entrar en el lenguaje y aprender que se va a morir.

PREGUNTA: ¿Cuál es la diferencia entre la pérdida de la identidad y el saber que la muerte vendrá, ya que el esquizofrénico sabe que se va a morir pero tiene un problema de identidad?

El problema de la muerte en la psicosis es muy misterioso; generalmente con una enfermedad que el paciente sabe que es mortal, se pueden quitar las psicosis. Es un fenómeno de clínica muy difícil de interpretar. Hay varias formas de la psicosis en que la muerte es el problema mayor, por ejemplo, en la forma persecutoria de la melancolía (o depresión, como se le denomina en otras nomenclaturas), que tiene una relación con la muerte que generalmente conduce al suicidio. Ese suicidio fue interpretado por Freud desde hace mucho tiempo y la clínica lo muestra una y otra vez como una identificación delirante con un objeto perdido y al mismo

tiempo interiorizado y odiado; perdido no necesariamente porque se haya muerto o ido, puede ser simplemente porque no lo quiere, porque a sus demandas a un objeto (frecuentemente la madre), el objeto no responde. Entonces se produce un duelo patológico que funciona así: el personaje se identifica con el personaje perdido y al mismo tiempo tiene una gran hostilidad hacia él, entonces el suicidio es en cierta manera un modo de matar al otro. Desde luego el suicidio no se da sólo en la psicosis y en la melancolía; a veces la persona es muy consciente de la muerte, como en ciertos tipos de esquizofrenia, pero le teme más a la locura que a la muerte y se generan delirios extraordinariamente dolorosos; es decir, que el hecho de que en la psicosis el individuo pierda la identidad complica sus relaciones con la muerte, porque no sabe, por ejemplo, si se trata de la de él o la de la mamá. No es que niegue la muerte en absoluto, creo que tanto como eso tal vez no sea accesible al hombre; algunas religiones parecen lograrlo porque tal vez la psicosis colectiva es más fuerte que la privada: dicen de los cátaros que entraban cantando a las hogueras porque estaban seguros de que seguían derecho para el cielo.

EL COMPLEJO DE EDIPO

Lo simbólico y la realidad.

El mito del Origen.

Filosofías de la Conciencia y la Alienación.

Con el problema del complejo de Edipo ha ocurrido en la historia del psicoanálisis algo muy complicado. Desde muy temprano Freud formuló el complejo de Edipo. Lo que él quiere decir con complejo es una estructura de relaciones determinantes que está vinculada necesariamente al complejo de castración. Por lo demás, complejos no hay más; en vulgarizaciones se habla de complejo de timidez, etc., pero en psicoanálisis no se considera sino lo anterior. En sus primeras obras a veces Freud utilizaba en forma no conceptual la idea de complejo y hablaba de complejo paterno, complejo de hermanos; refiriéndose a la identificación con celos ante los padres. Pero en realidad lo que queda en la evolución y en el desarrollo de la doctrina es el complejo de Edipo, cuyo destino final es la castración.

La primera presentación que hizo Freud del complejo de Edipo es muy simplista y, como casi todo lo simple, parece fácil y gusta: es la que se ha hecho más popular. En **"LA INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS"** se encuentra ya un pequeño apartado que se llama **"Sueños típicos"** y dentro de éste, uno que se llama **"El sueño de la muerte de personas queridas"**. Tratando de ver en qué medida el sueño de la muerte de personas queridas puede significar la realización de un deseo —que es la tesis fundamental en todo el libro—, se remonta a que precisamente hubo deseos inconscientes de muerte hacia el padre y deseos sexuales hacia la madre. Esta es la primera presentación del Edipo, y por eso se remite al libro de Sófocles y elige el mito de Edipo. Freud se pregunta por qué esa obra ha impresionado tanto a la humanidad en las más diversas épocas y se apoya en eso para mostrar que esa obra despierta en todos nosotros algo que hubo en nuestra infancia: deseos inconscientes aquí aparecen dramática y trágicamente realizados.

Es importante tener claro que deseo en el sentido freudiano es un término muy fuerte, vinculado a la identidad y constitutivo de la persona. En el mencionado pasaje de **"LA INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS"**, Freud continúa

con Hamlet, mostrando cómo éste no pudo matar a Claudio y cumplir la orden de su padre porque en lo que hizo Claudio vio realizados sus propios deseos. Ese aspecto del Edipo es un aspecto que incluso no podríamos llamar propiamente freudiano. Algunos grandes poetas lo dicen a veces directamente, como Dostoiewski, en la defensa de Dimitri Karamazov, al final de **“LOS HERMANOS KARAMAZOV”**: el abogado dice que no se puede acusar a este hombre por un deseo de la muerte del padre, porque no existe sobre la tierra ningún hombre que no haya deseado la muerte del padre. Dostoiewski también habla del inconsciente, de pensamientos inconscientes y del sueño como una realización de deseos.

Freud tenía por donde encontrar sospechas del inconsciente en toda la literatura; él dice que su obra no le debe prácticamente nada a la psiquiatría ni a la neurología en la que él se formó, sino que se lo debe prácticamente todo a los poetas.

Una formulación simplista del complejo de Edipo fue, pues, lo primero que tuvimos. Y esa formulación, además, era muy unilateral, porque había sido sacada de la propia neurosis personal de Freud, la cual estaba él investigando en la época en que se le murió el papá, muerte que le causó un dolor extraordinario, lo cual era más o menos raro por varias razones: por una parte, porque era muy viejo y era de esperar que se muriera; por otra, porque casi no tenían relaciones, es decir, Freud era independiente y vivía de su trabajo, con sus ideas que no tenían nada que ver con las de su padre, quien era un judío muy religioso. De suerte que esto hacía muy raro que la muerte de su padre le hubiera parecido **“la noticia más grave que se puede recibir”**.

La investigación sobre ese extraño duelo y unos sueños fue lo que comenzó a generar ciertos recuerdos infantiles ya olvidados de mucho tiempo atrás y muy directos; empezó a ver que en realidad el problema era que había un odio y que ese dolor estaba hecho de culpa, porque la muerte del padre

era la realización de un deseo. Desde muy al comienzo se ve el tema de la culpa inconsciente, cómo el deseo no necesita hacerse consciente para que genere culpa cuando es un deseo agresivo. En **“EL YO Y EL ELLO”** dice Freud que no solamente nosotros somos peores de lo que creemos y tenemos deseos terribles, sino también más buenos de lo que creemos y tenemos unos sentimientos de culpa espantosos por algo que nunca hemos hecho.

Freud planteó primero esa idea del complejo de Edipo, visto desde el niño; de la niña todavía no dice nada. Luego va a escribir dos estudios, **“LA SEXUALIDAD DE LA MUJER”** y **“LA FEMINIDAD”**, pero son más tardíos. En esta época, que es muy larga, no dice nada del problema de la niña. Claro que no faltó quien se precipitara a resolverlo en paralelo: **“quiere matar a la madre y acostarse con el papá, entonces se llama el complejo de Electra”**. Freud nunca creyó eso y eso nunca había sido investigado así. En pocas palabras, se vulgarizó una noción de complejo de Edipo en la que uno pierde de vista prácticamente todo lo que en realidad eso tiene de interés y sólo cuentan una anécdota infantil. Por lo demás, otros lo habían sabido. Diderot decía, de una manera fuerte, que si el bebé tuviera la fuerza de un hombre de treinta años ahorcaría al papá y se acostaría con la mamá. Stendhal decía lo mismo. Eso no era tan nuevo, pero tampoco ese es el problema.

El problema es nuestra fundamental ambivalencia, porque si se tuviera odio por el papá y amor por la mamá, eso no tendría ningún problema. Se tiene odio por el padre y, al mismo tiempo, una identificación con él; el padre es, al mismo tiempo, un ideal del Yo y objeto de amor. Para Freud fue muy difícil encontrar la formulación del complejo de Edipo; por eso es importante estudiarlo en sus trabajos tardíos y todavía mejor en otros buenos tratadistas actuales como Moustapha Safouan en su libro **“ESTUDIOS SOBRE EL EDIPO”** (que es un poco complicado porque tiene el fastidioso estilo de los lacanianos, donde **“si no me entiendes,**

debes entender que soy muy inteligente", que parece ser el discurso que le están diciendo a uno permanentemente). En la época moderna si se va a discutir sobre el tema del complejo de Edipo, debe discutirse sobre las elaboraciones finales de Freud, quien estaba buscando y, además, tenía sus propias dificultades: él nunca comprendió en su análisis la parte de sus relaciones con la madre y a este problema que era personal y que se puede explicar, como en todo el mundo, por la represión, se añadió el hecho de que él generalizó, idealizó no sólo las de él, sino en general las relaciones del hijo y la madre.

La primera formulación del complejo de Edipo, en Freud, tan fácil de leer, se encuentra en el mencionado apartado al comienzo de **"LA INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS"**; luego en **"INTRODUCCION AL PSICOANALISIS"**, etc.; en los últimos trabajos, como en el **"ESQUEMA DEL PSICOANALISIS"** (1930), habla mucho menos de eso y con más cuidado. Luchando consigo mismo, en su neurosis, con sus errores y dejándose enseñar de sus pacientes, que le hacían evidente lo que no había querido ver en muchos casos, fue elaborándolo sin haberlo dejado nunca en una elaboración realmente satisfactoria. Se lo puede ver en un período tardío, en **"EL YO Y EL ELLO"** (1922), tratando el tema:

"El caso más sencillo toma en el niño la siguiente forma: el niño lleva a cabo muy tempranamente una carga de objeto que recae sobre la madre y tiene su punto de partida en el seno materno; del padre se apodera el niño por identificación. Ambas relaciones marchan paralelamente durante algún tiempo hasta que por la intensificación de los deseos sexuales orientados hacia la madre y por la percepción de que el padre es un obstáculo opuesto a la realización de tales deseos, surge el complejo de Edipo. La identificación con el padre toma entonces un matiz hostil y se transforma en deseo de suprimir al padre para sustituirle cerca de la madre. A partir de aquí se hace ambivalente la relación del

niño con su padre como si la ambivalencia existiera desde un principio y se exteriorizara en este momento”.

“La conducta ambivalente con respecto al padre y la tierna aspiración hacia la madre considerada como objeto, integran para el niño el contenido del Complejo de Edipo simple, positivo”.

Esta exposición que pertenece a lo que llamo simplismo de Freud, simplificación, tiene el peligro que suelen tener frecuentemente las explicaciones simplistas, que uno tiene la ilusión de haber entendido, pero realmente ni siquiera ha entrado en el tema. Es mejor reconocer en este campo, como en todos los otros campos, que las cosas tienen un nivel de complejidad en sí mismas, es decir, que quien le ofrezca a uno que le va a explicar la teoría de la relatividad en términos de aritmética elemental, lo está estafando. Hay en cada caso un nivel de complejidad. Cuando unas obras tan complejas como las de Marx, que trataron de analizar la sociedad capitalista, se reducen a cinco fórmulas, que se pretenden son lo esencial del marxismo, no se está haciendo en realidad ninguna ayuda; es mejor reconocer la dificultad donde está. En el texto citado, por ejemplo, Freud no nos hace propiamente una ayuda. Parecería que la cosa fuera muy clara: hacia la madre el deseo y hacia el padre la identificación y la hostilidad. Pero el problema no es así. Son los dos padres objeto de identificación en todos los casos y en ambos sexos, idea que luego introduce. Poco más adelante nos dice lo siguiente:

“El desenlace del complejo de Edipo es una identificación con el padre o con la madre; parece, pues, depender en ambos casos de la energía relativa de las dos disposiciones sexuales. Esta es una de las formas en que la bisexualidad interviene en los destinos del complejo de Edipo”. La otra es aún más importante; experimentamos la impresión de que el complejo de Edipo simple no es ni con mucho el más frecuente y en efecto, una investigación más penetrante

nos descubre casi siempre el complejo de Edipo completo que es un complejo doble, positivo y negativo, dependiente de la bisexualidad originaria del sujeto infantil; quiere esto decir que el niño no presenta tan sólo una actitud ambivalente con respecto al padre y una elección tierna de objeto con respecto a la madre, sino que se conduce al mismo tiempo como una niña, presentando la actitud cariñosa femenina para con el padre y la actitud correlativa hostil y celosa para con la madre”.

“Una intervención de la bisexualidad es la que hace tan difícil llegar al conocimiento de las elecciones de objeto e identificaciones primitivas y tan complicada su descripción”.

La formulación se hace más compleja, ya no es la historia tan sencilla de media página; ahora descubrimos que es doble, que el niño se identifica con la madre frente al padre y con el padre frente a la madre; que tiene ambos deseos y hostilidades. Descubrimos cómo el niño entra en esa historia, en la que hay que entrar.

Porque es necesario precisar que en el complejo de Edipo se puede no entrar. Y eso se llama una psicosis primitiva. Entrar en el complejo de Edipo quiere decir entrar en una triangulación; esa es la exposición que acostumbraba Lacan en cierta época. Eso puede y suele ocurrir, pero puede no ocurrir; puede que la madre sencillamente no acepte al padre ni como objeto de su deseo ni como su palabra, ni le confiera a la ley de la palabra paterna la menor validez y, en cambio, se precipite sola sobre el niño como el emblema de su narcisismo y se poseione de una relación dual, sin que un tercero pueda entrar. Ahí el problema es que para el hombre el mínimo de relaciones es tres, según se descubrió con la teoría del Edipo, porque dos ya no es una relación sino una identificación en espejo, ya no sabe el sujeto si es el otro o él mismo; es decir, dos no son suficiente para una relación.

La adquisición del lenguaje encuentra dificultades muy serias en la psicosis y en las formaciones más o menos psicóticas; lo último que el niño aprende del lenguaje es el empleo correcto de los pronombres personales, porque son signos de posiciones ante el discurso y no de objetos. Para poder acceder a ellos es necesario que circule entre tres una relación que los induzca; es decir, que uno pueda identificarse con el uno (yo) cuando habla al otro, con el otro (tú) cuando le responden y con los dos (nosotros) cuando hablan a uno o con uno (él) cuando hablan entre ellos. Esa circulación debe ser al mismo tiempo afectiva, identificatoria, para que se establezca como lingüística. El análisis de la psicosis, especialmente de algunas esquizofrenias, lo deja ver con una claridad inaudita. Luis Wolfson, esquizofrénico norteamericano, muy notable por su libro **“EL ESQUIZOFRENICO Y LAS LENGUAS”**, aprendió como diez idiomas con el fin de ignorar el de la madre y de no tener que oírlo jamás, porque le penetraba por los oídos y lo descomponía por dentro. Este joven, Luis Wolfson, tiene unas particularidades lingüísticas muy interesantes, por ejemplo, no puede hablar de sí mismo en primera persona; ahí se evidencia la falla producida cuando no hay una triangulación; él nunca dice “yo” sino **“el joven esquizofrénico”**.

Al niño, al comienzo, en una edad todavía muy temprana, le queda difícil “Yo” y generalmente se refiere a sí mismo diciendo **“él quiere”**; el poder decir “Yo” es algo a que se llega después de una combinatoria de identificaciones más complejas. Cuando falla una relación —en el caso de Wolfson el padre está vivo, sólo que no funciona ni para la madre, ni para él, ni para sí mismo—, éste se queda en una relación de dependencia y de persecución con la madre; oscila entre la bulimia y la anorexia, a veces se come la mitad del mercado cuando lo acaban de llevar y otras veces se queda sin probar bocado, porque no sabe si la madre lo va a dejar morir de hambre, si lo va a envenenar o si él se va a convertir en ella; delira que comiendo una galletica puede haber allí huevos y que éstos se desarrollen en la barriga

de él; es decir, delira un embarazo. En este caso no había tres sino dos. El no podía hablar de sí mismo en primera persona, ni siquiera podía verse a sí mismo: se describe a sí mismo como si estuviera viéndolo otro. Esto es indicativo de que le ha fallado un para sí mismo muy profundo en la imagen de sí y en la lengua; le ha faltado porque cuando uno es algo para sí mismo es porque surgió de una relación entre tres, y si se quedó solo en una relación entre dos es precisamente esa posibilidad la que se cierra.

Ese tercero no tiene que ser necesariamente el papá biológico; cualquiera que tenga valor para la madre ya desempeña una función paterna, puede ser un abuelo, un tío, etc. Cuando la madre está prevenida drásticamente contra toda figura paterna es cuando se tiende a cerrar sobre el hijo y a producir esa pareja dual de tan alta peligrosidad.

El Edipo es la producción de un sujeto, sujeto del deseo, de la palabra, de una palabra que pueda hablar en nombre propio, de alguien que se reconozca con una identidad; ese es el fondo del problema.

Algunos antropólogos, como Levi-Strauss, han aprobado el Edipo pero con una confusión. Los antropólogos encontraron desde el siglo pasado un fenómeno muy curioso, la prohibición del incesto; curioso porque es una ley y, sin embargo, es universal. Lo universal en el hombre no es lo legal, lo legal es lo instituido; es decir, todos los hombres tienen idiomas distintos, que, como las leyes, son instituidos; lo mismo ocurre con las morales. Todos sabemos que hay unas regiones del mundo en que se considera criminal lo que en otras se considera magníficamente bien hecho y, a la inversa, y sabemos que esas son convenciones. Pero hay una ley que sí es universal, incluso Platón la menciona en "LAS LEYES", cuando dice, a propósito del Edipo de Sófocles, que si su crimen nos parece particularmente aterrador es porque hay un consenso universal en todos los hombres de todos los pueblos para reprobalo. Cuando Freud dijo

que el complejo de Edipo era universal parecía muy aventurado, porque conociendo sólo históricas de Viena sin haber visto un indio, ponerse a decir qué había en todas las sociedades y qué no había, parecía aventurado. Pero era por otra razón que él se atrevía a hacer una afirmación tan extraña; era porque él estaba pensando —cosa que al principio no pudo decir bien— que el complejo de Edipo era el ingreso del hombre en la subjetividad, la posibilidad de ser un sujeto y sujeto en Freud quiere decir sujeto del deseo, sujeto de la palabra; porque el hombre puede perder el deseo y la palabra y con ellas la realidad, sin que le haya pasado nada en términos fisiológicos.

La prohibición del incesto también es universal y entonces fue descrita como la norma de las normas, la ley que instaura lo social. Curiosamente hay una carta de Freud a Fliess donde ya había dicho eso. Luego Levi-Strauss desarrolló **“LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DEL PARENTESCO”**, que es una de las obras más conocidas hoy. Parecería entonces que el complejo de Edipo se derivara de una ley social, de una necesidad antropológica y que en el fondo fuera de origen político; político quiere decir que la sociedad necesita configurar una unidad mayor que sus grupos consanguíneos y lo necesitó durante mucho tiempo por razones económicas; tenían que vivir en cavernas y tratar con tigres y hacer guerra, porque eso fue desde el comienzo, mucho antes de la propiedad privada; para todo esto necesitaban estar unidos, es decir, configurar un todo.

Ahora bien, la única manera de configurar un todo es producir una disensión en el seno de la familia consanguínea, en las comunidades que llamamos naturales, que son las de las mujeres, los hombres y los hijos, independientemente de que fueran monógamas o polígamas. Si la mujer del clan A está prohibida a los hombres del clan A entonces las mujeres o los hombres —para que las feministas no se enojen— del clan B le están prometidas, es decir, que la prohibición es otra cara de una promesa y que el conjunto son sistemas

a veces muy complicados de intercambio. Una de las cosas que se necesita es que entre los clanes haya un control demográfico, es decir, que no se crezcan unos, porque muchas veces esos clanes tienen funciones, unos son pescadores, otros cazadores, etc., y si se crecen unos a cambio de que desaparezcan otros, la forma de la división del trabajo social se acaba y con ella la sociedad misma. Es un control demográfico, un equilibrio entre los grupos lo que se logra con la prohibición del incesto, del incesto con las hermanas, con las mujeres del mismo clan.

Algunos antropólogos dijeron que esto tal vez podía explicar la universalidad del complejo de Edipo, que esa prohibición del incesto era la que había generado, con ese carácter tan universal, el complejo de Edipo. Es aquí donde se están confundiendo las dos cosas, aunque ambas sean ciertas: los antropólogos piensan así en términos de sujetos constituidos, cómo se distribuyen en la sociedad con funciones sociales y económicas; el complejo de Edipo no trata de eso, sino de cómo se constituye el sujeto. Por lo demás, para evitar estos equilibrios a lo mejor hubiera sido suficiente eliminar el matrimonio, tal vez no hubiera sido necesario prohibir el deseo ni pasarlo a la represión. Aquí se trata de otra cosa, no de la distribución de sujetos que se suponen naturales, deseantes y parlantes por sí mismos, sino de cómo un sujeto llega a ser posible, es decir, de cómo llega a ser posible un sujeto que hable, que desee, que tenga identidades complejas, unas reprimidas, otras relativamente conscientes. Lo que estudia la teoría del complejo de Edipo es la historia del sujeto, del sujeto como ser que puede desear y hablar y no sólo ser hablado, porque hay muchas formas de la psicosis y hasta de la normalidad en que el sujeto no habla sino que es hablado, es decir, de su boca no salen más que frases hechas, ideas comunes y opiniones prefabricadas por la propaganda y por la clase en que vive y eso se parece —dice Lacan en el “DISCURSO DE ROMA”— bastante más a la psicosis que a la neurosis: el hombre normal con una adaptación loca.

*

* . *

1. LO SIMBOLICO Y LA REALIDAD

El orden simbólico comprende un orden de relaciones, uno de cuyos modelos fundamentales es el lenguaje.

El lenguaje es un sistema muy particular, que está coordinado pero sin estar cerrado; puede continuar desarrollándose dentro de ciertas leyes. En ese sentido, dice Lacan, no podría hablarse de que hay un idioma más rico que otro, porque el idioma no es un depósito de significaciones sino una fábrica dentro de ciertas reglas. En un momento histórico un idioma puede tener más significados codificados que otro, pero al fin y al cabo en este otro también podría decirse todo. Es una mala pelea la de hablar de un idioma más rico que otro: eso lo descubrieron hace algún tiempo los etnólogos que partían de la idea de que las lenguas primitivas de pequeñas poblaciones eran pobrísimas, y que resultaría imposible traducir una cosa de sus lenguas a las de los primitivos, pero rápidamente se dieron cuenta de que no había ningún problema.

Las reglas son reglas de producción de sentido y no simplemente de obediencia, aunque también lo son. Un idioma produce una sintaxis dentro de la cual es absolutamente obligatorio moverse; al que rompe esa sintaxis probablemente no le pase nada en el sentido de que no lo llevan a la cárcel ni le aplican ninguna pena, lo único que le pasa es que no se le entiende nada, que falla el proceso de comunicación. Si yo digo: **“ayer iré aquí”**, hablé muy libremente, libre de la sintaxis, pero no dije nada; tendría que decir: **“mañana vendré aquí”** o **“ayer fui allá”**. Esa es una libertad que sólo sirve para perder una posibilidad inmensa, por ejemplo, la posibilidad de hablar con sentido. Hay muchas otras formas de liberación de ese estilo, que veremos cuando tratemos en detalle a los libertarios.

Todos los conjuntos normativos en los cuales se inscribe el hombre es lo que se considera en conjunto como sistema

simbólico o como el orden simbólico. El orden de los contextos, el sentido de los contextos, es parte del orden lingüístico; pero va más allá de éste, es una especie de análisis permanente del mundo por su forma de pertenencia, es como una lógica elemental: algo pertenece a, esto pertenece a los instrumentos, hay otras cosas que pertenecen a los árboles, otras pertenecen a las personas, etc. El orden de las pertenencias se ve en diversas clases de lógica, pero es evidente que todo tiene pertenencias, también contextos. Pertenencias y contextos hacen parte del orden simbólico en el que hay que ingresar, no están dadas por la percepción ni mucho menos, lo cual se nota en forma bastante dolorosa en muchas de las formas de psicosis.

En este tema la clínica, es decir, estudio de cosas, es el punto de apoyo decisivo para comprenderlo profundamente. Entre los trabajos buenos que hay, uno de los pocos que son fáciles de conseguir en castellano es el libro de Madame Sechehaye, **"LA REALIZACION SIMBOLICA"**, que se refiere al caso de una esquizofrénica y está seguido por el libro del caso René, **"DIARIO DE UNA ESQUIZOFRENICA"**. La muchacha, una vez curada de su esquizofrenia, escribe un libro sobre su experiencia, muy interesante porque era un caso supremamente grave, estaba desahuciada, en estado de incomunicación y no podía ni comer, tenía que ser alimentada por sonda. Con un tratamiento muy agudo, intenso, afectuoso y largo (6 años), fue curada por Mme. Sechehaye, notable psicoanalista suiza, esposa de Albert Sechehaye, conocido lingüista. El libro también tiene el mérito de oponerse a la opinión de Freud, según la cual era inútil, imposible, intentar un psicoanálisis de un psicótico; ella intenta, saca adelante y cura una esquizofrénica, demostrando que Freud estaba sencillamente equivocado en su opinión sobre el tema de la psicosis y su posibilidad de transferencia. Fue un avance muy notable que abrió muchos caminos al psicoanálisis. René describe el proceso de la pérdida de la realidad, lo cual ayuda a comprender qué es la realidad, cómo se pierde, pues a veces donde

algo no funciona es donde se ve más claro cuáles son sus leyes. Marx decía que a los capitalistas se les hacen presentes las leyes del capitalismo en el momento de la crisis, del mismo modo que a uno se le hace presente la ley de la gravedad cuando se le cae la casa encima.

El estudio de la constitución de la realidad nos es muy claro por lo que solemos llamar la clínica, es decir, las disfunciones, las fallas, etc. Se pueden conseguir muchos otros textos en los cuales se trate de la clínica de la psicosis: el Lenguaje, el Pensamiento, el Discurso en la psicosis. En el libro de que hablo se ve qué es lo que quiere decir pérdida de la realidad; en el caso de la esquizofrenia es un problema muy sutil, muy difícil de describir. Hay casos como el "**delirium tremens**" en que se producen dragones e insectos inmensos que se vienen encima, pero ese es otro problema. Cuando ocurre un proceso como el de René es algo muy sutil; ella misma nos cuenta que estaba viendo la silla y la jarra, y que la silla seguía siendo la silla y la jarra seguía siendo la jarra, pero había algo nuevo allí, había algo en ellas demasiado particular, como si la palabra silla y la palabra jarra ya no les resultara adecuada, como si estos objetos se hubieran puesto a existir por sí mismos.

Esta muchacha se esfuerza mucho por mostrar, en una descripción similar a la que hace Sartre en "**LA NAUSEA**", el proceso en el cual lo que realmente está ocurriendo es que el sentido de los conjuntos y de los contextos es lo que se le está perdiendo; las cosas entonces adquieren una presencia muy curiosa, porque ya no están relacionadas ni unas con otras, ni con proyectos propios, ya que al fin y al cabo siempre hay una relación implícita de todas las cosas con proyectos propios, con temores y deseos propios, que nos permiten clasificarlas, de manera preconsciente y premeditada, como adversas o favorables. René lo dice en esta forma: el profesor seguía allí pero estaba como una marioneta, aunque no había cambiado físicamente; y cuando se reía veía unos dientes extraordinariamente blancos que daban

miedo, aunque así se reía siempre. Llega un momento en que parecería que René está delirando, en el sentido que se le suele dar al término, de sustituir a la realidad presente por otra realidad imaginaria; pero no está delirando, simplemente está entrando en un proceso de pérdida de la realidad. Por ejemplo, una compañerita del colegio viene corriendo hacia ella y René dice: "Alicia es un león"; desde luego que los compañeros y los profesores notan que la cosa está poniéndose muy rara porque lo dice con miedo, no por broma. Lo que sucede es que aísla la figura, entonces al correr hacia ella la ve crecer y le da miedo; todo lo que viene hacia nosotros crece, según las leyes de la perspectiva, lo vemos más grande mientras más cerca está; pero como lo vemos dentro de todos sus contextos, no lo vemos más grande sino más cerca, ni vemos que se empequeñece cuando se va, sino que simplemente se aleja, porque implícitamente combinamos todo. Cuando lo que falla es el orden de los contextos, de esas relaciones permanentes que son el trabajo de lo simbólico, el trabajo continuo del orden simbólico, entonces ya no sabemos si se está acercando o está creciendo.

Del orden simbólico hacen parte un conjunto de normas que constituyen además nuestro ingreso en las normas; son las normas de la temporalidad, el orden del tiempo; es decir, que el tiempo vivido por el hombre es el tiempo en el que se inscribe como un orden, no es simplemente una impresión de que algo dura o algo se acaba. El campo simbólico contiene demasiadas cosas pero todas en esa línea; simbólico quiere decir, pues, todo lo que pertenece al orden de las combinaciones necesarias, de los contextos, y algunos de esos contextos, son particulares, de una cultura, otros son más universales. La gramática es relativamente universal y relativamente particular; hay elementos universales que pertenecen a cualquier idioma y elementos particulares; hay implicaciones universales, como la lógica, que es válida en cualquier parte.

Sin embargo, el hombre se inscribe en el orden simbólico, no por una educación progresiva, bondadosa o liberal ilustrada, sino a través de dramas y ese es el problema con el psicoanálisis. Si hay algo en el pensamiento de Freud y de todos los psicoanalistas —en ese punto no hay diferencias—, es que, y esto resulta decisivo, se ha instaurado allí una concepción dramática del hombre. Cualquiera que tenga o desee una concepción del hombre mucho más suave, angelical, más progresista, una evolución necesaria y natural hacia la superación, o cualquier cosa por el estilo, no dejará de ver en Freud un pensador pesimista; porque en Freud de nada se sale o a nada se entra naturalmente; a la realidad no se entra naturalmente, se entra en medio de dramas, que son choques con los otros que imponen las leyes, como vimos cuando hablamos de la analidad y el control de los esfínteres.

La educación de la alimentación, cuya primera figura es en gran parte alimenticia y la segunda es sonora, la llamamos castración oral y nos remite al hecho de que al deseo, tal como se da en el niño, se le impone una cultura de una manera de comer, un orden normativo. Lo que va a comer y lo que no va a comer no es lo que le provoque, y la forma como va a combinar está dada por una cultura y cada cultura tiene su lenguaje culinario; incluso, algunos antropólogos lo han estudiado en ese sentido, como en muchos otros. No hay ninguna cultura primitiva porque le falten normas. Frecuentemente lo que llamamos primitivo es porque tiene demasiadas normas, sobre todo en lo que respecta al parentesco, y a veces a la alimentación: hay que comer hasta sentados en una relación con el sol, con determinado tipo de cubiertos que ellos mismos hacen y que son simbólicos. Resulta mucho más complicada la mesa de los Sioux que la nuestra. No nos imaginemos los primitivos como los que son menos culturizados que nosotros; son culturas técnicamente menos desarrolladas como dueños de poderes sobre la naturaleza y saber causal sobre ella; pero eso es todo.

El niño entra, pues, en un drama. Hay una castración oral, pero no sólo en el sentido de imponerle al deseo un orden, una ley dentro de la cual se puede realizar, se puede comer, y fuera de la cual no se puede. Además, se le impone la prohibición, se puede hacer unas cosas pero otras no: **“si está muy bravo puede gritar pero no morder”**, y es muy importante que aprenda a no morder para que pueda aprender a hablar, porque sin una cierta represión de la oralidad directa no se puede conseguir la forma indirecta lingüística; de manera que es la represión la que permite avanzar un paso.

El niño no puede morder pero entonces aprende a gritar y luego a hablar y a insultar y a organizar invectivas contra el otro; va evolucionando. No se puede reprimir la hostilidad en absoluto, porque es muy peligroso y lo que pasa es que se vuelva contra sí mismo; además, la hostilidad no es en sí una mala cosa, depende de sus formas y de sus maneras de combinación con el Eros, pero en sí es una buena cosa, incluso contra sí mismo; eso es de grado y de tipo; aquí no podemos facilitarnos el asunto despachando lo uno o lo otro. Es imprudente calificar esos problemas como la represión y la castración después de haber hecho sobre ellos una simplificación brutal o sin conocer de qué se trata, y sólo porque suenan mal, ¿y a quién no le suenan mal esas palabras?

Existe hoy muy difundida en el mundo, y sobre todo en Francia, una tendencia muy fuerte a algo que puede llamarse la **“demagogia teórica”**, una cierta manera de hacer teoría en forma demagógica. Un rasgo de esta tendencia es querer convertirlo todo en una oposición, seguida de la promesa de que en esa oposición se puede tomar partido; por ejemplo, entre el Edipo y el no-Edipo, las normas y las no normas. Hay normas y leyes contra las cuales sí sería muy bueno tomar partido, como las de la dominación jurídica y política de una dictadura infame que está en el poder. Pero, confundiéndolo todo con todo, se mantiene permanentemente la promesa de que se puede tomar partido y en todas

partes se quiere llevar la peleíta política. Es como si el duelo ~~de~~ de los grupos políticos tan fanatizados y tan pequeños que circularon en Francia durante diez o quince años, se hubiera trasladado a la teoría y se relacionaran entre sí los teóricos como militantes de partidos dogmáticos, con las mismas tendencias, las mismas maneras de descalificar al otro por completo, de reducirlo al absurdo; con la característica a veces un poco ridícula de que son partidos de un solo miembro, el autor de algo.

Ese tipo de demagogia cuando aborda un tema, la lingüística por ejemplo, rápidamente quiere encontrar un partido, el de los lingüistas que piensan en términos de descripción, de comunicación y de actos de información y comunicación, entonces se funda otro partido, el de los que pensamos que todo lenguaje es órdenes, imposiciones, indicaciones, dominación, y tenemos ya dos partidos. Siempre tratan de introducir, no el conjunto de problemas en su complejidad, sino la toma de partido y resolverlo todo en oposiciones. No se plantea qué es el Edipo, algo que si uno conoce en su complejidad, no se le ocurriría ni siquiera el problema de estar a favor o en contra. Hablamos de la ley y solemos decir que el padre, en el sentido psicoanalítico del término, es un separador con relación al objeto primordial; es por eso mismo, porque tiene la función de entrar en trío y de ser separador de un dúo (niño—madre), el representante de la ley, porque la madre la madre no prohíbe, puede privar del seno o de su presencia, pero eso no es prohibir, prohibir es una intervención de un tercero. Entonces se adjudica al padre en este sentido, no al señor papá, la figura de ser el que introduce la ley. ¿Lo adjudica Freud? No. Freud no tiene nada que legislar sobre eso, es el niño.

Cuando uno se ahorra la clínica en su conjunto le queda más fácil hacer demagogia teórica que cuando consulta la clínica en cada momento de su exposición. Hay muchos tipos de padres y en el psicoanálisis se habla de una serie de padres. Por ejemplo, hay un primer padre que suele deno-

minarse el padre omnipotente; en una nota, en "EL YO Y EL ELLO", cap. IV, Freud dice que en ese momento poca importancia tiene si lo llamamos padre o madre, que por comodidad lo va a seguir llamando padre, porque éste es un momento anterior a la diferenciación de los sexos. Lo que va a llamar padre es la función de separador y de legislador. La ley es adjudicada. Desde luego que la madre real, como está más cerca del niño, es muchas veces portadora de la ley, eso ocurre en casi todas las culturas. Rosolato llama a ese padre, el padre idealizado. Me parece inadecuada esa denominación y que seguirlo llamando padre omnipotente es lo más adecuado y lo más fácil de no olvidar y de entender. Ese padre es vivido como omnipotente en el sentido de que ordena y prohíbe por su deseo; es decir, el que produce leyes a las que él no está sometido, leyes que son hechas para el niño ad hoc: esta ley es para usted, usted es el que no puede hacer eso, usted es el que tiene que hacer eso, etc. Es una figura que en cierto modo está presente en todas partes y que puede ser relativamente superada, o regresar a ella, tratar de identificarse con ella, como ocurre en los ataques fuertes de manía. El Yo ideal, en el esquema del sujeto, es la identificación con esa figura; la manía es una clínica de la negación de la castración, es una negación global de la castración en todos los sentidos, anal, oral, fálica, de todo tipo; esa es una identificación imaginaria y global con la figura del padre omnipotente. La negación de la castración oral se expresa frecuentemente en una forma de bulimia indiscriminada: devorarlo todo en cualquier orden.

Esa figura es luego sustituída, en su operación, por otra que suelen llamar el padre mortal (Rosolato la llama el padre muerto, lo que también me parece inadecuado). Es una figura que transmite una ley a la cual él mismo está sometido, que no produce una ley sino que transmite la ley a la cual está sometido él mismo. Pero siempre hay una vivencia primera del otro, el niño siempre tiene esa imagen de que la ley es el deseo del otro. En la normativización es muy importante esa segunda figura. Las religiones escenifican eso porque

es la forma de socialización más necesaria; lo hacen continuamente con los rituales de la circuncisión que las religiones antiguas, la egipcia y luego la judaica, practicaban. Es una castración simbólica que puede transmitir el que también la ha padecido.

Ese traspaso del poder de una imago del padre omnipotente a una imago del padre transmisor, del padre que inspira hacia la identificación, hacia la creación, hacia la búsqueda, pero inspira dentro de normas y no inspira a salirse de todas, tiene mucha relación con lo que suele denominarse las perversiones, tema que ahora es muy conocido y ha sido tratado en muchos libros, como "EL DESEO Y LA PERVERSION", de Piera Aulagnier y otros, "GENEALOGIA DE LAS PERVERSIONES", de Rosolato(1).

Mediante la observación se puede ver el caso en que la imagen del niño con relación al padre siempre quedó con la idea del padre omnipotente y de que la ley es un capricho del padre; entonces no puede ser introducido realmente en la diferencia de los sexos, es decir, en una identificación secundaria.

En realidad las perversiones, aunque son muy diversas, los fetichismos, las formas de masoquismo, de sadismo, etc., son todas rituales de la negación de la diferencia de los sexos; en algunas es muy claro y quienes las realizan prácticamente lo saben, como en el transvestismo, cuando el individuo que no necesita ser homosexual, el individuo heterosexual necesita vestirse de mujer para obtener placer; lo que se está ritualizando es una negación de la diferencia de los sexos. Los psicoanalistas lo dicen en una forma un poco más complicada: es una negación de la posibilidad de la castración. Es de recordar que en psicoanálisis de todo hay que hablar

(1) En "Ensayos sobre lo simbólico"

como tendencia o como estructura; como tendencia, la perversión es el hecho de que en el deseo humano todo el mundo es perverso, es decir, el deseo mismo está constituido por la operación de todas las zonas erógenas y por la posición de una gran cantidad de objetos y la necesidad de fetichismos relativos que marcan, por lo menos, la preferencia. Como estructura, la perversión es una relación con la ley, que consiste en que es necesario convocarla para desafiarla. Descripciones sobre el asunto, se encuentran en las **Obras Completas del Marqués de Sade**. La manera de convocar la ley está en todas partes; en el estilo de Sade, lo que interesa es el presidente burlado —porque el pobre diablo burlado no tiene gracia—, el arzobispo a quien le quedaron mal las prostitutas; para Sade éste es el gran tema, en cambio no le importa que dos muchachitos jueguen en el barrio como quieran.

En general, en todo el mundo la prohibición es también un poco estimulante. Se sabe que si alguna salsa existe para el deseo es precisamente una prohibición, pero también es tendencia. Lo interesante es distinguir que hay otra cosa que es la estructura; es decir, cuando ya la única condición para que funcione el deseo de una persona es organizar todo un ritual, a veces muy costoso, como hacerse azotar por una imagen fálica con botas de cuero, con látigos, para demostrar que la madre sí tuvo falo y para que le duela eso para poder tener una relación sexual, eso hace parte ya de la estructura.

Ese drama de la entrada a la ley es el que va a desatar nuestra posición ante muchas cosas y el que va a dar la dirección y las condiciones a nuestro deseo. Es en este sentido, y no en ninguno otro, que Freud decía que el Edipo era el complejo nuclear de todas las neurosis, es decir, que es una maquinaria donde se organizan las diversas direcciones de las inhibiciones, los deseos, las identificaciones, etc.

Otra característica de lo que llamo demagogia teórica es crear series de conceptos prestigiosos que operen como feti-

ches, y eso ocurre en los más diversos órdenes: en economía, en sociología, en política, en antropología, en psicoanálisis, etc. Si adquiere prestigio el concepto de productividad entonces se traslada a la lingüística y viene la productividad llamada texto. Una vez tuvo prestigio, porque eso es por modas, el concepto de estructura, todo tenía que ser estructural y por si fuera poco ya había que hablar de la estructuralidad de la estructura. El concepto es importante, pero una cosa es el concepto y otra el fetiche. Me refiero a fetiches en el sentido en que Marx habló del fetichismo del capital, del fetichismo de la tierra, del fetichismo de la mercancía.

Fetiche para Marx es un elemento que parece llevar en su naturaleza de elemento el poder que le confieren sus relaciones con un conjunto y las funciones que desempeña en un conjunto; por eso para el economista vulgar, como lo explica Marx, la tierra es un fetiche porque la Santísima Trinidad de la Economía política dice: el capital produce utilidades, el trabajo produce salarios y la tierra produce renta. Marx muestra que son tres fetiches; adjudicarle a la cosa como elemento los resultados de la manera como está inscrita en un proceso económico; desde luego, la tierra no produce renta, la tierra produce plantas, lo que produce renta es que unos no tengan tierra y otros sí y ésta se pueda alquilar. El fetiche es eso, adjudicarle a un elemento lo que es válido en un contexto.

Los conceptos fetiches ahora pululan y todos los días inventan nuevos, se considera que ya con eso tienen garantía de científicidad y de profundidad, y quienes los utilizan se despojan de toda necesidad de dar cuenta en qué contexto son útiles y significativos y en cuáles inútiles. En la cultura francesa, sobre todo, es muy frecuente hoy la manera como se pasea en las más diversas disciplinas el primer concepto que se ponga de moda y eso hace parte de la demagogia teórica, que en la modernidad es muy grande. Esto opera en la adhesión a cualquier cosa de prestigio político. Lo colectivo tiene

más prestigio político entre la izquierda que lo privado. Si adherimos a lo colectivo en todos los campos, sería lamentable. Una huelga colectiva es una gran cosa, pero pretender un soneto colectivo en el que cada uno escriba un verso, sería lamentable.

Otro elemento de la demagogia teórica es el totalitarismo implícito: el solo hecho de encontrar en un autor, llámese Marx, Freud, u otro, un tema que ya se puede demostrar que está superado o que es un error, no nos obliga a revisar la doctrina de ese pensador, sino que hay que abolirla. Es el mismo fetichismo de los conceptos, pero al revés. El concepto, en este caso, no es que dé prestigio a cualquier cosa, sino que contagia de maldad a todo el sistema y entonces hay que excluirlo. En relación con Freud, se aplican con frecuencia estos procedimientos de la demagogia teórica moderna: el del maniqueísmo, lo bueno y lo malo; la posibilidad de tomar partido; el procedimiento del fetichismo al derecho: los conceptos llenos de prestigio, y el fetichismo al revés: los conceptos contaminados que dañan todo hasta el punto que no hay que revisar nada sino botarlo todo.

*

**

2. EL EDIPO Y EL MITO DEL ORIGEN

La tendencia a la simplificación, tendencia propia del mismo Freud, resulta perjudicial y conduce a malos entendidos; por eso hay que plantear un tipo de problemas filosóficos que son, en realidad, previos a la comprensión del complejo de Edipo y que, por no ser explícitamente planteados en Freud casi nunca y en los psicoanalistas sólo recientemente, la exposición freudiana ha dado lugar a muchos malentendidos, especialmente por parte de aquellos que sólo conocen los textos de Freud y generalmente ignoran los textos de los analistas actuales.

Un problema filosófico hace relación a la concepción que Freud tiene del tiempo, de lo arcaico y de los orígenes. En varias formas del pensamiento, en las ciencias humanas, en las ciencias sociales y en la filosofía, se ha planteado desde el siglo pasado un cierto problema con respecto al concepto del origen. Especialmente los pensadores más notables del siglo pasado, comenzaron a sospechar muy agudamente del concepto del origen.

Se pensaba con frecuencia que el descubrimiento del origen de algo, de una institución, de una religión, de cualquier cosa, era fundamental, porque en el origen de algo se encontraba la clave, su sentido; generalmente, las investigaciones de pensadores notabilísimos del siglo XIX, como Hegel, apuntaban a buscar el origen del cristianismo, o bien el origen de la filosofía, como si allí estuviera la clave de la cosa.

A mediados del siglo pasado y sobre todo en la segunda mitad, pensadores muy notables comenzaron a sospechar del prejuicio de que el origen tuviera algo que ver con lo esencial, con el sentido o con lo fundamental. Esta sospecha está muy desarrollada en Nietzsche, por ejemplo; la primera vez que el problema se plantea en una forma explícita es en la "GENEALOGIA DE LA MORAL", segunda disertación, numeral 12:

"Dos palabras todavía sobre el origen y el fin del castigo, dos problemas distintos o que al menos deberían serlo, pero que por desgracia se confunden generalmente. ¿Cómo han procedido en estos casos los genealogistas de la moral?; han procedido como siempre, han sido ingenuos, han descubierto en el castigo una finalidad cualquiera, por ejemplo, la venganza o la intimidación y luego han situado con toda ingenuidad esta finalidad en el origen como la causa final y con ello se dan por satisfechos"

"Ahora bien, hay que guardarse, por encima de todo, de aplicar a la historia de los orígenes del derecho, el fin del

derecho y en general, en todo otro tipo de historia, nada es más importante que este principio del que debería estar-se completamente penetrado y debería ser aceptado como una verdad inatacable, quiero decir, que la causa original de una cosa y su utilidad final o su empleo efectivo, son algo completamente distinto, algo que está perfectamente separado, que una cosa existente, una cosa que ha sido producida de cualquier manera, es siempre llevada por una potencia superior hacia nuevos propósitos, siempre está en requisición, siempre armada y transformada para nuevos empleos, para algo completamente nuevo y esto es válido en el mundo orgánico, como en cualquier otra parte”.

El ejemplo que da del mundo orgánico, aunque él no lo desarrolla, es muy sencillo. Si uno quiere estudiar el sentido de un órgano, sus funciones, sus relaciones con el conjunto, nada es más tonto que remitirse a unos supuestos orígenes; si queremos saber qué significa la mano en el caso del hombre, de poco nos sirve saber que es un medio de locomoción para ciertos tipos de monos, ni menos que a esas manos de los monos se llegó en la evolución y que primero fueron aletas.

Lo que Nietzsche quiere decir es que la transformación de algo no es sólo de su forma, sino también de su sentido, de su significación fundamental, que no hay una continuidad de sentido bajo un cambio de forma, sino una transformación permanente de sentido. Si se va a estudiar la mano en su conjunto, como instrumento, como medio de comunicación, como aporte al lenguaje, como posibilidad de manipulación del mundo, etc., de nada sirve estudiar su origen. Eso es un mito, el mito de que el origen contiene la clave del sentido.

En el numeral 12 de la segunda disertación de la **“GENEALOGIA DE LA MORAL”**, Nietzsche da un ejemplo sobre el castigo, para mostrar cómo ciertos ritos religiosos que originariamente fueron rituales de desculpabilización por

un chivo emisario expulsado de la comunidad, que llevaba los demonios con él, después se convirtió progresivamente en fenómeno jurídico con un sentido completamente distinto. Es tan plástica la forma como el sentido y, por lo tanto, no hay una clave del sentido en el origen, si es que acaso hay un origen, lo cual casi siempre es una formulación mítica; porque nosotros muy frecuentemente tenemos la tendencia a creer que si nos proponemos hablar de algo que ya está constituido, un conjunto existente, resulta siempre pertinente la pregunta acerca del origen de ese algo. Aunque eso ya las ciencias hace tiempo lo despacharon, existía cierta ingenuidad en la investigación, porque era necesario comenzar el estudio de algo por el estudio de sus orígenes. Desde luego, nadie ha hecho eso nunca, si ha hecho el estudio serio de alguna cosa. A ningún lingüista se le ha ocurrido la idea de comenzar la lingüística con un estudio del origen del lenguaje, del que no sabemos todavía prácticamente nada. Un historiador de la religión cristiana no se plantea el problema de los orígenes, todo el mundo ya sabe que en esa configuración teórico-ideológica hay formaciones egipcias que comparten 200 religiones, como el dios que muere todos los años y resucita. A eso se agregan otras cosas y la unidad que conocemos se configura políticamente en Roma y no religiosamente. No es pertinente el problema del origen en ese caso; el problema sería estudiar sus funciones, su significación, las confluencias de diversas épocas y diversos fenómenos de índole religiosa, política y económica que fueron dándole forma y sentido final a una configuración como el cristianismo actual.

La idea de continuidad del sentido, o del origen como clave, está denunciada desde hace mucho tiempo por los mitólogos que han mostrado que el estudio de la mitología no consiste nunca en remontarse a ver cuál es la huella del Dionisio griego en algún asiático y ver dónde estuvo ese asiático, sino que en cualquier horizonte donde uno se sostenga, de una mitología que es válida para un pueblo en una época cualquiera, lo importante es estudiar la lógica de su fun-

cionamiento allí. Lo primero no es supremo, decía Dumezil, un mitólogo muy conocido; lo primero no es lo importante, no es lo que configura el sentido.

Este movimiento de desmitificar puede seguirse en el siglo XIX, como un movimiento general en pensadores completamente independientes entre sí. Es curioso ver cómo en este sentido van en la misma dirección. Marx no tiene ninguna relación con Nietzsche, ni éste con Marx. En su mitología, en su procedimiento, Marx despeja ese problema del origen como problema no pertinente y además lo hace con gran limpieza; por ejemplo, en "EL CAPITAL" nunca se trata de estudiar cómo empezó el capitalismo, se trata de saber cómo son las leyes de la acumulación capitalista, cuáles son los determinantes de un proceso, cómo funciona. El problema de cómo se formó ese proceso, queda introducido en forma tardía y lateralmente para un caso en el capítulo XXIV, pero allí todavía Marx hace una serie de reflexiones muy notables; muestra cómo existe, siempre que se plantea ese problema del origen, la tendencia a producir mitologías. En el mencionado capítulo, "Sobre la llamada acumulación originaria", Marx nos muestra cómo al comienzo lo primero que se produce en los economistas vulgares es un mito: al comienzo había hombres muy ahorradores y muy trabajadores, y otros que despilfarraban todo lo que conseguían, los unos se volvieron ricos y los otros terminaron de tal manera que ya no tenían más qué vender que su pellejo, a eso se deben las diferencias de las fortunas, y aunque los primeros hace ya muchas generaciones que no trabajan, siguen enriqueciéndose continuamente, y aunque los otros trabajen todo el día, siguen sin tener nada más que vender. Este es el pecado original de la Economía Política y el pecado original explica, como se sabe, las diferencias entre los hombres y sus desgracias.

