



Cuerpo y agresividad

FRANCISCO PEREÑA



psicología y psicoanálisis

DIRIGIDA POR OCTAVIO CHAMIZO

CUERPO Y AGRESIVIDAD

por

FRANCISCO PEREÑA





siglo xxi editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.

GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

BF575.A3

P47

2011 Pereña, Francisco

Cuerpo y agresividad / por Francisco Pereña
— México : Siglo XXI, 2011.
208 p. — (Psicología y psicoanálisis)

ISBN-13: 978-607-03-0279-4

1. Agresividad. 2. Hostilidad
(Psicología). I.t. II. Ser.

primera edición, 2011

© siglo xxi editores, s. a. de c. v.

isbn 978-607-03-0562-7 (libro electrónico)

derechos reservados conforme a la ley
impreso en impresora gráfica hernández
capuchinas 378

col. evolución
57700 estado de méxico

INTRODUCCIÓN: LA CORRUPCIÓN DE LA CARNE

“No creer en la inmortalidad del alma, sino contemplar la vida entera como algo destinado a preparar el instante de la muerte...”

SIMONE WEIL

Ya algunos gnósticos se quejaban de que la materia corporal era el fracaso de Dios puesto que era el triunfo de la corrupción, la pasión y la muerte. ¿Cabe redención para esa materia corrupta?, se preguntaba Marción de Sínope. Sin embargo, si la vida es desgracia y desesperación, la esperanza de redención puede ser el intento de convertir esa desesperación en amor y sabiduría. Hay también otro modo de olvidar la corrupción de la carne, su vulnerabilidad, que consiste en instituir su eternidad como cuerpo místico. La distinción entre cuerpo y carne es antigua. Si la carne significa expropiación, el cuerpo es apropiación. Eso establece una relación de contrariedad entre la carne y el cuerpo. Para algunos teólogos, *caro* estaba relacionada con la Eucaristía, la carne que se comía, mientras que *corpus* representaba a la Iglesia como principio de unidad y de poder. De ahí que S. Weil considerara, por su parte, incompatibles la Encarnación con la Iglesia: la Encarnación es espacio de vida y de pasión, mientras que la Iglesia lo es sólo de unidad y de poder y es, como toda institución, desencarnación, que ignora el canibalismo en el que se sostiene, la pasión más genuina del cuerpo humano, es decir, del cuerpo falto de unidad que busca la fusión caníbal. El cuerpo es comestible, dijo el pintor Francis Bacon, comestible significa el ansia de fusión, de incorporación, de cómo incorporar la carne del otro a la pasión del cuerpo. La pasión del cuerpo es un anhelo de fusión, el canibalismo es la pasión del cuerpo corrupto y encarnado, de la materia corporal fracasada que habría dicho Marción de Sínope. La eternidad, el cuerpo místico, es una desencarnación del cuerpo del amor. En Homero, eternidad significaba la falta de circulación sanguínea que, como consecuencia o condición de la inmortalidad, se da en los dioses. La

sangre es la pasión. Cristo se hace hombre para poder derramar su sangre en sacrificio expiatorio, y “la belleza perfecta de los relatos de la Pasión”, de la que hablaba Simone Weil, posee la atracción del tormento y del derramamiento de sangre, de la herida abierta que busca permanentemente su restañamiento.

Bacon volvió varias veces sobre el tema de la Crucifixión. La Crucifixión sigue siendo un motivo constante de la pintura. Pero hay una diferencia que consiste en que mientras la pintura religiosa, independiente de la calidad artística del pintor, busca representar el valor consolatorio e incorruptible del dolor de Jesús, la perspectiva de la salvación que culmina con la resurrección del cuerpo; a diferencia de eso, la Crucifixión de Bacon subraya o trae a primer plano, como también lo hace la escritura de J. Winkler, la corrupción de la carne. Por eso muestra el interior del cuerpo, las vísceras, huesos y cartílagos, lo indigerible por el sacramento de la Eucaristía entendida como unidad mística del cuerpo. El amor de Cristo es la suprema expresión de la renuncia de quien se ofrece a ser comido como complemento exultante del dolor y de la corrupción del cuerpo. Si de esa perspectiva se quita el mito de la salvación eterna sólo nos queda la pasión caníbal de incorporar la carne del otro a la propia carne. Contemplar el cuerpo del dolor, que Cristo representa, constituía la fuerza de su atracción amorosa para S. Weil. La desdicha, el amor y la esperanza eran una misma cosa. La desdicha se hace inseparable del sufrimiento físico, y el sufrimiento físico constituye el instante de la mayor cercanía y, por lo tanto, de la esperanza. Es un instante detenido, por lo que la esperanza no es una figura del tiempo sino de la eternidad. La pasión de Cristo está por siempre, eternamente, presente en la Eucaristía convertida en símbolo del cuerpo incorruptible. La Resurrección fue un mentís a la Encarnación. Los trípticos de la Crucifixión de Bacon rompen ese instante eterno y con ello el simbolismo radiante del cuerpo llamado a su resurrección, a su inmortalidad. Es un cuerpo corrupto reducido al tríptico de Eliot: nacer, copular, morir. Nacer a la mayor indefensión del cuerpo, copular buscando la fusión de los flujos y las vísceras, la voracidad que empuja la carne a la carne y, por último, morir como expresión definitiva del pulso corporal y como arrebató de la pasión, que da al amor no sólo el sino de lo vulnerable y efímero sino el ansia de la fusión.

¿Es posible un amor no caníbal? ¿Es posible el amor como no ejercicio de la fuerza? ¿No es un contrasentido? ¿Es posible deslindar el afecto de la violencia, incluso de la crueldad? ¿No hay en el anhelo sexual un deseo de

matar? ¿No sucede con los amantes que alguno de ellos perece y se inmola para servir de pasto y alimento del otro, y eso aun en el caso de que no sea posible definir de quién fue la victoria final si es que la hubiera? Separar la agresividad de la sexualidad, fue una de las propuestas terapéuticas de Freud. Pero le costaba pensar una sexualidad sin agresividad. Para tranquilizarse recurrió una vez más al fácil argumento de poner el sadismo al servicio de la reproducción de la especie buscando su fundamento fuera del sujeto para así deshumanizarlo. Siempre ese intento de querer justificar al humano con la argucia de enviar a la condición animal todo ese tórrido asunto de la relación de la agresividad con el deseo carnal y la vulnerabilidad de los cuerpos. Pero no estamos por encima del tiempo ni escapamos de la cercanía fiel (Rilke) de la muerte. La rabia es rechazo de la muerte y del amor, es necesidad de victoria. El sufrimiento expiatorio, como victoria sobre la muerte, requirió la instauración de la Iglesia para que esa victoria pudiera adquirir los atuendos del poder y tomara el torvo y frío rostro de la eternidad y de la asfixia. No hay desdicha mayor que aquella que borra las huellas de su origen: la soledad de un cuerpo indefenso que sólo puede vivir del desvelo del otro. Esas huellas se borran o se tapan con la armadura de la institución que enarbola la razón del sentido y es, por eso, eterna instauración del símbolo. Por el contrario, la desdicha como enigma de un sufriente anhelo corporal es acontecimiento singular, es tiempo padecido y también respiro, pues únicamente el acontecimiento abre la posibilidad.

La “atención creativa” de la que habló S. Weil es esa posibilidad, es un nombre del amor que suspende en ese instante (al menos en ese instante) el ejercicio de la fuerza. Si no hay acontecimiento, instante y temporalidad nada cabe escuchar. La atención se da en el seno de la relación con el acontecer. Por eso es a la vez espera y paciencia, sin precipitación, es vacío y falta, es abandonar el centro de la atención para orientarse hacia los demás, pues la escucha nos coloca del lado de los que pierden y de lo que se pierde, sin promesa de salvación pero como terreno propicio para los sentidos, para vivir y respirar. La atención es escucha de lo vulnerable y de lo corrupto, de su temporalidad y de su recorrido. No lo suple, no lo interrumpe, ni lo devora con su impaciencia, ni lo asesina con su horror al vacío. La corrupción de los cuerpos tiene su tiempo y es implacable en su vulnerabilidad manifiesta y en su cansancio.

El cansancio atenúa el movimiento y disminuye la esperanza, y entonces se puede callar y prestar atención, se puede mirar la desdicha de cara. Esa

relación entre desdicha y atención es una conquista del cansancio, el cansancio tanto de la violencia como del engreimiento, tanto de la desesperación como de los ideales, cansancio en definitiva de la exigencia familiar, de esa servidumbre cuyo objetivo último es reducir el otro cuerpo a mero objeto y así poder transferir sobre ese cuerpo maltratado una mendicidad convertida en miseria. A veces esa destrucción es tan pesada e insistente, como si le fuera la vida en ello, que carece de límite, y se extiende a cualquier manifestación de un deseo propio, ya sea en las parejas, en los hijos o en los compañeros de camada grupal. Cuando en esas condiciones el cuerpo no se instituye como suplencia de unidad mística, aparece la destrucción libidinal de la carne. Por ello, la Institución quiere suplir el fracaso de los encuentros entre los hombres bajo el modo farisaico de la comunidad. En ese caso su destrucción es más eficaz y se hace con mayor disimulo, ciega más a medida que los muros de la cerca han perdido de vista tanto la desdicha como la atención, se tapa las orejas con la abstracción del discurso. Por eso he escrito que el psicoanalista institucionalizado tiene el riesgo de la ceguera y, lo que es aún peor, de la sordera, pues no presta atención más que a la relación del paciente con el psicoanálisis instituido como cuerpo místico. Ésa es una atención sorda, la atención está absorbida por lo que ocupa el centro de atención: la misma institución psicoanalítica. Como diría S. Weil, es una atención ocupada, no desocupada como lo es la “atención creativa”.

Lo desconocido es lo más particular, lo más material, lo más alterante y, por ello, lo menos inteligible. El discurso se alimenta de la abstracción y de la diferencia específica. El cuerpo es singular en cuanto que es carne corrupta. El cuerpo de la diferencia específica es abstracto, desconoce la materia fracasada de la corrupción. La corrupción de la carne es la que nos hace sujetos de la experiencia. Hay un momento en ese camino de la corrupción de la carne en el que nos encontramos de nuevo con la sensibilidad y nos apartamos de la abstracción, y sentimos el pulso mudo de esa corrupción del cuerpo, y entonces nos sentimos cercanos en una soledad sin remedio.

El cuerpo de la corrupción era en la antigua Grecia el cuerpo de la súplica. Suplicante en el griego clásico significaba “el que viene”. El suplicante está siempre en camino, extraviado. De origen desconocido, protegido de Zeus, interrumpe el poder y la armonía del hogar. En eso Zeus es exigente, él conduce al suplicante y obliga al amo del hogar, y por eso Homero nos cuenta que cuando se acerca ese cuerpo extraviado “un estupor invade a aquel

a quien se acerca”. Desajuste, por el cual quien se acerca y el cercado se encuentran en la sorpresa o en el desconcierto, en la incomodidad de la súplica, se prestan atención, y en ese prestar atención a lo extranjero surge la palabra en el mismo instante de la escucha, no antes sino en el instante de la alteración y de la intrusión. Y entonces quizá la vida no abstracta es posible, y, como dice el último canto de la *Ilíada*, el anciano Príamo puede sentarse a la mesa para descansar y recuperar el hambre y las ganas de comer, en ese momento en el que los dos más extraños, Príamo y Aquiles, lloran la común desdicha de sus muertos y pueden sentarse a la misma mesa, cansados de tanta batalla, una vez que la atención ha establecido la distancia o la medida, como preferiría decir Homero, entre los cuerpos. La palabra es escuchada y el cuerpo permanece aún con vida, no sometido a la unidad de lo idéntico, frente al estrépito de los bandos y el canibalismo del hogar.

El cansancio permite mirar de cara a la muerte, sin intermediarios, sin la sola noticia de los caídos, sin reclamo, en esa soledad ante la cercanía de la muerte que se hace presente en el cuerpo cansado de reclamar su lugar en el cuerpo del otro, en el cuerpo mortal de quien necesita el alimento y su súplica. El cuerpo corrupto no se engaña con la guerra, camina, extranjero, cansado y vulnerable, lleno de sensibilidad desprotegida. La sensibilidad que viene protegida por el ideario abstracto de la salvación, muere de asfixia por solicitar el secreto de la salvación a la intimidad de la desdicha. Descargarse de la desdicha tomándola como secreto de una promesa de salvación, cambiar encarnación por resurrección, es el afán del hombre, un afán que desconoce el cansancio y no acepta la derrota y que, por ello, se hace insensible y presta todo su entusiasmo a la abstracta ideología de la Patria, la Civilización, la Historia o la Resurrección de los cuerpos. En ese afán el hombre no parece cansarse de tanto correr tras los señuelos de la inmortalidad, y esa ausencia de cansancio conduce a la ofensa y a la torpeza de la apropiación. Por eso S. Weil, para no descargarse de la desdicha, se vio obligada a la renuncia, a ir en dirección contraria a sus creencias religiosas, a “no creer en la inmortalidad del alma, sino contemplar la vida entera como algo destinado a preparar el instante de la muerte...”, a “no hablar de Dios, ni siquiera en el lenguaje interior”, y siempre a buscar su impotencia a fin de convertir el horror de la creencia en Dios en el sentimiento, o la experiencia, de la fe, convertida, por esa paradoja, en el deseo excéntrico de bien y no de daño. Quizá entonces Dios no sea más que una manera de nombrar, como en Píndaro, la belleza de Helena, la hondura cansada del silencio o también el deseo que no puede

vivir sin la carne y sin su distancia. El deseo es esa distancia que no cesa más que con la muerte y que, por lo mismo, requiere la corrupción de la carne y no su abstracta inmortalidad. No matarás es el mandato por el que decidimos permanecer en la vida frente al ansia de matar que conlleva la deformación de la inmortalidad. Se mata, o se muere, como un valiente, según el lenguaje soez de la necesidad de victoria, para alcanzar la inmortalidad, para abominar de la corrupción de la carne. El heroísmo, o lo que se suele nombrar como fe en el futuro, se alimenta de un entusiasmo que mata la sensibilidad desprotegida que viene del cansancio, de la distancia y de la soledad de un cuerpo viviente y corrupto. “Nadie más banal y hortera que un entusiasta”, escribió Sánchez Ferlosio. No sólo banal y hortera, sino temible.

Por eso ninguna enfermedad es hoy más temida y a la vez más extendida que la “depresión”, nombre banal de una melancolía que ha perdido el tono de tristeza y culpa con el que algunos aún se sienten vivir. Tememos la depresión porque es el coste del fracaso de la acumulación de bienes, del ideal del bienestar que se saldó con una idiocia de la sensibilidad que nos convirtió en crueles a la vez que en confusos inocentes. Cuando la riqueza económica se ve en entredicho, el miedo desvela la esclavitud que se inquieta y desazona a la busca de un amo. La esclavitud necesita un dueño para recuperar la esperanza y el sentido, aunque sólo fuere como posibilidad de revuelta. De la depresión generalizada no se suele salir sin un amo que devuelva el entusiasmo caníbal de la guerra. Una esclavitud sin amo es la desesperación, y lo habitual es que la desesperación no empuje al dilema moral del acto que consiste en cómo hacer y no querer dañar, o al cansancio del no hacer, que es un modo de prestar atención a la desdicha sin acusar al desdichado, sin atribuirse el papel de representante de la *nemesis divina*.

Pero la desesperación suele empujar, con demasiada frecuencia, a una alianza abstracta y criminal que bebe con ansia la sangre del enemigo que fuere para recobrar el ánimo. Ahora mismo, el mundo es un torpe y triste hormiguero de esclavos en busca de un amo desconocido y anhelado. Da miedo. Sólo aparecer la precariedad y la contingencia, el asomo de la contingencia frente a un sistema concebido como ley natural, y ya en lugar de la súplica se acude a las trincheras, se cierran las puertas del hogar y se solicita un Zeus de la victoria y no el Zeus protector y vengador del suplicante desconocido. El horror a la precariedad y a la contingencia hace del permanecer un grito de guerra, un cierre de filas. La permanencia, la necesidad de durar, de no ser perturbado, es la figura más inquietante de la

inmortalidad en tiempos de precariedad. Se pierde así la oportunidad, la oportunidad quizá de abdicar de nuestra falaz omnipotencia y de recuperar el olor de la carne mortal, el sonido de lo que vive, el descubrimiento de la corrupción de la carne del deseo, sin sentido y sin otro poder que el instante efímero de ese deseo y de su posterior cansancio. Quien da la espalda a la muerte no consigue ninguna inmortalidad, sólo se adelanta a la muerte con su insensibilidad, con su muerte interior. Únicamente el estar de cara a la muerte, en esa perspectiva, permite sentir el instante de todo acontecer, cuya necesidad de denegar hace del sujeto un inepto para la distancia del amor y del deseo, un inepto para la sensibilidad.

Nunca debemos confundir negación con denegación, *Verneinung* con *Verleugnung*. La negación es el no ser que inaugura el sujeto de la palabra. El sujeto de la palabra es ese *no*. La palabra es creativa porque dice que aquello que es no es y por eso nadie puede suplir la palabra del sujeto por dañada que esté. El secreto de la palabra es no ser la cosa que dice y el secreto del sujeto es no ser aquello que representa, ni su función ni su representación. De ahí que el sujeto nunca sea anterior a su escucha, no puede ser cosificado para ahorrarse su atención. La palabra es la humildad de lo que no es. Los dioses envidian el deseo del hombre mortal, decía Homero. Querían encarnarse no para ser sino para no ser, para desear y sentir el instante de una palabra nueva o primeriza. Toda palabra de un sujeto es primeriza, no está previamente cosificada, conoce el vacío del que emerge, es un *no* a su cosificación, no tiene miedo al criterio y por eso es negación. Ése es el espacio de lo bello.

El miedo al criterio (a la fragilidad y a la temporalidad), a esa palabra aún no acaecida, rige, sin embargo, la denegación. La denegación es una defensa que opta por la anestesia, por la insensibilidad. No quiere saber y, sobre todo, no quiere *ver* al otro (cf. *El hombre sin argumento*), su distancia, su lejanía, su fragilidad y su inconsistencia. Lo mantiene a su servicio por ignorarlo. Lo ignora por mucho protagonismo que le dé, es sólo el protagonismo de la ficción yoica que se alimenta de un vampirismo ciego y confuso, pues se confunde con el otro y se irrealiza (o des-realiza) por afirmarse como ser. Carece de la humildad de lo que no es, carece de criterio. Esa “des-realización” se refiere a la corrupción de la carne, a la que deniega, es ficción de eternidad e ignorancia de la temporalidad. De la denegación se habla en este libro, de la denegación como miedo e ignorancia, sin conciencia de que vivir, incluso amar, es soledad y cansancio, de que los cuerpos no se confunden y son cada uno por su cuenta corruptos y efímeros, y que nada

peor le puede suceder al hombre que su necesidad de eternidad. La denegación busca la permanencia, prepotente o inhibida, de una corporeidad indefinida y confusa. No toma su cuerpo como tramo de vida y sucumbe a la angustia y a la agresividad. El cuerpo es la cuestión, no el cuerpo como principio de unidad, sino la corrupción de la carne, la caída de todo pensamiento de permanencia.

La agresividad está enlazada con el extravío del cuerpo. Cómo tener un cuerpo que de torpe y extraviado que es parece el gran obstáculo para vivir y que sólo puede vivir del otro cuerpo. El hombre nace caníbal y siempre le queda ese impulso a invadir el cuerpo del otro, aunque sea, como generalmente es, por miedo. El miedo nos hace activos y charlatanes, no descansa, vincula la dependencia con la expulsión, ese extraordinario malentendido de querer y rechazar a la vez, de apropiarse y destruir aquello de lo que quiere su total apropiación, y que tan pronto se observa en el infante. Pretender buscar la fuente de la violencia y de la crueldad en el organismo animal es el error de una época, como la que conocemos por modernidad, que cree haberse librado del pecado y que de modo tan sorprendente cierra, sin embargo, los ojos a la barbarie a la que una y otra vez se ve confrontada, probablemente por haber querido sustituir el destino religioso de la inmortalidad por el destino terrestre de su conquista.

El hombre piensa y desea porque es mortal, porque muere. Ahora bien, si el hombre siempre supo que muere, nunca quiso, sin embargo, enterarse de ello. Se ideó de inmediato como inmortal y de esa manera el deseo se vio secuestrado por la trascendencia, lo que terminó dando a la violencia y a la crueldad el significado superior de la salvación eterna. Quizá ahora el hombre tendría la ocasión de enterarse de su corrupción mortal. Pero apenas hay quien ejerza su derecho a la muerte, nadie quiere ese derecho que es algo más que un derecho jurídico, pues lejos de ser una reclamación es un gesto de aceptación y de afirmación de lo contingente y de la separación de los cuerpos. La separación no es ni reparación ni resurrección, es límite radicalmente finito con la nada, liviana renuncia a la inmortalidad de un cuerpo confiscado por el más allá. Si persiste, por el contrario, en comer la hostia consagrada de la inmortalidad, perdura el canibalismo que toma el cuerpo del otro como alimento eterno. Las reglas de conducta y de urbanidad, de cómo presentarse y ausentarse, son ritos de contención de la invasión caníbal, o su temor. El canibalismo es un modo de presencia, de tener cuerpo, cuando la falta de atención y de escucha ha obstaculizado la experiencia de la

palabra. De ese modo se confunde la ausencia con el olvido, no se conserva al otro en la ausencia y en el recuerdo. En su lugar viene el infierno, esa imperiosa necesidad de hacerse físicamente presente, de tomar y tener presencia física sin parar, con una exigencia que ignora el límite interno del cansancio. En vez de la memoria del otro, conservado en su ausencia, encontramos el ansia caníbal de posesión, la angustia convertida en aguijón de la agresividad.

Los trastornos del límite nos indican esa dificultad, hoy en día acrecentada por motivo de una creciente insensibilidad ante el sufrimiento ajeno, para tratar la angustia, lo que impide pensar y desear a falta de la memoria de la experiencia sensitiva y mental. Sea por la ira, por la prepotente crueldad o por la pasividad más cercana a la muerte, estos cuerpos son hueca presencia física temible o, en todo caso y siempre, inhóspita.

La anorexia es un rechazo frontal del canibalismo que preside los primeros encuentros corporales y que se instaura como poderío del alimentador. Una vez que Aquiles y Príamo han llorado a sus muertos, una vez que tanto Héctor como Patroclo dejan de ser causa de litigio y se convierten en cansadas huellas de la memoria, ambos, Príamo y Aquiles, pueden entonces sentarse a la mesa. Cuando Príamo titubea, Aquiles se muestra airado. No es el simple rito. Es la recuperación de las ganas de comer, el hambre que retorna una vez abandonado el deseo de matar. “Hasta Níobe –dice Aquiles–, la de hermosos cabellos, se acordó del alimento, aquella Níobe a la que doce hijos se le murieron en el palacio, seis hijas y seis hijos en plena juventud” (600).

Pero esta otra Níobe, la anoréxica, no se acuerda del alimento más que para repudiarlo. Tampoco puede olvidarse de él, ni olvidarse ni aceptarlo. El resultado es la repugnancia, el asco. Niega al otro primordial, aquel que representa el alimento y la invasión aturdida del cuerpo, con la privación, aunque para ello deba pagar el precio de ocultarse hasta desaparecer.

La desmesura de su decisión la convierte, sin embargo, en esclava del cuerpo, y para librarse de esa esclavitud quiere encontrarse con el otro por fuera del cuerpo, en una intimidad absoluta y, por ello, vacía. A veces la droga puede representar por un momento ese fuera del cuerpo, como si entonces se hubiera conseguido la desaparición de los órganos y el cuerpo fuera sustituido por el “estupefaciente”, el cual contiene la sorpresa de representar una dependencia exclusivamente del objeto y no del otro, lo que da al consumidor un aire de autosuficiencia. La paradoja es que ese

encontrarse por fuera del cuerpo con el otro, da a ese acompañante, transformado en puro objeto, un poder que repite inesperadamente el espanto del canibalismo materno. La dependencia ha de acentuar entonces, en el caso de la anorexia, la presencia de la privación. Esa privación se convierte en pasión solitaria que asesina al deseo. No se sostiene en el límite interno del deseo, de la decisión regida por ese límite interno. La anoréxica parece desear mucho, pero es un deseo engullido por el vacío, por la nada incansable de la privación, pasión que escapa a su posibilidad, que no guarda ya relación alguna ni con lo que puede ni con lo que quiere. Ese vacío no es disponibilidad, tampoco autosuficiencia, sino sólo rechazo y esclavitud, eternidad inerte, sin tiempo. Ni siquiera la desgracia que la embarga consigue relacionarse con el tiempo. La privación no tiene fin. No se cansa. Ni siquiera es propiamente una renuncia a algo, es una pasión pura, sin fin, que únicamente se paga con la desaparición. Desear le da miedo, la distancia y la separación se han hecho imposibles por su esclavitud al rechazo más absoluto: el del cuerpo encarnado. La anorexia es una lúcida denuncia del canibalismo y de su violencia, y a la vez una declaración de derrota y condena ante él. Odia la dependencia corporal que la ata al otro cuerpo y piensa conseguir la inmutabilidad con la desaparición. Su voracidad es de vacío.

Este libro trata del cuerpo, del sujeto que habla y de su enorme dificultad de movimiento. Ese cuerpo no sabe a dónde dirigirse en una época, por lo demás, en la que la inmortalidad sólo se puede conseguir con el asesinato, como siempre, y con la insensibilidad que acompaña a un activismo feroz que a la menor contrariedad se convierte en desgracia y en lamento.

PRIMERA PARTE
LO TERRIBLE ES QUE LA
AGRESIVIDAD NO ES UN
INSTINTO

Y le dijo Dios a Abraham: “Anda, coge a tu hijo, a tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto...”

Génesis, 22, 2

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Mi propósito es demostrar que la agresividad, y sus diversas formas, que se podrían resumir en la violencia y la crueldad, lejos de poder tomarse como instintos, es decir, lejos de provenir de una condición natural y necesaria del animal humano con su inherente regulación interna, proviene, por el contrario, de la des-regulación del instinto, del extravío de la vida instintiva, de forma que su insistencia, gratuita y arbitraria, es fruto de su contingencia y no de ninguna ley necesaria, ni de la naturaleza ni de la historia. El que no sea ley de la naturaleza y sea, sin embargo, tan constante a lo largo de los tiempos puede llevar a algunos a pensar en una contingencia convertida en necesidad histórica. Defenderé aquí que precisamente esa constancia nace de su contingencia y, por lo tanto, de su falta de necesidad, ya fuere natural, histórica o social. Si se da reiteradamente es porque el humano es dependiente del otro humano, a él confía su angustia y su salvación. A él confía, en suma, su identidad. Esa confianza es recíproca, pues el otro está en la misma situación, por lo que dicha confianza se ve en seguida sometida a decepción y luego a ofensa y a ira y a odio, y siempre a miedo y terror. Los humanos, así asustados, se alían entre sí y forman esas aglomeraciones de temerosos que son los grupos, donde cada cual quiere descansar de su extravío por medio de una alianza que le dé la compensación del sentido y de la identidad. Pero dicha alianza no puede sostenerse, como ya nos enseñara Plutarco, si no es frente a un enemigo externo, por lo que no hay sentido que no sea persecutorio (y por lo tanto interpretativo) ni identidad alguna que no se conquiste por las armas.

He aquí, pues, que alguien que viene al mundo en tal estado de precariedad, sin ni siquiera un programa instintivo que le sostenga al menos como mero viviente, va a buscar o, mejor dicho, va a inventar el campo de la necesidad en ese terreno de la identidad que se fragua con la violencia y la crueldad. Precisamente por esa razón toda sociedad procura concebir la agresividad como un instinto, para así desconocer que es esa misma sociedad

como tal la que se alimenta de agresividad. No es que el vínculo social sea, como habitualmente se dice, una protección contra la agresividad supuestamente salvaje o animal, sino que no se suele dar sin esa agresividad que lo alimenta.

Este punto es de capital importancia para lo que aquí tratamos porque, como se verá, que el sujeto humano consiga o no su adaptación social dará lugar a una agresividad más ligada a la angustia, más violenta si se quiere en el caso de no conseguir una adaptación social, mientras que si se adecua al grupo estará más asociada a la identidad y puede mostrarse, a veces, como menos violenta pero no por ello menos cruel y más insensible. Un ejemplo sencillo puede ilustrarnos esta tesis: hace unos días un joven estudiante fue asesinado en una discoteca por un portero violento, lo que produjo una consternación general, mientras que día tras día, año tras año, jóvenes africanos mueren en nuestras costas sin que eso produzca especial consternación. En el primer caso tenemos una violencia asesina, torpe, confusa y gratuita, mientras que en el segundo, se trata de una crueldad anónima, efecto lamentable pero imposible de evitar del sistema social, como si tal sistema fuera por entero ajeno a la “volición consecuente”, que es como Leibniz se refiere a aquella que tiene efectos imprevistos, o en todo caso contrarios, o al menos disconformes con una supuesta “volición antecedente” o proclama de buenas intenciones.

Este sencillo ejemplo nos puede permitir diferenciar la agresividad contraria al vínculo social de la que alimenta el orden social. La primera está tan ligada al cuerpo del otro que no puede pensar en una separación, como tampoco en ningún tipo de inscripción inconsciente de la pérdida, que pudiera dar lugar a una identificación. En la segunda, hay, como se verá, desplazamiento inconsciente y simbólico, pues en efecto no es lo mismo matar a Isaac que a un cordero, como no será lo mismo matar a un enemigo que a uno de los nuestros. En ambos casos su origen hay que buscarlo en su falta de origen natural, en su terrible e insoportable contingencia, su sinsentido y su demencia. Así pues, comencemos por preguntarnos por ese curioso y extraño animal que es el hombre.

1. INTERPRETACIÓN E IDENTIDAD

EL HOMBRE TOMA POSICIÓN RESPECTO DE SÍ MISMO

El hombre, tal como lo formula Gehlen, parece estar obligado a tomar posición respecto de sí mismo. Desconocemos, por el momento, de qué tipo de obligación se trata y qué es ese “sí mismo”, pero ambos van unidos, puesto que ese “sí mismo”, que se ha de tomar como reflexión, es un extraño “sí mismo”, pues es objeto de reflexión, o de imaginación, a la vez que es el sujeto de ese objeto de reflexión o de imaginación. Un extraño “sí mismo” entonces, pues si no son dos, está al menos dividido, escindido, o algo similar. Por lo tanto, ha de tomar posición respecto de “sí mismo”, porque ese “sí mismo” es excéntrico, no tiene una identidad positiva o dada sin más, quiero decir, sin necesidad de ser requerida por la posición. Verse obligado a tomar posición sobre sí mismo implica entonces que para ese “sí mismo” es requerida la posición. El hombre no dice quién o qué es sino que ha de decidir quién o qué sea, no puede afirmar una identidad previa sino que ha de dársela o concedérsela. Ésta no es una operación secundaria sino primaria, no es una norma, es una atribución de identidad. Así pues, resulta del todo atinada la definición que hace Nietzsche del hombre como “animal todavía no afirmado”, porque, como acabo de decir, la identidad no es una afirmación sino una atribución, o si se quiere una atribución afirmada, como objetivo paranoico de una atribución que no se sostiene por sí misma sino por el otro, por el acto de atribución ante el otro. No es una afirmación en sí misma, sino ante el otro. Por eso digo “paranoico”, pues si no se afirma o declara ante el otro, carece de todo valor y de toda consistencia. De ahí que esa identidad atribuida, que es lo mismo que falsa identidad, sea un delirio o, en todo caso, una interpretación.

Al ser la identidad algo atribuido o afirmado no como dato sino como declaración ante el otro, se ha de decidir qué se es a la vez que se exige la

consiguiente sentencia de identidad. Tal supuesta identidad naufraga en su soledad, ha de venir del otro. El delirio de interpretación, que atribuye identidad, ha de ser compartido, por lo tanto colectivo, lo que lo diferencia del delirio psicótico, en el que no coincide la sentencia final de mutuo reconocimiento. Delirio colectivo o interpretativo, ya que es la común y compartida interpretación lo que da a esa reflexión o imaginación sobre sí mismo la consistencia de una identidad que si no fuera compartida se desvanecería como humo y, entonces, ese “sí mismo”, falto de afirmación, moriría de angustia. Se es sólo en cuanto se es para alguien imaginado. Digo imaginado, porque lo que produce el efecto de identidad es que ambos se imaginan siendo dos, a la par que exigen una común identidad. Por lo que la identidad nace ya marcada entonces por el litigio: dependo de ti y contra ti. Pero ese litigio nunca es abierto, está hecho de interpretación y de deuda, lo que requiere un “tribunal” de la identidad, ya que esa identidad sometida a sentencia exige la condena de alguien, dando así a la identidad el carácter de elección y de sumisión, por un lado, y, por otro, de inocencia y victimismo. Este camino de la elección y del victimismo, confiere a la identidad una prerrogativa moral impositiva que a la vez que desdeña al otro se alía con él contra otros. Es una cadena de alianzas y guerras que sostiene la vida de los hombres, ocultando una y otra vez su desesperación con la servidumbre, en el marco de una interpretación de la vida colectiva como organización moral del poder. La interpretación como toma de posición de la identidad no busca la prueba sino la confirmación, para lo cual la buena interpretación requiere la errónea interpretación para validarse, pues si sólo hubiera una interpretación sería inmediatamente falsa, se delataría a sí misma, ha de ocultarse como falsa y validarse como verdadera contra la falsa interpretación contraria. Éste es el ciclo paranoico, interpretativo, de la identidad.

Aquí se aprecia ya el nudo de miedo y culpa que gobierna la relación de los sujetos: culpa por el daño o rechazo ejercido y miedo a ser dañado o rechazado, culpa por la propia agresividad y miedo por la agresividad del otro o su castigo. Miedo y culpa se entrelazan hasta confundirse. Su discriminación será, en todo caso, tarea moral posterior de un sujeto para librarse del mandato positivo de servidumbre y de la alianza de los atemorizados, para librarse en definitiva de la imperiosa y desvergonzada tendencia a echar la culpa a los demás por motivo del miedo.

Por de pronto, para que una interpretación opere como la buena o verdadera interpretación ha de encontrar el acuerdo entre los asociados de la

misma interpretación. Pero ese acuerdo requiere una jerarquía de poder para mantener el orden interpretativo y la disciplina de los cuerpos, un orden que actúe como verdadero y constituya un cuerpo social de necesidades para lo que ha de encontrar una referencia exterior que dé a esas necesidades atributo de tales y no de mera arbitrariedad o desconcierto de la contingencia. Se ha de encontrar un lazo con la naturaleza o con la trascendencia, o con ambas a la vez, para que así el hombre encuentre su lugar en el cosmos, como diría Max Scheler.

EL HOMBRE BUSCA SU REFERENCIA FUERA DE SÍ MISMO

En la introducción a su obra *El hombre* escribe Arnold Gehlen: “Existe un ser vivo, una de cuyas propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura con respecto a sí mismo, lo que hace necesaria ‘una imagen’, una fórmula de interpretación” (p. 9). Tendríamos entonces a un ser viviente cuya característica más propia o genuina sería la de tener que “darse una interpretación de su ser y partiendo de ella tomar una posición y ejercer una conducta respecto a sí mismo y a los demás...” (p. 10). Ésa sería su más propia característica, pero al verse así obligado a darse una interpretación viene a resultar que ha de definirse o representarse en un tiempo segundo o con un rasgo secundario a su extravío o falta de ser, pues a ese ser le falta el ser algo dado y afirmado por sí mismo como ser. Quiere esto decir entonces que ha de engañarse o definirse como ser por lo que no es. Del extravío al desvarío sería el recorrido de ese peculiar “ser viviente”.

Esto tiene, como parece claro, gran importancia para la posición que debe tomar dependiendo de la interpretación que se le dé. Ha de explicarse desde fuera de sí mismo, luego la interpretación primera, es decir, el marco genérico de esa interpretación, será la referencia de un exterior definido y contundente, sea Dios o el chimpancé. El humano busca entonces entenderse desde lo no humano como origen o referencia de una unidad u origen perdido. La condición melancólica que Freud asignaba al yo expresa bien esta unidad perdida, aunque a su vez en la posición melancólica el yo de la identidad toma esa pérdida como una objetividad positiva y no como una falta. De ahí que en esa posición coincida con el objeto de la única manera posible: eliminando la excentricidad de lo subjetivo. En la posición melancólica el yo de la identidad es objeto de desecho de una realidad perdida que toma el carácter de lo vivo de modo que lo que se pierde es la vida misma. Por eso, la definición freudiana de la melancolía como

“hemorragia libidinal” es acertada, pues, en efecto, en la posición melancólica el sujeto no aspira ya a afirmarse sino que esa afirmación no encuentra otra forma de mostrarse o de asignarse más que con la pérdida de la vida. La posición melancólica revela bien la estrecha relación que hay entre identidad y muerte. La identidad, cuando consigue cerrar la herida que la anhela y la reclama, significa la muerte, pues desaparece la experiencia no prevista que moviliza el deseo interno. Hablamos entonces de muerte psíquica, de cosificación de la subjetividad de la que sólo la locura maniaca busca un consuelo efímero haciéndose pura exterioridad frente a una intimidad que está muerta. En la posición melancólica la única identidad posible es la pérdida de toda esperanza, la anticipación de la muerte.

Si el sujeto es “inanticipable”, sólo puede conseguir ser anticipado por la muerte (la certidumbre definitiva) o por la interpretación. La interpretación como anticipación de identidad es ya de por sí una toma de posición, no es que, como quiere Gehlen, a partir de la interpretación se tome una posición, sino que la interpretación es ya una posición dada por los otros. Lo primero no es el interpretar sino el ser interpretado. La posición es recibida por una interpretación que procura identidad en cuanto que la dicta el otro. “Identidad y alienación del yo se acompañan mutuamente desde un comienzo”, dijo Adorno en *Dialéctica negativa* (p. 216), de forma que, a mi entender, el yo de la identidad, no el sujeto, adquiere dicha identidad por la obediencia a la interpretación del otro o interpretación colectiva que dicta pertenencia o exclusión. La interpretación es sentencia que da identidad en cuanto que es doctrina de acusación, pues aquello que es reclamación a alguien es también acusación contra alguien. Curiosa identidad que requiere ser dictada o declarada por el otro en el banquillo de los acusados.

¿Cómo se dicta o declara la identidad? Para sostener el funcionamiento de la identidad establecida por la colectividad, esta colectividad necesita basar su interpretación en una referencia interpretativa superior que dirima o, mejor dicho, encubra la arbitrariedad y en suma la mentira de la interpretación. Para ello se requiere esa referencia o garantía exterior que asigne el marco interpretativo conforme al criterio de asegurar una pertenencia por un origen. Ahora bien, puesto que la falta de identidad implica falta de origen, ese origen se ha de buscar por fuera del hombre. Sólo caben dos respuestas, como señala Gehlen: Dios o el animal. El hombre proviene de Dios o de la naturaleza. Ambas opciones admiten componendas, pero eso es por el momento secundario o ajeno a nuestra cuestión. Una es supuestamente

científica y la otra no pretende serlo, pero ambas coinciden en interpretar el origen del hombre desde fuera de su ámbito. La teoría de la evolución es una teoría que se puede considerar científica en cuanto que hay datos que permiten verificar que el hombre procede del chimpancé. Pero la teoría de la evolución puesta al servicio del finalismo, de la causa final, no sólo de la causa eficiente, asegura el origen como identidad en cuanto que ese origen está incluido en una teleología bajo el modo del “diseño inteligente”, es decir, esa evolución tiene un diseño inteligente, está regida por un proyecto finalista que se rige por unos objetivos que no son los de la mera supervivencia sino los del progreso. A partir de ahí, ambas respuestas se reúnen para cumplir los requisitos fundamentales del yo de la identidad: que venga de fuera, que sea una tarea de elección, que para tal elección o selección es necesario que exista el condenado o el excluido. Ese condenado o excluido puede ser un ángel caído o un mono que fracasa como hombre, es decir, un hombre que es aún demasiado mono. Es en todo caso un excluido, resultando así que el excluido es condición necesaria del elegido o seleccionado. Hay santo porque hay pecador, hay cuerdo porque hay loco, etc. El loco pasa de ser un poseído del demonio a ser un animal sin éxito como humano. En ambos casos se contrapone al cuerdo y al bueno, es decir, al elegido o salvado o seleccionado, sea por Dios o por la naturaleza. El salvado o seleccionado es una criatura de Dios o un mono listo. Las doctrinas del origen se convierten siempre en doctrinas de acusación, lo que revela hasta qué punto la identidad no sólo no está dada, sino que está concedida. Ésta es una antinomia que cuestiona el hecho mismo de la identidad al vincularla al derecho mercantil.

LA PULSIÓN Y LO ESPECÍFICO DEL HOMBRE

Por esa razón, Arnold Gehlen ha pretendido “desarrollar una concepción de la esencia del hombre que se sirva de contextos muy específicos y sólo aplicables a ese objeto” (p. 10), es decir, ¿cómo explicar la esencia del hombre desde el hombre mismo en su particularidad específica? Loable intento condenado al fracaso. Esa “concepción de la esencia del hombre”, o doctrina antropológica, debe dar cuenta de la necesidad de la interpretación, de la llamada indigencia humana respecto de la dotación animal, de la conciencia y del “espíritu”. Para ello, Gehlen vuelve sobre la compensación. Si hay un lugar específico del hombre, se ha de distinguir del animal. Pero, como muy bien dice, no basta con abusar del concepto de “evolución” que se contenta con hacer proceder las propiedades humanas del animal sin entrar a

describir la particularidad empírica del hombre. La solución de pensar la biología por un lado y la psicología por otro para referirse, sin embargo, al mismo objeto de estudio, tampoco le parece una buena solución. Hay que referirse entonces a la “totalidad” del hombre para poder responder a estas preguntas: “¿Por qué se le ocurrió a la naturaleza organizar un ser expuesto a la descomunal capacidad de error y perturbación de la conciencia?, ¿por qué el hombre en vez de estar dotado de ‘alma’ y ‘espíritu’ no está dotado de algunos instintos que funcionen con regularidad? Además, si existiera semejante unidad, ¿dónde estarían los conceptos y modelos mentales para entender el alma y el espíritu desde el cuerpo (con categorías biológicas), o el cuerpo desde el alma y el espíritu? Esto tendría que ser posible si hubiera esa ‘unidad’...” (p. 14).

Tendría que haber una “unidad” como fundamento o base de una “ciencia del hombre”. Cómo encontrar esa unidad es el propósito de Gehlen. Afirma que el hombre constituye “un proyecto absolutamente único de la naturaleza, que ésta no ha intentado nunca en ninguna otra parte” (p. 15). Si es un “proyecto único” o, como también dice, un “diseño especial” (p. 16) de la naturaleza, ha de poder explicarse en términos específicos y pertinentes a ese diseño especial tanto el lenguaje como la fantasía, la voluntad, la conciencia, la moral, etc. Lo corporal y lo anímico no son dos áreas separadas sino estrechamente conectadas en la tarea primordial del viviente humano que consiste, como en todo viviente, en mantenerse en la vida, en seguir vivo. El concepto de *pulsión* como lo específico del humano, carente de instintos o al menos no gobernado de manera adecuada por ellos, sería la expresión de esa conexión interna entre lo corporal y lo anímico, siendo su potencia lo que mueve a la acción como tarea de permanecer en la vida. La particularidad del viviente humano reside en que el seguir vivo no le viene dado de modo previo como al animal sino que es una tarea, no es una tarea digamos deportiva sino de estricta necesidad de supervivencia. El lenguaje, la inteligencia, el conocimiento, la imaginación, están orientados pulsionalmente como un sistema de “viabilidad vital” (p. 19). Un sistema quiere decir un tipo de necesidad en la diversidad de útiles o capacidades. No es que un elemento sea “causa” de otros, sino que todos ellos serán como un sistema para la acción de vivir. Si para el viviente humano la vida es una tarea, la particularidad de su sistema, lo que le orienta, es la acción. El desvalimiento del viviente humano le obliga a la acción, a tener que hacer e inventar soluciones para seguir vivo.

A esa acción la llama Gehlen *descarga* (*Entlassung*). Por medio de las llamadas funciones superiores, el pensamiento, la imaginación, la voluntad, el ser humano compensa sus carencias naturales. Su torpeza para vivir es compensada por su capacidad para transformar la naturaleza. La carencia instintiva le desvincula de la respuesta automática a una situación biológica de apremio, pero a la vez le permite una variabilidad de respuestas y una capacidad de previsión que es a lo que Gehlen llama *descarga*. Esto va a afectar a su desesperada torpeza adaptativa, por quedar así expuesto a una “sobreabundancia de estímulos” (p. 40) de todo tipo, pues no están organizados por sus respuestas. Eso es una carga que exige un “principio de descarga” para transformar su carencia en una oportunidad de vida a partir de la capacidad de experiencia y de desplazamiento. Blumenberg lo llamaría capacidad de metaforización, de ruptura de un absoluto paralizante. El humano ha de actuar para sobrevivir, eso abre la opción de la experiencia, del mundo como experiencia. El producto de esa transformación es la cultura que Gehlen llama “segunda naturaleza”. Esta segunda naturaleza está en el lugar de la *physis* (p. 43). La cultura es efecto del principio de descarga y constituye un sistema de descarga, es decir, una institución, ya que la institución crea un sistema de protección y de respuesta que compensa la dependencia y el extravío del viviente humano. La institución, en suma, descarga de la subjetividad alterante. A diferencia del animal, el ser humano vive en el tiempo, proyecta, teme, desea. La institución forma una especie de campo de protección contra el tiempo, es memoria colectiva y asegura respecto a los temores, vive de los temores y de un futuro que es únicamente amenaza. La institución representa la represión de la pulsión y a la vez su posibilidad de transferencia. La transferencia busca la institución, una memoria y un espacio jerárquico que traduzca la interpretación en certeza y, por lo tanto, en identidad. La memoria se hace así colectiva y la experiencia del mundo se convierte en propiedad del grupo institucionalizado. El instinto tiene su órgano, pero la pulsión no tiene un órgano preciso o suficiente. Está condenada a la insatisfacción, pues esa desvinculación del órgano produce un “superávit pulsional” (*Triebüberschuss*, según la expresión acuñada por Alfred Seyder en 1927, siguiendo en eso a Freud) que puede confundir, desazonar y que convierte al hombre en peligroso. Necesita el desafío, pero a la vez el amparo del grupo, es decir, la institución, donde se llevan a cabo las tareas de la vida y también el desafío “amaestrado”, cuya figura emblemática es el desafío deportivo. Sin la institución, llega a decir Gehlen, la virtud se

convierte en mero asunto del individuo, el cual por su soledad entra en confusión y desconcierto, se angustia y su respuesta agresiva es destructiva para el otro o para él mismo. La institución viene a encarnar esa llamada “segunda naturaleza”. Con esto se llega a una idealización de la institución que desconoce lo que puede deber a la confusión, a la explotación de los temores y a la institucionalización del fantasma sadomasoquista como organización del poder. Para Gehlen, por el contrario, se trata de abandonar los “ideales” y dar a la institución su función primordial de estabilización pulsional y de ordenamiento de las tareas de la vida, lo que produce un sistema de protección y de sentido al quehacer humano, el cual sin esa “segunda naturaleza” es mero desvarío y moriría en el desconcierto. Gehlen no distingue entre excentricidad y con-fusión, como sí hizo Plessner. Mientras que el excéntrico se interroga y anhela, el confuso sólo se aturde y se aliena en los otros.

Respecto a esta cuestión de la “segunda naturaleza”, quiero precisar que es una expresión que aparece con relativa frecuencia en Nietzsche. Su significado no es, en general, demasiado distinto del que le atribuye Gehlen, sólo que se produce una inversión del valor. Para Nietzsche la “segunda naturaleza” es el triunfo de la educación y de la renuncia a la vida, es una desvitalización que marchita la primera naturaleza (véase, por ejemplo, “La primera naturaleza”, en *Aurora*, p. 455). Pero no sería acertado entender esa “primera naturaleza” como la vida natural en sí misma, como entidad originaria y sustantiva, anterior al “pecado original”, como diría un teólogo. La primera naturaleza es como aquella “primera existencia” de la que habla en *La gaya ciencia* que carece de finalidad y propósito, por lo que “el maestro de ética, en tanto maestro de la finalidad”, ha de “inventar una segunda existencia” para que parezca “dirigida por algún propósito y se haga patente el hombre como razón e imperativo último” (FW, 1). Por tal motivo se puede entender la “segunda naturaleza” como modo de adormecer el sentimiento de vacío con la teatralidad del argumento. Hace ya algunos años que propuse la repetición, o modo de desargumentarse, como esa primera existencia a la que parece referirse Nietzsche (cf. *El hombre sin argumento*). Por esas mismas fechas en que publica *La gaya ciencia*, escribe Nietzsche a Rohde (diciembre de 1882): “...tengo una segunda naturaleza pero no para destruir la primera sino para poder *soportarla*...”. Esa frontera, ese vivir en el límite entre ambas naturalezas, puede ser quizá lo que llama “lo natural sometido a estilo” o también “imprimir estilo al propio carácter” (FW, 290).

Volveremos sobre la repetición más adelante.

2. LA TEORÍA DE LA COMPENSACIÓN

TEORÍAS DE LA COMPENSACIÓN

Las teorías de la compensación surgieron como un intento de explicar la existencia del mal y de justificar ya sea a Dios o a la sociedad del afán destructor que se da tanto en la creación como en dicha sociedad.

La propuesta de Arnold Gehlen, como también la de Helmuth Plessner, es describir la particularidad del hombre como “diseño especial de la naturaleza”, pero a la vez desmontando una teoría lineal de la evolución que no sería más que un traslado de la filosofía de la historia a la biología. Esta idea la ha desarrollado de manera inteligente el filósofo de Munster, Odo Marquard, el cual ha propuesto lo que llama una “filosofía de la compensación”. Ya en el prólogo a la segunda edición de su *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Helmuth Plessner escribió que las tesis de Gehlen se podrían resumir en la idea de compensación. El mismo Gehlen utilizó este término que por otro lado parece una obviedad o una evidencia, es decir, algo que se deduce de inmediato de sus tesis: el ser humano como ser carencial compensa sus carencias naturales instintivas por medio del principio de descarga. La particularidad que andaba buscando respecto a esa nueva concepción de la “esencia del hombre” parece resumirse bien en la idea de compensación.

Tal concepción no parece tan nueva. Ni es tan nueva ni se libra de los peores presupuestos del cruel finalismo. Es cierto que Gehlen propone su idea contra una teoría teleológica de la evolución y contra una filosofía del sentido abstracto de la historia, con lo que intenta proponer una teoría de la compensación meramente antropológica y no teológica o moral, aunque a la vez parece recuperar el concepto leibniziano de *armonía*.

El problema del origen del mal ha sido siempre un enigma para teólogos y filósofos, lo que ha dado lugar a diversos mitos para explicar su origen. Cada

cultura tiene su mito como representación de un origen exterior del mal. El propio mito freudiano del asesinato del Padre de la Horda requiere a su vez una referencia externa que Freud luego se va a empeñar en buscar en la naturaleza, aunque de entrada parecía que su mito le iba a llevar al terreno de la necesidad histórica. La naturaleza muestra su rostro oscuro y temible para así poder acoger en su seno el origen del mal, con lo que el hombre se ve reducido a víctima de un pecado original de origen demoniaco o a un trastorno adaptativo de origen animal.

Contra Bayle, que afirmaba la incompatibilidad entre la bondad de Dios y la existencia del mal, Leibniz inventa la Teodicea como alegato para justificar la creación divina. Leibniz comienza su *Ensayo de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, distinguiendo entre el mal físico, el mal metafísico y el mal moral. El mal metafísico expresa la imperfección y finitud de la criatura, el mal físico sería tanto la catástrofe natural como el dolor corporal producido por la enfermedad, pero el verdadero enigma es el mal moral. Llamado “gusto enfermizo por el pecado” o inclinación demoniaca al vicio, el hecho verdaderamente escandaloso de esa llamada “ofensa a Dios” es el daño que los humanos se hacen unos a otros, sin descanso, desde la noche de los tiempos. Escandaloso porque ese daño mutuo nace en el seno de una mutua indefensión, lo que nos lleva a la pregunta de cómo gente tan necesitada unos de otros y tan indefensa y desvalida, se lanza sin embargo al mayor daño como si así pudiera afirmarse en su ser ese “animal todavía no afirmado” que es el hombre. ¿Cómo es posible que el humano, enteramente dependiente, vea en la agresividad no sólo el temor sino también el modo de darse sentido e identidad? Responder a esa pregunta con la Teodicea o con la Biología es dar por sentado que el origen es externo, es pretender resolver el enigma con la argucia de “antropologizar” a otro ser, sea trascendental o animal, al que referir el origen o la razón del mal, con lo que el debate se ve llevado a la cuestión de si ese ser (Dios o el chimpancé) es bueno o es malo. En el caso del chimpancé Darwin lo tiene más fácil que Leibniz, convertido en escudero de Dios.

Leibniz afirma que mientras el mal metafísico es necesario, puesto que es inherente a la condición de criatura, el mal físico y el mal moral no lo son. Aunque existan, no son necesarios sino posibles, lo cual permite justificar el que Dios no los elige. Pero en el desliz de su argumentación, mientras que el mal físico, el sufrimiento, entra en la teoría de la compensación y puede contribuir a la mayor y más acendrada perfección del hombre, el mal moral,

el vicio y el pecado, insistentemente llamado pecado para que se vea bien la inocencia divina, no son tan fáciles de convertir en valor de cambio. El mal moral es el más genuino del hombre, el que ejecuta con su libertad. Cuestión ésta, la de la libertad, que requiere la hipocresía de verse sometida a la omnisciencia y omnipotencia divinas y seguir llamándose libertad, con el argumento de que los “futuros contingentes”, por determinados y previamente sabidos que estén en la presciencia divina, no por ello dejan de ser contingentes.

Todas estas contradicciones las quiere compensar con su “armonía preestablecida”, banal argumento que se limita a reproducir la tesis del finalismo que mira la vida del hombre desde una totalidad que cumple el sentido del que su unilateralidad carece. Dios queda absuelto puesto que no sólo “permite” el mal sino que lo compensa sobradamente. Si miramos el mal en su parcialidad concreta adquiere un carácter de exceso que la contemplación de la totalidad del sistema reduce o elimina. Incluso no se podría hablar de totalidad si no fuera porque hay partes que parecen contrarias pero que se ensamblan en una armonía “preestablecida”, es decir, finalista, regida no por la gratuita y arbitraria contingencia (lo que hace que el mal parcial adquiriera la tonalidad trágica del exceso) sino por la finalidad (lo que hace converger el mal en una totalidad que lo compensa sobradamente).

Kant recupera el tema de la libertad para argumentar la inocencia divina: no es Dios el responsable del mal sino el hombre. No es el hombre quien pide cuentas, él es el inculpado. El argumento puede incluso redundar en la absolución divina: Dios crea a un sujeto a su vez creador, de forma que el mal se introduce por el bien superior de la libertad. Esta tesis kantiana terminaría modificando la teoría de la compensación, pues una vez inculpado el hombre, habría que trasladar la compensación al hombre mismo. Hay dos modos de hacerlo. Uno es mediante la cruel concepción de la *némesis divina*, por utilizar esta expresión de Linneo. Según esta idea, la compensación equivaldría al castigo y a la recompensa. El texto de Linneo, llamado precisamente *Némesis divina*, es como un libro de contabilidad en el que figuran las malas acciones de personas conocidas y los castigos que les sobrevinieron para compensar el daño producido. La compensación es así concebida como venganza, como si la venganza fuera una ley universal, o ley del tali3n, que de manera consecuente devuelve da3o a quien lo ejerce. La venganza vista como compensaci3n da a la violencia y a la crueldad el rango de figuras de la reparaci3n del da3o, por lo que el valor moral del da3o se

hará depender de que si quien lo ejerce tiene el poder legítimo o no. No se entiende bien cómo quienes proclaman esta ley de la venganza consiguen zafarse de su interna contradicción, pues si alguien hace daño para que el bien triunfe, debería a su vez sufrir la venganza que él mismo aplica, etc. No parece quedar otro camino que el de volver a la armonía preestablecida como causa final, se llame teodicea o filosofía de la historia, es decir, la historia como orden vengativo u orden teleológicamente compensatorio.

Es cierto que aquellos a quienes Marquard llama filósofos o teóricos de la compensación pretenden concebir la compensación desde otro punto de vista que el teológico o el del finalismo biológico, es decir, desde ninguna perspectiva moral, únicamente desde el campo de la antropología, o cómo el humano en su específico extravío ha de compensar su des-regulación instintiva para seguir en la vida. El hombre es un “animal tardío” que no sólo carece de una continuidad con su entorno natural, sino que, además, está marcado por la conciencia de su mortalidad, lo cual ha de verse compensado por el lenguaje, el conocimiento y la voluntad, y, a la vez, por la cultura como institución que le protege de su indefensión, de su destrucción y de su finitud. Tenemos entonces una versión de la compensación ni teológica ni moral sino simplemente antropológica, que pretende explicar la “especificidad” del viviente humano. El hombre queda así salvado y no condenado. Tanto Gehlen como Plessner o también Odo Marquard se negarían a hablar de salvación, pues lo que pretenden es pensar la compensación por fuera de la moral.

¿Es eso posible? Se puede responder que la moral forma parte de las “funciones superiores” con las que el viviente humano compensa su torpeza animal. Según esta concepción, la moral es el conjunto de valores y normas que rigen la institucionalización de las relaciones humanas. Tenemos entonces una nueva versión, esta vez no teológica, del optimismo que encuentra sus habituales fórmulas populares: desde el “no es para tanto” o “ya vendrán tiempos mejores” o “no hay mal que por bien no venga”, hasta la degradación actual de los libros de autoayuda que enseñan a mirar el lado positivo de las cosas, lo que cae en la antinomia de buscar la compensación ya no sólo por fuera de la moral sino también del pensamiento. Lo que resulta de esta idea de la compensación es una moral o una propuesta de adaptación institucional para así librarnos de la perniciosa filosofía de la historia o de una concepción metafísica de la evolución, como si el error fuera haber convertido un “mal físico”, como es la carencia instintiva, en un “mal moral”.

¿Bastaría entonces una buena educación para así evitar el daño de una versión de la historia y del hombre que propone el ideal de una salvación por la realización, del tipo que fuera, de un Bien Supremo? No es difícil apereibirse del veneno que portan las teologías de la salvación a través de la justificación del mal con el fin salvífico. Ahora bien, la propuesta de la compensación pretende reducir el sujeto al comportamiento y a la institución, elimina al sujeto bajo el modo de convertir la carencia o la excentricidad del humano en algo que admite una compensación o una “segunda naturaleza”, orden o institución, que si no es natural sí que es suficientemente protector y armónico. Un sujeto no natural es normalizado y se podría decir naturalizado a través de la institución y de ese modo borrado. ¿Cómo dotar de dispositivos de vida al sujeto que carece de ellos? Eliminando al sujeto mismo, eliminando su particularidad, su disparidad, bajo el mandato conceptual e institucional de la uniformidad que le dote de una “segunda naturaleza”, o yo colectivo, que supla o compense por entero el desacierto natural de su origen. ¿Cómo lo consigue? Afirmando y declarando una identidad y una pertenencia que le asegure en su angustia y que dé a esa angustia el tratamiento de la rivalidad y de la competencia, de la agresividad en suma.

Decía Pascal, refiriéndose a esta cuestión de la pérdida de la naturaleza en el hombre, que “perdida su verdadera naturaleza todo deviene su naturaleza (para el hombre), como perdido el verdadero bien todo deviene su bien” (frag. 16 S; 426 B), y lo explica así en otro pasaje: “El hombre no sabe en qué rango situarse. Está manifiestamente extraviado y caído de su verdadero lugar sin poder reencontrarlo” (frag. 19 S; 427 B). En suma, sea segunda naturaleza, como afirma Gehlen, o cualquier otra, lo primero es la “pérdida” de la naturaleza que convierte al hombre en una “quimera” interpretativa, en una “imbécil lombriz” o en una “cloaca de incertidumbre”, si la gracia no lo compensara (frag. 164 S; 434 B).

Pero sea la gracia o la “segunda naturaleza”, que esa compensación yerra lo demuestra la misma institución, sea la eclesiástica o cualquier otra. Si el sujeto no tiene una identidad dada, y ésta es su más genuina característica, toda posterior relación de identidad será a costa del sujeto, será una violencia, aunque dicha violencia se ejerza contra el enemigo requerido por esa dotación de identidad. El sujeto sería entonces incompatible con la institución que le da e impone una identidad. Freud decía que el viviente humano es un ser fronterizo entre lo somático y lo psíquico, entre la naturaleza y la cultura o como se quiera formular. Ahora bien, un ser fronterizo es un ser carente,

pero a la vez capaz de establecer fronteras. La frontera tomada como lugar del sujeto es un límite y una división, pero también es, a la hora de la identidad, lo que une a los de dentro y segrega del exterior. La institución establece un orden de lugares y de pertenencias que quiere ignorar la violencia que la sostiene. De hecho, la institución, universo de normas, valores y comportamientos, no puede parar, ha de reproducirse a cada instante con la acción. El silencio y la pasividad serían su muerte. La acción es su ignorancia, el automatismo como inercia de un funcionamiento natural de las cosas. Ignorar su violencia es pues requisito necesario para que la identidad parezca un dato natural.

Por ejemplo, el excelente y exhaustivo libro de Gehlen no dedica ningún apartado a tratar la cuestión de la violencia y la agresividad. Se señala de modo certero la peligrosidad del humano a causa del superávit pulsional. Pero ese superávit pulsional puede ser descargado por la vía institucional que lo encauza y lo transforma en obra, digamos, social. La violencia y la agresividad no vendrían más que de la inadaptación social del individuo, sea por simple coyuntura de su desarrollo, como, por ejemplo, la adolescencia, o sea por patología personal. Sin la compensación espiritual de la institución, el viviente humano es peligroso. Parece quizá sorprendente que se pase tan de largo por la violencia de un siglo atravesado de guerras devastadoras y de estados e instituciones de crueldad insospechada. Remitirse a una especie de condena abstracta que atribuiría tamaña crueldad a las fatales consecuencias de una concepción finalista de la historia, es reducir el daño o el pecado a mero error. ¿Bastaría una concepción más democrática y menos totalitaria del destino y del lugar del hombre, de la vida colectiva, para que la violencia y la agresividad desaparecieran al menos en el ámbito institucional? ¿Es la guerra actual una mera lucha de ideas entre democracia y terrorismo o entre democracia y totalitarismo? Si la respuesta es negativa, se puede pedir entonces una explicación. Por el momento no ha habido otra que el recurso a la naturaleza o al pecado original, en suma, el recurso a instancias ajenas al hombre, sea la Naturaleza o Dios.

De una persona violenta o cruel decimos que está más cerca del animal que del humano, cuando todos los estudios confirman que en el animal la agresividad nunca es un objetivo de satisfacción en sí mismo sino un medio para la supervivencia. Por eso es un contrasentido que, por ejemplo, Freud sitúe la agresividad del lado de la naturaleza y que a la vez la tome como pulsión originaria que busca su satisfacción en el ejercicio mismo de la

agresividad, en el acto mismo del daño. Es sin duda un contrasentido.

CONFLICTO *VERSUS* COMPENSACIÓN

Esta cuestión de la agresividad, llámese violencia o daño o crueldad, ha resultado ser de difícil explicación, pues ningún otro tipo de escándalo hay mayor que el daño que se infligen los humanos unos a otros. Este daño es incomprensible y en todo caso mayor que el que se inflige a los animales, que encuentra su razón en tomarlos como sustitutos o símbolos de lo humano, ya sea para su protección y cuidado, o para su lúdica destrucción, como, por ejemplo, la caza. De tiempo inmemorial es este paso que sustituye en los rituales el sacrificio del hombre por el sacrificio del animal. El daño o sacrificio del animal se convierte así en un ritual civilizador. Viene a resultar así que se considera más civilizador el deporte de la caza que la cacería del animal para la subsistencia del cazador, su familia o su tribu. Ironía esta que nos abre el camino de la reflexión sobre el hecho de la relación tan íntima que tiene la institución, en el amplio sentido que le atribuye Gehlen (como orden y regulación de la conducta, valores, ideas y productos), con la violencia y más en concreto con la crueldad.

El citado Odo Marquard incluye al psicoanálisis entre las teorías de la compensación, entendidas a partir del humano como ser carencial que requiere compensación para sobrevivir. La idea que voy a defender es contraria a la de Odo Marquard, al menos desde la perspectiva de la clínica. Pero no sólo desde la perspectiva de la clínica. Los trabajos de H. Plessner sobre la “posición excéntrica” del hombre se mantienen, a mi parecer, más cercanos a una concepción de la subjetividad como conflicto que a una teoría de la compensación como es claramente la teoría de Gehlen sobre la “segunda naturaleza”. La posición excéntrica del hombre significa que vive en la frontera entre dentro y fuera. El sujeto, radicalmente dependiente del otro para vivir, está separado del otro por el abismo de una distancia que consiste en la no coincidencia con un orden natural, pero tampoco ese orden se puede compensar con la institución. El sujeto vive en el exterior de su intimidad y en la distancia íntima de ese exterior. Sin ese lugar fronterizo y excéntrico, el sujeto se disuelve en la confusión. De hecho, Plessner utilizó el término *confusión* para referirse a la comunidad (*Gemeinschaft*), la cual, según él, se alimenta de la exaltación y de la confusión. Tomar distancia de la comunidad es no perderse en la deriva pulsional en que consiste toda

comunidad. De ahí que, a mi parecer, la *excentricidad* de Plessner no conduce necesariamente a la “segunda naturaleza” de Gehlen, como tampoco la institución es simple compensación sino objetivación del desvarío pulsional. No se ha de confundir *ex-centricidad* con *con-fusión*. En esto me parece más cercano a Freud.

La clínica psicoanalítica es una clínica del conflicto que conlleva la dependencia que refiere el objeto de la satisfacción a otro, a un sujeto. Eso crea un conflicto permanente con el otro, tanto por lo que tiene de insatisfacción como por el propio hecho de la dependencia. Por eso es una clínica incapacitada para el poder y para la institución, porque el poder requiere una decisión que ignore la ambigüedad y el conflicto moral del acto. La clínica del sujeto resulta, por ello, una clínica de la excentricidad y de la inadaptación, y pretender suplir tal inadaptación por la institución es lo que ha dado el carácter de secta religiosa a los grupos psicoanalíticos. El sujeto está inadaptado a la vida y al otro del que depende y al que rechaza. El amor, el odio, la dependencia, la soledad, el deseo y el abandono, el resentimiento, la venganza, la transformación de la demanda en rechazo y en rencor, el deseo de muerte en vez de la solicitud, el juicio atributivo en lugar de la experiencia y de la conciencia del otro, la desesperación del daño repetido y el mandato cruel de felicidad, todo ello forma parte de un desorden sentimental que acecha la acción del hombre como conflicto siempre presente y como posibilidad de daño. Querer reducir este conflicto a la formulación de que todo buen cirujano es en origen un sádico compensado, es una tentación de toda filosofía de la compensación. La filosofía de la compensación ignora el conflicto, y la agresividad es concebida como mero avatar de una adaptación insuficiente o aún no conseguida. Para la clínica psicoanalítica, el sujeto está inadaptado tanto a la satisfacción como a la ley. El acto sometido a ese conflicto nunca puede ser una acción adaptada, por eso es un acto moral, que evita la destrucción de la subjetividad ajena y, por lo tanto, la permanente interpretación del otro como ofensa y daño. Eso hace que el acto moral, no reducido a la norma colectiva, sea resistente a la identidad.

El sujeto no es una máquina de estabilidad por vía compensatoria, sino un espacio excéntrico de inestabilidad que constituye, a su vez, el motor del deseo. El deseo no compensa de la pérdida o de la carencia; por el contrario, nace y vive de la carencia, la necesita, renuncia al intercambio mercantil (a tomar al otro sólo como objeto anónimo de propiedad) y a la presunción de sentido (a confundir el sujeto con la interpretación, a confundir, en suma,

existencia y atributo), pero el deseo no es un paraíso histérico, está cercado por la pasión y el odio, por la venganza y el miedo, por ese empuje a destruir la vida del otro, como si así se alimentase la expectativa de dar consistencia a la precariedad de vida y de identidad. Tomar identidad es tomar la sangre del otro, no cabe por lo tanto compensación, ya que ésta sólo cabría si una cosa valiera por otra. Pero no se resuelve el empuje a la violencia proveniente de la torpeza para vivir y de la dependencia del otro que para el humano implica el hecho de vivir, con la institución, con la organización colectiva de reglas, normas y valores. La institución, o cualquiera que sea la forma que tome la organización colectiva, no reduce la violencia sino que la orienta hacia el delirio de persecución, que es finalmente la base de la organización social, lo que le da su sentido y a la vez su carácter criminal, como diría Adorno (cf. *Minima moralia*, p. 170), y que extiende como una epidemia las fantasías de persecución. Querer sustraerse a ello es el fracaso. La particularidad del fracaso es el sentimiento de verse excluido de lo general. Por esa razón he dicho que hay una estrecha relación entre subjetividad, inadaptación y fracaso, pues el sujeto es singular, no es abstracto y por eso está excluido de lo general y del delirio de persecución. El amor es posible únicamente si escapa al control del poder y así no se convierte en ese particular delirio de persecución que empuja a matar la vida del supuestamente amado. El celoso paranoico sólo se tolera a sí mismo. Cualquier otro sujeto desmiente el sí mismo, desmiente la identidad, y debe ser anulado. Como ya viera Adorno, el principio de identidad es contradictorio consigo mismo (*Dialéctica negativa*, p. 316), y absorber toda alteridad en una filosofía de la identidad, como pretendía Hegel, es, como veremos, un camino sin límite y es, en todo caso, establecer una identidad contra lo particular, lo cual es, por otro lado, un contrasentido. La identidad ha de negar al sujeto para imponerle esa identidad. Hay antagonismo entre sujeto e identidad, pero a la vez la identidad es la autoinmolación del sujeto en su hobbesiana entrega al Estado.

La tesis de Hobbes formula de manera directa que ese antagonismo no es banal, que la violencia o la ejerce el Estado o los “individuos” se destruirían entre sí, de manera total y cierta. Hobbes no se detiene a explicar la razón de ese empuje a la destrucción como supuesta pasión originaria del hombre. Tampoco se refugia en la explicación organicista. Por el contrario, para Hobbes la destrucción y el asesinato son datos de la condición social del hombre, de forma que el par violencia/Estado es el corazón del vínculo social. Si el Estado es el amo de la violencia, el empuje a la destrucción

puede verse refrenado. Por su propia conservación el individuo debe confiarse a esa segunda naturaleza del Estado o de la Institución. La pregunta por el ser y el sentido no tiene otro espacio de expresión que el de su confirmación por el asesinato. La Institución es un tipo de respuesta colectiva que fragua la crueldad contra cualquier cosa que viniera a encarnar el peligro. En caso contrario, la destrucción sería de unos y otros en su relación concreta, sin la mediación de la Institución. La pregunta por el ser es la pregunta por la violencia y la agresividad, por la destrucción, como si el hecho de la dependencia del *infans* conllevara la amenaza de destrucción, amenaza persecutoria que siempre encuentra su realización en el propio acto que hace de esa dependencia una autosuficiencia de grupo, o, dicho de manera más precisa, esa amenaza actúa como destrucción de la subjetividad del otro, único modo de control sinérgico, quedando así el yo identificado como yo colectivo o yo de la identidad. Cuando el yo colectivo actúa, se desvanece la excentricidad del sujeto y el otro queda reducido a su dimensión de enemigo. De donde se ve que lo persecutorio no es el mero objeto sino un sujeto idealizado como poder y en ese sentido destituido de su subjetividad. La madre no es un objeto persecutorio, como dice el tópico psicoanalítico, la madre es persecutoria como sujeto, pues como sujeto puede marcharse o serle el niño indiferente. Pero lo que convierte al otro en persecutorio es la autosuficiencia atribuida, el que pueda prescindir de mí. Esa autosuficiencia se puede entender como idealización, puesto que reúne a la perfección en el Ideal su condición de objeto y de sujeto, sin falla alguna. Ahí el niño se angustia, y su respuesta más primaria es la agresividad y el rencor a la subjetividad del otro, en definitiva, a la vida separada del otro. La vida colectiva consigue la sinergia de su funcionamiento en la medida que se elimina lo impredecible del sujeto, reducido así a mero yo colectivo de la identidad.

Ese conflicto entre dependencia y rechazo, entre conservación y destrucción que está tras el antagonismo entre sujeto e identidad o entre objeto de la satisfacción y sujeto deseante, entre lo particular inconmensurable y lo universal paranoicamente mensurable, ¿cómo entenderlo?, ¿debe ser entendido como prolongación de la naturaleza heredada “según el principio de *homo homini lupus*”, o es un producto, *zései*? Si es un producto ¿proviene de la imperiosa necesidad de “supervivencia de la especie” o, por el contrario, de la contingencia de “arcaicos actos arbitrarios con que fue asumido el poder”? Estas preguntas las formula

Adorno en su *Dialéctica negativa*, en la parte titulada “Excursus sobre Hegel”, en el apartado así nombrado: “¿Es contingente el antagonismo?” (p. 319). Si la respuesta fuera afirmativa, es decir, que el susodicho antagonismo fuera contingente, entonces “la construcción del Espíritu Universal se desmoronaría”, ya que todo ese universal o esa lógica del conjunto “se basaría en algo casual y externo a ella, no se habría originado necesariamente” (p. 319), y no sería más que insensatez y demencia delirante.

Entre la determinación natural y la necesidad histórica, ¿cabe pensar el antagonismo, la guerra, el daño y la destrucción, por fuera de la necesidad, es decir, como contingencia? Sólo la contingencia puede permitir la posibilidad de que las cosas podrían haber sido de otro modo, que ninguna necesidad histórica o natural está en el origen de nuestra desdicha, que ningún sistema escapa, es exterior a la acción del hombre por necesitado que se esté de protegerse de la propia vulnerabilidad con las órdenes o la metafísica de la necesidad.

La filosofía de la compensación, tan crítica con la filosofía de la historia, y con lo que llama la metafísica de la evolución (modo de nombrar lo conocido como darwinismo social), es, sin embargo, un recurso para mantener un orden colectivo convertido en necesario porque compensa la precariedad instintiva del hombre. Según esa consideración, el conflicto sólo sería mero producto imaginario de la metafísica, de la historia o de la evolución, como si fuera un mero equívoco, una errónea concepción de la realidad que confundiría compensación con conflicto.

Hay, por último, un argumento que parece contundente contra esta teoría de la compensación: es frecuente que el dañado se considere culpable del daño recibido. El niño aterrorizado por los padres es ante todo un niño culpable; hasta el torturado siente el amargo sabor de la culpa: ¿qué mal he podido hacer para recibir tanto daño?, se pregunta. Su soledad es tanta que sólo la inocencia del tirano te puede preservar de la angustia. “Me daño para sentir el cuerpo”, dice una joven; ¿eso es una compensación o un desorden trágico? Cuando la separación está prohibida sólo queda sentir la vida como culpa, y si vivir es culpable la tentación es entonces entrar en la alianza de los que aniquilan toda manifestación de la vida que no forme parte del jolgorio colectivo de la destrucción. Para escapar de la culpa el grupo social se convierte en un cruce de reclamaciones que excluye la vida y transforma la excentricidad en afán de apropiación. Pero la culpa enseña que tener deseo propio es un fracaso de la vida colectiva, que el deseo no tiene compensación,

que no está sometido a la ley mercantil del intercambio y del sentido. Lo que he llamado culpa subjetiva viene de la experiencia de la falsedad del argumento de la compensación, de la experiencia de que no hay sujeto de derecho sino de ex-propiación. La culpa subjetiva es una exigencia íntima, no un derecho. Es culpa por el daño que uno hace con su torpeza pulsional y su desacierto o desorden sentimental. La culpa subjetiva no reclama ni venganza ni castigo, simplemente comprueba que no puede impedir el daño. Ésa es su contingencia y su maldición, las cosas deberían haber sido de otra manera, incluso podrían haber sido de otra manera.

3. CONCEPCIONES FREUDIANAS DE LA AGRESIVIDAD

FREUD ANTE LA AGRESIVIDAD

No se puede decir que Freud soslayara, como hacen las teorías modernas de la compensación, el problema del daño y de la agresividad. La agresividad tiene en Freud un protagonismo al menos tan acentuado como la sexualidad, y la relación que hay entre ambas fue, además, una propuesta terapéutica de Freud al final de su vida. Las tesis de Freud sobre la agresividad son complejas y contradictorias. Se inician como manifestación del conflicto psíquico producido por la dependencia y el empuje al control angustioso, físico, del otro. La relación con los demás estaría marcada por una dependencia y un rechazo, que en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* llama “asistencia ajena”. Dicha asistencia ajena, el hecho de que el niño no encuentre su satisfacción más que en la dependencia de la madre, es el origen de la moralidad. El vínculo con el otro no es algo dado, ha de construirse a partir de una dependencia y de una separación que de entrada sólo puede expresarse como rechazo a la dependencia, la cual se ve así acrecentada.

Con esa primera y deslumbrante expresión de “asistencia ajena”, Freud consiguió señalar la separación traumática, la dependencia más radical y el rechazo como componente de un vínculo contradictorio y sometido, por ello, a continuos malentendidos, necesitado de un criterio moral que sea límite interno al daño. Sin embargo, posteriormente, en sus escritos metapsicológicos, Freud va a pretender explicar la agresividad como una pulsión originaria y autónoma en su propio mecanismo de regulación y de satisfacción. En ese caso el conflicto sería exterior al sujeto, es decir, se daría entre esa pulsión autónoma y la coerción social. Puede que quizá este Freud

hobbesiano se pudiera incluir dentro de la “filosofía de la compensación”, puesto que la cultura, o la sociedad, sería la representante de una moralidad reducida así a mera normativa. Toda la obra de Freud se mueve en esa contradicción entre el conflicto interno de la pulsión como excentricidad y el sujeto, y el externo, que se da entre la pulsión como instinto y la sociedad.

Expresión de esa contradicción es la tesis mantenida por Freud en varios momentos de su obra (por ejemplo, tanto en *Las pulsiones y sus destinos* y *Más allá del principio de placer*, como en las *Nuevas conferencias* de 1933), según la cual el sadismo estaría al servicio de la reproducción de la especie. El individuo cedería su propio interés a la conservación de la especie, de forma parecida a como Hobbes había pensado dicha cesión en relación al Estado. Tal tesis freudiana plantea el conflicto como conflicto entre la sexualidad y el yo, entre el individuo y la especie. La sexualidad, nos dice Freud, no puede equipararse a las demás funciones del individuo, dado que sus tendencias, sus exigencias (*Ansprüchen*) van más allá del individuo. El individuo puede pasar así a ser “un accesorio temporal y pasajero del plasma germinativo casi inmortal...” (*La pulsión y sus destinos*, en OC, 6, p. 2043). Aquí vemos cómo Freud se adentra en una explicación de la agresividad que ignora al sujeto y que al alejar la pulsión de la “asistencia ajena” la acerca a un modo de funcionamiento sustantivo con un tipo de satisfacción asignado y autónomo. Pero no sólo su explicación de la agresividad, sino también la sexualidad se ve llevada a una confrontación entre individuo y especie, lo que conlleva borrar el conflicto que significa la sexualidad para el sujeto, esa herida abierta que busca restañarse con el cuerpo del otro, esa voracidad de la que el propio sujeto se asusta y que empuja el sexo al sexo, a la fusión de los cuerpos, mezcla de anhelo y de destrucción.

Pero Freud no recorre ese camino sin contradicciones, lo que le lleva a tener que corregirse todo el tiempo para no aniquilar lo que había sido su gran hallazgo: la clínica del sujeto del inconsciente y del empuje de su deseo carnal. Por eso, ni siquiera esta primera consideración del plasma germinativo puede entenderse como compensación, ya que el conflicto no es propiamente entre individuo y especie, como si fueran opuestos, sino entre sexualidad y reproducción, ya que sexualidad no coincide con reproducción; ambas no se entienden entre sí. El sujeto en su particularidad deseante no tiene interés alguno por la especie en ningún sentido. Incluso el deseo de tener hijos, en su caso, no procede del triunfo de la especie sino en todo caso del deseo de perpetuarse a sí mismo, de encontrar un espacio de permanencia. Freud

señala el conflicto inherente a la sexualidad, pero lo convierte en metafísica biológica al plantearlo como conflicto entre individuo y especie, en vez de mantenerlo como conflicto interno a la pulsión, a esa insoportable división de lo humano que le hace depender, en su misma condición humana particular, del otro. El conflicto pulsional es el que se da entre el sujeto y el otro, pero no como un exterior y un interior sino como un interior que está marcado por el otro, incluso dentro de ese otro encontramos la escisión entre objeto de la satisfacción y sujeto deseante. El otro como objeto de la satisfacción es negado como sujeto, pero como sujeto es a la vez deseante, lo que crea un continuo malentendido en la relación de unos con otros. No sólo un malentendido sino una violencia. El niño no teme a la madre por ser objeto de su satisfacción o de su insatisfacción, la teme porque puede irse, puede desentenderse de él, puede abandonarlo, aunque sólo sea por el simple hecho de que como sujeto es impredecible y tiene deseo propio. Su angustia lo lleva a patlear, intentando una sinergia que sólo se puede sostener en el absoluto control del cuerpo del otro, de su presencia física, es decir, de su anulación como sujeto. Un hombre, ya no tan joven, se queja de que su mujer sale con demasiada frecuencia de casa, con las amigas. Este mismo hombre no soportaba, en otra época, encontrarla todo el día en casa sin hacer nada. Su cuerpo reducido a la presencia le angustia por lo que tiene de demanda muda e insoportable de vida, pero su cuerpo ausente le llena de miedo, aparecen los temores infantiles a ser abandonado. La ira que muestra es la respuesta al miedo a desaparecer ante la temida indiferencia de su mujer. Que alguien no te tenga en cuenta es motivo de ira, de ofensa y de ira, de ofensa por ser excluido de su atención, y de ira o rencor como deseo de matar el deseo del otro convertido en amenaza del sujeto. Ésta es la razón del carácter persecutorio que adquiere el otro como viviente.

Freud no debería confundir pulsión con instinto, puesto que sabe que la pulsión expresa el extravío y la excentricidad de lo humano y su dependencia al tener que incluir al otro en la vida corporal, en el acto de vivir. Sin embargo, se expresa como si la vida pulsional estuviera separada del conflicto con el otro. Esa confusión proviene, o tiene como resultado, o quizás ambas cosas a la vez, de concebir tal conflicto como si fueran dos pulsiones positivas o sustantivas, lo que pervierte el mismo concepto de pulsión, ya que sustantivar la pulsión es darle una consistencia adecuada a su función y a su objeto, a su satisfacción en suma. La pulsión es un modo de nombrar una dependencia del otro para su satisfacción como viviente, a la

vez que es la expresión del desacierto de esa satisfacción por carecer de un objeto adecuado, natural o trascendental, debido a que ese objeto es siempre otro, es decir, un objeto que es a la vez un sujeto, en suma, una voluntad. La cuestión es el vínculo con el otro, que hace de la vida del sujeto un conflicto entre dependencia y rechazo. Sustantivar la pulsión, como hace Freud, es atribuirle un objeto determinado, aunque se diga que es parcial, puesto que esa parcialidad se refiere a la diversidad de objetos y no a la insatisfacción inherente al objeto que es siempre otro y no un simple, definitivo y certero objeto. En sus primeros trabajos sobre la pulsión y la sexualidad infantil (por ejemplo, en los *Tres ensayos sobre la vida sexual*), insistía en la pluralidad de las zonas erógenas, lo que era un modo de subrayar cómo el recorrido pulsional del niño era a través del cuerpo de la madre, de las marcas de ese cuerpo en la construcción del propio cuerpo, a partir de la experiencia carnal de dichas zonas erógenas, y la gran dificultad, por lo demás, para separarse de él.

Pero reducir el conflicto pulsional, como luego hace, al dualismo pulsional, a la existencia de dos pulsiones opuestas, es lo que le lleva a Freud a esa especie de antropologización de la naturaleza y a olvidarse del conflicto psíquico. Esas dos pulsiones que se oponen entre sí estarían ya dadas en la naturaleza. La naturaleza misma incluye el dualismo pulsional como ley natural. Aquí no queda ni rastro del conflicto psíquico. Es lo que hace Freud en el conocido texto *Más allá del principio de placer*. Ha descubierto que la oposición entre pulsiones del yo y pulsiones sexuales no se sostiene, ya que el narcisismo demuestra que el yo puede figurar como objeto erótico. Como ya he explicado en otra ocasión (cf. *Soledad, pertenencia y transferencia*) no hay narcisismo si no viene del otro. Pero lo que eso revela es la permanente equivocación del yo respecto a su autonomía, equivocación que no remedia el confundir la sexualidad con la reproducción de la especie. El deseo sexual no es un deseo de reproducción de la especie, está sometido a repetir un acto que tampoco puede remediar o legislar ese deseo. Para intentar arreglar la confusión, Freud recurre a una extensión de la oposición pulsional a la naturaleza entera, que remite incluso a la vida protozoaria. Para que el ciclo natural quede así explicado, comienza sustituyendo la pulsión de destrucción por la pulsión de muerte y define esta pulsión de muerte como tendencia o empuje a lo inorgánico, la muerte está inscrita en la naturaleza como meta (*Ziel*), como objetivo de la pulsión. Esta pulsión de muerte está considerada como principio trascendental o “instinto” primordial, que para encarnarse en

la particularidad se acompaña de *Eros* o pulsión de conservación de la vida, de empuje a la vida. *Eros* y *Thanatos* serían entonces los dos polos o las dos pulsiones naturales (¿por qué no llamarlas entonces instintos?) que gobiernan la vida animal en su conjunto. Ya ni siquiera se trataría de la contradicción o conflicto entre individuo y especie sino de la desaparición misma del individuo o, en todo caso, del sujeto, puesto que el individuo es concebido como simple elemento mortal y desdeñable del plasma germinativo inmortal e indestructible.

El recurso de Freud a la tesis de Weissman sorprende, porque parece extraña y contraria a toda posibilidad de una clínica del sujeto que estaría más bien orientada por la contingencia y la falta de ley natural o principio trascendental que gobernara al viviente humano. Según la tesis del plasma germinativo, y tal como Freud la expone, toda “sustancia viva” tiene una parte mortal, *soma*, y otra inmortal, las células germinativas “capacitadas bajo determinadas condiciones favorables para formar un nuevo individuo o, dicho de otro modo, para rodearse de un nuevo soma” (OC, 7, p. 2530). Esta parte inmortal es el plasma germinativo que está al servicio de la conservación de la especie. Las pulsiones sexuales se corresponden con la reproducción de la vida. Pero las tesis de Weissman consideran que la muerte es introducida en la “sustancia viva” por la sexualidad, la cual no se daría en los seres unicelulares. Luego si la muerte es una adquisición tardía, ¿sería entonces posible hablar de una pulsión originaria de muerte? Es más, ¿cómo se puede hablar de una pulsión originaria de muerte cuando lo originario y a la vez lo inmortal es el plasma germinativo? La sexualidad sólo estaría ligada a la muerte desde el punto de vista unilateral y parcial del soma, aunque en su más genuina realidad estaría al servicio de la reproducción en el seno del plasma germinativo. La sexualidad está originariamente ligada a *Eros*, a “unir lo inanimado” (p. 2533), y el *soma* o cuerpo individual muere pero al servicio del plasma germinativo, una forma abstracta de vida, anónima, sin sujeto. La pulsión de muerte resulta entonces una regulación transindividual de ese indestructible plasma germinativo, a cuyo servicio está sometida tanto la vida del *soma* como su muerte.

¿Por qué no admitir entonces el *monismo* de la libido según los diversos avatares que acompañan su predominante empuje a la vida más allá de la particularidad del sujeto? Freud se niega a admitir esta hipótesis junguiana. No es por simple oposición a Jung. Sabe que seguir por esa senda del plasma germinativo lleva en realidad a la anulación del sujeto concreto, el sujeto

encarnado, determinado por el síntoma y no por el concepto o la ley natural, el del sexo, el hambre y el deseo, la demanda, la dependencia, el rechazo y el miedo, el de la repetición en suma. El monismo, como definitiva eliminación del conflicto psíquico, arrasa con la clínica del sujeto. Por eso Freud se agarra al dualismo pulsional a pesar de ese embrollo del monismo del plasma germinativo en que se ha metido. Por esa razón, y dentro de este ir y venir farragoso y confuso que lleva a cabo, de pronto Freud dice: “Sospechamos que en el yo actúan pulsiones distintas de las pulsiones libidinales de autoconservación, mas no tenemos pruebas para apoyar nuestra hipótesis. Es de lamentar que el análisis del yo no esté tan avanzado y que eso haga tan difícil tal demostración. Las pulsiones libidinales del yo pueden hallarse, sin embargo, enlazadas de modo especial a otras pulsiones del yo, aún desconocidas...” (OC, 7, p. 2535; *Studienausgabe*, III, p. 262).

Pero esto es un despropósito, ya que en este supuesto freudiano, lo originario ya no sería la pulsión de muerte sino el yo, espacio donde tienen lugar las pulsiones. Pero ¿cuál podría ser el origen del yo si en el comienzo sólo habría extravío y desamparo? Si la angustia acompaña la aparición de la dependencia del recién nacido, no cabe hablar de un yo constituido que a su vez sea sede de fuerzas ajenas que lo llevan y lo traen sin que el pobre yo tenga nada que ver con ellas, pero respecto a las que es a su vez el anfitrión. Pero tiene su lógica, o se introduce la presencia en origen del yo o se entra en el anonimato abstracto del plasma germinativo que en la supuesta defensa de una vida abstracta aniquila al sujeto viviente. Esta cuestión es de capital importancia para lo que venimos tratando, porque todas las variantes de la filosofía de la historia (desde las más “materialistas” hasta las más religiosas), como la creciente medicalización de la vida tienen en común este culto a lo abstracto y ese desprecio al sujeto concreto o, dicho de otro modo, un culto a la necesidad y un desprecio por la contingencia.

Pero sigamos un paso más con Freud. Dada la oscuridad en la que nos movemos, dice, consideremos ese dualismo pulsional desde esta otra “polaridad”: “la del amor (ternura) y odio (agresión)”. Y continúa: “Desde un principio hemos admitido en la pulsión sexual un componente sádico” que, tenga autonomía perversa o no, obliga a preguntarse acerca de “cómo derivar la pulsión sádica dirigida al daño del objeto”, de *Eros*, “conservador de la vida” (OC, 7, p. 2535). Respuesta: ese sadismo sería “una pulsión de muerte que fue expulsada del yo por influjo de la libido naciente, de modo que no aparece sino en el objeto” (*ibid.*), o sea, que el sadismo como expresión de la

pulsión de muerte estaría originariamente en el yo, de ese modo previo y sustantivado, y sólo luego viene la libido y expulsa al sadismo y lo coloca en el objeto, pero, añade Freud, con la particularidad de poner dicho “sadismo al servicio de la función sexual”, la cual se orienta finalmente por la procreación. Así pues, el sadismo originario, como expresión de la pulsión de muerte, es destructivo y nada tendría que ver con la famosa vuelta a lo inanimado, sólo que esa destrucción o ejercicio de la fuerza aparece puesta al servicio de la reproducción de la especie. De ese modo se daría la paradoja de poner el sadismo como rasgo de la diferencia específica, como diferencia añadida al género, de modo que el sadismo tomaría su sentido de su inclusión en el género animal, pero sólo su expulsión haría de límite como diferencia específica, con lo que entraría en contradicción con el yo como individualidad, a no ser que admitiéramos la existencia previa de un yo-especie como totalidad cerrada de contenido inteligible en sí misma. Con esta complicada argumentación la pulsión de muerte encuentra su cobijo en la sexualidad, y esta presencia del sadismo en la sexualidad es considerada por Freud como la prueba “exigida” de la existencia de la pulsión de muerte (p. 2536), o simplemente de destrucción, pues si hablamos de sadismo estamos muy lejos de una supuesta vuelta nostálgica a lo inanimado.