Marx muestra, pues, con gran finura, cómo el planteamiento por el origen introduce inmediatamente un mito, incluso un mito de tipo religioso, una explicación moral de una

diferencia de clase actual, una justificación, etc. Más interesante es que él ha generalizado en algunas de sus críticas ese tipo de reflexión. En la "INTRODUCCION A LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA" muestra un rasgo típico de la forma mitológica: coger un fenómeno propio de la última forma de sociedad, el contrato (en las sociedades esclavistas el asunto no es de contrato, no se contrata nada con un esclavo, tampoco en las sociedades feudales; el contrato es la forma jurídica característica del capitalismo), y ponerlo como origen de la sociedad. La misma observación hace Nietzsche, acerca de Rousseau, y dentro de su estilo: **este hombre no podría ir a visitar los salvajes sin hacerse acompañar por un notario de París, para que firmara su contrato social.**

La búsqueda del origen como clave conduce frecuentemente a formular un rasgo actual, volviéndolo un mito, como origen y sentido de todo lo que ha ocurrido. Marx muestra que el problema del origen del capitalismo no es un problema unitario, que el capitalismo tiene diferentes elementos —capitales comerciales, un mercado, un proletariado, etc.—, que son independientes, pueden tener orígenes distintos; uno sólo de ellos no produce los demás y puede darse sin que se genere el capitalismo. Da el ejemplo del proletariado romano y también el de la acumulación de capitales mercantiles en muchos sitios sin que se haya producido capitalismo. Sólo cuando coinciden los tres y comienzan a convertirse en una estructura que se reproduce, entonces se convierte en capitalismo. El origen es múltiple, disperso, no se le puede asignar una lógica específica, cada uno de los elementos procede de lógicas diversas. Marx no define un origen del capitalismo que nos vaya a explicar su sentido.

Las sospechas sobre el concepto de origen, hoy también desarrolladas por algunos filósofos, se relacionan estrechamente con el problema de la manera como uno piense el tiempo. Una concepción más compleja del tiempo que la concepción de análisis abstracto, cartesiano, queda exigida

siempre que se va a trabajar con algún proceso que se mueva en el tiempo. La analítica es una división puramente abstracta y esa división conduce a la destrucción del concepto de tiempo. Se puede enunciar de una forma sencilla para que no filosofemos sin ejemplos: el futuro todavía no existe, el pasado ya no existe, entonces son dos inexistencias; el presente es un límite ideal entre esos dos, porque se puede dividir cada vez más y entonces se nos desbarata el tiempo entero, entre un pasado que ya no existe, un futuro que aún no existe y un presente que es un instante divisible en una línea.

El tiempo no se puede analizar de la forma cuantitativo—analítico—matemática. Ese es un asunto que ya saben los filósofos desde hace mucho tiempo. Hegel muestra brillantemente en la “**FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU**” la imposibilidad de una concepción matemática del tiempo, porque conduce a reducir duraciones cualitativas a cantidades divisibles por definición al infinito.

Siempre que planteamos un problema de procesos concretos, veremos una duración efectiva, que no puede ser abstracta, dentro de la cual ocurren cosas rápidas o lentas, sino una duración que pertenece a las cosas mismas, que hace parte de los organismos, de los procesos; que los ciclos y las duraciones son constitutivas de los objetos y no un reloj vacío con el que se puede medir cualquier cosa. Es decir, que cada que se van a estudiar procesos concretos, históricos, personales, procesos de conocimiento, historia de una neurosis, historia de una religión o cualquier cosa, se hace en un tiempo concreto, que contiene sus propias duraciones, su tiempo de maduración, de difusión, o, como se ve en psicoanálisis, el tiempo para saber y para recordar.

Freud muestra de una manera muy sutil que hay dos tiempos: una cosa es recordar de repente, por medio de un sueño o por asociación, algo que se había olvidado desde hacía muchos años, a veces desde la infancia; y otra cosa es hacer

vigente ese recuerdo. El llama perelaboración(1) el trabajo por el cual la conciencia no solamente se hace consciente de aquello que es recordado de repente, sino que recupera las condiciones que hacían necesario mantenerlo olvidado. Entonces ya no es solamente que aparezca, sino que aparezcan todos los motivos por los cuales estaba olvidado. Ese paso de una toma de conciencia en "insight", como dicen los ingleses, en la forma de un rayo, es una cosa; y otra es la posesión de ese recuerdo en su valor, en su significación e incluso en su peligrosidad, en todo aquello que lo hacía incompatible con la estructura de nuestra conciencia. No se trata solamente de tomar conciencia de algo olvidado, sino de mucho más que eso, saber por qué estaba olvidado, todas las ramificaciones, todo el mundo que trae consigo y que estaba excluido, toda la forma de la experiencia.

Hay en psicoanálisis, y en muchas otras disciplinas, una cierta concepción del tiempo que podríamos llamar dialéctica o retrospectiva, concepción del tiempo que no es lineal. El psicoanálisis es una concepción cerradamente determinista, pero ese determinismo no opera en una forma unilineal, en el sentido de que el pasado determina el presente y el presente determina el futuro. En el psicoanálisis el pasado opera sobre el presente, el presente sobre el pasado, cada nuevo drama es una reorganización de los dramas ya vividos. Si así no fuera, la idea de superar un conflicto o una neurosis, por medio de un análisis, no tendría sentido; sin la determinación del pasado por el presente, el presente no tendría nada que hacer sobre el pasado.

Hay muchos que objetan a Freud como pasadista, como un individuo cuyo pesimismo consiste fundamentalmente en que hace del hombre un esclavo del niño que fue, una

(1) Traducción propuesta por La Planche y Pontalis, "Vocabulario del Psicoanálisis", de Duchowbeiteng.

marioneta movida por los lazos desconocidos que ligaban los efectos de la infancia, inmodificable porque ya fue. Es bueno presentar desde ahora el problema del tiempo y del origen en psicoanálisis, en su complejidad, porque las simplificaciones son las que dan pie a este tipo de objeciones.

Ultimamente en algunas tendencias, sobre todo en Francia, se ha presentado con bastante frecuencia la acusación de pasadismo. Para que no nos toque de pronto tenernos que tragar otra cosa por el estilo de "EL ANTI-EDIPO"; me anticipo a indicar que hay una concepción del tiempo que puede ser ejemplificada en psicoanálisis, como en pocas otras materias. Se supone que el complejo de Edipo está en su plena virulencia alrededor de los 3 a los 6 años, y en seguida viene lo que Freud llamaba la disolución o la decadencia del complejo de Edipo, y, si no decae, pues entonces sería bueno que decayera. Es un período de configuración, pero ese período reestructura y redefine los acontecimientos anteriores y les asigna nuevo sentido.

De la misma manera va a ocurrir con toda la reflexión psicoanalítica, muy elaborada a veces hoy, sobre la crisis de la pubertad. La crisis de la pubertad, por ahí de los 12 a 14 años, cuando se replantea el problema sexual en términos genitales, sobre objetos externos y como relaciones sexuales posibles, es una crisis que, entre otras cosas, replantea el complejo de Edipo y le puede cambiar la significación que tuvo. Puede redefinir, incluso, las identificaciones ya adquiridas en períodos bastante tardíos. En un caso estudiado por Freud, una niña varía su orientación sexual por completo a los 16 años, que es un período muy tardío(1).

Esto en cuanto a crisis que son más o menos estructurales, porque son cambios fundamentales de la edad, pero hay

(1) "Psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina"

muchas otras crisis que no lo son, que se producen en una persona por sus relaciones personales, por un duelo, por la pérdida de un ser querido, por la pérdida de un objeto, y que también pueden replantear toda su estructura psíquica. Se supone que el análisis, si es algo que vale la pena, debe ser una crisis que replantee la organización psíquica, identificatoria y demás.

La primera gran reestructuración es el complejo de Edipo, que ya es tardío y siempre viene sobre dramas que le preceden: los del destete, los de la forma de alimentación incluida en la cultura, que llamábamos antes —utilizando un barbarismo freudiano—, castración oral. Este barbarismo se explica precisamente por esa relación del tiempo del presente hacia el pasado, porque la forma de vivir el complejo de castración redefine sus relaciones anteriores con la alimentación; por eso también hablan del complejo de castración anal. Lo que se llama el control de los esfínteres y el enfrentamiento de los esfínteres con la ley, es anterior al complejo de Edipo, pero éste redefine su sentido y por eso es que se habla del complejo de castración, más bien que de la serie: el complejo del destete, el complejo de la educación anal, etc., etc.

Se fija en uno porque la libido inviste de una manera tal el narcisismo de las diferencias sexuales, de las últimas formas de identidad, que son las formas de la identidad en la diferencia de los sexos. Generaliza tanto el problema del autoerotismo y el narcisismo sobre los órganos genitales, que le adjudica el sentido de lo que vive allí a su historia anterior. Y retrospectivamente se lo va a seguir adjudicando, no es sólo en el Edipo. Por eso Freud lo llamó el complejo nuclear, porque era el momento en que se organizaban en una nueva unidad en búsqueda de una segunda identidad, si no falló la primera, en el espejo, con la madre; porque si falló esta primera, ciertamente no va a haber tal Edipo, sino una esquizofrenia originaria. El Edipo es la segunda forma de identidad, se organiza así y retrospectivamente

le confiere su sentido a las formas anteriores. Todas quedan, en cierta forma, abiertas como medios de deseo, como potencias del deseo, y no sólo son potencias; la oralidad siempre sigue siendo una forma de nuestra agresión, una forma de nuestra petición, de nuestro amor, también de nuestra imposibilidad, de nuestra protesta cuando a cierta falta de amor (fantaseada o real) responde el niño con una anorexia total: no come nada, no quiere nada y no quiere saber de nada que sea comida. Eso es grave, porque no hay que creerle a los médicos cuando dicen que **“el hambre los hace comer, eso es una cosa natural”**. Eso no es natural, el niño se puede morir de hambre. En el hombre domina lo simbólico sobre lo natural, ampliamente.

El efecto de ~~aposterioridad~~ es uno de los primeros conceptos de Freud. Uno de los más notables filósofos modernos que ha reflexionado profundamente sobre el psicoanálisis, en los textos de Freud, es Jacques Derrida. En uno de sus textos, llamado **“FREUD Y LA ESCENA DE LA ESCRITURA”**, dice que ese concepto es decisivo en Freud desde el comienzo, incluso desde antes del descubrimiento, propiamente hablando, del psicoanálisis, desde **“PROYECTO DE UNA PSICOLOGIA PARA NEUROLOGOS”**, donde él todavía cree que se puede plantear el problema en términos de neuronas, cosa que después abandonó, pero donde ya produce el concepto de aposterioridad.

Otro de los aportes de Freud a la filosofía es el concepto de ~~reserva~~. Es un concepto muy curioso: una experiencia no se agota en sus resultados, ni en sus recuerdos, sino que se mantiene siempre como una reserva para que una experiencia distinta la reinterprete. Al final del **“caso Dora”** está muy bien planteado el concepto de reserva. Dora hizo un análisis con Freud, que falló por culpa de éste, quien no entendió muchas cosas y, sobre todo, problemas de transferencia. Era un buen caso, pero Freud no estuvo a la altura de la cosa, como él mismo dice; no se dio cuenta de una serie de problemas que se referían a él, y estuvo tratando

de interpretar la relación de Dora con el papá, la relación de Dora con el señor K, del que estaba enamorada, y con la amante del papá, mujer del señor K, de la que también estaba enamorada. Se mantuvo ahí y no vio toda la serie de cuestiones que eran alusiones a su relación con Freud. Es decir, el problema de la transferencia no lo vio bien, se le escapó y se le escapó también Dora, quien dijo no más análisis y se fue. Sin embargo, un tiempo después, Dora regresa a conversar con Freud de otros problemas y a contarle algo, pero ya no a análisis. En el comentario de eso, Freud hace un estudio muy interesante y breve en el que muestra cómo el análisis que falló había quedado, sin embargo, como una reserva. y experiencias posteriores, una ida a Dresde, donde estuvo estudiando un cuadro de la Virgen, un encuentro con una nueva persona, una lectura sobre un acontecimiento, reorganizaron parte del análisis que ella no pudo integrar y logró captarlas.

El concepto de ~~reserva~~ hace parte del concepto freudiano de ~~experiencia~~. Es decir, ~~no hay experiencia que no se constituya como reserva de múltiples significados y efectos posteriores posibles, pero no necesarios. Ese concepto de experiencia es necesario para tener ese concepto del tiempo, de que también hay un efecto del futuro sobre el presente y del presente sobre el pasado. Para tener ese concepto del tiempo hay que tener cierto concepto de experiencia: la experiencia se constituye como reserva; y tener también un concepto del efecto de aposterioridad.~~

Hay, pues, una noción freudiana del tiempo; esto es mejor verlo desde el comienzo en filosofía, porque lo vemos como una simplificación aparente: que el señor Edipo se enamora de la mamá, que quiere matar al papá, y luego surgen toda clase de objeciones; pero, es porque no hemos comenzado a verlo a fondo. Más bien veamos la cosa con su dificultad. Así no se presentan tantas objeciones tontas, si aceptamos desde el comienzo la dificultad de la cuestión.

Hay una cierta concepción freudiana de la historia, de la relación de la historia con la estructura, de la relación del acontecimiento con el conjunto, del tiempo, de la relación del presente con el pasado y no sólo de la determinación del presente por el pasado, de la experiencia constituida no sólo como respuesta.

La noción de la experiencia, por ejemplo en la psicología pavloviana o conductista, es generalmente plana: la experiencia es el choque con la realidad, frustración o gratificación. Se huye de la frustración y se busca la gratificación, y ahí van las ratas por los laberintos y las lombrices por los huequitos y los perros de Pavlov a almorzar.

Hay una concepción plena de la experiencia, que se constituye siempre como reserva: reserva de sentido, reserva de posibles efectos nuevos, pero no necesarios. El acontecimiento dirá aquello de lo que en mi reserva podrá desplegarse o quedará siempre oculto. Ahí hay una concepción compleja del tiempo, sin lo cual parecen muy absurdas las figuras de Edipo.

Melanie Klein ha descubierto cosas muy importantes, que no sabía Freud, ha hecho grandes aportes al conocimiento de los niños, especialmente de los niños en sus primeros meses. A ella se deben conocimientos importantísimos acerca de la depresión como resultado y superación de un período primitivo que ella llama esquizo-paranoide (entre los 8 ó 9 meses). Klein fue desde el comienzo una psicoanalista muy vigorosa y muy independiente con respecto a Freud. Cogiendo casos famosos de Freud, como el del **“hombre de los lobos”**, desde el comienzo dijo: mal diagnóstico, aquí está viendo una neurosis obsesiva donde en realidad hay una psicosis. La crítica al tratamiento que Freud estaba haciendo y que es un clásico en psicoanálisis, la hizo ella en 1928, en vida de Freud. Ella era una persona independiente, capaz, investigadora, con contacto directo donde Freud no lo tuvo (con los niños). Lo único que hay que

reprochar un poco, fuera del esquematismo en el lenguaje que usa, es una cierta creencia ingenua de que entre más atrás se va, más se llega a lo más importante, a lo más profundo; que profundidad y arcaísmo es lo mismo, que mientras más lejos se va hacia el origen, más se acerca a la causa. Esa es una ingenuidad inmensa, eso se da en ciertas tendencias del psicoanálisis.

Desde luego, en el psicoanálisis fue tardío hacer conciencia de toda la problemática filosófica implícita; como en el marxismo. En el **“DISCURSO DE ROMA”** (1953), cuyo subtítulo es **“Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”**, de J. Lacan, se toma conciencia del problema que estamos tratando. Desde el punto de vista teórico, lo más importante de este trabajo es una crítica muy radical a la ilusión de creer que mientras más se va para atrás, más claves se han cogido. Ahí se menciona lo que he dicho acerca de Melanie Klein. Por eso mismo se fue el doctor Rank hacia el origen, ese **“nietzscheano auténtico”**, según Deleuze, se fue hacia el origen y no pudo dejar de descubrir que el trauma fundamental era el nacimiento, porque más atrás ya era difícil ir. Aquí se le produjo a Melanie Klein una cierta dialéctica del seno bueno y del seno malo, muy primitiva, que no es un error ni mucho menos, pero que es darle a lo imaginario, a aquello que todavía no está estructurado, que no tiene una organización, que no tiene una lógica, que, como diría Lacan, es todavía imaginario, toda la fuerza de lo determinante, de lo que produce efectos. Entonces ya no se ve qué viene a ser la estructuración edípica, qué viene a ser el lenguaje, qué viene a ser la organización, puesto que lo imaginario, que es lo original, produjo los efectos decisivos. Ese discurso es un corte teórico y una exigencia conceptual nueva en psicoanálisis.

Uno de los pensadores que más ha reflexionado, durante los últimos diez años, sobre las relaciones entre historia y estructura en el pensamiento de Freud, es André Green. Tiene muchos textos sobre ese tema; en uno de los últimos,

“LO ARCAICO” (1982), plantea el Edipo, reflexionando sobre el problema de su ubicación en el tiempo, pero en el tiempo tal como lo piensa Freud, y no que el drama de la analidad es posterior al de la oralidad, pero anterior al Edipo. Entonces lo plantea así:

“El Edipo es el complejo nuclear de la neurosis, este término está tomado aquí en su sentido más amplio. Y, sin embargo, no lo es de antemano; el Edipo aparece al término de la sexualidad infantil, durante la fase que lleva este nombre, que puede comenzar y terminar más o menos temprano, pero cuyo período de plena floración no es discutible (de los 3 a los 6 años). Sin embargo, su acción no queda limitada a la fase de su floración. Lacan ha hecho observar a justo título, que no es sostenible, en un sentido verdaderamente estricto, hablar de los estadios preedípicos, porque más bien habría que hablar de estadios pregenitales, dado que la dimensión estructural del Edipo está potencialmente presente desde el origen, o, en todo caso, lo está ya en los padres del niño que le dan su estatuto humano”.

Es decir, el Edipo es una estructura en la que se ingresa, es una estructura triangular en la que se organizan los objetos de las pulsiones y las formas iniciales de la identidad. En cierto modo es previo como toda estructura en que se ingresa, porque el hombre es un ser que ingresa en estructuras, ingresa en el lenguaje que no funda. Es decir, es una cualidad específica del animal humano crear símbolos, pero sólo a raíz de que ha ingresado previamente en una estructura simbólica que él no ha fundado. No solamente crear símbolos, sino también dejarse esclavizar por ellos. Esa especificación, la forma de las vivencias del deseo, las posiciones de los objetos y las formas primeras de la identificación, esa especificación de la estructura en que uno ingresa es

lo que se llama el complejo de Edipo; ingresa tarde (a los tres años), pero esa estructura redefine lo que pasó antes.

Como en todo gran pensador, el concepto de experiencia de Kant, de Hegel, de Marx, es un problema; nunca es un concepto obvio.

Ahora bien, esto es esencial para entender el Edipo. No es una casualidad que nuestros amigos Deleuze y Guattari hablen tan poco de los procesos de la identidad. Sin eso realmente no se entiende mayor cosa ni del Edipo, ni de nada. El problema de la identidad en el pensamiento de Freud, nos va a dar las claves del Edipo y nos permite estudiar otros problemas más directos, mostrarlo en estructuras psíquicas concretas, en una histeria, en una histeria de angustia, en una obsesión, en la depresión, etc.

*

* *

3. FILOSOFÍAS DE LA CONCIENCIA Y LA ALIENACION

Mencionamos antes ciertos aspectos del pensamiento de Freud que es mejor explicitar como problemas filosóficos, si no se quiere caer en discusiones mal planteadas. Hay un concepto de experiencia, propio de Freud, que incluye algunos aspectos como la noción de reserva, en el sentido de que ninguna experiencia es exhaustiva, sino que se constituye como una reserva, y lo que queda reservado es un conjunto de sentidos posibles de lo vivido. Posibles en varias direcciones; es posible que alguna vez se recuerden o que se olviden para siempre, es posible que produzcan determinados efectos, o que no los produzcan, según lo que siga.

Esa noción de reserva es correlativa de la noción de eficacia retrospectiva. Es decir, hay una acción del pasado sobre el presente y también una acción del presente sobre el pasa-

do. Es lo que Freud llama aposterioridad o eficacia retrospectiva. Los conceptos de reserva y aposterioridad son esenciales en el pensamiento de Freud, desde antes de haber formulado el psicoanálisis como tal. Desde **"PROYECTO DE UNA PSICOLOGIA PARA NEUROLOGOS"**, esos son los dos conceptos rectores de su noción de experiencia, hasta el final de su vida.

Eso es muy interesante, si se examina filosóficamente. El mejor texto sobre el tema (reserva y aposterioridad) en **"FREUD Y LA ESCENA DE LA ESCRITURA"**, de J. Derrida, en **"LA ESCRITURA Y LA DIFERENCIA"**, del mismo autor. Hay otros trabajos sobre problemas filosóficos generales de las ciencias sociales, como **"LA ESTRUCTURA, EL SIGNO Y EL JUEGO EN LAS CIENCIAS SOCIALES"**, donde estudia también este aspecto en Freud, comparado con Levi-Strauss y Nietzsche.

Derrida toma casi todas las consideraciones de **"EL SER Y EL TIEMPO"** de Heidegger, en sus reflexiones sobre el tiempo. Muestra cómo el esfuerzo de la modernidad por superar el concepto vulgar del tiempo —que en Heidegger es explícito y directo con una crítica filosófica—, es evidente en otros pensadores del mundo actual: Freud, Levi-Strauss, Nietzsche, etc. y en muchos otros que incluso no se conocen entre sí. Hay una confluencia del pensamiento moderno, más que influencias entre autores.

El problema se puede explicar más o menos en estos términos: el concepto tradicional del tiempo, que Heidegger llama, más duramente, vulgar (incluye a Hegel y a Aristóteles), tiene la particularidad de que siempre llega a la idea de darle prioridad al presente, y en el fondo no sabe hacer con el tiempo más que análisis del presente o, peor aún, de la presencia. El presente es la única categoría que resulta efectivamente válida para estos autores, en el sentido de que el pasado no puede ser concebido por ellos sino como un presente que ya no es. En todo caso, y eso es cierto, algunos

filósofos racionalistas y algunos filósofos griegos, tienden a pensar el tiempo bajo la categoría de la presencia: el pasado es un presente que ya no es, pero fundamentalmente es un presente, un presente que fue. Y el futuro es un presente que aún no es, con lo cual —dice Heidegger en “**LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO**”— se escapa por completo toda visión efectiva del futuro, es decir, de “**la fuerza silenciosa de lo posible**”. Este análisis del tiempo tiende a hacer imposible la concepción de otra cosa diferente a una sucesión de presentes, a los cuales se les agrega que son presentes actuales unos, y presentes inactuales otros. Los unos porque ya no son y los otros porque aún no son, pero después de todo ahí no queda más que una sucesión de presentes. También el presente es allí lo originario, hay una cosa que se presenta, que se da, luego se suceden otras cuando esa ya no se da, cuando ya es pasado.

En casi toda filosofía occidental sobre el tiempo está implícita una cierta concepción según la cual el carácter esencial del tiempo es el presente. Derrida señala que una teoría del presente es necesariamente un sometimiento del tiempo a la categoría de la conciencia, porque la conciencia es conciencia de una presencia, conciencia de un presente. Cuando yo recuerdo en el nivel de la sola conciencia —según el análisis clásico, que no era el análisis heideggeriano, ni menos freudiano, del recuerdo— pongo en escena en cierto modo dos presentes: el presente de mi conciencia actual, que es una conciencia que está recordando y sabe que está recordando ahora; y el presente que está recordando y que ya no es, pero fue en otra época. Yo pongo en escena dos presentes: uno actual y uno inactual. El actual se refiere al inactual; ese es el puro nivel de la conciencia.

En el pensamiento de Freud, el concepto de experiencia es mucho más complejo; la conciencia no es nunca una presencia, como sucede en el empirismo. No hay ninguna conciencia del mundo actual que no sea una lectura transferencial. La transferencia no sólo se da en el análisis; en éste

la transferencia se vuelve experimental, se provoca por la frustración y se estudia directamente, porque la situación de neutralidad real del analista permite ver fácilmente todos los papeles que el analizado lo pone a desempeñar: el de la madre, el del padre, todos los antiguos odios, amores, demandas, dependencias, que en él proyecta en su actualidad. Pero siempre leemos el mundo así, no hay ninguna presencia no interpretada.

No hay relación humana alguna que pueda ser sólo con éste que está aquí y ahora. Siempre es éste representando papeles que ha habido; siempre es éste ejecutando viejas venganzas, cumpliendo antiguas promesas. Siempre es éste y otros; nunca hay mundo tampoco que sea un logro de un aquí y ahora, es decir, la lectura de un simple golpe de presencia. Todo es reorganización y también proyección hacia. En ese sentido, no hay tal presencia, sino un nudo de pasado y futuro, con el que se interpreta el mundo y el otro.

Freud introduce nuevas distinciones en el concepto de experiencia. Frecuentemente en psicoanálisis se habla de experiencia en un sentido muy fuerte y particular: una experiencia traumatizante. El conjunto de conceptos que vienen a calificar ciertas experiencias, fueron empleados por Freud desde el comienzo, a veces abusó de ellos y se equivocó. Una de sus primeras teorías sobre el origen de la neurosis, una teoría traumática, era la perversión de los niños por los adultos. La sostuvo durante varios años hasta que tuvo que confesar que estaba equivocado, pues eso lo había tomado de los relatos de los histéricos y de algunos obsesivos, sin tener en cuenta que eran fantasmas de ellos y no realidades.

Lo interesante aquí es que el concepto quedó. Ese trauma particular, como explicativo, resultó equivocado, pero el concepto quedó en psicoanálisis: hay, efectivamente, experiencia traumática. Eso parece tomado de la medicina, de los traumas por los golpes, los huesos quebrados y órganos

dañados. En psicoanálisis es algo parecido, pero en sentido psíquico, una vivencia que supera el sistema de defensas del Yo, es una vivencia traumática. También es a veces un problema de sorpresa.

Freud estudia lo que se denominaba neurosis traumática, que es la que se genera cuando un individuo tiene un accidente grave, repentino, completamente inesperado, del cual además sale ileso. Casi siempre la neurosis traumática tiene como condición que salga ileso. Si el individuo queda herido, es muy improbable que le dé, porque la herida introduce una nueva economía en el narcisismo. La libido que viene sobre el Yo cuando hay dolor, protege. El dolor protege el psiquismo. Cuando el individuo queda ileso, el peligro, la imagen de la muerte, los fantasmas que representa el accidente, dominan sin que haya una angustia que prepare al psiquismo para ofrecerle sus mecanismos de defensa: la represión, la negación, la proyección, en fin.

El accidente es invasor, todos los fantasmas invaden el Yo. En **"MAS ALLA DEL PRINCIPIO DEL PLACER"**, Freud estudia ese fenómeno y muestra que la tendencia de la neurosis traumática es la repetición. Por lo que no se puede explicar por el principio del placer. La repetición es el intento de volver a vivir lo mismo. Es muy frecuente que la repetición se haga en sueños. Después de un accidente, vuelve la persona a vivir el accidente en sueños con gran angustia y lo despierta la angustia una y otra vez. Los niños no lo repiten en sueños, sino en juegos, lo vuelven a hacer jugando.

Freud se pregunta qué es lo que se busca con la repetición de una cosa que no pudo haber sido placentera. Resumiendo, lo que se busca con la repetición es vivir lo que se vivió, pero con una preparación; la preparación es la angustia. Lo que ocurre es que el accidente traumático es un accidente que cae como el rayo cuando los individuos están completamente tranquilos y de pronto aparece el horror. Generalmente ocurre así, el carro sale por un abismo, el

avión se cae, y el tipo queda bien, estaba sin ninguna preparación. Ese es el tipo de situación que genera la neurosis traumática, que generalmente no es una cosa grave y se disuelve sola por el procedimiento de la repetición. Lo que se busca allí, dicho en términos más teóricos, es que para que funcione el principio placer—displacer, según el cual se busca al placer y se huye del dolor, es necesario que haya un sujeto unificado. El problema de las psicologías clásicas es que al sujeto unificado lo dan por un supuesto y entonces el sujeto busca lo que lo complace, lo que lo gratifica, lo que le da placer, según esa terminología, y huye de lo que lo frustra, le da dolor, etc. Entonces, ese movimiento de lo que lo complace y lo que lo frustra, explica toda la conducta. El conductismo es eso, explicar la conducta por ahí, suponiendo que el sujeto es unificado y que hay algo que lo frustra y algo que lo satisface, algo que le causa dolor y algo que le causa placer.

El pensamiento psicoanalítico sostiene lo contrario. El trabajo más fuerte es precisamente el trabajo de unificación. El Yo no es un sujeto dado: el Yo —dice Freud en **“INHIBICION, SINTOMA Y ANGUSTIA”**— es obsesión de la síntesis, el trabajo por unificar tendencias diversas, dispersas y contradictorias; deseos, temores, anhelos, demandas contradictorias, diversas y dispersas. El trabajo de síntesis por medio de la represión y de la angustia, es la alerta cuando está amenazada la precaria unidad del Yo que se haya logrado. La unidad del Yo puede estar amenazada por un deseo propio, por una posibilidad que abre la cuestión de quién es uno, y por sus diferentes tendencias. Es decir, el Yo, en psicoanálisis, no es un dato, porque no lo toma de la autoconciencia y en ese sentido el psicoanálisis es un gran no a la filosofía de la conciencia, principalmente en su versión cartesiana y sartreana.

El hecho de que el hombre consciente de sí sea consciente de sí como unitario, el Yo que quiere y que no quiere, que recuerda o que no recuerda, etc. es una resultante que

no indica en absoluto que aquello de lo que es consciente como una unidad, sea una unidad. Ese hallazgo magnífico ya está en Kant; su extraordinaria refutación de la metafísica del alma se basa toda en la consideración de que la conciencia no es garantía ni prueba de la verdad de aquello de lo que es consciente. Toda la metafísica del alma procede precisamente de la idea de que el alma tiene la particularidad de ser un ser simple, no compuesto de partes. No es vivido como un ser en el espacio, todas las cosas en el espacio se pueden dividir, no pueden ser indivisibles, como una sustancia simple. En ese tipo de vivencias es que se ha apoyado toda la metafísica del alma. El gran no de Kant, es ya muy dicente porque va en esa dirección. De ahí sacaban la prueba de la inmortalidad del alma, porque un ser que no es compuesto no puede desaparecer. Lo simple no es modificable, porque si hay alguna modificación de una sustancia, esa sustancia debe ser compuesta. Ni siquiera se puede pensar en que una sustancia pudiera desaparecer de golpe; las sustancias no desaparecen, lo que desaparecen son los atributos. Además, de golpe, no ocurre nada, porque el tiempo es un continuo y no una serie de momentos. Para que algo desaparezca tiene que comenzar a desintegrarse en sus partes. Si no tiene partes es inmortal como el alma. Si uno lo vive como unidad, entonces es una unidad. A eso es lo que Kant dice no.

Hago todas estas anotaciones porque es muy importante ser prudentes con Kant. Ha habido algunos analistas de una inmensa prudencia con Kant, especialmente derivada de su ignorancia sobre él. Cuando decimos que el psicoanálisis introduce una mutación en todas las filosofías y psicologías de la conciencia, y también en todas las psicologías racionalistas, el caso de Kant es muy complejo, porque él inició también la crítica de la conciencia. Freud así lo reconoce; el primer apartado del capítulo sobre lo inconsciente de la "METAPSIKOLOGIA" termina con estas palabras:

“La hipótesis psicoanalítica de la actividad psíquica inconsciente, constituye en un sentido una continuación del animismo, que nos mostraba por doquier fieles imágenes de nuestra conciencia, y en otro, de la rectificación llevada a cabo por Kant de la teoría de la percepción externa”.

Uno de los rasgos más conocidos de esa autopercepción del psiquismo adjudicada al mundo es la magia.

El proceso primario opera por dos formas de conexión; una se llama metafórica (Feud la llama condensación), y es la relación entre lo semejante, entre lo que tiene el mismo sentido, la manera como algo alude a algo, porque tiene el mismo sentido, la misma esencia y que en una estructura desempeña la misma función. La magia traduce que lo semejante es eficaz sobre su semejante, la percepción endoscópica del propio psiquismo, o sea, del proceso primario que opera así, en lugar de verse como un proceso psíquico, se ve como una ley del mundo, así se da en la idea de la magia. Por ejemplo, construyendo un muñeco que represente a fulano, clavándole alfileres y poniéndolo boca abajo, vamos a perjudicar a ese fulano, se le atribuye una eficacia de lo semejante sobre lo semejante.

La otra conexión es la metonimia, que opera por el contexto. Aquello que pertenece a un contexto, está impregnado del sentido de ese contexto. En la experiencia humana ocurre así: cuando tenemos una experiencia fuerte, como un amor, todo el contexto queda impregnado de ese sentido: las canciones, las cositas, todos los recuerdos quedan impregnados y se convierten en emblemáticos, aunque no tengan un parecido, sino por contextualidad.

Hay dos formas de la magia: la contagiosa y la simpática. Esta última es la que opera por lo semejante, y la otra sobre el contexto, entonces hay que coger un mechón del pelo.

el cinturón o alguna cosa que pertenezca al contexto y manipularlos para tener un poder. Entre los primitivos es clásico el temor que les da que les saquen un retrato y ver que alguien se lo va a guardar, como quien dice **“quedé en sus manos”**. Estos procesos inconscientes muestran una gran semejanza con la forma del animismo, es decir, de la lectura de los acontecimientos del mundo natural según reglas del deseo y reglas del proceso primario.

Todo el movimiento fundamental de la **“CRITICA DE LA RAZON PURA”**, es una rectificación de la teoría de la percepción externa, un combate contra el empirismo que imagina que todos los conceptos de espacio, de tiempo, los que allí se llaman de la sensibilidad, o los conceptos de relación, como el de causalidad, es algo dado empíricamente en los hechos. Kant muestra que éstos no son elementos que proceden de la experiencia, sino condiciones sin las cuales no es posible la experiencia; sin estas condiciones la experiencia no sería más que una rapsodia de sensaciones. El sujeto se imagina que su cabeza está vacía, que todo le llega de la realidad, de la experiencia, de la percepción, y se olvida toda la actividad lingüística, espacial, proyectiva, etc. sin la cual no habría tal realidad ni experiencia. Es a eso a lo que se refiere Freud cuando habla de **“la rectificación llevada a cabo por Kant de la teoría de percepción externa”**, es decir de la teoría de los empiristas y sobre todo de los empiristas y sensualistas ingleses.

Kant decía que hay una tendencia en nosotros a creer que todo viene de la cosa, de la realidad, ya que la conciencia tiene la tendencia a olvidar sus propias operaciones, la parte activa del conocimiento, y a considerarlo como la reflexión de lo dado. Se ha considerado incluso que mientras menos actividad introduzca el sujeto, más claro es el conocimiento, más objetivo, más natural. Es como la paloma que se imaginara que volaría mejor en el vacío, así también el hombre se imagina que sería mejor pensar sin categorías, sin

la constitución de un tiempo, sin aprioris. Esta es la rectificación kantiana.

La idea que tenemos de nosotros mismos es una construcción. La historia que el sujeto hace de su propia vida, es una leyenda; el psicoanálisis, en gran parte, es el estudio de esa leyenda, que va entrando en crisis a medida que se revela insostenible frente al recuerdo efectivo y nuevo.

Todos los conceptos freudianos que se refieren al pasado son conceptos constructivistas, como el concepto de la escena primordial, el de los recuerdos pantallas. Son parte de algo que ocurrió y parte de una construcción que hacemos sobre lo que ocurrió.

Siempre está Freud interrogando nuestra vivencia de nosotros mismos como síntoma, no como evidencia que era para Descartes. En la "INTRODUCCION AL PSICOANALISIS" se trata de la impresión de lo ya vivido, impresión que tiene uno a veces de que lo que está ocurriendo en este momento ya ha ocurrido, que estas palabras que está oyendo ya las ha oído y que la situación ya la ha vivido. Es una impresión que se da con mucha frecuencia tanto en la vida cotidiana como en el análisis.

Hay una interrogación permanente sobre la conciencia de sí como síntoma que contiene un proceso, implica un drama, es resultante de luchas de fuerzas. En el escenario o en la superficie de la conciencia aparecen resultantes, algunas de las cuales son ilusiones inevitables, constitutivas del sujeto mismo: la unidad, la libertad. De aquí el concepto curioso de ilusión necesaria(1). Un concepto que hay en el análisis, aunque Freud casi nunca lo menciona y que más bien viene de Lacan y de la escuela lacaniana, es el de alienación necesaria.

(1) J. B. Pontalis, "ENTRE EL SUEÑO Y EL DOLOR": Ed. Suramericana, 1978.

Desde el enfoque de Marx, el concepto de alienación es un concepto peyorativo; en Hegel no lo era. Peyorativo en el sentido de que es aquello en el que el sujeto se pierde. Alienación es dos cosas: despojo de algo esencial, en el sentido corriente del término; así en derecho se dice que hay un derecho inalienable, del que uno no puede ser despojado. Se dice también de un loco que está alienado, en el sentido de que está despojado de la razón, que es lo que se considera lo esencial en la psiquiatría racionalista. En términos generales, alienación quiere decir ~~despojo de algo fundamental, de algo constitutivo.~~

En Marx, el hombre es un producto de su producto y de las relaciones con los otros en el proceso de la producción de sus productos y de sí mismo. El proceso de trabajo es el proceso de autoproducción del hombre, pero en la forma moderna del trabajo, a raíz de la propiedad, el trabajador está alienado, alienado de lo que es esencial al hombre: producirse a sí mismo; lo que produce es una potencia que lo oprime, acumulación de capital allá y separación del trabajo con los medios para llevarlo a cabo, aquí. Entonces el trabajo produce y produce la condición de su propia opresión, **“Acrecienta la potencia que lo oprime”**.

Ese asunto de la alienación, de que el hombre queda alienado en algo, en el marxismo es importante, y hubo marxistas que desecharon eso como un concepto puramente ideológico, como Althusser y su escuela. La idea es que el concepto parece un poco idealista en su formulación, porque parecería que un sujeto libre, que existió en alguna parte, en alguna época, o en algún momento, vino a caer en la alienación y es necesario que se recupere y se reapropie de lo que es su ser. Ese sujeto libre no lo hubo en ninguna parte y ese es el sentido de la crítica.

Esa crítica, que desde el punto de vista filosófico puede ser pertinente, como crítica del pensamiento marxista, no parece ser suficiente por una razón: en la idea de alienación,

aunque en las obras de juventud de Marx conserve un acento idealista hegeliano, el sujeto libre se pierde en las cosas que son sus productos y no se reconoce en ellos —para Hegel era una gran cosa, porque se reconoce en la objetividad que él produjo—; su producto le es arrebatado y sus condiciones de reproducirlo también.

Sin embargo, en el marxismo parece que es importante ese concepto, por otra razón: la crítica que hace Marx al capitalismo no se reduce a la crítica a la explotación, sino en general a la forma de vida del capitalismo y a la forma de vida en la sociedad capitalista de todas las clases. Es para eso que usa Marx el concepto de alienación, por lo cual no se lo puede tachar como un esguince filosófico, sino que habría que reemplazarlo por otra cosa. Así, cuando Marx dice que la revolución liberará tanto a los explotados como a los explotadores, porque ambos están alienados por la propiedad, vemos que el problema de la alienación no se puede quitar, porque sería bajar del análisis marxista a un análisis pre-marxista simplemente resentido: **“a los ricos les va muy bien y a los pobres muy mal, quitémosles los privilegios para que nos vaya regular a todos”**, o cosa por el estilo. Es pasar del análisis marxista al análisis que él llama de socialismo pequeño—burgués.

Mucho se habla entre los marxistas de la alienación, de que alguien está alienado en tal cosa o en tal otra; así, más o menos, habla San Agustín, quien utilizó el término primero que todos y lo utilizó en un sentido negativo, precisamente como Marx y a diferencia de Hegel. El hombre quedaba alienado, por ejemplo, en el mundo, el demonio y la carne. Lo que él llamaba la carne era el placer, incluido el sexual, la gula, etc.; el mundo era el deseo de éxito y el demonio era la soberbia, el deseo de saber. Para San Agustín, la alienación era la pérdida de la aspiración esencial, salvar el alma, en aspiraciones secundarias.

En el psicoanálisis el sujeto está alienado cuando ~~se identifica con una imagen~~. El sujeto es deseo, proceso, palabras, y la imagen es la imagen de una cosa. Cuando él dice "éste soy yo" en el espejo o en otro, hay una alienación; pero esa alienación es constitutiva, ~~sin ella no hay sujeto~~. La característica del ser humano es advenir al ser por medio de la identificación con otro y no con ninguna conciencia de sí. Por otra parte, Marx también lo dice: "el hombre no viene al mundo como el yo de Fishte armado de un espejo proclamando filosóficamente "yo soy yo", sino que se reconoce en el hombre Pablo en el hombre Pedro y sólo identificándose con otro hombre conoce su propia humanidad paulina" "EL CAPITAL". Marx está muy avanzado en eso y también dice que el pensamiento es contemporáneo del lenguaje y no que el pensamiento es un texto primitivo, silencioso, que luego se traduce a palabras para informar a los demás, según las ideas que tenía el camarada Stalin y, en general, todo el que no sabe de eso. Marx, en cambio, decía claramente que ~~el pensamiento es contemporáneo del lenguaje y~~, por lo tanto, que ~~el pensamiento es pensamiento con otros~~, de otros, procedente de otros, para otros y nunca conciencia de sí y del pienso luego existo. Porque precisamente ~~el lenguaje privado es una contradicción en los términos~~: "Yo tengo un idioma que sólo yo sé y sólo yo me entiendo en él"; pues, señor, ¡no es un idioma!

El concepto de alienación en psicoanálisis de nuevo nos trae la idea curiosa que tiene Freud de la experiencia. Hay una ~~experiencia primordial~~, la de las ~~identificaciones~~, y hay todo un ~~camino del narcisismo~~. Un ~~narcisismo primario~~ que es la ~~libido hacia sí~~, hacia el propio cuerpo; luego hacia la ~~primera imagen de sí~~ especular en identificación con la madre y, por lo tanto, ~~imagen omnipotente~~. Porque la omnipotencia infantil procede de la identificación necesaria con un objeto omnipotente; el niño y la madre son postulados como omnipotentes; la madre, porque de ella procede el lenguaje, la ley, el sí y el no, la realidad, lo que ella designa como realidad. Lo que ella designa como realidad es lo que

constituye para el niño la realidad, incluida la realidad de él, la vivencia que la madre tiene de él; por eso, cuando ella no tiene ninguna, es despersonalizante hasta la psicosis.

Hay una vivencia, esa vivencia es necesariamente alienación en otro, identificación con otro, alienación en una imagen, alienación que es constitutiva, que no es una cosa que se debe superar así o así; superarla sería caer en la esquizofrenia radical. Identificación con un nombre que es una imposición arbitraria: **"usted se llamará así"**, y además con un EL, con una manera como lo conciben a él. Como dice Lagache, **"aún antes de nacer, el hombre es ya el objeto de otro"**, está en el discurso de los otros, los padres, como un polo de sus esperanzas (él es el que va a triunfar en todo lo que yo fracasé, él es el que entra en la leyenda de los padres, de sus frustraciones, de sus compensaciones, de sus peleas con sus propios padres (**"yo tengo una manera extraordinariamente científica de educarlo, haré con él lo contrario de lo que hicieron conmigo"**)). El sujeto desde antes de nacer está metido en una cantidad de discursos conscientes e inconscientes que lo esperan en el mundo y que son su sitio en el mundo. Pero, además, es necesario que así sea. Los padres que son muy liberales y que no quieren alienar al muchachito ni imponerle nada, lo enloquecerán en seguida: **"él va a decidir por sí mismo lo que va a hacer en la vida, no le vamos a imponer nada; él va a decidir por sí mismo cómo se quiere llamar, él va a decidir por sí mismo todo, entonces vamos a dejarlo libre y facultativo"**. Porque hay un momento en que darle al otro demasiada libertad y abandonarlo es la misma cosa. Hay un momento en que la libertad y el abandono ya no se pueden distinguir: **"haga lo que quiera, a mí qué me importa"**.

El abandono es un término que generalmente molesta mucho, sobre todo en nuestra época **"abandoniana"** y depresiva, en que gusta tanto la protección, la dependencia y que hay tan mala posición para el destete. Entonces el abandono molesta mucho, pero hay que verlo con más cuidado en la

vida práctica. Cuando una persona se separa de otra, puede vivirlo como abandono, pero ¿cómo sabemos si no es una liberación? También se podría formular así: ¿me abandonó o me liberé de él?

En el análisis el problema es que la alienación es constitutiva, la imposición de un nombre, la identificación con un nombre, con una figura, con una estructura. La identificación no es la imitación, explica Lacan, no hay que confundir la identificación con la imitación. La primera es la captura inconsciente de una estructura con todas sus virtualidades. Eso es lo que explica el hecho de que haya niños que se identifican con un padre o con una madre y resultan haciendo algo que el padre o la madre hizo, pero que él nunca vio hacer. Antes se imaginaban los sociólogos, que explicaban todo por la herencia, "mientras se averigua", que eso era hereditario. Lo cierto es que se trata de la captura de una estructura psíquica con todas sus virtualidades; es decir, que no necesita haber visto ejercer las virtualidades de una estructura, sino que una vez que se captura esa estructura todo lo que de ella surge está en el tipo que se identifica con ella. Este es un problema muy distinto al del imitador, que sólo imita lo que ha visto hacer. Por ejemplo, el muchacho que se identificó con el papá y a los 20 años resulta alcohólico, pero el papá fue alcohólico en su juventud y el muchacho nunca lo ha visto tomarse un trago. En realidad, no se necesita tomar trago para ser alcohólico; el tipo dejó el trago pero la estructura que tenía es lo que el muchacho captura inconscientemente con todas sus virtualidades.

La lógica de las identificaciones va, generalmente, en esa dirección; por eso es difícil hacerse consciente de una identificación. El hombre identificado con su mamá suele llegar al comienzo con la idea de que no hay nada más distinto en la vida que la mamá y él. Claro, tal vez en algunas costumbres, hechos, ideas abstractas, políticas, etc., pero detrás de todo eso puede haber una identificación esencial, de estructura.

Las identificaciones constituyen un conjunto inconsciente y son una serie. Sobre esas identificaciones se organiza un yo; por lo tanto, en psicoanálisis todo esto no se plantea como un problema que deba ni pueda ser superado. Imaginarse una relación con el mundo sin los mecanismos inconscientes de defensa, sin identificación, proyección, introyección, represión y demás, es la impresión de la paloma —como diría Kant— que se imagina que puede volar mejor en el vacío. En psicoanálisis ninguno de esos elementos es peyorativo.

En relación al concepto de experiencia, como lo piensa Freud, podríamos todavía dar otro paso. En la psicología tradicional, por ejemplo en la psicología racionalista de los siglos XVII, XVIII y XIX, se piensa un sujeto que se considera dado, constituído, aunque lo va dividiendo por capas: un sujeto de la percepción, el que produce el conocimiento, el que piensa, el que critica, el que deduce, el que realiza las operaciones lógicas, que es el que algunos han definido como sujeto trascendental; y luego se piensa un sujeto de la emoción, de lo afectivo.

El racionalista arregla las cosas más o menos así: el sujeto de la ciencia es el sujeto intelectual; éste puede ser desviado por los afectos, por los odios, por los amores, por los temores, por los deseos, que le hacen perder su objetividad, su neutralidad, etc. El afecto viene, pues, a agregarse a un sujeto sin afecto, para desviar en alguna cosa la mirada o el enfoque, para hacerlo partidario o para inflingirle prejuicios afectivos. Con muy diversas versiones y muy diversos grados de refinamiento, ésta es la imagen clásica de la psicología racionalista: un sujeto de la ciencia y un sujeto del afecto.

La formulación freudiana de la experiencia rompe con eso de una manera radical, desde el comienzo mismo, a través de sus nociones más elementales. La noción freudiana de catexis, que recorre toda su obra, es cuantitativa. Un proceso psíquico puede ser investido o desinvestido, hay un

juego de ~~catexis y contracatexis~~ en toda represión que colaboran allí ~~una que expulsa de mi conciencia un término, el que olvidé, porque es incompatible con la idea que tengo de mí mismo,~~ con la estructura de mi conciencia, con los deseos actuales; otra fuerza que lo atrae, es la afinidad que tiene con otro conjunto reprimido del que hace parte, de un conjunto de fantasmas, temores, deseos, ideas inconscientes. A esas fuerzas Freud las llama catexis y contracatexis.

Aquí ya no se pueden colocar en dos términos separados lo afectivo e intelectual. El retiro de la catexis puede ser sobre un objeto particular, por ejemplo cuando hacemos un duelo, en una relación amorosa. En este caso la catexis se hace en contra de la noción. ~~El afecto y la conciencia no son dos cosas en Freud; la conciencia es función de un juego de afectos y no una variable independiente,~~ una mirada pura de una lucecita que hay en el centro del alma. La conciencia es un efecto de un juego de catexis y contracatexis y no una lucecita escondida de un sujeto intelectual. Mejor dicho, nosotros no somos conscientes de nada a pesar de nuestros fantasmas, nuestros complejos, nuestros dramas y nuestros mecanismos inconscientes, sino a través de ellos, y sin ellos no hay nada de qué ser conscientes. La noción de experiencia se ha transformado profundamente.

Vamos a hacer un estudio de la identidad —sin lo cual no se conoce realmente nada en psicoanálisis— y la vamos a tratar en su evolución, en relación con la libido. Esto se puede seguir en los textos en que Freud plantea el tema del amor, como “Introducción al narcisismo”, el capítulo VII de “**PSICOLOGIA DE LAS MASAS Y ANALISIS DEL YO**” (sobre diferentes formas de identificación), “Una elección particular del objeto en el hombre” y “Una degradación general de la vida erótica”

ACERCA DEL NARCISISMO

**Amor, Magia y Religión .
Amor y Narcisismo .**

Es muy característico, si se estudia la serie de las discusiones alrededor del psicoanálisis, desde sus comienzos hasta nuestros días, que hay un punto en el que casi siempre se falla, que hay un elemento desconocido por la mayor parte de las objeciones y, sin embargo, es precisamente lo esencial. Nosotros poco sabremos del psicoanálisis si no tenemos en cuenta este problema: la identidad y la realidad están siempre en cuestión; no están nunca dadas, no son datos.

Toda problemática de la libido opera en la construcción de una identidad y de una realidad. Cuando hablamos de libido, lo primero que hay que tener en cuenta es que nos enfrentamos ante el poder de invertir objetos, en el sentido más amplio. Hay que subrayar, en primer lugar, la movilidad de la libido. No sólo en el sentido, del cual hablamos antes, de que la sexualidad humana —que en términos más generales Freud llama libido— no tiene un objeto predeterminado, un destino prefijado, instintivo, una correlación necesaria con un objeto, como ocurre en la sexualidad animal, de donde se trata de una respuesta a un estímulo específico.