CLÍNICA Y METAPSICOLOGÍA

Posteriormente, por ejemplo en *Moisés y el monoteísmo*, Freud va a insistir en esa evidencia clínica de la relación que se da entre sexualidad y agresividad (cuya condición de posibilidad parece ser la falta de objeto adecuado de la pulsión o, de manera más precisa, la condición subjetiva del objeto de la satisfacción pulsional), por lo que el objetivo del tratamiento estaría en la posibilidad de librar a la sexualidad de sadismo o agresividad. Pero si ése es el objetivo del tratamiento o curación, eso quiere decir que ha perdido entonces su carácter de diferencia específica a favor de la contingencia, ya definida por Aristóteles como “lo que puede ser de otro modo” (*Ética Nicomaquea*, v, 10, 1134b). Que la sexualidad esté atravesada por la agresividad se puede entender de dos maneras distintas: o bien se refiere a ese sadismo que Freud considera necesario para la procreación y reproducción de la especie, o bien, por el contrario, dicha vinculación de sexualidad y agresividad muestra el carácter paradójico del objeto de la satisfacción, ya señalado, a saber, que es objeto de satisfacción y a la vez sujeto deseante. En este segundo caso, la agresividad surgiría del empuje a

tomar el objeto de la satisfacción como mero objeto y, en consecuencia, como el objeto adecuado por haber sido anulado o aniquilado el sujeto, su contingencia. Aquí, entonces, no se trata de la especie sino de la contingencia del viviente humano que vive en la contradicción o conflicto entre una radical e íntima dependencia y a la vez un impulso a constituirse como el único sujeto de la satisfacción, y el horror a ser excluido de la escena de la satisfacción (lo que en la jerga psicoanalítica llamaríamos escena primaria). Y eso no se da sólo en el acto sexual sino en la relación amorosa misma, por lo que, en definitiva, tendríamos que el objetivo terapéutico debería ser el separar el amor de la agresividad, o, en suma, hacer posible el amor, que, según la definición de Adorno, consiste en el no ejercicio de la fuerza.

Pero en este texto que estamos comentando, *Más allá del principio de placer*, Freud se ha introducido en el bosque de la metafísica biológica y no está pensando en la clínica. De ahí este despropósito: se ha comenzado por intentar conocer el contenido pulsional, en definitiva lo más originario y característico de la condición viviente del humano; luego, para no caer en el monismo vitalista del plasma germinativo, se ha introducido una especie de yo previo o yo-especie, ya dado de entrada, y, por último, se ha concebido ese yo enteramente dominado por pulsiones ajenas a él, para concluir con la prueba del sadismo considerado representante a la vez de la pulsión de muerte y de la especie. Mas si el sadismo es representante (*Vertreter*) de la pulsión de muerte, tal como lo define también en *El yo y el Ello*, y por lo tanto un personaje que se podría vestir del modo que se quisiera pero que siempre deberá tener la prenda de lo necesario para que la sexualidad pueda llevar a cabo su “función”, puede entonces que esa llamada función se oriente a la satisfacción, pero más allá de eso, *más allá del principio de placer*, sometida de modo necesario a la reproducción de la especie. La pulsión de muerte pasa así a ocupar el lugar de instinto primordial, pero únicamente como sadismo al servicio de la especie.

Freud parece oscilar de nuevo en la contradicción entre una clínica del sujeto y una elucubración metapsicológica y teleológica de la necesidad. Si comparamos el determinismo hegeliano-marxista de la vida social con el freudiano respecto de la vida psíquica vemos que en ambos casos se da un determinismo previo o esencial, es decir, no contingente, que somete todo acontecer a una ley o principio general, que ignora la singularidad del acontecer, su contingencia y su sinsentido. Pero ambos a la vez pretenden paradójicamente el cambio político (la revolución proletaria) o terapéutico

(dominio del yo sobre sus pulsiones). Es una paradoja que al poner en relación de equivalencia determinismo y cambio, no deja al cambio más que el ser cumplimiento de una ley, sometido entonces a la tiranía de un exterior, de una institución, como representante genuino de lo que Freud se atreve a llamar “verdad histórica”. La certeza y la acusación, base de la institución, empujan a concluir y a actuar. La desconexión de órgano, que es como definía Plessner a la pulsión o la carencia del viviente humano, se ve sustituida, o compensada, por la conexión institucional.

Ahora bien, esta mezcla de fatalismo e institución humana obliga por un lado a objetivar el acontecer desligándolo del sujeto y a la objetivación del yo en el grupo como identidad. El yo objetivado, o yo de la identidad, no es algo dado sino que el grupo ha de instituirlo, con lo que la identidad es una tarea constante de hostilidad, de miedo y de destrucción de la propia subjetividad y de la ajena para conseguir la sinergia grupal, sostenida en la ofensa, el agravio, la reparación vengativa, la condena y, en última instancia, la guerra, para que la patria, la tierra de la identidad (hogar y patrimonio) prospere por encima de todo, como objetivo común tan abstracto que sólo la sangre derramada puede figurar como su ser concreto. No queda así otra oferta terapéutica que la institución, y no habría otro modo de tomar posición que el espacio del yo-colectivo o yo de la identidad. La clínica del sujeto sería, en el mejor de los casos, sólo un acomodo para reorientar la agresividad autodestructiva y despistada hacia el grupo social que conduce esa agresividad hacia fuera mientras que hacia adentro promete un amor fiel y arrogante.

Pero Freud, al querer rehuir ese camino se precipita hacia la biología, aunque luego se vea obligado a volver a él para tomar a la sociedad como único baluarte de defensa contra la agresividad salvaje que anida en el seno de la animalidad biológica. La naturaleza será entonces su referencia, respeto y temor a la naturaleza, cualquier cosa que sea esa naturaleza. Se da así algo curioso en Freud, y es que cuando se sorprende elucubrando, o porque considerara que su auditorio pudiera tomarlo por un visionario, suele entonces en ese momento advertir: ¡pero no nos olvidemos de la naturaleza! Por ejemplo, al final de su última conferencia en la universidad norteamericana de Clarke, antes de concluir apostilla: “No deberíamos envanecernos tanto que omitiéramos completamente aquello que hay de *animal* en nuestra *naturaleza*” (OC, 5, p. 1563; cursivas mías). Lo mismo hace al final de sus elucubraciones, algunas tan disparatadas como la de

pretender explicar los cuadros de Leonardo por fijación narcisista a su propia imagen. Como si quisiera corregirse o al menos limitarse, concluye: “Todos nosotros mostramos poco respeto aún ante la naturaleza” (OC, 5, p. 1619). Su tan citado texto *Sobre una dificultad del psicoanálisis* liga, como se sabe, el psicoanálisis con Darwin en este punto, común a ambos, de estar el hombre sometido a la “escala zoológica” y a fuerzas o impulsos extraños que lo gobiernan. El determinismo freudiano pretende ser más darwiniano que hegeliano-marxista, aunque en ambos lo común es una teleología ya sea de la historia o de la biología.

El recurso a la naturaleza es en Freud un límite y una justificación. De ahí que el concepto de pulsión, que es punto de partida para entender lo más propio del viviente humano en relación con la vida instintiva, termine convirtiéndose en una especie de abstracción con contenido positivo, todo por su afán “cientificista”, de modo que la naturaleza es la justificación para negar lo que era la particularidad de su hallazgo clínico: el sujeto del inconsciente, no un inconsciente natural o darwinista, ni tampoco un inconsciente como referencia de la inconsciencia mental y moral, sino el espacio psíquico, o *logos* solitario, del acontecer de la contingencia del sujeto en sus determinaciones sintomáticas provenientes del conflicto moral que nace de sus perturbados encuentros con los demás y que constituye su relación afectiva y asustada, erótica o de poder, con ellos. No hay origen previo al acontecimiento. Por eso en el inconsciente se inscriben marcas que se repiten, y cuya repetición hace siempre de límite a la representación. Pero en la elucubración freudiana viene a resultar que la pulsión, con contenido asignado, ha sustituido al inconsciente, con lo que el inconsciente no sería más que el predicado o la fantasía de impulsos pulsionales autónomos. Pero la pulsión, a nuestro entender, abre la vida inconsciente por cuanto la carencia y la dependencia incluyen al otro de manera radical en la vida psíquica, aunque siempre que a la pulsión no se le quiera dar un contenido positivo extrapolado de una especie de metafísica biológica que regiría la vida del sujeto convertido en mera individualidad específica que convierte el terreno de la contingencia, que abre la condición pulsional del sujeto humano, en determinación absoluta y necesaria, es decir, no contingente, de sus movimientos afectivos, ideativos y de comportamiento.

Al carecer el empuje pulsional de conexión de órgano, queda libre como excedente que proviene de una carencia de vida instintiva, un extravío que desarma la vida instintiva. Esta situación abre el terreno de lo psíquico o

modos de respuestas constitutivas del sujeto a ese extravío, en relación con la satisfacción y con la temida dependencia del otro que conlleva. Pero el grave desconcierto que esta situación puede producir al teórico, le puede llevar a corregir la desconexión de órgano con un contenido y una meta internos a la pulsión, con lo que cada pulsión tendría su contenido definido. De ese modo, la pulsión y sus contenidos quedan dentro de lo natural y necesario, y la psicología, al no ser más que una prolongación de la naturaleza, podrá así ser una ciencia rigurosa que descubre las causas eficientes y los efectos necesarios. Pero con eso lo que se ha conseguido es la desaparición de su rasgo más específico, a saber, que se trata de un conflicto interno al sujeto, que no resuelve ningún agente exterior más que por vía fiduciaria, es decir, por la fe. No se debe olvidar que la posibilidad terapéutica del psicoanálisis requiere que no se trate de una ciencia. Recordaré de nuevo a Aristóteles, cuando en sus *Analíticos segundos* dice: “Aunque haya cosas que sean verdaderas y que existan realmente, pero que pueden ser de otro modo, está claro que la ciencia no se ocupa de ellas: de no ser así, las cosas que pueden ser de otro modo no podrían ser de otro modo” (I, 33, 88 b, 30-35). Freud se debate en esa contradicción entre la metafísica de lo sensible, que en su fondo incluye lo inteligible, y la curación que trata de lo que puede ser de otro modo.

Este error de Freud es lo que convierte su hallazgo metapsicológico de la pulsión en enemigo de su gran descubrimiento clínico: el sujeto del inconsciente. Se ve de manera especialmente relevante en su tratamiento de la agresividad. La agresividad aparece primeramente en el campo de la clínica, tanto como fenómeno clínico que nos interroga sobre la relación del sujeto con el daño y acerca de la presencia del daño real e imaginario en el seno de las relaciones con lo demás, como componente, que Freud subraya en especial, de la relación transferencial, de forma que el paciente rechaza la ayuda que se le ofrece sin que se pueda distinguir con suficiente claridad si es mero rechazo asustado de la dependencia, y por eso repetición de un modo de vínculo, o la reincidencia en un rencor vengativo y primario, que acentúa la atadura a la par del rencor.

La agresividad es un verdadero enigma. ¿Cómo un sujeto tan indefenso es a la vez tan agresivo?, o, dicho de otro modo, ¿cómo es que la indefensión aparece tan vinculada a la agresividad? La agresividad y el miedo parecen por lo tanto emparentados desde los comienzos del desamparo. El miedo a ser destruido por el otro y la agresividad como respuesta primaria de destrucción.

¿Qué empuja a destruir al otro sin el cual no se puede, sin embargo, vivir? Otra cuestión es la vuelta de la agresividad contra sí mismo. La angustia traumática, la que va ligada al desamparo y al abandono, si no se desplaza se transforma en agresividad, como si la agresividad fuera un modo de recuperar al otro y de salir de la radical umbría del desamor o abandono. Si va dirigida contra los demás o se vuelve contra sí mismo, tiene, sin embargo, el objetivo común de incluirse en el otro. Quizás así, en este segundo caso, el sujeto se defiende del miedo a ser destruido o piensa que destruye al otro por dañarse a sí mismo y conseguir una cierta impunidad de víctima, y así se descarga del conflicto interno que proviene de su carencia de identidad y hace del victimismo una curiosa y repetida forma de identidad.

4. AGRESIVIDAD CANÍBAL Y AGRESIVIDAD GRUPAL

SOBRE EL CANIBALISMO

La pregunta sobre quién soy yo va unida a la de qué soy yo para el otro. La identidad humana tiene, de entrada, un origen caníbal. El niño se alimenta del cuerpo de la madre; uno de los rasgos de esa alimentación infantil es que el alimento y quien alimenta están confundidos, y el cuerpo del niño no se diferencia del cuerpo de la madre. Esa fusión corporal es propiamente caníbal porque el alimento incorpora el cuerpo del otro. El mito del vampiro recupera la vieja idea homérica de unos dioses sin sangre que anhelan la sangre del mortal para acceder a la vida del deseo. Ese engullir el cuerpo y la carne del otro está en el origen de la omnipotencia, de esa mezcla tensa y terrible entre dependencia y omnipotencia, que puede luego desdoblarse en pertenencia física a la omnipotencia del otro, de lo que vive finalmente todo Estado que se precie, pues vive de proporcionar lo que llaman seguridad. Uno se alimenta entonces de la omnipotencia con la mayor dependencia física, y ninguna dependencia física mayor que la anulación subjetiva, es decir, que el maltrato. No hay poder imaginable sin esa presencia física de los cuerpos. Por mucho mundo virtual que haya hoy en día, el poder obliga a la comparecencia de los cuerpos, cualquier tipo de poder. Sin esa dependencia, que incorpora el cuerpo omnipotente del otro, no existes. Ahí aparece el abismo de la angustia. La fusión, por deseada que pueda parecer, tiene un carácter vampírico de absoluto que resulta insoportable, porque la distancia requiere un desplazamiento que la angustia puede imposibilitar. Esa dimensión insoportable de lo absoluto se ve, por ejemplo, en la psicosis esquizofrénica bajo el modo de una certeza de la fusión o del descuartizamiento y de una omnipresencia del cuerpo del otro que es terrible amenaza para el sujeto.

Pero no sólo en la psicosis. Yo diría más, en la psicosis hay al menos un

esfuerzo por construir una realidad propia a costa, cierto es, de la realidad exterior o común. Cuando se lee tanta literatura sobre la psicosis, lo que llama especialmente la atención es que siempre parece como si se hablara de otra especie, en sentido aristotélico, enteramente ajena a nosotros. Tenemos, por ejemplo, el asunto sobre si el delirio y el fenómeno elemental son diferentes y no sólo distintos o, como suele decirse en el argot, si tienen o no la misma estructura. En suma, se trataría de discernir si el delirio es similar al fenómeno elemental o simplemente uno de los fenómenos elementales. No sólo me parece dicho debate falso sino del todo estéril. Ese debate remite en realidad a la relación que habría entre las marcas de lo traumático, es decir, la presencia de las huellas del otro en el cuerpo, y el argumento sadomasoquista con el que se interpreta esa presencia del otro. Pues bien, eso es característico del sujeto y no sólo de esa especie de extraterrestre en que hemos convertido al psicótico. Un sujeto psicótico tendría en común con otros sujetos psicóticos el manifestar y revelar con descaro la paranoia de la identidad y la confusión aterrorizada de los cuerpos, la indefinición de los límites del cuerpo herido e invadido por el otro, el cuerpo de las marcas de la presencia muerta (en el caso de la psicosis) de un cuerpo desconcertante y confuso, o cualquier otro que pueda luego aparecer (piénsese, por ejemplo, en la tortura) invasor y despiadado en su asfixiante confusión.

Pero no sólo en la psicosis, decía. En el amplio campo de los trastornos del límite, así llamados precisamente por su indefinición corporal, la agresividad caníbal es la manera de vivir a costa del cuerpo del otro, sea desde la insistente e implacable acción invasora o desde la pastosa pasividad de la adhesión física.

En esta perspectiva se puede considerar el trastorno psíquico como consecuencia de una presencia física de los cuerpos, indefinida, anhelada y temida, sin que la ausencia haya creado un espacio de intimidad que abra las puertas de la soledad, la distancia del deseo. A veces hay sueños, o incluso sensaciones, en los que, por ejemplo, el contacto sexual es representado como un envenenamiento, o una infección producida por ese contacto. Las múltiples fobias al contacto con el cuerpo ajeno nacen de temores parecidos, provenientes de que nunca hay una definitiva separación de los cuerpos, y de la dificultad, en consecuencia, de metaforizar el cuerpo. En la anorexia el rechazo de la alimentación suele ir acompañado de miedo a ser engullido, rechazo como único modo de separación posible del cuerpo de la madre, sobre todo si el vínculo de esa madre con la hija está sostenido por el acto o

la exigencia de alimentación. Alguien que recuerda a un padre aislado en el consumo de estupefacientes, aislado e insensible, afirma que el odio que sentía era el modo de darle vida a ese cuerpo inerte y desatento del padre y, en todo caso, de tomar distancia de él. Lo que en todo esto se ve es el pánico que acompaña a las fantasías o vivencias de fusión, cuando la separación está dificultada por la inexistencia de un investimento libidinal de la representación, o de la memoria, que conserve el vínculo en la ausencia de los cuerpos.

Desde el punto de vista clínico podemos hablar de una agresividad caníbal para referirnos a la de quien no soporta la ausencia, busca por todos los resquicios el control físico de la presencia del otro, invade su espacio, carece de límite interno, por lo que entra en la intimidad de los demás sin la menor conciencia de su destrozo, no tiene distancia del cuerpo ajeno, vive de la intromisión, no puede tolerar el deseo de los otros sin una angustia que le lleva a la hostilidad, a vivir a costa del otro a causa de su muerte interior, y no ha podido construir demanda alguna desde sí mismo. En el lugar de la demanda está la agresividad y en el lugar de la separación una sorda irritación contra el resto del mundo. En estos casos habría que hablar de in-corporación más que de identificación, pues si se carece de la experiencia de la pérdida no se crea espacio libidinal interno desde donde dirigirse a los demás. El extrañamiento y la distancia son las condiciones de la identificación. Pues bien, este tipo de agresividad aísla, no hace grupo, y por eso se la puede contraponer a una agresividad que podemos llamar grupal, que correspondería a un yo que se instala en la identidad del yo colectivo. Ambas suelen convivir, pero su distinción tiene el interés clínico de localizar el valor sintomático de determinado tipo de agresividad. En esta que llamo grupal, también aparece el canibalismo, desde la guerra al crimen de la prensa rosa o la invasión virtual, aunque en estos casos habría vínculo social, pero el desplazamiento es tan escaso que sólo por la denegación se puede ignorar el terror paranoico del que se alimenta y que expande por doquier.

La ausencia hace posible el desplazamiento y la distancia para poder percibir al otro como distinto, ni únicamente fabulado, ni sólo persecutorio. La ausencia es silencio y escucha. Quien no está solo y separado no puede escuchar, no puede atender. Los rituales pretenden asignar un desplazamiento que metaforice el canibalismo primario. La incorporación del cuerpo del otro, aunque sea al modo sacrificial, se desplaza hacia un símbolo o un representante, como en el sacrificio de Isaac sería el cambio del hijo por el

cordero o en el sacramento de la comunión, donde el cuerpo de Cristo es sustituido por el pan y el vino o por la hostia consagrada. De ese modo no se ha evitado el crimen que supone el sello de toda alianza, pero sí el descarado canibalismo, el demoníaco sentimiento de ser poseído, de sentir permanentemente la angustia de ser excluido por la sola ausencia, o de tener un cuerpo inerte y ajeno. En la bulimia, por ejemplo, el cuerpo es siempre ajeno, y eso es lo que tiene en común con la anorexia. Por esa razón no pueden incluirse en la clase sexuada de las mujeres, si no es como muertas. Ese primer rasgo de la identidad como incorporación o fusión es insoportable porque al no permitir la separación y la pérdida, impide la identificación y la búsqueda de la identidad en el yo colectivo o grupal. La agresividad está directamente, sin mediación, confrontada al propio cuerpo o al cuerpo del otro. La función del ritual es hacer que esa agresividad se oriente hacia un exterior regulado por el grupo, y permita de ese modo una identidad que se fragua con un exterior contra otro exterior. La rivalidad interna al grupo reproduce un enfrentamiento que la repetición ritual impide que se dé en origen, es decir, que tenga que actuarse cada vez como asesinato inaugural o mítico.

Por esa razón se dice que la rivalidad se da entre hermanos, una vez que el cuerpo del padre ha sido asesinado en el enemigo, es decir, una vez que comer al enemigo, comer su cuerpo y beber su sangre, es el primer desplazamiento del asesinato del padre. Decía Freud en *Moisés y el monoteísmo* que “el acto caníbal se nos torna comprensible como un intento de asegurarse la identificación con el padre, incorporándose una porción del mismo” (OC, 9, p. 3290). Matar al padre en el cuerpo del enemigo es ya un desplazamiento, una primera metaforización, que da al grupo el poder y la identidad, o, mejor dicho, el poder de la identidad. Identidad y pertenencia entonces se confunden. Para ello siempre debe estar dispuesto un cuerpo de enemigo para su “despellejo” o sacrificio totémico como alimento del cuerpo social. *Manducando Christi corpus fiunt Christi corpus*, dice el teólogo Lubac en su texto *Corpus Mysticum*. Esta salvaje afirmación sólo puede hacerla tan fino y espiritual teólogo porque comer la hostia consagrada no es lo mismo que comer los tejidos y cartílagos de un cuerpo. Henri de Lubac se refiere al cuerpo místico, es decir, al cuerpo como principio de unidad y de poder, y no a la carne como herida anhelante, como expropiación y deseo. Esto permite comprobar que la Eucaristía ha pasado a ser considerada dentro del campo semántico del cuerpo místico, y no del de la carne de Cristo, a

pesar de lo que diga el ritual. El hecho mismo de que las palabras sean de ritual es ya un modo colectivo de metaforización. Al contrario de algunos textos gnósticos que relatan que en la Última Cena, los apóstoles se comen el cuerpo físico de Cristo, conforme al dicho del evangelio de San Juan: “mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida” (VI, 55). Esto no podría sostenerse como símbolo social. Por eso la genuina metáfora del cuerpo de Cristo comido terminará siendo no tanto la transustanciación como el cuerpo del enemigo. El acceso al cuerpo del enemigo es lo que retorna como fuerza e identidad. Por eso, pienso que la perspectiva de la redención (o de la encarnación, como diría S. Weil) es incompatible con la Eucaristía, pues la primera es, como lo señaló Adorno, un intento ético, y la segunda es un ritual de la Iglesia, con su particular parafernalia sobre los elegidos y los no elegidos, en suma, con el requisito de la condena.

La rivalidad entre camaradas es un tipo de agresividad que vive y se protege tras el cuerpo del enemigo. Es bravucona, un modo de darse importancia, de tomar por asalto un lugar del que se carece y del que por ello hay que presumir. Eso liga la agresividad con la megalomanía, con la superación hegeliana de la determinación contingente. La paranoia de la identidad sustituye su contingencia. Y de ese modo convierte la desesperación en orgullo estúpido. La mentira del yo de la identidad consiste en tomar su carencia como megalomaniaca autosuficiencia que se escuda tras la compañía del grupo del que se alimenta y que ignora la demanda de amor y acogimiento que no consiguió abrirse paso ante tanto miedo a ser dañado o simplemente a perder. Así, la vulnerabilidad, genuina marca de lo subjetivo, es tomada como ofensa por el yo de la identidad, el cual queda así condenado a la paranoia del sentido y a la explotación del miedo.

Por lo tanto, la agresividad la encontramos en el corazón de la relación con el otro, en ningún otro lugar. Empezó con la confusión entre el alimento y quien lo proporciona, con el extravío de la vida instintiva y la dependencia al cuerpo del otro que conlleva. Luego, desplaza ese canibalismo y esa dependencia hacia un exterior, y así se empieza a consolidar el cuerpo del grupo, o cuerpo místico, y se crea la patria de la identidad con la sangre del cuerpo del enemigo. El miedo mayor pasa a ser el de ser excluido de esa patria de la identidad y quedar a merced del pánico a ser destruido. Uno se puede preguntar, como haría Adorno, si esta servidumbre del miedo en que se convierte el vínculo social es un lazo necesario para la existencia de la sociedad, o más bien corresponde a formas contingentes de imponer una

identidad como si tal identidad fuera necesidad misma de supervivencia. Es difícil pensar que la agresividad sea contingente dada su permanente constancia y su tan primaria presencia en el acto de la alimentación. Pero no olvidemos que la pregunta de Adorno está dirigida a ese segundo momento del desplazamiento y de la metaforización de la vida colectiva. ¿Habría vida colectiva sin la argamasa de la agresividad y del odio?, ¿o, según la distinción que ya hice en otro momento entre violencia y crueldad (cf. *De la violencia a la crueldad*), si en la infancia se da una cierta violencia por la dependencia y la confusión de cuerpos, esa violencia transformada en crueldad, en daño buscado, es alimento necesario del vínculo social?, ¿es condición necesaria para que haya identidad o, en su caso, es siquiera pensable un vínculo social que no proporcione una identidad colectiva, una patria?

Locke en sus *Dos tratados sobre el gobierno civil*, establece que la propiedad y la persona son una misma cosa, pues de la misma forma que alguien es propietario de su acto lo es de su producto, y si así no fuera tendríamos a una persona expropiada de lo que le es más propio como persona: su propiedad. Sin esa propiedad la persona sería un lugar vacío o muerto. De lo que Locke no parece darse cuenta es que de ese modo, la confusión entre persona y “propiedad de sus bienes” elimina precisamente la reclamada autonomía de la susodicha persona, la cual sólo queda marcada e identificada por sus propiedades como bienes materiales. Pero, en efecto, esta estrecha relación entre identidad y propiedad hace que, por ejemplo, la persona amada se convierta rápidamente en una posesión, con lo que ya ha dejado de existir en su particular *haecceitas* o en su singularidad, que no se rige por el principio del intercambio, y es sólo objeto de posesión que dota de identidad al propietario. El niño más educado puede tomar una negativa al capricho del momento como una ofensa a su integridad, término éste que tanto se refiere al individuo como al territorio, en suma, al yo de la identidad. La demanda de amor apenas se expresa de otro modo que no sea como derecho de propiedad o derecho a poseer a alguien, como todo el mundo, o rédito del victimismo. El acierto de Locke reside en haber visto que no hay propiamente sujeto del derecho, que el derecho es reclamación de propiedad y de pertenencia, mientras que el sujeto es ex-propiación y conflicto moral. El individuo del derecho mercantil es una exigencia de propiedad que ignora la culpa subjetiva o la confrontación con la obligación y el deseo. Para él, vivir es un derecho, no una alteración y un exceso. El problema del derecho es que, como ya tantos autores han señalado, se funda en la violencia. Convertir la

vida en una reclamación, o en un derecho, excluye de la vida y concita el consiguiente acto de agresividad vengativa o reparadora. Entonces la insatisfacción que se da en toda relación sexual o afectiva con los demás, ya por el mero hecho de que el otro (en su condición de sujeto) no constituya por entero una posesión (pues esa enigmática condición de sujeto lo hace susceptible de una parte ignota y, por lo tanto, no poseíble), es terreno propicio al odio y a la agresividad. Dada nuestra dependencia y, por lo tanto, nuestra falta de identidad, cualquier separación o desinterés del otro será considerado como un ataque a la identidad. El niño no tomará a su hermanito como una gozosa compañía, sino como peligroso y odioso rival para sus posesiones. Entra en pánico, pues la posesión no sólo es pensada como un bien privado sino que sin ella la persona misma desaparece. El argumento de Locke tiene la buena percepción del miedo: la propiedad me asegura un lugar propio que sin ella no podría tener a falta de una identidad originaria.

5. ESTUDIO DE LA AGRESIVIDAD EN EL MALESTAR EN LA CULTURA

AGRESIVIDAD Y ANIMALIDAD

La permanencia y presencia de la agresividad en todos los frentes hace difícil pensar su contingencia. Cómo pensar la contingencia es una pregunta que hay que hacer. Para escabullirse del “escándalo de la contingencia”, como la llamaba Hegel, se recurre a la animalidad como fuente de la agresividad. Ese error sorprende por su constante insistencia. Debe corresponder al repetido intento de denegar lo cercanas que están la agresividad y la destrucción a nuestro quehacer humano. Adorno cuenta lo mal que eran recibidas las noticias sobre los campos nazis de exterminio en la prensa inglesa. Se tomaban como exageraciones que rompían el *sense of proportions*, el deber de pensar en proporciones abarcables y digeribles. El resto sería mera exageración o despropósito. La forma más fácil y cómoda de mantener el *sense of proportions* es expulsar fuera del pensamiento y del ánimo la extravagancia. Y así, no puede extrañar que la agresividad, que nace en el seno de la relación con el otro y es componente del vínculo colectivo, sea arrojada al terreno de lo in-humano o pre-humano, al terreno de lo animal. El propio Canetti insiste demasiado en esa vinculación de la violencia con lo animal.

Es el caso de Freud. Era un mal de época que provenía de las tesis darwinistas. Pero la tesis que afirma que la agresividad se corresponde con la parte animal del hombre, no es propiamente darwiniana. Lo que Darwin establece es el origen animal del hombre, no que el hombre sea un compuesto de animal y hombre. Por eso la tesis freudiana se encuadra en una ideología de época según la cual el hombre debe ser preservado de su animalidad, lo que supone que no todo *homo sapiens* u hombre biológico forme parte por

esos hechos biológicos de la humanidad. Las consecuencias políticas de esa consideración han sido verificadas en el siglo pasado con el nazismo. En cuanto a las consecuencias clínicas, las teorías de la degeneración vuelven con fuerza en este momento en el que la llamada psiquiatría biológica toma la enfermedad mental como una degeneración o una exclusión del hombre afectado por esa enfermedad, de la categoría de lo humano. La referencia no es ya el ciudadano como en el código napoleónico que trataba las eximentes penales del loco, sino el hombre presa del animal que hay en él. Ya no se trata de la exclusión social, sino de la expulsión de la especie humana.

El monismo biológico cae en la paradoja, como se vio claramente en el caso de Haeckel, de tomar en consideración sólo el desarrollo de una unidad biológica de raza, hasta el punto de que se quisiera hacer de la política una parte de la biología, y a la vez, sin embargo, tomar al individuo como un mixto de hombre y animal. La paradoja se quiere resolver por la vía de la degradación. Esa mezcla de hombre y animal no es un conflicto, sino la expresión de una potencia biológica determinada y determinante que condena a unos *homo sapiens* a la humanidad y a otros a la animalidad por degradación biológica. La evolución no es, por lo tanto, una línea continua sino una selección natural constante que conduce a algunas razas a la vuelta atrás de la condición animal con el estigma añadido del fracaso como humanas. La degradación introduce la categoría del monstruo: ni animal ni humano, pues, como decía Haeckel, “nuestros animales domésticos son más aptos para la civilización que estos pueblos estúpidos y brutales que están muy por debajo de los animales privados de razón”. Weismann con su teoría del plasma germinativo ahonda en esta tesis, pues la selección natural se da en el nivel más profundo o transindividual del genotipo. El fenotipo, o *soma*, es despreciable, y todo intento de preservar el *soma* frente al plasma germinativo es un error biológico y político.

Freud se mueve en este marco ideológico con el que se ve llevado a justificar sus descubrimientos, lo que a veces le lleva a pervertirlos. Esto sucede de forma notoria con la agresividad. En la lección xxxii, titulada “La angustia y la vida instintiva”, de las *Nuevas conferencias* dice: “¿Por qué nosotros mismos hemos necesitado tanto tiempo para decidarnos a reconocer una pulsión de agresión y no hemos utilizado sin vacilación para nuestra teoría hechos evidentes de todos conocidos? Probablemente la atribución de tal pulsión a los animales hubiese tropezado con una resistencia menor. Pero su admisión en la constitución humana parece un sacrilegio; está en flagrante

contradicción con muchas premisas religiosas y muchas convenciones sociales” (OC, 8, p. 3159; *Studienausgabe*, I, p. 536). La razón que da de dicha tardanza es la dificultad de admitir por prejuicios religiosos o humanistas esa prolongación de la vida animal por vía de la pulsión de destrucción en la naturaleza humana. Lo que no sorprende como atributo del animal, sí sorprende como atributo humano. Pero, puesto que la presencia del daño no es algo que el psicoanálisis pueda remediar, mejor será entonces atribuirlo a la naturaleza animal del hombre. El modo de hacerlo es dar a la pulsión un contenido natural y así tenemos la pulsión de destrucción. La agresividad no es un acontecer del conflicto del sujeto con los demás, proveniente de la presencia del otro en el cuerpo, sino una manifestación de la naturaleza a la que sólo podemos tratar dominándola o conteniéndola, como si de un potro salvaje se tratara. Ha pasado así la agresividad de ser una contingencia de la constitución, por un lado, de la subjetividad y, por otro, de la identidad (un componente entonces del vínculo social), a ser mera expresión de lo animal. Es un cambio radical de dirección que lleva a Freud a optar por la renuncia y la institución, ni siquiera ya como compensación de un ser carencial sino como mero freno a la oscura naturaleza. La naturaleza ha dejado de ser el representante de un paraíso perdido, de lo verdadero y auténtico frente a lo artificial, para encarnar, en el hombre, la bestia negra del poder salvaje que resiste a la razón y empuja a la muerte y a la destrucción. La cultura, o la institución, es el freno que hay que poner al impulso animal a la destrucción. Todos los males del hombre vendrían del poder de la naturaleza sobre la razón y la cultura u organización social.

LA CULTURA FRENTE A LA AGRESIVIDAD

En el tan afamado y confuso texto titulado *El malestar en la cultura* comienza Freud preguntándose por las fuentes del sufrimiento humano y señala tres al respecto: “La supremacía de la naturaleza, la caducidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad” (OC, 8, p. 3031; *Studienausgabe*, IX, p. 217). Como Leibniz, Freud inicia su particular reflexión sobre el origen del mal, aquí formulado como “fuentes del sufrimiento humano”, con los tres males clásicos: el mal físico (supremacía de la naturaleza), el mal metafísico (la caducidad del cuerpo) y el mal moral que para Freud consiste en la insuficiente capacidad de regulación de los hombres para evitar el daño mutuo, en vez de en el pecado. No se entiende

por qué el poder de la naturaleza sería causa de sufrimiento, pues bien podría suponer un descanso o un alivio, puesto que dicho poder es también un modo de organización de la vida (respecto del cual nosotros estamos en franca desventaja), pues si la tesis freudiana tuviera algún viso de verificación, todo el mundo animal y el vegetal hubiese sucumbido ya hace tiempo a ese impulso natural y necesario a la destrucción. La caducidad del cuerpo es conciencia de la muerte y, por lo tanto, miedo. ¿Por qué es tan insoportable dicha caducidad si no fuera porque el humano quiere perdurar más allá de la muerte, o quiere algo y no lo consigue, o piensa que la inmortalidad lo hace inmune al dolor y a la dependencia? La caducidad del cuerpo no es un mero hecho natural, como propone Freud, es conciencia de la finitud. Aristóteles mismo le podría discutir a Freud el que la muerte sea un hecho natural, ya que, diría, la muerte es un espejismo del movimiento. Y en cuanto a la tercera fuente freudiana de nuestro sufrimiento, la del “origen social”, según la expresión freudiana, viene a resultar que su causa reside en la “indomable naturaleza”, y el “mal social” consistiría simplemente en la insuficiente capacidad de regulación y contención por parte de la organización social.

De hecho y a renglón seguido arremete Freud contra quienes culpan a la cultura de nuestra miseria. La cultura es, según Freud, “el conjunto de producciones e instituciones que separa nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirve a dos fines: proteger al hombre de la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (OC, 8, p. 3033; IX, p. 220). No es tanto la conquista de la naturaleza sino la protección de lo que supone una naturaleza dañina. La forma de regular las relaciones de los hombres entre sí consiste entonces en reducir los impulsos naturales que empujan a la disgregación y construir, en cambio, instituciones y sistemas ideológicos que restrinjan la satisfacción de esos impulsos naturales destructivos. La cultura es una institución contra la naturaleza que sustituye la “fuerza bruta” del individuo aislado, es decir, entregado a sus pasiones, por el “poder de la comunidad” (OC, 8, p. 3036; IX, p. 225). El coste de ello es la renuncia a la satisfacción de los impulsos naturales. Cabe quizás hablar de satisfacciones sustitutivas como la sublimación, pero la cultura es de por sí “renuncia a la satisfacción pulsional” (OC, 8, p. 3038; IX, p. 227). Esta “frustración cultural” es la causa de la oposición a la cultura y de las transgresiones contra el orden social.

La renuncia es también un modo de dominio y en consecuencia de regulación o de cómo poner la renuncia al servicio de un modo de vida

ordenada que consiga alguna satisfacción sustitutiva como es la protección, el trabajo y el amor, la actividad, en suma, de la pulsión al servicio del progreso tecnológico y de la vida familiar y social. El “amor genital”, así se expresa Freud, funda la familia, y el amor sublimado la amistad y todo tipo de cooperación social. Los conflictos que surgen al respecto entre la familia y la sociedad son concebidos a su vez por Freud como conflicto entre la mujer, representante de la familia y de la vida sexual, en suma, de la naturaleza, y el varón, entregado a la “tarea masculina” de la cultura. Esta consideración es simplista, incluso ridícula, es mero y banal prejuicio ideológico que lo lleva a concluir este capítulo IV afirmando que quizás hay una insatisfacción inherente a la función sexual, que es parte de su esencia. Para intentar justificarlo recurre al mito de la bisexualidad originaria del ser humano que entroncaría con la fantasía platónica de un ser originario dividido que ansía su unidad perdida.

El efecto de esta mezcolanza de mitología y biologicismo es concebir la neurosis como la no aceptación de la renuncia y de la frustración sexual. Así comienza el capítulo V. El neurótico resulta de ese modo un inadaptado social por no renunciar a un tipo de satisfacción erótica primaria o primitiva y que por ello entra en conflicto con el mundo social o cultural. No hay cultura sin inversión libidinal sustraída de la sexualidad. Si no se acepta esa “restricción de la vida sexual” (*die Einschränkung des Sexuallebens*), se rechaza el vínculo social y viene entonces la neurosis. La neurosis consistirá pues en la no aceptación de la renuncia sexual y en el consiguiente rechazo del lazo social. De donde cabe deducir que la curación ha de consistir en una buena adaptación social sin renuencia alguna, pues cualquier renuencia equivaldría a abrir la espita de la agresividad y de la destrucción. El sujeto moral se hace así indistinto de la norma social.

La oposición que ejerce la cultura contra la sexualidad se debe a un “factor perturbador” aún no suficientemente esclarecido por mor de los prejuicios religiosos que predicaron el “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, cuando lo que en verdad se quiere del otro es su uso o su destrucción, y esto por ninguna otra razón, según Freud, que por “dotación pulsional” (*Triebbegabung*), de forma que la agresividad no está al servicio de ninguna otra cosa que no sea su interna satisfacción pulsional. “Dotación pulsional” es una curiosa expresión que convierte a la pulsión en mera dotación biológica sin más, es decir, nada diferente del instinto. La agresividad no sería, pues, medio para conseguir otra cosa, sino fin pulsional en sí misma. Al concebir

así la pulsión como dotación originaria o natural, la agresividad pasa a ser manifestación de la presencia de esa animalidad natural, prolongación de la naturaleza animal en el hombre. La sociedad vive bajo la permanente amenaza de desintegración a causa de lo que ahora llama “la primordial enemistad” (*infolge dieser primären Feindseligkeit der Menschen*). Esa enemistad primordial, según Freud, es pre-social, nada tendría que ver con el desamparo y la dependencia, es sólo una tendencia (*Neigung*) natural. La sociedad, por el contrario, es el esfuerzo por poner barreras (*Schranken zu sitzen*) a esas tendencias y domeñar (*niederzuhalten*) sus manifestaciones.

El error del comunismo, según Freud, es considerar que el hombre ha sido pervertido por la sociedad, como si la agresividad fuera consecuencia de la propiedad privada. Más bien, es al revés. La agresividad es lo primero y la propiedad privada es una defensa contra la agresividad del otro o una manifestación de la hostilidad por medio de la apropiación. En todo caso, insiste Freud, la agresividad como pulsión estricta busca su satisfacción autónoma, y la sociedad, al no poder conseguir por entero su contención, le va a dar la salida de orientar la hostilidad contra el vecino creando formas de identidad colectivas hostiles. Esa manera de consolidar el lazo social mediante la agresividad dirigida hacia el exterior del grupo (lo que Freud llama de forma irrelevante y como de pasada “narcisismo de las pequeñas diferencias”) consigue “satisfacer de manera cómoda y relativamente inofensiva (*harmlos*) las tendencias agresivas”, a la vez que “se facilita la cohesión de los miembros de la comunidad” (OC, 8, p. 3048; IX, p. 243). Asombroso. Matar dos pájaros de un tiro, se suele decir: satisfago mi pulsión agresiva y a la vez construyo una identidad por medio de una pertenencia. Quién da más. Al menos tiene Freud la cautela de decir *relativ harmlos*, de añadir el calificativo “relativo, como si quisiera decir: no es del todo inofensivo, pero casi. Pero, a fin de cuentas, sería una artera maniobra esta de consolidar un vínculo social mediante la satisfacción de la pulsión natural agresiva”.

¿PULSIÓN CONTRA INCONSCIENTE?

¿Qué le impide a Freud enterarse de lo que ve, de la relación de implicación, a saber, de que el lazo social que conocemos exige esa hostilidad y “primaria enemistad”, de que por lo que conocemos no se puede construir lazo social sin la guerra? El empecinamiento de Freud en entender la cultura como

civilización de una agresividad originaria, le obliga a proclamar la inocencia de la cultura y de la sociedad frente a los ataques rousseauianos y comunistas. Pero para ello ha tenido que llevar a cabo una complicada operación. Es una operación simple, pues se trata de volver al reduccionismo biologicista, pero si la califico de complicada es porque complica sobremanera la clínica psicoanalítica, no sólo por el objetivo (si es o no la adaptación al grupo social) sino sobre todo por la perversión que supone el contraponer pulsión e inconsciente. Si la pulsión es “dotación natural”, el inconsciente no tiene entonces lugar, pues su razón de ser es la inscripción de la demanda inconsciente, es decir, de la pulsión como demanda inconsciente. Al contraponer pulsión e inconsciente se ataca la razón de ser de la clínica, pues si la agresividad es primaria y natural, proveniente del género animal más que de su diferencia específica, entonces nos encontraríamos con el aristotélico “argumento perezoso”: nada hay que el hombre pueda hacer como hombre, por decirlo en los términos aristotélicos, más que la contención exterior y civilizatoria de un impulso natural destructivo, que incluso en sus modos civilizatorios encuentra su satisfacción en el hacer colectivo de la guerra. Entre la biología y la sociedad se establece un lazo que es el que constituye la tarea civilizatoria, como fundamento de la sociedad, siendo el sujeto, a lo más, un avatar de un desajuste neurótico, el sujeto mismo resulta ser la enfermedad y la curación consistiría en su alienación social.

Al comienzo del capítulo VI de este libro que comento, es como si Freud intuyera que admitir la existencia de una pulsión agresiva “particular e independiente” supondría una modificación de la clínica psicoanalítica. De inmediato lo niega. No hay tal modificación, aunque en textos posteriores va a plantear la cuestión de si la clínica psicoanalítica está en condiciones de conseguir una separación entre sexualidad y agresividad, si está en condiciones de librar a la sexualidad de su afán destructivo. Éste es un modo de señalar, pero a la vez de confundir, la ambivalencia de la satisfacción pulsional (el hecho de satisfacerse de un objeto que es a la vez sujeto), con la positivización, de raigambre biológica, del objeto pulsional. Esto supone una modificación de lo que podríamos llamar su primera teoría de la pulsión, la de los años quince. Como ya he dicho anteriormente, la pulsión es un término que nombra la vulnerabilidad del humano a causa de su extravío de la vida instintiva. El *Mangelwesen* de Herder toma así una importancia clínica de primer orden. Un ser carencial o desamparado es un ser dependiente, y cuya

dependencia vital es una constante que inscribe en el cuerpo propio la presencia del otro como demanda inconsciente. La pulsión nombra esa presencia del otro en el cuerpo. Esa inscripción del cuerpo del otro en el propio cuerpo es justamente lo que liga inconsciente y pulsión. La singularidad del humano es corporal pero una corporalidad marcada por el otro. Siguiendo las tesis tomistas sobre el “principio de individuación”, podemos decir que el sujeto del inconsciente no es una diferencia específica, no es la identidad inteligible lo que lo define, sino la repetición no intercambiable de una experiencia como fracaso cualitativo de lo inteligible, y por ello particular. La repetición es límite a lo inteligible, es memoria pulsional que al carecer de representación es repetición de un acontecer sin sentido. Volveré sobre esto más adelante.

Tal extravío y tal presencia del otro en la vida se manifiestan de forma clara en la desaparición del objeto adecuado y, como diría Plessner, en la desconexión de órgano, lo que introduce la contingencia en los modos de determinación sintomáticos del sujeto. La falta de objeto introduce al otro no como instrumento del alimento sino como alimento libidinal mismo. La madre, por ejemplo, es decir, quien da el alimento, cobra una relevancia fundamental en el viviente humano como tal viviente. Freud había querido conceptualizar este hecho mediante la expresión del “objeto variable”. Al carecer la pulsión de objeto adecuado, se puede decir que su satisfacción es siempre sustitutiva, pues al no haber objeto originario, todo objeto es variable o contingente, aunque esa experiencia de satisfacción tenga características o rasgos que se repiten a lo largo de la vida del niño y del adulto. El objeto de la pulsión no se da sin el otro. Eso da lugar al componente de insatisfacción siempre presente en la pulsión.

En un principio, por ejemplo en los *Tres ensayos sobre la vida sexual*, Freud quiso ir asignando a cada pulsión un objetivo autónomo. Así subraya la variabilidad del objeto, pero inicia también el camino de dar un contenido sustantivo a la pulsión, con lo que la variabilidad de los objetos, pulsión, oral, anal o genital, etc., se va a ir enmarcando en el dominio del dualismo pulsional, al que quiso sustantivar de diversos modos para concluir en el dualismo sexualidad/agresividad o conservación del objeto/destrucción del objeto. El objeto toma una importancia primordial hasta el punto de que Freud usa en este texto de *El malestar en la cultura* la expresión *Objektrieben* en plural, con lo que subraya la pulsión por su objeto adecuado y no por el encuentro con el cuerpo de la madre y los avatares de su satisfacción y de su

separación o pérdida. Esos objetos pueden ser libidinales o no, es decir, eróticos o destructivos, o también la habitual mezcla de ambos. Pero su intrincación, que cabe ver en las distintas formas de sadismo y masoquismo, no debe impedirnos contemplar la capital presencia de la “innata inclinación” (*angeborene Neigung*) del hombre a “lo malo” (*zum Böse*), a la agresión, a la destrucción y, con ello, a “la crueldad” (OC, 8, p. 3051; IX, 248). La maldad del hombre consistiría precisamente en que la pulsión de destrucción se satisface con la destrucción misma. De ahí su crueldad. Que un padre de Caltanissetta, en Sicilia, asesine a su hijo de 14 años por abandonar el ganado para ver un partido de fútbol, que una madre abandone a su hija o la entregue al maltrato de su pareja, que alguien utilice una institución de las llamadas humanitarias para satisfacerse con el cuerpo de un bebé, que un mendigo sea quemado a los pies de un cajero automático en una fría noche invernal, que las guerras de exterminio perduren y se reproduzcan a lo largo de la historia, aun a despecho del desarrollo de la ciencia, y tantos otros crímenes, no serían opciones de nadie, sino que serían meras manifestaciones del afán natural de destrucción y de crueldad, que busca su satisfacción de diversas formas, unas más civilizadas que las otras, según el criterio de si responde mejor a los intereses del grupo o meramente a la satisfacción, digamos más animal, de la persona. Quizá, estas manifestaciones se pueden considerar contingentes, podría admitir Freud, pero no así su fuente pulsional “innata”, que sería por su naturaleza biológica del orden de la necesidad.

Freud parece no apercibirse de que de esa manera pone en entredicho, como ya lo dije, la propia clínica psicoanalítica, puesto que si la crueldad corresponde a una pulsión innata, ya confundida con el instinto, la vida inconsciente, la singularidad, enteramente contingente, de la experiencia, pasa a ser mero epifenómeno despreciable de la determinación pulsional y necesaria. No quedaría pues otra opción que la tarea social o cultural de creación de vínculos de cooperación compensatorios. Pero dada la fuerza de “la natural pulsión originaria del hombre”, del antimosquetero “uno contra todos y todos contra uno” (*die Feindseligkeit eines gegen alle und alle gegen einen*), no queda otra posibilidad cultural que el miedo o temor hobbesiano a ser destruido por el otro, que en Freud toma el carácter clínico más preciso de “agresión introyectada”, es decir, dirigida contra sí mismo. El yo se convierte en superyó, al que define como sentimiento de culpa y necesidad de castigo (OC, 8, p. 3061; IX, p. 250). El superyó viene a encarnar la coerción social contra la pulsión innata de destrucción. Pero, ¿cómo se construye ese

sentimiento de culpa y esa necesidad de castigo? ¿Se trata de una simple coerción externa impuesta con la que se construye el mundo interno?

¿INSTINTO O DESAMPARO?.

Para explicarlo Freud se va a ver obligado a retomar el desamparo del sujeto. Comienza el capítulo VII preguntándose por qué en los animales no se da esa imperiosa necesidad de coerción social o cultural. “No lo sabemos”, responde. Es claro que no se puede saber partiendo de una teoría de la pulsión con objeto adecuado y natural, pues si el instinto es regulación del viviente, no sería necesaria ninguna otra regulación exterior e impositiva. Por lo tanto, el que el humano la necesite implica que carece de esa regulación instintiva natural. Por eso se ha de considerar el asunto desde lo más particular del sujeto, es decir, desde su desamparo. Tanto la culpa como la necesidad de castigo provienen de la dependencia y del desamparo. El extravío de la vida instintiva conduce a la dependencia insustituible del otro. Es pues una dependencia originaria, pero no de la naturaleza, es decir, no instintiva sino producto de la carencia de regulación instintiva. La relación con el otro se convierte en un conflicto moral que consiste en cómo poseerlo, sea por el victimismo superyoico o por el maltrato. La dependencia con desamparo o dependencia como desamparo ha subvertido el orden de la necesidad. Ya he hablado de esto en otras ocasiones. Quien da el alimento es más importante que el alimento mismo. La relación con el otro es de demanda y a la vez de rechazo, pues el sujeto vive en ese intersticio de una solicitud que lo coloca al borde de la desesperación. La relación con el otro es una dependencia y un conflicto moral sobre cómo conservarlo y destruirlo a la vez, es decir, de cómo no odiarlo por vivir independientemente de mí.

Con este viraje hacia el desamparo, Freud ha recuperado el vínculo epistemológico de la pulsión con el desamparo, con el extravío de la vida instintiva, como si se hubiese librado de ese empeño biologicista de reducir la pulsión al instinto. Sin embargo, al preguntarse por el origen de la moralidad sigue siendo más hobbesiano que kantiano, por querer, por un lado, insistir en un agente o acontecimiento externo que dé lugar a la moralidad y, por otro, por sostener el miedo como motivo último y único de toda moralidad. La moralidad no sería un conflicto interno en la relación fundamental y constitutiva del sujeto con el otro, sino simplemente un efecto del miedo a lo exterior, a perder y a ser excluido y abandonado (OC, 8, p. 3054; IX, p. 251). Lo malo será entonces todo lo que signifique amenaza de abandono. Esta

especie de utilitarismo moral encuentra su solución en la “internalización” superyoica de la autoridad moral. A partir de ahí cabe hablar de conciencia moral y de sentimiento de culpa. Lo que así se instituye es una especie de terror interno a perder al otro, a ser abandonado, a ser dañado, que adquiere el carácter particularmente destructivo de sentirse digno de ser abandonado, tanto asustado como lleno de odio y afán de venganza, lo cual a su vez retroalimenta el sentimiento de culpa. Sentimiento de culpa equivale a miedo al otro y al superyó (*aus der Angst vor der Autorität und den späteren aus der Angst vor dem Über-Ich*). La moral es una renuncia pulsional (*Triebverzicht*) y una sumisión al otro ante el temor de perderlo. La moral se confunde con la organización social. El superyó, representante internalizado de esa organización, crea la moralidad como servidumbre social. No habría otra moralidad posible más que esta moralidad enteramente heterónoma, construida con el miedo y el temor a ser excluido o abandonado. Sería una moralidad que teme tanto como ignora, es decir, sostenida no en la aceptación de la existencia del otro sino en la interpretación del poder del otro.

De ese modo la moralidad no es el conflicto interno entre la conservación o la destrucción del otro o entre la expropiación y la apropiación, en definitiva el conflicto entre la existencia separada del otro y mi deseo, entre la posesión y el amor. ¿Con quién te relacionas o qué quieres?, ¿la mortandad de la presencia física e incondicional o el deseo de encontrarse en otro lugar?, ¿el incesto o el amor? Si la moralidad no es conflicto a la hora del acto, es exclusiva imposición exterior, puede que “internalizada”, pero en todo caso impuesta. La moral, pues, se traduciría, en efecto, en “renuncia pulsional”, renuncia a la satisfacción de una pulsión naturalmente agresiva. Dicha renuncia viene exigida por la civilización, por el vínculo social, con lo cual a mayor cultura debería haber mayor moralidad, lo que de ningún modo se verifica. Reducir la moralidad a la coerción y a la servidumbre social es consecuencia de concebir la sociedad no como espacio de la agresividad, sino sólo como contención civilizadora de una agresividad previa proveniente de otro lugar, es decir, mera prolongación de la vida natural e instintiva en el hombre.

Pero Freud se encuentra enseguida con un curioso enigma: ¿cómo explicar entonces que la renuncia pulsional tenga carácter ilimitado para el superyó?, ¿cómo es que a mayor renuncia a la satisfacción, mayor severidad e intolerancia de la conciencia moral? Para responder vuelve Freud a esa

pulsión de agresividad originaria: dado que renuncia a satisfacer esa pulsión, lo que se renuncia queda, sin embargo, incorporado como superyó, “acrecentando su agresividad contra el yo” (OC, 8, p. 3057; IX, p. 255). Pareciera de nuevo una astucia redonda el haber encontrado un camino asegurado y moral para la satisfacción de esa supuesta pulsión agresiva, tan originaria, natural y contundente. El modo propuesto consiste en satisfacer la pulsión agresiva sin crear conflicto moral, como si la pulsión hubiera encontrado su satisfacción pertinente, satisfacción entonces que no entra en contradicción con la sociedad y que, por ello, se podría llamar satisfacción moral de la agresividad. Todos contentos, al haber encontrado un modo inocente de satisfacer la agresividad. Pero nos deja sin explicar algo tan sencillo como el que si la agresividad “vuelta contra sí mismo”, o superyó, resulta tan satisfactoria por haber encontrado un modo de satisfacción que no entra en conflicto con el otro, no se podría explicar entonces el ansia de control y sometimiento que suele imponer el victimismo superyoico a los demás, ni tampoco el anhelo de poder, ni el afán de destrucción, no sólo ya en los llamados psicópatas sino en el simple hecho de dotarse de lazo social. Por lo cual Freud, que empieza explicando el origen tanto de la moral como de la sociedad por el superyó, o supuesto modo de satisfacción de la agresividad dirigiéndola contra sí mismo, no podría explicar, sin embargo, en qué se sostiene el ejercicio de la fuerza o el afán de poder que de ningún modo tendrían tan armoniosa satisfacción.

A esa argumentación le falta el pequeño detalle de contemplar la agresividad en el seno de la relación con el otro y no como algo previo. El modo como el vínculo social ordena la agresividad es dirigiéndola hacia fuera, creando con la interpretación una identidad. Si se renunciara a la identidad, la sociedad podría estar basada, como propuso Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, en la amistad y no en la enemistad. Pero una sociedad basada en la amistad es una sociedad como tal frágil, a merced de la hostilidad de cualquiera, con lo que pasaría a ser una sociedad que renuncia a la protección, digamos que sería una utopía. La utopía nos indica al menos un “podría ser de otro modo”, por aporético que fuere, pues aunque la agresividad no se ponga en primer plano, ya el hecho de dotar de identidad a sus miembros, es un modo de concitar la agresividad. Lo que la vida social fabrica es un yo de la identidad que requiere la guerra para que esa identidad pueda mantenerse. Esto a Freud se le escapa por entero.

EL MITO DEL ASESINATO DEL PADRE O LA AGRESIVIDAD SOCIAL

En un último intento de Freud por localizar un acto inaugural de la moralidad, recurre de nuevo, como si no pudiera desentenderse de la ominosa presencia de la agresividad en la vida colectiva, al miedo, pero esta vez para localizar su origen en el mito del asesinato del padre de la horda que, luego, por transmisión filogenética, se incorporaría al proceso edípico. En cada generación se agita el fantasma de ese *Urvater* temible que alienta el sentimiento de culpa y de ese modo es clave de bóveda o arquitecónica de la comunidad social. El terror conduce a la alianza a través del vínculo que establece entre miedo y culpa. Es un miedo interno a no ser incluido, a ser abandonado al anonimato de lo informe, de la confusión y de la aniquilación. El desamparo crea una dependencia que dota a quien da “asistencia ajena” de poder sobre la vida y la muerte. Esta situación se da cada vez que alguien viene al mundo de los humanos. Hay una constancia tal que sabemos que una cría de humano viene dotada de extravío de la vida instintiva y de lenguaje, y obligada a la dependencia más radical respecto de sus cuidadores y respecto de las instituciones. Viene dotada de las condiciones de la subjetividad, tales como la vulnerabilidad del organismo, el lenguaje y la dependencia, pero no de la subjetividad misma como distancia desde la excentricidad y la expropiación que rige el acto y el sentimiento del sujeto de la palabra. El sujeto es la singularidad sensitiva de esa experiencia. De ahí que sólo cabe hablar de trauma para un sujeto que nace así, como trauma. El sujeto como experiencia de esa vulnerabilidad, del lenguaje y de la dependencia, es traumático. El sujeto va a la par de la experiencia y sin ella no hay sujeto. El sujeto no es pues algo dado ni impuesto desde fuera, ha de producirse como experiencia singular.

Esa experiencia se da, sin embargo, en el seno de un tipo de sociedad, de unos modos institucionales de representación simbólica, pero no se confunde con esas formas colectivas. La vida social no le da existencia como sujeto, hay un desajuste entre sujeto y vida colectiva, o, si se prefiere, entre sujeto e institución, de modo que sin ese desajuste no hay posibilidad de sujeto de la experiencia. A mayor insensibilidad moral del conflicto entre separación y dependencia, entre lejanía y cercanía, menos sujeto hay. Por lo tanto, no hay sujeto sin conflicto y sin trauma. Pero he aquí que Freud parece como si quisiera trasladar esa experiencia a una especie de pecado original de transmisión “filogenética”, el del mito del asesinato del padre, aunque esa transmisión sólo fuera por “remordimiento”, por el hecho de haber deseado

“filogenéticamente” su muerte. Recuerda el “gen de la espiritualidad” del que hablaba el incansable Dean Hamer en el libro titulado precisamente *El gen de Dios*. Freud con esa consideración se coloca como precursor de lo que ahora se llama “neurocultura”. Por ejemplo, los circuitos neuronales de la corteza prefrontal, supuesta clave de los sentimientos morales, habrían aparecido como consecuencia de esa interacción entre la vulnerabilidad humana y los vínculos institucionales, pero una vez adquirida esa dotación neuronal se convierte en dotación genética, de manera que la pérdida de escrúpulos morales sería entonces consecuencia de un déficit o perturbación genética. Por esa vía no sólo se ha propuesto la teoría de las familias de cerebros que afirma que cada cultura tiene su propio cerebro, ya que no sería lo mismo el cerebro de un asiático que el de un occidental. Pues bien, no sólo se ha propuesto esta teoría de la familia de cerebros, sino que se ha llegado a hablar de “neuro-guerra”, cuyo objetivo sería un gen que modificara los circuitos neuronales, y en consecuencia, la conducta de las tropas que así se podrían manipular como en una especie de *play-station*, lo que lamentablemente deja sin explicarnos el propio interés por la guerra, el afán de victoria y exterminio, y su misma y continuada reproducción. Esta tesis coincide, en definitiva, con la teología de la predestinación (como ya he desarrollado en *Fragmentos de la vergüenza*) y del pecado original, lo que hicieron tus padres o los padres de tus padres, etc., forma parte de tu dotación genética y de tu irremediable condena.

Confundir la vida social o los patrones culturales de formas de relación social con la “filogénesis” o con la dotación genética, no es un mero escándalo, es un error, puesto que se deja de explicar el objeto de la explicación (el sujeto, o el sentimiento de culpa en el caso de Freud) para remitirlo a otro orden de explicación más genérico. Pero por el hecho de eliminar la particularidad del fenómeno en la definición abstracta no se resuelve el hecho repetido e insistente del fenómeno que sale a nuestro paso como interrogante de la inadaptación doctrinaria e institucional. La destitución subjetiva es un propósito, incluso un hecho que se da, pero que no viene dado, no es un circuito neuronal. El sujeto acontece en el seno de unas formas institucionales de organización social, pues como sujeto de la experiencia es sujeto que experimenta el acontecer de una dependencia del otro que no es exterior o posterior a su existencia, sino que forma parte de su existencia. No hay sujeto antes de su relación con el otro.

Afirma Freud que el lazo social sólo se puede explicar por el sentimiento

de culpa, pero yerra al pretender que el sentimiento de culpa sea mero efecto de una opción realizada en un tiempo anterior, o puede que anhelada en el tiempo actual, referida al asesinato. Esta idea edípica del padre que alienta la religión, perdura en la figura del otro protector y temible, pues protege y condena en el mismo acto. La misma idea de Dios no es más que una antropologización de la muerte, que tanto es consuelo ideativo frente a la desesperación como terror al poder de destrucción del otro. Como diría Gehlen, una araña en el bosque sólo se atiene a su *Umwelt*, o espacio de adaptación a la vida, mientras que el hombre se verá asaltado por temores de todo tipo, el más mínimo ruido, el insecto más inofensivo, serán motivo de terror y sobresalto. En sentido estricto, el humano nace ya con el susto en el cuerpo, a merced del otro. El argumento que a eso se quiera dar o que se le dé o que predomine en las relaciones sociales, en la cultura, como la llama Freud, es subsidiario de esa dependencia y de ese miedo. Estará condicionado por ese miedo, pero ese miedo será un argumento que responde a una desprotección, y es un modo de atribuirse una pertenencia para conseguir una identidad. La agresividad es, por lo tanto, un marco, si se quiere un clima, que produce la dependencia y el terror a no ser incluido, a ser derogado como existente. Mientras más identidad, más hostilidad se necesita, mientras más adaptación social mayor peligro tiene esa organización social. De hecho, sabemos que el poder que se ejerce en la sociedad debe estar dividido para evitar su afán de exterminio. Igual sucede con la adaptación social. La adaptación social tiene el peligro de la destitución subjetiva. El sujeto como tal está inadaptado, no coincide plenamente con el organismo social, es fruto de la distancia y de la separación del cuerpo de la madre y también del cuerpo social. Un mundo interno, un conflicto psíquico, un deseo propio, una vida inconsciente no intercambiable, mantiene su distancia respecto al jolgorio colectivo o respecto al desfile social. Una sociedad de plena adaptación es una sociedad en posición de combate. Un sujeto que no soporte su falta de identidad, su disconformidad interna, su repetición sintomática, su soledad, estará dispuesto a cualquier servidumbre a cambio de identidad. Y en situaciones de desconcierto colectivo el reclamo del *Urvater*, o Padre de la horda, será más angustioso y unánime.

Cuando Freud habla de culpa, tiene presente sólo la culpa superyoica, aquella que reúne culpa y poder, culpa y enemigo, en definitiva, culpa e identidad. Dice Freud que no hay sociedad o cultura sin la “exaltación del sentimiento de culpa”, hasta límites difíciles de soportar (OC, 8, p. 3066; IX,

p. 258), pero que sólo se puede soportar por cuanto procura a su vez inocencia como efecto de una identidad colectiva que si no da la felicidad que propone Freud, da el entusiasmo de una pertenencia a la tribu, a la secta o a cualquier otra modalidad de grupo. La identidad es un lugar vacío que sólo llena, o circunscribe como lugar, el campo de batalla. Pero Freud tiene una idea de la felicidad como satisfacción natural de impulsos naturales. Por eso reclama la educación para evitar la ingenuidad, según sus palabras, de ir al Polo Norte con ropa de verano. Pero esa ingenuidad sólo a él le incumbe y va además contra su propia tesis, ya que si también la pulsión agresiva tiene su derecho a la felicidad, a su satisfacción, entonces la felicidad de uno es necesariamente enemiga de la del otro y sólo se podría conseguir con la destrucción. Pero si miramos el asunto desde la vulnerabilidad y la excentricidad, la felicidad queda fuera del cuadro, pues en realidad no se trata de la felicidad, sino de la obtención de protección y de identidad. La sexualidad resulta un obstáculo a esa protección y a esa identidad al ser una herida abierta en la carne del deseo que no se somete al principio de unidad del cuerpo, por lo que se la ha de someter a la fuerza de la apropiación y a la contención externa de la destrucción. El infierno de la agresividad se da en el seno del vínculo social, ése es su cubil.

En eso estuvo más avisado Hobbes, aunque tampoco explique por qué los hombres querrían destruirse los unos a los otros, como si fuese una mera pasión originaria irrenunciable que busca su natural satisfacción y no el afán de conseguir identidad y el temor a ser excluido, sin lo cual la llamada violencia del Estado carecería de ese poder que le da el miedo. Ese miedo hace de la identidad una condena. La identidad es una condena, pues condena es ese vacío que se ha de llenar con la contienda y el litigio. La paranoia social es probablemente más satisfactoria que la delirante o psicótica, pero es más peligrosa, pues el psicótico, náufrago de la identidad, no tiene el poder, que tanto teme, para invadir un país “enemigo”, cerrar las fronteras a los pobres y nombrar al enemigo común de turno.

6. AGRESIVIDAD Y VÍNCULO SOCIAL

AGRESIVIDAD, IDENTIDAD Y CONTINGENCIA

La insistente consideración de Freud acerca de la cultura como domesticación o simple renuncia a la satisfacción de la pulsión agresiva, lo obliga a tener que escandalizarse o sorprenderse (*Enttäuschung* es el término que utiliza que es también decepción), por el hecho de la guerra, de que estados civilizados se lancen a la mutua destrucción, y el conocido texto *Warum Krieg?*, con el que responde a la pregunta de Albert Einstein, termina con la afirmación: *Alles, was die Kulturentwicklung fördert, arbeitet auch gegen den Krieg* (lo que favorece el desarrollo de la cultura, trabaja también contra la guerra). Freud está preso de sus contradicciones, de sus contradictorias tesis naturalistas. El mismo hecho de hacer de la pulsión agresiva una pulsión originaria y autónoma impide poder dar a la agresividad una dimensión contingente, a pesar de su reiterada presencia que proviene del desamparo y la consiguiente dependencia. Si la relación con los otros está afectada de dependencia y rechazo, sea el rechazo como simple presencia de la negación, el argumento con el que se quiere cubrir esa dependencia y crear un orden colectivo de identidad, se verá obligado, para así sostenerse como argumento, a presentarse como orden necesario. De donde resulta enteramente ridículo o aterrador ver cómo cada uno en su esfera habla y habla cargado de razón, con la buena interpretación de cómo es el mundo o de cómo debería ser o de cómo todos esos pobres neuróticos que solicitan y piensan otra posibilidad, no son más que ingenuos o acobardados, que vacilan, se confunden y no toman decisiones. (Por lo cual los muertos en Iraq o en nuestras costas, año tras año, día tras día, verano tras verano –es como si el verano tuviese ya ese tono fúnebre de los muertos subsaharianos en nuestras playas de recreo–, todas esas muertes son efectos ineludibles, es decir, necesarios, de un orden social de creación de riqueza, igualmente necesario, y oponerse a ello es mera

ingenuidad o torpe demagogia).

Por eso, afirmaciones freudianas como las de que “nosotros somos, si se nos juzga por nuestros *unbewussten Wunschsregungen* (deseos impulsivos inconscientes y no ‘impulsos instintivos’, como traduce López Ballesteros, quizá sorprendido por la expresión freudiana), una horda de asesinos (*eine Rotte von Mördern*) como los hombres primitivos (*Urmenschen*)” (*Consideraciones sobre la guerra y la muerte*, OC, 6, p. 2115; *Studienausgabe*, IX, p. 57). Afirmaciones como éstas querrían atribuir el daño y la destrucción que llevan a cabo los hombres unos contra otros, única y exclusivamente a la falta de suficiente contención o modificación de las pulsiones originarias y naturales, entre las cuales la agresividad sería una pulsión autónoma y sustantiva. Ya hemos visto el contrasentido de querer dar a la pulsión un objeto ajustado a su meta, cuando es un concepto que vendría a dar cuenta precisamente del desajuste en el humano entre vida y programa instintivo de los recursos para vivir, desajuste en definitiva entre demanda y necesidad. Por el mero hecho de la dependencia del otro para vivir, ya se ha roto el campo de la necesidad y entramos en la contingencia de respuestas que se pretenden del orden de la necesidad para desalojar la angustia y la desesperación de quien carece de identidad y de sentido. La agresividad entonces hay que buscarla en el agitado terreno de la dependencia y del vínculo social. Conforme a la distinción entre violencia y crueldad, que establecí en un texto anterior (*De la violencia a la crueldad*), si la violencia puede verse como expresión directa de la desesperación traumática, la crueldad es más propia de una organización del poder sobre el otro y contra el otro, donde la identidad se fabrica con el dominio de unos y el exterminio de otros.

No parece que en el animal la agresividad sea un objetivo del instinto. Puede serlo la adecuación a un territorio, el alimento y la procreación, en suma, la supervivencia de la especie. El humano está desentendido de la especie y la agresividad es enteramente gratuita, sin otra finalidad que la atribución interpretativa del odio. El uso que el humano hace de la especie no es para la reproducción sino para la identidad, acumulando diferencias específicas (hombre, racional, blanco, ario, alemán...) que den a la identidad colectiva una consistencia patriótica, pues quien carece de una identidad natural puede tomar al otro como diferente, como si fuera de otra especie.

¿El desamparo y la dependencia exigen que todo vínculo social esté necesariamente hecho de violencia y crueldad? Si el contradictorio

biologicismo genetista de Freud se anula a sí mismo al proponer a la sociedad como remedio del instintivo y natural impulso a la destrucción, el monopolio de la violencia que el Estado hobbesiano encarna nos lleva igualmente a un campo de la necesidad que coloca el miedo a la agresividad (a la violencia y a la crueldad) como única manera de coerción social o alianza de los temerosos. Ambos, Freud y Hobbes, aunque por razones distintas, colocan al Estado como garantía de la pacificación de los hombres. No es la supremacía de la especie lo que está en juego, sino la del individuo. ¿Qué significaría situar el problema fuera del campo de la necesidad? Por lo pronto, la agresividad humana no sería la simple prolongación de una determinación natural, pero tampoco tendría que ser componente *necesario* del vínculo social. Por necesario entiendo insustituible y determinante causal. Podemos decirlo de otro modo: ni necesidad natural, ni necesidad histórica, ni Darwin, ni Hegel. En todo caso, retorno de un acontecer devastador, insidioso y sin sentido. Si existe el problema del mal no se debe a ninguna metafísica de lo demoniaco y, por lo tanto, ninguna teodicea puede justificarlo. El problema del mal no responde a ninguna exterioridad ontológica o sustantiva, sea trascendental (Dios) o natural. El mal lo inauguran nuestros actos.

La llamada necesidad histórica introduce la crueldad, no sólo porque es una manera de dar a la historia una consistencia natural, sino sobre todo porque la necesidad histórica es, a falta del objetivo de la reproducción de la especie, la creación de un orden de generaciones sometidas todas ellas a la exterioridad de un fin universal respecto del cual la vida singular sería irrelevante. La necesidad natural destruye al sujeto, la necesidad histórica justifica e instauro el crimen para darle un sentido, o un destino que vincule la conexión de causa con la conexión de signo (cf. Sánchez Ferlosio, *God & Gun*). Este tipo de asociación de signos, en que consiste el pensamiento mágico, aumenta el terror supersticioso, pero a la vez crea un campo magnético que conduce a los sujetos al encantamiento mágico del sentido y de la identidad, a esa pertenencia mágica al “cumplimiento de sentido”, como lo diría Sánchez Ferlosio. De ahí que el poder mientras más dictatorial más cumplidor de sentido es o, lo que es lo mismo, más se ejerce en el campo supersticioso de la necesidad, mientras que los periodos que se llaman democráticos son escasos y poco duraderos, pues a la larga no hay otro verdadero cumplimiento de sentido que la vuelta a lo tribal, a la horda, a la asignación mágica de identidad mediante la destitución de la contingencia.

La contingencia, por el contrario, cuestiona esta confusión entre conexión

de causa y conexión de signo del pensamiento mágico. Se puede argüir que el desamparo y la dependencia son inevitables, es cierto, pero precisamente porque se ha roto el campo de la necesidad y ha surgido el de la demanda. Los hombres para vivir han de recurrir los unos a los otros. Así se abre el campo de la contingencia. Lo curioso es que esa quiebra repetida e irreversible es, sin embargo, la quiebra de la necesidad. Esa paradoja empuja al pensamiento mágico, a un sistema de supersticiones para lo que da igual que sean creencias religiosas o filosóficas o científicas, pues ya se sabe que la ciencia, en cuanto ciencia, es sólo parcial, no tiene sentido que cumplir, y de hecho la ciencia aparece a costa del sentido, rompe la confusión entre conexión de causa y conexión de sentido. La astronomía, por ejemplo, surge cuando desaparece la astrología, pero la astrología siempre retorna bajo el modo que fuere, para así vincular las relaciones de los hombres a las relaciones con los dioses (cf. Walter Benjamin, *Destino y carácter*), y así crear un orden de cumplimiento de sentido, es decir, de terror. La *pregunta* necesaria se convierte en *respuesta* de necesidad. La identidad y el sentido es una respuesta, el sujeto es un interrogante.

¿Cabe la posibilidad de que el sujeto, de que la inadaptación subjetiva, se mantenga en el vínculo social? Es una paradoja. Si la vida social se propone como respuesta de identidad, el sujeto se aliena, desaparece. Pero ¿podría ser de otro modo? Si hay pregunta quiere decir que no coincide con la respuesta y, por lo tanto, siempre hay *otra posibilidad*, se dé o no se dé. El sujeto no se encuentra “sustantivado en el universal extraído de los individuos”, por decirlo con palabras de Adorno. Por eso el sujeto se reanuda, nunca consigue su definitiva desaparición. Se repite la misma operación: la solicitud de ser definido y la repetición de la solicitud en el momento mismo de la definición. El empeño por mantener por encima de todo una identidad, obliga al crimen diario, y muchedumbres han sido y son aniquiladas, pero a la vez la misma repetición de esa destrucción demuestra lo desesperado e inútil de la operación. La repetición señala su contingencia, su límite real, su singularidad no intercambiable, sin mediación pero tampoco sin oposición, sin conformidad posible (cf. *El hombre sin argumento*, cap. 5).

LA FAMILIA, ESCUELA DE AGRESIVIDAD

Anteriormente quedó dicho que nadie quiere traer un sujeto al mundo, que sólo se ansía, a lo más, reproducirse y mantenerse en la vida de los demás. Puede, incluso, que uno quiera sentirse vivo formando parte de la vida por

transmitirla, pero en ningún caso es un deseo de especie, tampoco de alteridad, es un deseo de verificación narcisista. A veces puede ser un anhelo culpable de reparación. Pero desear que haya un sujeto, así como tal, como existente separado de uno del que depende, eso es sólo una posibilidad, si lo es, posterior, es una aceptación posterior. Una posibilidad posterior no es una posibilidad tal cual, es una posibilidad de negar lo que hay de entrada, el crimen de origen.

¿Por qué hablar de un crimen de origen? Si el traer un hijo al mundo no corresponde a un ordenamiento del instinto, se han de buscar entonces otros motivos no instintivos, entre los que estarían los que acabo de señalar y que se pueden resumir en el afán de vivir del otro. A diferencia del animal, para nosotros son de entrada pertenencias caníbales, aunque luego, por aceptación posterior, se pueda crear una separación. Tener hijos no es aceptarlos. Como en la fábula de J. Swift, se les puede tener para comérselos. Thornton Wilder hacía decir al poeta Virgilio: “Para que sepas, bárbaro impertinente, yo pasé toda mi vida sumido en un gran engaño, que Roma y la causa de Augusto eran eternas. Nadie es eterno, salvo el cielo. Roma hubo antes que Roma y cuando Roma sea un desierto otras Romas la seguirán. Debes buscar una ciudad joven. El secreto está en fundar una ciudad, no en quedarse en ella”. Hay muchas Romas, y fundar una ciudad, como fundar una familia, no es para permanecer en ella. Sin embargo, el ejercicio del poder del incesto, que proclama a Roma como *ciudad eterna*, ordena la dependencia, el mandato de una pertenencia física sin la cual el señuelo de la eternidad se desvanece.

Si la sexualidad brota de la alteración de la carne y de la expropiación, se domestica con la apropiación. Ésa es la función de la familia, la de instituir en unidad patrimonial lo que era pura “diferencia carnal”. Hay quien se asombra por las habituales peleas entre familiares a la hora del reparto o de la reclamación de las herencias familiares. Pero eso sólo demuestra que la familia es un fracaso como principio de unidad y que cuando está en juego el sexo y la reproducción de la carne, pretender someterla y reducirla a institución patrimonial puede expandir aún más la destrucción. Donde se debería concitar la vida del deseo, aparece el odio, el miedo, el pánico más bien, tanto a quedar fuera como a ser devorado por un espacio caníbal convertido en imprescindible.

El canibalismo consiste en ese entramado de voracidad incestuosa, de miedo, de deudas, de ideales de pertenencia a una unidad narcisista y de control de los cuerpos que quedan reducidos así a la “ciudad eterna” de la

adhesión parálitica. Se propaga en las parejas, cuando, por ejemplo, cada uno quiere salvar al otro de la desesperación, para lo cual es requisito que nadie se salve, sino que ambos se enfanguen en su mutuo encantamiento, o todas esas maniobras de control de la presencia física, de una dependencia convertida en eternidad parálitica. Esas maniobras de la fusión, del pánico a la separación, van desde la confusión incestuosa en la que cada uno se mira en el ideal del otro como unidad narcisista, al rechazo o cómo mantener al otro a distancia dentro de esa pesadilla de dependencia, a costa incluso de la propia vida, como es el caso de la anorexia y de otras adicciones en las que la única defensa es enfriar el vínculo libidinal hasta su mayor, mortífera y común insensibilidad. Tras todas esas maniobras de la dependencia fusional o “principio de gravidez psíquica”, como de otro modo lo llamó Gerard Déchef, está esa vertiente caníbal de la agresividad que trata desesperadamente de neutralizar al otro para vivir, para vivir contra el otro, de forma que, por otro lado, si él vive separado de mí es porque yo estoy muerto, y por eso se busca todo tipo de alianzas para encubrir el miedo a la separación con el ideal, como si cada uno fuese la madre ideal o salvadora del otro, es decir, la madre que no falla, la madre permanente que no se ausenta nunca, la que con su eterna presencia ha cerrado la posibilidad del mundo, y eso es un encierro mortal.

El nacimiento del hijo podría ser una posibilidad de empezar, una creación carnal, una quiebra del principio de gravidez psíquica, pero con demasiada frecuencia sólo sirve para conducir el pacto de la “ciudad eterna” hacia el hijo y así acercar la pertenencia a la posesión corporal. Si no hay espacio libidinal de acogimiento tampoco lo hay de contención, de forma que cualquier imprevisto, cualquier indicio, por lejano que sea, de separación, produce vértigo, angustia y agresividad compulsiva, sin elaboración y sin consideración alguna por la otra persona, por mucho que se pretenda recurrir al amor para hablar de ese estado de angustia y de rencor, cuando en realidad se trata de una adhesión física, enteramente adictiva, que no admite distancia para el amor. Sin espacio para pensar o moverse, sólo queda la angustia y la violencia, presencia radicalmente alexitímica que desconoce las palabras y la interrogación. Y así, lo que es un crimen se ve transformado por la dependencia en una deuda, ésa es la operación magistral de esa escuela de la crueldad y del chantaje que puede llegar a ser la familia. En ella, la dependencia se viste de amor, odio, deuda, exigencia, reivindicación, incondicionalidad y miedo. “Cada vez que estoy con mi madre me veo

discutiendo con ella y luego me marché acongojada.” ¿De qué trató la discusión? Siempre suele tener el mismo argumento: rechazo de la dependencia exigida. Una vez acaecida la separación viene el sentimiento de culpa por la traición cometida por el hecho mismo del desacuerdo y la separación. Pero la discusión, el rechazo a esa exigencia materna, muestra la fuerza del vínculo de dependencia que para desatarse requeriría, quizá, el consentimiento materno, con lo cual sólo consigue repetirse. No hay separación posible cuando es necesario el permiso de la otra parte. Pero, ¿cómo podría llevarse a cabo sin el chantaje sentimental, sin el miedo al abandono? Verdadero callejón sin salida que hace del espacio familiar terreno propicio a la desesperación, a causa de esa mezcla contradictoria que consolida el chantaje de la familia, es decir, la retención a una pertenencia corporal. Una mujer vinculada a la tarea de madre ideal de un padre muerto, está atrapada en la adhesión a un hombre que todo el tiempo la descalifica. Pero sólo pensar en la separación le produce pánico, como si careciera de vida propia. La presencia física es lo que los une. Por otro lado, están los hombres, asustados en su sueño narcisista, que detestan y arrasan con cualquier signo de vida de la mujer, para así conseguir la apropiación de un cuerpo muerto. Están esos padres temerosos que ordenan el mundo conforme a una interminable red de amenazas y catástrofes que pueden suceder al indefenso hijo. O un padre enternecido con la hija pequeña, que no hace más que vigilarla o perseguirla y regañarla una vez llegada la adolescencia, por lo que hace, por adónde va, por cómo viste. O este joven esbelto y engominado, que es traído por su madre, temerosa de que padezca una enfermedad del sueño. No consiguió una profesión, ni ganarse la vida, pero es un hijo perfecto, puede que perfectamente inútil, pero adorable, en todo caso adorado, sensible y engreído, es un producto acabado de la bondad y la admiración destructiva de esa madre trabajadora hasta la extenuación, puede que preocupada, pero, sobre todo, arrobada por este hijo inmutable, figura por el momento de un cinismo superfluo. Otros, por el contrario, se ven obligados a atender una deuda, instalada en el lugar de una demanda no formulada, que nunca acaba de pagarse. Por otro lado, la cara amoratada de esta mujer porta unos ojos asustados, no se sabe bien si por el terror que le produce su “pareja” o el terror más desnudo de quien sabe que no podrá dejarlo, ella dirá abandonarlo, no conoce otra forma de “amor” más que la humillación, y su intensidad se vive con la capacidad o grado de daño. Ninguna pasión mayor que el encierro altivo en el escenario sadomasoquista en el que los papeles se

intercambian en la desesperación de una soledad que araña los cuerpos, o en la que el cuerpo se deja maltratar para así acompañarse de sus golpes.

Y todo esto a causa de lo insoportable que resulta la separación cuando la experiencia del vínculo familiar tiene ese carácter tribal y caníbal de pertenencia, ya sea a un ideal de ilusión narcisista o ya sea a unos padres deprimidos que dan a la familia la tarea de refugio melancólico. Cómo salvarse de la desesperación familiar, es la esperanza de una salvación que es ya en sí misma sólo desesperación disimulada con la violencia o la inhibición más extrema.

Parecería fácil, pero no lo es, vivir en compañía de los demás, no contra ellos o a costa de ellos, sino en su compañía, es decir, en la ausencia y en la distancia, aun cuando se pudieran proclamar los derechos sobre la carne. Cuando un niño ha podido aprender que la madre tiene vida aparte de él y que eso no es signo de desamor, cuando un niño puede conservar a la madre en su ausencia, entonces ha iniciado la posibilidad del amor, la posibilidad de un encuentro de dos sujetos deseantes o vivos que no proclaman la incondicionalidad o un ideal de permanencia, sino el silencio que acompaña incluso la satisfacción del cuerpo del otro. El amor no es un atropello de la intimidad, sino que requiere esa intimidad para que el acogimiento sea posible. Cada vez que la vida separada del otro se convierte en signo de desamor y objeto de odio, se vuelve a los caminos de la usurpación que sólo buscan neutralizar al otro para vivir. Ése es el infierno, no su amenaza clerical, sino su presencia abusiva, la manifestación extrema de que lo temible es que la agresividad no es un instinto sino producto del extravío que se quiere desmentir con el asesinato. ¿No es esa maldición una condena? ¿Acaso sería posible un vínculo no sometido al imperio de la Fuerza, como si no fuera posible vivir más que a costa de los otros? Cuando la angustia a no existir para los demás es insoportable, entonces se impone el control del cuerpo del otro, ya sea mediante la pasividad de la adhesión o la invasión persecutoria.

Si el padre de Caltanissetta, en Sicilia, que, según cuenta Winkler, mata a su hijo por haber abandonado el ganado y conectado un televisor a un tractor para ver un partido de fútbol, produce espanto y consternación, no menos enigmático es que estos dos jóvenes entre 16 y 17 años quemaron a un vagabundo refugiado en la entrada del cajero automático de un banco. Más de una vez he visto cómo un hombre, desgastado por el alcohol, por la degradación o el fracaso de su vida, limpiaba el lugar donde colocaba

ordenadamente los cartones, como si así consiguiese un poco de espacio propio, un poco de intimidad, ahí, al pie de la propiedad bancaria, a la intemperie, indefenso ante estos agentes del racismo y de la identidad, indefensos a los pies de ese monumento a la seguridad del dinero que es el banco. Las caras de sus criminales agresores no dicen nada por mucho que las escrute. Tampoco se entiende por qué falta la consternación cuando tantos niños y jovencísimas mujeres mueren de sed y de hambre en frágiles embarcaciones con las que quieren acceder a las playas de la prosperidad.

Estamos educados para la patria, el odio, el éxito y la guerra. Sin eso no se es nadie, ninguna idea vale más que la institución que la encarna. La patria es el espacio de la familia ideal, el de los elegidos y salvados, es decir, el espacio de la servidumbre, del chantaje y de la crueldad. Miremos a este pulcro anciano de traje de seda blanco, impoluto, con zapatos de diseño y tanto lujo en su encanecida cabeza, que se proclama, o así era al menos en otros tiempos, defensor de los pobres y de los desvalidos, que incluso había escrito en un tiempo anterior que el cristiano es quien comparte con Cristo la redención de los hombres, cada uno formando parte de la salvación del otro, convertido en acérrimo partidario de la familia de ilimitada procreación y de la que él, sin embargo, se ha preservado.

La patria es la expresión definitiva del valor salvífico del sufrimiento. No hay poder que no se cifre en eso, en la propuesta de salvar al pecador o al pobre, pero salvarlo de esa manera, de la única manera posible, sometiéndolo aún más con la consigna del valor del sufrimiento, con la promesa del paraíso que fuere. ¡Ay de aquel que no quiera ser salvado! No hay patria ni religión sin familia, sin esa escuela de culpa y de servidumbre. Cada vez que la familia se orienta hacia fórmulas más laicas y menos incestuosas, los clérigos y patriotas, practicantes del autoerotismo, pondrán el grito en el cielo y convocarán a todas esas familias endogámicas que toman la reproducción por designio divino, sabedores de que sin ese núcleo incestuoso y caníbal, sin ese encierro de dependencias, sin ese principio de gravidez (término que reúne dependencia y embarazo), tanto la patria como la religión perderían su mayor y más sólido soporte. Esa modalidad de familia de lealtad divina reúne a la perfección, como buen sacramento que es el matrimonio, la conexión de signo con la conexión de causa, o sea, lo que es un *nomos* jurídico con un efecto necesario, y así, de ese modo, se puede entender hasta qué punto esa familia está sometida al designio divino, ya que no animal, de la perpetuación, no tanto de la especie, lo que como vimos sería más propio del

animal, sino de las instituciones sacrosantas de la Patria y de la Iglesia, que las versiones más monofisitas de la religión reúnen en el poder de exterminio de la teocracia. La familia, no guiada por el instinto sino por la alteración de la carne, sólo puede encontrar el cumplimiento de sentido en el designio divino y en la institución patrimonial.

VIOLENCIA Y CRUELDAD

En ese designio divino e incestuoso, violencia y crueldad se mezclan, la violencia interna de la desgracia convertida en desesperación y odio, y la crueldad del designio, de la guerra de religión.

En otras ocasiones escribí sobre la distinción entre violencia y crueldad. Si la violencia se puede decir más acertadamente del acto aislado y normalmente compulsivo del hombre en los límites de su confusión o de su naufragio, en los límites de la angustia traumática, en esa encrucijada en la que la distancia de los cuerpos no está lo suficientemente establecida para no tomar la vida de los otros como una amenaza de exclusión, la crueldad se orienta más bien por la identidad, en la familia o en el grupo social, ya sea anulándose mutuamente o masacrando infieles o destruyendo poblados enemigos, encubriendo toda su despiadada fuerza con las mejores intenciones, como la de lo hago por ti querido niño o querido infiel o bendita mujer o pequeño y adorado hijo, o son aquellos ejercicios del crimen y de la fuerza por motivo de la protección de la Causa superior o final, de la Iglesia, el partido, la nación y todas esas figuras que consagran la miseria de todo proyecto colectivo con el objetivo final de la protección de la Identidad en el proyecto de salvación. El argumento que se utiliza es que sin ese proyecto colectivo o común, terminaríamos destruyéndonos los unos a los otros. El proyecto colectivo común define al enemigo, lo construye, lo localiza y lo atribuye con sus características permanentes. Ya por ese solo hecho, por crear y atribuir un enemigo bien definido, se dice que se evita el exterminio mutuo bajo el señuelo del exterminio del otro. Pero ese argumento lo que revela, en primer lugar, es hasta qué punto la crueldad se convierte en componente de ese vínculo social, o proyecto colectivo y común, que dota de identidad, de protección y de condena, pues en efecto conduce a cada uno de sus miembros a tener que definir su identidad por el miedo, el odio y la peor de las dependencias: la que hace de la dependencia definitiva no una demanda de amor o de encuentro, sino un estado de identidad, un estado de servidumbre, un estado por lo tanto bien definido y establecido, un yo colectivo en suma.