No se trata, pues, ahora, solamente de un tipo de movilidad hacia determinados objetos del deseo, ni tampoco de la multiplicidad de las sedes de las pulsiones o zonas erógenas(1), como las llama Freud. Se trata de una movilidad mucho más general: la libido puede invertir el propio yo, siempre lo inviste, a no ser que la cuestión ya esté demasiado grave, cuando un desinvertimiento global da una forma extrema de psicosis. El propio yo y, en diversas formas, también el propio cuerpo, es una parte de la libido que Freud estudió en "Introducción

(1) Este tema es muy bien tratado en el libro de S. LECHOURE, *Psicoanalizar* (hay edición castellana).

al narcisismo” y es lo que ha venido a denominarse narcisismo; un término muy general y que a veces, como ocurre con tanta frecuencia en psicoanálisis, ha caído en manos de formulaciones vulgarizadas. Se convierte en un término peyorativo o en una caracterización particular de ciertas formas de personalidad.

Vamos a denominar narcisismo, con Freud, a la parte de la libido que inviste aspectos del propio yo y del propio cuerpo. La exposición de Freud, como expresión inicial, tiene diversos problemas, cierta dificultad de desprenderse de su teoría anterior, aunque él mismo entiende que ésta es insuficiente y que sobra a partir del descubrimiento del narcisismo. Sin embargo, le da dificultad la despedida; es corriente en un pensador despedirse de algo en lo que venía creyendo desde hacía años. A Freud le da dificultad despedirse de los instintos del yo y los instintos sexuales y descubrir que no hay tales instintos del yo, sino que todos son sexuales. Lo que pasa es que una parte de la libido inviste al yo.

Los instintos del yo y los instintos sexuales, estaban tomados de la biología y de lo que todo el mundo cree: que lo fundamental es el instinto de conservación y, además de éste, el amor. En realidad eso no tiene nada que ver con el psicoanálisis. El psicoanálisis había adoptado eso por comodidad y sin teoría.

En “INTRODUCCION AL NARCISISMO” (1.914), Freud se va dando cuenta de que hay que despachar ese residuo biológico. Desde luego, biológicamente, los organismos operan en el sentido de la instintividad de la reproducción y en el sentido de la defensa del individuo, del “instinto de conservación”. Todos los organismos animales operan así. En el caso del hombre, la cosa no es tan clara, y el psicoanálisis realmente no había aportado a eso nada, sino que había recibido sin crítica este dato, con su pareja de “instintos sexuales” e “instintos del yo”, que en realidad eran una especie de sustitutos de los “instintos de conservación”. El hombre, para

comenzar, no tiene instinto de conservación. La observación más elemental del niño la capta rápidamente. Puede aprender que tal o cual cosa es peligrosa.

Todos esos famosos instintos del yo van a ser reemplazados por otra cuestión que es el narcisismo, esa parte de la libido que igualmente coge aspectos del yo, digámoslo así para facilitar la cosa. Es más que la libido sobre el yo, porque hay un narcisismo primario que funciona antes de la organización del yo.

Podríamos intentar ahora un tipo de exposición algo diferente al de Freud, que más bien ha sido desarrollada después, pero que es muy próxima a la suya. Se puede pensar en varios autores y en varias obras: Los "Escritos" de Lacan, los primeros de los cuales incluyen dos que se refieren con bastante pertinencia al tema, "El estadio del espejo" y "LA AGRESIVIDAD EN PSICOANALISIS"; de Green, "LO ARCAICO A POSTERIORI" (1.982), también de Green, otro libro que tiene ya unos diez años, "EL NARCISISMO, ESTRUCTURA O ETAPA". No voy a seguir en detalle esos trabajos; haré un resumen para tener una cierta indicación del narcisismo en forma histórica. No historia de la teoría del narcisismo, sino historia de las formas del narcisismo en la vida de una persona.

El tema del narcisismo primario se estudia mucho hoy, pero en gran parte está en estado de hipótesis. Parece ser que el narcisismo en el hombre es derivado, en gran parte, del afecto de que es objeto, del deseo de que es objeto por parte de quienes lo rodean, de la madre, decimos generalmente. Esa impresión de afecto es un fenómeno que tiene unas consecuencias supremamente importantes y se produce en muchas formas; por los manipuleos, caricias y demás, siendo muy importante la voz. El niño distingue tanto mejor y más rápidamente el tono de voz, cuanto que no distingue el sentido. Los mejores estudios sobre esa relación con la voz y con los cuidados iniciales son de Piera Aulagnier, quien hizo un

estudio muy importante sobre "LA MADRE DEL ESQUIZOFRENICO". Maud Mannoni se refiere al mismo tema en "EL NIÑO ATRASADO Y SU MADRE", éste es un libro importante en la historia de las investigaciones sobre la infancia, porque se muestra que muchos de los casos diagnosticados como atraso mental son problemas psíquicos en la relación con la madre y pueden ser superables con un tratamiento puramente psicológico. Entre otros estudios más modernos están los de Michel de M'uzan, en su libro "DEL ARTE A LA MUERTE". Desde luego, la base es el estudio de Freud "INTRODUCCION AL NARCISISMO".

La investigación posterior ha refinado y replanteado todos estos problemas del narcisismo y ha visto muchas consecuencias que Freud ni sospechaba. Uno de los fenómenos que ha impresionado en la observación moderna es que existe, sin que sepamos por qué, una relación muy próxima entre lo que podemos llamar ~~narcisismo primario~~ y lo que podríamos llamar, usando un término médico, el ~~aparato inmunológico~~ o el sistema de defensas del organismo. El fenómeno es éste: niños que tienen un síndrome hospitalario, con variaciones muy rápidas de unas salas a otras, y que no lograron fijar una relación afectiva ni siquiera con ningún sustituto materno, por ejemplo una enfermera, o que tienen una relación con la madre muy problemática, por rechazo inconsciente de la madre al niño, presentan el fenómeno bastante curioso de que son víctimas de toda clase de enfermedades, cualquiera que sea el nivel higiénico y nutricional en que se encuentren. También es muy frecuente encontrar una relación bastante estrecha entre la depresión y la enfermedad orgánica. Dado que la depresión es el mal de la época, es un tema de obligatorio tratamiento, lo cual se hará más adelante.

La relación entre una posición psíquica y la enfermedad orgánica, la habían planteado desde hacía tiempos, con base en su intuición, los filósofos y los literatos, se encuentran en todas partes en "LA MONTAÑA MAGICA" y en "LOS BUDDENBROOKS". Nietzsche decía que "cuando una niña va muy

desabrigada al baile, puede tener un resfriado si no la sacan a bailar, pero si tuvo éxito en el baile, seguramente no le dará nada”.

La inversa es también una observación muy impresionante. El hecho es que en ciertas psicosis graves, que llegan a estados de manía, combinando manías de grandeza y otras formas, seguridades locas sobre sí mismo, resultan curiosamente inmunes a la enfermedad orgánica, en estados gravísimos de desnutrición y de desabrigo, en inviernos en Europa, revolcándose en medio de la nieve, no les da nada, cosa que deja bastante desconcertados a los médicos que los tratan.

El narcisismo primario no se refiere a la primera infancia; narcisismo primario tenemos toda la vida y puede fallarnos en la vejez o en cualquier otro momento. Primario se refiere a la identidad primaria, al sentimiento de existir, y no a la secundaria, que es la identidad de la diferencia de los sexos, ni a otras formas de identidad.

En el “ESTADIO DEL ESPEJO”, Lacan había mostrado que el niño se reconoce en el espejo alrededor de los nueve meses y, por lo tanto, en un período en el cual todavía ni siquiera tiene la motricidad, no puede caminar. Hay pues un anticipo inmenso, en ese punto, de la potencia identificadora, porque el reconocimiento en el espejo es la identidad con una imagen. Eso tiene sus precondiciones: un primer ingreso en el lenguaje (no en el idioma), es decir, en el hecho de que se introduzca el sistema de signos, que sonidos contrapuestos remitan a sentidos contrapuestos, que oo-aa quiera decir ausencia y presencia. Todo esto requiere una cierta relación con la madre; es a través del reconocimiento permanente que la madre hace de él como objeto de su deseo, de su amor, de su narcisismo, que se reconoce en el espejo como el objeto de su mamá. También es bastante doloroso ver al niño cuya imagen en el espejo lo aterra, lo cual también se da y conduce a una esquizofrenia primordial.

La medida en que la madre delira al niño, es la medida en que el niño se humaniza. La madre realista, positivista, no humaniza al niño. Piera Aulagnier trae muchos ejemplos a este respecto, mostrando casos de madres de esquizofrénicos que vivieron la relación con el embarazo como un estorbo: "que empujaba para acá, entonces producía agrieras, que empujaba para los riñones . . .", como si tuvieran un cuerpo extraño. En lugar de delirar un niño imaginario, lo ven con un realismo miedoso. Después de nacido, le preguntan a la señora: ¿usted por qué no le habla al niño? y dice la señora: "yo por qué le voy a hablar si él no entiende nada, ¿acaso estoy loca para hablarle a una persona que no entiende nada?". Ese realismo es el que va a dejar al niño en la esquizofrenia. Dice Piera Aulagnier: "Le faltó la ilusión que nos hace vivir".

La otra madre, la que delira y parece bastante loquita, comienza a inventar al niño, inventa que se le parece al abuelito, que quiere tal cosa, que le choca tal cosa, que le gusta que le cuenten tal cosa. Claro que no se parece a nadie, se parece a un bebé, pero la madre que lo delira, que lo inventa, es la que lo humaniza. De ese delirio va surgiendo la impresión de sí que el niño requiere para reconocerse en el espejo. Somos inventados por ilusiones, más bien que creados por seres realistas. El niño se va identificando con esa imagen que la madre tiene de él. "Leyendo" esa imagen es como se descubre a sí mismo como existente. En ese sentido es que es promovido, delegado y derivado el narcisismo primordal como interiorización de un amor algo loco y primitivo del que fuimos objeto. Cuando eso falla, hay un síntoma grave en el origen mismo. Los casos que muestra Piera Aulagnier en su estudio a veces son peores. Por ejemplo, le pregunta a una por qué no le teje vestiditos al niño y ella le contesta. "yo para que le voy a tejer vestiditos si no sé cómo va a nacer, cuando nazca lo haré". ¡Eso ya es más grave, porque no sabe con cuántos brazos va a nacer!

El hecho es que al hombre lo inventan, le inventan que es un hombre y es a ese invento a lo que finalmente corresponde;

porque lo que se ve es que cuando la madre le habla, le echa cuentos y le canta, el niño no comprende nada del contenido del mensaje, del aspecto semántico, pero el tono sí, y la diferenciación del lenguaje como música es muy fina y muy rápida, así como del tono muscular. El niño adquiere desde que nace una capacidad de diferenciar el tono muscular de la madre y el tono de la voz; esas son sus formas primitivas de comunicación con la madre. Es decir, el niño sabe que la madre lo está cargando con angustia y toda tensa, paseándolo para que se duerma ligero y entonces más llora; pero si está tranquila y cariñosa se duerme con facilidad. El tono muscular lo siente rápidamente.

Eso es lo que hace falta para que luego se derive una forma primordial de narcisismo. Ese narcisismo se mantiene en lo que llamamos primario; más que todo es al cuerpo, es esencial. Sobre eso los estudios apenas están iniciándose en los últimos años y parece tener una relación muy importante con el aparato inmunológico.

Vienen luego las primeras formas de identificación investidas igualmente de una corriente narcisista. Se puede decir que el narcisismo se complica tan pronto comienzan a presentarse las distinciones dentro del Yo. Esas distinciones son: por ejemplo, la formación del Super Yo. Para estudiar este asunto podemos seguir a Lacan. Lagache tiene un texto más sencillo de leer, "Psicoanálisis y estructura de la personalidad"; Lacan casi no encuentra más regaño que decirle que él lo había hecho antes.

Tal como vimos antes, se puede hacer una diferenciación del Super Yo en dos campos el Yo ideal y el Ideal del Yo, según Lacan. Otros hablan del Super Yo propiamente dicho y del Ideal del Yo. Lacan dice que Yo ideal es la parte que corresponde a lo imaginario, al Yo ideal como omnipotencia, como identificación con la omnipotencia de la madre, del padre, de los objetos primordiales. Los objetos primordiales aparecen omnipotentes en la realidad efectiva como donadores de lo

necesario, como fundadores de la ley, legisladores primarios, como quienes determinan el lenguaje y el nombre, la realidad de las cosas y de uno mismo. La identificación es el movimiento primordial. El capítulo VII de **"PSICOLOGIA DE LAS MASAS Y ANALISIS DEL YO"**, de Freud, comienza diciendo: **"La primera relación que tenemos con una persona es la identificación"**. Como estamos ante eso, entonces la identificación con un objeto omnipotente genera, desde luego, ese drama que es el drama del hombre en su comienzo: su impotencia real y su omnipotencia psíquica, que no se puede ejercer sino por medios mágicos: negar la realidad, delirar, alucinar la realidad; es decir, es una omnipotencia que se relaciona con la realidad psíquica, mientras que la otra se relaciona con la realidad efectiva.

Desde luego, el niño también es omnipotente. Digo el niño porque allí tenemos una génesis, pero eso queda siempre. Hay una dimensión de nuestra vida en que se mantiene aquella fuente de un Yo ideal, es decir, de una estimación de sí por encima de la adversidad, de las normas, de las condiciones. Como formación reactiva contra la depresión, se manifiesta abiertamente, o en los casos de la psicosis maníaco-depresiva, se desata como manía.

En la psicosis fue donde primero describió Freud el problema del narcisismo, observando el fenómeno de la manía de grandeza. En la forma directa de la identificación con una figura grandiosa, fabulosa, histórica, como Napoleón; también se da en muchas formas indirectas y mucho más difíciles de captar, incluso en las formas de la culpa delirante, que es el caso que Freud observa de aquel individuo que se considera a sí mismo el ser más vil que pisa sobre la superficie de la tierra y se considera culpable de todo lo malo que está ocurriendo en la vida familiar y nacional; para eso tiene que ser muy importante el tipo, y a su modo también eso es manía de grandeza. Freud muestra cómo esta manía de grandeza, en su forma directa o indirecta, es un intento final ante la angustia de que el Yo mismo va a desaparecer, se va a disolver. Ante el

fenómeno de la disolución del Yo y la pérdida del Yo, que es lo que ocurre en una gran parte de las esquizofrenias, el hombre se siente hablado, es decir, que hablan por él (psicosis de influencia), se siente invadido por otros que le dictan actos, sentimientos, pensamientos y discursos. Esa desaparición es tal que incluso en el lenguaje pierde la posibilidad de una autodeterminación y llega a estados muy avanzados; en la clínica se ve, directa y experimentalmente, que no se reconoce en el espejo.

Ante el peligro de ese hundimiento final de la identidad, se produce un movimiento de repliegue reactivo, aportando toda la libido al Yo; es cuando se genera toda esa manía de grandeza y generalmente a costa de la libido del mundo, como dice Freud, a costa de la atención a los otros, el amor, el interés por las circunstancias y por los acontecimientos; se vuelve toda sobre el Yo como recurso final, por el terror de la disolución. Ese es el camino por el cual va un Yo que no tiene casi de qué pegarse. El hecho es que fallaron las formas clásicas de la estabilidad del Yo, por ejemplo las identificaciones inconscientes pero permanentes, parciales con objetos diversos, relativamente sintetizadas, formas sedimentadas, que llamamos rasgos de carácter. Todo aquello que constituye una cierta identidad del Yo más o menos estable, está tan en peligro que, precisamente por eso, puede inventarse cualquier identidad, porque ya no encuentra nada con lo que sea incompatible en él, ya el vacío está, ya es una batalla en la última trinchera, antes del hundimiento.

La libido se retira del mundo en esos casos y el individuo siente ese fenómeno y trata de producirlo teóricamente; apela generalmente al lenguaje de la religión. Por ejemplo, el delirio del fin del mundo, que en cierto modo es lo que está ocurriendo: el retiro de la libido del mundo y de toda importancia con respecto al mundo. Ese es un fenómeno que cuando nos explota en la psicosis, nos permite analizarlo sólo, pero que siempre está. Siempre hay una dimensión del narcisismo del Yo ideal y hay otra del Ideal del Yo; es decir, aquella que

consiste en haber sido capaz de adecuarse a todas las normas que son condiciones de la aprobación de los otros y que es contrapuesto al Yo ideal, que está por encima de todo.

Lacan afirma que hay mucho de autodestructivo en el narcisismo. La idea del problema es ésta: están investidas varias cosas a la vez. Cuando uno inviste el Yo ideal y el Ideal del Yo (el niño de cartilla, el que se ajusta a todo lo que le mandaron y sabe que va a ser premiado por eso, con un gran sí), son figuras potenciales, son figuras proyectivas, son la tendencia hacia metas que no son logrables sino en la psicosis absoluta, el delirio absoluto. En ese sentido pueden funcionar y funcionan como un motor, en cuanto que se da la comparación de nuestro Yo actual con los ideales, como se suele decir últimamente, porque esos dos de Lacan parecen no ser todo, sino que hay un verdadero conjunto. Los últimos trabajos de Piera Aulagnier, por ejemplo "LOS DESTINOS DEL PLACER", son muy buenos sobre el problema de la identidad, y están sencillamente escritos; ella prefiere hablar del conjunto de los ideales del Yo, personales, derivados de personajes que rodearon nuestra vida y que están más o menos idealizados o que realmente son muy valiosos. Todo ese conjunto de ideales del Yo, en el contraste que formaron con nuestro Yo actual, con nuestro Yo real, son, digámoslo así, motores de la aspiración, del anhelo, del descontento de sí mismo; pero pueden ser también un freno, porque se puede volver simple depresión.

Todo el asunto aquí es dialéctica. Y lo que se llama patología es imposibilidad de dialectizar. Es decir, un Yo ideal que no pueda entrar en una relación dialéctica con un Ideal del Yo, sino que se contraponen rígidamente en una simple alternativa, o lo uno o lo otro, lo que produce es una manía que excluye las normas y todo lo que se llama el Ideal del Yo y desata sólo el Yo ideal; o produce una de esas formas que adquiere a veces la neurosis obsesiva, de adhesión absoluta, a veces loca, a las normas, y a veces a las normas puramente absurdas. Es lo que algunos analistas han llamado con gran malicia la tercera obediencia, muy propia de los burócratas, que les ordenaron

hacer ésto y aunque se den cuenta de que es inconveniente lo hacen: “no se mueva de su escritorio mientras yo no regrese”, le dice el jefe al burócrata y al rato surge un incendio en la esquina y él no se mueve de su escritorio. Esa terca obediencia es parte de la fórmula sola del ideal del Yo, porque se impide toda iniciativa. Para tener iniciativa hay que contar con el otro, con el Yo ideal.

Sólo dialécticamente sirven, sólo si el uno apoya al otro, en lugar de contraponerse. Hablamos de dialéctica en psicoanálisis, cuando dos tendencias que son en sí relativamente contrapuestas, encuentran la manera de enriquecerse, en lugar de afirmarse una por la liquidación de la otra. Entonces es magnífico que un tipo sea histérico, si al mismo tiempo es obsesivo: pero si es sólo histérico, la cosa es de tratar. Es decir, lo que realmente es patológico no es tener tal o cual neurosis, sino tener esa sola; ¡el que tiene varias es el que va bien!

No hay tal salud, no hay más que tendencias neuróticas y sus combinaciones. Tampoco hay ningún lenguaje absolutamente justo; hay lenguajes que tienden a la forma metafórica, otros a la forma metonímica, y si se combinan bien hacen un gran lenguaje; si queda uno solo, hace una afasia. En el psicoanálisis no hay nada patológico en el sentido médico; no ocurre que un agente externo, sea un animalillo, un trauma o cualquier cosa, venga a perturbar, porque lo que perturba es lo que nos es necesario a todos para vivir. Sólo son equilibrios determinados lo que es patología en psicoanálisis. No hay nadie que no tenga lo que tiene Shreber, lo que tiene el esquizofrénico y que, además, no lo necesite. La proyección del paranóico la tenemos todos. La introyección, todos los mecanismos de defensa, son esenciales, son el mecanismo mismo del pensamiento, de la actividad. El único problema es dialectizar. Uno ve que hay tendencias históricas en el pensamiento. Por ejemplo, el histérico tiende mucho a la conciliación, a que una cosa es conciliable con otra; es el hombre que en las discusiones entra diciendo: “pero en el fondo están de acuerdo, lo que pasa es que lo dicen de manera distinta”. En cambio, hay

una tendencia a la separación que es muy frecuente en el obsesivo, **“esto es perfectamente diferente de ésto. Primero que todo definamos, cada cosa tiene su propia lógica y esto pertenece a un asunto que no tiene que ver con eso”**. El obsesivo siempre define con toda precisión y sabe de qué está hablando y de qué no está hablando.

Un pensador no está por encima de ambas cosas, sino que dialectiza. Sabe encontrar vínculos donde las cosas parecen lejanísimas y también sabe distinguir donde parecen casi idénticas. En Marx se ve ese fenómeno curioso; a veces se pone histérico, nos dice que la mercancía tiene aspectos metafísicos y resabios teológicos y que en el mundo de la mercancía pasa con el fetichismo lo mismo que pasa en el mundo de la religión; es decir, que los productos de la mente humana se separan del hombre y parecen dominarlo y haberlo incluso creado. Entonces resulta que las mercancías se nos aparecen como ideas religiosas. Pero en cambio nos dice que **“20 varas de lienzo = 1 levita, parece igual, pero no es así”**. La primera está expresando su valor en la otra. La función de la una es función dinero: expresar el valor de la otra; en cambio, la función de la otra no es más que ser ella misma valor, y son completamente distintas.

Ese juego de poder diferenciar lo que parece una igualdad y poder asimilar lo que parece más lejano; ese hecho, por ejemplo, de que un individuo como Freud nos distinga con tanto cuidado un movimiento de autoafirmación que va en una dirección, con relación a otro movimiento de autoafirmación que va en otra dirección, y en cambio le parece que el miedo de un muchachito de Viena (Juanito) a salir a la calle, porque teme un caballo, es el mismo totemismo y tabú de los primitivos; esa manera de juntar cosas lejanas y distinguir lo que parece idéntico, eso es dialectizar. Es decir, ser a la vez histérico y obsesivo, pero a la vez, enriqueciendo lo uno a lo otro y no que uno solo se tome y empobrezca al otro.

Lo mismo pasa con el narcisismo. Si es total, es lamentable, si no hay ninguno, es peor. El problema es qué tanto se dialectiza el descontento consigo mismo, anhelo de ir más allá, para que no se convierta, en un Super Yo sádico, verdaderamente autodestructivo; pero que tampoco sea el sujeto que se babea de la felicidad, regodiéndose de la grandeza de su Yo actual, como el jorobado que se pasea frente al espejo haciéndose guiños, encantado de su belleza.

Dialectizar es todo el problema, no escoger. Por lo tanto, nada es peyorativo. No emplear la conceptualización analítica en términos peyorativos: “ese narcisita, histérico, anal, etc.”; pues el que no sea anal está fregado, oral también. El problema es dialectizar.

En la parte segunda de la “**INTRODUCCION AL NARCISISMO**”, Freud hace una primera serie sobre formas de amor. Hay uno que es principalmente narcisista; hay otro que él llama de complementariedad (aposición). Como se trata de dialectizar, el estudio del narcisismo no se puede llevar a cabo con finura, si no se combina con el estudio del amor. Hay formas de amor que liquidan el narcisismo a nombre de la adoración del objeto. No pocos poetas han perecido por ello: “Hoelderlin, por ejemplo. Hay formas en que el narcisismo realmente no deja campo para interesarse por nadie. El problema, entonces, hay que verlo junto: amor y narcisismo.”

Las formas de la identidad; el amor y el narcisismo, no se pueden separar. Hoy se está trabajando mucho sobre este tema. Este año se han publicado varias obras; veremos un capítulo de una que se llama “**EL AMOR EN FREUD**”, de Julia Kristeva.

PREGUNTA: En esa dialéctica de que usted hablaba, entra de alguna manera la esquizofrenia?

Sí. Esto se puede ver en varios campos. Por ejemplo, François Roustang en su libro “**UN DESTINO TAN FUNESTO**”,

estudia la historia del psicoanálisis y muestra cómo en la confrontación de Jung con Freud, se estaba contraponiendo dos tendencias. Una tendencia esquizoide, Jung, y una tendencia paranoide, Freud. Es muy interesante ver que el pensamiento esquizoide es un pensamiento que solemos llamar fusional (es decir, fusiona, agrupa todo con todo); todo se vuelve símbolo de todo y, en las formas graves, que llamamos patológicas, se nota en el lenguaje esquizofrénico la polisemia absoluta, en la cual un signo quiere decir todo. El lenguaje no empobrecce por falta de articulación y de precisión en el léxico. En cualquier signo se proyecta cualquier significado. Hay algo esquizoide, por ejemplo en el "chévere" de la juventud actual y en esa forma de hablar que carece de la posibilidad de encontrar una precisión lingüística; a todo lo llama "la cosa" y el único verbo que sirve es "hacer". Ya no encuentra el verbo para cada cuestión, la distinción, la precisión.

Dialectizar es necesario, porque es la parte de la movilidad. Es tieso un pensamiento que no sea capaz de salir de una formulación precisa y encontrar metáforas que cambien la formulación y encontrar equivalencias, sino que se mantiene en la única y exclusiva. Eso puede llegar a ser una patología de pensamiento. En eso estamos hoy, en la discusión de los discursos y de las formas del pensamiento. Ese es el psicoanálisis de punta hoy, aplicado a formas del pensamiento y formas del discurso y a los estilos literarios.

Pero vamos a seguir con el problema. Hemos encontrado un punto en que uno queda remitido de nuevo a la psicología prefreudiana, mientras no tenga presente que la identidad está en cuestión, que no hay ningún Yo constituido, y que la realidad es un trabajo permanente que se puede perder; que no es un regalo a los órganos de los sentidos y se puede perder sin que la vista falle. Si uno pierde de vista que ese es precisamente el elemento psicoanalítico, vuelve a una psicología pre-analítica de la frustración y la gratificación, y se retira del psicoanálisis, sea hacia los perros rusos o hacia las ratas norteamericanas.

*

* *

1. AMOR, MAGIA Y RELIGION

Freud parte de una gran tradición y de una gran problemática cuando aborda el tema del amor. Lo aborda en un sentido muy próximo a la idea griega, como él mismo lo dice en una nota a **“PSICOLOGIA DE LAS MASAS Y ANALISIS DEL YO”**, donde afirma que **“el concepto de libido no es tan moderno ni tan novedoso, básicamente lo que yo llamo libido es lo que Platón llama Eros; es suficiente leer ‘El Banquete’ de Platón para darse aproximadamente cuenta de qué llamo yo la libido”**. Y así como en Platón tiene la connotación más directamente sexual y también interés, amor a la filosofía y todo lo demás, así también la tiene el concepto de libido en el caso de Freud.

Antes de hacer un panorama muy general, es necesario conocer **“EL BANQUETE”** y **“FEDRO”**, por lo menos esos dos textos de Platón. Son muy curiosos, no son idénticos; Platón se contradice por uno y otro lado, tiene una riqueza de planteamientos extraordinaria, sin ninguna síntesis sistemática. Por lo demás, parecía haber llegado en **“EL BANQUETE”**, con el último discurso de Diotima, a una teoría de amor, muy racionalista, digámoslo así: el amor que en el fondo es carencia de algo, y búsqueda, carencia y camino al mismo tiempo. **“FEDRO”** es más caótico, complicado, escrito de manera mucho más rara y es un diálogo posterior; algunos biógrafos suponen que hubo un amor pasional entre los dos y que **“FEDRO”** es un intento de curarse de ese asunto.

El tema del amor es muy difícil de abordar; la ciencia no le tiene mucha simpatía y la filosofía racionalista hizo lo posible por sacarle el cuerpo. Kant, tanto en su vida como en su obra, trató de sacarle el cuerpo; otros, principalmente en su obra. El racionalismo clásico —de Descartes a Kant—, que hizo la ciencia moderna y al que debemos tanto, incluido el psicoanálisis, aspira a la universalidad. Ellos aspiran al discurso racional y lo racional es válido para todo, aspiran al discurso que no esté muy cerrado sobre el sujeto emisor y el

destinatario a quien se dirige, y con el amor el asunto no es así. En la frase “dos más dos son cuatro”, no importa quién la dice ni a quién se le dice; pero “yo te quiero”, lo más importante es quién la dice y a quién se le dice, lo demás es precisamente lo que no importa. No tienen una lógica muy parecida; en la una la expresividad del sujeto y sus anhelos, en la otra no; en la una la particularidad del destinatario y en la otra la universalidad válida para cualquiera.

El vínculo que Freud plantea, a mi juicio, en una forma nueva y más comprensible entre el pensamiento y el amor, es tan viejo como la filosofía de Platón, por lo menos (En los dos textos citados de Platón está establecida la relación entre el pensamiento y el amor). Y hay otra relación que también es muy antigua entre el amor y la religión y la magia. Me refiero a la vivencia específica del enamoramiento en cualquiera de sus momentos como idealización de un objeto, que es a la vez el testigo principal en la vida, el objeto del deseo, algo que parece una relación particular pero al mismo tiempo le ha cambiado el sentido al conjunto de las relaciones con el mundo. Vivencia que se puede describir así o de cualquiera otra manera, y que se encuentra en todos los poetas. En la evolución cristiana, probablemente al final de la judaica, se separó un poco la idea de sexualidad y de religiosidad, pero eso es una rareza cristiana y no es lo corriente en las religiones; en la mayor parte de las religiones, la sexualidad y la religión están íntimamente vinculadas, así como la sexualidad y la magia. Por lo demás, esa pareja magia-religión tiene un vínculo íntimo con el tema del amor.

La sexualidad es directamente cultivada por la religiosidad asiática con mucha frecuencia; había textos sagrados que eran al mismo tiempo textos de técnicas sexuales, como el Kamasutra, en Babilonia y en muchas partes. El cristianismo trató de separar el amor y la sexualidad, sea del pensamiento en el sentido racional, de la lógica, de la ciencia, sea de la religión y la magia. Magia y religión probablemente no son la misma cosa, pero tal vez son igual de primitivas, en el sentido de

primordiales. La magia es más bien una autoidealización en la que el sujeto cree en los grandes poderes de su deseo sobre el mundo; la religión es la idealización de otra potencia a la cual más bien se ruega. La diferencia entre ambas se ve bien en el sacerdote y el Shamán; éste conjura, trata de producir efectos sobre él mismo, danza, baila, produce humos, produce palabras encantadoras, embruja; el sacerdote reza, se sacrifica, ruega, se humilla a una potencia que supone le va a hacer caso. En ambos la postulación de la omnipotencia está presente de una manera muy infantil, como la omnipotencia del otro que protege al niño idealizado en un dios, o la del niño mismo cuyos deseos cambian al mundo. En ese sentido, ambas figuras son igualmente primordiales y tal vez existan, como lo han pensado muchos antropólogos, algunas formas intermedias.

El hecho es que una cosa tan primordial como la magia y la religión, está fundida en nuestra impotencia originaria, en la estructura de nuestra génesis. Están ligadas, por eso mismo, de la manera más originaria al amor; es decir, a los objetos primordiales que son los objetos de la idealización, a los que se les proyecta, de los que se recibe la primera figura idealizada por identificación, con la cual hay un primer rasgo unitario y una primera identidad. Estas son, pues, las ilusiones primordiales del sujeto.

Todos los pueblos tienden a encontrar algunas de esas figuras, según sus estructuras familiares y económicas, primordialmente maternas o paternas. La economía, por ejemplo, juega mucho en formas de jardinería primordialmente maternas, en formas de ganadería primordialmente paterna. Pero el hecho de que esas figuras, sea en el conjuro de la magia, sea en el ruego y la oración y el sacrificio de la religión, resulten tan universales, procede de la universalidad de nuestra impotencia e inmadurez originaria.

Es muy discutido hoy por psicólogos muy notables, como Edgar Moran ("ESTUDIOS SOBRE EL METODO"), como

Jürgen Habermas, etc., en qué medida el pensamiento de Freud estaba ajustado o no sobre este punto. En **"EL PORVENIR DE UNA ILUSION"**, Freud considera que la religión es una ilusión relativamente inevitable hasta hoy, lo cual no quiere decir verdadera. El pensamiento de Freud allí es muy complejo, porque para él hay ilusiones que son inevitables, pero no por eso son verdaderas. Freud es de un determinismo muy radical. La ilusión que tiene el sujeto de actuar libremente, es una mera ilusión. Eso ya lo había dicho Spinoza, y Nietzsche también, sólo que en Freud el problema es otro: la ilusión hace parte de la estructura misma del sujeto para la unidad del Yo, la espontaneidad de su conducta, es decir, que el sujeto es ilusorio, pero hay una necesidad de la ilusión, lo que no quiere decir una verdad. Uno no puede relacionarse en la práctica con los demás ni con uno mismo, sobre una convicción íntima, inmediata y evidente del determinismo. Nadie le dice al niño, que está embarrándola allí en la sala y untando la visita de barro: **"comprendo, lo que estás haciendo lo haces porque hay causas que te llevan a hacerlo"**, porque entonces acaba con la visita y con él, sino que lo trata como si fuera libre: **"no hagas eso, no lo vuelvas a hacer porque está mal hecho"**, como si hubiera decidido hacerlo libremente, lo regaña responsabilizándolo y, por lo tanto, postulándolo libre, aunque sepa por qué lo está haciendo. No puede funcionar de otra manera, y el que funcione de otra manera puede estar llegando a la verdad, pero probablemente también a la locura.

Dice Nietzsche del determinismo. **"aquel que lo siente en sí mismo está loco, aquel que lo niega es un tonto"**. Es decir, que tanto como sentirlo, nadie lo siente; todo el mundo siente cierta espontaneidad de donde deriva muchas cosas agradables y desagradables. Agradables como el sentimiento de orgullo de haber hecho algo, de haberse superado, de haber logrado; desagradable como el sentimiento de culpa y el remordimiento por haberla embarrado. Agradables y desagradables, pero de todos modos lo está sintiendo como espontáneo, aunque sepa que es absurdo pensar en una conducta humana

o animal que no se explique por las causas que la produjeron sino por alguna decisión fuera de toda causa, por alguna potencia rara.

Hay ilusiones de las cuales no se puede decir que son superables. Lo que podría discutirse del texto de Freud es que él cree que la religión, con toda su dogmática y sus prohibiciones, es un tipo de ilusión superable; no todas las ilusiones, pero la religión, en particular, sí, y la mayor parte de las ideas que están adjuntas (inmortalidad, etc.), en las cuales es cada vez más difícil creer, siendo una persona relativamente razonable. Freud creyó en 1.925, cuando escribió "EL PORVENIR DE UNA ILUSION", que la religión es superable por la cultura. Probablemente Kant pensaba lo mismo desde mucho antes, y Spinoza con seguridad también lo pensaba. En ese sentido, el texto de Freud pertenece a la corriente racionalista, pero a diferencia de los racionalistas reconoce por ejemplo, no es fácil hablar de normalidad si uno quiere hablar en un sentido propiamente freudiano, y la dificultad es mayor si se trata del amor, porque Freud, manteniéndose dentro de la gran tradición, tiene el amor por un delirio.

Sin duda el amor es un delirio, pero a lo mejor es una magnífica cosa ese delirio; y qué sabemos si la gran poesía, en la que no sabe por qué lo sabe, también tiene mucho de delirio. Sócrates, más bien que enfrentarse a la tesis de un racionalismo tes, más bien que enfrentarse a la tesis de un racionalismo helado, a la tesis que rechaza al amor como una forma delirante, no realista en la consideración de las relaciones humanas, prefiere dar el paso muy freudiano de defender el delirio y la verdad que contiene el delirio, como hizo Freud con tantos delirios, con los de Schreber y muchos otros. Platón dijo alguna vez en forma curiosa: "nunca podrá ponderarse cuántos beneficios le debe Grecia a la locura", y en verdad, muchos de los beneficios se los debe a la locura de Platón, cuyas manifestaciones más evidentes se encuentran en "EL BANQUETE" y en "FEDRO". Allí tenemos un punto en el

cual la reflexión antigua sobre la búsqueda del fenómeno del amor fue probablemente más hondo que en ninguna otra parte.

Lacan estudió **“EL BANQUETE”** en un seminario que no ha sido publicado pero hay un libro de Ivone Brest, llamado **“LA PSICOLOGIA DE PLATON”**, donde hay un resumen, Lacan dice que **“El Banquete”** es uno de los textos más desmistificadores del amor; hay cinco discursos sin ninguna síntesis y luego hay otra escena medio dramática, medio teatral, no un discurso, de un enamorado borracho que entra. Ese conjunto es, sin embargo, en su desorden, en sus búsquedas, en su audacia, en su desmistificación, uno de los pensamientos más profundos.

La visión judaico-cristiana tiene textos muy interesantes, como **“EL CANTAR DE LOS CANTARES”**, y ha dado virajes sobre el tema del amor. Sobre el texto citado hay dos interpretaciones: una mística y otra sensual, pero no son excluyentes y probablemente en ese momento del desarrollo del judaísmo la sexualidad no era nada diferente a la religión y el amor sexual era algo mucho más cercano que una metáfora. La mística cristiana evoluciona luego, en el siglo XVI, en ese mismo sentido a medida que se desarrolla en los grandes poetas místicos, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús; su expresión es cada vez más abiertamente amorosa y sexual. Los psiquiatras y psicoanalistas, que suelen ser poco respetuosos del ámbito sagrado —lo sagrado es lo separado y ellos no separan nada— han elogiado **“LAS SIETE MORADAS”** de Santa Teresa como uno de los más extraordinarios tratados del orgasmo femenino. San Juan poco disimula la cosa: **“descubre tu presencia y márame tu vista y tu hermosura, mira que la dolencia de amor, ay, no se cura sino con la presencia y la figura”**, o cuando dice: **“Oh, dichosa aventura, salid sin ser notada/ estando ya mi casa sosegada/ oh, noche amable más que la alborada/ oh, noche que juntaste amado con amada/ amada en el amado transformada”**. La cosa puede ser tan

sagrada como sexual; pero en la mística cristiana la temática religión-amor, religión-sexualidad vuelve a aparecer. Denis de Rougemont escribió un libro, "EL AMOR EN OCCIDENTE", donde muestra que muchas de las metáforas que emplean San Juan y Santa Teresa, refiriéndose según la idea de ellos a la divinidad, son tomadas de Petrarca al que conocían y el que se refiere a Laura, quien no era ninguna divinidad sino la novia. Ellos citan a Petrarca, que es anterior, de manera que ellos sabían que esa es una cuestión válida en términos directamente sexuales y amorosos. A Fray Luis le fue más mal; lo metieron a la cárcel dos años por traducir "EL CANTAR DE LOS CANTARES" al castellano; es decir, por traducir la Biblia, porque les pareció que era difícil encontrar una explicación mística.

Ese conjunto de textos tan religiosos hay que tenerlos en cuenta, junto a los textos en los cuales los filósofos tratan de evadir pero vuelven a encontrar la relación del pensamiento y el amor; Platón trató de unirlos a su modo, y luego se han hecho esfuerzos inmensos e inútiles por separarlos; esto es el problema que Freud y los psicoanalistas vuelven a replantear, en una forma explícita, detallada.

El psicoanálisis plantea el amor como un problema del desarrollo humano, como un problema de la identidad, de ingreso al lenguaje, de la formación de un sujeto del deseo, de la identidad secundaria, es decir, sexual. Esto último el naturalismo occidental terminó por considerarlo como un hecho dado (femenino ó masculino); pero, los griegos lo consideraban más bien como posiciones, lo mismo algunos pueblos primitivos, como los Sioux. La idea del homosexualismo, por ejemplo, es una idea del siglo XIX, es una idea cientifista moderna; los griegos no hablaban de eso, había personas de los dos sexos en el sentido biológico que tomaban posiciones masculinas y femeninas. Le daban más importancia a las posiciones que a las definiciones biológicas de los sexos. Es a partir de la psiquiatría racionalista de los siglos XVIII y XIX que se cree que la cosa es normal de una manera, y que debe haber

algunas causas endocrínicas o de algún tipo que la desvíen de lo normal.

El tema del amor está en todos los poetas y grandes literatos. En el desarrollo de Europa Occidental, después del cristianismo, hay otros momentos muy importantes que es necesario estudiar, especialmente cuando en los Siglos XI y XII y XIII se comienza a formar el llamado amor cortés: los trovadores y el amor en la muerte, el amor contra todas las normas, por ejemplo **Tristán e Isolda**, **Romeo y Julieta**, etc. Un amor imposible, amor que la sociedad prohíbe y que resuena en la novela de caballería y en los poetas del *gay-decir* del sur de Francia, que tienen mucho que ver con Dante y probablemente hacen parte de una formación religiosa cátara. Los cátaros se desarrollaron en el sur de Francia y en el norte de Italia; allí fue donde esa religión, que es una especie de herejía del cristianismo, tuvo su gran auge. La idea de los cátaros es una teología según la cual Dios y el diablo son dos grandes potencias y que la pelea entre ellas no está ganada de antemano, como se imaginan los cristianos, los mahometanos y tantos otros. El mundo es obra, en gran parte, del diablo, como cualquiera que lo examine puede deducirlo inmediatamente, según ellos, y no solamente de Dios. Entre los dos sigue el combate. La inmensa responsabilidad del hombre consiste precisamente en que gran parte de ese combate se hace en el corazón humano y depende de la conducta del hombre quién gana. Si ya todo estuviera ganado no habría problema, pero para ellos el problema es que la lucha está en curso. Los cátaros eran místicos; cerca de un millón fueron asesinados por orden del Papa en la famosa cruzada contra los albigenses. Digo asesinados porque ellos practicaban la no resistencia y se dejaron matar sin pelear, entraban cantando a las hogueras cogidos de la mano porque con eso ayudaban a Dios a vencer al diablo. Es una de las cruzadas menos heroicas y a los católicos no les gusta recordarlo. El amor cátaro lo llaman algunos y se ha llegado a sospechar que Dante era un hereje, por Beatriz y por la idealización de Beatriz en el cielo como la figura. Los trovadores cátaros y la gente de esa región exaltaron el amor a un

grado de idealización que Cervantes parodia en el Quijote con Dulcinea, pero que hizo parte de la poesía de la vida de una época entera de la cultura europea y que sigue teniendo mucha fuerza soterrada..

Desde "EL BANQUETE" hasta hoy, nos encontramos con contradicciones curiosas pero reincidentes: el amor enceguece, obnubila no deja pensar bien. Pero la inversa también está obsesionando desde Platón hasta hoy: el amor inspira, es el que nos pone frente a nuestras propias posibilidades, nos hace descubrir lo que éramos. Goethe en el "WERTHER" dice: **"cuando estaba con ella era mucho más de lo que soy, porque cuando estaba con ella era todo lo que puedo llegar a ser"**. El amor inspira, el amor desinhibe, el amor permite acceder a algún saber que sin él no se tiene, el amor enceguece. Esa parejita la estamos repitiendo desde hace 2.500 años, y otras muchas. Ese conjunto de paradojas es lo que Freud trató de una manera nueva que da muchas luces.

Vamos a vincular, a partir de la clínica, esas dos teorías: la de la sexualidad y la del amor; es decir, qué es desde el punto de vista de la sexualidad y desde el punto de vista del amor, una depresión, una histeria, una obsesión, etc. En todo caso es una enfermedad amar, y no amar también.

*
* *

2. AMOR Y NARCISISMO

La concepción de Platón sobre el amor tiene la enorme ventaja de su multiplicidad, si se la compara con versiones como las del amor cortés del siglo XII o el amor cristiano, que no es fácil reducir a una sola posición, pero que en todo caso tiene vínculos con la fórmula judaica tal como se manifiesta en el "CANTAR DE LOS CANTARES".

Después de Platón, pero antes del cristianismo, se introduce un tema que va a marcar profundamente toda la concepción psicológica y filosófica del pensamiento occidental, y que encontramos en una versión más o menos completa, por primera vez, aunque son mitos antiguos, en **“LA METAMORFOSIS”** de Ovidio: es el tema del narcisismo, el cual se comunica directamente con el pensamiento psicoanalítico porque Freud lo retoma explícitamente. Este tema tuvo una gran importancia en los primeros siglos de nuestra época en todo el pensamiento neoplatónico, principalmente en Plotino, el más importantes de los filósofos, neoplatónicos. Además de él, el problema del narcisismo pasa a ser una de las preocupaciones también del pensamiento cristiano casi indirectamente, aunque en una forma muy franca, como en Santo Tomás, que es muy próximo a los griegos en ese punto.

El mito de narciso es muy conocido. Narciso era un joven muy bello, desdeñoso de todos los que de él se enamoraban, hombres o mujeres; por eso algunos pidieron que como castigo le ocurriera lo mismo, que se enamorara de alguien que no le hiciera caso a él, y se enamora de su propia imagen. Hay muchas otras versiones a partir de ahí; algunas introducen un tema muy bello, el de las relaciones de Narciso con la ninfa Eco (de donde proviene la palabra eco), que había quedado castigada de tal manera que no podía hacer más que repetir aquello que oía, de modo que estaba muy apropiada para relacionarse con Narciso. Esta historia, desde un punto de vista psicoanalítico, se encuentra en el libro de Julia Kristeva, **“HISTORIA DE AMOR”**.

Sin un estudio sobre el narcisismo no podemos hacer un comentario freudiano sobre la multiplicidad de las teorías de Platón acerca del amor. En Platón el tema del narcisismo no aparece, aunque hay un elemento en **“EL BANQUETE”** que algunos han interpretado como un estudio de narcisismo. Platón se pregunta continuamente si la atracción que hay implícita en el movimiento de la pasión amorosa, viene de que lo semejante desea lo semejante o, por el contrario, desea

aquello que le es diferente. En este tema opera por medio del eclecticismo absoluto que es lo que hace tan rico su texto, y considera ambas cosas: lo semejante ama lo semejante y también ama aquello que más se le diferencia. Platón sale siempre, en el tema del amor, por el camino de la multiplicidad; allí, sin embargo no encontramos todo. Creo que es un poco forzado y anacrónico, retrospectivo, introducir en él una doctrina del narcisismo que no la hay, como lo es también introducir una imagen cristiana del amor (la caridad). El hecho de que haya una gran multiplicidad no significa, por supuesto, que Platón abarque el tema.

Ahora bien, al introducir el problema del narcisismo, Freud encuentra una tradición de la que no trata. En 1.914 Freud escribe un artículo en un tono aparentemente menor, **"INTRODUCCION AL NARCISISMO"**, que es un artículo breve, pero con el cual los conocedores se dieron cuenta que se producía una revolución en toda su teoría y que iba a tener que cambiar las nociones principales que él mismo había introducido. Sin embargo, en el artículo no dice nada de eso y esto lo hace aparecer sólo como un aporte interesante procedente de ciertas observaciones nuevas sobre la psicosis y el enamoramiento. Es frecuente en la historia del pensamiento de Freud, y un poco desconcertante para el lector que no lo conoce, ese tono menor, que se produce con frecuencia precisamente en los momentos en que se producen los grandes virajes en su teoría. Un ejemplo: en 1.921, cuando va a introducir el tema del instinto de muerte, tema bastante complicado y debatido, hace un artículo que se llama **"MAS ALLA DEL PRINCIPIO DEL PLACER"**, con algunas observaciones sobre las neurosis traumáticas, sobre el ingreso en el lenguaje y una gran cantidad de temas de la máxima importancia, que de nuevo van a cambiar el psicoanálisis. Al terminar, Freud sorprende por su estilo tan desafecto y dice algo así: **"si ahora me preguntaran hasta qué punto estoy yo de acuerdo con lo que acabo de escribir, no sabría bien qué contestar; podría decirse que es una manera de lanzar una hipótesis y llevarla hasta sus últimas consecuencias con el fin**

de interrogarse qué puede salir de allá". Su estilo de exposición de suyo merecería ser tratado aparte.

El problema del narcisismo en Freud deja de lado todo comentario en el sentido de la interpretación que se hace desde todo lo que la tradición ha dicho, que desde Plotino lo trata como el enamoramiento de una imagen, el enamoramiento de sí mismo, el cierre de sí mismo, el tema del egoísmo, etc. Un gran mitólogo contemporáneo y amigo, Jung, lee la "INTRODUCCION AL NARCISISMO" en ese sentido y cree que Freud está entrando en la gran tradición de la mitología, que es su fuerte, y a lo que finalmente quería reducir el psicoanálisis con la teoría del inconsciente colectivo. Pero en la correspondencia Freud lo desengaña y le muestra que no tiene ningún interés en ninguna posición de valoración del narcisismo, que lo único que le interesa es estudiar una economía de la libido; economía, no en el sentido especializado del término, sino como estudio de combinaciones de cantidades y sus efectos, que es lo que hoy suelen llamar economía los filósofos.

Para que no vaya a haber equívocos en este punto, haré una pequeña digresión teórica sobre el carácter del pensamiento psicoanalítico y su relación con la dialéctica, con el fin de introducir a la manera como Freud aborda el tema.

En general, resulta muy tentador para muchos tomar el psicoanálisis como una gran lección de dialéctica. Para tomar un ejemplo destacado, en uno de los últimos trabajos de Althusser, llamado "FREUD Y MARX", éste sostiene que el psicoanálisis es una lección de dialéctica que el marxismo debería aprender, y lo sostiene con el siguiente argumento: la dialéctica es una cuestión de conceptos y no una cuestión de leyes (un error muy frecuente en marxismo ha sido el plantear el problema de la dialéctica como un problema de leyes); dice Althusser que el psicoanálisis trabaja con conceptos dialécticos como los de sobredeterminación, desplazamiento, transferencia, condensación, regresión, etc., y que la dialéctica es precisamente un

problema de conceptualización y no de determinar unas pretendidas leyes universales, como en Hegel o en Engels, leyes del paso de lo cuantitativo a lo cualitativo, de la unidad de los contrarios, de la negación de la negación, etc.

Althusser hace un ataque muy duro contra esa formulación de la dialéctica como un asunto de leyes que no se sabe bien si son del ser o de la lógica, que confunde continuamente de una manera muy molesta la contradicción, puesto que no se sabe si se trata de la contradicción lógica o de la oposición real entre dos fuerzas, ambas positivas, que tienen intereses opuestos, como las clases sociales, por ejemplo. Eso ha sido también comentado por otros marxistas, unos con referencia al psicoanálisis, otros no, pero sí con mucha sensibilización al costo que ha significado para el pensamiento marxista recibir esas leyes de Hegel como tales.

Eso parece muy tentador, y uno podría fácilmente decir que en cierto modo el psicoanálisis es un pensamiento que se podría llamar dialéctico. Hay, sin embargo, que hacer algunas advertencias. Algunos estudios modernos sobre la dialéctica pueden estar en gran parte inspirados en el psicoanálisis, principalmente en los estudios de Derrida, entre los cuales hay uno directamente sobre el psicoanálisis, **“FREUD Y LA ESCENA DE LA ESCRITURA”**; hay otro que se llama **“UN HEGELIANISMO SIN RESERVA”**, el cual se encuentra, junto con el anterior, en el libro **“LA ESCRITURA Y LA DIFERENCIA”**; y hay un tercero, **“LA ESCRITURA, EL SIGNO Y EL JUEGO EN EL CAMPO DE LAS CIENCIAS SOCIALES”**, que está dedicado a demostrar una cierta idea de la dialéctica, aunque a Derrida le gusta muy poco abusar de esa palabra. En realidad lo que él llama dialéctica es más bien un tipo de pensamiento que estudia procesos en los cuales no se pueden definir escenas fijas y, menos aún, determinar funciones de un elemento, porque sólo las combinaciones constituyen el sentido.