Ya no hay búsqueda, ni ignorancia, ni sorpresa. El miedo y el odio tienen un contenido preciso y cierto que no es el instinto sino el estatuto de identidad que el extraviado humano del instinto adquiere con el entusiasmo de una dependencia, que ya no es un abismo sino la comodidad de la ignorancia.

La crueldad es más propia de la relación social que la violencia, si entendemos por violencia ese impulso desesperado y temeroso, sin objetivo o estrategia de vínculo o rechazo. Como ya señalé anteriormente, la violencia se califica mejor como tal viéndola desde su raigambre corporal, desde el canibalismo de la confusión y de la in-corporación del cuerpo del otro, desde la falta de vida íntima o de una intimidad que sólo es abismo y vacío, y que empuja a invadir de modo vampírico al otro. La crueldad estaría más vinculada a la constitución del yo colectivo. Tiene su origen en la violencia traumática que combina desamparo y poder, pero en lo más específico de la crueldad encontramos ese yo colectivo, organización sadomasoquista o institución patrimonial que se reproduce en cada tramo de la relación grupal.

Recurrir a un origen natural de la agresividad es cómodo y fácil, es también limpio, no contamina. Si un gen falla o la vida animal no se ha domesticado suficientemente, dado lo primitivo del caso (es decir, sujetos sin recursos psíquicos y, por lo tanto, prácticamente animales), ¿qué podemos hacer frente a la biología o la zoología sino buscar un gen de repuesto o domesticar el instinto natural? ¿Por qué, sin embargo, el animal no tiene necesidad alguna de esa educación?, vimos que se preguntaba Freud. Por muchos pollos sacrificados y muchos ratones muertos, el famoso “gen de la violencia”, el gen MAOA, que codifica la enzima monoamino oxidasa A, resultó, en el mejor de los casos, un ridículo despilfarro de dinero y de ratones, pues en efecto el remedio más eficaz para acabar con la agresividad es la cirugía, o sea, el asesinato, como ya propusieron en los años sesenta aquel dúo macabro de cirujanos, Vermonn Mark y Frank Ervin, los cuales pretendieron entrar en las cárceles americanas para extirpar la amígdala de los violentos. Ni las investigaciones con animales han ayudado en lo más mínimo a desvelar la localización específica de la agresividad, ni el monogenetismo ayuda en lo más mínimo a entender tan paradójica cuestión.

Volvemos al principio. La agresividad no es animal porque en el animal no se da extravío alguno de la vida instintiva: la acción del animal está ordenada por su objeto adecuado. El hombre como animal es, sin embargo, un espécimen particular a causa del extravío de su vida instintiva, que lo convierte en dependiente radical del otro humano, y en el seno de esa

dependencia se va creando el miedo al abandono, el odio a la misma dependencia, el rechazo que surge en el seno mismo de la demanda de protección. Este sujeto, o viviente humano, asustado, tiende a buscar alianzas del miedo, pues esas alianzas lo salvan de la más incómoda de las carencias: la de sentido e identidad. Se le da un nombre, una familia, una patria y otros emblemas similares, y ya se ha convertido su confusa violencia en crueldad organizada.

El debate rousseauniano/hobbesiano carece de interés si no se toman sus posiciones como ficciones, ya que lo que vienen a decir es que la violencia y la crueldad forman parte del vínculo social (caso Hobbes) o que el estado de naturaleza sería aquel que no requiere la agresividad (caso Rousseau). No hay bondad natural, pero tampoco agresividad natural. La cuestión es entonces que no hay un orden natural previo, ya dado. El nacimiento antinómico y desgarrado del sujeto es un desconcierto, y en ese sentido puede entenderse como violencia o como tensión, porque las respuestas no están inscritas y los impulsos quedan en suspenso, desconectados de sus supuestos objetivos. El viviente humano está condenado a la interpretación, no acierta nunca como viviente. Para que la interpretación tenga alguna consistencia debe instituirse y organizarse, dando lugar a esa “segunda naturaleza” de la que habló Gehlen, que es el conjunto de interpretaciones instituidas como orden social. Esas interpretaciones tienen como primera tarea suplir el extravío de la vida instintiva creando un sistema de creencias que, convertidas en necesidades, confieran una identidad. El orden social no es el resultado de un pacto entre individuos previos, crea por el contrario la identidad del individuo, es decir, se le dota de identidad por la diferencia específica que le da la pertenencia social y no por ninguna dotación previa o natural. Esa identidad está basada en interpretaciones que se niegan como tales y que así se pueden mostrar como necesidades, pues en caso contrario no servirían para dar identidad. Si a alguien que es vasco o croata, o judío, cristiano o musulmán, se le dice que da igual la patria o la religión, su respuesta será la del ofendido en su ser, en su más genuina diferencia. La identidad se sostiene en la diferencia. “¿Por quién me has tomado?” se reta al enemigo, o “te has confundido conmigo” o “tú no sabes quién soy yo”. En suma: no me confundas, tómame por mi diferencia. La diferencia da identidad y decoro, da postín y adrenalina, pero ignora la muda repetición, la singularidad ininteligible. Ignora que es un alineamiento, una definición y, por lo tanto, como la definen los aristotélicos, una “diferencia específica”.

7. SÍNTOMA, REPETICIÓN Y DIFERENCIA

DIFERENCIA Y POLÍTICA DE LA IDENTIDAD

En la modernidad se ha abusado sobremanera del término “diferencia”. Con él se ha querido elogiar lo diferente de cada uno, sin percatarse de que, desde Aristóteles, la diferencia figura más bien como lo que da identidad inteligible a la individualidad cuantitativa. El individuo, como lo vieron Aristóteles y Tomás de Aquino, es irracional e ininteligible, y sólo en su diferencia específica, sólo como especie, encuentra su inteligibilidad, su representación y su principio de intercambio, su diferenciación conceptual o semejanza, lo que yo resumo como su identidad. La especie nos hace semejantes (cualidad) y equivalentes (cantidad), la especie, en suma, es lo que nos procura la identidad no tanto por la equivalencia cuantitativa como por la pertenencia cualitativa. El debate medieval sobre si el individuo es en sí mismo una diferencia cualitativa *intra speciem* y, por lo tanto, inteligible en sí mismo, o si, por el contrario, es relación con la cantidad concreta, es de interés para este asunto. Si los individuos son “esencialmente diferentes” por cualidad y no sólo “esencialmente distintos” (por cantidad), eso implica que en tal caso el individuo diferiría por un elemento inteligible de su definición. El individuo sería inteligible y dotado de definición por “notas inteligibles” que constituyen su anhelada *haecceitas*. Ésta es la posición de Duns Scoto. Pedro en su realidad concreta subsiste como unidad de determinaciones formales, genéricas (sustancia, animalidad, etc.), específicas (racionalidad) e individuales (la petreidad o *haecceitas*). La individualidad confiere así un principio de unidad de suyo inteligible: *si singulare est unum quid, est per se intelligibile*.

Sin embargo, lo más característico de nuestra percepción inmediata de lo singular se distingue de la percepción mediada de la especie por ser una percepción confusa e indistinta. Sólo si se refiere a la diferencia específica lo

individual se torna inteligible, se identifica, hasta el punto de que la inteligencia angélica puede tener conocimiento directo de los singulares por su lugar de especie. Para la tradición tomista, lo singular no es directamente inteligible, pues no está referido a la especie. La identidad viene dada por la especie y el individuo como tal, en su realidad singular, es ininteligible, es “subsistencia repetida” de una forma idéntica proporcionada por la diferencia específica.

La diferencia, por lo tanto, no atañe al individuo más que como inteligibilidad o identidad inteligible por fuera de la repetición cuantitativa y material. Repetición y diferencia se oponen como lo singular y lo genérico o, por decirlo como Aristóteles, la diferencia sólo tiene sentido dentro de un género determinado. La especie no sería más que un género último con su misma objetividad inteligible. Ahora bien, añadir diferencias específicas para dar al individuo una identidad definitiva como tal individuo, es tarea interminable, pues es querer incluirlo en una esencialidad inteligible definitiva. Habrá que añadir nuevas y nuevas diferencias. Es lo que hace la política de la identidad, intentar completar la falta de límite entre individuo y especie. A la diferencia específica de la racionalidad se le añade, por ejemplo, la raza blanca, la genética aria, la alemanidad, la judeidad, etc. Un ario y un judío no serían así “esencialmente distintos”, es decir, individuos con su singularidad material no sólo numérica sino sintomática (es decir, sujetos marcados por el acontecer de su no identidad), sino “esencialmente diferentes”, por lo que se excluirían por rasgos de especie, como vimos anteriormente que sucedía en el monismo biológico que introduce como diferencia específica, en el seno del *homo sapiens*, la humanidad como rasgo diferencial de la animalidad. La diferencia se introduce en la modernidad para fraguar una identidad en bancarrota, que haga a unos (como grupo) “esencialmente diferentes” de otros (como grupo). Hay que respetar las diferencias, es el eslogan de la modernidad. Pues bien, no se trataría tanto de “respetar” las diferencias como a los sujetos en su particularidad material y sintomática.

La política de la identidad, o de la diferencia, mediante nuevos añadidos pretende conseguir la *species specialissima*, aumentando el campo lógico de la comprensión y estrechando al máximo el de la extensión. Por eso Aristóteles decía que la diferencia específica no incluye sino que excluye, responde a una política de exclusión. Quien mejor representa esta política en la modernidad es el fascismo, pero en realidad toda formación patriótica

requiere proponer algún rasgo patrio como diferencia específica o *species specialissima*, para que la patria, el grupo o la secta sean. Es el modo de dotar de identidad a aquello que por ser meramente contingente siempre está en precario, pues siempre puede ser de otro modo, según la definición aristotélica o, en cualquier caso, su existencia no tiene otro fundamento que su repetición. Con la especie ya no hay contingencia y sí identidad, unidad de sentido en lo universal. La guerra y el exterminio se convierten en gozosa exaltación de una identidad finalmente conseguida e incuestionable.

Si retomamos la pregunta de Adorno “¿es contingente el antagonismo?”, podemos pensar que si bien no es natural se podría considerar, sin embargo, del orden de la necesidad para la supervivencia de la especie humana y la dotación de identidad. No sería contingente sino necesario, aunque sólo fuere por razón de dicha supervivencia. La cuestión es entonces si sería posible un vínculo social no orientado de modo necesario por la dotación de identidad. Aquí conviene ser preciso, porque es verdaderamente un embrollo. El argumento se retuerce porque decimos que el humano extraviado de su vida instintiva se convierte en un “animal” interpretativo. Para que la interpretación funde un espacio de identidad sustantiva, hace falta que esa interpretación se muestre como necesidad (consiga una diferencia específica o una *species specialissima* como cumplimiento de sentido), con lo cual la necesidad es un efecto placebo para que la interpretación sea tomada por aquello que no es, pues es de por sí contradictorio que una interpretación sea del orden de la necesidad. La religión es perfecta expresión de esa confusión: Dios, por ejemplo, es una creencia y a la vez una existencia. Se produce así el malentendido de tener que creer en Dios para que el tal Dios exista. Recordaré de nuevo a Aristóteles, esta vez en su *Física IV*, donde nos dice que “el movimiento hace salir de sí mismo a lo subsistente”, es decir, que lo *sub-sistente* sólo es en cuanto *ex-sistente*, como desgaste o “envejecimiento”. Dios, no sometido al movimiento de lo *ex-sistente*, queda reducido a la creencia, y una creencia tomada como existencia no tiene otro argumento final que su decreto o su legislación. Ahora bien, la ley trasciende el mundo, lo condena y lo “nihiliza” y conduce el deseo a una exterioridad de la voluntad, convertida en metafísica trascendental. El argumento final niega lo que lo funda: la inmediatez de la inmanencia carnal. Por lo que el propio argumento que busca necesidades, sean históricas (como hace el marxismo) o naturales (como hace hoy la ideología genetista) o ambas (como siempre hizo la religión), demuestran por ello mismo, por la necesidad de argumentarse, su

contingencia. Si no hubiese contingencia, dice Aristóteles en *De Interpretatione*, 9, 30, “ya no valdría la pena deliberar y tomarse trabajos”, pero ¡menudo trabajo se toman estos abanderados de la identidad y de la necesidad!

El que nunca haya sido de otra manera, el que el orden social esté montado sobre la crueldad del argumento sadomasoquista o necesidad de servidumbre, para asegurar la presencia del otro, y sobre la denegación del mundo, no implica que eso sea del orden de la necesidad, más bien sería lo contrario, pues quien cada vez necesita demostrar y probar una identidad y una pertenencia sadomasoquista señala no sólo lo precario de esa identidad y de esa pertenencia sino también su falacia. La identidad es un fracaso repetido que se disimula con los grandes rituales de conmemoración. Por eso es tan peligrosa, porque no se afirma en la inmediatez que queda marcada como repetición sintomática en el inconsciente, sino que para afirmarse necesita la sumisión a una alianza de asustados que hacen la guerra para alentar una pertenencia y un cumplimiento de sentido. La identidad hunde sus raíces en el canibalismo fusional que veíamos anteriormente, pues aunque se declare en grupo requiere la sangre del enemigo para hacer el recorrido inverso, de lo *ex-sistente* a lo *sub-sistente*, para así dar al ajetreo y al movimiento un destino necesario. El canibalismo demuestra que se vive del otro y la prueba de su *sub-sistencia* es el cuerpo del otro, aniquilado por la representación y para la propia representación.

La criminalidad infantil, por ejemplo, nos sobrecoge porque muestra una crueldad (y no sólo una impulsividad violenta) que nos parece gratuita y estéril. Sin embargo, el niño que mata a su hermano de tres meses llenándole la boca de arena, no es por mero impulso autosatisfactorio, quiere matar y destruir su íntima soledad con la positividad exterior, des-subjetivizándola, como hizo aquel niño de Michigan que mató a Kayla Rolland, la compañera de clase con la que se había peleado el día anterior, con una pistola que había traído de casa con el tal vez más que probable propósito. Se puede hablar de odio o de venganza, pero no se trata de la satisfacción autónoma de un instinto agresivo o de una pulsión agresiva, tal como vimos que lo entendía Freud, que busca la propia satisfacción como tal, de contenido preciso y positivo. Los estudios neurológicos que se han realizado al respecto sólo sirven para anotar sin ton ni son el tamaño de la amígdala del hipocampo o para hablar genéricamente de la plasticidad cerebral, lo que es, por lo demás, una obviedad, ya que parece claro que no sólo actuamos con nuestro

organismo sino que nuestro organismo está intervenido por el lenguaje, la dependencia y sus emociones como el temor, el anhelo y el miedo que presiden la demanda de protección y de amor. Pero de la activación o comportamiento de la corteza prefrontal no se deduce que haya un instinto originario y natural que busca su satisfacción autónoma sin otra consideración que el propio estímulo instintivo. Incluso se podría concluir, a partir de esos estudios, que la patología, aún en el caso de que fuera posible localizar un daño cerebral preciso, y que algunos señalan de modo más especulativo que otra cosa, lo que demostraría es que la agresividad se debería a un trauma o deterioro patológico y no a un instinto previo y universal. Si la agresividad fuera instintiva y, por lo tanto, universal y necesaria, no sería una patología cerebral, constituiría un circuito cerrado de estímulo-respuesta o impulso-satisfacción.

Pero lo propio de la agresividad es que lejos de darse autónomamente, como pretendía el Freud de *El malestar en la cultura*, se da en el seno del desorden sentimental de las relaciones humanas, es decir, a raíz del desamparo, de la soledad, de la dependencia y de la decepción. Proviene de la falta de instinto y no de ninguna regulación instintiva previa. Lo que la criminalidad infantil muestra (aunque según los protocolos de lo políticamente correcto no se considere correcto hablar de un crimen en un niño) es que la agresividad, tanto la violencia como sobre todo la crueldad, surge en el seno de las relaciones afectivas de dependencia, es decir, está presente en el carácter “social” (extravío de la vida instintiva y dependencia del otro) del humano. No es en rigor “a-social”, es vengativa, porta sumisión, odio y desesperación, pero no instinto. La dependencia nos hace odiosos, ofendidos, utilizados, decepcionados y vengativos. Reclamamos una vida que se nos sustrajo precisamente por el extravío de la vida instintiva. La “segunda naturaleza”, el ordenamiento u organización social, tratarán de regular ese odio, esa decepción, esas ofensas, pero dando a esa agresividad desorientada el ordenamiento de su puesta al servicio sadomasoquista de la institución. La agresividad que rige toda dotación de identidad sitúa el conflicto moral interno al sujeto carente de identidad en un orden legal, exterior y maniqueo, entregado a la paranoica interpretación de los buenos y los malos, de los elegidos y los condenados. A partir de ese yo de la identidad, o yo colectivo, la agresividad (el odio, la reparación de las ofensas, la decepción, la venganza) queda situada en un campo que no cuestiona la identidad de pertenencia y en el que la repetición quiere ser sustituida por la

representación. El grupo se sostiene así como tal en la obstinación persecutoria del chisme, el odio, el miedo, la rivalidad, la ofensa, que dotan de sentido y de identidad. Vive de la interpretación.

REPETICIÓN VERSUS DIFERENCIA

Asignar o atribuir la agresividad al instinto natural o animal es también una interpretación, es como un exorcismo para expulsar la agresividad del corazón del vínculo social, donde reside. Sin embargo, sería el comienzo de una posibilidad el poder sostenerse en la *ex-propiación de la carne* y en la *ex-centricidad del cuerpo* en vez de en la reclamación. Eso inspira la clínica del sujeto que se ha visto y se ve tan estropeada y maltratada por la interpretación y la exaltación de la transferencia, modo particularmente perverso y fraudulento de introducir la idolatría y la apropiación en el seno del vínculo terapéutico. La insistencia freudiana en que la transferencia es *repetición*, responde a una intuición o atisbo de lo importante que era para la clínica psicoanalítica no confundir la repetición con la diferencia. A pesar de otras especulaciones tuyas, la importancia que da a la repetición en la clínica se debe, a mi parecer, a que la repetición no tiene origen, ni natural ni trascendental. Por eso es límite a la rememoración. La transferencia es la conexión entre el recuerdo y la repetición, antes de la interpretación y como límite a la interpretación. El riesgo que conlleva el no querer entender la transferencia como repetición es concebirla como experiencia iniciática que *trasciende* la experiencia del sujeto. La transcendencia aniquila la experiencia del sujeto y crea el ideario de una certeza doctrinaria y caníbal.

Pero uno repite porque siempre se equivoca con las representaciones, eso es el inconsciente. Se podría decir que el inconsciente opta por la equivocación en la medida en que sabe que es límite singular a la elaboración. Lo más singular es el fracaso de la identidad, es la soledad del deseo. Lo que llamamos éxito se basa en el triunfo de la interpretación. Por eso no vale la pena desearlo. La repetición, por el contrario, es límite y fracaso de la interpretación, es memoria pulsional de ese fracaso y no recuerdo, victimista o no, del triunfo. De ahí que no se pueda decir que repito porque no reprimo, más bien es al revés, como ya escribió Deleuze en 1968 en un libro titulado precisamente *Répétition et différence*: reprimo porque repito, reprimo porque no puedo vivir mi más genuina singularidad, que no está dotada de identidad, más que como repetición, como fracaso, y la represión no se ha de confundir con la interpretación sino que opera como

límite al engaño de la omnipotencia delirante, de la inhibición paralítica y a veces devastadora, y de la paranoia del yo de la identidad. Si alguna posibilidad hay de lo que se entiende por cura es que la transferencia es repetición, es experiencia del límite a la representación y a la diferencia específica. Lo que nos enferma nos cura.

La repetición es un concepto ajeno al pensamiento filosófico, el cual está basado en la trascendencia o, en todo caso, en una inmanencia unitaria o panteísta. Hubo que esperar a Nietzsche para que la repetición diera que pensar en un tipo de determinación contingente que no procura identidad y que no se sostiene tampoco en la identidad del concepto, la cual toma la diferencia como inteligibilidad del individuo al incluirlo en la especie. La diferencia, por lo tanto, no atañe al individuo sino a su inteligibilidad como especie.

En la clínica, se recuperó el término platónico de la *anamnesis* para nombrar la historia clínica de un padecimiento. A tenor del propósito platónico, se trataba de rastrear el padecimiento hasta arribar, si se pudiera, al comienzo de la degradación. En eso la *anamnesis* clínica es más fiel a la conceptualización platónica de lo que uno pudiera creer, ya que implica que hay otro mundo no sólo anterior sino ideal, confundido con una supuesta y genuina normalidad. Sólo cuando la clínica psicoanalítica aborda la determinación sintomática del sujeto, se va a topar con la repetición. Se encuentra con ella, primero en la propia escena terapéutica, en la transferencia, y luego la encuentra en la dificultad de conseguir una normalidad y un criterio de curación, la encuentra en el límite a una “curación” platónica, límite que es la singularidad sinsentido del sujeto.

SÍNTOMA Y REPETICIÓN

Ya en la *Traumdeutung*, en el capítulo VII, Freud había considerado que hay un inconsciente, al que llama *an sich*, que no es interpretativo, que no es mediación dialéctica, sino que está formado por las huellas o marcas de la percepción o la afección corporales que se producen en el encuentro con la dependencia del humano respecto del cuerpo del otro. Es un inconsciente no trascendental sino estrictamente finito y material, es finitud sintomática. No hay normalidad. El cuerpo está marcado por la presencia del otro y está por ello confundido, des-regulado por la demanda, sin objeto adecuado o definido. El cuerpo está marcado por esa presencia del otro, por las huellas de esa presencia que traman la vida con su demanda más que con su regulación.

El deseo es límite pero no regulación, puesto que la regulación sólo puede venir del objeto adecuado y puesto que ese objeto no existe, su anhelo puede conducir si no a la psicosis sí a la locura, como demuestran los casos de bulimia, anorexia y otras dificultades con los límites corporales.

La experiencia del cuerpo del otro está confundida con la demanda, con esa confusión que convierte los actos del vivir, el comer o el excretar, en un conflicto moral y en una interrogación angustiada al otro. “¿Qué quiere de mí?”, se pregunta el humano para encontrar una referencia, una ley o una legitimidad. La vida no es entonces un hecho sino una reclamación. Ahí se abre camino la interpretación y su base nuclear, el fantasma sadomasoquista, como modo de incluir al otro en ese desvarío de la demanda pulsional. La sumisión y la obediencia son modos de asegurar la presencia del otro frente al deseo que obliga a dirigirse al otro desde la soledad y no desde su inclusión a través del ritual y de los diversos modos de organización sadomasoquista del vínculo social.

Esta vertiente interpretativa vela, oculta y deforma la determinación concreta del sujeto que proviene de las marcas de la experiencia del cuerpo del otro en el desvarío del propio cuerpo. Esa determinación concreta implica una modificación de la concepción del sujeto. El sujeto no está llamado al otro mundo, ni es una caída del fracaso, ni una apertura trascendental, ni un *cogito*. Al no ser ninguna abstracción, trascendental o no, no es, sin embargo, autónomo, está determinado y esa determinación no es exterior a su condición de sujeto. ¿Qué determinación es esa? Contingente y concreta, el acontecer concreto de la des-regulación, del desamparo y de la dependencia corporal y carnal que introduce la demanda. El sujeto está determinado por esos modos concretos de experimentar el desamparo del cuerpo y la dependencia carnal, junto a la soledad que conlleva, no siendo entonces el sujeto otra cosa que esa determinación concreta y contingente que condena a la repetición sin sentido, sin ley y sin interpretación.

La repetición es el encuentro concreto con lo que se es como síntoma, con esa determinación concreta. ¿Qué hacer con esa soledad cuando la dependencia del otro es ineludible? Se es proclive a soslayar esa soledad con los rituales del fantasma sadomasoquista, con la queja o la reivindicación, intervenido e invadiendo a los demás para así asegurarse de su presencia, lo que tomamos con el mayor empeño y así preferimos reclamar que solicitar, o quejarnos a discriminar un deseo propio. El desvarío de la demanda asegura de esa manera una reclamación *ad aeternum*.

La repetición confronta una soledad que repite una dependencia sin reciprocidad. En la repetición uno se ve objetivado desde sí mismo, como lo que eres y no como lo que crees. Por eso es in-creencia, una especie de psicosis sin el absoluto de referencia, es un abismo en el que uno se ve como travesti condenado a una vestimenta y a una dislocada figuración, sin escapatoria. El fantasma sadomasoquista cubre la repetición con el argumento automático con el que los sacerdotes de la grupalidad trafican con el sentido y producen el efecto fundamental de convertir el dolor y la desesperación en una promesa de salvación. No hay sociedad ni religión que no vivan de esa promesa, de ese tráfico que hace del dolor una mercancía de sentido. Viven así en las ruedas del eterno retorno simulando ser sus gobernantes. Hacen el ridículo una y otra vez, sin parar. El grave error de la corriente kleiniana es concebir el fantasma como algo originario, por lo que la repetición queda anulada por la interpretación.

La soledad de la repetición proviene de no tener ley que procure una regulación trascendental o una mediación con *otra* realidad. Esa “otra” realidad es una *ficción*, como diría Aristóteles, o una *institución* como sistema de ordenamiento o ritual colectivo del fantasma sadomasoquista que crea el simulacro de una mediación dialéctica entre el sujeto y la trascendencia. Por eso es un error entender la represión como ley y no como marca sintomática, es decir, determinante, contingente y singular. La represión no es un saber instituido en otro lugar, sino un *límite* al saber, a su infinitud o metonimia delirante, un saber, entonces, que tiene el valor de no trascender su determinación sintomática. No hay saber que no tenga valor sintomático para un sujeto.

Por ello, y en lo que a la clínica psicoanalítica se refiere, es conveniente que el analista deje de ser figura de un poder más allá o un más acá de la ley, deje de ser lo que se llama una figura, para ser simplemente un travesti nietzscheano, mueca de una trascendencia disuelta, de una repetición que muestra la mueca de lo real de la ficción en el acto de la repetición. La repetición es la marca de una determinación inmanente que se convierte por su soledad y su dependencia en in-trascendente. De esa manera no se pretenderá borrar la brecha de la sexualidad con la idealización o el maltrato del “objeto”, y por esa vía sería quizá posible la propuesta de Freud en *Análisis terminable e interminable* y en *Moisés y el monoteísmo* acerca de la posibilidad de separar agresividad y sexualidad, es decir, por la experiencia de la repetición y no por el cumplimiento idealista de la interpretación. La

repetición, *logos* del solitario, no es tanto recuerdo como memoria pulsional del mismo fracaso irreparable que no se puede traducir a principio o ley general, a pesar de ser un acontecer repetido o precisamente por eso, porque no es legible, ni siquiera es un hábito, siempre es repetición y novedad, determinación no legible, es decir, sin concepto y sin mediación institucional o “segunda naturaleza”. De ahí que nada más opuesto a la diferencia específica que la repetición o, lo que es lo mismo, nada más opuesto a la identidad que la repetición.

Represión y repetición, en consecuencia, no se contraponen. La represión es la inscripción inconsciente de mi más genuina singularidad, el fracaso de la identidad delirante, el silencio de lo sin origen, el límite del concepto. Por eso, sería erróneo contraponer represión y repetición, porque esa contraposición supondría confundir lo reprimido con la interpretación y la memoria de las huellas con el recuerdo encubridor (cf. *El hombre sin argumento*).

El síntoma responde a esa implicación entre represión y repetición. Es una determinación que no da identidad. Lo que uno *es* no es una identidad, pues no es una representación, como si el sujeto fuere un representante para alguien. Esa imbricación entre repetición y represión es el síntoma, donde la memoria se conecta con la inmediatez de la repetición, de un modo de existencia sin representación, únicamente sostenido en el abismo del sujeto, especie de vacío que se afirma como *sí mismo* sin ley de la naturaleza o de la representación. No hay repetición sin sujeto, pero el sujeto de la repetición es un *sí mismo* sin identidad. El sujeto limita con el vacío. Ese vacío ni es trascendental ni esotérico. Ese vacío se produce por el hecho de que el sujeto está cortado del otro del que, sin embargo, depende. No está en reciprocidad con él. El *sí mismo* del sujeto es la huella de ese corte y de esa dependencia. Ese *sí mismo* es una repetición in-trascendente que no tiene otra existencia que la determinación inherente al sujeto mismo en su determinación sintomática. Si el sujeto es la repetición desnuda, el yo de la representación fantasmática es su figura teatral de enmascaramiento. Pero lo que se repite es lo no idéntico. Por eso se repite. Lo que no es, se repite como ser (o para ser) en la repetición misma.

El síntoma empuja a su enmascaramiento en la representación, pero no acaba de conseguirlo y entonces la repetición puede adquirir una positividad exterior, que es la muerte del sujeto de la repetición. Ahí el síntoma se hace ego-sintónico. Es, por ejemplo, cuando la repetición se transforma en *ritual*

yoico. No hay sociedad sin sus rituales. El ritual era para Spinoza el modo de la obediencia colectiva, pero esta obediencia es a su vez la manera de hacer soportable el vínculo social, conjuga sumisión y distancia. El ritual repite comportamientos que si no estuvieran automatizados por el ritual serían la pesadilla del absurdo. El ritual de levantarse, vestirse, comer, excretar, acudir al trabajo y todo lo que sigue, muestra, y sobre todo oculta, una repetición hueca, pero que está al servicio de proteger un espacio vivo con ese ritual inerte. Si el ritual es obediencia, sería la “obediencia indiferenciada” que regía el Instituto Benjamita de R. Walter, peaje obligado de muerte para seguir viviendo. Ambos actos son innecesarios pero obligados, es decir, sin sentido.

Como fenómeno clínico el ritual se observa, sobre todo, en los comportamientos obsesivos. El ritual obsesivo enmascara la repetición al des-subjetivizarla. Se podría decir que no es una repetición propiamente dicha en la que lo interior y lo exterior se enlazan en el instante de la repetición, es más bien un ritual meramente exterior, donde el tiempo queda sustituido por la reiteración, mueca de una necesidad sin acontecimiento que se instaura como ley conmemorativa de la diferencia, es decir, de la identidad. El ritual preserva de la repetición al matar el deseo del otro convirtiéndolo en ley natural o mecánica. Pretende que lo in-diferente a la ley, lo fuera de la ley, pase a ser in-diferente a la vida. El ritual es un ejercicio de control sobre lo inesperado, sobre lo que interrumpe con la inmediatez de su retorno en el síntoma. El ritual busca una mediación, un aplazamiento, una ley que trascienda el instante insoportable de la repetición.

La *estereotipia*, que caracteriza también algunas conductas rutinarias en una sociedad reducida a su inercia, alcanza en la psicosis su punto culminante con el *estupor*. El estupor es un estado de abandono, incluso de lasitud extrema que algunos psicóticos expresan diciendo “perdí las fuerzas” o “me quedé sin fuerzas”. Suele venir del cansancio ante un absoluto fragmentado, sin principio yoico de unidad y sin límite interno como acontecimiento del sujeto del deseo. La falta de límite interno y la dimensión de absoluto en la que vive el psicótico empuja a pensar todo el tiempo o a moverse todo el tiempo, hasta que ya no puede más y el cuerpo llega a una desvitalización o también a un grado de marasmo que busca la estereotipia como recurso de un simulacro de movimiento corporal que aunque inerte mantiene el ritmo de una espera antes del total desfallecimiento. Con la estereotipia, la repetición queda no ya enmascarada, sino convertida en espanto vacío. El cuerpo mismo

es una carcasa que ha perdido las huellas de su experiencia. Sólo es un trozo de carne que perdió el aliento. En la estereotipia no hay sujeto de la repetición, por lo que ésta es un ritmo corporal reducido a su tenue y última expresión. No es un sujeto de la repetición enmascarado en la teatralidad yoica del ritual o de la reclamación. No hay *sujeto*, pero tampoco *yo*. Sin sujeto y sin *yo*, el absoluto de la nada apenas queda suspendido del ritmo corporal. En ciertas estereotipias autistas ese ritmo ha conseguido incorporar objetos con los que parece que se quisiera construir un mundo. Por esa razón, es probable que la estereotipia autista, a diferencia de otras estereotipias psicóticas más cercanas al estupor, perdure incansable a lo largo del tiempo. En el estupor propiamente dicho el tiempo está agotado y las fuerzas no acompañan una actividad mental que termina diluyéndose en una confusión invasiva que si no es suficientemente anestésica, termina por matar un cuerpo ya del todo inerte. Pero aún así la estereotipia consigue relanzar el movimiento más simple y mecánico, más unívoco, lo que demuestra que la repetición desnuda es acto y referencia de una univocidad in-trascendente.

SÍNTOMA Y DESTINO

No hace mucho, Sánchez Ferlosio nos recordaba la *Poética* de Aristóteles, donde se dice: “Es muy distinto que unas cosas sucedan a causa de otras (*dià táde*) a que sucedan después de otras (*mèta táde*)”. En el primer caso tenemos un argumento, una historia, aunque para Aristóteles la historia responde al mundo meramente fáctico, en el cual unas cosas suceden después de otras y no por determinación general o universal a causa de otras. La historia queda pues para Aristóteles como contingencia y no como argumento universal de ninguna providencia o fortuna. El argumento queda reservado a la ficción. Esta tesis aristotélica quedó luego invertida en la época romana donde Polibio, por ejemplo, establece que la Historia es cumplimiento de sentido y el Imperio romano era la encarnación de la ley de la civilización que gobierna la Historia. Ahí reside la verdad histórica frente a la ficción literaria. Se da así una transformación en la concepción de la Historia que ha triunfado y dirigido, desde entonces, el pensamiento occidental. De ahí el interés que tiene para pensar la repetición volver a la tesis aristotélica, que toma el intento de insuflar sentido a la historia como ficción, como artificio que enmascara o disimula la contingencia. La “experiencia que siempre vuelve”, de la que hablaba Nietzsche, o el acto que se repite y que llamamos sintomático, es repetición de una contingencia que desnuda de argumento

sería lo que algunos llaman *carácter*. Benjamin, en su conocido texto *Destino y carácter*, los contrapone, creo que por la misma razón aristotélica de la contingencia y de lo particular. Como decía el himno falangista no hay más destino que “en lo universal”, es decir, disuelto lo contingente y particular en lo universal. Elevar la precariedad de sentido de lo contingente a categoría universal, o trascendencia, provoca el entusiasmo de los cumplidores de destino, de los intérpretes de la historia. Si uno tiene carácter, decía Benjamin, entonces vive su experiencia una y otra vez, y esa repetición significa que no tiene destino. Para Heráclito, por el contrario, el destino es efecto del carácter, haciendo así coincidir destino y repetición.

En ambos casos, lo que se constata es que la repetición es determinación contingente, es decir, no previa a la experiencia o al acontecimiento. Lo que de la experiencia de los encuentros con los otros, a raíz y a través del desamparo, se repite como huella que da su particularidad singular y real a esa experiencia, es lo que podemos llamar carácter (y así lo refiere una vez Freud en el capítulo 7 de la *Traumdeutung* en donde liga el carácter con el inconsciente *an sich*) o, de otra manera, síntoma que busca inútilmente su argumento y se distrae con la interpretación. El síntoma es la inmediatez de la experiencia en la que el hecho y su experiencia no tienen mediación, se dan a la vez. La mediación va a venir después como intento de un inconsciente interpretativo, que enmascara el inconsciente *an sich* que es repetición intempestiva, puesto que no es una unidad sustantiva ni tampoco una interrupción trascendental. No se puede reducir, por lo tanto, el inconsciente a la interpretación, si no queremos volver a la tesis tan inverosímil y ajena a la clínica de que el sueño es “realización de deseos”. El sueño trata de afrontar, inscribir o elaborar el trauma en la particularidad conflictiva de cada cual. El sueño mismo no es propiamente representación sino que asocia o liga palabras e imágenes desprovistas o desamparadas de su representación. El sueño inscribe, o intenta formular, la peculiaridad del conflicto con el otro que inicia su contacto con la vida desde los primeros anhelos corporales. (Este asunto fue tratado de manera más amplia y detenida en el capítulo 2 de *El hombre sin argumento*.) Esa presencia del otro en la experiencia corporal hace que el inconsciente *an sich*, el sujeto del inconsciente, limite con el vacío. Ese vacío no es nada místico, proviene, como se apuntó más arriba, de la falta de objeto adecuado a la satisfacción del viviente humano, es un vacío, por lo tanto, que requiere al otro y a la vez separa de manera inconsolable de él. El inconsciente inscribe esa experiencia o acontecimiento como síntoma

particular de cada cual. Por eso se puede decir que la repetición supone el fracaso de la trascendencia. La in-trascendencia no es el inmanentismo, ni el nihilismo que se solaza en la abyección del mundo, sino la *afirmación* de que la trascendencia no existe.

Síntoma y carácter son, por lo tanto, modos distintos de la repetición. Estamos más habituados a hablar de síntoma, porque el síntoma resalta más la contingencia y la singularidad de las líneas de fractura, de las que hablaba Freud, establecidas no por la mediación o trascendencia de la ley, sino por la inmediatez del conflicto con los demás que es para un sujeto vivir en la soledad y en la dependencia, en el empuje a la satisfacción y en la insatisfacción, en la conservación y en la destrucción. El conflicto es una experiencia que siempre retorna, a pesar de la mediación conmemorativa, en su más desnuda novedad de repetición. El síntoma resalta el conflicto y la singularidad, la repetición y el sujeto de la repetición, mientras que el carácter sugiere más el aspecto estático o roqueño de un comportamiento. Quizá se podría decir, utilizando las palabras de Nietzsche, que sólo una cosa es necesaria: “imprimir estilo (*Stil geben*) al propio carácter” (FW, 290), imprimir estilo a lo que determina, a aquello que eres en tu más simple, gratuita e intrascendente existencia. De aquello que se determina hacer un estilo, es deshacerse de historias, olvidar tu propia historia, des-argumentarse lo llámé hace un tiempo (cf. *El hombre sin argumento*). Nietzsche lo llama *umlernen*, desaprender. “Es necesario *cambiar lo aprendido* para volver finalmente, quizá demasiado tarde, a cambiar nuestra manera de sentir” (KSA 9, 5). Cambiar lo aprendido o desaprender para encontrar lo acaecido que se repite una y otra vez como lo más propio, lo sintomático de quien carece de historia y de argumento y que no es más que en el instante repetido una y otra vez. ¿Cómo hacer de esa maldición un estilo? Renunciando a tu historia y a querer formar parte de un destino. Sin historia, eres un resto hecho de acaeceres y tropiezos que tienen la particularidad de la constancia del sujeto de la repetición. El sujeto de la repetición pura, in-diferente a la ley de la historia, in-trascendente respecto a la reclamación de una pertenencia, adquiere una curiosa in-dependencia en el seno de lo que le determina. Eso le permite tratar su dependencia sin el disgusto de la queja y de la reivindicación, como “sujeción al estilo” (*Gebundenheit des Stils*), que hace de la sujeción misma un estilo, y renuncia a la interpretación, a la ley y al destino.

El olvido como *umlernen*, como desaprendizaje, es una renuncia al argumento de la propia historia y a hacer de la insatisfacción y del disgusto una disposición a la venganza. La immediatez de la repetición, es decir, el síntoma, pone en contacto con la vida en sus más nimios y particulares detalles, mientras que la trascendencia histórica aniquila la vida en su immediatez, la vida real. Lo que se suele llamar *nihilismo* no es renuncia o desprendimiento, es, por el contrario, el resultado de una trascendencia religiosa e histórica que desprecia la in-trascendencia mundana y que trasladada finalmente al mundo busca su destrucción con el abuso de la técnica y la euforia destructiva de la ciencia. El nihilista no renuncia a nada y desprecia todo aquello que se opone a su antojo. Cree así ser libre y se burla de la servidumbre y de la determinación sintomática. Es un esclavo peligroso que se cree libre por transgredir su propia ley. Por el contrario, el síntoma renuncia a la ley. “No existe ya nadie para ti que te venga, nadie que pueda mejorarte a última hora; ya no hay razón de lo que te sucede, ningún amor en lo que te sucederá”, dice el poema de Longfellow, citado por Nietzsche. ¿De dónde viene la fuerza de la renuncia?, se pregunta Longfellow. Nietzsche responde: de la renuncia misma. Si no dejas de adorar la trascendencia y de vengarte del disgusto, toda tu fuerza queda absorbida por esa necesidad de confianza y de venganza.

Los escolásticos decían que la *convertio ad phantasmata* era la mediación entre lo singular ininteligible y el concepto universal y, por ello, inteligible. El des-aprendizaje sería el camino contrario o cómo ir del *phantasma* a la singularidad del síntoma. El síntoma, despojado del apremio fantasmático que busca incluir al otro, apropiarse de él, desata del ansia de pertenencia, de la voracidad de tener incorporado al otro, de nunca saciarse de la servidumbre del reconocimiento. Se puede decir que la versión fantasmática también se repite, sólo que desconoce que se repite su fracaso. La repetición es la prueba de la ficción del argumento fantasmático y de toda ley trascendental. Cuando se solicita al paciente que encuentre el valor sintomático de algún comportamiento repetido, se indaga lo que ese comportamiento tiene de peso sintomático en su vida, más allá de sus velamientos; se busca descubrir o desvelar el sujeto de la repetición, que el ropaje fantasmático, interpretativo y trascendental, desconoce, ignora, incluso anula, por pretender encontrar un objeto sin la fisura de la subjetividad, es decir, sin su condición sintomática, aunque eso se intente por la vía de la idealización y no sólo por la de la

abyección. Si el valor sintomático tiene un efecto de verdad o de desvelamiento para el sujeto, el peso sintomático expresa su determinación.

Aprender es fácil, se ve en los niños, lo difícil es desaprender. La clínica psicoanalítica no propone un aprendizaje, es ante todo un des-aprendizaje, *umlernen*, un desprendimiento del ropaje fantasmático. Propone una afirmación de la vida como hecho y acontecimiento, mientras se vive, en vez de convertirla en objeto de reclamación. No es una renuncia del tipo de quien profesa unos votos, es un intento, una disponibilidad para la separación, para la pérdida. Es perder al otro como unidad de sentido, es perder el principio de unidad, es perder la historia como destino, es decir, como identidad y cumplimiento de sentido.

A uno le han sucedido cosas, unas detrás de otras, sin poder elegir las, como una maldición si se quiere. Con eso se puede hacer una reclamación o una exhibición, una reclamación de reconocimiento, de inclusión, de pertenecer a una unidad de destino. Incluir al otro o incluirse en el otro, es decir, no perder. Pero se puede, quizá, hacer otra cosa, elevar lo acontecido a la categoría de acontecido, de hecho o suceder, que me atañe y me determina de manera singular, y con eso, que imprime carácter, hago un estilo de sentir y de pensar. Mi dependencia sentimental no incluye al otro, como en el escenario sadomasoquista del poder, sino que mueve hacia un encuentro efímero y acontecido con el otro. No es tampoco una renuncia en el camino de una supuesta autosuficiencia, es un intento permanente de solicitar, como en la súplica homérica, un lugar en el otro que se anhela desde la precariedad y no desde el derecho, se solicita algo que puede suceder, pero ni se puede controlar ni imponer.

El carácter, en contraposición al destino, es una memoria, no es una interpretación. La historia es una interpretación, un mito que proporciona identidad colectiva. La memoria es pérdida de identidad, es singular. Cuando se solicita memoria a la sociedad, hay que tener cautela, normalmente se pide identidad por medio de la reparación, pero a veces responde a una necesidad de respirar, que la ley no equivalga por entero a impunidad. Es cierto que la ley trasciende lo singular y es, por eso, violencia o, mejor dicho, crueldad, pero puede ser también una propuesta de limitar la destrucción, de modo que el hecho de que una sociedad juzgue sus propios crímenes es una manera de pensarse a sí misma, de respiración moral, que protege de su autodestrucción.

La sociedad vive entre la ignorancia y el olvido. Ignora que se funda en la violencia y en la crueldad, y que se argumenta con el fantasma

sadomasoquista. Olvida sólo si sabe. Ha de saber para olvidar. No es, pues, lo mismo ignorancia que olvido. No hay sociedad sin olvido, pero la simple ignorancia conduce a la estupidez, y eso la asfixia y la destruye. La ignorancia rige la historia de los pueblos, que se creen sus historias, sus mitos, y no quieren saber nada de los vencidos, de lo excluido, de lo derrotado, más que si es al servicio de una nueva alianza vengativa. Rey Mate insiste en proponer una historia de los vencidos. Pero el recuerdo de los vencidos se hace a costa de otros vencidos, incluso a costa de esos propios vencidos. ¿Acaso los judíos de los *Läger* forman parte del uso que se hace del exterminio nazi? Ellos, en suma, y en cuanto sujetos, son como los gitanos y los enfermos mentales de ese exterminio, lo que no figura en el recuerdo de ese exterminio. Eso no para, es decir, no se repara. Para recordar algo hay que excluir. La historia, en la medida en que está al servicio de la identidad colectiva, no se puede escribir, o instituir, sin excluir. Por eso digo que hay que dejarse de historias, de consolarse con historias, de alinearse en historias. Algo se olvida en cada recuerdo. Por eso no hay recuerdo que no sea un recuerdo encubridor. El recuerdo encubridor no sólo olvida sino que deniega, y termina por creerse sus mentiras, y sobre esas mentiras enarbola la bandera de una historia, un sentido y una identidad.