Lo que Derrida llama dialéctica, en el sentido en que podemos decir que hay una dialéctica en el psicoanálisis, es simplemente

el hecho de que el pensamiento psicoanalítico —a pesar de las azarasas formulaciones especulativas, que a veces son agravadas cuando se sigue teorizando en el aire, por fuera de la clínica, del estudio positivo de problemas, sacando nuevas y nuevas doctrinas psicoanalíticas—, de todas maneras adhiere a procesos muy complejos como son los problemas psíquicos y logra pensarlos (a veces entenderlos y no tan frecuentemente modificarlos), por muchas que sean sus rarezas, sus especulaciones curiosas, algunas inverificables porque pertenecen al reino de la especulación pura.

Hay discusiones en psicoanálisis en las cuales yo no entraría, porque pertenecen al reino de la especulación absolutamente pura y están por fuera de la clínica: que si la libido es masculina, bisexual o femenina (Freud decía que era masculina), si el instinto de muerte funciona sólo o es innato, etc. Hay una teorización especulativa azarosa e inverificable que no hace parte del fuerte del pensamiento psicoanalítico, sobrevalorada por ciertas escuelas, a pesar de que han hecho buenos aportes clínicos y teóricos, como la escuela de Lacan.

Ese concepto de dialéctica tiene una herencia que en realidad nos engañaría un poco si se lo adjudicáramos al psicoanálisis. Hace parte del concepto de dialéctica derivado de Hegel, que es su herencia moderna, un evolucionismo optimista, de tal manera que es difícil encontrar a alguien que en la modernidad tenga un pensamiento dialéctico y no sea un evolucionista optimista, es decir, que no esté convencido de un proceso en el que las contradicciones finalmente son suprimidas, superadas, conservadas, pero en todo caso la cuestión es evolucionista y optimista; claro que no es un evolucionismo lineal, sino un evolucionismo con saltos, con vueltas atrás, pero al fin y al cabo es un evolucionismo optimista. Es una concepción optimista del proceso histórico, en Hegel llevado por la idea; y en Marx por la lucha de clases casi siempre —en otras oportunidades, por ejemplo en el capítulo cuarto del primer tomo de **“EL CAPITAL”**, pone más el acento en el desarrollo técnico-científico, y combina luego ambas cosas; pero de todas mane-

ras, sea lo uno o lo otro, la historia va hacia grandes soluciones.

Ese tipo de concepción evolucionista, ni en la vida individual, ni en la vida colectiva, es propio del pensamiento psicoanalítico; de manera que si, por comodidad, se prefiere decir que el antiesencialismo de Freud es una dialéctica, hay que recordar que en todo caso no tiene un evolucionismo optimista. La historia de la persona, vista por Freud, la formación del sujeto, luego la formación del Yo, del Super Yo y demás desarrollos, no son una evolución, ni una maduración, ni una línea normal de la cual hay desviaciones. En eso difiere Freud de las otras psicologías. El formula ésto como un conjunto de dramas; un drama es un tipo de relaciones de objeto, un conjunto de duelos, de pérdidas, intentos de reparación, intentos de reconstrucción, regresiones, fijaciones; nada queda allí completamente superado. En ese sentido decía Freud la frase, por lo demás inadmisibles, de que en el inconsciente no hay tiempo, nada queda allí radicalmente superado como para que no podamos regresar a raíz de cualquier otro drama, y regresar a lo más primitivo. Además, nada es allí necesario como una maduración garantizada por un mecanismo cualquiera, biológico o espiritual o lógico. Allí no hay nada garantizado, se ingresa en el lenguaje o no; pero si se ingresa, se ingresa en un drama que incluye como primeras significaciones de las oposiciones fonéticas la ausencia y la presencia y el encuentro con la muerte; si no se ingresa, entonces se queda en una esquizofrenia primordial.

Es posible que se ingrese en el lenguaje, es muy frecuente, pero no es una necesidad; no hay ninguna necesidad, no hay ninguna maduración normal. No hay más que la serie de los duelos, el destete, pérdidas de objetos, pérdidas de posición, el nacimiento de un hermanito, la renuncia a la satisfacción alucinatoria, el rodeo que llaman realidad. En Freud la palabra realidad casi que se identifica con adversidad, reconocimiento de la adversidad, de la necesidad del rodeo, de la no coincidencia del deseo con el objeto de su satisfacción, etc. Es decir, en

Freud no encontramos a un pensador optimista, ni evolucionista en el sentido de un optimismo; tampoco en el sentido de la evolución biológica, a la cual hizo un pequeño aporte: la primera formación del cerebelo.

No es que Freud niegue a Darwin, me refiero a evolucionismo como ideología de progreso necesario; no como concepción de las mutaciones naturales, psíquicas o personales, evolucionismo en el sentido de Hegel, es decir, de un desarrollo donde no hay más que superaciones y donde cualquier cambio histórico debe ser saludado como una superación, puesto que es un cambio y la historia no cambia nunca hacia atrás, a la manera como el camarada Engels saludaba la esclavitud como un gran avance histórico, porque, después de todo, era un cambio.

Esta es, pues, la advertencia teórica. Si se considera que su núcleo fundamental es oposición a la metafísica y al esencialismo, se puede decir que el psicoanálisis es un pensamiento dialéctico. Es cierto lo que dice Althusser acerca de que la dialéctica no son unas leyes a las que está extrañamente sometido el ser, el ser social, según unos, o el ser en general, según Engels, ni tampoco tiene ninguna implicación trascendente.

Freud va a mostrar el narcisismo como condición del amor y como barrera para el amor, al mismo tiempo, en una economía compleja, porque hay varios momentos del narcisismo.

Hay un narcisismo primario en el cual es a la primera forma de la identidad del sujeto a lo que la propia libido inviste con el amor y con el deseo; es originario, pero recibido, es decir, viene de otro. Si no se es el objeto de ningún afecto, no se tiene ni eso, pues no hay nada que proceda sólo de sí. En Freud es donde menos se puede dar una psicología individual, porque el sujeto en los repliegues más íntimos de su ser es efecto del otro, marcado por el odio del otro, por el amor del otro o por el abandono del otro; no se reconoce a sí mismo

jamás, si no es reconocido a través de la mirada del otro; no se constituye ni siquiera ningún sí mismo.

Por eso, al comenzar su libro **“PSICOLOGIA DE LAS MASAS Y ANALISIS DEL YO”**, Freud nos dice que la diferencia entre psicología colectiva y psicología individual parecería muy profunda, pero en realidad es una cosa muy secundaria, ya que psicología individual no es nada propiamente hablando. El hombre es un ser orgánico y un ser social, si lo estudiamos como ser orgánico hacemos fisiología, si lo estudiamos como ser social hacemos psicología, es decir, desde el comienzo está ya ante el otro, constituido por el otro, constituido como sujeto del lenguaje, como sujeto del deseo, como sujeto de la norma, reconocido por medio de la identificación, y no hay nada que estudiar como individuo.

El narcisismo no podrá en este caso entrar en ninguna pareja de bueno o malo, como ocurrió en la tradición pre-cristiana; es decir, el narcisismo es constitutivo. Pensamos incluso por alguna reflexión y por algunas experiencias clínicas modernas, que hay un tipo de narcisismo primario que está profundamente vinculado al sistema biológico del organismo y más concretamente al sistema inmunológico. Uno de los trabajos pioneros más bellos sobre el tema es de Maud Mannoni, una gran psicoanalista francesa, y se llama **“EL NIÑO ATRASADO Y SU MADRE”**; tiene diversos aportes al tema de la infancia. Hay trabajos posteriores en los cuales se ve que determinado tipo de dramas entre niños muy pequeños y la madre, en lugar de producir como efecto un conjunto de síntomas psicológicos que a veces se producen, más bien producen un conjunto de enfermedades orgánicas; al niño en las mejores condiciones alimenticias e higiénicas le caen en serie todas las enfermedades, es decir, hay una falla del aparato inmunológico.

Psicopatólogos muy notables como Michel de M'uzan y otros, han estudiado ciertas enfermedades psicógenas que son muy graves y hasta pueden ser mortales si no hay intervenciones

muy drásticas; entre ellas están la colitis ulcerosa, algunas formas de úlcera, algunas formas cardíacas, etc. Los psicopatólogos han estudiado casos de individuos que resultan víctimas de todo tipo de contagios y de enfermedades y que no salen de una, a veces durante uno o dos años, y luego se resuelve el problema y no les vuelve a dar nada; generalmente, por fortuna, es un problema pasajero.

La inversa se da en algunas formas de la psicosis; frecuentemente se observa en la hospitalización de psicosis gravísimas, especialmente tipo de manías, es decir, ideas fijas o identificaciones curiosas, que empobrecen el sistema de los signos. Es muy típico que un solo acto o una sola fórmula lingüística se convierten en algo que ya quiere decirlo todo; por ejemplo, "barrer", entonces barren todo el día y con eso expulsan el mal, adquieren la facilidad, la fuerza, se vuelven todo y hacen todo con una escoba en la mano; el lenguaje se vuelve, pues, polisémico absoluto, es decir, que el lenguaje se vuelve tan metafórico que es suficiente una frase o una conducta, para querer decirlo todo. En ese tipo de manías, parece ser que en el individuo, antes de caer en la catatonía, se produce una última descarga de libido o de amor sobre sí mismo, tan fuerte que resulta inmune de la manera más extraña, con la peor alimentación, incluso a veces se niegan a comer, y no se enferman de nada.

Esto ha hecho meditar mucho sobre el problema del narcisismo primario, que se encuentra en estado de investigación; todavía no hay conclusiones, pero hay observaciones muy interesantes. También hay observaciones sobre problemas muy similares en ciertas condiciones. En condiciones en las cuales los individuos requieren desplegar una actividad inmensa, sacan fuerza y capacidad de resistir a la desnutrición, a la falta de higiene, a los inviernos rusos en la segunda guerra mundial, donde se podría pensar que una neumonía acabaría con todo el mundo; resulta que el organismo puede variar su fortaleza frente a la enfermedad orgánica. La medicina antropológica también está estudiando este problema.

El hecho es que hay un primer elemento del narcisismo que llamamos primario, no porque el organismo lo produzca como produce el pelo, sino porque procede de las relaciones primordiales. El narcisismo que se desarrolla luego, cuando el Yo está constituido, el que se desarrolla más tarde, cuando además de estar constituido el Yo están constituidos los ideales del Yo, y el que se desarrolla como secundario, cuando además se establece ya no la identidad como tal sino la identidad en la diferencia de los sexos; es un verdadero abanico.

Freud llama narcisismo al efecto que vuelve sobre diversos momentos de la constitución de sí mismo como Yo, como Yo con sus ideales, como Yo con su determinación sexual, como identificaciones relativas, a veces inconscientemente de un lado y conscientemente del otro, como veremos en la histeria. Ese narcisismo es condición del amor, porque si no, no hay ni siquiera quien ame; también es el límite del amor, a que al amor se le vaya la mano hacia la adoración del sujeto sacando de sí todo valor, como ocurre a veces en la figura de un enamoramiento absoluto. En algunos casos se da que el amor hacia el objeto deja al Yo en la devaluación absoluta, es decir, no hay juego. El caso de Hölderlin fue estudiado en una forma muy detenida por Laplanche (1).

Lo mismo ocurre con las formaciones sociales. En la polémica Platón-Aristóteles, el problema ya es ese; el freno para la constitución de la comunidad es el amor a sí mismo, cosa que Aristóteles considera perfectamente razonable, ya que él no es partidario de la gran comunidad, como si lo era Platón, quien proponía una comunidad absoluta en la que nadie supiera quien era su padre para que las cosas quedaran claras, donde cada cual va a ocupar un lugar según su vocación y su disposición y no según la propiedad, que será común, es decir, la sociedad entera como una sola familia de puertas abiertas.

(1) "HÖLDERLIN Y LA CUESTION DEL PADRE". (Hay traducción castellana).

El freno a la comunidad era el narcisismo, aunque entre los griegos no se llamaba así todavía. Aristóteles habla del razonable amor que el individuo tiene por sí mismo, por lo que le es propio, por su obra. Este tema se vuelve en Freud, desde luego, mucho más complicado que en Aristóteles, en la **“PSICOLOGIA DE LAS MASAS Y ANALISIS DEL YO”**, y aparece combinado con el problema de la neurosis, con el problema del enamoramiento y todo lo que retiene al hombre de precipitarse en la comunidad.

En ese sentido, si queremos comenzar a pensar el narcisismo en términos psicoanalíticos, ya no nos resulta calificable en un peyorativo **“narciso”**; tampoco valorativo. Es un problema de combinaciones, es una gama de narcisismos, es una manera de señalar, de construir nuestra propia singularidad; no se puede, por una parte, ser alguien y, por otra parte, a posteriori, tener por ese alguien que se es un determinado aprecio o ninguno; si no se tiene ninguno es que no se fue nadie. Es decir, el asunto no es de ninguna consideración a posteriori sino de la constitución misma del sujeto. En ese sentido, el narcisismo es la condición y la barrera del amor y de las formas del amor.

Pero hay otro punto. Rápidamente, Freud entra el tema con diversos términos, a veces equívocos, a veces un poco metafísicos, o por lo menos me parecen a mí muy inasibles, con perdón de los teóricos que los aprueban abiertamente, como el tema del instinto de muerte. El hecho es que para Freud es muy claro que esa imagen de sí no es sólo el objeto que Narciso tenía de su amor; esa es también el objeto de la agresividad. Ese punto sí es claro y es clínico. Si nosotros logramos introyectar lo que en otros amamos y ponerlo como parte de nuestro Yo para amarnos en alguna forma a nosotros mismos, si logramos proyectar lo que en nosotros odiamos para verlo en otros como lo más odioso, entonces esa imagen no es sólo la imagen de la contemplación encantado de Narciso; es también la imagen de un objeto del odio.

También hay en Freud una fenomenología muy amplia que apenas podemos aquí esbozar, pero sin la cual nadie se hace a una idea de qué significa el amor en Freud. El amor en Freud es, por decirlo así, en sus términos, siempre ambivalente. En Freud encontramos un personaje que rompe con cierta tradición bastante vieja de hablar maravillas del amor y pestes del odio. Esa tradición es clásica y no se le puede adjudicar al cristianismo, ya que es anterior, incluso en sus formas más autodestructivas. En el cristianismo hay varias formas, como la de **“ama a tu prójimo como a tí mismo”**, que implica el amor a sí; de eso se prende Santo Tomás para mostrar que hay derecho y que es razonable amarse a sí mismo, no por sí sino por ser una criatura de Dios. Hay otras figuras cristianas más autodestructivas: el sacrificio por el otro o, por ejemplo, aquella tan poco practicada de la otra mejilla, que está en el Evangelio de San Mateo. Esto de la otra mejilla lo encontramos también en la tradición china; Confucio dice: **“sed como el sándalo, que perfuma el hacha que lo hiere”**.

Las tradiciones más diversas aparecen de acuerdo en ese punto: grandes elogios al amor; la condición de la felicidad es en toda tradición occidental la erradicación del odio, y también en la cultura oriental. En Freud la cosa no es tan clara, para él toda relación interhumana es ambivalente, es una combinación de hostilidad y amor; eso no es, según Freud, una mala cosa, sino una buena cosa. Parafraseando lo que se dice al final de **“MAS ALLA DEL PRINCIPIO DEL PLACER”**, una relación amorosa que no contuviera nada de hostilidad, sería no solamente impotente, sino que sería una simple contemplación beata del objeto, incapaz de toda relación real que contiene elementos de hostilidad, incapaz de toda crítica, de todo intento de ayuda, de todo intento de transformación, de toda efectividad; sólo hay combinaciones, lo dramático es el desprendimiento o desintrincación de las pulsiones y que vayan solas, o la una o la otra. Nos encontramos es ante combinaciones de diversa índole y diversos resultados de amor y odio; por eso la frase cristiana es muy unilateral, debería completarse para que la cosa quedara bien redondeada: **“ama**

a tu prójimo como a ti mismo y odia a tu prójimo como a ti mismo”, porque también sería un tipo de narcisismo muy tonto el que no tuviera nada contra sí mismo.

En Freud ya no nos encontramos con el bien y el mal, ni con ningún tipo en el que quepa un nuevo maniqueísmo, ni siquiera en esas figuras que en la tradición de occidente fueron tan firmes; desde luego muchas gentes han predicado el odio, pero solamente como un pretexto de que se odia a los que son enemigos del bien de todos y del amor de todos. En los hechos se descuartizan, pero la prédica del occidente es la valoración del amor como lo excelente.

La hostilidad contra sí mismo y contra los demás —formúlese contra sí mismo en cualquier de sus niveles, desde los más débiles: la tensión necesaria entre el Yo real y el Ideal del Yo, hasta los niveles más fuertes: las formas de depresión—, de todas maneras es altamente fecunda. La depresión siempre contiene un nivel determinado de autoagresión, que suele tomar la figura de la culpa, inconsciente casi siempre en la depresión neurótica y delirantemente consciente en la depresión psicótica (culpa persecutoria).

Pero muchas otras figuras de la hostilidad para consigo mismo y para los objetos de amor, están vinculadas al tema de la culpa y son primordiales. En “**EL MALESTAR DE LA CULTURA**” es donde mejor se trata el tema de la culpa. Para Freud el problema de la culpa es anterior al problema de la ley y de las normas; suele decirse que la ley creó el pecado, especialmente por parte de los que no son partidarios de la ley sino del reino del amor, como los cristianos primitivos, como los gnósticos, como los utopistas y muchos otros. Es decir, si al viejo caprichoso no le hubiera dado por decirle a Adán que no comiera el fruto de ese árbol, no habría ocurrido ningún problema, pero le dio por eso. Si no hubiera existido prohibición, no habría pecado y no habría más que paraíso: fue la ley la que creó el pecado.

En Freud encontramos por el contrario, que la culpa como sentimiento es anterior a la norma, porque procede de la ambivalencia, procede de la hostilidad hacia objetos que amamos y con los cuales, además, estamos identificados; hostilidad que se vuelve sobre nosotros mismos y es vivida como culpa. En ese sentido es anterior al reino de las normas y no procede de haber transgredido una norma; eso lo va a reforzar, eso va a sobreagregarse, a sobredeterminar las culpas después. Pero hay un juego de la culpa, que se puede encontrar en un pequeño artículo que se llama **“El delincuente por sentimiento de culpabilidad”**, en el cual Freud estudia cierto número de casos de delincuentes que tienen ciertas particularidades curiosas, una de las cuales es que resulta muy fácil descubrirlos, pues dejan demasiadas huellas. Freud mostró que esos delincuentes padecía un sentimiento de culpa profundo e inconsciente, y querían tener una culpa consciente, presentable para sí mismos, y un castigo para poder salir de la otra más profunda, más difícil de vivir, de soportar; entonces hacían un robo, los cogían, los metían a la cárcel y se acabó el problema. El que queda reprimido es el otro, el que procede de la otra fuente del que se quiere escapar con él, de la fuente de hostilidad reprimida, inconsciente hacia un objeto amado, entonces se busca otra culpa en la transgresión, es decir, es preferible una culpa que tenga un origen secundario, como la ley, a una que tenga un origen primario; hay algunos que casi van detrás del bolillo.

El sistema de la hostilidad y del amor, es una combinatoria, y un comentario a una cuestión tan vasta, tan compleja y tan bella como la tipología platónica del amor, si va a ser freudiano requiere introducir varias nociones: la noción de narcisismo y complejidad, combinatoria, economía o dialéctica, y la noción de su combinación necesaria con el odio y con la hostilidad.

El odio hacia alguien puede proceder, por ejemplo, de que es una persona que denuncia en nosotros algo que no queremos saber de nosotros mismos, porque lo es de una manera tan

exagerada que funciona para nosotros como un espejo de aumento, sobremanera molesto, entonces el esfuerzo de diferenciación, el no al otro, “ese no soy yo, ese es el que yo odio”, es una de las figuras del odio como hay otras.

HISTERIA, PSICOSIS Y OBSESION

**El Proceso Primario.
La Psicosis.**

Las diversas formas de elección de objeto son también un tema fundamental en el pensamiento de Freud: las condiciones en las cuales se elige un objeto como objeto de amor, como objeto de deseo, como objeto de odio.

Vamos a hacer el estudio de las estructuras psíquicas, como una parte de la caracterología psicoanalítica. Aunque ya se conoce el tema, voy a suponer que partimos de cero para hablar de la histeria, de la obsesión, de la paranoia, etc.

Con el despliegue de estas grandes estructuras podemos tal vez dar mejor cuenta de problemas tipológicos y algunos problemas que son de gran importancia en la vida personal y colectiva (aunque los estudios sobre sus efectos en la vida colectiva son relativamente recientes, constituyen precisamente uno de los aportes más nuevos en el pensamiento psicoanalítico). Freud estudia en **“ENSAYOS SOBRE LA VIDA SEXUAL Y LA TEORIA DE LA NEUROSIS”**, con gran extrañeza, un caso que él trató de una señora con una histeria de angustia muy franca; histeria de angustia o histeria de conversión. La histeria de conversión tiene sus manifestaciones más importantes en formas aparentemente orgánicas: parálisis, ceguera, sorderas y otras similares. La histeria de angustia, como su nombre lo indica, hace más consciente un monto muy alto de angustia y tiene manifestaciones más frecuentes en forma de fobias: agorafobias, claustrofobias, zoofobias y otras más, a veces muy limitantes en la vida, hasta llegar a impedir salir de la casa, por ejemplo; generalmente están en combinación con alguien: mamá, cónyuge o alguien con quien hay una relación anímica muy estrecha en la ambivalencia de que hablábamos.

El otro problema que inmediatamente resulta cuando se pasa a un análisis como los que vamos a intentar, es el problema de la relatividad de los términos amor y odio cuando tenemos que introducir la pareja de lo consciente y lo inconsciente; encontramos hostilidades inconscientes sobre grandes amores conscientes, y lo inverso; es decir, vamos a introducir un nivel

de complejidad nuevo en el análisis del amor y el odio que es propiamente psicoanalítico.

Lo primero que en psicoanálisis se estudió en una forma más o menos detallada fue la histeria y, casi inmediatamente, la obsesión. En **“ENSAYOS SOBRE LA VIDA SEXUAL Y LA TEORIA DE LA NEUROSIS”** se encuentran textos sobre ambas cosas. Sobre el tema también es necesario estudiar **“EL HOMBRE DE LAS RATAS”** (“Un caso de neurosis obsesiva”), que aparece en **“CINCO PSICOANALISIS O HISTORIALES CLINICOS”**, y que se llama así porque comienza la primera sesión con una asociación de la que no quiere hablar y es un martirio con unas ratas. En **“CINCO PSICOANALISIS . . . ”** también está el caso de Dora o **“Análisis parcial de una histeria”**. Ambos trabajos son fáciles de leer, son apasionantes como novelas y están supremamente bien escritos. Hay bibliografía más moderna que la de Freud, más difícil de conseguir, y mejor en muchos sentidos. En cuanto a la histeria, está el estudio de Perrier titulado **“FOBIA E HISTERIA DE ANGUSTIA”**; en cuanto a la neurosis obsesiva, hay muchos estudios en castellano, como **“DESENMASCARAR LO REAL”**, de Leclaire, que trae tres casos de neurosis obsesiva, con mucha teorización. **“HISTERIA Y OBSESION, SUS RELACIONES EN LA OBRA DE FREUD Y EN SUS SUCESORES”**, de André Green, estudia la pareja desde la obra de Freud hasta la obra de los discípulos de Lacan, en la obra de Melanie Klein, es decir, en la historia del psicoanálisis hasta hoy; es un resumen muy bien hecho, tal vez un poco injusto con Lacan al final, pero en conjunto es muy bueno.

Algunas sugerencias de Freud, y en algunos estudios modernos, para abordar el tema, se refieren al problema del lenguaje. Freud hizo una introducción al tema desde ese punto de vista en **“EL MULTIPLE INTERES DEL PSICOANALISIS”**, en donde hay un pasaje titulado **“El interés del psicoanálisis para la lingüística”**, supremamente interesante desde el punto de vista en que vamos a ocuparnos de la histeria y la obsesión.

Las estructuras que vamos a describir, nunca las encontramos en estado puro; casi siempre encontramos combinaciones. Es muy difícil el problema de diagnóstico diferencial en psicoanálisis, además los analistas no se preocupan en absoluto por ningún problema de diagnóstico. Generalmente nos encontramos con elementos depresivos, elementos histéricos, mecanismos que uno puede sospechar que están en el orden de la psicosis; es decir, no hay una línea divisoria en absoluto, ese es un error que algunas tendencias modernas han alimentado. No hay una línea divisoria que nos diga aquí es neurosis y más allá es psicosis. Los psiquiatras llaman “border Line” a los casos que están entre los dos; esa teoría de los casos límites la ha asumido francamente uno de los mejores psicoanalistas del mundo actual, Pontalis, quien dirige la revista “LA NOUVELLE PSYCOANALISE”. André Green también tiene un trabajo sobre los casos límites muy reciente (1.982).

No tenemos ninguna manera de trazar una línea divisoria entre psicosis y neurosis, en la práctica se pueden interferir; también hay evoluciones. Freud nos cuenta en uno de sus ensayos el caso de una señora que fue su paciente y que comienza con una franca histeria de angustia y en el proceso de tratamiento resulta con una neurosis obsesiva de las más claras y las más graves. Ese fenómeno se puede dar también en términos colectivos; ha sido estudiado el caso muy interesante de toda una región de un país, que pasa de una histeria colectiva a una paranoia colectiva, que se expresa como un movimiento armado que tuvo en jaque al ejército de Francia en dos décadas. Los estudios más nuevos son los que se refieren a mutaciones en el campo colectivo. La neurosis colectiva es un término que estaba ya en Freud, quien incluso dice que una de las maneras de escapar al trabajo de producir una neurosis privada es sumarse a una neurosis colectiva y que por eso son tan atractivas.

Hay un trabajo malicioso de Freud que se llama “ACTOS OBSESIVOS Y CEREMONIAS RELIGIOSAS”, donde hace una comparación de los rituales de los individuos obsesivos

y la liturgia de la religión, y llega a la conclusión de que en efecto la neurosis obsesiva es una religión privada, pero sólo porque la religión es una neurosis obsesiva colectiva.

La idea de una neurosis colectiva se ha desarrollado bastante; un aporte curioso es el de Sartre, quien comenzó con unos ataques terribles contra el psicoanálisis y una negación rotunda de la posibilidad misma de la noción del inconsciente; en el tercer tomo del estudio sobre Flaubert, "EL IDIOTA DE LA FAMILIA", tiene un capítulo, "La neurosis colectiva", hay aportes al tema. Esa es una evolución muy interesante. Hay muchas otras de ese mismo sentido; de un gran no, a una comprensión creciente, incluso a aportes.

La histeria se puede abordar por muchos lados. Se puede abordar por las estructuras del Yo, por las formas de la libido, o desde el punto de vista de su concepción del tiempo, del espacio, del lenguaje, etc.

Uno encuentra que en cierto sentido todo el que no tenga una neurosis obsesiva muy grave es un histérico, como todo el que no tenga una histeria muy grave es un neurótico obsesivo. Lo que llamamos salud es una buena combinación de neurosis y psicosis; lo que llamamos enfermedad es una unilateralidad: tener una sola. Como decía Freud, aquí no nos encontramos con ninguna noción de enfermedad en el sentido de un agente externo, como un tumor, etc., sino más bien una economía de algo que de todas maneras somos todos y que de pronto se unilateraliza.

Una observación que se ha hecho muchas veces, que se encuentra en Freud y en casi todos los tratadistas, es la de que en la histeria hay una movilidad muy grande de las identificaciones, a diferencia de la neurosis obsesiva, que se mantiene muy inflexible. Se dice, entonces, del Yo histérico que es muy lábil en el sentido que tiene el término castellano: maleable, o, por lo menos, aparentemente muy maleable; a veces da la impresión de que cambia con mucha facilidad, muy sugestio-

nable decimos en el lenguaje corriente, entra en una relación nueva y parece como si fuera otra persona. En análisis se tiene la impresión de estar trabajando con plastilina, en material muy fácil de manejar, pero lo que de él se logra se desbarata fácilmente y volvemos a otra cosa.

Lucy Irigaray, quien trata la relación con el lenguaje de estas neurosis, en uno de sus trabajos, **“COMUNICACION LINGÜÍSTICA Y COMUNICACION ESPECULAR”** (1), dice que hay en la histeria un fantasma de no haber sido suficientemente amado y, digámoslo así, una necesidad muy grande, supremamente aguda, de aprobación, y de aprobación inmediata, de aprobación por el testigo actual, por el que está aquí y ahora. En cierto sentido, no hay nadie que no tenga alguna necesidad de aprobación, pero aquí se subraya es la exigencia de actualizar.

La posición del histérico conduce a tener una inmensa sensibilidad con relación a las características de aquellas personas para quienes habla y, por lo tanto, de aquellas cosas que a esas personas le serían aprobables o reprobables, para elegir en una gran sutileza todo lo que al testigo actual le resulta aprobable y halagüeño. Se dice del histérico, por ejemplo, que es sensacional como seductor, inconscientemente y a veces conscientemente, tiene la capacidad de captar aquello que al testigo actual podría aprobar, lo cual tiene sus costos, y es que cuando está hablando para dos que piensan y sienten completamente distinto, tartamudea, ya no sabe qué hacer y se le genera una angustia inmensa. Esa maleabilidad puede llegar hasta el punto de que el histérico cambia de pensamiento cuando cambia de interlocutor, pero para poder conquistar una aprobación, para tener la impresión de ser aprobado; nunca la tiene por completo y siempre queda insatisfecho por mucho que le palmoreen el hombro, por mucho que le hagan signos de que sí, siempre queda insatisfecho con el grado de aproba-

(1) Cahiers pour l'analyse No. 3.

ción que ha logrado y promete que lo principal lo va a dar o a decir después, para que no se crea que ya lo dijo todo y que ya se puede juzgar; es un hombre del aplazamiento, de la promesa diferida.

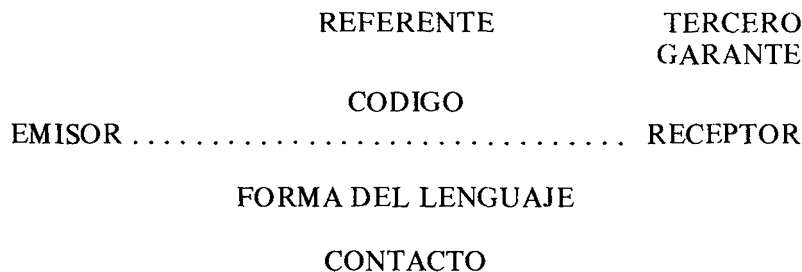
El histérico, pues, tiende a buscar relaciones que le resulten compatibles, círculos en los cuales haya grandes acuerdos, acuerdos fundamentales, y casi podría llegar hasta el extremo de que le molestan reuniones de más de dos, porque no le permiten ejercer a fondo sus cualidades y sus demandas de aprobación.

En el lenguaje el histérico se caracteriza por una manera de convencer muy particular. Voy a hacer una comparación con el obsesivo. En el lenguaje obsesivo frecuentemente se da el caso también de que está muy interesado en que su discurso sea verosímil, pero la verosimilitud la ajusta por medio de formas lingüísticas de referencias reales y no por medio del deseo de que el otro se identifique con él. En el análisis y en la vida también, uno encuentra frecuentemente que el histérico le cuenta a uno lo que sintió y le trata de transmitir lo que estaba viviendo, la angustia que sentía, y cómo sentía que le subía y le bajaba por la garganta una bola, y cómo se puso de frío, o cómo estaba de entusiasmado, etc. y uno no sabe siquiera qué estaba pasando, ni dónde estaba, ni con quién estaba. El obsesivo hace prácticamente lo contrario, empieza a contar que estuvo en un paseo y que a tal hora llegaron a tal sitio donde había una casa verde al lado de una piedra muy grande, más o menos a una cuadra de un río, y no le cuenta a uno qué sentía él. Se polarizan así, uno no sabe qué es peor, si el paseo con todas las medidas y todas las horas, con todo el itinerario y sin saber qué pasó, o el sentimiento puro sin saber qué estaba ocurriendo, ni dónde estaban ni con quién estaban.

Estoy exagerando, desde luego. Viendo las estructuras en su forma pura, uno tiene la impresión de que se completarían y así es. Es decir, si se les pudiera poner de acuerdo y revol-

verlos y sacar de allí un solo discurso, sería un relato excelente. Aquí de lo que se trata es que de dos necesidades del lenguaje, la una expresiva y la otra referencial, el uno pone el acento en una a costa de la otra, y el otro hace la inversa.

El esquema de Jacobson, sobre los aspectos del lenguaje, nos permite distinguir y diferenciar fácilmente los tipos de comunicación humana lingüística. El cuadro, en una forma sencilla, supone que toda comunicación lingüística implica seis términos:



El esquema es un poco incompleto; por eso inventé poner una cosa que la vamos a llamar —porque así la llaman algunos analistas modernos y algunos lingüistas—, **tercero garante**, el que garantiza la verdad de la cosa. Este tercero garante puede ser la opinión pública, puede ser el **Otro** de Lacan, el orden simbólico, en fin; pero es una cosa que no aparece en el proceso que describe Roman Jakobson, un notable lingüista que nos dice que hay seis aspectos fundamentales del lenguaje. Es decir, que todo proceso de comunicación supone un emisor, un destinatario o receptor de ese proceso; entre los dos se forma un circuito de comunicación eficaz, efectivo, con ciertas condiciones, por ejemplo que haya por lo menos parcialmente un código común; desde luego, si el uno habla en chino y el otro habla en castellano, no hay ningún circuito. Nunca el código es del todo común, pero se puede chequear redefiniendo: “cuando yo digo tal cosa, con eso no quiero decir nada peyorativo, te explico, lo digo

sólo como término descriptivo”, entonces está ajustando el código.

Todo texto redefine en cierto modo el código vigente en general, el del léxico del diccionario; además nunca es completo y frecuentemente no necesitamos que nos lo definan, como cuando tenemos oportunidad de leer en un idioma extranjero la frase nos da el sentido de la palabra, sin necesidad de ir a buscarla al diccionario, porque por el contexto vemos que no puede querer decir otra cosa: si “**arrojando las cobijas se levantó de . . .**” y no sabemos cómo se dice cama, sabemos que se levantó de la cama, porque no podía estar en otra parte acobijado. Así, gran parte del código lo conocemos por la combinatoria y otra por la sustitución, es decir, porque nos lo definen o porque nos dan una palabra equivalente: “**lecho quiere decir cama**”, aunque no hay palabras que sean absolutamente equivalentes; pues como dijo ya Flaubert, el gran escritor francés, no hay sinónimo en el idioma. Lecho sí quiere decir cama, pero es más apropiado decir está en su lecho de muerte que en su cama de muerte y no se puede decir cama del río sino el lecho del río; lecho sugiere más yacer, cama sugiere más instrumento; es decir, en ciertas frases son equivalentes, pero en realidad no hay palabras sinónimas.

En pocas palabras, pues, para que entre un emisor y un receptor haya un proceso de comunicación, es necesario que haya por lo menos una parte del código común, lo suficiente como para que les permita redefinir y ajustar la parte que no es común.

Es necesario también un referente común; se ve continuamente en procesos de comunicación que no nos estamos entendiendo porque yo estaba hablando de una cosa y el que me oye cree que estaba hablando de una distinta. Tenemos que chequear continuamente que el referente sea común; a veces es muy fácil ese chequeo: “**hombre, no te ofendas, yo no estaba hablando de tu mamá sino de tu suegra cuando**

dije tal cosa, la prueba es que la describí así y tu mamá no es así”, entonces el tipo se pone feliz porque estaban hablando mal de la suegra, no de la mamá. En ese caso es muy sencillo, pero a veces es supremamente difícil, por ejemplo en economía, en sociología, en filosofía, cuando hablamos de “clase social”; en ese caso no es tan sencillo que “no era de tu mamá sino de tu suegra”, sino que tenemos que hacer todo un proceso teórico para decir: “no, señor, cuando yo hablo de clase social hablo como marxista, me refiero a una posición en las relaciones de producción y no a un nivel de ingreso como hablan ustedes, que llaman una clase social a los que se ganan entre cien mil y doscientos mil pesos”. Aquí ya es un problema teórico.

De todas maneras la comunicación necesita un referente común o ajustable en el proceso de la comunicación entre un receptor y un emisor; un código y un referente que deben ser relativamente comunes o en todo caso ajustables. Todo texto posee un emisor y ese emisor en el texto expresa parte de lo que él es, por la manera como habla, por el tono, por el acento, por el estilo si escribe, por las cosas que dice; muchas cosas que hay en el texto son informes sobre lo que es el emisor. Claro que en esto se diferencian mucho unos textos de otros; en el texto científico, por ejemplo, el emisor tiende a cero y esa es una característica que define el texto científico. Aquel que dice “dos más dos son cuatro” no nos informó nada sobre él; la comunicación tiende al máximo, es universal, la entiende todo aquel que tenga las premisas, pero la expresividad tiende a cero; el que dice que los ángulos internos de un triángulo suman dos rectos, no nos informa nada sobre él mismo, ni si está bravo o está contento, ni si es hombre o es mujer, ni si es de derecha o es de izquierda; en cambio, lo que nos dice lo puede decir en una forma tal que para todo el que tenga los prerrequisitos inmediatamente anteriores, sea válido.

En el caso contrario, el sujeto está delirando; todo lo que dice informa sólo sobre lo que es él y la comunicación llega al mínimo porque no le entendemos lo que está diciendo. Un

poeta lírico está más cerca del que delira, porque su discurso —y esa es una característica de la lírica— está centrado sobre el emisor; el emisor es el objeto mismo del discurso, lo que él siente por su amada, lo que él siente con relación a la soledad o a la compañía, etc.; es decir, un poeta lírico está tomándose a sí mismo como referente.

Jakobson llama mensaje - yo puse forma del lenguaje, que es más claro— al hecho de que la manera como decimos algo afecta el sentido de lo que decimos; es lo que podríamos llamar estilo. La manera de decir indica nuestra actitud ante aquello de lo que hablamos; actitud de oposición o de adhesión. Eso comprende una cantidad de cosas como la combinación de las palabras, hasta el punto de que podemos incluir —y eso es lo que hace Jakobson—, por ejemplo, la forma poética, rimada, el léxico que utilizamos, que puede ser indicativo de que algo no nos gusta o que nos gusta mucho. Es muy diferente decir: **“traígame un jugoso bisteck”**, a decir: **“traígame un pedazo frito de cadáver de vaca”**, aunque, desde luego, el referente es el mismo; la forma del mensaje indica que la actitud del individuo es muy distinta ante la cosa; el segundo es un vegetariano espantoso, mientras que el primero es un carnívoro, ha informado sobre sí mismo y no sólo sobre aquello que quiere que le traigan.

Si combinamos el referente, la forma del mensaje y el código, ese conjunto, a su turno, indica a quien pensamos dirigirnos, quién es nuestro destinatario. Si estuviéramos hablando con determinado tipo de personas, no utilizaríamos tal léxico porque supondríamos que no lo entenderían, o bien trataríamos de utilizar un lenguaje más preciso porque supondríamos que lo que estamos diciendo para esas personas es una pura redundancia.

Hay un aspecto supremamente interesante que los psicoanalistas tratan, por ejemplo Michel M'uzan, en **“OBSERVACIONES SOBRE EL PROCESO DE CREACION LITERARIA”**: el destinatario a su turno decide, en gran parte, qué podemos

decir en un sentido profundo, ya no solamente en un sentido descriptivo; hay destinatarios que nos inspiran, esa era una de las ideas que Platón tenía del amor: **“aquel que es capaz de engendrar en nosotros bellos discursos, aquel que deja embarazado de nuevas verdades desconocidas a su amante, es el ser amado”**. Pero hay otros destinatarios que nos inhiben, que tan pronto aparecen por allí, nos ponemos a tartamudear y se nos olvida lo que estábamos pensando y cómo era que íbamos a argumentar. A veces son autoridades que queremos desconocer y en el fondo reconocemos, y quisiéramos pegarles una gran vaciada; no se nos ocurre nada en medio de la discusión y, luego, cuando mordemos la almohada solitariamente bravos, se nos ocurren toda clase de discursos con los cuales apabullarlos, pero ya es tarde. Unos nos inhiben, otros nos inspiran, eso tiene mucho que ver con el juego de los afectos.

El destinatario no es el elemento pasivo al que le va a caer el producto, sino que de él depende, en gran parte, la posibilidad de la elaboración del mensaje.

En cuanto al contacto, que pone Jakobson en escena, es, desde luego, literal; un emisor y un receptor tienen que entrar en contacto por algún medio; eso es muy importante para la forma y el sentido del mensaje. Por ejemplo, hay cosas que por teléfono no se podrían decir: **“yo estoy aquí”** sería una barrabasada, pues el otro no sabe que quiere decir **“aquí”**. Tomemos la escritura como una forma de contacto y la palabra hablada como otra forma de contacto. Son tan diferentes que hay personas con una gran habilidad para escribir, y lo hacen muy bien, y, en cambio, no podrían hablar igual de bien. Hay otras personas que hablan muy bien, pero tienen muchas inhibiciones para escribir. En realidad, las diferencias entre esos contactos, son extraordinarias. Por ejemplo, cuando el hombre escribe, lo hace para un destinatario virtual, mientras que cuando conversa lo hace para un destinatario actual; cuando habla puede chequear el efecto que sus palabras están produciendo en quien las escucha o, por lo menos, hacerse a alguna idea, espera algún mugido de aprobación o alguna

mirada de duda que le dirige el movimiento de su discurso, lo vuelve a retomar, a recalcar, a ser más explícito o le permite seguir. En cambio, cuando escribe, no se puede dar ningún lujo de esos, tiene que estar en el texto lo que haya de convincente en lo que va a decir y no puede estar esperando a ver cómo está recibiendo el otro la cosa. Hay más, el destinatario es virtual, pueden ser muchos los lectores y pueden tener ideas muy diferentes y estar en situaciones muy diferentes; aún cuando sea una carta personal, el hecho de que sea escrita ya es distinto a hablar, porque no puede chequear cómo le está cayendo lo que decimos y porque no sabe en qué estado de ánimo la va a recibir, si en un ataque de depresión o en un ataque de entusiasmo; también porque la puede leer en diversos momentos y cuando haya tenido nuevas y diferentes experiencias.

Someterse a un destinatario requiere otro proceso que puede ser muy complejo. Michel M'uzan estudia esto en el primer capítulo del su libro **"DEL ARTE A LA MUERTE"**. El contacto es parte muy importante del discurso, porque es una forma de relación distinta con el destinatario y el destinatario es esencial en todo discurso. Lacan, de manera lacónica, como acostumbra, dice: **"el estilo es el hombre, el hombre a quien uno se dirige"**, con lo que quiere decir que con la manera de hablar elige y descarta quiénes son los destinatarios de su discurso. El estilo no solamente dice quién es él sino quienes son los destinatarios de su discurso.

Tenemos, pues, seis aspectos. A veces llegan a ser casi alarmantes. Para un escrito —y éste es uno de los problemas que encontró con mayor agudeza Michel M'uzan—, es esencial lograr construir lo que él denomina un destinatario ideal; un escritor no escribe para un público real, a no ser que se trate de lo que está de moda, de una especie de Corín Tellado, que escriba para la demanda y que sea lo contrario de un escritor en el sentido fuerte de la expresividad. Los románticos acentuaban mucho esa diferencia, y decían que para ser un buen escritor hay que ser capaz de oír la voz de su corazón

más bien que los gritos del mercado. Pero para poder ser un escritor en el sentido en que M'uzan está trabajando en la "Teoría de la creación literaria", es necesario haber construido un destinatario ideal, lo suficientemente exigente como para que le exija coherencia estética y lógica, coordinación, y no simplemente ir desembuchando todo descaradamente, considerándose maníacamente genial, pero también lo suficientemente permisivo como para que le permita sacar lo que tiene reprimido y verbalizarlo; un destinatario ideal es eso.

Construir un destinatario ideal es muy difícil; por eso el proceso de la escritura es siempre dramático, por la dificultad de construir un destinatario ideal que todo autor construye con base en los destinatarios reales que han sido fundamentales para él, a partir de los objetos primordiales, generalmente el papá y la mamá y sus sustitutos, los padres ideales, etc. Finalmente construye alguien que le estabiliza su estilo y aquel que es su destinatario ideal; a veces hay un destinatario real tan importante que le impide escribir; esto es muy frecuente en la historia de los escritores, como en el caso de Proust.

Marcel Proust es un extraordinario escritor, como se sabe, bastante tardío. Su gran obra, "EN BUSCA DEL TIEMPO PERDIDO", comenzó a ser escrita bastante tarde; entre tanto sus habilidades de escritor eran una maravilla y una verdadera exhibición. Especialmente hay un texto que se llama "Pastiches", en el cual cuenta la historia de un acontecimiento que ocurrió en Francia: una estafa a un banco con una máquina para hacer diamantes. Proust cuenta el "caso Lemoine", que así se llama, según la prensa, pero en el estilo de Balzac, "el asunto Lemoine en una novela de Balzac . . .", luego en el estilo de Flaubert, "el asunto Lemoine en una novela de Flaubert", y sigue con Renard, Víctor Hugo, etc. Mientras tanto, no sabemos cuál es el estilo de Proust, porque no ha publicado casi nada. Hay en Proust una dependencia inmensa de la madre. Para poder escribir su gran obra, que es gran parte una ceremonia fúnebre, tuvo que esperar a que la madre muriera. El destinatario real era demasiado fuerte, para cons-

truir un destinatario ideal; por eso es algo tardío. Nos encontramos, pues, con el fenómeno tan curioso de un hombre con una habilidad literaria probada y llevada prácticamente a lo que llamaríamos circense, todo inhibido, y que de pronto desembucha aquel mamotreto maravilloso que está enredado con el problema del destinatario. El destinatario puede impedir, puede promover, puede inspirar, inhibir. Nunca es indiferente a quién hablo para saber qué hablo, ni siquiera con relación a mí mismo.

Es decir, en lingüística elemental, se podría decir que el lenguaje tiene esos seis aspectos principales, que todo discurso los contiene y que se relacionan entre sí y que incluso se pueden clasificar los discursos según los aspectos que más se subrayan.

En un discurso científico la función expresiva del lenguaje tiende a cero; en cambio, la referencial alcanza su máximo. Lo importante allí es el referente, que esté tan bien descrito que cualquiera lo coja. Un geógrafo, por ejemplo, no es un poeta que nos está contando si el paisaje le pareció muy bello o muy feo, sino por dónde va el río, cuántos afluentes tiene, en fin. Para un poeta lo fundamental es la función expresiva; Höelderlin dice, por ejemplo: “En la noche hacia el cielo crecen las rosas”. Como informe del empleado de un jardín botánico eso es lamentable, porque también crecen en el día y además no van a crecer hacia otra parte; pero es que el poeta no está hablando de eso, su referencia es otra cosa, todo allí es metafórico: cuando se acaban las preocupaciones inmediatas del día, los deberes, entonces vuelven a aflorar las grandes aspiraciones que estaban ocultas. Es decir, si no lo tomamos en el campo expresivo, no entendemos nada.

Cada tipo de comunicación, cada forma, pone el acento en uno o en otro. Desde el punto de vista lingüístico, esto nos sirve como base; en psicoanálisis la cosa cambia mucho.

Aunque empíricamente no hay problema en saber quién es el emisor, en psicoanálisis sí. En análisis el problema de saber quién está hablando no es tan claro, porque puede ser que en el momento en que está produciendo determinada demanda, por ejemplo, puede estar confundiendo con el niño que fue y está hablando desde una regresión, o simplemente está identificado con la mamá y está haciendo una perorata, inconscientemente, al estilo de las cantaleas que la mamá le hacía al papá. Tampoco es muy claro, por la misma razón, quién es el destinatario. Gran parte de lo que solemos llamar en el psicoanálisis la transferencia —aquel proceso por el cual se transfiere al analista dramas sentimientos y demás, que se han tenido con otras personas, principalmente con los objetos primordiales—, es una oscilación permanente del destinatario. Muchas veces en lo que consiste el análisis de la transferencia es que el analista trae a cuento que **“en este momento le estás hablando a tu mamá, ese reproche se lo hacías a tu mamá, de no ponerte suficiente atención, de no distinguirte de tus hermanos”**; como está bravo porque le toca el turno a otro paciente, el analista coge que el destinatario ya es la madre. Esto no es suficiente y deja de ser tan fácil al introducir el problema del inconsciente.

Como se dijo antes, el histérico desata la función expresiva en términos de lo que siente, lo que está viviendo, la impresión que tuvo, y pone el acento con una clarividencia particular en el destinatario; mientras que el obsesivo pone el acento a veces de una manera fastidiosamente exclusiva en el referente, en término de lo que pasó, a qué horas. Los relatos están polarizados así.

Es en términos objetivos, y no en términos subjetivos, como quiere promover la verosimilitud el obsesivo. Es en términos subjetivo, comunicando una vivencia, como quiere hacerse creer, volverse verosímil, el histérico; a veces, en casos muy exagerados, el uno está pendiente del destinatario de la manera más extraordinaria y el otro a veces se desentiende del destinatario y su discurso está impulsado por el deseo de chequear

él mismo lo que él es; el destinatario no le preocupa, el destinatario le bosteza encima, se le caen los ojos mientras está haciéndole la visita, mira el reloj y el otro sigue: **"te voy a contar además la historia de otra tía que tú no conociste . . ."** y sigue contando. Es el caso también de aquel con quien se habla por teléfono y puede uno dejarlo que hable un rato y después decirle **"sí"**, pues al sujeto no le interesa el destinatario; este sujeto es un Yo que no necesita una garantía real, tiene un vieja garantía. El fantasma del obsesivo, dice Lucy Irigaray, es el haber sido el objeto predilecto del deseo y del amor de su madre y, por lo tanto, tiene una garantía antigua para siempre y no necesita que actualmente le estén diciendo: **"sí, cómo no, usted tiene toda la razón, usted es maravilloso"**. No, él siente que es maravilloso sin necesidad de eso y le parece que todo lo que a él le ha ocurrido vale la pena de ser consignado en el lenguaje, aunque el otro esté que se muera del sueño y del bostezo y se ponga bizco de la aburrición, de todas maneras le sigue contando la historia; hace lo contrario del histérico. Sus posiciones en el afecto difieren inmensamente.

Desde el punto de vista del lenguaje, evolucionan el estilo del uno y del otro en la conversación misma. Hay un tipo de obsesivo al cual le parece extraordinariamente interesante todo lo que cuenta; él no escoge lo que le puede gustar o interesar al otro; emplea la asociación de una manera que podemos denominar metonímica, es decir, por contexto, no por afinidad de sentido, y el discurso le resulta supramamente disperso.

Suponiendo que un histérico y un obsesivo abren el periódico y ven una misma noticia y comienzan a conversar. Al hablar el obsesivo, esa idea del robo de los 13 millones y medio de dólares lo lleva a hablar de cómo se produjeron esos cables y las claves, los medios de comunicación, los télex; ésto lo lleva a hablar de la electrónica, ésta le recuerda al Japón y habla de las japonesas y del erotismo japonés y se fueron los 13 y medio millones hace rato. En cambio, el histérico

tiende a la idea fija, este robo le recuerda otros que se quedaron sin descubrir y finalmente todo lo que se ha quedado sin descubrir, cuenta lo que más lo ha herido, lo que personalmente él nunca ha sabido y llega al intimismo. Con la misma noticia cogen por caminos diferentes; tienen su estilo de hablar y así hay que hacerles su estilística.

A veces se encuentran en un café tres personas con estilos bien diferentes y no circula la conversación, no chisporrotea la conversación con vida, sino que dos callan mientras uno habla, a ninguno le preocupa lo que está diciendo éste, con la esperanza de que algún día se calle para soltar lo suyo. Otras veces la conversación se anima y unos discursos fomentan a los otros; otras veces se suceden monólogos en forma bastante triste, de aguardiente en aguardiente. Eso se ve en la vida corriente.

Esto aquí simplemente se agudiza, se vuelve más extremado, lo podemos captar porque lo llevamos a lo patológico, lo cual nos permite de todas maneras hacer una lingüística más compleja o más viva, no porque la otra sea muerta, sino muy descriptiva y menos tendiente a ser explicativa, aunque más científica pueda ser, no sé.

En este esquema nos podemos apoyar para ver algunas diferencias entre histeria y obsesión. Hasta ahora las he expuesto de una manera casi fenomenológica para que las reconozcan en ustedes mismos y en la gente que conocen. Vamos a exponerlas de una manera psicoanalítica, es decir, por los mecanismos inconscientes que rigen uno y otro caso, y los dramas.

*

**

1. EL PROCESO PRIMARIO

Vamos a tratar de avanzar un poco más en el tema de las características del lenguaje en el histérico y en el obsesivo,

planteando algunos problemas y manteniéndonos todavía en la consideración de ambos casos como estructuras psíquicas y como tendencias, más bien que entrando en las formas más francamente patológicas, porque así es más fácil reconocer en una forma más vivencial los dos fenómenos.

En ese sentido, un tema que aún no se ha expuesto es el de la manera como Freud describe las características del Proceso Primario. Esto se encuentra en casi toda su obra, pero la descripción más completa está en "LA INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS", en el capítulo sobre "La elaboración onírica". Se trata de un estudio sobre los sueños, en el cual logra encontrar, en la forma misma de elaboración de los sueños; una serie de características que son bastante particulares: condensación, desplazamiento y figurabilidad (1).

El proceso de condensación se da de una manera casi directa en el contenido manifiesto de los sueños: cuando soñamos con una persona que resulta también otra; al interpretar tenemos que preguntar por las asociaciones con una y con otra para ver a qué se debe esa condensación. Es muy frecuente también la condensación en el espacio: una casa que tiene características de varias casas que hemos habitado o visitado. En general, la condensación es uno de los grandes elementos del trabajo de la producción del sueño.

El desplazamiento es descrito por Freud sobre todo con relación al afecto y a la importancia; es decir, que un elemento del sueño que está muy cargado de afecto podría resultar ser en el sueño mismo un elemento muy secundario, pero estar representando otra cosa; este es el desplazamiento del afecto. Generalmente, un elemento representa a una persona porque hace parte de un contexto; por ejemplo, un sueño en que se quiebran unas gafas y el soñante tiene una tristeza muy pro-

(1) En la traducción de Ballesteros "CUIDADO DE LA REPRESENTABILIDAD". Obras, T.I. Pág. 429, edición de 1.948.

funda, lo primero que asocia con gafas es una abuelita, y por ahí va el desplazamiento al elemento del sentimiento sobre la persona.

Freud considera la condensación y el desplazamiento como fenómenos fundamentales del psiquismo inconsciente y los vuelve a encontrar cuando estudia **“EL CHISTE Y SU RELACION CON LO INCONSCIENTE”**. Muestra que ese par de fenómenos son los que rigen la construcción del chiste.

Mucho más adelante, en **“TOTEM Y TABU”**, Freud trata de explicar el fenómeno de la magia, del pensamiento mágico, y encuentra que no se reduce al fenómeno que no podría considerar más manifiesto: la omnipotencia de los deseos que se deben cumplir en la realidad por medio de algunos rituales, fenómenos que están en la infancia de todos. El sentimiento de omnipotencia procede de la identidad con los objetos primarios a los cuales se vive como omnipotentes, porque de ellos proceden las normas, el idioma, las prohibiciones y todo, según el niño. El niño vive la omnipotencia de los padres de una manera tan grande que adjudica cualquier asunto a un deseo de estos; si se cae, por ejemplo, se enoja con la mamá.

Toda la magia es la conservación de ese tipo de causalidad adjudicada al deseo de alguien y, desde luego, todo el pensamiento mágico se mantiene en esa dirección y es muy difícil erradicar porque fue una experiencia profunda. Así, por ejemplo, a la medicina impersonal, que busca una causalidad completamente ajena al orden del deseo, frecuentemente se le oponen teorías semimágicas o mágicas, que si bien no son verdaderas, consultan mucho más esa causalidad del deseo y en el fondo de nuestro inconsciente todos somos supersticiosos y todos tenemos una tendencia mágica. Es posible que la hayamos abandonado conscientemente hace mucho tiempo y que cuando nos pase un accidente consideremos que es una casualidad y que no tienen que ver con malos deseos de nadie; es posible que por falta de racionalización todavía creamos

que el niño está enfermo por un “mal de ojo”, es decir, porque alguien tuvo un mal deseo, una mirada dañina. Esa otra medicina sigue al lado, la medicina folclórica que llaman, y formas de medicina no científicas producen una atracción sobre mucha gente porque no les trata su propio cuerpo como algo anónimo, impersonal, presa de la estadística y de los aparatos, sino que se los trata como algo que es un núcleo de deseos y de la hostilidad, que se sienten más cerca de la vivencia y de la infancia.

La magia, pues, tiene que ver con ese fenómeno y está arraigada allá; una causalidad por el deseo es lo que la magia busca. Sin embargo, cuando Freud describe en “TOTEM Y TABU” el fenómeno de la magia, muestra que hay dos tipos de magia, como ya lo habían visto algunos antropólogos desde el siglo pasado, Taylor por ejemplo. La magia imitativa y la magia contagiosa. La primera procede por una forma similar a la de la condensación, que suele denominarse también metáfora: se fabrica un muñeco que representa al sujeto que se quiere perjudicar; se le clavan alfileres, en fin, se le manipula con el principio curioso de que lo semejante es eficaz sobre lo semejante, por eso se llama imitativa. La magia imitativa es un proceso muy frecuente en las comunidades primitivas, incluso se mezcla continuamente con la técnica y difiere un poco de la religión, aunque no en su eficacia, y si alguna es más eficaz, esa es la magia. Allí donde el religioso no manipula sino que ruega a un ser omnipotente, el brujo no reza, no se inclina como el sacerdote, no se humilla, no se autoculpa; él baila, él echa humo, él manipula, él se autoafirma, pertenece a una sociedad mucho menos jerarquizada. La jerarquización de la sociedad y no la experiencia es lo que hace pasar de lo uno a lo otro, sin que lo uno deje de conservar lo otro.

Ahora bien, esa magia imitativa se extiende mucho, por ejemplo, al conjunto de ritos; en lugar de rogativas para que llueva, ponerse a regar orines y hacer uno mismo que llueva; la búsqueda de fecundar las tierras, no por medio de abonarlas, sino, por ejemplo, teniendo relaciones sexuales encima de los

terrenos que van a ser sembrados, es una de las primeras formas de impulsar la agricultura en los más diversos y separados pueblos, con el mismo principio imitativo de que lo semejante produce lo semejante.

La magia contagiosa opera por otro lado, no por el lado metafórico sino por el lado que se llama metonímico, por contexto. Para poder manipular a alguien hay que conseguir algo que pertenezca a su contexto, por ejemplo, su cinturón, parte de su cabello y con eso es suficiente, porque el principio teórico es que lo que estuvo en contacto sigue siendo eficaz sobre aquello con lo que estuvo en contacto.

No quiere decir esto que en los estudios antropológicos el par de procedimientos se excluya; quiero mostrar simplemente que el sistema de Freud ha encontrado que la condensación y el desplazamiento es de una gran universalidad. Lo ve primero en los sueños, luego como las formas de producción del chiste, luego como las formas de la magia y, en general, es de una inmensa universalidad, es decir, son leyes del Proceso Primario que salen en una u otra parte.

Ahora bien, la figurabilidad es otro fenómeno también encontrado en principio a propósito de la interpretación de los sueños. Consiste en el devenir imagen de una preocupación, de un pensamiento. Es un fenómeno que hace que los sueños tengan una formulación generalmente tan plástica, visual; el sueño es una especie de alucinación normal, cotidiana y tiene la característica de una alucinación, por ejemplo, la fe de un sujeto en lo que está soñando, cosa que no tiene la imaginaria, porque podemos crear historias imaginarias, pero sabemos que lo que estamos imaginando no está ocurriendo, mientras que en el sueño ese saber está por fuera, ese saber sólo viene al despertar. Uno se puede imaginar un dragón que se le viene encima y no tener el menor temor, pero si se sueña eso se despierta sudando del terror.

La figurabilidad es un fenómeno enigmático; Freud lo compara a ciertas formas de la pintura en las cuales el espacio, las

figuras y los colores, se vuelven altamente significativas y muestra incluso cómo hubo pintores, por ejemplo, Pieter Brueghel, que hicieron directamente en forma de cuadro el mismo proceso de la figurabilidad. Brueghel tiene un cuadro muy conocido que se llama **“Refranes Flamencos”**, el cual es un conjunto de refranes pintados, no hay ninguno citado; de ellos algunos son muy conocidos entre nosotros, como **“echar perlas y los cerdos”** para significar el hecho de decir cosas muy elevadas y muy sutiles a personas de muy mala voluntad y de poca comprensión; allá dicen **“echar rosas a los cerdos”** y en el cuadro está un señor echando rosas a los cerdos; también está **“el pez grande se come al pequeño”**, **“confesarse con el diablo”** y está el diablo pintado en el confesionario.

Así mismo es el sueño: pintar textos, eso es lo que se llama la figurabilidad. Parte de nuestras visiones y de nuestras percepciones nos permiten, a veces preconsciousmente, a veces inconscientemente, encontrar allí. Un ejemplo, muy característico es éste, que parece tomado de Brueghel: Un individuo que es bastante moralista se indigna mucho al saber que un amigo de él está haciéndole la corte a la esposa de otro amigo, y exclama: **“caramba, pero éste sí anda por las alcantarillas”**; pero a la otra noche sueña que él va por entre un gran tubo y que hay excrementos por donde va caminando, es decir, su frase se le convierte en la imagen del sueño, porque la esposa del otro también le gustaba mucho a él. Entonces el sueño está realizando el deseo de lo que le adjudica al otro: ir por entre las alcantarillas. ¿En qué forma?, en forma de figurabilidad; el devenir imagen de un pensamiento, de un deseo, de una preocupación es otra característica del proceso primario.

En cierto modo eso siempre lo habían sabido por lo menos los pintores y todos ellos se reconocen a sí mismos como pensadores en forma de imágenes; eso está en el **“TRATADO DE LA PINTURA”** de Leonardo. En ese sentido todo el mundo es pintor, por lo menos cuando estamos dormidos,

porque logramos reproducir de la manera más nítida y más fiel, rostros y figuras que hace años no vemos, cosa que le quedaría difícil hacer a un pintor.

Claro está que hay otras características en el Proceso Primario, pero las anteriores nos sirven para la caracterización de la histeria y la obsesión. Entre otras cosas, Freud señala que hay una especie de gramática del proceso primario y que en el proceso primario no entra la disyuntiva **“esto o lo otro”**, no entra, por tanto, la ley de la contradicción, propia de la lógica, no entra la diferencia entre sucesión y causalidad: **“ésto ocurrió después de esto”** y **“ésto ocurrió a causa de esto”**, que son dos cosas muy distintas en la vida despierta. Nosotros sabemos que hay muchas cosas muy distintas en la vida despierta. Nosotros sabemos que hay muchas cosas que se suceden sin tener ninguna relación de causalidad y estaría loco el que creyera que hubo un temblor de tierra a causa de que él se sacó un moco; en cambio, sabemos que tiene un ojo negro a causa de que le dieron un puño. Es decir, en la vida despierta la sucesión y la causalidad son para nosotros claramente diferentes, pero en el proceso primario no se diferencian.

En **“ANÁLISIS DE UNA NEUROSIS OBSESIVA”** dice Freud, planteando nuevas diferenciaciones, que **“allí donde la histeria condensa, la neurosis obsesiva separa”**. Por ejemplo, la histeria condensa la censura, que a veces es el castigo, y el deseo con relación a una misma cosa. Este ejemplo lo trae Freud ya en la **“INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS”**, pero luego en otros estudios sobre la histeria lo desarrolla todavía más. En el deseo sexual la histeria se coloca en un nivel genital, mientras que la obsesión está caracterizada por la regresión bastante marcada a la etapa anal. Una muchacha cuyos deseos sexuales son reprimidos, produce los síntomas del embarazo y de esa manera queda condensado, por una parte, el deseo, como ya realizado, y por otra parte, el auto-castigo por la realización de lo prohibido, en un sólo síntoma.

Pero mucho más característico es la descripción que nos hace Freud en un texto que se llama **“GENERALIDADES SOBRE EL ATAQUE HISTÉRICO”**, donde muestra que en el ataque histérico se condensa otro problema de la historia en el sentido inconsciente profundo: la fuerza de la bisexualidad. Si el ataque histérico resulta tan incomprensible en sus movimientos y tan incoherente, casi como convulsiones puras, aunque en realidad no son convulsiones, es porque en realidad el histérico o la histérica están representando al mismo tiempo los movimientos de un violador y de una persona que trata de evitar ser violada. Si se sabe eso, se puede empezar a leer; el síntoma es ya él mismo una condensación de dos tendencias.

En cambio, en la neurosis obsesiva lo que domina es el sistema de la separación. Lo que aparece en la conciencia es el final de un proceso cuya cadena ha sido en gran parte anulada e invertida. Por ejemplo, **“EL HOMBRE DE LAS RATAS”** tiene ideas obsesivas, porque el obsesivo generalmente no reconoce tener deseos sino ideas que se le ocurren y nunca se sabe de dónde le llegan. Sin embargo, el análisis permite restablecer el proceso de las ideas obsesivas. **“EL HOMBRE DE LAS RATAS”** en un momento cuenta que tuvo la idea de cortarse el cuello con una navaja de afeitar, cosa que a él mismo le asustó; haciendo el análisis se encontró que la dama de sus pensamientos, para gran frustración suya, se fue porque estaba enferma una señora a quien tenía que acompañar, se fue para un balneario y lo dejó solo preparando sus estudios para graduarse y poderse casar con esa dama; siguiendo con la serie de ideas, se le ocurriría que **“en lugar de estar aquí haciendo estos estudios debería estar con fulana, si no se hubiera atravesado aquella maldita vieja a la que habría que cortarle la cabeza”**. Todo esto fue restablecido por el análisis, pues esto desaparece de la conciencia y lo que aparece es el castigo: **“debes cortarte la cabeza por tener ideas asesinas”**, entonces a él se le viene la idea de cortarse la cabeza con la navaja de afeitar y se aterra porque todo lo demás queda anulado.

El proceso de la anulación es uno de los mecanismo de defensa que reina en la neurosis obsesiva, como también el de la separación. Como pensador, el neurótico obsesivo es un partidario del esencialismo y del rigor, que no se vaya a confundir nada con nada, que se considere hasta qué punto es incompatible su concepto con otros conceptos que podrían aparecérselo, su teoría con otras teorías que podrían también dárseles de ciencias y no son más que ideología. El rigor de Althusser, por ejemplo, deja entrever la neurosis obsesiva casi que entre líneas; en todo es rigurosísimo: que no se vaya a confundir la época ideológica con la época científica de Marx.

Podemos seguir en muchos campos esa oposición de histeria y obsesión. Por ejemplo, hay una vivencia del tiempo muy diferente entre el histérico y el obsesivo. En la medida en que el fantasma del histérico es el de no haber sido suficientemente amado y su deseo es el de una inmensa aprobación que nunca le parece suficiente, el tiempo que rige en su vida, podríamos denominarlo así, es el aplazamiento. Aplazar, “luego lo haremos mejor”; aplazar siempre que habla: “después les diré la cosa más ampliamente”. Prometerse a sí mismo y aplazar para después. El tiempo está siempre en suspenso en el orden de una promesa y de una autopromesa. Ahora bien, eso no es suficiente refutarlo de una manera lógica y decir, por ejemplo, que aplazar no es correcto, que lo que podemos hacer hoy no lo podemos hacer mejor dentro de dos años, que lo que no hicimos hoy ya no se hizo. Eso no se puede refutar, el aplazamiento es esa vivencia de que no hemos terminado de dar la prueba de que merecemos una aprobación y no terminaremos nunca.

El tiempo del obsesivo es algo completamente diferente. Leclair decía que en el tiempo del obsesivo se trata de convertir el futuro en el pasado; ésta es una formulación supremamente interesante porque una característica del obsesivo es la planificación absoluta. El obsesivo va a hacer un paseo y necesita tener el itinerario exacto de dónde va a ir, por dónde va a ir y a qué horas va a estar en el sitio; el mapa le encanta

y el itinerario. De tal manera que es como si el paseo ya estuviera hecho y trata de ceñirse exactamente a su itinerario; hay una angustia de que algo imprevisto ocurra, hay una falta de apertura al futuro como golpe de dados que enriquece y que obliga a improvisar la vida. Hay, pues, esa voluntad de convertir el futuro en pasado, mantiene su libreta con sus apuntes sobre todo lo que va a hacer y con quién se va a ver y a quién va a llamar y a qué horas, y trata también de conservar el pasado, no el pasado de la memoria involuntaria de Proust, el pasado vivido que de pronto irrumpe como añoranza, como nostalgia, como remordimiento, sino un pasado debidamente organizado, por ejemplo en un album de fotografías de diversas épocas de la vida, de diversas edades de sus hijos y tratar de tenerlo empaquetado y metido en el bolsillo, disponible, pero que no le asuste el pasado irrumpiendo de repente como nostalgia, como remordimiento, como vivencia inesperada en esa memoria involuntaria que tan bellamente describió Proust en **"EN BUSCA DEL TIEMPO PERDIDO"**. Proust, probablemente llevaba las cosas tan lejos por eso, él detestaba la fotografía como un enemigo personal, él lo que amaba era otra cosa: un pasado no disponible que le irrumpiera y lo reviviera, no archivable.

También se ha dicho que el obsesivo trata de convertir el tiempo en un espacio y en un espacio que quede lleno, sin huecos. El horario del día, el itinerario del día, el mapa del paseo, ojalá todo esté como si el tiempo fuera un espacio y ese espacio estuviera lleno de acontecimientos, medido y previsible.

Se han descrito muchas otras oposiciones entre la histeria y la obsesión. A propósito de la vivencia del cuerpo, que es muy distinta también, hablaba de la experiencia del espejo. Las diversas formulaciones psíquicas ven el espejo de maneras supremamente diferentes; ya cité un trabajo de L. Irigaray que se llama **"Comunicación lingüística y comunicación especular"**, en el cual muestra cómo se ven de diferentes en el

espejo las diversas estructuras psíquicas. Por ahora, vamos a ver la histeria y la obsesión.

Las manifestaciones de la psicosis abierta, no como tendencia, ante el espejo, son gravísimas; el paranoico ve otra persona, generalmente el padre o algún representante; el esquizofrénico no se reconoce en el espejo, es muy frecuente que entre por primera vez a un sitio donde hay un espejo de cuerpo entero y al verse a sí mismo salude sin darse cuenta de que es él.

Con la psicosis la cosa es compleja, en cambio con la neurosis no; son simples tendencias, diferencias de matiz. Por ejemplo, en el histérico hay una gran disconformidad con su propio rostro y no le gusta mucho el asunto de verse demasiado en el espejo, porque no está conforme con su propio rostro, le parece que hay algo allí que no está bien; prefiere afeitarse rápidamente y no tener que ver ese espectáculo que lo deja insatisfecho. El obsesivo, en cambio, se regodea reparando en el espejo todas las particularidades de su ser con bastante aprobación. Esto procede de los fantasmas de que hablé al comienzo, de haber sido el objeto muy adecuado del deseo y el afecto de la madre, en el caso del obsesivo, y haber sido suficientemente amado, en el caso del histérico.

Esto es altamente independiente de la realidad, es decir, de las características estéticas del personaje. Se ve, por ejemplo, en las damas histéricas, así sean lindas, el descontento con su figura y con su rostro; y en las damas obsesivas, la felicidad con que se arreglan y se mantienen ante el espejo aunque sean un camello con faldas.

Lo dicho antes acerca de los discursos, son tendencias. Ninguno de los discursos; como el del histérico y el obsesivo al comentar la noticias de prensa, deja de ser coherente. Aunque ambos vayan por lados diferentes, el uno por el lado metafórico de una insistencia en el sentido para terminar en su sentimiento, en el reconocimiento de lo que él ha perdido y le resulta irrecuperable, y el otro por el lado del contexto; de todas maneras

estamos ante dos discursos muy diferentes al discurso psicótico, porque ambos poseen toda la lógica y respetan las premisas, los prerequisites, los presupuestos del discurso.

El discurso del psicótico, como la imagen ante el espejo, como la impresión del cuerpo, como el problema con el espacio, pasa a un campo muy distinto al de la neurosis. Es decir, el discurso psicótico no reconoce los presupuestos del lenguaje. El discurso tiene presupuestos lógicos y presupuestos existenciales; por ejemplo, cuando un individuo dice que “hace 8 días decidí vender el carro”, hay un presupuesto lógico: que tenía carro. Lo que caracteriza el discurso delirante es que eso no es necesario, el hombre puede decir: “**hace 8 días decidí vender el carro**” aunque uno sepa que jamás ha tenido carro. Ahí el problema es menos de matiz, el problema es que él no sabe quién habla, es la identidad misma la que está confundida; eso no quiere decir que lo que está diciendo sea una falsedad absoluta, eso quiere decir que no sabe quién habla. Si uno logra hacer el análisis, puede resultar algo por este estilo: que un tío tenía un carro y mató a alguien con ese carro y se sintió tan culpable que decidió vender el carro por lo que le dieran y que hace 8 días él hizo algo de lo que se sintió culpable, entonces, se identifica con su tío y resulta diciendo que “**hace 8 días decidí vender el carro**”. Eso no se lo entiende nadie, sobre todo si sabe que nunca tuvo carro, pero no quiere decir que no haya allí ninguna verdad, sino que es una verdad de muy difícil acceso porque ya no está en los presupuestos del lenguaje.

Los presupuestos lógicos del lenguaje son muy evidentes; si alguien dice que dejó el cigarrillo, significa que fumaba; si uno dice “**Pedro sabía que Pablo iba a venir**”, lógicamente significa que Pablo vino, porque si no, no sabía sino que creía. Hay una cantidad de presupuestos que ya no se pueden reducir a los seis aspectos, sino que son presupuestos todavía más esenciales de la lógica misma de la comunicación. El establecimiento de una base común es algo con lo cual comienza una comunicación entre dos personas, si no se supone que esa

base común exista ya; por eso, cuando la base común existe, es tan frecuente que todo el mundo se ponga a hablar de ella, digamos, de qué tiempo está haciendo, de cómo ha llovido, del temblor de tierra y de todo lo que es una experiencia común. Es muy fácil iniciar una conversación cuando no hay que explicitar una base común.

Es muy característico del paranoico que el referente lo tiene como algo absolutamente dado, aunque sea puramente personal. El paranoico no se pone a explicar, ni a discutir, ni a exponer que él en realidad está siendo objeto de una persecución, si el delirio básico es persecutorio; eso lo da por sentado. El lo que trata es quiénes entran en el complot, qué medios están usando y qué consecuencias puede tener, pero el hecho le parece como si hubiera sido un terremoto, que todo el mundo lo tiene que dar por sentado, que existió y que existe; es decir, allí tampoco respeta uno de los presupuestos del discurso: que se establezca, si no hay una experiencia común, el referente, explícitamente, y que se determine su grado de realidad.

De la misma manera ocurre con los requisitos existenciales. Es muy frecuente oír decir: **“el martes estuve recorriendo almacenes con mi mamá en busca de una blusa y no pudimos encontrar una que nos gustara”**. Es una frase muy corriente si no fuera porque la mamá se halla muerta hace 20 años.

En el discurso del psicótico ya no se trata de las tendencias que estábamos viendo en la comparación entre el histérico y el obsesivo; de lo que se trata es de una ruptura con las condiciones mismas, en los presupuestos y prerrequisitos de la comunicación, lógicos y existenciales, sin los cuales no se puede entender nada; esto es característico del discurso delirante.

Después de este primer esbozo de histeria y obsesión, veremos una caracterización de los procesos psicóticos en general, paranoicos, esquizofrénicos, para apuntar hacia el tema de la depresión. Un tema que hay que tratar con mucho cuidado

porque es un fenómeno de nuestra época, es el fenómeno de nuestra época; un fenómeno que es casi colectivo y del cual se defiende la gente de mil maneras: con el entusiasmo vacío, por medio de las drogas, por medio de exaltaciones en frío, es decir, sin esperanzas y sin futuro. Así como en la época de Freud el motivo de consulta más frecuente era la histeria, la impotencia y algunas veces la obsesión, en la época actual el motivo más frecuente de consulta psicológica, psiquiátrica y psicoanalítica es la depresión. Pero la depresión pertenece a ambos campos, a la neurosis y a la psicosis. Entonces, voy a hacer un cierto trabajo sobre la psicosis para que luego situemos la depresión.

*
* *

2. LA PSICOSIS

Es bueno que desarrollemos un poco más los dramas de la psicosis y hagamos algunas comparaciones directas entre neurosis y psicosis. Hay un trabajo de Freud que, a pesar de ser muy viejo, sigue siendo importante en esa comparación; se llama **“LA PERDIDA DE LA REALIDAD EN LAS NEUROSIS Y LAS PSICOSIS”**, y es probablemente el primer trabajo comparativo.

Esta exposición estará basada en dos trabajos modernos: **“Observaciones sobre la estructura psicótica”**, de Piera Aulagnier, y **“Observaciones sobre las psicosis”**, que es el último capítulo de un libro extraordinariamente bueno de Francois Roustang, llamado **“UN DESTINO TAN FUNESTO”** (1). Lo curioso de estos textos es que optan por dos formas de interpretación o dos tipos de problema, como génesis de la psicosis, completamente diferentes, y resulta que son dos trabajos complementarios y ambos son en ese sentido, unilaterales. Si se toman en conjunto, se tiene una idea bastante

(1) Hay traducción castellana.

más completa de lo que puede ser la génesis de la psicosis. Ambos trabajos se refieren a fenómenos psicóticos extraordinariamente graves y en ambos se tiene en cuenta un fenómeno que no es muy frecuente, que puede servir de modelo, y es la psicosis originaria, que también ha estudiado Madame Granoff.

La psicosis originaria se da cuando un niño no entra nunca en el lenguaje, no entra nunca en el reconocimiento en el espejo. En los casos de Madame Granoff nos encontramos con casos de niños de 8 años que no han hablado nunca, lo cual hace que el tratamiento sea muy difícil. Se necesita una vocación especialmente clara para dedicarse a este tipo de casos, porque hay que trabajar con espejos, con leche, con senos, con excrementos y demás, en una forma bastante paciente hasta encontrar alguna entrada a la imagen de sí, a una nueva forma de relación y al lenguaje. Generalmente también es muy difícil el diagnóstico, porque los confunden con el atraso mental de origen orgánico que no tiene tratamiento alguno.

En todos los casos, lo que allí ha fallado es la estructura misma del Edipo, es decir, la posibilidad misma de una triangulación y esto puede fallar desde el primer momento. Piera Aulagnier ha hecho estudios sobre el problema de la relación de la madre con el esquizofrénico y, según la huella seguida por ella, este problema comienza en el embarazo. La relación de los padres con el niño comienza mucho antes de que el niño nazca, pues éste ya tiene un sitio en el mito familiar, en la leyenda familiar, ya tiene un sitio en el inconsciente de los padres, un sitio reparador de los fracasos de ellos o un sitio de corroborador de lo que consideren sus éxitos; con el niño se pagan deudas a los abuelos y se hacen muchas cosas aún sin saberlo.

La primera cuestión que señala Piera Aulagnier es que el niño no encuentra un reconocimiento de ese tipo en la madre; desde el embarazo se nota un fenómeno curioso. En el trabajo titulado "LA MADRE DEL ESQUIZOFRENICO", de la citada

analista, todas las encuestadas, madres de esquizofrénicos en condiciones muy severas, se refieren al embarazo: algunas cuentan que durante ese período estuvieron mejor, más aliviadas de los riñones, probablemente porque el niño con su cuerpo colaboraba a impulsar la vejiga y evacuaban más fácil; otras dicen lo contrario, que sentían bastantes males-tares gástricos, probablemente porque el niño empujaba los intestinos hacia arriba. Todo ese tipo de respuestas son un indicador de que el niño no está siendo vivido como lo que llama Piera Aulagnieur, el niño imaginario, sino como un objeto dentro del cuerpo. Uno de los fenómenos curiosos de la maternidad es el investimento del niño, cuando todavía no es un niño sino un feto en desarrollo, con una cantidad de afectos y de características imaginarias, y un cuerpo que es imaginado por la madre como ya completo, significativo y con el cual ya se puede entrar en relación. Esa es la ilusión que nos hace vivir, para retomar los términos de Aulagnieur.

La madre del esquizofrénico en cierto sentido es más realista. Se dan fenómenos curiosos como cuando preguntan a la madre el por qué no le habla al niño recién nacido, a lo cual responde: "para qué le voy a hablar si no entiende nada", lo que es cierto pero fatal, porque la ilusión de que el niño es ya un ser humano es la que lo convierte en un ser humano. Por lo demás, no solamente el niño tiene una relación con el lenguaje en el sentido de entender o no, sino de vincular la voz a la presencia de la madre, al seno, al calor y al afecto, y por lo tanto a un aspecto del lenguaje, su aspecto musical. También es verdad que el niño en el seno materno puede impulsar, estorbar y producir presiones sobre la vejiga, pero es precisamente todo ese realismo tan extraordinario lo que hace que falte en la economía del embarazo el investimento libidinal, el amor de un objeto que por ahora es ilusorio o, por lo menos, ilusoriamente humano.

Un niño imaginario es el que se convierte progresivamente en un ser humano; en cambio, la reducción a su realidad efectiva es una dificultad de afecto, que a su vez puede difi-

cultar mucho el parto en el sentido psicológico; es decir, dejar del parto fundamentalmente el duelo de pérdida de algo, más bien que el encuentro de algo esperado. Desde ese momento se desarrolla cierta dificultad de que el niño desee; eso se puede dar en dos formas extremas: en el abandono o la angustia, que ante el niño que desea, lleva a la madre a anticiparse a todo, en todos los órdenes, de limpieza, de vestuario, de alimentación; es lo que llaman con el desapa-sible nombre de madre atragantadora, que le da angustia que el niño le reclame y entonces se anticipa, pero no permite que se convierta en un sujeto del deseo, sino que ella misma vuelve a recuperar el narcisismo de antes, poniendo al niño como un emblema de ese narcisismo.

En una época primitiva, cuando los primeros psicoanalistas (madame Schehaye, por ejemplo) trataron el caso de la psicosis, pusieron mucho el acento en una forma radical de abandono o desamor, en una forma muy aparente: se conocían casos como el del síndrome hospitalario, ya mencionado.

Lacan estudió el Estadio del Espejo en varias épocas de su vida. Hay un artículo de 1.939, otro de 1.949 (que aparece en los "ESCRITOS") y un seminario de 1.962 donde vuelve sobre el tema y donde más recalca que ese reconocimiento en el espejo procede del reconocimiento del otro, de ser reconocido como objeto del afecto, como objeto del deseo del otro. El siguiente es el caso de un paciente de Piera Aulagnieur en sus primeras sesiones, antes de una interpretación: se trata de un esquizofrénico alucinado, internado en varias oportunidades; cuando comienza el tratamiento está enfermizo, parece contento de ese tratamiento que seguirá muy regularmente. En la cuarta o quinta sesión cuenta que el domingo precedente salió a tomar fotos y habla de imágenes, de semejanzas, y encadena de la siguiente manera: "la imagen del espejo es una imagen borrada, todo lo que uno puede dejar sobre el espejo es un poco de vaho, es una imagen a la cual uno da un borrón, suerte de escritura mal hecha; si yo me miro en un espejo esto podría ser un espejismo efímero, es la imagen cuyo perso-

naje y asunto es el poseedor de ojos”. Yo le pregunto qué entiende por esto —dice Piera Aulagnieur—, él responde: “bien, hay una imagen en el espejo, lo que admiro es la obra, la materia que constituye el espejo; pero la imagen es los ojos de nosotros, que la poseen”. Fíjense que tan literal con la clínica es el drama del no reconocimiento de sí.

El lenguaje falla porque fallan los presupuestos lógicos y existenciales del discurso. Pero hay otros problemas con las fallas del lenguaje. Un problema opuesto al del obsesivo es la imposibilidad de dudar; el sujeto está despojado de la palabra porque no puede dudar, debido a que nada de lo que él produce como discurso pertenece al reino de lo verosímil ni de lo probable. Eso implica un juego entre lo que se dice y lo que se piensa; lo que se dice, las máximas, lo que se cree, lo que otros dicen, las autoridades investidas (finalmente es la madre), el discurso del Otro, es decir, aquello en lo que uno ingresa sin fundar, el lenguaje mismo. Si lo que yo digo es lo que dicen otros y esos otros no son cuestionables, no hay dudas, pero entonces tampoco soy yo quien habla, y si no, hablo desde la manía: lo que yo digo es la ley misma, el deseo mismo y la verdad misma y entonces el que dude es porque es sordo o porque no entiende nada o porque está entre mis enemigos y se hace el que no cree en lo que es evidente. De todas maneras se habla desde la evidencia, la evidencia es la máxima de los otros o es el discurso propio. Esta dificultad de una relación modulada se puede encontrar, por ejemplo, con un analista, pero con cualquier otro también; generalmente ellos lo estudian en la transferencia, pero no es necesario.

Ya fuera del orden de la psicosis, se puede ver, por ejemplo, con qué soltura y finura Cervantes construye al Quijote y a Sancho, cómo le construye a cada cual un lenguaje distinto y cómo ambos están un poco fuera de la realidad. Sancho está demasiado cerca de lo inmediato, de los intereses del apetito, de la comunidad, mientras que don Quijote está viendo las estrellas a través de las ramas y soñando el nuevo mundo;

el uno habla con el apoyo permanente de los refranes, de lo que se dice, negando que es él quien lo dijo o contando la historia de alguien que dijo "donde estoy yo está la cabecera", para molestar a Don Quijote y para que éste no peleara tanto con Miranda sobre quién estaba a la cabecera; Don Quijote en un lenguaje lírico lanza el fuego y no necesita citar a nadie: "ya no hay caballero que saliendo de esta playa entre en aquella llanura y allí en una desolada playa marítima . . ." y empieza lo que fue y lo que tendrá que venir, en fin, la Edad de Oro y el discurso a nombre propio.

La gracia en la obra de Cervantes es que entre las dos polarizaciones de los estilos, ambos pueden funcionar como una crítica de la realidad; el uno a nombre de un sueño de reconciliación (Don Quijote), el otro porque es demasiado sencillo (Sancho); por ejemplo, el gobierno de la Insula Barataria es una crítica de la realidad, el hombre es tan claro y tan sencillo que es demasiado buen gobernante para que lo puedan sostener en alguna parte, porque no tiene en cuenta toda la traba de intereses de los nobles y de sus enemistades, sino las necesidades elementales y la justicia más elemental. Lo que era una burla resultó una crítica, es decir, están antes de la ideología o después de la ideología dominante, pero no están en ella; esa es la pareja, por eso pueden ir juntos, por eso pueden creer juntos —el uno por ingenuidad y el otro por la fuerza de sus sueños— en tantas posibilidades que la ideología descarta, la realidad.

En la psicosis nos encontramos a alguien que habla desde una afirmación que no admite la menor duda por ser él quien lo dice o no admite tampoco la menor duda porque es el discurso de otro que habla a través de él, del cual no es más que un transmisor, un altoparlante; en ambos casos el sujeto queda despojado del discurso, como sujeto de la palabra y como sujeto del deseo; es decir, el sujeto no está constituido, porque el sujeto humano es sujeto sólo en esa medida, en la medida en que sea sujeto de la palabra y del deseo. En otro sentido el término sujeto no tiene ninguna significación real porque, por

ejemplo, en la percepción un sujeto puede estar perfectamente asesinado, delirando lo que está viendo como algo terriblemente amenazador, interpretándolo de cualquier manera según el drama de su discurso, de sus afectos y de sus fantasmas.

En esta genealogía de la psicosis nos encontramos con una dificultad de la separación; el sujeto se queda siempre en una relación especular con la madre, según Piera Aulagnieur. Roustang insiste mucho, en cambio, que con la madre o con el padre, pues lo esencial es que sea con uno sólo; pero el problema tampoco es necesariamente por lo que solemos llamar desafecto, sino por una cierta forma hasta pasional de relacionarse con el niño. En general, uno solo, el padre o la madre, funciona como madre al comienzo; es decir, al comienzo no hay una distinción de la división entre los sexos; uno solo ha investido todo lo que es él y todo lo que él tiene y lo que él proyecta en el hijo. Renuncia a todo, a todo proyecto propio, a todo anhelo propio, a todo deseo propio, a toda vida propia y adjudica al hijo la misión de ser lo que él no es y no va a ser, una misión pesadísima. Cargado con ese lastre, dice Roustang, el individuo tampoco aprende a vivir por sí mismo, tampoco construye la posibilidad de una diferenciación, de una distancia sobre sí mismo, una opacidad para consigo mismo y con los otros.

Una de las cuestiones que falla en la psicosis, y que ha conducido a muchos a idealizar, es la represión. En los discursos del psicótico se encuentra una pasmosa lucidez, pues el inconsciente no encuentra una resistencia, pero tampoco una unidad del Yo. Si el Yo es la sede de la resistencia, es porque necesita mantener una lucha continua por una unidad relativa. Si todos los discursos, las tendencias, pulsiones, afectos ambivalentes, se vienen al tiempo, el individuo queda fragmentado. Es necesario sintetizar, seleccionar, apartar, para que se funcione sobre la base de la otra ilusión necesaria, unidad de propósitos, intencionabilidad.

Hay ilusiones necesarias, ilusiones que no son superables "in vivo", aunque lo sean en teoría. No nos hagamos historias,

Spinoza y Nietzsche parecen ir mucho más lejos que Kant, porque quieren erradicar la noción de libertad y mostrar que es una noción puramente ideológica. Según Spinoza, **“sólo viene de la ignorancia que tenemos de las causas de nuestros actos, desde luego todo está determinado”**. Casi en los mismos términos, Nietzsche dice que **“eso es una metafísica de verdugos”**, eso sirve para poder castigar, echar al infierno, meter a la cárcel; primero se le dice que es libre y luego por eso se le declara responsable y se le masacra, así se construye el culpable, así se construye el pecado.

Sin embargo, Nietzsche, quien era supremamente agudo, ve más adelante que no es superable y tiene una brillante fórmula sobre el tema del determinismo de toda nuestra conducta, nuestros anhelos y deseos: **“el que no lo niegue es un tonto, el que lo sienta está loco”**. Ahí ya dió en el clavo. Esta fórmula reconoce la necesidad de la ilusión. Este es un tema esencialmente freudiano: la ilusión no es algo que se pueda desechar a nombre, por ejemplo, de la ciencia.

Como lo muestra Piera Aulagnieur, las ilusiones de las madres sobre sus niños son constitutivas del devenir humano del niño. Asimismo nos ocurre en varias otras cosas. En el libro **“Entre el sueño y el dolor”**, de Pontalis, hay un ensayo que se llama **“LA ILUSION SOSTENIDA”**, donde se estudia el fenómeno de la eficacia de la ilusión, de la necesidad de la ilusión. Uno puede discutir sobre tipos de ilusión; esto se ha hecho en psicoanálisis desde que Freud escribió **“EL PORVENIR DE UNA ILUSION”**, cuyo tema es una larga discusión sobre la necesidad de esa ilusión que es la religión y en qué medida se puede salir de eso; su idea es que esa ilusión no es necesaria, pero no que sea vivible sin ninguna. Nosotros producimos espontáneamente ilusiones, como algunos árboles producen mangos y otros guayabas. Nosotros producimos así ilusiones, idealizaciones, fantasmalizaciones, que son constitutivas de nuestros amores, por ejemplo.

Freud a veces se pone equivocadamente radical en su carácter explicativo y empieza a meter la pata; dice, por ejemplo,

en el estudio sobre el Moisés de Miguel Angel que a él la música no le produce ningún placer porque no le gusta emocionarse sin saber por qué. ¡Pero así no habría descendencia, si tuviera que andar a cada momento averiguando por qué se estaba emocionando; es decir, desconociendo que precisamente gran parte de la emoción viene del no saber por qué o de creer ilusoriamente que se sabe por qué.

Tenemos, pues, que en el discurso del psicótico se notan todas las huellas de un abandono del orden de lo probable; por eso ha sido comparado de manera minuciosa con el discurso de algunos sofistas griegos que negaban la posibilidad del error y era la manera que tenían de demostrar cualquier cosa. El discurso habla de algo o no habla de nada; si habla de algo siempre es verdadero y si no es verdadero no está hablando de nada. El conjunto de las tesis de los sofistas con todos sus enredos y las paradojas que introdujeron, como la imposibilidad del error, es muy próximo al discurso psicótico, aunque no en los mismos términos.

En el discurso neurótico se ve el esfuerzo por encontrar un vínculo que lo una a lo verosímil de alguna manera; en el caso del obsesivo, ese vínculo está lleno de referencias lingüísticas a lo verosímil, citando sitios, testigos, etc. hasta el punto que se le olvida lo que estaba probando con tantas referencias. El histérico aspira por medio de la seducción a encontrar que se le crea por la identificación con él, contando con todo detalle y muy bien, casi en el orden de la lírica, qué sentía. De todas maneras, ambos hacen tanto esfuerzo porque están en otro asunto, en otra vía, porque ambos creen que algo puede ser verosímil o inverosímil, pero no hacen mayor esfuerzo para demostrar nada. Todo les parece que demuestra todo, todo es evidente.

En el discurso delirante todo es evidente, aún sin respetar las precondiciones, los prerrequisitos del discurso (un referente común, aquello de que estamos hablando o aquella persona de que estamos hablando); cada una de nuestras frases

tienen requisitos lógicos, de todas maneras sería raro que alguien saliera con que "soy tan olvidadizo que no recuerdo dónde dejé parqueado el carro" y ese alguien no tenga carro. Los prerrequisitos lógicos fallaron allí, entonces está por interpretar prácticamente, desde la identidad de quien está hablando y a quién es que está acusando de olvidadizo.

Se dijo ya que el Yo histérico es algo lábil, maleable, que puede optar por identificaciones nuevas con relativa facilidad, mientras que el Yo del obsesivo es rígido y resulta muy difícil que se identifique con alguien. Una maleabilidad relativa y una rigidez relativa. En la psicosis nos encontramos con una cosa muy distinta.

En "EL DUELO", Chejov pone en escena dos personajes: el primero, Samoilenko, es un médico militar que puso una especie de hotelito en su casa porque le gusta mucho cocinar y regalar a los amigos; está convencido de que todo el mundo puede cambiar con solo que tenga un buen trato, que a todo el mundo no le falta más que un poco de buena madre para volverse una maravillosa persona. El otro, Von Koren, como zoólogo está convencido de que los hombres son inmodificables como las especies animales y que es tan ridículo tratar de cambiar a un hombre, ayudándole o haciendo cualquier cosa por él, como tratar de convertir un gusano venenoso en una abeja; a los hombres hay que tratarlos como son, a los hombres convenientes, laboriosos, pensadores, ayudarles, y a los otros tratarlos con insecticidas, como seres dañinos. Chejov polariza bellamente en una historia dos posesiones que va en el conjunto a refutar, como suele hacerlo; eso es de su método, una mala dialéctica que su relato refuta en ambas polarizaciones. "La sala número seis" está también construida con el mismo modelo.

Ahora bien, esa dos posiciones, la de que el hombre es de plastilina y podemos hacer con él lo que queramos con solo tratarlo bien, y la de que es un caso perdido hecho en roca quebradiza, que no se puede cambiar a un hombre, lo cual se

encuentra en la ideología en diferentes formas: entifeminismo, racismo, etc., esas dos posiciones, se pueden situar como si estuviéramos en una discusión entre un histérico y un obsesivo. Pero con la psicosis pasa una cosa mucho más curiosa, allí no se trata de que el Yo sea más o menos rígido o maleable, allí se trata de un problema distinto.

Hay un tipo de esquizofrenias que tienen la característica de que se precipitan literalmente sobre cualquier identidad que les ofrezcan. El hombre que les predica algo se hace grandes ilusiones sobre sus capacidades de convicción o incluso sobre sus dones de Don Juan, porque también se puede tratar de eso. Dice Roustang que hoy en día, detrás de lo que se denomina liberación sexual encontramos con frecuencia la bella esquizofrenia que pasa de mano en mano detrás de todo el que le ofrezca una identidad. En una pequeña conversación le muestran las ventajas inmensas y la razón absoluta de ser comunista y responde: **"camine vamos por el carnet de una vez"**; pero ese mismo es el que se convierte a cualquier cosa, a los rosacruces, a la secta de los Santos de los Últimos Días, a los de Alfa y Omega; es decir, el primero que llega se lo lleva porque está que se precipita detrás de cualquier identidad, y por eso es tan poco creíble una convicción que no presenta ninguna resistencia. Una convicción real que sea nueva no puede ser repentina, porque tiene que modificar una estructura de convicciones anteriores, de posiciones anteriores, lo cual es un proceso doloroso que tiene mucho de duelo, de duelo de sus antiguas convicciones, que si eran reales no se pueden descartar así. Entonces hay un proceso de resistencias, rabias, identificaciones y ambivalencias, al final del cual se puede producir una modificación en el pensamiento. Pero cuando no hay ninguna resistencia, sino que se precipita en la primera propuesta de cualquier orden (religiosa, político, sexual, etc.) y lo único que le falta es quien venga a contarle quién es él para encontrar algo en qué apoyarse, ese ya es otro caso, ya no es la discusión entre Von Koren y Samoilenko.

El inverso no tiene juego alguno tampoco. El paranoico no entra a ninguna cosa que se le ponga; él está en su asunto y

es uno quien tiene que entrar en su asunto, si es que todavía no se ha dado cuenta que es un profeta. Por ejemplo, San Juan, el autor de "El Apocalipsis", un texto que hoy en día diagnosticaría como un delirio paranoico cualquier enfermera de una clínica, arrastró muchísima gente. El paranoico muchas veces no hace la cosa tan fuerte como San Juan, sino que produce su teoría; el asunto es quién se le suma o quién no; está de acuerdo, aquel que no hay que tenerle compasión o tenerle cuidado porque puede ser alguien que está en un complot contra nosotros; el que no se sume a su teoría es digno de compasión.

En otra dirección, el obsesivo se somete a una gran cantidad de normas, variadas abigarradas y pintorescas. Esas normas son de una arbitrariedad tan extravagante que la relación con la norma se convierte en una burla a la ley. Es el caso del que no se puede acostar antes de poner bien alisados los pantalones debajo del colchón, antes de mirar tres veces al closet, antes de revisar todas las llaves, que no haya una gotera, si no, se muere de angustia y no puede dormir. El histérico quiere que su caso sea considerado como especial, dada su sensibilidad y dado el problema en que está, quiere zafarse un poquito de la cuestión de la ley. O sea, el uno la vuelve demasiado rígida, hasta la extravagancia, y el otro la quiere elástica, dado su caso y dado que estamos en el orden de la comprensión, de la amistad, del "para qué tantas normas si aquí nos entendemos entre nos".

Es distinto en la psicosis, porque aquí la relación con la norma es un desconocimiento extraordinario, a veces extravagante. Piera Aulagnieur trae el ejemplo —hablando a las madres esquizofrénicas— de que si una persona jugando a las cartas hace trampa, hace una transgresión de las normas del juego, pero las reconoce a su modo; pero si declara que "el dos vale más que el as" porque le vino un "dos", eso ya no es una trampa, ya que él es la ley, su deseo es la ley; no es que su deseo se vaya a acomodar a una ley o a transgredirla. Si uno se pone a jugar ajedrez y declara reina a un peón y entonces jaque mate, no hay ajedrez posible, porque el otro puede hacer

lo mismo; ajedrez hay sólo en la medida en que cada cual reconozca que tiene las mismas limitaciones y posibilidades, reglamentadas y legisladas. Lo mismo ocurre con el lenguaje, si se quiere asignar cualquier significación a las palabras; si a nombre de la libertad poética hace como cierto poeta que no quiero mencionar ahora por razones obvias y quien colocó el adjetivo fúnebre en un texto y lo explicaba así: "lo que pasa es que cuando yo digo fúnebre por ello entiendo algo como saltarín", eso no lo entiende nadie; cuando se quiere escribir con tanta libertad, ya no se quiere decir nada. Las normas son la esencia de la comunicación, son condiciones del deseo, son condiciones de la correlación del uno con el otro; si no se reconocen, se fue todo con la proclama de que la ley son mis deseos. Es el imperativo categórico que propuso el Marqués de Sade: "debes hacer todo aquello que a mí me produzca placer".

Hemos hecho una comparación entre la neurosis obsesiva y la histeria, por una parte, y algunas formas de psicosis, por la otra, en todos los campos, en el lenguaje, el deseo, la relación con las normas, la forma del Yo, y mostrar así que son muy diferentes.

En la depresión nos encontramos en un terreno en el cual hay muchos equívocos, porque no es fácil saber si una depresión es neurótica o es psicótica. Hay muchos otros casos que llaman "border line", casos límites entre la psicosis y la neurosis. Desde luego, no podemos hablar primero de los casos que están en el límite sin saber en el límite entre qué y qué; por eso era necesario exponer la neurosis y la psicosis, para ver luego los casos en los cuales la cuestión está en el límite y no es una diferencia de esencia, en el sentido de que son incompatibles, de que si hay lo uno no hay nada de lo otro y que no se pasa de lo uno a lo otro.