La memoria, por el contrario, es silenciosa presencia de la vida marcada por el acontecer de su soledad, de su derrota. Es el carácter y el estilo, es imprimir estilo al carácter, según la expresión nietzscheana. Hace falta, por ejemplo, que una mujer recuerde el desaliño con el que su madre la envía al colegio y la burla de las compañeras y de cómo ella supervisaba la ropa de la madre cuando ésta iba al colegio, para así poder al menos presumir de madre, lo que sigue haciendo con sus hermanas. Hace falta que lo recuerde, pero no sólo que lo recuerde sino que por ese medio sepa de su valor sintomático, y así alcance a ver el peso de ese acontecimiento que, ligado a otros, vino a formar parte de la memoria de su determinación sintomática, y de ese modo, por medio de ese recuerdo, pero, sobre todo, de su valor sintomático, poder olvidar su resentimiento, su reivindicación y su permanente descalificación. El valor y el peso del síntoma es el carácter, y el carácter es memoria, pero no mero recuerdo, ni historia, ni destino.

Por eso, ninguna mayor tropelía que convertir el psicoanálisis en una enseñanza, en una doctrina verdadera, y al paciente en un interpretador impenitente. Da vergüenza ver a los grupos psicoanalíticos destruyéndose en la pelea por una supuesta autenticidad y legitimidad del legado. Nada más

ridículo que un psicoanalista impostado de virtud. “Ahora él se ha vuelto virtuoso para así hacer daño a los demás. ¡No le prestéis atención!”, escribe Nietzsche (*M*, 275). La experiencia analítica despoja de la doctrina psicoanalítica.

SÍNTOMA Y PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

Por último, esta consideración del síntoma y de la repetición supone una transformación fundamental del principio de individuación, ya que ni el criterio ontológico ni el semántico o atributivo pueden explicar la singularidad de una determinación contingente que carece de referencia al género o a la diferencia específica pero que, por otro lado, no depende del punto de vista de la distribución de las pertenencias semánticas, como pretendía Hobbes. Pedro puede ser ciudadano de un país o miembro de una clase, y sin embargo esa referencia atributiva no agotará su singularidad sintomática que le separa de modo radical de esa referencia de identidad por la que está dispuesto a morir a causa del horror a la repetición de una soledad sin sentido. El embrollo o la “quimera”, según la calificación de Pascal, que es el hombre, lo quiere resolver la interpretación, pero la repetición de su fracaso, su vuelta a empezar, tan peculiar y sintomática de cada uno, a la vez de tan poco libre, devuelve al sujeto a su desabrida condición de estar determinado por lo contingente sin que dicha determinación le dé identidad alguna ni, por lo tanto, similitud o equivalencia propiamente dichas, pues, como ya arguyera Leibniz contra Hobbes en sus *Ensayos de Teodicea*, “los acontecimientos tienen sus causas determinantes, por medio de las cuales se puede dar razón de ellos, pero de ningún modo se trata de causas necesarias”. Ahora bien, la repetición revela una servidumbre del acontecer no regida por ningún principio de razón. Afincarse en la subjetividad herida, como si así el sujeto fuese, en vez de repetición sintomática, una apertura a una trascendencia que le asegure un destino de salvación semántica, es volver a repetir la protesta contra la repetición, es interpretarse como libre, es confundir sujeto y libertad, y ésa es la mayor esclavitud, la de la reivindicación, la del que se cree con derechos, la del que cree que existe sujeto del derecho.

SOBRE LA DIFERENCIA SEXUAL

Volviendo sobre la cuestión de la diferencia, se podría argumentar que la

diferencia sexual es de capital importancia en la clínica psicoanalítica. Yo también he hablado en muchas ocasiones de la inscripción de la diferencia generacional y sexual como requisito de la separación, de la finitud y del deseo. En el caso de la diferencia generacional, sería un modo de incluirse en la temporalidad finita, de renunciar a la eternidad y de existir en la inmediatez del tiempo subjetivo como objeto de padecimiento y como objetividad mundana, asunto sin duda de envergadura. Pero la cuestión de la diferencia sexual es más peliaguda, ya por el simple hecho de que el apetito sexual no está regulado por ciclos naturales, y esa falta de regulación atañe a una satisfacción genuinamente carnal en la que el otro pareciera mero objeto de satisfacción. Eso crea ya de por sí un revuelo, porque el otro, como ya se ha visto, está de entrada presente en nosotros como dependencia, y esa dependencia es respecto a quien es a su vez un sujeto indecible y no un simple objeto. La manera infantil de enfrentar esta dificultad es la idealización o modo de hacer del otro una entidad autosuficiente de referencia, pero que por el hecho de atribuirle autosuficiencia suscita el terror a ser abandonado.

Ahora bien, la satisfacción sexual es carnal por no estar incluida en la unidad, instintiva o interpretativa, del cuerpo, es en sí misma insatisfactoria, pues no consigue apropiarse del otro, ni tampoco, por lo tanto, anular la subjetividad, por lo que la sexualidad expresa de manera descarnada esa indefensión del cuerpo que anhela como sujeto y se satisface como objeto en ese hurgar desesperadamente uno en el cuerpo del otro. En la relación sexual se da la paradoja de que lo que parece más íntimo y privado es, sin embargo, un fiasco de la relación. Por eso pudo decir Lacan que no hay relación sexual. Es cierto en el sentido de que no hay reciprocidad de los cuerpos, porque la sexualidad es una interrupción originaria de la reciprocidad, que nace en el seno de los cuidados corporales. Pero está del todo equivocado, pues si no hubiera relación sexual, muerto el perro se acabó la rabia, ya no habría problema y podríamos servirnos del cuerpo del otro como nos servimos del entrecot en el restaurante, cosa que nunca se acaba de conseguir. En ese caso no habría ni relación sexual ni diferencia sexual.

Más acertada parece la posición de Freud que da a la sexualidad un carácter traumático. La sexualidad encarna lo traumático porque es herida descarnada sin otro argumento que el anhelo de fusión de los cuerpos a falta de un principio corporal de unidad instituida. De esa carencia nació la idea del cuerpo místico. Por eso es, frente al sujeto lockeano del derecho,

expresión material de la ex-propiación, de la no pertenencia en que consiste el deseo. El Freud anterior al dualismo pulsional habla en *Los tres ensayos...* de las diversas pulsiones (oral, anal y genital) con el propósito de ordenar o construir un mapa pulsional que en el propio intento desvela su dificultad o la falta de orden y regulación de esa vida pulsional. Ese mapa es como una representación gráfica de lo fragmentado y dislocado que está el cuerpo de la sexualidad. Cuando la cría humana mama, esa acción satisfactoria está erotizada, lo que significa que no se orienta o se satisface del objeto adecuado sino que es satisfacción del cuerpo del otro, confundido sin duda con el propio, pero marca ya genuina de una separación y de una dependencia insoportables que se va a imponer en su acontecer como trauma, como herida sin restañar, abertura de lo íntimo a un exterior inmanente sin el cual estaría muerto. Ni el alimento ni el excremento serán meras operaciones corporales diferenciadas por su regulación interna con objeto y fin adecuados, sino que van a ser inscritos como actividad sexual o erótica, lo que significa que ponen en juego una satisfacción curiosa y paradójica del cuerpo del otro con el que tanto se está fusionado como se experimenta cada vez el fracaso de esa fusión.

La relación sexual es repetición particular, desnuda repetición material de ese fracaso de adscripción corporal, que es a la postre el fracaso de una identidad yoica consistente, fracaso que es límite entonces a la rememoración y a la palabra. El deseo sexual es el fracaso de la trascendencia en el deseo del otro. Por eso se agota en su repetición. El acto sexual se repite una y otra vez como fracaso e intento desarbolado por la derrota. Por eso, la diferencia sexual es ante todo repetición. Se trataría de una diferencia lo más ajena y contraria a la “diferencia específica”, pues no consigue hacer inteligible y normativa la pertenencia a una clase sexuada. ¿Por qué nombrarla entonces como diferencia? ¿Cómo nombrarla si no? Es un malentendido, pues lo curioso y paradójico de la sexualidad es que es una diferencia que no da inteligibilidad, al contrario, repite una brecha inmanente que se abre como trascendencia fracasada, y no niega tampoco la singularidad en la especie. Sería la más nítida encarnación de la in-trascendencia y una diferencia que es fracaso de la diferencia específica, es decir, una diferencia marcada por la imposibilidad de dar identidad a un cuerpo desconectado de la atribución específica de la reciprocidad.

No hay reciprocidad de los cuerpos porque hay una interrupción originaria de esa reciprocidad, que es en lo que consiste la sexualidad como *différence*

charnelle. La reciprocidad requiere un lugar comunitario de trascendencia que se fabula como cuerpo místico. Lo que Merleau-Ponty llamó *différence charnelle* (diferencia carnal) subraya este aspecto de una diferencia no específica, que no identifica sino que expropia de una pertenencia corporal unitaria e inteligible. De ahí el interés en su sometimiento a la institución familiar, como vimos anteriormente. Según la distinción que Plessner, por ejemplo, establece (y también aunque muy de pasada Freud) entre *Leib* (cuerpo carnal) y *Körper* (cuerpo como principio de unidad), *Leib* sería lo irreducible a *Körper*, y eso constituiría la sexualidad, una herida o una brecha que el cuerpo no puede asumir y que lo enloquece, como se puede ver de manera especialmente alarmante en el caso de la esquizofrenia. Hay un empeño habitual en incorporar la carne, en tomar la sexualidad como cuerpo. Hay otros empeños más extraños y abyectos, como es el caso de la pederastia, que consisten en borrar el cuerpo del otro para tomarlo como “cosa” carnal, como brizna de carne, aniquilando así el cuerpo de la subjetividad. Lo que siempre se pone en juego es borrar o restañar la inmediata e inmanente herida del sexo, el abismo de la *différence charnelle*, sea tomando la carne como un objeto abyecto (habría que pensar si no está esta cuestión en la base de la pederastia clerical) o queriendo desencarnar el cuerpo.

Por lo tanto, si no estamos advertidos y tomamos la diferencia sexual como tal diferencia sin más, existe el riesgo de precipitarse por los caminos de la diferencia específica y entonces resultará, por ejemplo, que la homosexualidad debe ser entendida como relación narcisista con el propio cuerpo, como hizo Freud, o como aberración natural o perversión psicopática, y que una supuesta “sexualidad genital” sería la conquista de una buena armonía, resultado de una maduración sexual bien establecida. No hace mucho que la IPA aún seguía considerando el orgasmo vaginal en la mujer como signo de curación.

La sexualidad no puede conseguir armonía alguna, ni de relación ni de órgano, precisamente porque es traumática, es decir, es expresión corporal del más genuino anhelo del viviente que busca su satisfacción en el cuerpo del otro del que lo separa el abismo inmanente de la subjetividad y el consiguiente desconcierto del cuerpo. El deseo sexual es el más genuino deseo porque empuja a una satisfacción que por ser inmediatamente carnal es la que más soledad conlleva en su seno, a la vez que la mayor dependencia. Y en eso los sujetos no saben qué hacer, cómo anularse, y, a la postre,

enloquecen, se irritan o se consumen en la sumisión.

Como dije antes, he hablado en otras ocasiones de la inscripción inconsciente de la diferencia sexual, afirmación que, sin embargo, requiere a la luz de lo dicho más de una precisión, pues si entendiéramos esa inscripción como adquisición de una diferencia específica que no vendría dada, tendríamos entonces que el inconsciente suple como una “segunda naturaleza” esa diferencia específica, la cual, aunque no viniera dada de entrada, sería para sus efectos una suplencia adecuada. No es así. No hay inscripción posible de la diferencia sexual como diferencia específica. Si esa afirmación, la de la inscripción inconsciente de la diferencia sexual, se puede mantener es a condición de una severa restricción: se inscribe como huellas alteradas de la carne que no cierra su abismo con el cuerpo, es una experiencia que no consigue estatuto adecuado de separación y de entendimiento, de manera que mi más íntima experiencia de viviente tiene ese carácter loco de anhelo y rechazo, de voracidad caníbal como modo de querer conservar al otro a la vez que se le destruye. Esa desesperación empuja a la represión, a inscribir las huellas de ese malentendido que no se deja engañar por la paranoia de atribución de identidad y de sentido. Es pues una inscripción que lejos de dar identidad repite su fracaso.

Desde esa perspectiva cabe hablar de inscripción inconsciente de la diferencia sexual, siempre que se entienda la diferencia como desajuste con el cuerpo del otro, no como asignación semántica o específica, y que el inconsciente no sea concebido como trascendencia camuflada. El inconsciente no es mediación, es inscripción de huellas inmediatas que constituyen una determinación particular, finita o sintomática. El sujeto del inconsciente es el sujeto de la repetición, ya que el inconsciente es límite al saber, no interpretación. El sujeto de la repetición es ese límite interno, finito, que Freud se vio obligado a llamar “represión originaria” porque se confundía con la repetición al inclinarse a pensar que uno repite porque reprime, cuando es más bien al revés, ya que la represión es la inscripción de ese límite singular, existente en su immediatez, sin identidad significativa. Decir que repito porque reprimo es colocar la represión en una exterioridad que concibe el inconsciente como ley. No hay que hablar de “represión originaria” si el inconsciente no es ley sino huellas de una experiencia que se repite. Por eso se puede decir que el inconsciente es sexual, porque es huella de esa immediatez carnal de la satisfacción del cuerpo del otro. De ahí que el sujeto del inconsciente sea sujeto de la repetición y no apertura trascendental

de nada, que el yo fantasmático pretende teatralizar con el esperpento de una reclamación de juicio final.

La represión se ha de entender entonces no como un saber secreto, sino como un límite al saber trascendental, como inscripción inconsciente de una finitud traumática que posibilita la distancia con el otro, lo que puede permitir respirar y vivir junto a él sin tener que comérselo o destruirlo por la posesión caníbal más elemental y mortífera. ¿Cómo entonces la sexualidad podría convivir con el amor?, era una de las propuestas terapéuticas de Freud. ¿Cómo amar a aquel de quien se goza y a quien no se posee? ¿Cómo soportar la cercanía de esa soledad? Estas preguntas abren los secretos y frágiles circuitos del amor.

Hay, por último, un aspecto en lo que se refiere a la diferencia anatómica de machos y hembras que es la capacidad de reproducción. El psicoanálisis ha tenido más en cuenta el deseo sexual que un posible deseo de maternidad. No obstante éste se da y, como tal deseo, su característica es que no es un deseo de especie, es decir, que no hay instinto maternal propiamente dicho, pues es un deseo singular, inconsciente, de un sujeto no regulado por el supuesto plasma germinativo. Es un deseo que no se resuelve por la diferencia específica. De ahí que esté tan impregnado de voracidad y de apropiación del hijo. Puede ser, por otro lado, un sufrimiento psíquico el que, como en el caso de algunos homosexuales o de cualquier otro sujeto, no se haya podido encontrar la manera de llevar a cabo un posible deseo de reproducción. La maternidad, como la feminidad, no es un mero dato biológico, clasificable dentro de la diferencia específica, sino que es una *posición*, y una posición es un fenómeno psíquico y, por lo tanto, particular y social, o socialmente determinado, y no por ello resuelto, puesto que sin la determinación instintiva cualquier otra determinación es conflictiva y obliga, de modo más o menos confuso, a una decisión y a un acto que siempre tiene resonancias criminales.

8. LA PERSPECTIVA DE LA REDENCIÓN

¿POR QUÉ ADORNO ACUDE A LA REDENCIÓN?

Ahora, por último, me voy a referir a un final, así llamado por el propio Adorno que lo formula como conclusión de sus “Reflexiones desde la vida dañada”, que es, como se sabe, el subtítulo de su obra *Mínima moralia*. Es la reflexión o fragmento 153, titulado *Zum Ende* (Para terminar), que comienza así: “El único modo que le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación, sería el intento de considerar las cosas tal como se mostraron desde el punto de vista de la redención”. Este texto sorprendió, como se dice, a más de uno y fue motivo de animadversión de parte de quienes vieron en él, caso Welmann, una entrega a la teología, a la “irracionalidad”, a la que Adorno se habría visto obligado desde el comienzo a causa de su concepción de la razón como mera razón instrumental. Debate filosófico y académico que entre otras cosas nos revela el giro que la conocida Escuela de Frankfort iba a llevar a cabo para acompañarse al advenimiento de la nueva prosperidad económica. La razón crítica inicia con Kant la ilustración alemana. Entonces la razón crítica era especialmente crítica frente a la teología, de forma que razón crítica y razón de Estado tendían a confluir. Pero luego la razón crítica se fue desprestigiando frente a la Razón histórica o frente a la razón de Estado. Adorno fue criticado tanto por los entusiastas del nuevo Estado alemán como por sus “amigos” de la Razón histórica o revolucionaria. Más tarde vino, como acabo de señalar, la oposición de los nuevos componentes de la Escuela de Frankfurt que querían una razón más constructiva, más “democrática”, y criticaban una supuesta dependencia de la razón crítica de Adorno de la religión. Pero si Adorno subraya la estrecha relación entre desesperación y redención, es para mantener la perspectiva crítica frente al predominio del nuevo pragmatismo democrático. La temporalidad no la define el sentido sino el sinsentido de la

contingencia, y la desesperación es el motor del pensamiento crítico y de la respiración moral y psíquica. “A la vista de la desesperación” quiere decir a la vista del sufrimiento específico e histórico a la vez de todos los hombres, es decir, el sufrimiento particular de toda la humanidad. Así lo entiendo, y es a lo que, nos dice Adorno, ni la filosofía, ni el pensamiento pueden dar la espalda, sino que han de tomarlo en cuenta como su responsabilidad.

La perspectiva de la redención es una perspectiva crítica porque renuncia a pensar la sociedad en términos de inocencia, como si la sociedad fuera en verdad la cura de la agresividad, ignorando de ese modo la crueldad que la anima. La perspectiva de la redención es una posición crítica y no simplemente nihilista. No es un rechazo del mundo, es una afirmación de lo terrenal frente al pragmatismo de su destrucción. Por eso, dice Adorno que es un intento (*Versuch*). Un intento no es una alternativa filosófica, como si contrapusiera un sistema a otro sistema, ni tampoco como si contrapusiera la teología a la filosofía. Un intento es una tarea ética que formula considerar las cosas, el estado de desesperación del humano, como si se mostrara o se pudiera ver desde esa perspectiva de la redención. Que las cosas sean vistas desde esa perspectiva, es un intento de la filosofía, es ni más ni menos un intento de no mirar hacia otro lado, como la propia teoría de la redención en realidad hizo a medida que el debate de la teología oficial se orientaba hacia la predestinación, la elección de los justos y la idolatría de la Iglesia. Mantener hoy esa mirada es un intento ético ya no sólo frente a la teología de la predestinación sino contra su mayor expresión en la sociedad capitalista que ha dado como resultado el nihilismo de la inconsciencia de la técnica y la degradación del silencio y de la palabra. Por eso, insiste, hay que (*müssen*) producir (*herstellen*) “perspectivas en las que el mundo se muestre dislocado, enajenado, descubriendo sus grietas y desgarros (*ihre Risse und Schründe offenbart*), menesteroso y deformado tal como aparece bajo la luz mesiánica”. La luz mesiánica permite, frente a la cosificación de la mercancía y la teología de la trascendencia, que el mundo se revele en su fractura, en su discontinuidad, incoherente, desgarrado, no como coincidencia o unidad hegeliana de lo no-idéntico, sino como no-idéntico sin remedio. Simone Weil hablaba de la contraposición de la perspectiva de la encarnación con la de la resurrección. Adorno añade que para obtener esa perspectiva se requiere que sea “sin arbitrariedad ni violencia” (*ohne Willkür und Gewalt*), sin forzar las cosas ni violentarlas, sin imponerles una coherencia final, que es lo que proclama la exaltación de la violencia, la propuesta paranoica de salvación

final, de conclusión de la historia y del mundo. Eso es la arbitrariedad y la violencia de la unidad última. La “vida dañada” (*beschädigtes Leben*) desde la que Adorno dice reflexionar, es una vida no salvada, sino dañada y, sobre todo, un estado de desesperación a raíz de la fuerza que la ha violentado para dotarla de sentido y de identidad, es decir, de apropiación.

En la clínica nos sorprende que todo delirio esté basado en esos dos pilares de la filiación y del sentido persecutorio. Ambos son indispensables para la identidad y el sentido. El delirio de filiación es la desesperada proclamación de un origen y de una identidad indiscutible. Por eso es siempre, como se dice, megalomaniaco, erige la autoridad incuestionable de lo reconocido, no el anonimato de padres modestos y desconocidos, in-trascendentes. Como el mismo delirio persecutorio, es también autorreferencial y, por lo tanto, como se dice, megalomaniaco. El mundo entero es una autorreferencia. Sorprende aún más que esa insistencia característica del delirio se dé igualmente en situaciones de *shock* o de deterioro neurológico, caso habitual en personas mayores. Sorprende, pero a la vez revela que cada vez que el yo de la identidad o yo colectivo se rompe, sea por la locura psíquica o por desabastecimiento de las facilitaciones neuronales (sean metabólicas o directamente lesivas), aparece el delirio como intento de reparación. Cuando la ficción del yo, o yo colectivo, funciona, cuando el yo se concibe formando parte de lo que se llama sociedad, entonces el delirio no aparece, no se revela, mejor dicho, no se muestra, está cosificado en la trama social. Es del mismo orden, es identidad y sentido persecutorio, es paranoia de la identidad y del sentido, sólo que sin desgarró y sin desesperación queda a cargo de la organización social. El loco es el rostro del desconcierto, del agrietamiento y del desgarró, de la menesterosidad y del espanto, que se muestra en su desvaída y atenta mirada. Pero esa mirada que proclama en su delirio el anhelo de redención, es a la vez la revelación y también la prueba de una disparidad, de una fractura de la identidad que muestra su imposibilidad, o, si se prefiere, una carencia que la organización social vela con la instauración de una realidad delirante que no se muestra tal, sino que se oculta en su total ignorancia, en la denegación de la arbitrariedad (o sinsentido) y en la crueldad que sustenta toda imposición de identidad. La identidad es un anhelado principio de unidad, pero también un fracaso. Ha de imponerse para figurar como incuestionable, “imagen invertida de lo contrario a ella”, por decirlo con palabras de Adorno (aunque Adorno no esté hablando en ese instante de la identidad, pero está en su horizonte). “Por ello es –prosigue

Adorno— lo absolutamente imposible.” Si la identidad es lo absoluta o lo completamente imposible, esa imposibilidad “debe ser asumida en aras de la posibilidad”. Allí donde está el peligro, está lo que nos salva, decía Hölderlin. Al vencido sólo le queda una posibilidad de salvación: no esperar ninguna, dice Eneas en el Libro II de la *Eneida*.

AGRESIVIDAD, ORGANIZACIÓN SOCIAL Y REDENCIÓN

Pero a cambio de sentido, la victoria se convierte en necesidad, y entonces el hombre, lleno de miedo, se hace a su vez temible. Sin grandilocuencia alguna, lo terrible es que la agresividad no es una pulsión autónoma, no es un instinto, sino que anida en el corazón del desamparo del hombre, en el lazo social. El odio y el miedo, el terror al abandono, a ser borrado del mapa, el terror y la angustia a no existir para nadie, convierte la agresividad (la violencia y la crueldad) en un tipo de respuesta, desesperada o no según el grado de alienación social, ante el desgarró de la carencia de ordenamiento instintivo, de la carencia de instinto como respuesta ordenada y cierta, asegurada y continua. Por eso, la agresividad se repite y ha llegado a formar parte indispensable de la organización social que se oculta a sí misma, pero que constantemente se revela bajo el manto de la religión o de la promesa del paraíso. El problema, lo desgraciado, es que la agresividad no es un instinto. Por eso aparece como sin remedio, nos hacemos acompañar por ella y la hemos convertido en una necesidad para afirmar una identidad inexistente. Hemos convertido una contingencia en una necesidad. Ése es el horror de la agresividad. Pero sostener su contingencia es revelar la precariedad o lo menesteroso de nuestra vacua identidad, o la mera condición sintomática de una identidad imposible de consolidar como tal, si no es mediante el pacto de sangre con el otro contra el otro.

Dos jóvenes gaditanas matan a una compañera de clase, llenas de envidia. Querían quizá venganza porque a ellas la vida las había realmente maltratado y se sentían víctimas de la mala suerte. Pero no matan por instinto animal sino por sentimientos específicamente humanos, por ese empuje a trasladar el sufrimiento propio sobre los otros. El peligro reside en eso, en que la agresividad no es un instinto, nace y se alimenta del desamparo y del miedo, de la decepción de una demanda amorosa no formulada por un sujeto que no consigue mostrarse como tal sujeto de la precariedad sino únicamente como rostro atormentado por una desesperación odiosa. El otro, sin el que no podemos vivir, es también, o, por ello, un obstáculo y una decepción.

Siempre queremos matarlo, y los rituales (sin los que grupo alguno puede vivir ni dotarse de identidad) no son a fin de cuentas más que los modos socialmente soportables del asesinato. El deseo de muerte es el reverso de la demanda de amor. Si en el peligro está lo que nos salva, en lo que a la agresividad (a la violencia y a la crueldad) se refiere, lo que nos salva no es la redención como institución idolátrica de los elegidos, sino la ficción de su perspectiva que liga la culpa con la vida, no con su reclamación, la vida descompensada y alterada. Si la agresividad no es un instinto, su terco y feroz rostro humano obliga al intento (*Versuch*), no al derecho, un intento es reiteración que si se conoce como tal es repetición del mismo fracaso. Es optar por la equivocación. “La propia imposibilidad debe ser asumida en aras de la posibilidad.” Desde ese intento, “desde la exigencia que así se me impone, la pregunta por la realidad o la irrealidad de la redención (*Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung*) resulta poco menos que indiferente”. Así termina la obra de Adorno, *Mínima moralia*, al menos tal como él la publicó, sin los añadidos de las últimas ediciones.

La perspectiva de la redención no implica su realidad, pero no habría que pensar esta indiferencia como denegación. Tomar la redención como perspectiva o “como si”, como hizo Benjamin con el tiempo mesiánico, es el registro discursivo de la ficción que debe entenderse como el intento de traspasar el terreno de la mera facticidad histórica sin por ello enredarse con la ontología de la necesidad, para abrir así un campo de lo posible a partir de la contingencia y la repetición de lo acaecido. Contra la necesidad natural y contra la necesidad histórica, establece que lo sucedido no es por ley necesaria alguna y que pudo ser de otra manera, pero que es irreparable. Su ficción puede tomarse como una suposición. En este caso la suposición de la redención, como si la redención no fuera una de las promesas del poder eclesiástico sino una perspectiva emancipatoria fuera de la perspectiva del poder. Eso es una ficción, se dirá. Es cierto, es una ficción, como también lo es la reflexión de Rousseau sobre el estado de naturaleza o la de Hobbes sobre cómo sería una sociedad sin Estado, pero es una ficción que permite esclarecer la tramoya de una sociedad y de una moralidad basada en el pragmatismo y en la conveniencia al servicio de una organización de relaciones de poder, sin la cual, se dice, la sociedad sería imposible. La ficción permite pensar de otra forma, permite des-aprender, lo que ayuda a desbaratar la certeza del poder y de la “recta razón”.

La perspectiva, o punto de vista de la redención, contempla el mundo desde la desesperación y desde la compasión, pero no desde la indiferencia. En sentido preciso, la redención no es biunívoca con la salvación y, mucho menos, con la elección, que supondría el fracaso de la redención. Nietzsche llamó a esta perspectiva de la redención “el golpe de genio del cristianismo”, consistente en el hecho de que por primera vez apareciera en la religión la figura de un acreedor que se convierte en deudor, de un Dios acreedor que se convierte en hombre mortal y deudor.

Es una perspectiva que cambia la vieja alianza de Yahvé con el pueblo de Israel, basada en la elección, por una “nueva alianza”, como la llama san Pablo, en la que la elección es sustituida por la redención. El “nuevo Adán” inicia esta nueva alianza cuya característica más propia es el universalismo redentor, pues ya no se trata de un pueblo elegido sino de una humanidad redimida. Dicha universalidad conlleva la unicidad. Ya no hay enemigo natural del pueblo elegido, pero a cambio sólo hay una Verdad cuyo fundamento es la Fe y no tanto la Ley. Pablo de Tarso fue posiblemente el primer médico moderno que aplica el no hay curación sin la fe. Esto se ve en la continua contraposición que hace, especialmente en la *Carta a los romanos*, entre Fe y Ley escrita. Esta confrontación tiene valor de fundación, de ruptura con la vieja alianza y de fundación del cristianismo. Ahora bien, como él mismo señala, lo que predica no es una argumentación sino una Verdad revelada, “no lo aprendí de los hombres, sino por revelación de Jesucristo” (*Carta a los gálatas*, I, 11).

Una verdad revelada es una verdad cuyo destino es de nuevo una ley escrita, en este caso el Nuevo Testamento, a través de un largo recorrido para el establecimiento de la verdad canónica como conjunto de textos que establecen los límites y la exactitud de dicha verdad revelada. Ese largo recorrido, que va de Pablo de Tarso a Constantino y el fundamental concilio de Nicea y lo que luego sigue sobre lo que Sánchez Ferlosio dice de la Iglesia como “sujeto jurídico”, responde de manera que a mí me parece central al debate de nuevo reproducido entre Fe y Ley escrita. Una verdad revelada requiere tanto la Fe como la Escritura. Y bien sabía esto Tomás de Aquino cuando a la vez que afirma la necesidad de la razón como indagación de una ley natural, y si natural por lo tanto no positiva, no escrita (sino a lo más inscrita en la naturaleza misma, inscrita, es decir, no promulgada), proclama a

la vez, a cada momento, la autoridad indiscutible de las Escrituras. Requiere, por lo tanto, la Fe, pues esta “nueva alianza” es soteriológica más que electiva, pero a la vez la ley escrita como expresión universal, objetiva y jurídicamente (o eclesiástica o institucionalmente) establecida, de la Verdad única o Dogma. Esta contradicción, inherente al cristianismo, ha dado lugar a continuos debates, y en definitiva a continuas herejías, herejías que siempre han girado sobre dos cuestiones, a mi parecer, centrales: la Trinidad y el “iusnaturalismo”. No son debates o herejías sin importancia. Ambas cuestiones están relacionadas entre sí.

Empecemos por la Trinidad. El debate desde sus comienzos se cifra en la pregunta sobre si Cristo es Dios y que si lo fuera pudiera ser también hombre. El debate trinitario no es pues independiente del debate sobre la Encarnación de Cristo. El monofisismo, herejía que de una u otra forma triunfa en la Iglesia de Oriente y que guarda conexión, aunque de forma invertida, con el Islam, declara que Cristo es Dios y que sería un escándalo el que pudiera ser a la vez un hombre. El monofisismo se llama así por establecer que sólo hay una naturaleza en Cristo: la divina. Esta cuestión está en el origen de la iconoclasia: representar en imágenes a Cristo es erigir su naturaleza humana como objeto de culto sobre la más genuina y única naturaleza divina. El monofisismo es, con su opuesto el arrianismo, un rigorismo monoteísta. En eso coincide con el judaísmo. El judío Flavio Josefo, por ejemplo, ya había dicho, refiriéndose al Dios judío, que “toda materia, por muy preciosa que sea, es indigna de representar su imagen; todo arte es inútil para intentar reproducirle” (*Contra Apión*, 191). Ni Yahvé, ni Cristo en cuanto Dios, ni Alá, podrán representarse como si fueran humanos. Pues bien, si Cristo es únicamente Dios y no hombre, no peligra la unicidad de Dios, como sucedería si Cristo no es sólo Dios o sólo hombre sino un hombre que es Dios. En este terreno surge la afamada cuestión fociana del *Filioque*, es decir, si el Hijo está en el mismo nivel jerárquico que el Padre.

El conocido como misterio de la Trinidad, proviene precisamente de ese “golpe de genio” según el cual Dios es a la vez el acusador y el reo, o que está en el lugar del reo, que de ahí viene el embrollo sobre el carácter sustantivo de las relaciones trinitarias, si Cristo es realmente un hombre o únicamente un Dios que se hace representar como hombre, como si de un simulacro se tratara: o falsamente Dios o falsamente hombre. La unicidad de Dios, según el texto canónico o dogmático, no es incompatible con la Trinidad, cosa inconcebible tanto para el judaísmo como para el Islam.

Monoteísmo y religión del Libro coinciden, según nos aclara el Corán. ¿Qué relación cabe establecer entre monoteísmo y Ley escrita o religión del Libro? Con esta pregunta entramos en la segunda cuestión que he resumido con el término “iusnaturalismo”. Monoteísmo como religión del Libro quiere decir que no hay más ley que la ley divina, de forma que la ley natural, tan querida de los griegos y en general de las religiones no monoteístas, ley connatural al hombre y por lo tanto no positiva o no promulgada, sería incongruente con la idea de un Dios Único, verdadero y todopoderoso, que promulga su ley como Escritura. En un libro anterior (*Soledad, pertenencia y transferencia*) he tratado esta cuestión desde las consecuencias que tuvo el debilitamiento del iusnaturalismo en el debate teológico moderno. Me referí en aquella ocasión a Ockam y, más en general, a la corriente agustiniana que toma el iusnaturalismo como menoscabo de la omnipotencia divina. Dios, afirma Ockam contra Tomás de Aquino, puede hacer que un acto malo pase a ser dictado como bueno o, dicho de otra manera, si Dios es bueno es porque quiere serlo y no porque según su naturaleza no pueda ser malo, tal como pretende el tomismo.

Alguien considerado como fundador del iusnaturalismo moderno, Hugo Grocio, distinguía, de nuevo contra Francisco de Vitoria, entre *ius naturae* y *ius gentium*. El *ius naturae* consiste “en ciertos principios de la recta razón que nos hacen concluir que una acción es honesta o deshonesta, según su necesaria conveniencia o inconveniencia con la naturaleza racional (*cum ipsa natura rationali*)” y, por lo tanto, “Dios que es el autor de la naturaleza ordena o prohíbe tal acción” (*De iure belli ac pacis*, I, II, 10). El derecho natural introduce la idea de necesidad ligada al criterio moral y como garante de esa necesidad está Dios. El *ius gentium* se distingue del derecho natural porque se refiere al gobierno de las relaciones entre los estados y es el que rige el *ius belli*. Ahora bien, en última instancia su justificación está en el derecho natural, pues lo que, por ejemplo, justifica una guerra es el “afecto por la conservación” y lo que la “recta razón” nos guía como honrado o conveniente a la naturaleza racional del hombre. Así pues, el iusnaturalismo, que pretende corregir el voluntarismo extremo de los nominalistas, Hobbes incluido, que establece que no hay otra razón de lo justo que la voluntad divina, conduce su concepción del derecho natural hacia el campo de la necesidad, es decir, por fuera de las relaciones de poder y, sin embargo, como su fundamento. Este supuesto orden es engañoso, pues al escamotear la relación del derecho con el poder y la violencia, encubre el dominio y sus

leyes sociales con una supuesta ley natural, que no es otra finalmente que una fórmula de la ley divina.

Pues bien, este asunto de la ley divina como ley positiva es de graves consecuencias para la política y las relaciones de poder y de regulación de los comportamientos. Si la ley divina es ley escrita que hace inoperante o sin interés toda consideración de una ley natural o no escrita, esa ley positiva está no sólo por encima de cualquier otra ley positiva de los hombres sino que toda ley humana ha de estar sometida a la ley divina. “Quien se sienta a su diestra tiene un libro”, dice el *Apocalipsis* (5, 1). Esto hace entonces ineludible la teocracia. El Estado no tiene otra legitimidad que la que recibe directamente de Dios. En *Contra Apión*, Flavio Josefo argumenta que ningún gobierno mejor que aquel que se rige por las leyes divinas y no las humanas: “¿Qué ley podría ser más hermosa y más justa que la que atribuye a Dios el gobierno de todo, la que encomienda a los sacerdotes administrar los asuntos más importantes de interés público y que confía al sumo sacerdote, a su vez, la dirección de los demás sacerdotes?” (185). Y luego añade: “¿Puede haber un gobierno más santo que éste? ¿Cómo podría honrarse mejor a Dios que disponiendo a todo el pueblo a la piedad, confiando a los sacerdotes las funciones eminentes, de manera que todo el Estado quede organizado como una ceremonia religiosa?” (188).

El cristianismo paulino que contrapone fe y ley, se fue diluyendo a medida que la idolatría eclesiástica se consolidaba y la ley escrita recuperaba el terreno de ser principio unitario del poder. El cristianismo pasa a ser considerado genuino heredero del imperio romano. Tanto Orígenes, como en especial Eusebio de Cesarea, consideran que el monoteísmo cristiano es continuación natural del imperio. El *logos* divino es la unidad verdadera que da su sostén a la ley política del imperio. La *Pax Augusta* es la premonición de la paz total que, según Orígenes, anunciaba el Salmo 71. El nacimiento de Cristo ocurre bajo el imperio romano, lo cual no era para Eusebio de Cesarea ninguna casualidad pues la unidad del imperio fue la condición de la aparición del Único Señor y Salvador, cosa que no podía ocurrir en la politeísta *polis*, cuyo horizonte político estaba limitado y empobrecido por el Estado nacional, anterior al imperio e impulsor de las guerras. La *Pax Augusta* inaugura una sola ley y un solo poder, el del César. La “nueva ley” de Cristo se realiza en el imperio como condición verdadera de la unión de los más diversos pueblos y naciones (cf. *Praeparatio Evangelica*, III). Finalmente, Constantino une cristianismo e imperio y así el único monarca de

la Tierra se corresponde con el *único* monarca divino en el cielo, representando esa correspondencia la acabada unidad entre cristianismo y poder político. El monoteísmo se convierte así, como señala Peterson, en “exigencia política, en pieza del imperio” (*El monoteísmo como problema político*, p. 92). Por esa razón, añade Peterson, el debate trinitario es un debate enteramente político y el arrianismo se convierte en la teología oficial de la corte bizantina. A partir de que los padres capadocios advierten del origen judío de ese monoteísmo estricto y antitrinitario, la propia Iglesia occidental usará la lucha contra las herejías trinitarias para establecer el poder superior de la Iglesia sobre todo poder terrestre, doctrina cuyo mayor exponente es Agustín de Hipona. Por lo que de nuevo la elección divina predomina sobre la redención. Esta idea agustiniana se verá luego convertida en bandera de la modernidad con la doctrina de la predestinación de esos nuevos agustinos del protestantismo. En el ámbito católico, la *Reichtheologie* también utilizó a san Agustín para vincular la omnipotencia del Creador con el “estado de excepción”, rasgo fundamental, según Carl Schmitt, del *Führersprinzip* o principio de unidad y de poder encarnado en el Uno. Un *único* Dios, un *único Führer* y un *único* pueblo elegido, en este caso el pueblo alemán. Quiero precisar a este respecto que la crítica que algunos teólogos alemanes hicieron a esta *Reichtheologie* como, de modo más genérico, a las pretensiones de Carl Schmitt de considerar que los conceptos de la política provienen de la teología, se basaba en la afirmación de que los conceptos de la teología están referidos a la escatología. A esto es muy fácil de responder: si tales conceptos se han fraguado en coyunturas históricas determinadas y han tenido una incidencia clara en los modos de organización social del poder, las tales referencias escatológicas pueden limitarse al ámbito de las buenas intenciones, pues el hecho cierto y su constatación es cómo se fundan tales conceptos y cuál es su incidencia histórica concreta.

El debate trinitario y el problema de la ley condicionan, pues, los modos de organización social y política de nuestra cultura occidental. Resulta así de interés ver cómo el monoteísmo estricto, antitrinitario, conlleva la perspectiva de la elección, del pueblo elegido, más que la de la redención. Ese monoteísmo obliga a la teocracia, como se ha visto en el judaísmo y en el Islam y también en el cristianismo una vez que ha perdido la perspectiva de la redención y ha ensalzado la idolatría de la Iglesia y de la elección. El sello de la alianza, como se puede ver en el sacrificio de Isaac, consiste en un crimen, en la transgresión de la ley natural o su fehaciente disposición a ello, como

prueba de la superioridad de la ley divina. No hay elección divina, no hay pueblo elegido, si dicha alianza no está sellada por un crimen. Simone Weil decía que nada tiene que ver hoy la religión cristiana con la redención y la encarnación de Cristo. A medida de su institucionalización, adquiere predominio la religión del Libro, la ley divina como ley escrita o positiva, como ley promulgada.

La perspectiva de la redención es la perspectiva de la contingencia y de la compasión. Esta perspectiva se sostiene en dos sólidos bastiones: contra la ley divina y contra la ley natural. Contra la ley divina, en primer lugar, puesto que la ley divina como alianza y exigencia de adhesión, requiere el crimen como prueba suprema. Contra la ley natural, porque al no ser tal ley natural más que una idea antropomórfica, de contenido demasiado variable, pasó a convertirse en contrabando de la necesidad, y la necesidad es lo que sostiene la cosificación jerárquica de las relaciones humanas.

La perspectiva de la redención renuncia a la eternidad y a su esclava, la necesidad, y por lo tanto, a la sumisión y a la obediencia. La perspectiva de la redención es la de una temporalidad desprotegida, pero rebelde, disconforme, que no acepta el consuelo atroz de la transferencia de sufrimientos como cruel sistema de dominio. ¿Hay un orden social posible no basado en la transferencia de sufrimientos, no sólo a causa de la pasión de que el otro sufra más que yo o de que mi sufrimiento lo soporte otro, sino por el inaugural principio dogmático de estar entre los salvados y los elegidos? Esa posibilidad sería del orden de lo milagroso, es decir, de lo que parece del todo imposible, pues la ficción social, la idolatría de la necesidad y el miedo a ser excluido, ha hecho de la sociedad un espacio desalmado, es decir, sin alma y sin atención a la fragilidad de lo posible y de lo efímero. Afirmar el yo es asentarse en el terreno de la identidad, es decir, de la ficción, cuya prueba de realidad es el exterminio del otro cuerpo. A la postre, la transferencia de sufrimientos, que frente a la redención rige el sistema social de elección, es la invasión del otro cuerpo, es decir, el asesinato. Cuando se pide para entrar en sociedad el salvoconducto de la alternativa, se está comerciando con una desdicha ajena. Por eso es tan acertada la precisión de Adorno: desde la perspectiva de la redención “la pregunta por la realidad o la irrealdad de la redención resulta indiferente”. Esa indiferencia no es desinterés o desatención, esa indiferencia es menosprecio a la alternativa y al realismo del intercambio, y es optar por la fragilidad de la posibilidad, por el rechazo a la ficción del yo colectivo, por la soledad como escucha atenta y como distancia

de la trama comercial del sufrimiento.

La perspectiva de la redención es pues un intento, *ein Versuch*. Cuando se ha privilegiado su realización institucional, como en la leyenda religiosa, se enaltece la omnipotencia de la inmolación, como si el sacrificio y el dolor, como si el derramamiento de sangre, fueran de por sí expiatorios. En el ámbito religioso, la perspectiva de la redención se ha podido mantener contra la idolatría eclesiástica al precio de esa creencia en la omnipotencia de la inmolación. Mi sacrificio, mi sufrimiento, se guardan en algún lugar como correspondencia con la Redención de Cristo y como eficacia invisible y duradera. Eso ha permitido a algunos ser santos genuinos e inmolarsen en una privación que no en vano terminó en el caso de S. Weil transformándose en una abierta anorexia. El destino de su privación pretendía la mayor proeza: “se renuncia a comer del hombre, no se quiere comer ya más que a Dios”, escribía en sus *Cuadernos de América*. Comer a Dios señala bien el trueque anoréxico de cuerpo por vacío, de cuerpo definitivamente desencarnado. Si no hay Dios que comer, si no hay Dios que llevarse a la boca, la perspectiva de la redención no es una inmolación crediticia, ni se corresponde con ninguna *nemesis divina*. Pero es, sin duda, una renuncia. Es una renuncia en primer lugar a toda idolatría eclesiástica, es vivir sin iglesia alguna, es dejar de mandar y es renuncia a buscar un sentido al sufrimiento, es renunciar a toda trascendencia que alimenta la interpretación fantasmática frente a la repetición sintomática. Ambas renunciaciones, la de la idolatría eclesiástica y la del sentido, van juntas y ambas conducen a la marginación, a vivir sin patria, sin recompensa y sin poder. La perspectiva de la redención es un intento, no es una manera de mandar, es sólo un intento, *ein Versuch*, que encamina el dolor hacia la encarnación, la pasión y la corrupción de la carne. “Somos librados del pasado si aceptamos ser criaturas”, escribió S. Weil, pero mucho más que del pasado seremos librados del futuro que es el modo como el miedo y la amenaza esclavizan al poder. La perspectiva de la redención carece del poder de salvación, es una opción de cada sujeto que nadie puede suplir. El mundo colectivo se presenta como una perspectiva de salvación, y por eso de crueldad y de condena. La perspectiva de la redención no es una perspectiva de salvación porque no es una declaración de condena, sólo de rechazo de lo que hay, sin alternativa. Es un intento, *ein Versuch*.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T. W., *Dialéctica negativa* (1966), Madrid, Taurus, 1975.

_____, *Minima moralia* (1951), en *Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt, Suhrkamp, 2003.

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1985.

_____, *Física*, Madrid, Gredos, 1995.

_____, *Organon* I-II, Madrid, Gredos, 1982, 1988.

Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles* (1962), Madrid, Taurus, 1981.

Deleuze, G., *Répétition et différence*, París, PUF, 1969.

Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica*, en Migne, PG, 21.

Flavio Josefo, *Sobre la antigüedad de los judíos*, Madrid, Alianza, 1987.

Freud, S., “Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse” (1933), en *Studienausgabe* I, Frankfurt, Fischer, 1969.

_____, “Triebe und Tribschicksale” (1915); “Jenseits des Lustprinzips” (1920); “Das Ich und das Es” (1922), en *Studienausgabe* III.

_____, “Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie” (1905), en *Studienausgabe* v.

_____, “Zeitgemässes über Krieg und Tod” (1915); “Das Unbehagen in der Kultur” (1930); “Warum Krieg?” (1933); “Der Mann Moses und die monotheistische Religion” (1939), en *Studienausgabe* IX.

_____, *Obras Completas* 1-9, Madrid, Biblioteca Nueva, 1975.

Gehlen, A., *El hombre* (1974), Salamanca, Sígueme, 1987.