DEPRESION, DUELO Y CULPA

La Culpa y la Depresión: el Caso Proust.

El Espacio en la Depresión.

Reacción contra la Depresión en las Formaciones Colectivas.

Vamos a ver la depresión desde el punto de vista psicoanalítico: la depresión psicótica y neurótica, y desde el punto de vista sociológico como depresión colectiva.

Este problema es tan importante para todos nosotros, para nuestra época y para nuestro futuro, si acaso tenemos un futuro, que nos detendremos en él y lo vamos a tratar, en parte, a través de los grandes artistas que nos han enseñado algo sobre esto. El tema fue tratado por Freud en **"DUELO Y MELANCOLIA"**, que es el último capítulo de la **"META-PSICOLOGIA"**. Me separaré un poco de la línea puramente freudiana y trataré el duelo en los artistas. Está **"LA CASA USHER"** (sugiero la traducción de Julio Cortazar), de Edgar Allan Poe. Uno de los libros más extraordinarios que se han escrito en este siglo, es **"JOSE Y SUS HERMANOS"**, del cual puede verse el capítulo titulado **"EL DUELO DE JACOB"**. Otra obra, una pequeña novela, es **"EL DUELO"**, de Chejov. La obra de Proust es muy extensa y nos podemos referir a dos capítulos de **"EN BUSCA DEL TIEMPO PERDIDO"**: **"Las intermitencias del corazón"** y **"Albertina ha desaparecido"**.

Con estos trabajos de Thomas Mann, de Proust, de Chejov y de Allan Poe vamos a organizar una teoría del duelo para que avancemos hacia la idea de la depresión. Otro libro recomendable es el de León Grimberg. **"CULPA Y DEPRESION"**, uno de cuyos capítulos es sobre Thomas Mann.

Para tratar, en primer lugar, el problema, desde el punto de vista psicoanalítico, es conveniente el trabajo de Daniel Lagache, **"EL TRABAJO DEL DUELO"**. El problema del duelo en psicoanálisis es uno de los más importantes. Casi toda la evolución del desarrollo humano es una sucesión de duelos. El duelo puede ser ya al nacer: entrar en una forma de existencia con ese desamparo inicial doloroso que se desarrolla durante años y años; ya hay un primer duelo y todo lo que viene de ahí en adelante son duelos. La simple organización del tiempo del tetero, después del destete, ya es un duelo; el nacimiento de un hermanito (el **"intruso"**),

porque uno deja de tener la posición de privilegio que tenía ante la madre.

El duelo no es lo mismo que la depresión ni la melancolía. El duelo es un conjunto de hechos: uno cumple determinados años, tantos como para que ya no lo carguen, para que ya sea un viejo, para que ya no le vuelva la menstruación, en fin, el solo hecho de vivir hace duelo. El tiempo pesa sobre nosotros como permanente producto de duelo, porque vamos hacia la muerte y porque esa es la definición del hombre: es el único ser que sabe que va a morir, definición que no es grave; hay una más concisa: el único ser que sabe, aunque no lo quiera reconocer, que está muriendo continuamente. Es decir, las posibilidades efectivas de ser algo, están desapareciendo; ya no puede ser tal cosa, porque ya no tiene la edad para eso o porque eligió otra cosa. Elegir es matar otras posibilidades; cuando elige casarse con una mujer que ama, abandona otras posibilidades. Llevar una línea política, ser comunista, por ejemplo, implica abandonar otras posibilidades, como ser banquero, porque un banquero comunista es una ridiculez. Cada elección es una muerte. En cada uno hay muchos posibles que han desaparecido; por ejemplo, como pianistas ya estamos muertos, como bailarín de ballet yo estoy muerto.

Siempre hay un duelo y lo que importa es saber esto. El nacimiento de un hermanito deja desplazado a un niño con relación a los sentimientos de la mamá, relativamente. Para este muchachito va a ser un duelo como ya ha tenido otros; pero hay un momento en que se da cuenta de que hay otras cosas que compensan lo que ha perdido. Refiriéndose al hermanito dice: **"Ah, pero no tiene dientes, no tiene pelo, no lo llevan a pasear al parque"**, entonces está compensando con las ventajas que él tiene. En tratamiento de niños lo mejor es insistirles en las ventajas de las diferencias, en lugar de compensarlos dándoles más tetero y tratando de que vea que él también es bebé; lo mejor es que haga el duelo y que incrementen las ventajas.

Esa lección deberíamos cogerla para siempre, esa es la lección de la vida. Todo lo que se pierde también nos libera y todo duelo puede ser también una liberación. ¿Cuál de las mujeres a las que el marido abandonó podría decirme con claridad en qué medida eso fue un abandono o una liberación?, o ¿cuál de los hombres a los que su mujer abandonó podría decirme en qué medida lo abandonó o se liberó de ella? Hubo pérdida, pero una pérdida puede ser una liberación, y ese es el juego de nuestra vida; el solo hecho de tener años es una pérdida. La pérdida está siempre frecuentando nuestra vida, pero toda pérdida puede ser una liberación o una conquista, nos deja ser otros.

En el mencionado texto de Freud lo primero que encontramos es la idea de pérdida del objeto. Freud considera como pérdida la muerte de una persona querida, pero puede ser también muchas otras cosas. El proceso del duelo es muy complicado; lo primero que ocurre es que nuestra libido estaba investida en un objeto privilegiado y ese objeto desaparece. Cuando hay un objeto privilegiado, ese objeto en cierto modo tiene relación con el mundo entero, porque todo lo que deseamos tiene que ver con él; deseamos triunfar en una cosa, pero no deseáramos triunfar si la persona que amamos no se diera cuenta que tuvimos ese triunfo, y si esa persona se muere podríamos pensar: "qué lástima esto que me van a dar ahora no lo va a saber nunca ella, ya para qué".

Duelo hay siempre. Se concibe el psicoanálisis de la pubertad en términos de duelo, como lo hace Jackeline Rousseau en "PSICOANÁLISIS DE LA ADOLESCENCIA". El problema del adolescente fue expuesto durante mucho tiempo como un problema de identidad: ¿qué soy ahora, un niño o un hombre?, ¿una niña o una mujer? El problema de identidad se ha vuelto en nuestra época muy complicado; desde cierto punto de vista los hombres se han hecho más prematuros, tienen más facilidad de relaciones sexuales que en una época anterior; pero, en cambio, por problemas económicos hoy tienen menos autonomía que antes, a los 25 años o más son hijos

de papá, con relaciones sexuales desde los 14. Nuestra época está en una crisis grave, no sólo está la crisis económica del capitalismo y las dificultades de un socialismo estatal; el hecho es que nuestra época está en crisis por otras cosas, porque uno no tiene ya claro qué es ser adolescente, qué es ser niño, qué es ser viejo, es decir, no tiene clara su identidad; nadie tiene claro tampoco qué es ser hombre y qué es ser mujer, y poco consuelo es que le digan a uno "unisex" o lo vistan "unisex". El problema es que uno necesita la identidad y no me refiero a ningún tipo de identidad, sino el hecho de que uno necesita una identidad.

La adolescencia es un duelo inmenso; uno deja de ser niño, pero no sabe qué va a ser, ni qué significa ser mujer, ni qué significa ser hombre. Por eso, frecuentemente, el adolescente plantea lo que algunos psicoanalistas llaman la demanda contradictoria, es decir, le piden a los padres cosas contradictorias. Uno quiere al mismo tiempo liberación y protección. La demanda contradictoria siempre produce duelo, porque el objeto no está funcionando como quisieran nuestros deseos o nuestras aspiraciones.

Todo nuestro desarrollo es un conjunto de duelos. Si alguien alguna vez ha hecho algo importante es porque algo le ha fracasado. No crean en el éxito, aquel a quien todo le resultó bien desde el comienzo, sólo el fracaso da chance de hacer algo. Afortunadamente eso es algo de lo que no carecemos, no crean en ninguna pedagogía de regalarle todo a nadie y no contar con la importancia del fracaso. Nada más importante, afortunadamente, que saber fracasar, habernos ilusionado con todo el mundo, con nuestra mamá, con nuestro papá y luego con todo lo demás y haber tenido que hacer duelos una y otra vez; desilusiones que son en parte liberaciones, reconversiones, vueltas sobre sí. Hay que creer en la eficacia del fracaso, que también puede anularlo, a uno, claro está.

Si el hombre se quedara adherido a su primer amor, su mamá, ¿qué podría ser de la vida? Si no fuera por ese gran desengaño,

¿cómo podría decir luego, como Goethe, que es hijo de varias, de la madre y luego de la amada y luego de la otra amada? ¿Cómo podría decirlo, como Goethe, con esa alegría? El tuvo varias porque tuvo desengaños y tuvo que aceptar el desengaño, no le tuvo miedo y no le tuvo miedo a morir, a morir continuamente; el poema "**DICHOSA NOSTALGIA**" termina con estos versos inolvidables: "y si tú no puedes comprender éste ¡muere y transfórmate!, no será mas que un huésped melancólico en la tierra tenebrosa".

*

* *

LA CULPA Y LA DEPRESION: EL CASO DE PROUST

Vamos a hablar de la depresión como fenómeno individual y colectivo, desde el punto de vista psicoanalítico. Como fenómeno colectivo tal vez es de muy fácil observación; conocemos sociedades enteras que viven en la más profunda depresión, los Juto son un caso conocido, y los Sioux de norteamérica, estudiados por Erik Erikson.

Nadie puede dejar de tener en cuenta, si estudia con agudeza un fenómeno social o político, la depresión. Eso no es nuevo. En uno de los más destacados estudios políticos de coyuntura que se han escrito jamás, si no el mejor, "**EL DIECIOCHO BRUMARIO DE LUIS BONAPARTE**", de Marx, en el cual se muestra la importancia que está adquiriendo de pronto el caudillismo, no se usa el término depresión, pero es inequívoca la observación de que "los pueblos en épocas de mal humor pusilánime dejan que los voceadores más chillones ahoguen su miedo interior".

No se trata de hacer psicologismos o no, esto es un elemento de la explicación de un fenómeno político, que le resulta necesario a cualquiera, independientemente de su doctrina particular.

En "**EL EJE NARCISISTA DE LAS DEPRESIONES**", de Rosolato, encontramos casi al comienzo la afirmación: "**La madre, objeto central de las depresiones**". Demósele la palabra a un sabio en el tema: Marcel Proust; deprimido él mismo hasta el punto de que un analista que hizo un notabilísimo estudio de "**En busca del tiempo perdido**" dice que esta obra es una ceremonia fúnebre. No tuvo que inventar mucho, pues el mismo Proust dice: "**Estos libros son como cementerios,**

buscamos por todas partes en el recuerdo las tumbas queridas, a veces encontramos algunas cuyo nombre ya está borrado”, hablando de imágenes y figuras que han tenido una gran influencia en la vida y que no se recuerdan sus nombres.

El trabajo de Proust es de un inmenso valor psicoanalítico: en los poetas --como decía Freud-- es donde tenemos que estudiar psicoanálisis. El siguiente es el comienzo de la historia de **“SENTIMIENTOS FILIALES DE UN MATRICIDA”**, un pequeño artículo de Proust:

“Cuando Monsieur Blarenberghe, el padre, murió hace algunos meses, me acordé que mi padre había conocido a su mujer bastante. Después de la muerte de mis padres yo soy, en un sentido que sería fuera de propósito precisar aquí, un poco menos yo mismo y un poco más el hijo de ellos; sin separarme de mis amigos me acerco de buena gana a los suyos y las cartas que escribo ahora son en su mayor parte las que yo creo que ellos habrían escrito, las que ellos no pueden escribir ya y escribo yo en su lugar, felicitaciones, condolencias, sobre todo a amigos que apenas conocí”.

Este primer párrafo contiene ya un elemento importante en el estudio del duelo: la muerte de los padres, en este caso de una manera muy consciente, le ha hecho **“un poco menos yo mismo y un poco más el hijo de ellos”**. Luego explica que ha empezado a hacer lo que piensa que ellos harían. En **“DUELO Y MELANCOLIA”**, de Freud, se encuentra que uno de los elementos del trabajo del duelo es la identificación con el objeto perdido.

Proust escribió al señor Blarenberghe con motivo de la muerte del padre de éste. El señor Blarenbergue se puso demasiado triste por la muerte de su padre, hasta el punto de que durante unos cuatro meses no pudo reiniciar sus actividades, incluso por consejo de los médicos. En su respuesta a Proust, una respuesta supremamente bella que indica una persona muy sensible, le explica que entre otras cosas a eso se debe la demora en contestarle. Veamos una parte de la respuesta:

“Por tardíamente que sea, quiero en todo caso decirle hoy que he sido extremadamente sensible al recuerdo que usted ha guardado de nuestras antiguas y excelentes relaciones y profundamente afectado por el sentimiento que le ha inspirado de hablar, así como a mi madre, en nombre de sus padres tan prematuramente desaparecidos. Yo no había tenido personalmente el honor de conocerlos sino muy poco, pero sé muy bien hasta qué punto mi padre apreciaba el suyo y cuánto placer tenía mi madre siempre que tenía la oportunidad de ver a la señora Proust. He encontrado muy delicado de su parte y muy sensible que haya sabido enviar de ellos esta especie de mensaje de ultratumba”.

Después de unas consideraciones muy interesantes sobre el recuerdo, las imágenes, el ojo que se engeguece para el presente y para lo que nos rodea y queda como perdido en el vacío, trata de captar y resulta una y otra imagen más o menos nítida, emblemática de lo que fue aquella persona. Recuerda, pues, la imagen del muchacho que le está escribiendo y cuenta cómo la carta que acaba de recibir tan sensible y tan bella modifica el sentido de la imagen un poco convencional que él tenía de ese muchacho y ve ahora la profundidad de los sentimientos filiales.

Algún tiempo después Proust escribe de nuevo a este joven que es director de una oficina de personal de los ferrocarriles, pidiéndole informes sobre una persona que trabaja allí para saber si se puede recomendar o no. El otro le responde con una carta que le llega un poco tarde por un cambio de sección y en el cual, después de darle la información, dice:

“Me siento muy afligido por las noticias que usted me ha dado del estado de salud desde la muerte tan prematura de sus padres y si esto puede servirle de consuelo, quiero decirle que también yo estoy bastante mal física y moralmente y me ha sido muy difícil superar la conmoción que me ha causado la muerte de mi padre. Habrá que esperar siempre, no se qué me reserva el año 1907, pero deseemos que nos aporte a uno y a otro alguna mejoría y que en algunos meses pueda venir”.

Esta carta llegó un poco retrasada y Proust se disponía a responder agradeciendo, pero en el momento en que iba a hacerlo llegó el periódico. Proust dice que se puso a leer **“Le Fígaro”** por ese vicio que tiene de masoquismo y de voluptuosidad de hacernos llegar todas las tragedias del mundo mientras nos tomamos el café con leche. En el periódico encuentra la noticia de que este muchacho acaba de asesinar a su mamá. Es a causa de esta noticia que Proust escribe **“SENTIMIENTOS FILIALES DE UN MATRICIDA”**.

La crónica roja describe en detalle la historia: **“Qué me has hecho, hijo mío —gritaba por la escalera— y luego se vino hacia adelante y estaba toda apuñalada”**. El muchacho regresa a su casa, los vecinos gritan. El muchacho entra en su cuarto, se dispara en el rostro, luego se acuchilla y así lo encuentran, con un ojo colgando sobre la almohada. Esto no lo digo por morbosidad, sino porque es interesante para el análisis que viene.

Lo que más interesa de todo este asunto es el análisis de Proust y la manera como reacciona ante esto. Curiosamente el análisis lo hace a base de textos literarios, citando palabras del **“REY LEAR”**, cita a **“Ajax”** vendado, en este caso vendado por la locura, masacrando a los suyos sin saber qué está haciendo. Pero lo que más le recuerda este ojo colgando sobre la almohada es a Edipo y ahí cita largamente a Sófocles: **“Edipo al descubrir el horror de su crimen se sacó los ojos”**. Proust se refiere al parentesco de dos duelos: el duelo que él vive por la muerte de sus padres y el duelo del muchacho.

Proust refiere el caso de Edipo a una circunstancia precisa:

“Con horribles gritos se arroja contra la puerta, arranca los batientes, se lanza en la cámara donde Yocasta está ahorcada y viéndola así el desgraciado tiembla de terror, desata la cuerda. El cuerpo de su madre ya no estando retenido, cae a tierra, entonces él arranca los alfileres de oro del vestido de Yocasta y se arranca sus propios ojos...”

El problema que más interesa es la parte final del texto de Proust, donde repite las palabras que, según la crónica roja, decía la madre: “Qué has hecho de mí, qué has hecho de mí...”, y hace el siguiente comentario:

“Si nosotros quisiéramos pensar en él, hay tal vez alguna madre verdaderamente amante que no pudiera en sus últimos momentos, a menudo mucho antes, dirigir este reproche a su hijo: “Qué has hecho tú, hijo mío, de mí...”? En el fondo nosotros matamos todo aquello que nos ama por las preocupaciones que le causamos, por la inquietud, por la ternura misma que le inspiramos y ponemos en duda continuamente. Si nosotros supiéramos ver en un cuerpo querido el lento trabajo de destrucción proseguido por la dolorosa ternura que lo anima, ver los ojos cómo se van volviendo mustios; los cabellos que durante largo tiempo fueron indomablemente negros van en seguida blanqueando, las arterias endureciéndose, el corazón se va viendo forzado, vencido el coraje ante la vida, el caminar se vuelve cada vez más lento y pesado; el espíritu que sabe que ya no hay nada más que esperar, cuando antes era incansable e invenciblemente lleno de esperanza. La felicidad misma, la alegría innata que parecía inmortal, que la hacía tan amable en compañía con nuestra tristeza se va apagando y se seca para siempre”.

“Tal vez aquel que supiera ver esto, en este momento tardío de lucidez que las vidas más embrujadas por el sueño pueden muy bien tener, ya que incluso la de don Quijote tuvo su momento de lucidez; tal vez aquel que viera cómo Henry cuando acabó a su madre a golpes de puñal, retrocedería ante el horror de su vida y tal vez se arrojaría sobre un fusil para morir en seguida.

“En la mayor parte de los hombres una visión tan dolorosa, suponiendo que estén a la altura de esta visión, que se eleven hasta ella, se borra rápidamente a los primeros rayos de la alegría de vivir. Pero, ¿qué alegría, qué razón de vivir, qué vida pueden resistir a esta visión?... ¿cuál es la verdad?,

¿quién tiene la razón?, ¿la visión del daño que hacemos a los seres queridos o la alegría de vivir?, ¿dónde está lo verdadero?”.

Proust termina dando paso a la depresión: “en algunos hombres la alegría de vivir borra la visión del daño que hacemos a los seres queridos, del odio a los que amamos, en otros esa visión borra la alegría de vivir”. He aquí una versión de la depresión, con todos sus elementos, por un maestro del tema: Marcel Proust. Este es un comentario a la frase del comienzo: que la madre resulta ser el objeto central de las depresiones.

En el texto citado se puede ver cómo Proust, en lugar de tomar la reacción que se consideraría corriente ante el caso, hace el movimiento contrario; es el vínculo de un problema que puede amenazar el valor de la vida, las razones para vivir. Ese problema es la culpa, descrita en este caso como el daño irreparable que hacemos a los seres que amamos, a los seres que nos aman, y mientras más nos hayan amado, más dura se nos hace. En la descripción, Proust adjudica todos los problemas de su madre al amor que tenía por él, lo cual no deja de ser exagerado, porque a las personas que no tienen hijos también les pasa esas cosas, como el mal de los riñones, del corazón, el envejecimiento, etc.

El tema de la culpa es un tema mayor. Lo que permite hacer una cierta tipología de las descripciones es el estudio de la culpa, así como la relación con la madre.

La tipología no es simplemente que depresiones psicóticas conducen a formas de delirio, muy conocidas, como culpa persecutoria o culpa delirante, en relación con las cuales Freud comentaba hasta qué punto se deja ver el narcisismo, es decir, la manía detrás de la autodevaluación. El individuo se siente el ser más miserable que pisa sobre la tierra, siente que todos los males a su alrededor se deben de cierta manera a él, a lo dañino e indigno de su vida y de su conducta, a todo

lo que ha hecho y dejado de hacer; pero para llegar hasta aquí se necesita tener demasiada omnipotencia. Hay un fondo de omnipotencia que es muy propio de la culpa, y mientras más terrible y más delirante se vuelve la culpa, más se va saliendo el fondo de omnipotencia.

La depresión neurótica se caracteriza porque la culpa ha logrado ser reprimida y no aparece sino el sentimiento de tristeza y la falta de valor de la vida; a veces el hombre puede adjudicar la culpa a una especie de dicha anterior inmerecida y que luego terminó:

“De dónde te viene, dices, esa tristeza extraña trepada como el mar, sobre la roca negra y desnuda? cuando el corazón nuestro hizo una vez su vendimia vivir es un mal, es un secreto de todos conocido”.

(Baudelaire).

La culpa allí queda relativamente borrada; de todas maneras Baudelaire, cuya madre quedó viuda cuando era un niño, le hace la observación de que **“cuando uno tiene un hijo como yo, no se vuelve a casar”.**

Con la culpa encontramos en psicoanálisis muchas dificultades, muchas tipologías, una economía muy complicada. La complejidad del problema se puede ver en el estudio de Freud **“EL DELINCUENTE CON SENTIMIENTO DE CULPA”**, donde se muestra el caso del individuo que tiene un problema difícil de vivir: una culpa inconsciente y la quiere convertir en una culpa consciente, es decir, hacer algo que resulte castigable y castigado y por eso no es tanto el esfuerzo para no dejarse coger.

Como puede verse al comienzo del texto de Rosolato, la expiación, la reparación y la reconciliación, son tres procesos que funcionan como tendencias, pero que pueden quedar aislados, vinculados a la culpa, sea consciente o inconsciente.

aislados, vinculados a la culpa, sea consciente o inconsciente. Puede ser solamente la expiación la que se lleva hasta el fin, hasta el suicidio, por ejemplo. Puede ser el fracaso por expiación, sentirse tan culpable de odiar a un padre exitoso que sea necesario fracasar y fracasar. En fin, hay casos en los cuales la depresión es terriblemente devastadora de las posibilidades de las personas. Pero hay otros en los cuales es extraordinariamente fecunda y productiva, por ejemplo cuando rige el mecanismo de la reparación: hacer algo que repare el daño que se ha hecho, escribir **“EN BUSCA DEL TIEMPO PERDIDO”**, por ejemplo. Aquí rige la reparación, en busca de la reconciliación, de la reconciliación con el otro como condición de la reconciliación consigo mismo y la aceptación de la vida, es decir, superación de la depresión.

Es muy difícil, por lo tanto, calificar la depresión como una cosa mala o como una cosa buena, ya que hay una simbología y una combinación de posibilidades, como en todo. Esos tres mecanismos siempre los tenemos; la religión los maneja muy bien. La religión estudia profundamente nuestro inconsciente, porque procede de él. Esos tres elementos se pueden encontrar en el **“ANTIGUO TESTAMENTO”**, y a veces también en el **“NUEVO TESTAMENTO”**.

*

* *

2. EL ESPACIO EN LA DEPRESION

Los fenómenos de lo que denominamos en conjunto la depresión son muy vastos y muy importantes, sobre todo si tenemos en cuenta, no solo los fenómenos directamente depresivos, sino también los tipos de lucha y formas de reacción frente a la depresión.

Para facilitar un poco las cosas, fijemos un vocabulario más o menos permanente. Llamemos depresión al fenómeno cuando se mantiene en los límites de lo que en psicoanálisis se consi-

dera neurótico. Llamamos melancolía cuando nos encontramos una estructura psicótica. Y hablamos de duelo cuando nos limitamos a lo que en psicoanálisis se llama la pérdida de objeto. Una pérdida de objeto no significa necesariamente la desaparición de un objeto amado, tampoco la pérdida por desafecto; puede significar un cambio de posición frente al objeto, es el caso típico cuando al niño le nace un hermanito. Pero hay también otros casos, como cuando se producen en nosotros necesarias transformaciones por cambios de edad, por cambios de relaciones o porque nos hayamos superado en algún sentido. Hay otros duelos que los kleinianos denominan aspectos perdidos de nuestros rasgos anteriores, los cuales tenían también una carga narcisista que hemos perdido aunque signifique una superación. Hay muchos fenómenos intermedios, por ejemplo Melanie Klein escribe un trabajo que se llama "LA MUJER QUE NO PODIA LLORAR" (que es ella misma, aunque no lo dice).

La vinculación con fenómenos intelectuales de todos estos problemas de depresión, es íntima, como se pudo ver en Proust. En el duelo por la pérdida del objeto una de las reacciones inmediatas, espontáneas, es precisamente la relación más típicamente intelectual: la pregunta por la causa. Si, por ejemplo, se va la dama de quien alguien está enamorado, la causa por la cual se fue es esencial para saber cómo es el sufrimiento o incluso si debe haber sufrimiento, porque si sólo se fue para hacerle sentir su ausencia y hacerse amar más no hay porqué sufrir, pero si se fue porque se enamoró de otro la cosa cambia.

La investigación de la causa es la investigación por el grado del sufrimiento inmediato; una búsqueda del porqué está implícita en todo duelo, y el duelo tiene una relación íntima con la investigación y, para comenzar, con la investigación originaria. Recordemos el caso **Juanito** de Freud, en el cual el niño comienza a hacerse toda clase de preguntas y a preguntarle a la mamá en el momento en que nace su hermanita, y se producen sus fobias y sus dramas. En todo caso hay una

gran incógnita: ¿qué pasó aquí?, ¿quién soy yo, ahora que ésta está aquí?

Hay, pues, una relación del duelo con muchos fenómenos intelectuales. Hay una relación muy estrecha con el humor. En general, el humor está íntimamente ligado a la depresión. Si se siguen las biografías de los grandes humoristas, como los humoristas rusos del siglo pasado (Chejov, Gogol), no hay nada de raro que haya una depresión tan evidente. Gogol, tal vez el más grande humorista de Rusia, era un hombre de una depresión que comenzó por ser más o menos neurótica y luego se desató en una depresión psicótica que concluyó con la quema de parte de su obra y el suicidio.

Ha sido muy reconocido el hecho, que es clásico, de las relaciones entre el duelo y el romanticismo propiamente dicho. Me refiero, por ejemplo, al romanticismo alemán, es decir, al romanticismo como reacción contra los excesos del racionalismo, no como simple sentimentalismo como lo tomamos con frecuencia aquí. El romanticismo tiene todos los elementos del duelo por un gran objeto perdido: una época idealizada, por ejemplo la Edad Media, un tipo de vida, una idealización de la naturaleza y de la infancia contra la edad adulta, la producción del objeto inalcanzable, etc., es decir todos los elementos de la depresión están presentes como conjunto en el fondo del romanticismo.

Por lo tanto, las vías de entrada hacia el tema de la depresión por el lado de la cultura son demasiadas, y entonces sería un mal camino; más bien centrémonos en decir algo sobre la depresión o en qué consiste la depresión y entremos en contravía, es decir, que la depresión nos alumbré en campos de la cultura y de la psicología colectiva.

En el tratamiento de la depresión individual hay que tener en cuenta su relación con el espacio. Hay un espacio del histérico; hay un espacio del obsesivo, lleno de itinerarios prefijados y marcados, de mapas pintados o no; hay un espacio del para-

noico, lleno de amenazas y de posibles salidas y refugios, no suele sentarse dándole la espalda a la puerta ni estar en un sitio donde no tenga clara la salida.

Así, cada cual tiene su especialidad, no solamente si es pintor, aunque en los pintores se ve más. Hay un espacio de Van Gogh, con la perspectiva que se le viene a uno encima y que no es el espacio de Cezanne.

Hay un espacio del depresivo, así como un cuerpo y un lenguaje. Algunos han comparado con los fenómenos de la etología, que estudia Konrad Lorenz, al territorio depresivo muy marcado, investido como refugio. Sin hacer patología, una de las situaciones que dejan ver claramente este fenómeno es el sufrimiento que tiene una persona con tendencias depresivas cuando se produce un trasteo; el trasteo es una expulsión para el depresivo, el espacio está muy maternalizado. El depresivo no goza imaginándose a sí mismo en la figura del viajero solitario, explorador; quiere estar en su territorio. Cuando viaja tiene la tendencia a la idealización del lugar, pero esta idealización no se da en él desde una relación con la praxis, en cuanto que es cómodo para vivir, no se inunda, queda cerca del trabajo, en fin, piensa el espacio como reingreso o como desierto en el cual está perdido y expulsado. El mundo tiende a volverse una pareja de refugios idealizados y lugares desérticos en los que está semiperdido, con una desorientación que frecuentemente supera la del histérico; porque la orientación del paranoico es hoy buena, no se le olvida nunca dónde estuvo y no se pierde nunca de donde lo lleven. En cambio, el depresivo pierde las referencias y no sabe para dónde va al salir de su territorio, y cuando viaja ve en una chocita campesina la posibilidad de convertirla en un nicho, en un pequeño vientre bondadoso que lo acoja, en el cual refugiarse del mundo hostil y extraño. La oposición desierto-nicho está permanentemente en su idea del espacio, la selva de la ciudad y el refugio, el interior bueno y el exterior enrarecido, la madre que nos va a botar en un nacimiento traumático en lugar de albergarnos en sí. El mundo se muestra como un desierto en relación con el fantasma de la madre.

Uno ve lo curioso que es un depresivo buscando vivienda, porque le puede encantar una cantidad de casas independientemente de sus relaciones prácticas, con su trabajo o con sus proyectos, porque no es la acción lo que lo relaciona con el espacio. Desde luego, la racionalización tiende a apoyarse inmediatamente en razones, pero lo que debemos ver es la tendencia a ver desde un punto de vista el mundo. Busca una vivienda como refugio y no como lugar de trabajo o lugar de acción. El hombre de acción ve el mundo desplegado frente a él como un conjunto de posibles y de obstáculos, según sus proyectos.

*
* *

3. REACCION CONTRA LA DEPRESION EN LAS FORMACIONES COLECTIVAS

Ahora retomamos el tema de la depresión, desde la vida personal hasta la vida colectiva. Para Freud el individuo siempre se define por un conjunto de pertenencias a formaciones colectivas: a una familia, a un grupo de edades, "la barra de la esquina", un grupo estudiantil.

Siempre nos encontramos ante grados de pertenencia, grados de profundidad de la pertenencia; es decir, grados de identificación con el grupo. En momentos de gran exaltación colectiva se desborda el narcisismo; la corriente de libido que se dirige al yo, se pierde y se dirige al grupo. De ahí que los soldados salgan tan tranquilos a hacerse matar en la guerra, sin temor. No por una característica que podríamos llamar psicológica, como es el coraje; éste se da más bien en el ámbito propiamente individual de la confrontación con otro, de la lucha y el riesgo mientras estén personificados. Todo el mundo sabe que los soldados se pueden hacer matar sin coraje individual, porque es suficiente que la identificación con el grupo pase de cierto límite para que no se pierda la libido del yo y se quede en el grupo. El individuo se siente inflado hasta el grupo y el temor de la muerte personal desaparece. Ambos

fenómenos se ven claramente cuando Hamlet se refiere a los que van a luchar y morirán sin saber bien porqué y no vacilan en hacerse matar por un terreno en que apenas sí cabrían sus cadáveres, mientras que él, que tiene la misión de vengar al padre y enfrentar a Claudio, vacila. No se trata de que los primeros sean veinte mil soldados más valientes que Hamlet, sino que es el otro problema.

La relación con las formaciones colectivas se puede analizar ubicándonos en una posición diferente, concretamente en las relaciones sociales de producción, según la terminología marxista.

Como vimos antes, desde el punto de vista psicoanalítico se puede concebir el desarrollo humano como una serie de duelos. El duelo puede ser desde el comienzo, desde el nacimiento. Vienen después el destete y la aparición del "intruso": el duelo del ingreso en el Edipo y el de la salida del Edipo; el duelo en la adolescencia, cuando se produce aquella crisis de identidad que ha sido estudiada por Jacqueline Rousseau y Didier Anceiau en "Psicoanálisis de la Adolescencia". Siguen los duelos de la edad, del envejecimiento, de la menopausia, del climaterio, etc.

El duelo se produce por un objeto perdido, porque se haya muerto o porque se haya ido o nos haya dejado de querer. También porque las relaciones cambiaron, como ocurre en el caso del "intruso". El movimiento más profundo y más grave que puede ocurrir en el duelo es el de la regresión. Con motivo del nacimiento de su hermanito, el niño puede perder el control de los esfínteres. Pero en la vida adulta también puede haber regresión, por ejemplo ante un fracaso amoroso; el individuo echa para atrás en el desarrollo del psiquismo.

La actitud ante el duelo es una clave de la vida. Pero también puede ser una clave de la sociedad. Es decir, se puede pensar el capitalismo desde ese punto de vista.

Los duelos tienen algunas compensaciones, relativamente. Mientras menos compensaciones genera una sociedad para dejar de ser un niño o si la adolescencia está cada vez más infantilizada, como es el caso nuestro, esos duelos se pueden convertir en algo muy traumático. Si llegar a ser adulto no tiene ninguna compensación, esos duelos pueden llegar a ser vividos, y están siendo vividos por nuestra juventud, de una manera muy compleja. Esto explica también el caso de ciertos hippies medio adolescentes, llenos de canas; individuos que están tratando de seguir siendo adolescentes y son una especie de jóvenes falsificados.

Las formas de las relaciones de la edad están confundidas en cierto sentido. En una sociedad campesina como la nuestra, de colonos, de pequeños propietarios y de peones, a los quince años se es prácticamente un adulto: se tiene un trabajo, vida sexual, vida amorosa; es muy poca la diferencia entre los quince y los cuarenta años, no se tiene un saber diferente. En cambio, en la ciudad, con la división del trabajo, con la calificación requerida de la fuerza de trabajo, con los prerequisites de estudio, esos quince años del campesino se le van hasta los veinticuatro o veintiseis años, cuando sale a buscar trabajo, proveniente de alguna universidad con algún cartoncito enrollado, pero ya sin compensaciones. Por otra parte, en la ciudad se ha dejado de ser niño en otro sentido, porque la vida sexual comienza más temprano que hace dos generaciones, ya no existen las prohibiciones de antes; la identidad de la edad se ha vuelto un problema. Como también se ha vuelto un problema saber qué significa ser hombre o mujer. Los métodos de significación por la división del trabajo, por la división de los oficios y demás, se derrumbaron. Las formas de identidad anteriores quedaron devaluadas y han producido la gran crisis de la modernidad, que afecta, en lo fundamental, las relaciones naturales. Con “relaciones naturales” quiero decir la manera como una sociedad establece, solicita y determina, en forma simbólica, las diferencias naturales. Las diferencias naturales son las que existen en todas las sociedades entre niños y adultos, entre jóvenes y viejos, entre hombres y mujeres. Toda

sociedad vuelve simbólicas estas diferencias, les asigna funciones y así puede vivirlas. Pero toda sociedad tiene que tratarlas de una u otra manera. Cada sociedad organiza, dentro de normas determinadas, prohibiciones y síntomas, una forma de sentir y las funciones de sus diferencias naturales.

Otro problema es el de cómo nuestra sociedad nos prepara para el duelo. Para aceptar el duelo, que es una pérdida, la condición es que por otro lado sea una conquista. Si es sólo pérdida, si la conquista es la entrada a una fábrica, a una cadena de producción, empezar a pagar arriendo, estar en una oficina ocho horas diarias con un jefe mirándolo mientras escribe, tomar bus cuatro veces al día, desde luego que el anhelo de ser adulto no debe ser muy grande.

Una de las figuras por las cuales se puede desear ser adulto, es la de unas buenas relaciones con la generación anterior. No me refiero solamente al padre, sino a la generación anterior. De tal manera que crecer significa la promesa de llegar a ser como alguien que en la infancia fue un ideal y que se mantuvo en la pubertad junto con otros ideales. Pero, si ya no hay ideales en la pubertad, y si ser adulto es una sola caída, entonces la negación a la pérdida de aspectos del yo se puede convertir en el drama de toda una generación. Tener una figura que se sostenga en el desarrollo es uno de los problemas más importantes. El niño tiene muchas figuras idealizadas, pero son simplemente simbólicas, como cuando a los cinco años se quiere ser bombero; esa figura no se sostiene, porque es un símbolo de la omnipotencia urinaria, del deseo de tener una manguera con la cual apagar el mundo y mojar edificios enteros, y una vez superado el momento de ese desarrollo sexual, de esa afirmación fálica, autoerótica urinaria, el deseo de ser bombero desaparece. Hay un momento en que es más o menos un ideal colectivo, como forma de afirmación fálica, el de ser policía y andar de verde metiéndole miedo a la gente con un bolillo. Pero esas imágenes no se sostienen. Por eso me refiero a una identificación que pueda ser personalizable y sostenerse en un desarrollo, que no sean simples momentos simbólicos.

Otra posibilidad es la de tomar por sí mismo, por su propia cuenta, el problema del desarrollo, en una dirección que en psicoanálisis generalmente se trata con el concepto de sublimación. Perder que a uno le den, pero ganar en poder hacer; investirse, poner la libido en el placer de hacer. El placer no es sólo recibir, también está el de hacer. Pero aquí nos encontramos con un problema de nuestra sociedad: la limitación para poder hacer algo en lo que uno se pueda reconocer como su autor, algo que sea pérdida, que se desprenda de uno, que deje de ser de uno, y en lo cual al mismo tiempo uno se objetiva.

Cuando Freud hace sus primeros esbozos psicoanalíticos de la sociedad, se refiere a cualquier tipo de sociedad. Por ejemplo cuando escribe "EL MALESTAR EN LA CULTURA", en el sólo título queda claro que se refiere a cualquier cultura, no a nuestra cultura. Freud muestra que cualquier cultura implica la coacción, la represión, la renunciación, un tratamiento a la hostilidad; muestra que hay en el lazo interhumano aspectos que siempre generarán malestar. Mejor dicho, dicha obra es una especie de antropología que se puede resumir en tres palabras: el hombre no es un ser naturalmente social, como sí lo son las hormigas o las abejas. El hombre, por ejemplo, necesita que le enseñen un idioma que es inventado, institucionalizado, impuesto, arbitrario. Del mismo modo, las relaciones de los hombres entre sí están organizadas por leyes, por sistemas de prohibición. En todo caso el hombre no es un ser instintivamente gregario y, por lo tanto, la sociedad es siempre una convención coactiva.

El problema que ahora nos interesa es más particular; se trata de indagar sobre la relación entre la depresión y la sociedad capitalista actual. Ya dijimos que así como en el momento en que Freud comenzó a trabajar lo clásico era la histeria, hoy se da una demanda masiva por la depresión. Hay un desarrollo histórico en las neurosis. El psicoanálisis nos da la posibilidad de darle a la historia una dimensión humana nueva; ya no se trata solamente de cómo se desarrollan las relaciones objetivas

entre los hombres, sino de cómo son vividas. Preguntemos, pues, por la depresión colectiva en nuestra sociedad y por qué ha llegado a ser un fenómeno que requiere de formaciones colectivas, políticas o religiosas (con “o” y no con “y”, porque cuando es formación paranoide la política misma es religión).

En un estudio psicoanalítico un autor francés estudia la depresión en la llamada democracia de la sociedad capitalista y analiza las tareas de la educación y las formas contradictorias que resultan de la misma.

Una de las características de nuestra sociedad es la generalización, en cierto sentido, de la educación. Lo que todas las sociedades transmitían por identificación, nosotros lo compramos como mercancía. Los expertos le venden a uno la enseñanza de cómo debe comer y qué debe comer; el nutricionista vende eso. Le venden a uno hasta el cómo debe hablar. Hay muchachas que estudian glamour para aprender a caminar. Las señoras, para cuidar al hijo, llaman primero al pediatra a ver a qué horas le dan a qué horas no le dan y qué le dan al niño. Y así todo el mundo necesita comprar un saber. En ese sentido, nuestra sociedad está haciendo la educación cada vez más extensa, lamentablemente más extensa.

Ahora se enseñan actitudes contradictorias como la solidaridad y la competencia. Nuestra sociedad no funciona sin la competencia; la competencia es el motor. El individuo necesita trabajar para algo, aprende que no puede trabajar por el gusto, por el valor de uso que crea, por el efecto social que va a crear; tiene que trabajar donde lo alquilen y no es él el que decide lo que va a hacer. Esto lo determina la demanda. El individuo termina trabajando por el sueldo, por el status y, finalmente, para competir; tiene que competir, ganarle a alguien, adquirir el gusto de diferenciarse. Hay que formar gente competitiva y, en ese sentido, producir un tipo de narcisismo competitivo. Pero el mismo pensamiento capitalista, por decirlo así, ha descubierto la dificultad, en lo que llaman relaciones públicas o, más crudamente, “ingeniería humana”, de combinar con la

competencia la necesaria colaboración, hacer que la competencia no entrase la coordinación de la empresa.

La otra salida, como dije antes, es la sublimación: la posibilidad de crear algo por gusto. Hay tales condiciones en la sociedad de nuestra época, que cada vez es ésta una salida menos práctica, menos realizable, y, sobre todo, que no puede ser impulsada y está siendo cada vez menos impulsada por la educación.

La sublimación no es sólo una movilización de las pulsiones, desde unos objetos hasta otros. Es necesario que esta movilización conduzca al sobreinvertimiento y al placer procurado por una nueva actividad; no por una nueva finalidad, sino por una actividad en cuanto tal. Debe tener aspectos lúdicos y estéticos que impliquen la personalidad entera de quien realiza la actividad y den así la satisfacción a las exigencias narcisistas. Jugar y sufrir; estar obsesionado, por ejemplo, con la palabra, con la vibración de los fonemas y las sílabas; gozar con las reglas y las figuras de la retórica; poder decir lo que otros han olvidado escribir: sentirse en un estado estático, seguido de depresión, cuando parece que el poema adquirió su autonomía; tal es la actividad sublimatoria del poeta, que crea a partir de sí mismo y que va a colmar una parte de sus esperanzas; actividad intelectual de creación, satisfactoria en sí misma, irrigada por la fuerza de la libido sostenida por la carga emocional que en cierta forma es un orgasmo, con sus características placenteras y deprimentes.

Este problema de la obra y del reconocimiento de la obra, se puede ver con claridad si nos situamos en el Renacimiento. El producto del trabajo artesanal es un producto muy personal. En cierto modo un artesano es un artista; hace las mesas a su modo, se reconoce en ellas, tiene sus secretos de fabricación y su orgullo de fabricante. Un artesano de la época puede hacer violines que requieran tener sonoridades que todavía no se conocen. La educación en esa época es básicamente transferencia; es entrar en un taller de alguien que sabe,

idealizarlo y tratar de ser como él. De la educación de los pintores del Renacimiento lo que hay que preguntar es en el taller de quiénes entraron, y no cuántas clases recibieron ni cuántas materias ganaron. Miguel Angel nunca sacó un tres, los filósofos griegos jamás ganaron una materia, sencillamente no habían materias, conversaban con Sócrates o con Platón, lo cual resultaba visiblemente más útil que sacar cinco en Filosofía.

Todo ese proceso se rompe en nuestra sociedad. En nuestra sociedad se hace una producción cada vez más heterónoma, menos autónoma. La división del trabajo en todos los campos hace que el trabajo sea cada vez más parcial y que comprometa menos la personalidad total; que sea más inútil y que el producto sea más uniforme, para poder calcular su precio. El producto es menos personal y es más imposible reconocerse en él como autor: ¿quién se va a reconocer como autor en ninguno de los productos en una sociedad industrial?

La discusión, llamémosla así, sobre el sentido del concepto de trabajo y del concepto de alienación, entre Marx y Hegel, versa sobre el tipo de trabajo en que están pensando cada uno de ellos. El problema no es que Hegel esté acertado y Marx esté equivocado, o a la inversa. El problema es que no están pensando en lo mismo. Hegel hace un estudio del trabajo en el cual indica cómo por medio del trabajo el deseo del sujeto se convierte en una cosa, se objetiva. El hombre pierde su subjetividad privada en una alienación: ésta es una pérdida de algo esencial. El hombre se pierde, pero al perderse se objetiva, se enriquece, encuentra que era una cosa distinta y mayor de lo que creía. Esto se da porque se reconoce en sus obras, pasa de que creía. Esto se da porque se reconoce en sus obras, pasa de la subjetividad privada a una forma de vida interpersonal, ya que la obra es válida para muchos. En Hegel la alienación es una buena cosa, porque el sujeto se encuentra en su producto. En Marx, es una pésima cosa, porque el sujeto no se encuentra en su producto, sino que éste se vuelve contra él; el producto es una mercancía y esa

mercancía va a incrementar la potencia que lo domina, el capital. Marx dice que es un enriquecimiento que se vuelve empobrecimiento y es una potencia que se vuelve castración (la palabra es de él; no se trata de freudializarlo, ni mucho menos).

Kant, en la primera parte de "LA CRITICA DEL JUICIO", muestra las diversas formas del arte, pero siempre apunta hacia el arte como forma de vida de la utilidad; por ejemplo, hasta ahora, por razones sociales e históricas, casi que se ha reducido a lo público o a lo religioso, templos y palacios y cosas por el estilo, y Kant advierte que la arquitectura debe acceder a todo, debe ser la belleza del objeto, sea una vivienda, un palacio, una mesa o cualquier objeto. Según Kant, la arquitectura debe ser el objeto útil, bello. Kant piensa en el arte, pero no como una actividad particular de unos señores denominados artistas, sino como una posibilidad humana universal. Al final del texto, luego de la enumeración de las artes como la música, la pintura, la poesía, afirma que el arte superior es la conversación; que ésta contiene el teatro, la poesía, la imitación, la figuración; que es un arte que está hecho y dado sólo para el momento y para la improvisación. Es decir, se trata de una idea del arte y de la tendencia a lo artístico, tal como está elaborada en las nociones de Hegel acerca del trabajo. Kant concebía el arte con una finalidad que era penetrar y darle un nuevo destino a la vida cotidiana, y no como una actividad particular de gente bohemia, desprendida y rara. Esa visión kantiana fue rápidamente borrada hasta el punto de que hoy nos parece raro el mundo desde el cual se podía ver así.

Marx comienza, con gran rigor, el análisis de la sociedad capitalista, desde el análisis de la mercancía. Es decir, la producción de un objeto. Pero esa producción tiene una clave, que no es el efecto útil que tenga en la sociedad, no es el efecto que produzca en otros ni en el que la produce al producirla, que puede ser destructor. La única clave es que ese objeto conserve un poder sobre el trabajo, al cual Marx llamó valor.

Es un objeto destinado al cambio, pero esto no tendría mayor importancia, pues las tribus primitivas también cambian. El problema es que el cambio de forma conserva el valor. Si se cambian camisas por dinero y el dinero por medios de producción y fuerza de trabajo, que producen más camisas, y esas camisas por dinero, ese ciclo genera más y más poder. Poder sobre el trabajo social, tanto pasado, en forma de mercancía, como vivo, en forma de salario. Si las camisas no se cambian por dinero, se pierde su valor; si el dinero no encuentra en qué convertirse y la fuerza de trabajo no encuentra manera de cambiarse (no hay quién la compre por dinero), pierde su valor. Todo pierde su valor si no entra en la retorta.

Lo interesante de la mercancía no es su valor de uso, ni ninguna otra de sus características particulares, fuera de aquella. El trabajo adquiere así una reglamentación propia, debe ser cada vez más productivo de valor, no de cualquier cosa, sino de valor. Entonces hay que hacer el nuevo cálculo e introducir la nueva razón; es decir, hacer las cosas de una manera cada vez más perfecta, calculada, medida y matematizada. Pero no importa lo que le pase al que las produce ni al que las consume. Lo que importa es que produzcan más valor en menos tiempo y con menos costos, etc. Nadie se reconoce en ellas. Nadie entiende cómo se hacen. Cada quien entiende la partecita que le corresponde; se pierde la inteligencia del proceso. Es un producto que no se puede investir como un emblema del narcisismo, como la obra en el sentido artesanal o artístico. La mercancía no es una obra y termina por ser el producto de una división del trabajo completamente anónimo. Lo que sí no es anónimo, ni social en ese sentido, es ¡la apropiación! Marx decía que la producción es social y la apropiación es privada. Social allí quiere decir anónimo. ¿Quién hace una camisa? Todos; el que siembra el algodón, el que transporta, el que saca el hierro de la mina para hacer los medios de transporte, el que saca petróleo para moverlos, etc. Todo el mundo la produce y el propietario no es todo el mundo. El promedio de esa producción se conserva en monopolio de una clase sobre los medios de producción.

Si nos atenemos al concepto de proletarización, no en el sentido de la extracción de plusvalía, sino en el sentido de la división capitalista del trabajo **"EL CAPITAL"** cap. XII), nos damos cuenta de que lo que está ocurriendo en nuestra sociedad es la proletarización de todo el mundo. La heteronimia, la división del trabajo, la pérdida del control, la pérdida de la inteligencia del proceso, la dependencia de un mercado, la especialización creciente hasta perder de vista el conjunto, la producción del analfabeto sabio (aquél que sabe de física atómica y es un analfabeto en todo lo demás). Heberth Gintis y Samuel Bowles escribieron un libro sobre la educación y la historia de la universidad norteamericana y desde el título se puede ver el sentido de su crítica: **"DE LA TORRE DE MARFIL A LA ESTACION DE SERVICIO"**; describen cómo la universidad, hace dos siglos, era una torre de marfil. Allí se iba a estudiar Derecho, Ingeniería o Medicina; se suponía que todos saldrían aprendiendo griego, latín, una o dos lenguas extranjeras, conociendo la historia del arte, una cultura. Pero a ella iba una élite, por eso se habla de una torre de marfil. Ahora se produce para una demanda un especialista en una determinada actividad, y nadie gasta tiempo en formar a un individuo capaz de pensar, porque estorbaría en el banco, en la empresa o en la oficina del gobierno. Eficacia, eficacia, esa es la evolución de la educación regida por la ley interna de la mercancía. Porque la educación es la producción de una mercancía, una fuerza de trabajo calificada para un mercado, y depende, por lo tanto, de la demanda.

En una sociedad así la vida adulta no produce una compensación, en la creación o la producción de una autonomía mayor. Se dificulta inmensamente hacer el duelo de la infancia, de la pubertad, de la juventud. Eso es depresivo, tal como lo dice Rosolato en **"EL EJE NARCICISTA DE LAS DEPRESIONES"**.

¿Por qué una sociedad así genera tantas figuras que denominamos formaciones reactivas contra la depresión, el entusiasmo vacío o cualquiera otra que modifique la realidad? Porque

todo lo que modifica la impresión de la realidad es inmediatamente vivido como una conquista contra la autoridad. Recordemos que los "camisades" concebían la realidad como producida por una palabra; esa palabra determina el sentido de la realidad, convierte un drama en un signo; de esa manera una imitación de la realidad, aunque no lo sea en sí, es vivida curiosamente como una historia contra la autoridad, más o menos difusa, más o menos encarnada. Es lo que ocurre con la droga. Al modificar la experiencia de la realidad, tienen la impresión de haber obtenido una victoria; y es una impresión narcisista fuerte contra el discurso que constituye esa realidad y, por lo tanto, contra la autoridad. No existe ninguna victoria, pero se tiene esa impresión. El entusiasmo vacío o la formación colectiva con tendencia paranoide, son figuras que va produciendo la depresión general y son formaciones reactivas contra la misma depresión.

Se han creado mitologías contra la depresión. Un caso típico es el nazismo. El nazismo no sólo produjo una formación colectiva de tipo paranoico, con una terrible eficacia militar, sino que también produjo una mitología anticapitalista; no una crítica, que es otra cosa. Una mitología en relación con la vida campesina, la vecindad con la naturaleza, la raza, la comunidad; junto con la exaltación de las figuras propias de la mitología germana de los Nibelungos, Gothan, etc. Es una mitología opuesta a la forma del desarrollo capitalista. Hitler propone en "**Mi Lucha**" volver a la institución del mayorazgo; desde luego eso es imposible, pero caía muy bien. El mayorazgo es el mantener la unidad campesina, la propiedad campesina media, el campesino orgulloso de su tierra. Mientras tanto, la hacienda capitalista liquidaba la pequeña producción campesina y las relaciones en el campo eran con más frecuencia salariales y tecnificadas.

Algunas de las formaciones colectivas han intentado no sólo configurar una formación paranoica, sino producir además una mitología que la acompañe, aunque no tenga ninguna relación con lo que está pasando. El nazismo propuso la divi-

sión de razas y negó la división de clases. Es un rasgo típico del nazismo el cambiar una oposición real por una diferencia mítica. Lo que se dice en "Mi Lucha" es algo muy disparatado, pero es muy eficaz. Y fue eficaz en la nación más tecnificada y más culta de la época. Estas formaciones reactivas serían inexplicables si no estuviéramos en una sociedad muy deprimente. No se puede hacer sociologismo, diciendo que eso se debió al atraso del pueblo alemán. De atraso se hablaba en el caso de los mujics con Stalin; pero los alemanes, ¿dónde tenían los mujics?, y siguieron a uno peor que Stalin. No se puede considerar que lo malo es el subdesarrollo, pues hay tipos de desarrollo que son peores que el subdesarrollo.

EL ANTINOMISMO, LA LEY Y LAS PERVERSIONES

El problema de la ley está vinculado con la depresión, aunque también con muchos otros problemas psicológicos y con muchas otras organizaciones psíquicas; ha sido y es uno de los grandes temas del psicoanálisis. Con más frecuencia se estudia cuando se aborda lo que suele denominarse, con un término muy desagradable, las perversiones.

En determinados momentos de la historia, uno de los cuales es la decadencia del Imperio romano, se produce el fenómeno del antinomismo, que es la oposición a la ley.

El antinomismo es un fenómeno contemporáneo, se vio muy claro en el mayo francés de 1968, por ejemplo: **“Prohibido prohibir”**. Uno de los primeros antinomismos que conocemos en la historia es el gnóstico y el cristiano. El cristianismo en su origen fue un antinomismo; algunos cristianos primitivos escribieron tratados antinomistas:

La teoría antinomista se repite muchísimo. Se encuentra en Rousseau, en algunos del Renacimiento. Se repite con todas sus características; pero cada vez se considera a sí mismo completamente nuevo y desconoce sus antecedentes. En la modernidad, se considera lo más nuevo del mundo cuando está repitiendo a Rousseau casi de manera textual, o a Epifanio, de comienzos de la era cristiana, quien escribió un libro perfectamente antinomista y que parece de un libertario contemporáneo. Epifanio se oponía a toda ley, por ejemplo a la prohibición del incesto, y consideraba que el mal venía de la ley, que era la norma la que creaba la transgresión. Es la misma línea que volverá a tomar Rousseau, quien consideraba que la comunidad había sido destrozada por la ley, porque una comunidad auténtica no necesita ley alguna.

En el marxismo hay una corriente inaugurada nada menos que por Carlos Marx, fuertemente antinomista, que mantiene la misma idea: el Estado, la Ley y el Derecho en su conjunto sobran desde el momento en que haya una comunidad auténtica. Incluso marxistas modernos, como Umberto Cerroni,

quien escribe **“LA TEORIA DEL DERECHO SIN MARX”**, siguiendo la huella de Marx, consideran que el derecho en conjunto es burgués y que en el momento en que se introduzca la comunidad, en el sentido de la sociedad, se supera el Derecho en general. Es lo mismo que pensaba Marx, no sólo en su juventud, sino también en su vejez, por ejemplo en la **“CRITICA DEL PROGRAMA DE GOTHA”** (1875), a 30 años del joven Marx. Marx opina que todo derecho es una injusticia, también el derecho igual, el derecho del mundo socialista, porque de todas maneras es aplicar una norma igual a individuos desiguales.

El antinomismo es un fenómeno muy importante por sus manifestaciones históricas y también individuales, que son, sobre todo, las que estudia el psicoanálisis. Una de las manifestaciones más agudas del antinomismo —y es uno de los grandes síntomas de la decadencia del Imperio romano—, es el cristianismo. El cristianismo aparece a los contemporáneos de los primeros siglos como un antinomismo. Incluso las interpretaciones de Hegel comienzan por mostrar más que todo la visión que el cristianismo tenía de sí mismo, que era una visión opuesta a toda ley (el amor es suficiente).

En el caso del cristianismo, esto luego se borró, porque el cristianismo medieval se convirtió en el apoyo a una jerarquía eclesiástica y a una autoridad; además se opuso al antinomismo con el mismo vigor con que fue antinomista antes, sosteniendo la teoría más inversa al cristianismo primitivo: que todo poder viene de Dios. El cristianismo medieval hizo olvidar a mucha gente que el cristianismo originario había sido opuesto a toda ley y que, por ejemplo, el **“Sermón de la montaña”** era leído como abolición de los Diez Mandamientos, tal como dice Hegel. Los Diez Mandamientos es la ley, la ley mosaica, pero son prohibiciones: a esas prohibiciones Cristo les opone algo que las deja abolidas: el amor. Es decir, después de la fórmula **“Amaos los unos a los otros”**, lo otro queda abolido, eso de **“no robar”**, **“no matar”**, etc., es absurdo, pues supone que no se ama y Cristo no se mete con eso. Todo antinomismo supone lo mismo: que el reino del amor es la abolición de la ley.

Así, pues, la posición más rígida que encontramos en todo el conjunto antinomista implica: una posición inicial, que es la abolición de toda ley a nombre del amor, de una sociedad que no requiera leyes ni prohibiciones porque todos sus elementos se aman; y otra posición, que es la crítica de la propiedad y de lo individual; el abandono de la familia que proclamaba Cristo, de la familia como algo que se separa de la comunidad.

El antinomismo, generalmente, se coloca al fin de los tiempos: el fin del mundo está cercano; esa era una de las razones por las cuales se recomendaba ir repartiéndolo todo, en la época del cristianismo primitivo. Cuando se descubrió que la cosa se demoraba entonces cambiaron la idea y se invirtió la cosa, la familia pasó a ser uno de los valores cristianos principales. Pero el cristianismo, como todo antinomismo, comenzó por oponerse a la familia, como el marxismo a la propiedad y a la familia, y a todo lo que separe a los individuos en una existencia privada. El antinomismo sueña con una vida pública en la que se disuelva el hombre entero y que no quede ningún ámbito de existencia privada. En términos de Marx, es necesario superar la oposición de lo público y lo privado, cualquier ámbito en el que se afirme el hombre egoísta.

Esta es una tendencia que uno puede encontrar en muy diversas corrientes aparentemente contrapuestas, como, por ejemplo, el cristianismo primitivo y el marxismo. El cristianismo primitivo y el marxismo mantienen muchos lazos comunes y el más importante es éste. Por lo demás, Epifanio, quien murió a los 17 años y escribió todo un tratado que es una condena permanente del más grave delito que ha tenido la humanidad en toda su historia: la propiedad privada. La propiedad privada separa a los hombres, opone a los hombres, introduce la hostilidad y la competencia, requiere el derecho; sin eso no se requeriría ningún derecho. Toda la mitología occidental de la Edad de Oro es una oposición, por lo menos a la propiedad, al derecho y al trabajo. En Marx esto adquiere otra versión: que el trabajo no sea el campo en el cual el hombre sacrifica parte de su tiempo para poder sobrevivir y se pierde o se

aliena, como diría él, sino que sea el sitio donde el hombre se realiza, se supera y encuentra sus propias posibilidades. En "EL QUIJOTE", de Cervantes, se puede ver en el "Discurso a los cabreros" el antinomismo más duro: "Dichosa edad y tiempos dichosos aquellos a quien los antiguos dieron el nombre de dorados, y no porque el oro fuera en ellos lo que es en nuestra edad de hierro sino porque en aquella venturosa no se conocieron estas palabras de tuyo y mío". Luego nos explica cómo la tierra, nuestra primera madre, daba sus frutos sin que la violara ningún arado, sin que la estuvieran molestando y violando; una imagen de tierra virgen y de trabajo y técnica como violación de una madre virgen, que es la misma que tienen hoy ciertos ecólogos: la ciencia y la técnica son malas, la naturaleza es buena; las primeras son una violación de la naturaleza y producen polución.

El antinomismo siempre encuentra las mismas huellas y la misma idea de una reconciliación con una naturaleza buena de la cual el hombre se desprendió por culpa del pecado original, (el árbol del conocimiento) la ciencia y la técnica, por el trabajo y la propiedad. El retorno a esa naturaleza buena, sin leyes, sin trabajo, sin arados que violen a la mamá, eso es el gran sueño antinomista, sea moderno, como se puede encontrar en la Francia del 68, sea antiguo, cristiano primitivo, cervantino o el de uno de los más duros antinomistas: Rousseau.

Vemos siempre los mismos principios. Es muy interesante ver ese conjunto, porque a los antinomistas no les gusta que los traten en conjunto; el último considera que su movimiento es algo inédito en la historia y no le gusta que le recuerden sus antecesores. Por ejemplo, al marxista no le gusta que le recuerden que los cristianos primitivos decían lo mismo que Marx: también ellos iban a vivir sin Estado, sin derecho, en una comunidad transparente, sin intereses privados, no lo llamaban propiamente comunismo sino el Reino de Dios, que sí era de este mundo. Después se descubrió que era de otro, que este era el de los reyes, los señores feudales y los Papas, que el de Dios

era mejor dejarlo para después de la muerte; pero esa idea no se le había ocurrido a los cristianos primitivos.

En Rosseau el asunto, en cierto modo, se agudiza mucho y tiene mucho que ver con algunas tendencias del mundo moderno. Uno de sus textos más inquietantes y más interesantes es el **"Discurso sobre el origen de las lenguas"**. donde nos explica que al comienzo los idiomas eran maravillosos, todo era cantar, poetizar, la prosa vino después con la decadencia, con la propiedad privada, antes no había sino poesía y el lenguaje comenzó por el amor, porque, según se imagina él, en el buen salvaje primitivo la cosa es de amor. El no estaba muy enterado de cómo viven los primitivos, ni de la reducción de cabezas ni de nada de aquello que sabemos hoy; se imaginaba que mientras más primitiva fuera una sociedad más vivían enamorados unos de otros, y todo el mundo de todo el mundo. A Rousseau le molestaban mucho las consonantes y consideraba que las lenguas primitivas estaban hechas de vocales básicamente y que las consonantes vinieron después a dañar la cosa, con diferenciación, y mientras más dañado está un pueblo, como los alemanes y los nórdicos, más consonantes tienen, están más lejos del origen; ahí se le salió la latinidad al hombre. Además, otra decadencia espantosa de la que ya se había quejado Platón vuelve a sonar en el discurso de Rousseau: el descubrimiento de la escritura. El cree tener averiguado que Homero no sabía escribir y que los grandes poetas eran grandes precisamente porque no sabían escribir: por eso hablaban en verso para que las cosas se recordaran, porque querían que fuera en la pasta viva de la sensibilidad humana donde quedara escrito su discurso, y no en un papel que cualquiera interpreta como quiere, sino en la comunicación vital, lo vivido, no lo escrito que es lo muerto, lo de los notarios: la escritura hace parte del Estado, del contrato social, porque se hundió la comunidad auténtica, pero cuando vuelva a surgir, volveremos a olvidar la escritura, felizmente.

Siempre que se produce la decadencia de algunas formas de identidad y de la posibilidad de transmisión de generación

en generación de ciertas formas de autoridad, el antinomismo entra en escena otra vez y reinventa todo su juego: la naturaleza es buena, la cultura es mala, llámese cultura el derecho, el cultivo, la escritura, las normas. Esa es una convicción que no se les quita, aunque se les caiga la casa encima por los terremotos, los piquen las serpientes, los azoten las epidemias naturales. Esa es una cosa que hoy también se considera moderna. Pero el antinomismo es tan viejo que es casi transhistórico. Con el antinomismo se producen ciertos valores como el de que la espontaneidad es buena y la reflexión es mala. Eso está en el ambiente de nuestra época como estuvo en la época del cristianismo primitivo.

Existe una relación entre la ley y las perversiones. Un modelo de perversiones, el que más se considera, es el fetichismo. Es la forma más general, y en cierto modo no hay ninguna perversión que no sea una forma de fetichismo. También se considera frecuentemente, por sus relaciones muy estrechas con la ley, la pareja masoquismo-sadismo, que a veces se da unida, pero que casi siempre se da separada. Un importante estudio sobre el masoquismo aparece en el libro **"DEL ARTE A LA MUERTE"**, de Michel M'usan. Allí aparece el caso de un masoquista que acusa al sádico de que se **"raja"** al final y no lo pela como él quisiera por miedo a la ley, por miedo a entrar en el código penal y a producir daños irreparables, entonces no lo achicharra con los hierros candentes como él quisiera; el sádico es acusado de flojo por el masoquista.

Hay muchas formas de perversiones, pero lo que más nos interesa es ese núcleo fetichista, sádico-masoquista. En **"ENSAYOS SOBRE LO SIMBOLICO"**, **"GENEALOGIA DE LAS PERVERSIONES"**, de Guy Rosolato, hay en primera instancia una problemática de la ley en el campo de las perversiones, y esto también ocurre en el campo de la depresión. Son muy complejas las relaciones entre ambas cosas. Si tomamos como ejemplo el caso de Proust, vemos la relación mucho más estrecha.

En la genealogía de las perversiones siempre hay un daño muy grande en la ley, en la autoridad familiar, que es la primera vivencia de la ley. Suele ser que se disputan la ley los dos padres, desautorizándose uno a otro; esto se encuentra frecuentemente en los antecedentes de la perversión. Un caso muy frecuente también es el de la ley pervertida ella misma. Así se refieren al tema la mayor parte de los autores: Piera Aulagnieur **“EL DESEO Y LA PERVERSION”**, Resolato, etc.

La ley pervertida ella misma es la ley no transmitida sino impuesta, es decir, la ley en la cual el padre omnipotente o la madre omnipotente, imponen una ley que ellos mismos no siguen. La ley pervertida la suele tener el Estado, que impone un código moral y civil que los mismos que ejecutan no siguen. Pero lo que nos interesa aquí es que eso se da en la familia. La **“CARTA AL PADRE”**, de Kafka, es una denuncia permanente de eso: **“nadie podía hablar en la mesa pero tú hablabas todo el tiempo, no se podía regar nada en la mesa y los grandes regueros estaban alrededor tuyo, cuando uno come no puede hacer ninguna otra cosa, mientras tanto tú sacabas punta a los lápices, etc.”**. Esos son detalles muy importantes porque lo que capta Kafka es la posición de una ley pervertida, que se encuentra luego en **“EL CASTILLO”** por todas partes y en toda su obra, el legislador que transgrede lo que él mismo impone como ley. Es decir, que no se trata del padre mortal.

Hay dos figuras: el **“padre mortal”** y el **“padre omnipotente”**. Rosolato no las llama así, sino **“Padre idealizado”** y **“padre muerto”**. Un **“padre omnipotente”** es el que produce leyes a las cuales él mismo no se considera sometido. El **“padre mortal”** es el padre sometido a la ley que él mismo propone y, por lo tanto, más que imponer, transmite. Las religiones, sobre todo las religiones de la ley —la más clásica es el judaísmo, contra la cual el cristianismo afirmó la oposición a la ley— hacen mil rituales para indicar esa transmisión. Frecuentemente son rituales referidos simbólicamente a la castración, como es el caso de la circuncisión.

Entre los efectos de la perversión de la ley hay que tener en cuenta ese que nos introduce de la manera más directa y más abrupta en el campo de las perversiones. El padre que transmite una norma lleva a cabo la inscripción en un orden simbólico, por ejemplo en el lenguaje; desde luego, las normas que impone son las normas a las cuales está sometido. En todos los órdenes debería ser así. La inscripción en un orden simbólico por una transmisión de la norma es lo que suele denominarse, en el psicoanálisis de hoy, la “castración simbólica”. Una pulsión de diversa índole queda inscrita en un orden simbólico y no solamente las pulsiones fálicas a las cuales se refiere el término castración. Por eso hablamos de la castración oral, es decir, la inscripción de las pulsiones orales en un orden simbólico, así sean agresivas, incluso las pulsiones alimenticias, que se inscriben en una estructura de valores y de combinaciones permitidas y prohibidas, que terminan siendo nuestros gustos.

Uno de los fenómenos de la castración —y por eso la genealogía de la perversión se encuentra siempre con la arbitrariedad de la ley en sus orígenes— es que no puede hacer una distinción entre una castración simbólica y una castración real y entonces protesta contra todo tipo de norma, cualquiera que sea, como una imposición arbitraria y terrible. Eso lo encontramos en muchas gentes, como dificultades inmensas, como grandes inhibiciones intelectuales, por ejemplo. Es el caso de algunas personas que no pueden aprender ciertas cosas porque son normas, como la ortografía, por ser una imposición arbitraria.

Otro caso más grave es cuando no se puede coger el lenguaje como haces de sentido, y se da en ciertas formas esquizoides. En este caso el sonido acerca las palabras más que el sentido. Por ejemplo, por el sentido nosotros acercamos “hablar”, “hablo”, “hablaba”, “hablado”, etc. como una haz de sentido y “abrir” hace parte de otro sentido. Pero si no tenemos las palabras como haces de sentido sino como sonidos y nos guiamos por el parecido sonoro, la ortografía se va al diablo

y muchas otras cosas. Ese ya es otro problema, ya no es una oposición a las normas, sino una falta de captación de los conjuntos, es un problema más bien esquizoide; el resultado es parecido: escribir "mamá" con "jota", "porque así soy yo". El resultado es parecido pero el origen es distinto; no se debe equivocar uno ahí en el diagnóstico. El más frecuente es el antinomismo: "como es una norma debe ser transgredida", y cierta imagen que va adquiriendo el antinomismo, especialmente en su desarrollo, de que si toda norma es mala, toda transgresión es buena.

La imagen de una castración real por una ley pervertida, determina toda la maniobra perversa. La maniobra perversa es básicamente inconsciente; sin embargo, es relativamente fácil de descifrar. Las perversiones están llenas de rituales; no son simplemente gustos, son verdaderos montajes escenificados. No se puede describir el masoquismo como un simple gusto de ser golpeado, o por el dolor, o por una combinación del dolor con el placer. Es toda una escenificación de la humillación; se necesita la mujer con botas, con tacones, con arcos de correas, la venus de pieles del maestro Sacher Masoch. Así se anuncian en la prensa norteamericana y disfrazadas así andan por las calles de Nueva York, unos y otras, haciéndose propaganda para capturar masoquistas, a los que les cobran fuertes sumas en dólares por azotarlos.

La escenificación y los rituales tienen una particularidad muy notable. Piera Aulagnieur en "ASPECTOS TEORICOS DE LAS PERVERSIONES" (publicado al lado de "Aspectos clínicos de las perversiones", de J. Clavreul), que es lo mejor que existe, creo, sobre el tema del masoquismo y el sadismo, muestra que todos esos rituales son formas de negar la diferencia de los sexos.

El pervertido necesita una ley para poderla burlar, pero la necesita y la convoca una y otra vez. Por eso en el maestro Sade siempre se trata del presidente burlado, de cómo el canónigo fulano siempre pedía niñas y una vez lo engañaron

con un niño y entonces protestó diciendo “**estáfame siempre así**”, porque resultó más homosexual de lo que él sabía. La ley en Sade es la religión o el Estado, y siempre aparece como si no hubiera gusto sin tener alguien a quien elevar al rango de la ley para burlarlo. Eso es típico del ritual de las perversiones, en ese sentido las perversiones son mucho menos libertarias de lo que uno se imagina. Sin la autoridad no sobreviviría, necesita revivir una y otra vez la ley pervertida que padeció, para burlarla, y el ritual es la burla de la ley, y no se puede hacer sin la ley, la transgresión de la norma no se puede hacer sin que alguien represente la norma.

Dentro de los depresivos, uno de los que más rigurosamente trató el tema de las perversiones, es Proust. “**EN BUSCA DEL TIEMPO PERDIDO**” trae descripciones de perversiones, como las del prostíbulo de Jupien en “**Sodoma**”; en ese prostíbulo, además de los aparatos para masacrar a la gente, aparecen los retratos en colecciones, una cuestión que parece ser autobiográfica, según Painter, quien hizo la biografía más quisquillosa y minuciosa de Proust; es detectivesca, no interpreta nada, pero trata de pillarlo todo. Entronizar los retratos de los padres amados donde se van a llevar a cabo los rituales de la perversión, eso está en el prostíbulo de Jupien, en la “**MADemoiselle de Saint Loup**” y es muy frecuente. Proust sabe de qué está hablando porque conocía el ambiente “**in vivo**”.

Esa es una forma de convocatoria de una ley que necesita ponerse en escena una y otra vez para burlarla. Conozco un caso de un transvestista, por chequeo no por análisis, que era un dirigente del conservatismo del Valle del Cauca, pero como andaba disfrazado de mujer y fue pillado en algunas oportunidades, quiso hacerse psicoanalizar a ver si evitaba los peligros evidentes de que encuentren disfrazado de mujer a un dirigente conservador. El hombre no sólo era transvestista en este sentido, lo que disgustó sobremanera a su mujer, sino que se había generalizado su transvestismo hasta el punto que votaba por el MOIR y salía corriendo a contar los votos “**a ver si vamos**”

ganando los conservadores"; era transvestista en política también.

La cuestión de transgredir una ley y de ser el malito contra una ley, ella misma perversa, se convierte en la verdadera pasión. Si se generaliza es porque se crea la incapacidad de concebir otro tipo de ley que no sea perversa.

También está el problema del deseo en la perversión, estudiado por Piera Aulagnier, quien dice que la perversión es una última trinchera contra la psicosis, es una prevención final. Para poder sostener una última identidad, es necesario que esa identidad tenga muchas condiciones, que, por ejemplo, sea antilegal, que niegue la diferencia entre los sexos y demás; lo que amenaza al hombre de la perversión ya es la psicosis y por eso su deseo es de una compulsividad de un grado alarmante, es decir, la frustración del deseo es siempre molesta, pero para un perverso es alarmantemente molesta, es peligroso y entonces hace que el tipo de deseo sea terriblemente conminatorio para el sujeto. Es muy difícil prescindir, incluso incurriendo en los mayores peligros. Es lo que ocurre frecuentemente con exhibicionista y vouyeristas; el tipo arriesga su carrera, todo lo que ha hecho en la vida, todo su prestigio, por ir a que lo vean desnudo un ratico unas muchachas que van a pasar. Todo ese riesgo se corre porque la psicosis anda muy cerca; todo esos rituales se requieren para volver a manifestar una identidad y por eso se vuelve tan compulsiva la cosa.

Lo que corre en la perversión es que nos encontramos con una ley que se impone al sujeto y no la puede ya vivir como la invitación a un conjunto del que participa quien la impone o quien la representa, sino como el sometimiento a una voluntad. Es decir, tiende a vivirla en términos persecutorios, cosa muy frecuente hoy por la extraordinaria disención entre las generaciones, entre otras cosas. Por eso la ley es vivida, sobre todo en la juventud, en términos persecutorios. También hay teóricos que conciben el poder, la ley y el Estado en términos puramente persecutorios, prácticamente paranoides, como el

famoso panóptico de Foucault, que lo están mirando por todas partes y donde le suene a poder o a la ley protesta porque cree que toda la ley es perseguidora; eso hace que su concepción del mundo sea tan curiosa, tan indiferente ante las diferencias; donde algo le suena a normas le parece que es igual, que es igual el psicoanálisis que la confesión católica, que es la misma cosa Marx que Ricardo. Eso es típico de una visión persecutoria de la ley.

Ahora bien, esa visión es muy frecuente en las perversiones, allí podemos seguir el hilo de diversas formas de negación de la ley, derivadas de un mal origen en la relación con la ley. Uno de esos orígenes malos puede ser la mutua desautorización de dos legislaciones materna y paterna: **“no le haga caso a ese que está loco”**, **“no le haga caso a esa que es una beata”**, y entonces no le vuelve a hacer caso a nadie; o bien, uno de los dos rige pero en una forma arbitraria, es decir, imponiendo aquello que él mismo transgrede.

Hay otras formas más duras, más drásticas, que ya no generan propiamente la perversión, sino que tienden a producir más bien posiciones esquizoides o esquizofrénicas, o posiciones paranoides. Una ley impuesta puede desatar una paranoia directamente, como el caso conocido del padre de Schreber, el paranoico que estudió Freud(1). El papá de Schreber había producido un librito, **“Gimnasia médica”** del cual dio 40 ediciones y que es una especie de antecesor directo del nazismo; enseñaba la disciplina y el rigor consigo mismo, pero el hombre no se reducía a la gimnasia médica, ni mucho menos, sino que en el tratamiento de sus hijos fue muy cuidadoso de que aprendieran la ley: **“lo que más necesita aprender un niño es la frustración”**, y entonces hacía que les ofrecieran papillas y el seno y se los retiraran inmediatamente, desde que estaban recién nacidos. Organizó un tribunal que se reunía en su casa, eran sus hijos, su mujer y él, para ser juzgados todas las sema-

(1) Freud se equivocó por completo en lo que respecta al padre de Schreber. Es verdad que no conoció las circunstancias de éste.

nas en todas sus faltas. Con gran ingenio mecánico construyó los aparatos para comer y para dormir, de hierro, que obligaba a sus hijos a tener una determinada posición; estos aparatos están dibujados en el libro sobre el caso Schreber. El doctor Schreber hijo se sentía perseguido por Dios; es muy fácil ver la conexión de los dos personajes. Schreber hijo era un teólogo notable y decía que Dios estaba muy lejos de ser tan perfecto como las religiones lo mostraban, que tenía, por el contrario, bastantes defectos, uno de los cuales es que no conocía a los hombres, porque estaba acostumbrado a tratar sólo con los muertos; otro defecto es que por ser eterno no podía aprender nada de la experiencia y si se equivocaba una vez, se equivocaba para siempre.

El esquizofrénico generalmente añora una ley, incluso una ley terrible; se somete a las dictaduras más alarmantes, políticas o personales o procede a la castración real, que se encuentra en la clínica continuamente: corte, literal, como hacían algunos de los cristianos primitivos, claro que por orden de Jesús, ya que así interpretaban el texto de San Marcos: **“Porque hay hombres que vinieron castrados del vientre de sus madres y hay hombres que fueron castrados por otros hombres, pero también hay aquellos que se castraron a sí mismos para seguir al Señor”**, cosa que leyó Orígenes, el padre de la Iglesia, el apologista, y procedió; era un creyente.

Son aventuras con la ley: la perversión, la esquizofrenia y, en parte, también la depresión. Claro que dejaremos abierto un problema que es muy difícil de tratar: las relaciones más íntimas entre perversión y depresión. Uno puede tratarlas en un caso, por ejemplo en Proust, donde están ambas, pero en teoría no las conozco. Simplemente planteo el problema de la ley, porque es un problema mayor en el psicoanálisis, en la historia, en la política, en la vida personal y colectiva y se relaciona íntimamente con la depresión.

**CONTROVERSIA CON DELEUZE
A PROPOSITO DE EL "ANTI-EDIPO**

**El anti-Edipo como actitud ante
la depresión y la culpa**

DISCUSION –I–

Las polémicas sobre el complejo de Edipo aparecieron casi inmediatamente después de que se presentó la teoría freudiana. Algunas vinieron desde cerca; Malinowski, por ejemplo, sólo objetaba la validez del complejo de Edipo para lo que se denominaba en esa época sociedades matriarcales (matriarcales no hay, hay matrilineales, matrilocales). Aquí me referiré fundamentalmente a una muy importante porque resume gran parte de las anteriores, las mejores, y porque es la que resulta de más actualidad. Se trata de la crítica que hicieron Deleuze y Guattari, principalmente en su libro **“EL ANTI-EDIPO”**.

Deleuze tiene una relación con Freud que no es simplemente de desacuerdo, como hay tantos por lo demás, sino que es un desacuerdo acompañado de una gran preocupación; y se ha convertido desde hace mucho tiempo, por decirlo así, en una especie de enemigo íntimo. Siempre está muy preocupado de todo lo que en el seno del movimiento psicoanalítico ha ocurrido y, sucesivamente, de manera muy curiosa, se ha sumado a aquellos que han tenido algún conflicto con Freud, incluso en el pasado, conflictos que ya están muertos, lo mismo que sus participantes.

En el año 1962 escribió Deleuze un libro muy notable, como muchos de él, llamado **“NIETZSCHE Y LA FILOSOFIA”**; en ese libro, sin que ello viniera muy a cuento, no se le escapa su ataque contra Freud. En una nota dice que sería fácil suponer lo que Nietzsche habría dicho de Freud, que era un pesimista, tal como había considerado a Schopenhauer y esto es tanto más fácil de suponer —continúa Deleuze— cuanto que hubo entre los discípulos de Freud un nietzscheano auténtico, Otto Rank. Deleuze tiene la costumbre, cuando se trata de Freud, de hacer flecha de toda madera; en este caso la madera es Rank, un **“nietzscheano auténtico”**. Es un fenómeno muy curioso porque Deleuze es un hombre capaz y conoce muy bien a Nietzsche.

El motivo por el cual hubo entre Rank y Freud una escisión que determinó la salida del primero del movimiento psicoanalítico, es un motivo particularmente anti-nietzscheano de parte de Rank, y esto es lo más curioso de la historia. Rank, como es sabido, produjo la teoría del trauma del nacimiento. Después de haber hecho libros psicoanalíticos bastante notables, como **“EL MITO DEL NACIMIENTO DEL HEROE”** y algunos otros, produjo una teoría general, según la cual el trauma fundamental en la vida del hombre era el nacimiento, y los otros traumas, en última instancia, remitían a él. Describe con bastante profundidad la separación de un matrimonio como angustia de nacimiento, y así algunos otros fenómenos. Aunque muchas de las descripciones son muy pertinentes, tiene el problema de que reduce todo el asunto al trauma del nacimiento. Hay un trauma del nacimiento, eso es real, no del momento en el que se nació, sino en el sentido de un fantasma de nacimiento traumático al que se remite una gran cantidad de problemas de la vida. La idea de Rank era que por ser el origen el hecho primero, tenía que ser el más importante, y el análisis, si se quería ganar tiempo y hacerse en dos o tres meses, y no en años como lo hacía Freud, debería rápidamente coger lo más importante, el nacimiento.

Freud no estuvo de acuerdo con eso y da esta respuesta: **“es como si los bomberos llegaran a un edificio en llamas y sólo les interesara apagar la lámpara por donde comenzó el incendio”**. Es muy frecuente en Freud ese estilo de polémica, lateral y apenas con un ejemplo.

Ahora bien, Nietzsche es conocido precisamente en la historia de la filosofía por ser un crítico de la idea del origen como lo fundamental y lo que determina el sentido; eso se encuentra, sobre todo, en el tercer capítulo de **“LA GENEALOGIA DE LA MORAL”**. Deleuze conoce muy bien eso, lo expuso muy bien en sus libros sobre Nietzsche; sin embargo, considera que Rank es un nietzscheano auténtico y que sirve de prueba de lo que Nietzsche habría dicho de Freud. Este es un ejemplo curiosísimo de posición antifreudiana de Deleuze; es particu-

larmente sintomático que se apoye en Rank y que declare nietzscheano auténtico a quien tiene la idea de que el origen determina el sentido, idea perfectamente opuesta a la de Nietzsche; es muy raro en un pensador tan serio y que conoce tan bien ese terreno.

En un escrito posterior, que se llama "INTRODUCCION A SACHER MASOCH", Deleuze intenta un estudio sobre el masoquismo, desde luego contra Freud, pero también apoyándose en que hubo un gran freudiano, Jung, quien sí entendía cómo era la cosa, al contrario de Freud, quien no tiene en cuenta las escenificaciones, los mitos universales y el inconsciente colectivo, reduce la cosa a las pulsiones y no podrá nunca dar cuenta del asunto. Aquí es Jung; en "EL ANTI-EDIPO" serán Wilhelm Reich y otros. Entre los que estuvieron en el camino con Freud, Deleuze retoma prácticamente a todo el mundo, con tal de que en determinado momento haya entrado en conflicto con Freud. Todos los que hablen en una dirección específicamente antifreudiana son acogidos, aunque no tengan entre sí nada que ver; es un fenómeno curioso aquello que indico con el nombre de enemigo íntimo, porque está siguiendo todos los conflictos que fueron personales en su momento e incluso fueron ya olvidados; ya nadie se acordaría de un conflicto entre Rank y Freud, si no fuera porque lo menciona Deleuze, generalmente, incluso los freudianos, citan los textos de Rank como textos muy buenos y como grandes momentos de la historia del psicoanálisis.

Señalé antes algunos rasgos de un fenómeno que llamé con cierta dureza "demagogia teórica", uno de los cuales es la introducción de una toma de partido, en pro o en contra. Ya el título del "ANTI-EDIPO" nos da la idea de que curiosamente Deleuze presenta el asunto como si fuera posible tomar una actitud a favor o en contra del Edipo. Es un fenómeno curioso, porque muchos psicólogos no se pondrían en eso de estar en contra del Edipo. El problema con Deleuze es que está en contra del Edipo; otros lo que piensan es que se trata de un invento de Freud, que no hay tal complejo de Edipo, que no hay inconsciente.

Lo que es más interesante todavía, es que el a favor o en contra no lo deja en el Edipo, sino que lo extiende, por ejemplo, a un fenómeno como la esquizofrenia. El subtítulo de la obra mencionada es **“CAPITALISMO Y ESQUIZOFRENIA”**. Además, se propone aquí crear una nueva concepción de la psicología, que él propone denominar **“esquizoanálisis”**. Su actitud ante la esquizofrenia no deja de ser muy curiosa, porque no se trata, como ha ocurrido recientemente, de nuevas interpretaciones de la psicosis (Piera Aulagnier, Roustang, etc.), que van más lejos que las de Freud o las de Lacan, u otras que estén en contra de las propiamente psicoanalíticas, contra Sechehaye, Perrier, Lacan, etc., y propongan otra; tampoco se trata de una interpretación que niegue todo eso y proponga una explicación biologista (**“es un fenómeno orgánico, de química cerebral”**). Aquí no se trata de eso, aquí se trata de estar a favor o en contra de la esquizofrenia; más claramente, a favor.

El otro problema es que Deleuze y Guattari toman el psicoanálisis de una manera difícil de precisar, porque no lo toman propiamente como una teoría que interpreta unos hechos, que pueden ser mal interpretados, o que tiene una serie de hipótesis que pueden ser falsas. Tratan el psicoanálisis —el complejo de Edipo, el pensamiento de Freud sobre la castración, el problema de la represión, etc.— como los marxistas tratan el capitalismo, es decir, como algo que hay que combatir; el capitalismo es un hecho y no un simple error que tienen en la cabeza un conjunto de gerentes o unos obreros en unas fábricas. Pero ellos consideran que el psicoanálisis oprime el deseo humano como el capitalismo oprime el trabajo humano: ese es su modelo de referencia permanente.

Los autores hacen una comparación entre la teoría del deseo que ellos proponen y la teoría de la producción de Marx. Toda su teoría del deseo está dedicada a la crítica de la idea de que el deseo tenga algo que ver con la carencia, idea que por lo demás es de Sócrates, de Platón, de Aristóteles y de otros, no solamente de Freud. Ellos creen que la teoría de la producción

de Marx es más o menos la que ellos tienen del deseo. Son dos esferas tan extraordinariamente lejanas que, al forzar el concepto marxista de producción —muy prestigiosa en esta época (1972)—, y aplicarlo a una teoría del deseo, lo que hacen es tergiversar la teoría de Marx. Dicen, considerando que éste es el pensamiento de Marx:

“No existen esferas o circuitos relativamente independientes, la producción es inmediatamente consumo y registro. El registro y el consumo determinan de un modo directo la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción de producciones, de acciones, de pasiones...” (El Anti-Edipo).

Esto está considerado equivocadamente como un paralelo de lo que afirma Marx, quien sí dice que **“la producción es inmediatamente consumo, el consumo es inmediatamente producción, la distribución es inmediatamente producción, esto nos daría el vértigo hegeliano, por eso tenemos que introducir distinciones”**. Esto sí lo dice, pero lo critica en seguida, e el **“PRELIMINAR A LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA”**: **“esto da el vértigo hegeliano”**, todo sería entonces lo mismo.

El **“ANTI-EDIPO”** va en la dirección de las indiferenciaciones y Marx, en cambio, es un clásico de las distinciones. En el primer capítulo señalan los autores lo que consideran uno de los más graves errores del psicoanálisis: introducir la diferencia entre el hombre y la naturaleza. En general, la posición es indiferenciar.

Antes de que nos embarquemos un poco más en detalle en la discusión, y dejando de lado esa costumbre un poco molesta de introducir conceptos prestigiosos traídos de otro campo —como la **“producción”** marxista del deseo—, de los que está lleno el libro, y el aspecto ese de convertirlo todo en un combate, no en una nueva investigación que podría ser una corrección de los errores psicoanalíticos, sino en una toma de

posición a favor de..., lo cual no deja de ser curioso y gusta extraordinariamente hoy, hay que reconocer que el libro de Deleuze y Guattari es un libro de mucha importancia, un libro apasionado y apasionante, bien escrito, escrito como quien defiende una causa, aunque no resulta clara la definición de esa causa. Se ve que esa causa está amenazada por Freud, por el psicoanálisis, aunque ellos están pensando más en Lacan; a Freud incluso no lo citan casi nunca en el texto directo, y cuando lo citan en los **"CINCO PSICOANALISIS"** es muy de paso y en textos descriptivos de momentos del desarrollo del psicoanálisis, como el estudio sobre Schreber, en el cual Freud no hizo más que comentar un libro de un paranoico al que no conoció y de quien desconocía sus antecedentes, los problemas de su padre y todo lo que sabemos hoy. Cuando hablan del deseo y tratan de introducir una redefinición están pensando en lo que dice Lacan; cuando hablan del Yo, cuando hablan de una redefinición de la psicosis, están pensando en Lacan o en Melanie Klein. Es muy poco lo que se puede llamar aquí una confrontación, sea con Freud o con otras tendencias actuales del psicoanálisis y prácticamente se tiene en cuenta en este texto la tendencia de Lacan.

Le doy importancia a este libro y lo considero una verdadera encrucijada en el pensamiento actual, porque ha nacido de un rechazo a la depresión y la culpa, que están vinculadas y nada puede ser más moderno que esto. Todo el problema, el secreto, el prestigio y lo que tiene de apasionante este libro, lo que lo ha hecho vocero de una parte de la juventud (la que lo ha leído en Francia, que tampoco es mucha; pero sin que lo sepa, la gente le toma simpatía a esta posición con solo oír mencionar algunos de sus planteamientos) es el hecho de que estamos en una época a la cual corresponde muy profundamente la actitud de Deleuze y Guattari.

Es importante en este libro la posición de rechazo a la depresión. Algunos psicoanalistas han estudiado este rechazo en casos particulares. Byon, haciendo estudios sobre algunos tipos de psicosis, ha mostrado cómo es de frecuente una

particular intolerancia frente a la depresión; pero la intolerancia frente a la depresión se extiende a una gran cantidad de circunstancias de la vida, principalmente aquellas en las cuales la negación a hacer un duelo, el rechazo a todo sentimiento de culpa, resultan decisivas. Una de las más conocidas es la crisis de la pubertad, en la que hay un fuerte rechazo a la depresión. El rechazo a la culpa está muy vinculado al rechazo a la depresión; por ejemplo, en lo que se suele denominar la crisis de la pubertad, hay un momento que es muy característico, en el que se produce con relación a los padres, con los que hay un choque y una crisis, lo que se suele denominar demandas contradictorias, que también son típicas en los matrimonios y, en general, en las relaciones humanas.

En las crisis de la pubertad se formulan frecuentemente las demandas de autonomía contradictorias, haga lo que haga el otro, hará mal, porque si cuando le dice “¿quiero ir a un paseo de tres días, puedo?”, le responde “sí, claro, vaya”, entonces piensa “ah, pues claro, ya no les importo”, y si la respuesta es “no, no vaya”, piensa “ah, pero me siguen tratando como un bebé”. El problema de las demandas contradictorias es ese, que se hacen dos demandas al tiempo y cualquiera de las dos frustra a la obra. Como el marido que le pide a la mujer que reemplace a la mamá y que, además, sea una amante apasionada, entonces cualquiera de las dos cosas que ella haga frustra a la otra. Nuestra vida está llena de demandas contradictorias y no es precisamente la parte más cómoda de vivir. En ese momento de la crisis de la pubertad como crisis de generación que se puede prolongar mucho en determinadas circunstancias sociales e históricas, se suele producir un rechazo muy fuerte a las posiciones de la culpa y la depresión.

Este rechazo se expresa frecuentemente en dos formas. Por una parte, se puede hacer en forma de proyección, es decir, cualquier esbozo inconsciente de sentimiento de culpa procede, por el mecanismo de la proyección, a buscar un culpable, como la hostilidad busca un perseguidor; o procede, por otra parte, por lo que Freud denominaba formaciones reactivas

La formación reactiva es un fenómeno psíquico muy conocido en el psicoanálisis; es uno de los mecanismos de defensa y consiste en que, en lugar de producir la simple negación de algo, como hace la represión, el olvido, produce lo contrario. El más conocido es el caso de la repugnancia en la histeria, sobre todo en cierta histeria femenina de la pubertad, que era muy típica en la época de Freud. Es una gran repugnancia por todo lo que sea sexual, directa, indirecta, alusiva o simbólicamente; la carne, por ejemplo, produce vómito. Pero se hace el análisis e inmediatamente, casi sobre la marcha, surgen los deseos sexuales, los cuales no sólo están reprimidos, sino que se ha producido una formación reactiva; allí donde deberían aparecer los deseos sexuales, en los momentos precisos y sobre los personajes en los cuales deberían aparecer, surgen en su lugar las repugnancias.

Con respecto a la depresión, uno de los mecanismos más frecuentes hoy es la producción de una formación reactiva que es el entusiasmo; allí donde podríamos sufrir la depresión, declaramos el entusiasmo. Es un fenómeno que puede ser colectivo, porque la depresión hoy tiende a ser colectiva.

Sin duelo no se puede hacer ninguna obra; eso lo vio Freud desde 1915. Ninguna obra, ni siquiera el "ANTI-EDIPO", aunque sea para predicar que no se necesita duelo alguno, que es un invento del psicoanálisis, que el psicoanálisis es el capitalismo, que la culpa es un invento de un padre paranoico y perseguidor, que no hay nada más bello que la indiferenciación esquizoide. Ese es el mensaje del libro —no la argumentación—; el mensaje es interesantísimo, es de nuestra época, corresponde de la manera más íntima al mundo en que estamos viviendo y es la forma moderna de la negación.

La culpa es un fenómeno complejo, tiene elementos de transgresión de normas en que uno cree, es decir, que comprometen nuestros ideales; el Ideal del Yo está comprometido en las normas transgredidas que generan culpa, además compromete otras cosas, la agresión a objetos que amamos, con los que

estamos identificados, y que se vuelve sobre nosotros, etc. La culpa genera inmediatamente un proceso que las religiones han captado bien, casi todas porque el budismo es un poco diferente; es decir, el sentimiento de culpa está siempre continuado con una secuencia que es expiación, reparación, demanda de reconciliación. Esa es una secuencia que las religiones han visto muy bien, lo mismo que las religiones privadas, para decirlo en términos de Freud; la neurosis obsesiva, por ejemplo, es una religión privada, claro que Freud agrega entre paréntesis, "sólo porque la religión es una neurosis obsesiva colectiva".

En la neurosis obsesiva, que es una religión privada se ve muy bien la secuencia, sólo que aquí todo está reprimido. En la neurosis obsesiva la culpa desaparece de la conciencia; sin embargo el sujeto se somete a una serie de rituales que son, como se puede demostrar rápidamente en el análisis, de expiación, de reparación y de demanda de reconciliación; y la angustia terrible se genera cuando deja de hacer cualquiera de esos rituales. A primera vista parecen absurdos, no tienen nada que ver con nada; es necesario poner los pantalones debajo de la almohada o no puede dormir, es necesario mirar cuatro veces en el closet antes de apagar el foco, etc., etc. y se va llenando de rituales hasta que le copan la vida y se agrava la cosa; el mismo sujeto no sabe porqué está cumpliendo esas leyes, se llena de liturgias para ir al baño, para afeitarse, para todo se llena de órdenes que tiene que seguir de la manera más estricta; se ve, pues, como si estuviera en una liturgia complicadísima, de esas que no se sabe de dónde vienen, pero que es pecado no hacerlo. Hay un estudio de Freud sobre esto, llamado "**ACTOS OBSESIVOS Y CEREMONIA RELIGIOSA**".

La forma de negar la culpa ha sido muy tradicional; es una culpa que está referida a problemas originarios de Edipo, de deseos y hostilidades vinculados al Edipo, reprimida, que sale sólo en el síntoma, es decir, que es necesario hacer todo el trabajo de interpretación para volver consciente todo el problema.

En la forma de la depresión hay dos grandes tendencias. Hay una tendencia que es la más frecuente hoy, que se llama depresión simple o neurótica, en la cual la culpa casi siempre queda inconsciente, como en la neurosis obsesiva, y lo que se hace consciente es sólo la depresión, el sentimiento de que no tiene valor ninguno la vida. Hay otra forma que solemos llamar melancolía o depresión psicótica. La depresión hoy en día es tan importante porque es la encrucijada entre la psicosis y la neurosis y abre el paso de la una a la otra. En la forma psicótica la culpa se hace consciente, pero, además, delirante; el individuo se considera culpable de los crímenes más atroces y se autodesprecia en la forma más terrible; frecuentemente conduce al suicidio, tan pronto brota una forma melancólica, el suicidio está al borde; ésta es menos frecuente hoy y es mucho más privada, depende de un drama inicial mucho más agudo. Lo que es muy frecuente es la forma de la depresión simple denominada así por los psiquiatras y psicólogos, o forma de la depresión neurótica, para los psicoanalistas; pero es lo mismo como sintomatología, puede que la interpretación varíe, pero el cuadro es el mismo.

Es interesante interrogarse, porqué en nuestra época la depresión ha llegado a ser el gran problema, y qué tiene que ver con la estructura de la vida; ese es un problema supremamente complicado de sociología moderna.

La grandeza de "EL ANTI-EDIPO", su interés, su importancia, es que desarrolla una lucha encarnizada contra la depresión, aunque curiosamente es una lucha encaminada a negarla, a considerar que la depresión es traída por algún culpable que es una imagen paterna, principalmente Freud, también Lacan y, más en general, el padre paranoico, como dicen. La idea curiosa en este libro es que el psicoanálisis "edipiza" a la gente, no la vida que ha llevado en la infancia con sus padres, sino el psicoanálisis.

La discusión sobre el complejo de Edipo se hace más aguda —como puede verse al principio del cap. IV de "EL ANTI-

EDIPO” — al indicar que el que inventa complejo es un padre paranoico y que el gran error de Freud es haber creído que el complejo de Edipo es algo que parte del hijo, que tiene el hijo, cuando en realidad es algo que inventa un padre paranoico. Es una discusión curiosísima porque evidentemente existen padres paranoicos que a su turno tuvieron complejo de Edipo y, desde luego, también hay padres no paranoicos con los cuales también se tiene complejo de Edipo. Es interesante ver esta secuencia en el mencionado capítulo, nos encontramos con el siguiente texto:

“¿Cómo empieza un delirio? Es posible que el cine pueda captar el movimiento de la locura, precisamente porque no es analítico ni regresivo; explora un campo global de coexistencia”.

“Un film de Nicolai Ray, que se considera que representa un delirio a la cortisona, un padre con pluri-empleo, profesor de colegio, que hace horas extras en una estación de radio de taxis, tratado por desórdenes cardíacos, empieza a delirar sobre el sistema de la educación en general, la necesidad de restaurar una raza pura, la salvación del orden moral, luego pasa a la religión, la conveniencia de un retorno a la Biblia, a Abraham. ¿Pero qué ha hecho Abraham? Precisamente quiso matar a su hijo y tal vez la única equivocación de Dios fue la de detener su brazo, ¿pero él, el protagonista de la película, no tiene también un hijo?”.

“¡Vaya, vaya!, lo que la película muestra tan claramente, para vergüenza de los psiquiatras, es que todo delirio es primero pedagógico, catexis de un campo social, económico, político, cultural, racista, pedagógico, religioso; el delirante aplica a su familia, a su hijo, un delirio que le desborda por todos lados y sólo en última instancia y a posteriori, se vuelve familiar”.

Este es un ejemplo clásico de la clínica de Deleuze y Guattari. Dejemos de lado el hecho de que se trate de una película y

supongamos que se trate de un caso; es muy probable que un caso de delirio paranoico pueda comenzar por un problema en la oficina o en la religión, etc. Esto demuestra que este señor puede tener o no un problema con el padre, porque no comienza por ser consciente del problema que tuvo en la infancia, pero no podemos decir que el delirio paranoico es educativo y luego él lo aplica a su hijo, porque al fin y al cabo no todos los educadores están delirando, es decir, uno puede hacer una crítica específica de la estructura de la educación y mostrar que contiene formas de dominación de tipo paranoide, como tendencia; pero, si estamos hablando de un señor delirante, eso es una estructura. No puede decirse que porque tiene un problema educativo y otro religioso, se volvió, por aplicación a su familia, paranoico.

Pero, ¿qué interés tienen los autores en esta discusión tan rara? Uno puede discutirles en términos puramente de interpretación que un delirante no comienza por la conciencia del delirio, que el delirio probablemente se produjo en una relación, digamos, como la que tenía Schreber con el papá, y no en una nueva visión de la religión. Pero, ¿por dónde comienza la cosa a ser consciente?, ¿por dónde está el orden de causalidad?, ¿a qué viene todo esto?