Marquard, O., *Filosofía de la compensación* (2000), Barcelona, Paidós, 2001.

_____, *Dificultades con la filosofía de la historia* (1973), Valencia, Pre-textos, 2007.

Nietzsche, F., “Morgenrote” (1881); “Die fröhliche Wissenschaft” (1882), en KSA 3, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlín-Nuev York, 1999.

_____, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

_____, *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

Pascal, B., *Les provinciales, pensées et opuscules divers*, Gérard Ferreyrolles y Ph. Sellier (eds), París, La Pochothèque, Classiques Garnier, 2004.

Pereña, F., *La pulsión y la culpa*, Madrid, Síntesis, 2001.

_____, *El hombre sin argumento*, Madrid, Síntesis, 2002.

_____, *De la violencia a la crueldad*, Madrid, Síntesis, 2004.

_____, *Soledad, pertenencia y transferencia*, Madrid, Síntesis, 2006.

_____, *Fragmentos de la vergüenza*, Madrid, Síntesis, 2008.

Peterson, E., *El monoteísmo como problema político* (1951), Madrid, Trotta, 1999.

Plessner, H., *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp, 1980-1985.

Sánchez Ferlosio, R., *God & Gun*, Barcelona, Destino, 2008.

Weil, S., *El conocimiento sobrenatural*, Madrid (1942-1943), Trotta, 2003.

_____, *Escritos de Londres* (1943), Madrid, Trotta, 2000.

Winkler, J., *Cementerio de las naranjas amargas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.

SEGUNDA PARTE
DENEGACIÓN Y LÍMITE:
ACERCA DE LOS LLAMADOS
TRASTORNOS LÍMITE

El mundo que nos rodea resultaría desolador si no
fuera por el mundo que llevamos dentro.

WALLACE STEVENS

Cualquier estudiante de psiquiatría o de psicología que quiera orientarse por el DSM IV en esta omnipresente y a la vez huidiza patología de los trastornos límite, encontrará diez distintos trastornos de la personalidad (así también llamados) a los que hay que añadir, para mayor *inri*, un undécimo llamado “trastorno de la personalidad no especificado”, como si los anteriores lo fueran. Ya, tal abundancia clasificatoria, con este añadido del inespecífico, nos indica las dificultades y la complejidad de la obsesiva tarea clasificatoria. Cuando se lee de un tirón las diversas características que se utilizan como criterios diferenciales, pronto ya no se sabe de qué trastorno se trata, de tan parecidos o meramente acumulativos que resultan. Está el trastorno paranoide de la personalidad (susplicacia) y el esquizoide (emocional), pero también el esquizotípico (excéntrico), y luego viene el antisocial y el propiamente límite (inestabilidad-impulsividad), a los que se añaden el histriónico (llamar la atención), el narcisista (necesidad de admiración), el inhibido (“trastornos de la personalidad por evitación”), el obsesivo-compulsivo y el dependiente.

No quiero detenerme en resaltar lo inespecífico y forzado de esta clasificación, para la que todo es un trastorno y que cabría entender en referencia a un ideal de normalidad enteramente ficticio (¿quién no se reconocería en esos rasgos, así, echados a voleo?), como lo es el mismo término de “personalidad”, comodín que puede servir para nombrar cualquier cosa del individuo y que sólo se puede disculpar porque vino a cumplir en su momento una cierta función epistémica en la historia de la psicopatología que consistía en utilizar dicho término para diferenciar estos trastornos de las dos clásicas estructuras clínicas: la neurosis y la psicosis. Pero ya se sabe lo que sucede con esos términos provisionales, que la inercia tiende a mantenerlos. El término “personalidad” nunca fue bien definido y se usó como comodín epistemológico, abstracto y poco riguroso, que lejos de iluminar lo particular, lo oscurece y confunde, desplazando el criterio distributivo hacia una concepción de la normalidad del todo inerte, no sólo ficticia, como digo, por inexistente, sino inerte, un ideal de normalidad en el que no cabría la pasión, ni el pánico, ni el desorden, ni la confusión, ni el engreimiento, ni la tristeza, ni la dependencia, ni la rivalidad, ni el sentido persecutorio (¡como si hubiera otro!), ni el odio ni tampoco la súplica. La personalidad es una abstracción de “persona”, y “persona” es ya, de entrada, una categoría abstracta cuya

referencia, desde el derecho romano, es el ciudadano libre o ciudadano de pleno derecho, que subraya el carácter relacional, que luego, en la doctrina trinitaria, se verá referido a una unidad sustantiva superior y comunitaria. Por ello, parece poco adecuado para una clínica del sujeto, atenta a lo que quedó excluido de la categoría jurídica y social del ciudadano. Si el ciudadano es una ficción representativa, el sujeto es un acontecimiento singular que nace del trauma de su desvarío y de su falta de identidad.

En la lección 31 de sus *Neue Vorlesungen...*, Freud compara la psicopatología con el cristal que se rompe según líneas precisas de fractura, quizás invisibles antes de su rotura. Ésa sería la estructura del cristal, esas grietas y esas líneas de fractura. Así es, añade Freud, la estructura de la llamada enfermedad mental o *Geistkrankheit*, la cual de ninguna otra manera nos podría ser conocida más que a partir de su fractura. No es mala idea ésta de guiarse no por un ideal de normalidad sino por las nervaduras de las quiebras de las defensas que darían su particularidad estructural al sujeto, cuyas líneas de fractura o grietas irían cristalizando desde el inicio, siendo constitutivas de la encarnadura del sujeto, de su concreción, y que sólo su rotura permitiría ver. De ese modo, la estructura no estaría, como es lo habitual, contra el fenómeno sino que se ligaría a él al mostrar la defensa ante el conflicto que proviene de la demanda y de la dependencia.

Por eso, en estos casos de lo que llamamos trastornos del límite, la dificultad diagnóstica no se resuelve negando la existencia de tales fenómenos clínicos por no ajustarse al programa estructural. Pero su interés reside precisamente en eso, en el hecho de ser fenómenos clínicos tan imprevisibles o tan confusos y diversos que se resisten a una mentalidad clasificatoria. De forma que estos trastornos, propiamente fenómenos, que se resisten a una clasificación basada en criterios o proposiciones universales, demuestran, una vez más, que la clínica no se puede basar en tales principios universales, en la autonomía institucional del concepto, aun cuando con ellos se pretenda dar cuenta de la realidad singular, sino en fenómenos, en aquello que se muestra en su realidad diferenciada a la mirada o a la intuición, interrogándonos. El fenómeno resiste en su mostración a su pronta inteligibilidad, y aquello que se resiste a la inteligibilidad de una doctrina es siempre un terreno fértil para hacernos algunas preguntas, quizá no previstas en el guión de la doctrina.

La primera pregunta, la pregunta previa, o si se quiere metodológica, que debemos hacernos es sobre ese aspecto de confusión y de abigarramiento con

el que se presenta para el clínico este tipo de fenómenos de tan difícil discernimiento. ¿Esa dificultad responde a nuestra limitación coyuntural para encontrar la buena manera de ordenamiento, o dicha dificultad proviene del mismo fenómeno clínico que intentamos clasificar y que constituye un obstáculo interior al doctrinarismo que en su afán clasificatorio y reduccionista deja fuera demasiada realidad inadecuada a sus criterios?

No creo que estos fenómenos clínicos se presten, en efecto, a una clasificación nítida y agradecida. Exigen una *epojé*, un acto de libertad que proviene de nuestra propia conciencia finita a la hora de mirar el fenómeno en su estricta finitud y asombro. Estos fenómenos, esta invasión en nuestra práctica de tales trastornos o dificultades, o como se quieran llamar, han venido a demostrar que ni la clínica ni la vida psíquica se reducen al corsé diagnóstico. El diagnóstico es el modo como localizamos al sujeto en sus defensas para así orientarnos en nuestra práctica, pues distinto será el caso de un esbozo delirante como un intento de crear un mundo interno inexistente, del delirio que llamamos psicótico y que responde a una estrategia del sentido para organizar un universo ante el fracaso del lazo social. Esta diferencia la hacemos desde la práctica y no como imposición de doctrina, como pretende el concepto de “estructura” que tiene pretensiones de combinatoria universal. Es, por lo tanto, un intento de *comprensión* del universo ficcional del sujeto, no de explicación de lo que la realidad sea en sí misma. Esto me parece de capital importancia, ya que reducir la clínica a la estructura supone subordinarla a una exterioridad de saber que deja fuera lo más particular de las respuestas posibles que se pueden dar a los modos de desamparo y de dependencia con los que se viene al mundo, olvidando que la pulsión, la más genuina condición viviente del sujeto, es un conflicto entre el empuje a la vida y el empuje a la destrucción, entre la dependencia y el rechazo; y si es un conflicto eso quiere decir que no es una función ni tampoco propiamente una estructura, ya que la estructura es un tipo de combinatoria que sigue unas reglas de anclaje que excluyen el conflicto. Ninguna “estructura clínica” agota ni la condición pulsional, ni la peculiaridad del sujeto. La “estructura clínica” es un artificio impuesto por la inevitable lejanía del observador, y que tiene el riesgo de convertirse en complemento de doctrina como justificación institucional. Si nos acercamos y vemos el existir del sujeto en ese instante o momento finito de su existencia insustituible, entonces el afán clasificatorio se desvanece y se abre paso una *comprensión* titubeante, pero viva, aquella que muestra en su perplejidad el mostrarse del fenómeno. Puede

que ni siquiera sea propiamente conocimiento sino una especie de presencia de un existir común, que resuena en esa mostración y por ello, a la vez, singular y finito. Es un acto de libertad, una *epojé* de la doctrina, condición para que se muestren los vericuetos de esas líneas de fractura de las que hablaba Freud.

Eso ha permitido abrir la reflexión clínica sobre aspectos que afectan a la subjetividad misma y a los vestigios de las defensas más primarias que no se borran, aunque estas defensas no encuentran su eficacia subjetiva, al ser defensas que tienen un alto coste de angustia, de agresividad y de miedo, también de insensibilidad y de carencia de intimidad, de distancia subjetiva, de espacio libidinal, etc. Pero muestran las dificultades del sujeto desde sus enclaves más particulares y primarios, desde el susto y el desamparo, que algunos pretenden compensar con el daño. Lo que cobra entonces mayor importancia es la capacidad de un sujeto para el cambio, quiero decir para su consideración y fantasía, la sensibilidad para la experiencia subjetiva, es decir, alterante respecto de cualquier homeostasis. El acontecimiento anula al sujeto, lo desconoce y lo violenta si no hay sujeto de esa experiencia. La insensibilidad ante el acontecimiento es una defensa que cree borrar aquello que, en verdad, únicamente borra al sujeto, no al acontecimiento. Es como la doctrina, que impide al fenómeno mostrarse en su interrogación. Ver a un sujeto en esa especie de permanente impotencia para tomarse a sí mismo como espacio íntimo de su vida, al borde del abismo cada vez que la demanda del otro, o su indigencia, lo enfrenta a la imposibilidad de respuesta, verlo en ese desvalimiento es iniciar el camino de una clínica del sujeto, la condición para comprender más allá de la mera constatación archivada de los “hechos”.

ESTADOS LÍMITE COMO ESTADOS DE DESVALIMIENTO

Empezaré mi indagación sobre los “estados límite” refiriéndome a las Jornadas Interuniversitarias París V-París VII, celebradas en 1998, que tuvieron como objetivo los estados límite o fronterizos y su título era *États de détresse*, es decir, estados de vulnerabilidad o desamparo, de desvalimiento, en referencia al término o concepto de *Hilflosigkeit* con el que Freud venía a referirse a la peculiar condición del *infans* humano sometido en su desvalimiento a una dependencia que genera angustia y sentimiento de desprotección o desamparo, estado que inicia la particular condición del sujeto humano expuesto nada más nacer a una vida instintiva desordenada o

destruida, sin un programa dado de cómo vivir, necesitado de raíz del otro para vivir, con lo que eso incorpora de sentimientos encontrados, de experiencias contradictorias y de continuos anhelos y temores.

¿Por qué esas Jornadas convocan un debate sobre los estados límite como estados de desvalimiento? Podemos pensar que el “estado límite” refleja esa primaria situación de vulnerabilidad, de falta de recursos y, así, sin respuesta para identificarse como sujeto. ¿Supondría eso que son sujetos sin “estructura” clínica alguna? Ésta fue, como se sabe, la tesis que Jean Bergeret propuso en 1974 (cf. *La personalidad normal y patológica*). Sería una curiosa estructura clínica que se caracterizaría por lo que llamó “a-estructuración” o “estado” en los límites de la neurosis y de la psicosis. ¿Qué significa eso?, ¿ni una cosa ni otra o una mezcla de ambas? Probablemente todos hemos tenido la sana tentación de tomar los llamados trastornos límite como estados de a-estructuración, sin estructura clínica. Pero esa supuesta a-estructura lo que indica es que estos sujetos se caracterizan por una falta de respuesta psíquica que les permita un espacio subjetivo de separación y distancia de los demás, de modo que por carecer de mundo interno tendrán dificultades para acoger a los demás, sea para amarlos o para odiarlos o, simplemente, para escucharlos.

Lo interesante de los trabajos de Bergeret es el haber percibido el desvalimiento que hay tras este tipo de “trastorno psíquico”, incluso su fondo depresivo, que subraya la dificultad de estos sujetos para tratar la ausencia y la pérdida, para inscribirla en su vida psíquica, lo que los conduce a una dependencia anaclítica que no soporta la separación. Hay en esto un interés referido a la dificultad del tratamiento, pues a veces la aparición de ese fondo depresivo puede permitir un acceso terapéutico al abrirse la posibilidad de inscribir una pérdida.

ANGUSTIA DE SEPARACIÓN E “IDENTIFICACIÓN PROYECTIVA”

Esto nos ayuda a entender una *angustia de separación*, por utilizar la expresión freudiana, que nos hace indefensos y asustados, y, por ello, peligrosos, carentes de la kantiana “conciencia del otro”, sin la cual no hay distancia libidinal que permita una estrategia del deseo, ni tener conciencia o experiencia siquiera de la realidad separada del otro. La angustia de separación detiene al sujeto, en su intento de negación, ante el abismo que esa negación abre, como si no existiese ninguna otra cosa que la nada de la distancia de la conciencia, el vacío y la soledad de la separación que engulle y anula el movimiento. Eso les da ese aspecto de irrealidad, o directamente de

falsedad, a lo que hacen o a lo que sienten.

De ese no poder abordar la soledad de la pérdida y crear así un espacio subjetivo, es de lo que ha pretendido dar cuenta a lo largo de los años el concepto de origen kleiniano de la *identificación proyectiva*, es decir, al no haber una distancia subjetiva, la confusión con el otro es habitual y los propios contenidos psíquicos, cualesquiera que sean, fantasías, emociones o temores, se proyectan en el otro, como si carecieran de intimidad propia, sin apercibirse de la existencia real si no es como mero reflejo de temores persecutorios o idealizaciones anaclíticas. El terror a la omnipotencia de ese otro arcaico, figura materna del poder, impide la distancia y la disponibilidad para atender la precariedad de un sujeto marcado por sus identificaciones y sus pérdidas concretas.

Las tesis freudianas sobre la *identificación* no dejan de plantear sus contradicciones, a veces por la confusión entre identificación e idealización y otras por hablar de una identificación arcaica o primitiva, no sólo “anterior a toda elección de objeto”, como dice en la lección 31, anteriormente citada, sino correlativa a la “incorporación oral”. La “incorporación oral” puede ser una sensación, pero de difícil o confuso contenido experimental y es, a mi parecer, una manera demasiado confusa de referirse a esa figura de terror y de omnipotencia, con la que no cabe identificación posible sino parálisis, inmovilidad psíquica. Para poder tener representación psíquica se requiere una identificación y, por lo tanto, una separación. Resulta forzado hablar de una identificación indiferenciada, sin sujeto de ese objeto. En lo que sí estoy de acuerdo es en que la identificación es anterior a la elección de objeto, pues sería su condición, pero lo es precisamente por lo que Freud tantas veces señala como rasgo fundamental de la identificación: la pérdida del objeto. No hay elección posible sin la inscripción psíquica de la pérdida, sin la inscripción de esa experiencia. Pues bien, si no hay identificación sin la experiencia de la pérdida, como Freud repite machaconamente, no entiendo cómo se podrían aunar ambos términos: “identificación”-“proyectiva”, ya que lo proyectivo en todo caso, si se toma en sentido estricto, es contrario a la identificación, la cual es efecto del rastro o marcas de las pérdidas que fraguan la vida y que se inician con las tempranas experiencias de satisfacción y de dolor en relación con la figura de la madre, y no con la pertenencia grupal. No es que lo que se quiere nombrar como identificación proyectiva no se dé, pues es habitual observar cómo uno ve al otro no como alguien distinto sino como una pantalla sobre la que se proyectan los propios

anhelos y, sobre todo, los propios temores. La proyección es un modo de construir una escuálida escena fija, una especie de representación sin desplazamiento, pero de afecto amortiguado, como si a falta de universo psíquico interno se intentara pergeñar una escena que opere como código de una interpretación reiterativa, pero fija, del otro, para que así la angustia pueda respirar. Lo que se entiende por proyección no consiste en que algo que es interno se proyecta fuera sino que es un modo de apropiarse de lo que es un supuesto sentimiento del otro. Si dice “me ama” o “me odia”, no es que proyecte el propio amor o el propio odio hacia fuera, simplemente construye el sentimiento del otro por la incapacidad de sentir uno propio.

La “proyección”, por lo tanto, sería más bien efecto de una fragilidad identificatoria, de un mimetismo adhesivo y, en suma, un efecto de la angustia de separación (*Trennungsangst*) que impide aclarar las pérdidas y prefiere acompañarse de ese escueto ruido interpretativo que crece paradójicamente a medida que el sujeto se resiste a desaparecer en esa escena fija. Y de ese modo, su propia anulación lo conduce a adecuarse a una interpretación mecánica, automatizada o, en general, a un comportamiento adictivo, en una especie de círculo infernal que necesita, como luego veremos, la denegación o modo de no enterarse de dónde anda metido.

Esa mezcla de proyección “maniaca” (como si se supiera todo del otro) y desvalimiento depresivo, es lo que llevó a Bergeret a tomar la psicosis maniaco-depresiva, los tan traídos y llevados trastornos bipolares, más del lado de los trastornos límite que de la psicosis propiamente dicha. Es cierto que una esquizofrenia, por ejemplo, se parece poco a una psicosis maniaco-depresiva o a un trastorno bipolar. Pero creo que sería un error confundir la psicosis maniaco-depresiva con los trastornos del límite, no sólo porque el delirio maniaco es un delirio que crea un mundo externo donde el sujeto intenta localizarse (participa tanto de la persecución como de la filiación que constituye el fondo argumental de todo delirio), sino también porque no se puede entender la melancolía como falta de vida interior. Un melancólico especialmente advertido me explica que la falta de vida la siente “como mancha moral que sólo se podría reparar con un amor de dedicación”. Entiende el “amor de dedicación” como la entrega total e incondicional a otra persona como forma de vida. Pero, añade, “la misma falta de vida impide el amor”. Una mujer melancólica dice tener la convicción de que nunca morirá pero que tampoco puede vivir, irán muriendo las personas cercanas y ella quedará sola y abandonada, sin la menor gana de vivir. En ambos casos se

encuentra una atormentada intimidad que no se da en los trastornos del límite. Es de agradecer, de igual manera, el que Bergeret insistiera en ese fondo depresivo del “estado límite”, pues, en efecto, la precariedad del sujeto, la angustia invasora y asfixiante ante la separación, y el tipo de dependencia, sea manipuladora o simplemente adhesiva, da esa tonalidad desvitalizada y que hace tan dependiente como insensible. Más adelante abordaré la cuestión de lo absoluto y la creación del mundo perceptivo (alucinatorio y delirante) en la psicosis en contraposición al trastorno del límite.

LA CUESTIÓN DEL LÍMITE O LÍMITE COMO CONCEPTO

Pero antes veamos algunas cuestiones terminológicas, ¿Por qué a este tipo de trastornos se les llama “límite”? Permítanme un pequeño recorrido por esta cuestión del límite en la vertiente que a nosotros más nos puede interesar. *Límite* es un concepto clave del pensamiento moderno desde Kant, quien frente a la idea de un orden finalista, universal y cosmológico, introduce el concepto de límite interno. No los voy a aburrir con un estudio sobre el concepto de límite en Kant o en Leibniz, etc. Trato simplemente de establecer las mínimas referencias. ¿Qué es posible conocer?, ¿qué cabe esperar?, ¿qué se puede hacer?, son las tres preguntas kantianas que reorientan el pensamiento hacia el hombre, hacia el sujeto del conocimiento y de la acción. Hay un límite gnoseológico que da al conocimiento su rigor a la vez que su limitación, y hay un despiste moral en el hombre que lo lleva al conflicto de no coincidir nunca con lo que debiera, por lo que la “disposición al bien” va ligada a su molestia moral ante el daño padecido y producido. Y no hay sujeto propiamente dicho que no posea esa desazón moral.

La raíz de todo eso habría que buscarla en el lugar del hombre en el mundo. La última obra de Kant, cuatro años antes de su muerte, se titula *Antropología en sentido pragmático*, título con el que Kant, después de sus detenidos análisis sobre la autonomía de la Razón, quiere referirse al estudio del hombre concreto, singular, no desde el punto de vista metafísico o fisiológico sino pragmático, es decir, de quien obra y actúa a partir de su extravío de la naturaleza, o de cómo podría el hombre gobernar la patología de sus pasiones, patología que no es otra que la que proviene de su desregulación como viviente. No nos interesa la psicopatología de Kant, sobre la cual también escribió, sino ese punto de partida que supone la indagación, la pregunta sobre el lugar del hombre en la naturaleza, ese lugar *fronterizo*, que es tanto su precariedad como su particularidad productiva y

espiritual. El hombre es creador de lo *bello* (modo de dar forma, de crearla a partir de la materia informe, siendo entonces su vida una tarea creativa, formativa, en suma, ética), y víctima de lo *sublime* por el abismo que se abre entre la naturaleza y el espíritu. La obra de arte es bella y permite un juicio concreto sobre un producto concreto, pero “el inmenso océano enfurecido” o “el cielo amenazador donde se juntan las nubes de tormenta”, es sublime porque atañe a un sujeto que carece de mundo propio y queda, por lo tanto, sobrepasado por la inmensidad natural de lo otro, en cuya frontera vive el hombre. Posteriormente Helmut Plessner nombraría ese lugar como “posición excéntrica” para referirse al hombre como habitante de la frontera entre dentro y fuera, vive a la vez dentro y fuera, fuera de su propio adentro y dentro de su exterioridad, vive en ese límite sin el cual es sólo *confusión*. Lo sublime en Kant da cuenta del vértigo de esa “posición excéntrica”, ante la cual la naturaleza puede mostrarse como terror.

El hombre está sobrepasado, será una tesis esclarecedora de la antropología de Arnold Gehlen. Al ser el sujeto carencial, incompleto y defectuoso, a la vez que viviente, está siempre sobrepasado por la vida, la vida es siempre excesiva, dada la falta de recursos para saber qué hacer con ella. Por un lado, la carencia de objeto adecuado a su satisfacción, y, por otro, el exceso, el sujeto surge así en el límite de la carencia y de su condena a actuar sin saber cómo. Actúa no hacia algo, no para alcanzar algo, que es lo que había propuesto el optimismo kantiano, sino para defenderse de algo, de ese enemigo interior que es como llamaba Freud al exceso pulsional, a la insatisfacción pulsional. La defensa rige la acción del sujeto, por eso no actúa para algo sino *contra* algo, lo que convierte a la acción en una necesidad. Hay un círculo infernal entre insatisfacción-acción-satisfacción-insatisfacción, en el que la acción es el eje de esa noria. Esa condena a actuar es lo que hace al hombre tan peligroso. ¿Por qué? Porque para vivir, para compensar su falta de recursos, necesita un universo institucional que en realidad, a pesar de lo que decía Gehlen, es simplemente una defensa denegadora, una huida de la excentricidad y, por decirlo con palabras de Nietzsche, el “arte de fingir” que consiste en “el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración y el fraude, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, el hacer teatro ante los demás y ante uno mismo...” (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 18-19). La ficción que es el hombre, el acto de fingir al que se ve empujado para que la ficción pueda trocarse en verdad, es lo que lo hace extraordinariamente dañino. El sujeto

vive en el *límite* y *del límite*, confunde, sin embargo el límite con el *miedo*. El miedo nos hace dañinos, nos dañamos por miedo, y en ese dañarnos queremos creernos en el camino de la verdad. Cuando la verdad no figura como búsqueda o pregunta es una conclusión guerrera, un cargarse de razón como exorcismo del miedo.

El miedo está desde el principio. El objeto transicional de Winnicott es el modo que encuentra el niño para protegerse de un mundo, de una realidad completamente extraña que lo sobrepasa. El origen de esta extrañeza arranca de su distancia del instinto. El instinto no gobierna la vida de los hombres, que siguen siendo, sin embargo, animales. La *pulsión* es el nombre de esa distancia del instinto, de ese exceso y de esa ineptitud para vivir que lo hace precario y dependiente del otro, por lo que también se puede decir que la pulsión es el nombre de esa marca del otro en el cuerpo, la marca de una extrañeza y de una dependencia cuya mezcla lo hace tan temeroso.

PULSIÓN Y LÍMITE: LÍMITE Y CONFLICTO

Freud define la pulsión como “concepto límite entre lo somático y lo psíquico”. Freud se encardina así en la tradición de la antropología filosófica alemana que explica la particular condición del hombre por el extravío y la pérdida del instinto. Para Freud la pulsión es un concepto que considera fundamental en la clínica “psi”, pues la pérdida de naturaleza que padece el hombre es pérdida del otro, de su protección, por lo que aparece en consecuencia como temor al abandono o angustia básica de la que nadie se libra, esté entre algodones o a la intemperie.

Esta idea de *límite* conlleva la de escisión, o condición fronteriza y excéntrica, y la de conflicto entre el empuje a la vida y el empuje desesperado a su destrucción, entre el rechazo y la dependencia, entre el deseo y los obstáculos de dependencias anaclíticas (en las que el cuerpo y el otro andan confundidos), entre el sujeto y el otro, entre el *objeto* de la satisfacción y el *sujeto* del deseo (conflicto intrínseco a la satisfacción humana y que liga tan estrechamente satisfacción y *Versagung* o decepción), conflicto finalmente entre amor y odio. Este asunto es vital para una clínica que trata de la articulación conflictiva de los sentimientos y de las representaciones del otro, y que es especialmente de interés en el caso de los llamados trastornos límites, porque por lo que llevamos dicho se ve que el sujeto humano es un ser fronterizo que vive en el límite, en permanente inadecuación tanto en su condición de viviente como en su afán institucional. Y construir modelos de

normalidad es un modo de desentenderse.

La pulsión, según la definición freudiana, es un “concepto límite” entre lo somático y lo psíquico, señala, por lo tanto, el lugar fronterizo del hombre, su extravío como viviente y lo que Gehlen llamó “exceso pulsional” o desmesura de la insatisfacción por carecer de objeto adecuado. Eso empuja a la confusión, al desorden y a la agresividad. La pulsión es un conflicto que requiere para su tratamiento un límite interno que cree un espacio subjetivo, una distancia del otro. Ese límite interno o experiencia de la excentricidad es el inconsciente. El inconsciente es el límite interno de la pulsión, lo que la vida inconsciente lleva de deseo, a partir de la insatisfacción, y de demanda amorosa, a partir del desamparo. Pulsión e inconsciente son los dos conceptos clave de una clínica del sujeto, que trata de los avatares que acontecen entre el cuerpo y la dependencia vital del otro. Adelantaré que en nuestra práctica observamos que no hay, precisamente, experiencia subjetiva o posibilidad de cambio más que cuando el sujeto se ve en conflicto moral con lo que hace y con lo que siente, entre la distancia del otro y su aniquilación. La condición fronteriza del hombre lo hace vivir en una posición inestable con los demás, quiere un exterior que no se entrometa en su vida íntima, pero esa intimidad está vacía sin ese exterior. El límite es así su condición ética o la manera de vigilar la *con-fusión*. Al excéntrico le cabe la distancia del deseo. El confuso sólo se aturde y golpea. En la clínica de los trastornos del límite es ineludible perseguir esta aparición del conflicto, única posibilidad de rectificación subjetiva.

¿TRASTORNOS LÍMITE O TRASTORNO DEL LÍMITE?

De ahí el interés de la distinción entre límite externo y límite interno, ya que sólo el límite interno permite tomar al otro como sujeto y, por lo tanto, tener la experiencia del conflicto. Por eso, lo que se llama trastornos límite, sería más bien, y quiero subrayarlo, trastornos *del* límite, porque el límite no sólo es una contención exterior al sujeto, sino, como vemos, una distancia, un espacio de intimidad que permite, que es incluso la condición *sine qua non* para encontrarse con los demás. Querer algo de ellos es requisito para poder pedir y poder perder. Decía el poeta Wallace Stevens: “El mundo que nos rodea resultaría desolador si no fuera por el mundo que llevamos dentro”. No podríamos vivir sin ese mundo interno. Esa intimidad de la vida inconsciente, esa distancia, es una disponibilidad, pero es también orientarse por la soledad de un deseo propio y no tanto por el daño. El conflicto pulsional, el

desbarajuste presente en nuestra relación con los demás, la ineptitud del sujeto para la vida, sólo admite enderezarse por un deseo propio que no es que quite los temores, pero disminuye su absolutismo.

El límite interno crea una distancia del otro que despeja la confusión y la insensibilidad. Por eso insisto en llamar a estos trastornos “trastornos del límite” en vez de “trastornos límite”. También lo absoluto es un ataque al límite interno. El absolutismo psicótico, por ejemplo, efecto del fracaso de la represión y del desplazamiento, efecto del fracaso de la metaforización que quita al lenguaje su tentación de absoluto, toma la subjetividad del otro como si fuera absoluta y el sujeto se ve obligado a crear una trama delirante donde no sea aniquilado aunque todo el tiempo esté amenazado de ello. El absolutismo psicótico lleva a veces a hacer ininteligible la finitud de la muerte y el sujeto adquiere la terrible convicción de su atormentada eternidad. En el caso del delirio el sujeto psicótico se mueve entre el designio absoluto de filiación y el terror persecutorio de la subjetividad del otro, amenaza de la propia. El empeño de Schreber era el de reducir lo más posible la subjetividad de Dios. El psicótico no cree en Dios porque soporta su existencia. Los demás *creen* en Dios porque no existe. Nadie cree en lo que existe sino en lo que no existe. En realidad, el trueque de una inmortalidad a cambio de un Dios absoluto, produce mucho más temor que consuelo. El sujeto no soporta a Dios por mucho que lo necesite, sólo lo soporta el sujeto psicótico. Dios, como la muerte, es una figura de terror más que de consuelo. La necesidad de lo absoluto conlleva la amenaza de la aniquilación del sujeto a cambio de un *continuum* que desplaza el límite eternamente. Pero el límite está en la subjetividad misma, es un corte, una quiebra con el *continuum*, por ejemplo, del instinto. De ahí que sólo hay muerte para un sujeto, como ya explicaba el poema de Goethe.

Esa quiebra obliga al viviente humano a regirse por un deseo finito, pero propio y cambiante en correspondencia con la brevedad de la vida. He dicho anteriormente que el inconsciente es el límite interno a la insatisfacción pulsional. Ese límite se nombra como deseo o límite al empuje pulsional, pues no hay otro modo de limitar el empuje pulsional, su inadecuación, más que con la distancia subjetiva del deseo. Eso es especialmente complejo a causa de las defensas construidas en torno a la angustia de separación y al miedo, que convierten la ausencia y la distancia en abandono. Ahí no actúa la represión como operación de desplazamiento y de separación. No hay separación entre la representación y el afecto, luego no hay desplazamiento ni

metáfora, condición de la diversidad de la existencia del otro, ni hay, por lo tanto, límite interno. El límite interno opera precisamente desde su discontinuidad, a diferencia del límite exterior que se establece para definir la barrera del *continuum*. Sería la diferencia entre *Grenze* (propiamente límite) y *Schranke* (barrera). Puede servir como ejemplo el debate acerca de cuándo se puede interrumpir el embarazo. No hay salida sin la convención de un límite externo. Habitualmente, también se encuentra ese criterio en los manuales de psicopatología. ¿Cuál es el criterio diferencial de una u otra normalidad o psicopatología? La llamada descompensación, es decir, el exceso. Está, por ejemplo, el depresivo mayor o mayormente triste o excesivamente triste, y está el excesivamente ansioso, etc. Lo que podemos llamar imperialismo diagnóstico, sería un modo de usar la clasificación como límite externo para contener la angustia del profesional ante el fenómeno clínico.

En esto de los trastornos del límite, su carácter fronterizo ha llevado a definirlos como ni una cosa ni otra, ni psicosis ni neurosis o un mixto de síntomas psicóticos y síntomas neuróticos. Ésta es una concepción del límite exclusivamente exterior por aplicación de criterios diagnósticos exteriores al cuadro propio de los llamados trastornos límite que, por lo antes dicho, habrá que llamar definitivamente trastornos del límite, ya que en tales sujetos lo que parece comúnmente aceptado es que al no haber elaboración no aparece un límite interno a la frontera entre lo interior y lo exterior, entre uno y el otro. Es lo que estoy tratando de definir como falta de espacio interno libidinal y de vida inconsciente, frente a la muerte interior, característica, a mi parecer, de estos trastornos del límite que desconocen la distancia del otro y entran en permanente confusión sentimental. Los kleinianos utilizan el término *escisión* para referirse a esa especie de versión atributiva y parcial del objeto. Ellos utilizan el término *escisión* en contraposición a integración y objeto total. Es un lenguaje o una terminología que no me gusta porque una vez más parece suponer un modelo de normalidad basado en la integración y en la reparación. Quiero señalar que subjetividad e integración se contraponen, pues el sujeto es de por sí inadaptado, excéntrico, incompleto y contradictorio, y que toda reparación conduce al dispositivo fantasmático, es decir, sadomasoquista, del poder, ya que el empeño en reparar lo acaecido suele suponer el rechazo de las consecuencias de su acontecer y, por consiguiente colocarse, como diría Benjamin, en el campo del vencedor y de la necesidad de victoria. No vale la pena desear el reconocimiento o el privilegio, pues eso obliga a una belicosa reclamación y, a la postre, no hay

otra dignidad que la derrota.

Creo, sin embargo, que la clínica que subyace en esa terminología kleiniana acierta al concebir el “objeto total” como aquel que admite ambivalencia, contradicción y que integra lo bueno y lo malo en vez de escindirlo “esquizo-paranoicamente” entre el objeto malo persecutorio y el objeto bueno ideal. Eso, sin duda, apunta a fenómenos clínicos que se ven y a lo que Winnicott expresó como objetivo de un análisis: crear la capacidad de soportar la ambivalencia, la soledad, la finitud y la separación, lo que en el argot psicoanalítico se suele llamar soportar la castración. En ese sentido, se puede decir que en los trastornos del límite no sólo no existe esa capacidad de soportar la ambivalencia, sino que ni siquiera se podría hablar propiamente de ambivalencia. Si el psicótico, debido a su absolutismo, no soporta la ambivalencia, en el trastorno del límite la ambivalencia es borrada por la denegación de la subjetividad del otro.

LA CUESTIÓN DEL DIAGNÓSTICO DIFERENCIAL Y LA SOCIEDAD ACTUAL

Antes de entrar en el asunto de la ambivalencia, intentemos situar la pregunta acerca de si el llamado “estado límite” constituye una “estructura” y qué rasgos la definirían. En el campo psicoanalítico, los “estados límite” surgieron y fueron desarrollados, sobre todo, por la corriente kleiniana. En dicha concepción el proceso de formación del sujeto pasa por “estados psicóticos precoces” y la forma de salir de esa “psicosis arcaica” marcará la particularidad estructural del sujeto aunque no de manera constante o inamovible, ya que cualquier situación que activa la regresión, de manera destacable la transferencia analítica, va a hacer surgir estos estados psicóticos esquizo-paranoides arcaicos. El diagnóstico diferencial residirá en el tipo de funcionamiento predominante. El “estado límite” sería entonces un estado de indefinición como tal estado. Ésta era la idea, por ejemplo, del psicoanalista A. Stern, que ya en 1938 habló de *borderline cases*, como casos de sujetos que no pertenecen propiamente ni a la psicosis ni a la neurosis. Anteriormente, ya en 1932, Glover quiso situar la clínica de las toxicomanías como forma intermedia entre la posición esquizo-paranoide y la posición depresiva. Pero el primero que habló de *estados límite* con la idea de construir un cuadro de la particularidad de dicho estado, fue Knight en 1953. Los rasgos que va colocando eran ya conocidos: la fragilidad del yo, el predominio de los impulsos pulsionales desintegradores, el vacío interior (por lo que se pide a la realidad exterior que lo supla, idea sin duda de especial

interés), el bloqueo ocasional, afectos inapropiados, dispersión de la atención y del pensamiento, significaciones paranoides y a veces trastornos del lenguaje. Su descripción era excelente y toma como eje el concepto freudiano de “yo débil”, es decir, de un déficit de distancia subjetiva, de espacio íntimo. Ahí ya se puede ver que la descripción de tales fenómenos clínicos apunta a una tipología que admite, sin embargo, ilustrar y mostrar aspectos de la misma condición del sujeto y que, por ello, nos resuenan a cada uno, más allá de la adscripción diagnóstica.

Desde entonces se ha escrito mucho siempre en esta línea de situar un cuadro diagnóstico preciso y, sobre todo, mínimamente estable. La insistencia en volver sobre estos casos se debe también a su aumento. Cada vez encontramos más este tipo de patología o trastorno cuyo rasgo más inmediato es su inaccesibilidad terapéutica. Su pobreza psíquica, su insensibilidad, su fondo inabordable por inexpresivo, sus pasos al acto, su superficialidad afectiva, su inmovilidad, su escasez de recuerdos, que hace pensar en una falta de experiencia subjetiva y en un desvalimiento improductivo, son rasgos cada vez más frecuentes, no ajenos al tipo de sociedad hoy en día totalmente predominante y de la que para lo que ahora nos interesa podemos destacar algunos rasgos como son: la superficialidad de la información, la imposibilidad de tener experiencia del acontecimiento, la militarización del consumo, el miedo difuso y omnipresente a perder el paso de una manera de vivir colectiva basada en la posesión, la pasividad indiscriminada ante las informaciones recibidas, la homogeneidad superficial, la falta de una moral que no sea un mandato de éxito y, por otro lado, necesitada de recuperar un sistema de buenos y malos, con lo que eso implica de xenofobia y fanatismo, más o menos encubiertos, y de regreso a lo tribal ante la impotencia para actuar y tomar decisiones, y ante la disolución de la distancia íntima. En el ámbito de nuestra práctica cabría añadir también la sustitución del sentimiento y del afecto por la cognición.

Horkheimer y Adorno escribieron hace años que el miedo más propio del hombre contemporáneo era “el temor a la pérdida del yo y la consiguiente anulación de la frontera entre uno mismo y el resto de la vida” (*Dialéctica de la Ilustración*, p. 86). Es un modo de expresar el pánico al aislamiento, el pánico a ser destruido por los otros en esa crueldad de la vorágine social que hace que el individuo sólo exista por el miedo a perder, a no ser reconocido, a dejar de existir para los demás, a ser aniquilado por los otros, miedo que el poder, falto de otros argumentos, explota hasta el aburrimiento con indudable

y cruel eficacia. El héroe moderno, como ha señalado entre otros Carlo Mongardini, no es el trágico griego ni el descubridor decimonónico, sino el héroe de la evasión, el actor de cine o la princesa X, no el que descubre y enfrenta la realidad sino el que ayuda a escapar de ella, a ignorarla, a desentenderse de ella. En este panorama, los llamados medios de comunicación han adquirido una importancia capital. A ellos se adjudica, y ellos se lo atribuyen, la misión de impartir doctrina reduccionista de todo tipo, científica y moral. Dicen lo que hay que pensar cada día y en cada momento y lo que hay que saber para el consumo diario. No queda tiempo para más, no hay tiempo para decidir ni para saber. De ahí que tanto el periodismo como la ideología genetista se hayan convertido en alimento indispensable para la pereza científica y moral. Ambos nos dan un saber reducido a la mínima expresión, que actúa como veneno y antídoto de una sociedad apresurada, ignorante y “exoactuadora”, para así guarecerse en la simpleza ante su complejidad y, sobre todo y a falta de criterio, ante su confusión. Saber epidérmico e insensibilidad, son las dos formas con las que enfrentar la complejidad de las informaciones y la presencia del dolor más insoportable que muestran los telediaros.

El temor a perder el sentimiento yoico y la consiguiente anulación de la frontera entre sí mismo y el resto de la vida, es el pánico del que hablaban Adorno y Horkheimer, y puede ser también una buena formulación de los trastornos del límite. A veces ni siquiera ese temor arranca al yo de su confusión perceptiva y sentimental. Por eso termina resultando sorprendente que Otto Kernberg, en su interesante artículo “La vivencia subjetiva del vacío”, termine diciendo que nada tiene que ver el tipo de sociedad y lo que él llama la “cultura juvenil” con ese retraimiento y difusa ansiedad que caracteriza la relación del joven “narcisista” con los demás. Pero ya el hecho de subrayar la “relación objetal” (que yo prefiero llamar relación con el otro, pues no hay relación objetal pura, ya que la relación se refiere siempre al otro), el que hablemos de relación con el otro, eso debería hacerle más cuidadoso o riguroso a la hora de hablar de cultura y sociedad. Es cierto que un tipo de sociedad no produce de por sí una determinada patología o trastorno, pero simplista y unilateral sería no abrir la reflexión sobre los modos de lazo social a la hora de entender los trastornos que fueren y que muestran a un sujeto cuyo desvalimiento le hace del todo social, volviendo una y otra vez a los demás, dependiente radical del otro. Éste ha sido siempre un debate de interés especial, por ejemplo, en el caso de la anorexia.

No creo en el inconsciente colectivo, sería una contradicción *in terminis*, pues el inconsciente es ese espacio íntimo y particular de la memoria y la elaboración del conflicto pulsional. Pero cada sujeto se construye con el discernimiento y la elaboración de ese conflicto pulsional entre un cuerpo dependiente y el otro, a partir de los modos y argumentos con los que se construye la vida colectiva. Pues bien, en el caso de los trastornos del límite, el tipo de sociedad promotora del individuo y a la vez destructora de la intimidad y de la subjetividad, constituye un marco que favorece la pobreza de recursos psíquicos y de encuadre para tratar el desvalimiento traumático de cada uno. Los rasgos que acabo de señalar de este tipo de sociedad creo que resaltan suficientemente su común parecido con los trastornos del límite, de manera que su descripción sería intercambiable y, por ello, asignable al sujeto en cuestión.

Pero volviendo al asunto del diagnóstico diferencial, hay que tener en cuenta dos cosas. Lo primero es que este tipo de fenómenos ha modificado la militancia diagnóstica. Este cambio permite tratar las líneas de fractura de las que hablaba Freud como lo que son: modos de defensa de uno u otro tipo que, a partir de determinados avatares, muestran su fragilidad y, por consiguiente, su línea de fractura. Como esa línea de fractura tiene que ver con las defensas ante la condición traumática de cada uno, habrá que ver entonces lo que las debilita. La tesis que aquí propongo es que la escasa operatividad de la represión inconsciente dificulta la creación de un mundo íntimo que establezca un límite interno en su relación de dependencia con el otro, de modo que su íntima excentricidad no pretenda borrarse con la *confusión* con los demás. Sin criterio y sin deseo propio, la inestabilidad liga de manera inmediata angustia y agresividad. De ahí que se busque la defensa de la insensibilidad. No querer enterarse, como si no pasara nada, es demasiado común. Para que este rasgo tan común pueda figurar como rasgo diferencial, hay que pensar más en un modo de predominio que en una estructura inamovible. Otra clínica, una clínica más libre y concreta y menos referida al diagnóstico, es lo que estos fenómenos exigen.

Esos rasgos de inestabilidad y de insensibilidad siempre se han tenido en cuenta, desde el famoso “como si” de Helen Deutsch, hasta esa especie de sentimiento de irrealidad, que Millon expresaba diciendo que tales sujetos se sienten como espectadores de una película, como si no formaran parte de la realidad, estando adheridos, sin embargo, a ella, sin distancia subjetiva con ella, sin vida interior. Y en realidad el ejemplo de Millon no parece del todo

adecuado, pues el sujeto no es mero espectador sino que ese sentimiento de irrealidad le angustia, y como decía una joven apesadumbrada, cuando ese sentimiento la asalta de manera tan desoladora ha de nombrarse y decir en voz alta que es fulanita de tal, hija de tal y cual, que trabaja en tal sitio, etc., para así oxigenar la asfixia que le produce el sentimiento de irrealidad. Si el llamado neurótico es alguien torturado por su empuje a la vida como conflicto moral, y el psicótico inventa un espacio íntimo aunque autorreferencial a costa de la realidad colectiva que ha de reconstruir con el delirio, este otro puede tener un trato con la realidad sin distancia interior, lo que produce, con frecuencia, pequeños y puntuales esbozos delirantes que no son más que intentos de crear un nudo fantasmático, una representación psíquica con la cual poder interpretar el mundo. Uno de ellos decía con atinada lucidez que era pura exterioridad, que se veía a sí mismo como mera exterioridad. Esto puede entenderse en relación con la tan traída y llevada labilidad yoica, que para mí consiste en que a falta de una escena interior construida, se llame fantasma o fantasías inconscientes, en todo caso espacio libidinal interno o capacidad para fantasear y tener conciencia de los propios sentimientos, enfría hasta lo insoportable sus desconocidos sentimientos o construye esbozos abortados de fantasías mostrándolos o proyectándolos en el exterior. En ocasiones, el sujeto incapaz, por ejemplo, de una fantasía amorosa o erótica construye lo que parece un claro delirio erotomaniaco y que en realidad es un intento de construir una fantasía que la adherencia a los otros, la confusión mental y afectiva y, por lo tanto moral, imposibilita como espacio interno, separado, por lo que se ha de construir desde el exterior. Por eso prefiero no usar el término “proyección”, porque no es algo interno que se pone fuera, sino que es un interno no construido que se intenta construir con elementos exteriores, lo que da a veces ese aire alucinatorio y confuso.