Todo esto viene a punto, a que hay que poner un culpable. Este señor sacado de la película está siendo escogido como el padre culpable, éste es el pedagogo racista, que se acordó que tenía, como Abraham, un hijo que quiere matar. Sólo porque hay padres culpables, hay complejos de Edipo: sólo hay hijos que son víctimas y padres que son culpables; entre éstos están Freud y muchos otros. A esto llegan los autores. Este es el otro mensaje, mensaje que cayó muy bien a la juventud de Francia del 68; mejor dicho, no fue que cayó sino que salió de allí, de todo aquel carnaval que pensaba cambiar el capitalismo y estaba era en contra del papá, no quería ser como el papá, con razón; pero al fin y al cabo es de todo aquel carnaval de donde surge un combate que es muy interesante de analizar.

“EL ANTI-EDIPO” probablemente no nos dé grandes aportes teóricos, pero como tema, como problema de la posición de una generación, de la posición ante la teoría, ante la cultura, ante la política, ante la culpa y ante la depresión en última instancia, es un documento extraordinario. Hay un comentario freudiano a este libro, escrito por J. Chasseguet-Smitgel, llamado **“LOS CAMINOS DEL ANTI-EDIPO”**.

*

* *

DISCUSION II

Vamos a continuar la discusión con la posición de Deleuze y Guattari. En realidad, su posición oscila mucho. Uno podría pensar, si tomamos **“EL ANTI-EDIPO”**, que tienen la idea de oponer al psicoanálisis algo que ellos mismos dicen que es una oposición interna, desde el psicoanálisis; a veces, no siempre, en el sentido de que por lo menos afirman lo esencial, es decir, la generalidad de la sexualidad, la sexualidad infantil y el carácter general del descubrimiento del inconsciente, a diferencia de Sartre que niega el inconsciente.

Veamos el texto donde quieren plantear un poco más positivamente sus formulaciones:

“No decimos que Edipo y la castración no sean nada, se nos edipiza, se nos castra, y no es el psicoanálisis quien inventó estas operaciones a las que tan sólo presta los recursos y procedimientos de nuevo cuño, pero basta esto para hacer callar este clamor de la producción deseante; todos son esquizos, todos somos perversos, todos somos libidos demasiado viscosas y demasiado fluidas y no por propio gusto, sino porque allí nos han llevado los flujos desterritorializados”.

“¿Qué neurótico un poco grave no está apoyado sobre la roca de la esquizofrenia? Roca que esta vez es móvil aerolito. ¿Quién no frecuenta las territorialidades perversas más allá de los jardines de infancia de Edipo? ¿Quién no siente los flujos

de su deseo y la lava y el agua? Y sobre todo, de qué estamos enfermos?, de la esquizofrenia incluso como proceso? o bien, ¿de la neurotización violenta a la que se nos entrega y para la que el psicoanálisis ha inventado nuevos medios, Edipo y Castración? Estamos enfermos de la esquizofrenia como proceso o de la continuación del proceso hasta el infinito en el vacío, horrible exasperación, la producción del esquizofrénico entidad o de la confusión del proceso con un fin, la producción del perverso artificio, o de la interrupción prematura del proceso, la producción del análisis neurótico?

“Se nos enfrenta a la fuerza con Edipo y la castración, se nos echa sobre ellos, sea para medirnos con esa cruz, sea para constatar que no somos mensurables por ella; sin embargo, el mal de cualquier modo está hecho, la cura eligió el camino de la edipización, todo alfombrado de residuos, contra la esquizofrenización que debe curarnos de la culpa” (El Anti-Edipo, pág. 73).

Me parece que éste es uno de los textos que condensan de manera más clara su posición; se puede reforzar con algunos otros en el mismo sentido. El libro tiene entre otras particularidades la de que se repite muchísimo; sobre cualquier tema uno puede sacar treinta citas que dicen lo mismo, aproximadamente.

Esto que acabamos de leer es probablemente uno de los puntos fundamentales que nos puede orientar sobre el pensamiento de estos autores. Hay un gran diagnóstico que parece válido para la sociedad en conjunto: la neurotización es forzada por la ley, se nos somete a la ley, se nos somete a la edipización y por eso resultamos neuróticos. En el fondo todos somos esquizos, si nos dejaran ser esquizos, ese sería el ideal.

En general, el texto considera la esquizofrenia como un ideal; dice que la esquizofrenia como entidad clínica, metida en un sanatorio, ya es un producto de haberlo tratado de edipizar,

de no haberlo dejado ser espontáneamente esquizofrénico; y no es esa esquizofrenia la que tienen como modelo, sino otra para la que desde luego no hay clínica; toman de algunos textos de poesía o de mística, algunos poemas y algunos textos de Antonin Artaud y algunos textos de Bataille son los que sirven de modelo para lo que más o menos quiere decir esquizo.

Como problema teórico hay aquí una confusión bastante curiosa, se confunde esquizo (cuando no se dice, como a veces también se hace, esquizofrenia) con lo que Freud llamaba el proceso primario. Siempre que los autores nos describen el ideal de la esquizofrenia, que eso fluye, eso es móvil, eso desea, es prepersonal, tiene todo lo que Freud llamaba la movilidad de las cargas, aquí lo llaman la máquina deseante y nos advierten unas cuarenta o cincuenta veces que máquina no es una metáfora; pero desde luego la siguen empleando siempre como metáfora, porque no pueden emplearla de otra manera.

Todas las descripciones de lo que llaman la máquina deseante, que es el mismo ideal esquizo, lo mismo que llaman el deseo como producción o la producción deseante, todo esto es precisamente lo que Freud llamaba el proceso primario; Freud lo describe como movilidad de la catexis, es decir, de los investimentos deseantes de unos objetos hacia otros, del Yo hacia el mundo, del mundo hacia el Yo, movilidad que sigue procesos no lógicos; es decir, no está sometida a la lógica del proceso secundario, que es la lógica de la contradicción y la disyuntiva: o esto o lo otro. En el proceso primario no hay disyuntiva, puede haber una condensación, por ejemplo en un sueño se puede estar en un sitio que tenga rasgos de dos lugares diferentes. En "LA INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS", Freud muestra que la disyuntiva, la negación y la duda, no operan en el proceso primario.

Cuando aquí nos hablan de diferencias no disyuntivas, están prácticamente tomando lo que Freud llama la lógica del

proceso primario. Cualquiera puede ir a “LA METAPSICOLOGIA”, o verlo en “LA INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS”; lo que pasa es que lo que en Freud es un aspecto, la operación del proceso primario, en “EL ANTI-EDIPO” está tomado como un estadio ideal, al cual se le denomina, además, esquizo.

En realidad hay algunas formas esquizoides, no tanto de esquizofrenias como entidades clínicas, como ellos mismos dicen, sino de formas esquizoides en las cuales las leyes del proceso primario se hacen valer en forma relativamente consciente, preconsciente; eso también es verdad sin necesidad de que se trate de un delirio, es infrecuente, pero es posible.

Aquí tenemos una serie de premisas que realmente son el verdadero fondo del problema. Ellos saben —así comienza la cita anterior— que el psicoanálisis no inventó el Edipo ni la castración, sino que simplemente los encuentra en los análisis, pero en algunas partes de la obra parece como si el psicoanálisis fuera el que forzara las cosas. En realidad estos no son autores ingenuos. Ellos saben eso, pero el problema es que ellos tienen una premisa, que es la del momento en que escriben, mayo del 68. Ellos recogen un conjunto de textos libertarios anteriores; textos de Cooper y Laing, que son preanalíticos y que apenas mencionan con simpatía porque saben que son muy difíciles de defender; también algunos textos del feminismo. En una palabra, la parte final de la cita mencionada permite ver con mucha claridad que se parte de una premisa fundamental: el mal viene de la ley, de cualquier ley; sin la ley el hombre es bueno; eso es Rousseau y ellos lo reconocen.

Deleuze y Guattari parten de esta premisa: el hombre es básicamente el inconsciente es decir, el proceso primario; el proceso primario es bueno el mal viene de la represión; la represión viene de la autoridad, de la ley; de los que obligan a organizar como razón, como Yo, como norma, lo que es un proceso libre, creador y productor, que es el inconsciente. Ese es el fondo de la doctrina difícil de sostener hoy.

Para poder sostener esta tesis, ponen a Freud a decir lo que no ha dicho, que el inconsciente es el mal. Lo que sucede es que ellos van a sostener que la razón es el mal, van a ser los adalides del irracionalismo de nuestro tiempo y para algo van a sostener que el inconsciente es el bien, que el inconsciente es el hombre natural y que es la ley la que introduce el mal, la ley y la razón.

Dicen: “El inconsciente es negro. A menudo se reprocha a Reich y a Marcuse su rousseauianismo, su naturalismo, una determinada concepción demasiado idílica del inconsciente; pero, ¿si no atribuimos al inconsciente horrores que no pueden ser más que los de la conciencia y de una creencia demasiado segura de sí misma? ¿Es exagerado decir que en el inconsciente hay necesariamente menos crueldad y terror, que en la conciencia de un heredero, de un militar, de un jefe de Estado?”.

“El inconsciente posee sus horrores pero no son antropomórficos, no es “EL SUEÑO DE LA RAZON” el que engendra monstruos sino más bien la racionalidad vigilante e insomne”.

Aquí han entrado, pues, a decir su palabra; no es “El sueño de la razón” (cuadro de Goya), que es un emblema del racionalismo; cuando termina la razón, cuando se somete la razón, surgen monstruos. Ellos lo invierten: es la razón insomne y vigilante la que produce monstruos. Es curiosos que Deleuze firme un texto así, ¿qué pasó con Kant que era su gran amor, sobre el que escribió un libro tan bello?, ¿qué pasó con Spinoza, sobre el que escribió dos libros bellísimos? ¿vuelve otra vez la militancia del irracionalismo?

Es el irracionalismo lo que tiene de moderno y de atractivo “EL ANTIEDIPO”, hoy, cuando continuamente se está tratando de confundir el capitalismo con la razón, al contrario de lo que pensaba Marx: que no había nada más irracional que el capitalismo. Hoy cuando continuamente se trata de confundir la razón con el banquero, la razón con el militar, la razón con

el jefe, se está inventando la revolución irracional. La revolución irracional es la de Cooper y Laing por ejemplo; a ella se llega por el L.S.D. según Cooper, Laing prefiere el alcohol.

Ahora se predica la parapsicología, la sensibilidad de las plantas, la cruz de cinco metales, esa es la revolución; en cambio, el capitalismo es la razón. Esto hace parte de esa militancia, ésta es la parte más refinada, la cresta de la ola, pero hace parte de esa militancia moderna, de ahí procede su modernismo y su atracción. El nuevo rousseaunianismo que ellos mismos proclaman viene ahora a volver a producir la idea de un ser natural, naturalmente bueno, al cual le cae el mal siempre desde afuera, desde la ley, no se sabe por lo demás cómo. Este es un pensamiento viejo, ya que no solamente tenemos que pensar en Rousseau, sino también en cualquier utopista cristiano o gnóstico; ahora la gnosis está otra vez de moda, también detrás del rousseaunianismo y detrás del irracionalismo, como revolución. Entre los primitivos gnósticos, Epifanio, que vivió en el siglo III y murió a los 17 años, dejó un tratado en el que dice que el mal vino al mundo con la primera ley, con la primera separación, con la pretenciosa separación de la naturaleza y el hombre. Lo mismo que en el "EL ANTI-EDIPO" también está denunciado. Allí vino el mal de una vez, como viene siempre en los génesis, la propiedad, la ley, la separación, las normas. Un retorno al hombre natural, sin leyes, sin normas, esa es la formulación del amor, la positividad absoluta, allí donde hay ley es porque no hay amor. Eso lo tienen claro los cristianos, los gnósticos y todos los utopistas de toda la historia, de Grecia y, después de Grecia, los padres de la Iglesia, los utopistas del capitalismo, hasta los de hoy; ésta es una cosa que no tiene nada de nuevo, lo único nuevo es formularlo contra el psicoanálisis.

Esa ola tiene este principio: la norma viene a violar a un ser natural. Desde luego, Deleuze y Guattari no son lo suficientemente ingenuos, como podían ser los anteriores, para creer en una conciencia virgen, primitiva intocada, a la cual una violencia externa viene a marcar con normas y con leyes.

Ellos saben que el origen de la conciencia es la violencia, entre otras cosas porque han leído a Derrida y han leído a Lacan; saben que el origen mismo de la violencia es el hombre, el intercambio, la situación; que no hay conciencia sin violencia y que no hay ninguna virginidad originaria de una conciencia luego manchada por una violencia externa, pero entonces no lo ponen en la conciencia, sino en el inconsciente, a lo que llaman el esquizo.

Ellos ya saben que no sería del caso organizar la idea de Rousseau acerca de un lenguaje de amor, hecho básicamente de gestos y de vocales, que luego fue dañado por un lenguaje que no era del amor sino de la comunicación. Ellos no siguen esa historia porque saben demasiada lingüística.

Sin embargo, no sabemos a qué ley se refieren, porque siguen hablando con la misma generalidad de todos los que creen que la ley es el mal. Se sabe que el proceso primario es antes de la ley, que la ley organiza la represión, cualquier ley, la simple ley de coherencia, la unidad; porque el proceso primario tiene —como ellos dicen con toda razón— el principio de multiplicidad, las pulsiones son múltiples, cada cual sigue su propia línea y los deseos que promueven, en la medida en que se vinculen a representaciones, son múltiples, cuando se trata de conseguir una unidad, de hacer cualquier cosa, se necesita sintetizar y ese ya es un procedimiento represor. Dicho en otros términos, el Yo es la sede de la represión, sin represión no hay tal Yo, sino esquizo y en eso tienen toda la razón. Para hacer algo se necesita tener una cierta síntesis.

Si una multiplicidad de tendencias no se sintetiza, reprimiendo algunas, promoviendo otras, si uno al mismo tiempo quiere atacar y huir, no puede hacer nada; si uno quiere una cosa y otra y otra, en el orden del deseo sexual o en los otros órdenes, es necesario la operación de una síntesis para poder hacer algo, para pasar a la motilidad en términos de Freud.

Por eso decía Freud que el camino real hacia el inconsciente era el sueño, porque como durante el sueño nos apartamos

de la motilidad, retiramos la atención del mundo, entonces es posible que surja en nosotros mucho más variabilidad que durante la vida despierta en que tenemos que vigilar más la unidad, ser más represores.

No hay que tenerle miedo al concepto de represión, porque no tiene nada que ver con la policía que reprime las huelgas. Cuando se quiere jugar a que es lo mismo que la policía que reprime las huelgas, entonces lo que se quiere es no ver que la ley está implícita en el lenguaje mismo.

El proceso primario no se sigue por las vías del lenguaje articulado, el sueño tiene su propio lenguaje, su propia gramática; allí por ejemplo no hay un orden de sucesión y un orden de causalidad, sino que la sucesión es directamente causalidad; “esto ocurrió después de esto”, significa: “esto ocurrió a causa de esto”; allí no hay un orden de disyuntivas, allí no opera la ley de contradicción, es decir, la piedra angular de la lógica. Pero allí tampoco — y eso es lo que lo hace pertenecer al proceso primario— rige el sistema del discurso lingüístico: es decir, es un proceso productivo e indecible, porque para decirlo ya tiene que dejar de ser inconsciente.

Ya el modo de ser del lenguaje, del lenguaje en el cual se describe “EL ANTI-EDIPO” o de cualquier otro lenguaje, es la aceptación de la ley, de la represión, del sistema de la contradicción y de la disyuntiva; mejor dicho, el señor Deleuze escribe y lo hace muy bien, pero sus “máquinas deseantes” no escriben, de tal manera que no es solamente algún psicoanalista el que lo somete y con un Ideal del Yo muy alto, porque se necesita tener una cierta distancia entre lo que uno es y lo que uno aspira a ser, para esforzarse tanto y no simplemente se trata de un “despliegue del flujo de las máquinas deseantes”.

El siguiente es un rasgo que probablemente es una consecuencia necesaria, a mi juicio desgraciada, de lo que ellos están planteando, pero en todo caso abiertamente confesa. Después de que nos hablan del inconsciente, en los términos en que nos

hablan, como proceso primario, como productividad (y es verdad que el inconsciente es productivo, no sólo de síntomas, inhibiciones y angustias, sino de todo lo demás), y debido a que el proceso de la represión está simplemente combatido más bien que estudiado, concluyen:

“El inconsciente no plantea ningún problema de sentido, sino únicamente problema de uso; la cuestión desde el deseo no es qué quiere decir, sino cómo marcha, cómo funcionan las máquinas deseantes, las tuyas, las mías, qué fallas forman parte de su uso, cómo pasan de un cuerpo a otro, cómo se enganchan sobre el cuerpo sin órganos, cómo confrontan su régimen con las máquinas sociales, si un dócil mecanismo se engrasa o, al contrario, se prepara una máquina infernal; qué conexiones y qué disyunciones, qué conjunciones, cuál es el uso de la síntesis. El inconsciente no representa nada, pero produce, no quiere decir nada, pero funciona”.

“El deseo efectúa su entrada, no se ha sabido plantear el problema del lenguaje, más que en la medida en que los lingüistas y los lógicos han evacuado el sentido y la más alta potencia del lenguaje ha sido descubierta cuando la obra ha sido considerada como una máquina que produce ciertos efectos, sometida a cierto uso”.

“Mako Louri dice de su obra, que es todo lo que usted quiera desde el momento en que funciona. Y funciona estén seguros, pues la he experimentado” (“El Anti-Edipo”).

Más adelante dicen que el que introduce el problema del sentido es el mecanismo de la edipización, de la represión y de la ley; que en psicoanálisis el problema nunca es de sentido, no es de qué quiere decir. Eso es interesante, porque ahí comenzó el psicoanálisis; lo primero con que se encontró Freud fue con que se negaba que los síntomas histéricos tuvieran sentido, se negaba que los sueños tuvieran sentido. Desde este momento Freud descubrió los mecanismos de elaboración de los sueños: la condensación, el desplazamiento, la figurabilidad.

Todas las formas de la movilidad, de la plasticidad onírica fueron descritas en detalle, pero sobre una idea: había que buscar el sentido de los sueños, porque no se trataba solamente de la descripción de las operaciones del contenido manifiesto, se trataba de buscar un contenido latente. La base de toda la operación analítica era el rescate de un sentido perdido por la represión, por el temor a conocerlo; había que rescatarlo.

Ahora Deleuze **“descubre”** que no hay problema de sentido. Es curioso que Deleuze afirme esto, en primer lugar porque su texto tiene una fuente fundamental, que es la **“HISTORIA DE LA LOCURA”**, de M. Foucault. **“EL ANTI-EDIPO”** procede directamente de allí; es más, las mayores invectivas contra el psicoanálisis están en la última parte del libro de Foucault y en **“EL ANTI-EDIPO”** simplemente son retomadas.

Foucault es el maestro de Deleuze y Guattari, eso por todas partes lo dejan notar y a veces lo citan, pero en este momento no pueden traerlo a cuento, porque según Foucault, el arte fundamental moderno es la interpretación (o sea, Freud, Nietzsche, Marx) y la interpretación es la búsqueda de un sentido que está distorsionado por un poder, ese poder es el ideal democrático en Nietzsche, el fetichismo en Marx y la represión en Freud. Esto no lo pueden citar, porque para ellos ya no hay problema del sentido ni, por lo tanto, de la interpretación ¿Interpretación de qué? No hay más que cálculo de los efectos.

Eso conduce a una forma de analizar; nos hacen incluso la promesa de cómo va a ser, claro está que no plantearán el problema de qué quiere decir nada, porque eso ya está evacuado; entonces, ¿qué se hará?, nos preguntamos y ellos en primer lugar nos advierten: **“se abandonará aquella hipócrita actitud neutral del analista”**. Aquí sí es a pelear: **“fuera de aquí porque le pongo choques eléctricos si me viene con el Edipo y con papá y mamá”**, así lo dicen; aquí es el análisis

militante, porque vamos a buscar la esquizofrenización, salir del asunto del Edipo y de la territorialización. **“El esquizo-análisis es a la vez un análisis trascendental y materialista”**; trascendental en el sentido kantiano, de buscar las condiciones en las cuales opera el inconsciente, y Deleuze es kantiano. Veamos.

“El esquizo-análisis es a la vez trascendental y materialista, es crítico en el sentido que lleva la crítica a Edipo o lleva a Edipo al punto de su propia autocrítica; se propone explorar un inconsciente trascendental en lugar de metafísico, material en lugar de ideológico, esquizofrénico en lugar de edípico, no figurativo en lugar de imaginario, real en lugar de simbólico, maquínico en lugar de estructural . . . ”.

Si no hay ese principio de interpretar, ¿qué principio queda?: promover, esa es la conclusión a que llegan. Freud había dicho que el analista no debería promover tal o cual cosa, sino interpretar, eso es lo que quería decir neutral; es decir, que la ideología del analista no debería entrar en el asunto. Si un analista, por ejemplo, es ateo, como suele ocurrir, y un individuo viene con el cuento de que va a entrar al seminario, el analista no tiene más que hacer sino averiguar qué significa eso en él. puede ser un proceso salvador, el individuo puede estar fiado a una imagen materna en una dependencia y con esa entrada al seminario se está liberando de una dependencia materna inmediata. Si pensamos en un analista que hace parte de un grupo revolucionario y el analizado le dice que va a entrar a ese grupo, de nada le sirve su ideología: tiene que saber qué significa esto para el analizado, porque puede ser para éste algo auto-destructivo o un intento de suicidio.

Ahora, como ya no se va a buscar el sentido, porque ese no es el caso, se va a promover. La crítica al sentido está articulada con una teoría del deseo ajena al pensamiento psicoanalítico, y es natural porque la teoría psicoanalítica del sentido y, por tanto, de la interpretación, está esencialmente vinculada a su concepción del deseo, de manera que si vamos a dejar aboli-

do el sentido y ya no hay problema de qué quiere decir esto, entonces vamos a tener que cambiar también la teoría del deseo. El cambio aquí es este: la teoría del deseo de Freud está articulada con una teoría de la identidad (Deleuze dice: de la carencia de identidad) y con toda la teoría de la ley.

El deseo y la ley, el deseo y la prohibición, están siempre reunidos en alguna forma. Freud explicaba —cosa que le molesta mucho a Deleuze— que en realidad no puede haber una prohibición sino de aquello que resulte ser deseable: que si en todas partes está prohibido el incesto, es porque el incesto es un deseo, ya que a nadie le está prohibido comer arena, por ejemplo. Según “EL ANTI-EDIPO”, los tres errores sobre el deseo se llaman: la carencia, la ley y el significante. Aquí se va producir una doctrina puramente positivista del deseo, abiertamente naturalista, como ellos mismos la llaman, es decir, que el deseo no tiene nada que ver ni con una carencia, ni con una prohibición, ni con ninguna articulación en un orden legal, es algo natural, se dá en el inconsciente, sin ruptura, ya que ésta es impuesta y es una mala cosa.

La historia del deseo tal como ha sido pensada en occidente desde hace mucho tiempo, está articulada con una carencia: el deseo es deseo de ser y, por lo tanto, sólo tiene deseo un ser que tiene alguna falla de ser. Es algo que penetra permanentemente el pensamiento de occidente; así termina, por ejemplo, “EL BANQUETE” de Platón: el discurso de Sócrates es la descripción del deseo como deseo de ser, por una falta de ser; en toda doctrina del deseo se encuentra eso. Lo específico en Freud es que la falla de ser no es una falla objetiva, que falte algo concreto, sino que es una falla de identidad y que los objetos perdidos son objetos perdidos, causas del deseo, precisamente porque son referentes de identidad y los objetos deseables, aquellos de los que uno se enamora locamente, son promesas de una nueva identidad.

“EL ANTI-EDIPO” es una ruptura muy fuerte con Freud, porque ¿qué queda de un inconsciente que no está separado,

al cual no es necesario, por tanto, encontrar un acceso por la interpretación, por la liberación de una represión, ya que toda separación fue artificial e impuesta por un papá paranoíco que se ve por todas partes?. ¿qué inconsciente es aquel que no se necesita interpretar, al que no es necesario acceder por medio de una búsqueda?, ¿y qué deseo es aquel que no tiene que superar nada, que no busca nada perdido, es decir, que no es más que “producción de sustancias”, “intercambio de sustancias”, “conexión de máquinas”, la máquina boca con la máquina seno, la sustancia semen con la sustancia tal, etc., etc.?

Descrito así el orden del deseo, es independiente de las normas y de la carencia, pero ya es muy dudoso que ese deseo sea deseable. Los análisis de Freud conducen a una posición muy compleja del deseo, porque si el deseo no es deseo de ser, de recuperar, de reconstruir, de encontrar una identidad siempre fallida, deseo de muerte también, porque el motor de la vida precisamente es el sostenimiento de esa carencia y de esa tensión entre una identidad y un ideal, entre un Yo actual y un Yo ideal, entre un Yo actual y un Ideal del Yo, entre lo que uno encuentra ser como falla, con relación a un ser anhelado, por ejemplo, al ser de otro, testigo privilegiado, y al cual uno quisiera parecerse. Es decir, todo el motor del deseo, es la diferencia entre un ser y una carencia de ser; sin carencias viene la circulación de las sustancias.

Hay puntos, a mi juicio, bastante desacertados. Por ejemplo, me parece supremamente desacertado el tratamiento que se hace de Nietzsche, del cual se usa y se abusa en todo el texto. Es muy interesante pensar que Nietzsche no es ningún desconocido para Deleuze, quien ha escrito dos libros sobre el filósofo: “NIETZSCHE Y LA FILOSOFIA” y “NIETZSCHE”. En ambos ha demostrado un conocimiento detalladísimo del pensamiento de Nietzsche y una tendencia a no ver un aspecto del pensamiento del mismo. Uno puede leer cuantas veces quiera el primero de los libros mencionados y siempre se encuentra con que Nietzsche es el crítico del ideal ascético, el

promotor del eterno retorno, de la voluntad de dominio como interpretación productora y no como dominación fascista, y en eso Deleuze tiene toda la razón. Pero Deleuze omite el hecho de que hay en Nietzsche toda una variante de su pensamiento inscrita en toda su obra: la necesidad de las normas. En **"MAS ALLA DEL BIEN Y DEL MAL"** se muestra con todo detalle que si el espíritu no está sometido a las reglas, no encuentra ninguna productividad y que precisamente ha sido más productivo cuanto más rígidamente ha estado sometido a las reglas; muestra el caso de los poetas y cita concretamente el espíritu de Molière, que sometido a la métrica, a la rima y a todas las reglas de juego es muchísimo más libre que el espíritu de un tartamudo que habla sin regla alguna. Al que tenga alguna duda sobre este punto, lo invito a que lea en **"EL CASO DE LOS IDOLOS"**, un capítulo que lleva como título **"La libertad que yo no amo"**. La libertad que Nietzsche no ama es la que se proclama sin normas, contra las normas. Ese, por supuesto, era un aspecto de Nietzsche que tenía que ser olvidado por Deleuze.

En **"EL ANTI-EDIPO"** se hace un gran elogio de la movilidad esquizoide; desde luego tiene toda la razón en cuanto a la movilidad. Cuando falta todo peso de una identidad, la movilidad de las identificaciones explota y es total, pero el ejemplo que dan es muy desgraciado:

"Tampoco podemos separar a Zarathustra de la gran política y de la animación de la raza que obliga a Nietzsche a decir: yo no soy alemán, soy polaco. Aún ahí, las individuaciones no se forman más que en complejos de fuerzas que determinan a las personas como otros tantos estados intensivos, encarnados en un criminal, no cesando de atravesar un umbral al destruir la unidad ficticia de una familia y de un yo: yo soy Prado, soy el padre de Prado, me atrevo a decir que soy Lezepe, yo quisiera dar a mis parisinos, a los que quiero bien, una noción, la de un criminal honesto; yo soy Cambrige, otro criminal honrado, una cosa degradante y que molesta a mi modestia, es que yo soy todos los hombres de la historia" (Nietzsche).

El texto es lo último que escribió Nietzsche, es un texto delirante; elogiar esto es poco honesto. Este es el momento en que Nietzsche deja de pensar; él es todos los hombres de la historia, pero ya no es Nietzsche.

*
* *

DISCUSION —III—

En “EL ANTI—EDIPO” se deja de lado todo problema de sentido, todo problema de interpretación. Cuando se deja de lado todo problema de interpretación y se quiere proponer de todas maneras alguna cosa, es necesario cambiarlo por un problema de intervención, en el sentido de un buen funcionamiento, de una corrección.

Dando algunas muestras de lo que será el tratamiento, los autores nos declaran directamente que, en efecto, no será ni mucho menos, un tratamiento en términos de neutralidad benevolente, sino de intervención directa. Dicen en la pág. 118:

“Sustituir la pseudo-neutralidad benevolente del analista edipiano, que sólo quiere y escucha al padre y a la madre, por una actividad malévola, abiertamente malévola: “ME HACES CAGAR CON EDIPO, SI CONTINUAS DETENEMOS EL ANALISIS”, o bien, cesa de decir ¡papá, mamá!; por supuesto, Hamlet vive en tí como Werther vive en tí y también Edipo y todo lo que tú quieras, pero tú haces crecer brazos y piernas uterinos, labios uterinos, un bigote uterino, al revivir los muertos reminiscentes, tu Yo se convierte en una especie de teorema general que demuestra constantemente la vanidad de la vida”. (“El Anti-Edipo”).

Así, pues, proponen el proceso esquizofrénico, aun cuando el Edipo, que hasta ahora parecía ser una imposición de los analistas, venga del paciente, como bien lo saben los autores. Es posible que la edipización analítica se haya dado, que analisis-

tas muy torpes reciban un material y lo acomoden en el Edipo rompiendo todas las reglas del análisis.

La regla más importante que da Freud a todos los analistas se puede resumir en la siguiente formulación: no aplicar nada que se sepa por fuera del caso, el análisis tiene que ser inventado de nuevo en cada caso, extraído del material; nunca aplicarle al material nada que se haya conocido por fuera. Esa es la regla de oro en lo que respecta al análisis.

En "EL ANTI-EDIPO" lo que se propone es no interpretar sino, de una vez, impulsar, incluso con amenazas, con una negativa rotunda, al material que se tiene. En este caso citan curiosamente a Werther y Hamlet porque son tan militantes Deleuze y Guattari que son en realidad militantes en todo; militantes de un partido imaginario, pero de un dogmatismo extraordinario. Por ejemplo, Goethe y Shakespeare son enemigos de ellos y Freud es acusado, entre muchas cosas, de lector de dramas y novelas burguesas, por gustar mucho de los escritores mencionados. Ahora oímos esto y pensamos: ¡ni Stalin!, pero como no es más que un partido imaginario, más bien da risa que miedo ese tipo de acusaciones.

Esa politización a ultranza, aunque puramente imaginaria, fue muy corriente en Francia en los cinco o seis años posteriores al 68. Por ejemplo, una revista de literatura, "TELLE QUELLE", publicó un artículo de un semiótico en favor de Mallarmé, un poeta francés; pero no podía hablar bien de Mallarmé sin volverse enemigo de Baudelaire y acusarlo de ser partidario de la burguesía, mientras ponía al primero de revolucionario. En realidad, a ninguno de los dos se les ocurrió nada por el estilo; la única relación entre ellos, según Mallarmé, es la de considerarse un discípulo de Baudelaire y de aspirar a su altura. Pero aquí no se podía sino hablar en términos de militancia radical e imponerla imaginariamente donde no se la encontraba; de manera que no nos extrañemos al encontrar que Hamlet y Werther es algo que se debe expulsar del tratamiento si acaso al paciente se le ocurre mentarlo.

Es importante ver los términos en los cuales ellos tratan de formular su esquizo-análisis por contraposición al psicoanálisis. Hay un capítulo de **"EL ANTI-EDIPO"** en el que hablan de la vergüenza del psicoanálisis en la historia, en la política y en la sociología.

Deleuze y Guattari no hacen ninguna crítica cuidadosa de **"El malestar en la cultura"** ni de la **"Psicología de las masas"** ni de nada, como se puede ver en las páginas 108-110 de **"EL ANTI-EDIPO"**, donde hacen esa **"demostración de la vergüenza del psicoanálisis"**. Es interesante ver lo que oponen:

"Este es, pues, el objetivo del esquizo-análisis, analizar la naturaleza específica de las catexis libidinales de lo económico y lo político y con ello mostrar que el deseo puede verse determinado a desear su propia represión en el sujeto que desea, de ahí el papel de la pulsión de muerte en el ramal del deseo y de lo social. Todo ello ocurre, no en la ideología, sino mucho más por debajo; una catexis inconsciente, de tipo fascista o reaccionario, puede coexistir con una catexis consciente revolucionaria".

Esto lo presentan como una novedad extraordinaria. Ahora bien, esto se puede leer en Freud directamente y en términos más claros. Freud explica en la **"PSICOLOGIA DE LAS MASAS"** que hay diferentes formas de la identidad y diferentes formas de los ideales del Yo. Explica, por ejemplo, que el proletario romano, en la medida en que es proletario, se contrapone en sus intereses a los propietarios romanos, porque es un proletariado expropiado de la propiedad territorial; pero, en tanto que se identifica como romano, se siente orgulloso de las victorias de Roma sobre Cartago y, por tanto, toma como ideales los romanos que lo oprimen, está colaborando en su propia opresión. Freud trata con mucha limpieza y con ejemplos concretos el problema de las diferentes identificaciones y los diferentes ideales, que pueden hacer que un movimiento con intereses revolucionarios apoye motivos reaccionarios.

Esto lo hace tan detalladamente que ha servido luego para estudiar el caso del nazismo.

Luego Deleuze y Guattari muestran que el inconsciente también tiene mucho que ver con las razas y lo dicen así:

“La catexis revolucionaria inconsciente es tal que el deseo aún en su propio modo recorta el interés de las clases dominadas, explotadas, y hace correr flujos capaces a la vez de todas las segregaciones en sus aplicaciones edípicas; capaces de alucinar la historia, delirar las razas, abrazar los continentes”.

Esto se ha dicho muchas veces. Lo que me interesa mostrar es que, cambiando un poco el tono y dejando todo en la máxima vaguedad, se trate de hacer aparecer como una contraposición al psicoanálisis lo que éste ha hecho. En efecto, el psicoanálisis ha estudiado fenómenos del racismo, especialmente en el sur de Norteamérica; ha mostrado cómo los puritanos cuáqueros blancos, durante un período muy largo en que llevaban una vida sexual muy reprimida, proyectaban todos sus deseos reprimidos en el negro y deliraban al negro, al cual consideraban como un animal sexual extraordinariamente potente, lleno de ganas de incendiar, de violar a todas las mujeres. Es decir, sus deseos reprimidos los proyectaban en el negro al que luego salían a quemar. Eso ha sido estudiado en casos y en piezas de teatro. En **“EL ANTI-EDIPO”** resulta que se puede hasta alucinar las razas y abrazar la historia. Pero eso ha sido estudiado por los psicoanalistas; nos quieren cambiar el lenguaje y descrestarnos con las novedades más viejas del psicoanálisis; ese es el método general, pero hay momentos en que el asunto empeora, cuando se hace demagogia teórica directa engañando al lector.

Se cita, por ejemplo, a Derrida en un texto sobre la interpretación de los sueños; pero como la cita era limitada y queda en el contexto del ataque de ellos a Freud, el lector que no está en antecedentes va a sacar la deducción de que Derrida les está apoyando; en realidad Derrida dice que eso es Freud y lo dice

en homenaje a Freud en un texto que se llama **"FREUD Y LA ESCENA DE LA ESCRITURA"**. Hay, pues, ese tipo de procedimientos que ya son bastante sospechosos y hay que denunciarlos porque son abusos de la ignorancia de un lector.

Esto ocurre varias veces con Derrida (pág. 109). Derrida acababa de publicar algunos años antes (1.967) dos obras que son en efecto un acontecimiento teórico: **"LA GRAMATOLOGIA"** y **"LA ESCRITURA Y LA DIFERENCIA"**, dos de las obras más importantes de nuestra época y que contienen uno de los grandes homenajes filosóficos a Freud que se han hecho en este siglo, cosa que desde luego Deleuze y Guattari no cuentan; para ellos todo lo que se haga para poner los textos a militar aquí por debajo de cuerda, como si Derrida fuera de su causa, es bienvenido. Esto se hace en varias oportunidades con uno u otro de esos textos.

Hay algunos momentos que pueden ser muy interesantes, en los cuales Deleuze y Guattari describen ciertos aspectos del pensamiento psicoanalítico. Si dejamos un poco esta jerga tan curiosa, nos preguntamos porqué necesitan decir **"máquinas deseantes"** y, además, asegurarnos treinta veces que eso no es una metáfora; porqué necesitan decir continuamente el **"cuerpo sin órganos"** y también asegurarnos que no es una metáfora, que el deseante es el cuerpo sin órganos. Uno se pregunta: por qué será? Yo no encuentro otra respuesta que la de cierta voluntad muy francesa de originalidad, porque si dijeran: un **"aparato pulsional"** —ellos dan como ejemplos de máquinas deseantes la boca, el ano, es decir, las sedes de las pulsiones de Freud—, estarían diciendo lo mismo que Freud y se trata es de hacer una cosa original. Si en lugar de **"máquinas"** prefirieran **"estructuras"**, entonces les dirían estructuralistas y dejarían de ser originales; ellos quieren ser **"maquinistas"** con tal de ser originales y tener un pensamiento maquinico, como lo llaman ellos mismos. ¿Por qué necesitan que las máquinas produzcan y corten flujos?, porque si no, sería el análisis del primer capítulo de la **"METAPSICOLOGIA"**, sobre las sedes, los fines y los objetos de las pulsiones y eso para ellos es necesario ocul-

tarlo, aunque sea lo mismo que se sigue trabajando en la medida en que se diga algo.

Hay una cierta voluntad de originalidad muy francesa; en esa época y hasta hace poco en Francia se dió mucho esa tendencia de cada pensador a poner su propia tienda, a vender artículos con su propia marca de fábrica y a organizar su propia jerga más o menos cerrada, cuanto más completa tanto mejor; imitando así lo que hacían los partidos políticos dogmáticos y convirtiéndose en un partido político dogmático de un solo miembro, con su jerga y sus propias maneras de definirlo todo, que permitieran reconocer la marca de fábrica.

Ahora bien, en muchas partes nos encontramos con descubrimientos similares a los anteriores, a propósito de su trabajo sobre la sociedad, que denuncia la vergüenza del psicoanálisis en su trabajo sobre la historia, la política y la sociedad y muestran lo que ellos pueden hacer. Hay un punto que me parece notable:

“La comunicación de un código o de una axiomática, de una combinatoria que informa los flujos; lo mismo ocurre en el campo de lo social, su codificación o su axiomática definen primero una comunicación de los inconscientes”.

“Este fenómeno de la comunicación que Freud encontró de forma marginal en sus observaciones sobre el ocultismo, constituyen de hecho la norma y rechaza a un segundo plano los problemas de transmisión hereditaria que agitaban la polémica entre Freud y Jung”. (“El Anti-Edipo”, pág. 286).

Aquí se detiene uno y dice: ¿el problema de la comunicación de los inconscientes, que Freud encontró de forma marginal es una observación sobre el ocultismo? Qué descaro!, están suponiendo que el lector no conoce a Freud. Este problema está en todas partes en la obra de Freud, lo encuentran en **“LA INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS”**, en ‘el caso Dora’ (1.900), donde lo dice directamente:

“Aquel que tiene oídos para escuchar y ojos para ver, sabe que los mortales son incapaces de guardar un secreto, aquel que los labios calla, baila en la punta de los dedos y por todos los poros la traición se afana. Uno siempre sabe inconscientemente del inconsciente del otro”.

Y en la conclusión de “Totem y Tabú” dice:

“Ninguna generación está en capacidad de negarle a la generación siguiente ningún hecho importante; el inconsciente es la gran tradición, incluso no se necesita la hipótesis de la herencia psíquica, porque hay una transmisión inconsciente”.

Sobre esto podría citarles desde 1.900 hasta 1.939, es decir, toda la obra de Freud. Según Deleuze y Guattari, fue en una observación marginal sobre el ocultismo donde encontró la posibilidad de la comunicación . . . , pero ellos, en cambio, la han encontrado en todas partes. Ellos lo han encontrado así: sucede que **“en el campo social común, la primera cosa que el hijo reprime o ha de reprimir o intenta reprimir es el inconsciente del padre y de la madre”**; esto es citado de Freud y de Lacan, pero puesto como descubrimiento de ellos. Continúan: **“El fracaso de esa represión es la base de la neurosis”**, eso sí es de ellos, pero en realidad es la base de la psicosis.

Ahora bien, es muy visible que estos autores, aunque tratan de hacer flecha de toda madera para atacar al psicoanálisis, recogen en su ejército personas muy poco coordinadas; por ejemplo, Reich con Foucault, que no tienen nada que ver y hasta a Derrida lo tratan de acomodar de algún modo ahí. Sin embargo, la influencia de Foucault es abierta y es confesa; además, el libro trató de militar en una posición que Foucault abrió desde la **“HISTORIA DE LA LOCURA”**, texto del cual se reclaman directamente, que consideran ejemplar y que, además, han repetido por todas partes antes de citarlo:

“El médico, en tanto que figura alienante, es la clave del psicoanálisis, tal vez porque no ha suprimido esta estructura última

y porque ha conducido a ella todas las otras, el psicoanálisis no puede, no podrá oír la voz de la sinrazón, no podrá descifrar por lo mismo los signos de lo insensato. El psicoanálisis puede romper algunas formas de la locura, pero permanece ajeno al trabajo soberano de la sinrazón” (M. Foucault, “HISTORIA DE LA LOCURA”, pág. 607).

Esta cuestión de la voz soberana de la sinrazón y de escuchar la voz de la locura, es muy curiosa, porque si algo se puede señalar como mérito de Freud es que por primera vez en la historia de la humanidad, desde que se callaron las pitonisas griegas, hay alguien que oye al loco. Cuando Freud lee a Schreber, nos encontramos con que, por primera vez, después de tantos siglos, hay alguien que oye el discurso de un loco y trata de comprenderlo; el caso Schreber termina con estas palabras: “el futuro dirá si la teoría del doctor Schreber es tan verdadera como yo creo o si mi propia teoría es más delirante de lo que yo quisiera”. No sólo lo oye sino que termina mostrando que ese discurso contiene una verdad esencial, aunque su forma es la de un delirio absoluto.

La acusación de que el psicoanálisis no puede oír la verdad de la sinrazón es una acusación curiosísima; ¿desde qué psiquiatría se puede hacer?, si ninguna oye, si lo que caracterizó al psicoanálisis fue oír. Esta gente acaba de decirnos que no hay nada que interpretar, que, al contrario, hay que intervenir, y ahora nos vienen con que el problema del psicoanálisis es ¿que no oye, ni comprende!

La “HISTORIA DE LA LOCURA” es un texto un poco viejo, del año 61, donde Foucault decía eso; tuvo gran auge y muchos discípulos, entre los cuales estaban Deleuze y Guattari, muy conocidos y destacados y muchos otros que luego fueron organizando una posición cada vez más militante a favor de la sinrazón y de la locura y contra la razón. Me parece que la cosa terminó por cansar a Foucault, por parecerle peligrosa y, sobre todo, tonta, necia e indigna de sus propias investigaciones. Por ejemplo, 17 años después del texto citado, Foucault es entre-

vistado por uno de los discípulos que probablemente menos él desearía haber tenido, el señor Levy, uno de los nuevos filósofos que van mucho más lejos que estos porque ya Marx también quedó en el sector de los padres represores al lado de Hitler; van también contra Nietzsche (Glucksmann). Es interesante ver algunas respuestas de Foucault en la entrevista de 1.978; dice:

“Lo que usted califica de naturalismo designa en mi opinión dos cosas: una cierta teoría, la idea de que por debajo del poder, de sus violencias y de sus sacrificios, quería reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva; tras las paredes del asilo, la espontaneidad de la locura; más allá del sistema penal, la fiebre gencrosa de la delincuencia; por debajo de la prohibición sexual, la frescura del deseo. Y también una cierta opción estética moral; el poder es malo, es feo, es pobre, estéril, monótono y muerto, mientras que aquello sobre lo que el poder se ejerce es bueno y es rico”.

Aquí ya encontró Foucault bastante bien para dónde va este irracionalismo y sabe defenderse de la insistencia, diciendo:

“Es necesario renunciar a una doxa izquierdista; se contribuye a dejar las cosas como están y cualquiera puede cantar el mismo aire sin que se le preste ninguna atención. Este inversión de las verdades y los valores a la que acabo de referirme, ha sido importante en la medida en que no se quedaba en simples vivas, en un viva la locura, en un viva la delincuencia, en un viva el sexo, sino que permitía nuevas estrategias; verá usted, lo que hoy me molesta y me da pena, es que todo ese trabajo realizado desde hace tantos años (15 años), con frecuencia en medio de dificultades y a veces en la soledad, no funciona ya para algunos más que como signo de pertenencia, están del lado bueno, es decir, están del lado de la locura, del lado de los niños, del lado de los delincuentes, del lado del sexo”.

Aquí vemos cómo el maestro de Deleuze y Guattari se refiere al resultado de su procedimiento. Después de hacer investigacio-

nes notables sobre hechos históricos, seguidos con detalle, como hizo Foucault con la locura, con las cárceles y con muchas cosas, todo viene a parar en una pareja simplísima del bien y del mal, en una pareja maniquea de la más clara simplicidad y de la más fácil escogencia; con los niños contra los adultos, con los perseguidos contra los perseguidores, con la sinrazón contra la razón; estoy con los niños, soy el lado bueno, la espontaneidad, el buen salvaje contra el mal civilizado... y siga y desarrolle el fantasma edípico que mueve **“EL ANTI—EDIPO”**, que es esto: la madre, la naturaleza, la espontaneidad, el orden de lo corporal, el orden de lo inconsciente, es bueno; el padre, el poder, la razón, ha violado a la madre y ha hecho mal en quitármela, hay que matarlo. Eso es un Edipo, un Edipo del más vulgar, un simple complejo de Edipo mal liquidado y mal analizado y que, sin embargo, rueda en la historia por todas partes. Se trata de una tendencia muy generalizada; si fueran solamente dos casos, no me detendría tanto ni los molestaría tanto con este libro (**“EL ANTI—EDIPO”**). Pero, no son dos casos, ni son dos cualquiera, son dos personas muy inteligentes y muy cultas, que escriben, además, muy bien y que tienen una gran trayectoria filosófica.

Hoy, casi todas las causas que comienzan en una oposición razonable, indiscutible, tienden a caer en un drama edípico de este tipo y es bueno advertirlo; porque el psicoanálisis es una gran ayuda para que no ocurra. En la dirección que llevan los ecólogos la cosa comienza muy bien: la polución del aire y el agua, las fábricas botando desechos, la tala de árboles, la bahía envenenada, los peces muertos, etc., todo eso es perfectamente racional, hay que estar contra eso. **“La forma moderna de la técnica está produciendo eso”**, dicen algunos. Otros van un poco más lejos: el capitalismo fija sus utilidades a escala de la unidad productiva, la fábrica, y no le importa lo que le pase a la sociedad; si se envenena el Cauca, la fábrica gana y se quiebran los pescadores, pero los pescadores no son los dueños de la fábrica. Yendo un poco más allá de la técnica también se puede acusar a

la “**forma de la técnica**”, como diría Marx. Todo eso es muy razonable, prácticamente no hay nada que discutir frente a una posición ecológica, pero el fantasma edípico, el mismo de “**los anti-edípicos**”, viene detrás en seguida y les sugiere que vayan más lejos, que la naturaleza es buena y la técnica mala. Ya ese es un paso peligroso, porque no se podría sostener. La vacuna contra la viruela es menos natural que ésta, pero es mejor la vacuna que la viruela. Hay cosas naturales que son muy buenas, pero también hay volcanes, animales venenosos; los virus son todos de la naturaleza, el hombre no ha creado ninguno. La naturaleza es buena y mala y debe ser corregida. Pero es que ya está el fantasma: la naturaleza es la madre y la técnica es el padre que la violó; como la madre tiene que ser sensitiva, entonces viene detrás la sensibilidad de las plantas y la ecología ya no sigue por donde comenzamos tan razonablemente, sino que levanta el vuelo manejado por el fantasma edípico hacia el delirio. Este es un caso más simple que “**EL ANTI-EDIPO**”.

“**EL ANTI-EDIPO**” es una especie de esa tendencia moderna a recibir una crítica y no poderla sostener en el nivel de la razón, sino desviarla inmediatamente contra la razón; la espontaneidad es buena, en cambio el esfuerzo, lo no espontáneo, es malo, la norma, la ley. Como la ciencia no está del lado de la espontaneidad, entonces lo que está contra la ciencia comienza a ser bueno y empiezan las aguas raras, los homeópatas y los parapsicólogos a barrer.

“**EL ANTI-EDIPO**”, desgraciadamente, hace parte, la parte más ilustre, la cima de una tendencia moderna muy frecuente y que sí debiera ser psicoanalizada, más bien que tratar de vacunarla de antemano contra el psicoanálisis.

PREGUNTA: Me parece que todo el planteamiento es muy interesante, pero de todas maneras me parece importante que se plantee la necesidad de entender este fenómeno a nivel sociológico; usted lo está planteando como un problema de la modernidad y eso yo creo que no es gratuito.

Desde luego, hay que hacer una distinción; es un gran regalo que se le hace al capitalismo ponerlo del lado de la razón, para poner la revolución del lado de lo irracional; es un regalo, además, perfectamente inmerecido. El capitalismo tiene una forma de la racionalidad, la racionalidad cuantitativa, previsiva, que sistematiza la organización, la cuantificación; esa forma se puede estudiar en sí, la racionalidad de la empresa que trabaja con el mínimo de costos y el mínimo de tiempo para el máximo de utilidad y que pone entre paréntesis lo que les ocurre a los trabajadores y a los consumidores, porque tiene una meta absoluta, el máximo de utilidad. Esa es una forma de la racionalidad que hay que discutir en sí misma, pero no creer que esa es toda la racionalidad. El capitalismo marcha en tal forma que tiende a someter todos los sistemas de relaciones humanas y de producción de toda clase de bienes a ese tipo de racionalidad; entonces, una lucha contra el capitalismo a veces puede pensarse necesaria como una lucha contra la racionalidad. A medida que se desarrolla la forma mercancía y la división del trabajo que le corresponde, da la impresión de que la sociedad entera ingresa en el tipo de racionalidad capitalista; esa es una racionalidad perversa de tipo anal, propia de las neurosis obsesivas y que cubre a una sociedad entera.

Eso ya lo vieron Ferenczi y, luego, Norman Brown. Cuando hagamos un cierto estudio de la vida social, veremos que en ciertos niveles no podemos hacer un estudio independiente, por ejemplo, económico. Tendríamos que apoyarnos, a mi juicio, en lo mejor que hay, la economía de Marx. No conozco nada mejor en cuanto crítica a la racionalidad capitalista. Y no creer, cosa que no le ocurría a Marx, que esa sociedad era racional y que, por lo tanto, había que estar contra la razón, que es lo que se tiende a predicar hoy.