Tampoco es la reconstrucción de realidad que lleva a cabo el sujeto psicótico desde su desconexión. Estos otros sujetos están en la realidad, pero al carecer de espacio interno es como si no tuvieran experiencia subjetiva de esa realidad. Repiten comportamientos e ideas fijas que no consiguen ni una interpretación del otro ni una construcción, lo que les hace especialmente inermes e inertes. Construyen escuálidos maniqués que no les permiten una dimensión en profundidad con la que fantasear un escenario sentimental. De ahí, por ejemplo, que en su relación afectiva no se haya construido una escena de amor correspondido. No aman, pero tampoco se representan el ser amados. A veces lo quieren suplir con la locura erotomaniaca, pues para la

fantasía amorosa es requisito la distancia y la pérdida, y por lo tanto la ausencia, condición de su experiencia subjetiva. El que la vida esté sometida a experiencia quiere decir que nadie puede ser suplido a la hora de vivir, nadie puede sustituir a nadie en la vida, lo cual adquiere una tonalidad temerosa cuando se siente ese miedo, del que hablaban Adorno y Horkheimer, a ser destruido como sujeto. El sujeto viviente no puede ser suplido, pero puede ser destruido, acosado o intervenido por el miedo o la manipulación.

PÉRDIDA DE PERCEPCIÓN *VERSUS* PÉRDIDA DE AMOR

En el Apéndice a *Inhibición, síntoma y angustia*, en el apartado sobre “Angustia, deseo y tristeza”, decía Freud que la primera condición de la angustia es la pérdida de percepción, que se equipara a la pérdida de objeto y añadía: “No entra todavía en juego la pérdida de amor”. La pérdida de amor entra en juego más tarde, una vez que la experiencia subjetiva del otro introduce la ausencia y la conservación amorosa interna. Pero la primera pérdida es la pérdida de la percepción del objeto, una primera pérdida que da lugar a la representación y al pensamiento como muestra el juego freudiano del *fort-da*. Es el comienzo del discernimiento. En el siempre interesante artículo de 1925, *Die Verneinung* (la negación), establece como condición del discernimiento mental el que “se hayan perdido objetos que antaño procuraron una satisfacción real”. La precisión freudiana es interesante: 1] la pérdida del objeto es condición de la representación psíquica; 2] esa pérdida debe ser de una satisfacción real para que exista al menos la posibilidad de una inscripción inconsciente de la pérdida y capacidad, por lo tanto, de duelo. No hay ausencia si previamente no hay presencia.

El que en estos sujetos a los que nos estamos refiriendo exista esa especie de fisicalismo de la presencia, una adhesión perceptiva, no por su constancia menos epidérmica, quizás nos está indicando que es un tipo de presencia que no creó un vínculo que pudiera luego sostenerse en la intimidad de la ausencia. Cuando esto sucede, cuando la relación con el otro se juega por entero en el campo perceptivo, sin que haya inscripción de la ausencia o falta del otro, el otro queda reducido a objeto y su condición de sujeto se ve denegada y, a veces, velada por el lugar persecutorio que se le da. El sujeto queda reducido a objeto bajo la mirada del otro, y entonces la angustia lo paraliza. Sea que el otro es objeto *desvalorizado* u objeto *persecutorio*, el

sujeto es mera angustia al no tener otra existencia que la de objeto *inerte*, inmovilizado. Esa angustia es paralizante e insoportable, y sólo le queda empujar en la dirección de la “exoactuación”, del paso al acto compulsivo y violento, o hacia esbozos delirantes deslabazados. ¿Cómo tratar con el otro si la dimensión subjetiva no está en juego? No hay trato, sólo manipulación o temor.

No es del todo sorprendente que pueda haber sujetos, por ejemplo, con manifiesta capacidad profesional y mental, incluso con una cierta capacidad de manipulación, y que tengan, sin embargo, tanta carencia y torpeza afectivas a la hora de preservar y conservar a las personas supuestamente queridas, sin buscar exclusivamente su apropiación, su mortífero dominio o su presencia inerte. Quizá la frase que añadía Freud a propósito de la pérdida de percepción del objeto sea esclarecedora: “todavía no está en juego la pérdida de amor”. Es una frase que al leerla puede sorprender, dada la capital importancia del vínculo afectivo en la representación psíquica, pero nos indica que la pérdida de percepción no es lo mismo que la pérdida de amor, por lo que una capacidad de representación mental, que se basa en la pérdida de la percepción del objeto, no es, sin embargo, lo mismo que el espacio íntimo en el que se construye la escena amorosa, en la cual el otro adquiere una distancia y una existencia subjetiva que no tiene en la primera representación mental, donde era sólo objeto de adhesión pero meramente perceptivo.

Por esa razón, a veces encontramos sujetos con claro rendimiento intelectual o artístico y, sin embargo, con una pobreza afectiva y sentimental que con frecuencia es, a su vez, soporte de su rendimiento intelectual. El saber y el crear pueden ponerse al servicio de la denegación, de no querer saber ni enterarse de sus movimientos pulsionales, de su sinsentido y de su angustia. Sería un modo de “suprimir” el afecto por medio de la sublimación, es decir, un modo de usar lo alterante de la pulsión por fuera de su condición sexual y corporal, para así contener la agresividad, la cual suele abrirse paso cuando no está en juego la actividad sublimatoria.

La cuestión no es, entonces, la mera capacidad mental sino la capacidad de elaboración psíquica, la capacidad de ex-presión y de sensibilidad. Cuando del otro sólo cuenta la presencia física y perceptiva, la capacidad mental, si no media la sublimación creativa, se ve reducida a las relaciones de poder, de captación y control físico. En los cada vez más frecuentes casos de malos tratos e incluso de asesinato de mujeres por parte de sus “parejas” o “ex-

parejas”, suele estar presente este tipo de angustia primitiva ante la pérdida de la percepción y del control físico que a falta de sublimación conlleva una sorda agresividad que empuja a la violencia. No es la pérdida del amor lo que está en juego sino el terror ante la pérdida del mero objeto de la percepción, de la apropiación perceptiva. Sin él, como sucede en el niño más pequeño, la angustia ante la separación es una angustia de muerte. Como diría M. Klein, no se da la posición depresiva, es decir, el acceso a la ambivalencia, a la realidad contradictoria del otro, viéndose así reducida la distancia entre lo interior y lo exterior, entre el espacio íntimo y la representación de lo exterior. No hay amor sin la existencia separada del otro.

AMOR E INCONSCIENTE

La distinción freudiana entre ambas pérdidas, la de la percepción y la del amor, adquiere entonces interés para abordar estas cuestiones, dado que, y es lo que quiero subrayar, la segunda supone capacidad de inscripción inconsciente de la pérdida del objeto amado, de su ausencia, no como signo de abandono o de destrucción o no sólo como signo de abandono y destrucción, sino también como distancia o pérdida que marca el curso temporal de la vida. El inconsciente conserva la experiencia de huellas o marcas de lo vivido, de un pasado que es porque fue anhelo que sólo la pérdida inscribe, huellas del dolor y de la satisfacción perdida, de lo temido y de lo anhelado, del odio como rechazo y del amor como búsqueda, del desconcierto y de los límites del sentido, es decir, en suma, la experiencia del sinsentido, no sólo como angustia o temor, sino también como enigma de la finitud e inconsistencia del deseo del otro. La pulsión, el modo como el viviente lo es sin programa y sin guía, obligado a rechazar para vivir como sujeto y a depender como defectuoso para vivir y satisfacerse, es conflicto pulsional y moral proveniente de esa paradójica relación del sujeto con la satisfacción, pues el conflicto es inherente a un objeto de la satisfacción que es a la vez sujeto, desde la madre, a la pareja o al amante, etc. Ese conflicto que impulsa en sus contradicciones a la elaboración inconsciente de la ambivalencia de nuestra relación con el otro, no puede ser borrado, está ahí y actúa en la dinámica inconsciente (en el inconsciente dinámico, según la calificación de Freud, es decir, la subjetividad inconsciente), como bagaje con el que se construye ese mundo interno del que hablaba el poeta Wallace Stevens, que permite que el mundo externo no sea únicamente desolador. La memoria inconsciente es el espacio en el que el otro no sólo es odioso o

abandonador sino que se conserva como huella viviente de cada uno, de la forma que sea, satisfactoria o no.

El sujeto huye de sus defectos, no se forma principalmente con sus anhelos o proyectos sino con sus defensas, pues lo que quiere, por encima de todas las cosas, es defenderse de su miedo, aunque eso lo lleve a la parálisis. A lo que nos enfrentamos en nuestra práctica es a los modos como cada sujeto se defiende, no sólo de su desamparo sino de su conflicto, de su contradicción radical como viviente, de su necesidad de conservar y a la vez de destruir, de amar y de odiar. La cuestión entonces no se resuelve con la exaltación idealista de la moral de la autosuficiencia, como hace, por ejemplo, M. Oakeshott, la cuestión será más bien tratar las defensas no tanto o no sólo como daño mutuo sino como anhelo de encuentros posibles, como anhelo de posibilidad. El conflicto pulsional no se puede borrar, lo que lo convierte en un dilema moral, pues entonces la satisfacción pulsional no se puede sostener en la simple ignorancia de la subjetividad ajena, y eso no sólo como temor sino también como enigma del deseo. En esa situación, el amor es un interrogante, una posibilidad.

DENEGACIÓN *VERSUS* REPRESIÓN

El conflicto pulsional, en efecto, no se puede borrar, pero se puede pretender. En *Las pulsiones y sus destinos*, Freud había establecido los medios con los que cada sujeto trata el conflicto pulsional: la represión, la sublimación y la agresividad hacia el exterior o hacia sí mismo. Estos medios no son incompatibles entre sí, no son modos puros, pero, según los casos, hay predominio de alguno de ellos. La *represión*, para entendernos, es el tratamiento del conflicto pulsional por medio de su inscripción inconsciente, del desplazamiento y de la elaboración o proceso del sujeto. La represión no es un modo de expulsar o de borrar sino de conservar la experiencia como acontecimiento y no como interpretación. Por eso, es experiencia y memoria en el sentido que le daba Freud al contraponer memoria y conciencia. La *sublimación*, presente en la psicosis, en la neurosis, y a veces única salida en algunos casos de “perversión”, debe ser tomada en cuenta por lo dicho anteriormente, pues al ser un modo de tratar el conflicto pulsional por fuera del cuerpo y de la sexualidad, puede constituir un tipo de defensa contra la agresividad destructiva que permite una satisfacción de tipo intelectual a pesar de la insensibilidad o a costa de esa insensibilidad con los demás. Suele

ser un modo de ignorar a los otros o recrearse en su invención. Pero así al menos protege de la propia agresividad. La sublimación no es incompatible con la denegación, de ahí que pueda convivir con un desconocimiento de la realidad diferenciada del otro.

Cuando la *agresividad* es predominante, el miedo a ser destruido por ella no deja otro modo de protección que la simple *denegación*, que es como yo traduzco el término freudiano *Verleugnung*. *Verleugnung* es un término que, como ya he explicado en otras ocasiones (en más de una ocasión, por ejemplo en *El hombre sin argumento*), pertenece al campo semántico de lo perceptivo, es no querer ver, es un tipo de defensa que pretende, como el Dios de Ockam, que aquello que existió no haya existido. No sólo no quiere saber sino que, sobre todo, no quiere ver. Toda su estrategia defensiva, sea escuálida, o potente como en algunos casos del llamado narcisismo patológico, tiene el propósito de no enterarse y de intentar borrar lo acontecido.

Para pensar el concepto de *denegación*, quiero subrayar una vez más mi desacuerdo con traducir *Verleugnung* por renegación, no sólo porque es un barbarismo idiomático, sino porque en todo caso no sería lo mismo. Yo puedo ser un renegado por haber abandonado creencias, sean religiosas, políticas o psicoanalíticas, eso no implica que sea un denegador, más bien podría ser lo contrario. Renegar es una manera de enterarse y de ver, y por eso está en la dirección contraria a la denegación. Stephen Dedalus, el personaje de Joyce de *Retrato del artista adolescente*, puede ayudarnos a ilustrar lo que aquí digo:

Te voy a decir lo que haré y lo que no haré. No serviré por más tiempo a aquello en lo que no creo, llámese mi hogar, mi patria o mi religión. Y trataré de expresarme de algún modo en vida y en arte, tan libremente como me sea posible, tan plenamente como me sea posible... (p. 253).

El renegado Dedalus ha comprendido finalmente que orientarse por un deseo propio y por un pensamiento no recitativo conlleva la soledad del renegado, la ex-carcelación y el abandono de la compañía de la denegación. La denegación es por lo demás condición de la existencia del grupo social.

En relación con la anterior distinción freudiana entre pérdida de lo percibido y pérdida de amor, la denegación se debe situar en el terreno de la percepción y, como defensa, es un modo de no ver lo que ve, en el instante de ver está velando lo que ve, como si no se enterara de lo que ve. En la

denegación no se ve al otro en la particularidad de su deseo sino como mero objeto perceptivo o de posesión, como objeto de captación, término que incluye ambos semantemas: percepción y posesión. En la pérdida amorosa hay un sentimiento de pesadumbre, de duelo, por la sensibilidad consiguiente a la percepción o, mejor dicho, por la vivencia de su pérdida. En la pérdida de percepción puede haber angustia, pero no duelo, puede estar la angustia y el desconcierto ante una ausencia que al no tener espacio interior en el que conservarse, se muestra como mera ansiedad o agresividad o inhibición, sin muchas posibilidades de elaboración inconsciente, lo que obliga a expulsar hacia fuera lo que no puede ser integrado como pérdida interna, se expulsa como “exoactuación” hostil o como agresión, por temor o pánico, contra el propio cuerpo (desde la apabullante hiperactividad hasta casos de autolisis por pánico o angustia sin elaboración posible o los casos de hipocondría severa, etc.). Es un tipo de defensa que exige una amplia y progresiva insensibilidad. A veces se ve a tales sujetos desconcertados y confusos (cuando no autoritarios y hostiles), pero con una perpleja frialdad interna que señala una muerte interior que es a la vez su mayor obstáculo para salir de ese aislamiento del que a veces protestan, con esa mezcla curiosa de frialdad y siempre, sin embargo, de desesperación. En ocasiones, necesitan sentir el cuerpo de ese modo tan físico y tan poco dotado de encuentro (tan imposibilitado de encuentro) como es la drogadicción, la hipocondría, la autolesión o el paso al acto agresivo y destructivo, como únicos modos de sentirse vivos a través de la dependencia corporal. Puesto que no pueden oponer el mundo interno al mundo exterior, están siempre inquietos y necesitados de percepción, y puesto que no soportan la ausencia como intimidad, necesitan la presencia perceptiva para confirmar que el otro o aún existe (y no ha sido destruido), o ellos mismos comprueban su propia existencia en el mero hecho de percibir al otro. No es contradictorio con lo dicho de la denegación; por el contrario, al no querer ver lo que ven, al no poder ver al otro separado y autónomo, como existencia separada, son ellos los que sin esa percepción del otro se desvanecen. De ahí su angustia como único afecto en escena y, por consiguiente, su confusión. Se sitúan en el plano de la percepción por no poder ver o admitir lo no perceptivo: la intimidad, lo desconocido del otro, en suma, su enigma. En la relación con los demás sólo pueden regirse por el límite externo de la contención o por el mismo susto que les puede producir sus propios pasos al acto.

Es verdad que la limitación de la percepción es no sólo requisito de la

misma percepción, sino condición del vivir. Empezando por el olvido de la naturaleza y el extravío del instinto. Pero el denegador no olvida. El olvido es modalidad de la memoria inconsciente. En la denegación no hay olvido pues no hay memoria (sorprende la facilidad con la que ya no recuerdan algo que parecía atañerles), hay ignorancia e insensibilidad, lo que achica la capacidad de amor y de soledad como consecuencia de la dificultad para hacer experiencia de los afectos y de lo que sucede en los encuentros con los otros, como si las emociones no hubieran existido o fuesen inventadas. La dificultad para separarse del otro crea un tipo de dependencia perceptiva que ignora el compromiso sentimental, sólo se quiere el dominio, o la presencia, a cualquier precio, aunque sea al precio de la enfermedad, como modo de obligar al otro a atenderle, en todo caso exigiendo ser gratificado o atendido o sintiéndose denostado ante el menor signo de indiferencia o simple desatención. Maestros de la ofensa, los más engreídos, o, a veces, los más desesperados, descalifican al otro como modo de expulsarlo, cuando consideran que lo han perdido, y así evitan, por medio del insulto y del abuso del adjetivo, el hecho de la pérdida y el riesgo de deprimirse por ello, incluso hasta la muerte, o de sentirse “perseguidos” o simplemente asustados.

DENEGACIÓN Y HUIDA DE LA EXPERIENCIA

Inestabilidad, dificultad para amar o para soportar la soledad o la ausencia del otro, intolerancia a la pérdida, insensibilidad y superficialidad, carencia de intimidad, dependencia física y anaclítica, sin tomar en cuenta, o incluso sin que exista, vínculo amoroso o afectivo ni la pregunta sobre qué vínculo se quiere o se busca. La relación con los otros se hace así confusa, por no responder a una elección amorosa sino a un uso maniaco o a una inhibición temerosa que evita tomar al otro como objeto de deseo y a la vez como sujeto que rompe la creencia en la objetividad. Esa confusión es correlativa a la falta de límite interno, el de la ausencia, que es el que pergeña el deseo en el mundo de los impulsos pulsionales, y que, a su vez, se fragua con la experiencia subjetiva del anhelo, la decepción, el encuentro, las pérdidas y los diversos avatares sensitivos, afectivos y morales, tales como la demanda, el amor, el rechazo, el temor, la angustia, la culpa. La experiencia subjetiva, marcada por los acontecimientos que suceden en las relaciones con los demás, mezcla, por lo tanto, de actos propios y ajenos, de actuaciones y padecimientos, es la memoria inconsciente que produce el sentimiento de vivir, el sentimiento de que nuestra experiencia no está aún agotada. La

denegación pretende borrar todo suceso, pues todo suceso es temible, de ahí que sea una huida de la experiencia misma, como si nada hubiese sucedido, puesto que lo sucedido está demasiado cercano a lo traumático, y por lo tanto al rechazo, y demasiado desprovisto de elaboración interna. Sorprende la falta de vida inconsciente, contradictoria, indecisa, que no digo confusa, plural, ya que la dimensión inconsciente introduce otra escena, es otra escena, luego ya no hay una sola escena fija e inmóvil, inerte, aniquiladora de la experiencia. La denegación es contraria a la experiencia, a veces aparece como única defensa, pero radical defensa contra la experiencia, buscando su anulación, en todo caso consiguiendo una especie de insensibilidad, de frialdad y de banalidad de los sentimientos, que necesita siempre el ruido del grupo.

De ahí que en esos casos más extremos encontremos una superficialidad afectiva y una vida inconsciente mucho más escasa que en la psicosis. Pues si, en efecto, el sujeto psicótico tiene dificultades para habitar la frontera sin su aterrorizado desgarró, parece, sin embargo, dispuesto, valga la expresión, a sacrificar la ficción colectiva para sostener a su modo su propio mundo, su propia ficción, atiborrada de certezas interpretativas. Se podría decir que carece de mundo externo, pero no de mundo interior, hasta el punto de verse llevado a reconstruir un mundo exterior mediante el sentido persecutorio y la identidad que le proporciona el delirio de filiación. La relación intensa con el poder que sostiene el delirio psicótico, a fin de mantener la omnipotencia del otro, es distinta en la denegación. En la denegación, percibir al otro en su facticidad es un modo de poseerlo, de controlarlo. Estar en el campo perceptivo es primordial, aunque a veces sea de modo persecutorio, y la ausencia es un temor, una angustia aniquiladora. De ahí lo acertado de la conocida frase del escritor H. Broch: “El inconsciente es lo que resiste al poder”, pues, en efecto, el inconsciente, la intimidad, el deseo propio y sus modos de ex-presión, es lo que escapa al poder, lo único que no capitula ante el poder. Se expresa entonces por el síntoma, por el conflicto moral y no necesariamente por la sumisión. “Resistir” es un buen término, resistir aunque fuera sin esperanza, es el reducto del sujeto del inconsciente, del sujeto marcado y determinado por su experiencia, sin querer borrarla con las fórmulas de la comunidad, tan necesitada tanto de exaltación como de confusión.

Esta carencia de vida inconsciente favorece el mimetismo, que tiene este tipo de comportamiento tan continuo y sin fisuras que se borra en su propio activismo o en su estéril circularidad, con un tipo de sociedad, como la

actual, hipomaniaca, débil e insensible. Si la época victoriana favorecía las histerias, esta nuestra de ahora no sólo favorece los trastornos del límite, sino que quienes los padecen de esa manera tan exclusiva, sin los recursos de la vida interna, parecen clones de este tipo de sociedad. El sujeto histérico puede contraponer a su época su propia respuesta inconsciente, en estos otros casos es como si se careciera de ella. Sin la otra escena del inconsciente, el mundo se reduce a una única escena repetida cada día sin discontinuidad íntima, un *continuum* sin límite interno que como tal *continuum* no se distingue del entorno. Ser camaleónico, se defiende de la angustia con el mero mimetismo, lo que lo desacredita como sujeto de un conflicto moral.

CARENCIA DE LA DIMENSIÓN DEL CAMBIO

Sin límite interno, sin discontinuidad o quiebra, la propia dimensión del cambio, inherente al sujeto tanto como su repetición sintomática, desaparece. Así vemos que se presentan sin que precisen, ni muestren, ni se les ocurra la posibilidad de un cambio real en sus vidas, con un malestar difuso, a-histórico, sin pasado, incluso, a veces, no sólo les parece absurdo hablar de su supuesta historia, sino que muestran su malestar con cierta hostilidad. El cambio es, sin embargo, una dimensión, como digo, inherente a la subjetividad, sea al menos como lo imprevisible o lo inconmensurable (o lo no del todo previsible o conmensurable). Esa dimensión del cambio es correlativa a la dimensión moral que ha de decidir su respuesta a la demanda de los demás y ha de construir su propia demanda desde la distancia contradictoria con el otro, espacio de la ambivalencia, repito, ya que el otro (como uno mismo) es tanto objeto de satisfacción como sujeto deseante. Entre su reducción absoluta al estatuto de objeto de uso o su aparatosa dimensión persecutoria, el otro queda fuera del vínculo amoroso y moral. Si se desconoce el conflicto pulsional y la ambivalencia, se carece de criterio moral para decidir qué relación, cómo construirla desde la existencia real del otro y no desde la calumnia, y cómo en su caso preservarla del daño o, en todo caso, cómo en medio de la contradicción y de la ambivalencia entre amor y odio, aceptación y rechazo, mantener un criterio moral, condición de la hondura emocional, de la sensibilidad y de la diversidad del mundo y de sus personajes. Aceptar la existencia del otro no es coincidir con él, es, por el contrario, no coincidir con él. A veces la exaltación de la tolerancia suena a inercia o muerte intelectual y moral. Uno puede no tolerar lo que ve, pero acepta verlo y admitir en su propia indignación su existencia sin tener que

borrarlo del mapa, entre otras cosas porque no se puede.

La dimensión de cambio, o dimensión moral, se manifiesta por la desazón, la incertidumbre y el desacuerdo consigo mismo y con la época que le tocó vivir. No es añorar otra, ni negar el hecho de la actual, es simple desacuerdo moral con la tuya. La ideología de la resignación, presente, por ejemplo, en el genetismo o en la doctrina de la predestinación, remite el cambio a un agente exterior, sea el gen o el designio divino, que aniquila la dimensión subjetiva y moral del individuo, el cual, ni sujeto ni moral, es mero artificio desacreditado del poder.

DEPENDENCIA ANACLÍTICA Y FALTA DE AMBIVALENCIA

En este tipo de defensas tan primarias de las que hablamos a propósito de los trastornos del límite, presididas por la denegación, el rechazo no significa separación, sino paradójicamente dependencia y, por lo tanto, miedo. Es rechazo detenido al borde de su negación, de ese vacío, y entonces se busca sólo la posesión, creando esa bicefalia de rechazo y dependencia que crea relaciones muy superficiales desde el punto de vista del compromiso emocional, pero, sin embargo, muy persecutorias. En ocasiones, la agresividad persecutoria puede ser el escuálido resto de una subjetividad abortada. Decepcionados ante su confusa y apenas atisbada realidad interior y el evanescente sentimiento de realidad interna, incapaces entonces de fantasear escenas amorosas y afectivas sino sólo de poder, ejercido o padecido, únicamente si odian o se asustan parecen tomar realidad, como si el odio, el miedo y la agresividad fueran el único anclaje interpretativo con la realidad. No supone necesariamente un apartarse de la realidad; por el contrario, el realismo en estos sujetos es en ocasiones sorprendente cuando se les ve desde el flanco de su labilidad yoica. Por realismo entiendo su capacidad de adaptación a un escenario de poder, a su automática y servil adaptación a ese escenario, sea desde el entusiasmo sádico o desde la inhibición temerosa. El caso extremo de este tipo de adaptación adquiere la tonalidad inquietante de la perversión y en general de las llamadas personalidades narcisistas, sobre lo que luego volveremos.

Esa capacidad de adaptación física y superficial, va ligada a la desaparición de la ambivalencia, de la dimensión subjetiva del objeto de la satisfacción. Sin la ambivalencia se puede querer algo y lo contrario a renglón seguido sin conflicto, ya que la ambivalencia proviene de la incorporación de la dimensión subjetiva al objeto. Es el caso, quizá extremo, del violador, que

tapa a su víctima con su chaqueta para que no se enfríe o el que cura con esmero la herida que ha infligido a su pareja. Son casos extremos, pero que indican ese fondo común de exigua sensibilidad e intimidad que implica la falta de ambivalencia.

Ya en su *Lehrbuch* de Psiquiatría, Bleuler relacionaba muy acertadamente ambivalencia, represión e inconsciente, es decir, la dimensión conflictiva de la vida inconsciente o vida subjetiva. Sin ella, la agresividad y el sentimiento persecutorio, que parece el único posible, resaltan sobre un fondo depresivo o inerte, casi irreal. El sentimiento persecutorio que proviene de la debilidad de un vínculo afectivo hondo, conflictivo y vivo, crea un universo de complicidades superficiales encaminado a la desvalorización del otro, a protegerse de su persecutoria lejanía. No hay distancia, luego todo signo de la distancia es concebido como persecutorio, como si ésta fuera la única forma de que el otro tome concreción y deje de ser un artefacto manipulable. En todos los casos, lo que no opera es la ausencia como anhelo, deseo, y sus consecuencias representativas: fantasías o silenciosas interpretaciones. Sin la capacidad de fantasear, la vida se empobrece y el mundo es seca hostilidad y daño. El sujeto no puede reconocer la ausencia del otro, su pérdida (sea la madre o la pareja o quien fuere) como causa de su sufrimiento, por lo tanto, no puede construir lazos vivos entre la representación y el afecto, ya que no puede desplazar los afectos (efecto de la represión) sino sólo inmovilizarlos o, en general, denegarlos, como si no acontecieran. El otro así no vive en uno mismo, no tiene lugar ni espacio en la intimidad psíquica, el vínculo se ve entonces que es escuálido o, en todo caso, hostil y únicamente hostil, y la demanda se convierte, a lo sumo, en un reproche.

Esta consideración del otro en su doble dimensión de sujeto deseante y objeto de satisfacción, que es como entiendo la ambivalencia, es de capital importancia clínica por lo ya apuntado y porque atañe de manera central a la relación con el otro, pues el sujeto deseante en la medida en que su deseo no es abstracto, se ofrece como objeto al otro a la vez que el sujeto mismo es tomado como objeto por el otro. En ocasiones, se puede confundir esta operación del deseo con la violencia y la agresividad. Cuando, como es habitual observar en las relaciones familiares, los afectos están concebidos como deuda contraída, la subjetividad herida no tolera que el otro lo tome como objeto y viceversa, y así se instaura no sólo el malentendido sino la agresividad. La subjetividad herida no consigue vincularse al mundo, pues se pretende sólo como sujeto y no tolera su condición de objeto, lo que le

incapacita para construir la objetividad del mundo y el desplazamiento del afecto. Demasiado sensible a un mandato paterno o materno que le declara comestible, su aflicción se convierte en terror y no encuentra espacio de movilidad libidinal en sus relaciones con los demás que le permitan formar parte, aunque sea parcial e inadaptada, del mundo. Nadie es del todo sujeto, ni nadie es del todo objeto. Parcialidad y finitud, sin ellas no hay objetividad de mundo, sino cosificación de las relaciones y mandato de esclavitud. Y de ese modo el agente del mandato tomará toda disidencia como traición y como abandono, se angustiará y esa angustia, al estar ligada al poder, no tendrá otra opción que la agresividad más física y visceral. Del otro lado, puede quedar un tipo de subjetividad que haga de cualquier movimiento de la demanda del otro un mandato insoportable del que no logrará desprenderse la ira.

TRASTORNOS DEL LÍMITE Y PSICOSIS

Por lo dicho hasta aquí se puede deducir que este campo de los trastornos del límite es extraordinariamente extenso y que por sus propias características es difícil de aprehender. De hecho, sus fenómenos clínicos, aunque quepa localizar un núcleo básico en torno al predominio de la denegación, son muy diversos, y van desde los más cercanos a la neurosis hasta los comportamientos o fenómenos que hacen pensar en la psicosis, pasando por el extraño campo de los fenómenos perversos y psicopáticos. Hay que tener en cuenta que la denegación suele estar más presente en la neurosis, ya por el simple hecho de ser un mecanismo inherente a la vida grupal. Por eso se puede decir que está siempre presente en la neurosis, aún en connivencia con la represión e incluso la elaboración inconsciente, mientras que no aparece en la psicosis como tal, es decir, en los momentos propiamente psicóticos en los que todo lazo social queda arruinado. Incluso cabría decir que al sujeto psicótico, en cuanto psicótico, le es propia la dificultad para denegar. El psicótico, en cuanto incapaz para la mentira, que es como definía Epicteto la locura, es inepto para la denegación. La denegación, presente en la neurosis, se convierte en arrasadora cuando es la única defensa, y entonces el denegador no es alguien que miente sino que es mentira. Es lo que tantos clínicos han intentado formular, desde el “como si” de Helen Deutsch al sentimiento de irrealidad al que todo aquel que ha trabajado este asunto siempre se refiere, y que muchos terminaron formulando como *falso self*.

Pero este sentimiento de irrealidad tiene una raigambre mayor que la mera manifestación del *falso self*, proviene de un sentimiento de vacío y

desamparo que fue como apareció el conflicto pulsional, la experiencia de un estar vivo sin recursos para ello. Esta congoja reaparece cada vez que surge una renovación de esa angustia ante un acontecimiento actual, sea algo oído o visto, que renueva o repite esa angustia primaria que da al sujeto viviente la sensación de irrealidad o un sentimiento de intensa extrañeza. Esta conexión entre lo oído o visto, en todo caso sentido, y la angustia primitiva se puede llamar regresión. A mi entender, la regresión no es una defensa, sino lo que sobrepasa las defensas, ya que se da cuando las defensas se desestabilizan, cuando el orden del mundo y los modos de comprensión se extravían a causa de la quiebra de las representaciones facilitadas o conjunto de representaciones familiares, y viene entonces ese extrañamiento radical o primario, esa reaparición del desamparo y del pánico.

Ahí pueden darse fenómenos alucinatorios, sin que eso implique necesariamente una psicosis. El fenómeno alucinatorio puede deberse a esa sensación de extrañamiento que da al otro un tipo de presencia avasalladora, aniquiladora de una realidad propia y diferenciada, debido a la dificultad o incapacidad de desplazamiento. El desplazamiento es posible por la represión, pues al reprimirse la representación, la carga de afecto queda disponible para vincularse a otras representaciones. Al no haber desplazamiento o al prevalecer otro tipo de defensas más primarias como la disociación persecutoria del objeto, la carga del afecto no está disponible y se adhiere a una representación que toma en ese momento carácter absoluto y, por lo tanto, alucinatorio. Estos fenómenos alucinatorios pueden aparecer, por ejemplo, en periodos de duelo o de muertes inesperadas, también en situaciones de pérdidas muy traumáticas por estar muy ligadas a la angustia de percepción, en situaciones de trauma (es decir, de carga sin representación definida o continente), también en el trance transferencial que se produce porque la transferencia moviliza y favorece experiencias arcaicas alucinatorias conforme a las cuales el psicoanalista puede aparecer como objeto único y absoluto con ese carácter disociativo y la consiguiente aniquilación de la propia realidad interior. A falta de un espacio transferencial diferenciado, el sujeto puede adherirse a una especie de vínculo erotomaniaco que, como ya señalé, viene en el lugar de la fantasía y arruina el tratamiento pues en el lugar de las posibles preguntas por las que el sujeto pueda orientarse sólo aparece una estéril y vampírica certeza, aunque efímera, que pretende hacer de los sentimientos supuestos del otro la única realidad propia.

Pero también pueden aparecer con una constancia mayor. Delirio o

alucinación es, por ejemplo, que un hombre todavía joven anda buscando los indicios de la presencia de extraños en su pequeño apartamento ante el temor a ser controlado en su intimidad, o ese temor al contagio, que no bastaría con calificar de obsesivo, creyendo que si da la mano a un amigo se verá contaminado de una especie de sexualidad sucia y pegajosa que él a su vez transmitirá si da la mano a otro, a mí por ejemplo, o que teme que restos de semen le sean arrojados o simplemente caigan de las ventanas. Digo “creyendo” porque este hombre sabe que son ideas que se le imponen a pesar de su inverosimilitud, sin tener la certeza de su veracidad sino más bien lo contrario, sabedor de que no es así, de que no se corresponden con la realidad aunque no pueda librarse de ellas y terminen constituyendo su mundo “interno”. En estos casos, lo alucinatorio viene de la inmovilidad, de la falta de desplazamiento que permita rehacer la objetividad del mundo, inscribir la pérdida y diversificar a los otros y, por consiguiente, romper con la escena fija y única, tanto traumática como incestuosa, sin distancia ni vida inconsciente. El inconsciente es siempre “otra escena”. Ni hay un solo acto, ni un solo rasgo del otro, tratamos siempre con una diversidad que da a los demás su carácter de enigma, incluso de perplejidad.

Hay un modo menos solitario de quebrar la presencia del otro como absoluto, es la *creencia*. La creencia es, como la llamó Hans Blumenger, una “metaforización de lo absoluto”. Por medio de la creencia se construye la grupalidad y la pertenencia. Es la condición de la comunidad. La creencia no trata de la existencia, si así fuera no sería creencia. La creencia está en el lugar de la *epojé*, pues sustituye la nada de la conciencia por la convicción de la comunidad, y la existencia del otro por su figura atributiva.

En la psicosis, por el contrario, no hay creencia. Éste fue sin duda un gran atisbo freudiano, el calificar la psicosis como *Unglauben*. Por eso, como dije anteriormente, el psicótico no es creyente y por esa razón es quien soporta la existencia de Dios, el terror de su omnipotencia y de su omnividencia, el terror, en suma, de lo absoluto. No es creyente, está expuesto a la certeza. Si la creencia es descarga de lo absoluto, la certeza carece de esa descarga y, por ello, es mero terror. El psicótico soporta el terror de la existencia de Dios, por eso carece de iglesia, la iglesia es descarga de absoluto, es creencia, no certeza, que se resuelve en convicción institucional. La creencia siempre es en grupo, y así la religión institucional como vínculo colectivo terrenal sirve para descargarse de absoluto. El psicótico está solo ante lo absoluto, Dios es real, no metafórico, está siempre ahí, omnipotente y omnividente, y el daño

que inflige es igualmente absoluto y letal. Delira para consolarse de sus alucinaciones, pero a la vez ese delirio no tiene otro soporte que la alucinación. De ahí que cuando un delirante tenaz, por ejemplo, un paranoico, vira hacia la religión, intenta una vía de salida, busca entrar en una comunidad de creyentes que opere como metaforización de lo absoluto. De ahí que normalmente esos intentos suelen terminar en un fiasco.

En la psicosis, el delirio es un intento de incluirse en un orden histórico y adquirir así una filiación sexuada. Se puede entender como un modo de desplazar la representación y descargarse de la carga de objeto adherida a ella y así incluir lo alucinatorio en un tipo de historia y de ese modo contenerlo. La amenaza parece preferible a la expropiación libidinal. Es un modo de construir una realidad aunque sea a costa de romper con la realidad grupal, la basada en el sistema de creencias. Puesto que en cuanto psicótico no cuenta con la denegación y tampoco con la creencia, esa extrema sensibilidad ante el absoluto y la muerte lo obliga en ocasiones a una constante actividad mental de recreación interminable. Es lo que Schreber formuló como “empuje a pensar”, insidioso, terrible e imparable.

La presencia de la denegación no excluye del todo la posibilidad de delirar. Incluso comprobamos en nuestra clínica diaria que un psicótico no es psicótico todo el tiempo. Si fuera psicótico todo el tiempo, sólo tendría como salida el estallido de un delirio imparable, des-metaforizado, o la absoluta inanición, es decir, la muerte. El delirio viene siempre en ayuda de una confusión identificatoria, de una angustia traumática, de una contención precaria de la agresividad y, en suma, de una pérdida de vida interior. Si no permite descansar en algún sentido o en alguna significación, su estallido es especialmente destructivo.

Volviendo sobre la denegación, vemos que en estos casos extremos de trastornos del límite, sucede que el temor y una inhibición incapacitadora impiden el trato social y el juego de la comunicación, y así vemos que estropean las palabras de tanto buscarlas y su discurso es repetitivo y monótono. La fragilidad fantasmática interna, la incapacidad para fantasear, hace que algunos pensamientos se proyecten hacia fuera como si los vieran u oyeran desde fuera, como si la escena fantasmática se fraguara en ese instante escueto y frío, sin discontinuidad. No es un delirio construido, es un esbozo delirante o erotomaniaco que intenta fijar una representación psíquica, es un intento de supervivencia que toma un esbozo o elemento externo para darse realidad y sentir que existen, pues pueden pasar inadvertidos incluso para

ellos mismos. Este encuadre vacío es lo que llevó a Bergeret a hablar de un estado depresivo de fondo con ese lastre corporal y regresivo que les hace torpes, anaclíticos y adheridos, sin poder crear una relación fluida o viva, condenados a no tener lugar alguno en los otros, sin historia y sin poder inventársela, con algunos superficiales intentos mitómanos en ocasiones. La filiación sería un mero hecho externo, no una vivencia histórica de transmisión de vida. El llamado *falso self* tiene una raíz aún más seca: no sólo ellos se sienten falsos sino la vida misma, y si la vida es una ficción, los impulsos de la pulsión no tienen otro destino que el paso al acto, la inhibición más radical, el mutismo del superviviente, el esbozo delirante o el grito falto de demanda (a no ser que como en las llamadas personalidades narcisistas consigan adentrarse por la senda de la manipulación y de la admiración conseguida en compensación de la muerte interior).

A veces, una extraordinaria debilidad o pobreza de elaboración hace que puedan aparecer como débiles psíquicos y mentales, y siempre uno se sorprende de que en algunos casos puedan hacer su trabajo, a veces técnicamente complejo. Parecen espectros en su aislamiento afectivo, sacudidos por la hostilidad y el miedo, pero sin conseguir una mínima interpretación eficaz del otro. Se les da de lado porque ellos mismos se sienten inexistentes e invisibles. “Me siento a la mesa familiar y nadie me ve”, decía un sujeto anclado en lo que él mismo llama su bloqueo permanente. Tiene su “teoría” que repite una y otra vez de modo cansino y automático: “si me muevo entonces mi padre va a morir de un infarto, mi padre es puro y neto, y entonces que nadie se mueva, que nadie diga nada, si digo algo es que lo estoy matando...”. Y así día tras día, inmutable, a-histórico. Sólo muy recientemente lo oí usar el verbo en pasado, con lo que quizás esa distancia verbal pueda significar el tiempo de la respiración psíquica. ¿Cómo se sostiene en esa inercia psíquica sin que tampoco acontezca una “exoactuación” destructiva? Parece sobrevivir con el mínimo gasto psíquico. Dado su estado de pobreza de recursos, prefiere no viajar ni cambiar de ambiente. En ocasiones, la hipocondría parece la forma de crear un espacio de preocupaciones que parece suplir o compensar el terror de la muerte interior, su torpe y frágil investimento libidinal del cuerpo.

Por eso posiblemente, Jean Luc Donnet y André Green, en 1973 quisieron nombrar a estos “estados límite” con la desafortunada expresión “psicosis blanca”, quizá para explicar la precariedad libidinal tanto del objeto como también del yo (ni siquiera habría lo que llaman el reflujo “narcisista” sobre

el yo que aparece en la psicosis), basándose precisamente en la ausencia de espacio transicional, según la conocida y sabia manera que encontró Winnicott para referirse a la formación de la intimidad, a partir del investimento libidinal del yo y de la capacidad de fantasear. Esa falta de distancia psíquica llega a producir trastornos en la lógica del pensamiento y en la calidad de los sentimientos, al no poder integrar la contradicción. Luego, André Green desarrollaría esta idea con la distinción entre locura y psicosis. Era una reformulación de la tesis kleiniana acerca del núcleo psicótico.

Por mi parte, ya he hablado y escrito en otras ocasiones sobre lo que la “psicopatología” de muchos de estos fenómenos clínicos debe a la dificultad de intrincación pulsional, de incorporar la escisión y el conflicto pulsional. La pulsión conlleva la falta del objeto adecuado a la satisfacción, es decir, conlleva insatisfacción, lo que obliga a su constante reiteración, la constante reiteración de su insatisfacción, que el deseo puede tomar como límite de la relación y no como relación ofendida por la insatisfacción. Cuando esa falta de objeto que conlleva la pulsión es vacío tanto de representación como de afecto desplazado, eso puede conducir a un rechazo en acto contra la insatisfacción pulsional, ya sea tomando el vacío corporal como lleno (caso de la anorexia) o reparando todo el tiempo la falta de objeto (caso de la bulimia) o promoviendo un objeto definitivo y único que instaure la quiebra del vínculo con los otros (caso de la toxicomanía). En la hipocondría y en los trastornos psicosomáticos, el cuerpo es el espacio de expresión (a falta de un espacio libidinal interno), a la vez que opera como objeto único que segrega y aísla, pudiendo hacer así de objeto único. En este caso el dolor sería un sentimiento único o afecto aislado, desconectado de los otros (de hecho, el obsesivo por ejemplo, usa su “hipocondría” como defensa o modo de mantener al otro a distancia, impidiendo su demanda a la vez que se convierte en único objeto de atención).

Creo que sería de gran utilidad introducir y desarrollar esta perspectiva en los tan traídos y complicados trastornos del cuerpo que remiten a la angustia de percepción, a esa angustia que sin la percepción del objeto es puro abismo, no quedando entonces otro espacio de expresión que el propio cuerpo, arrinconando o impidiendo la experiencia psíquica y convirtiendo el cuerpo en el único campo autoerótico de la sensibilidad. De ese modo el ataque a la pulsión como insatisfacción, como conflicto entre el objeto de la satisfacción y el sujeto deseante, se puede mostrar de esos modos que acabo de describir:

o destruye el objeto de la insatisfacción (anorexia), o lo repara sin parar (bulimia) o construye el objeto no escindido, único y definitivo, de la satisfacción, destruyendo el vínculo con los otros (drogadicción), o toma el órgano doliente como el objeto único de la insatisfacción (hipocondría). El ataque a la pulsión, es siempre un ataque al cuerpo y conlleva una percepción alucinatoria del cuerpo o una interpretación delirante del objeto integrado en el propio cuerpo y una dificultad para elaborar a partir de la inscripción psíquica de la pérdida.

La dificultad con la intrincación pulsional (con la ambivalencia), conduce a un predominio de la desvitalización y, por consiguiente, de lo destructivo, que obliga a la insensibilidad, sea en la loca y temida actuación, sea en la no menos loca, temida y confusa inhibición que algunos llaman fobias múltiples o “panfobia”, y que en realidad no sería más que el fracaso de la fobia, ya que el objetivo de la fobia es un desplazamiento psíquico de la angustia para construir a partir del síntoma fóbico un argumento del temor y una especie de separación. Si fracasa la fobia, lo que queda es una profusa invasión de los temores que al carecer de organización interna se puede traducir en permanente hostilidad y en “exoactuación” violenta en el intento de escapar de la muerte interior.

EL DEBATE SOBRE LAS PERSONALIDADES NARCISISTAS Y LA CUESTIÓN DE LA PERVERSIÓN

Los trastornos del límite se caracterizan en general, tal como venimos diciendo, por esa falta de distancia subjetiva y de vida interna con predominio de la denegación que borra las preguntas sobre quién se es o qué se quiere o de dónde se proviene o por quién se es amado, si lo fuere, preguntas más presentes en las psicosis (las primeras, que dan lugar a los delirios específicos de filiación y de salvación) y en las neurosis (las segundas). Pero los hay también a los que la denegación les hace eficaces manipuladores de los sentimientos o debilidades ajenas: desde los más actuadores, o “exoactuadores” como algunos los nombran, a los más certeros en el comportamiento estratégico de conseguir de los demás, admiración y dependencia. Ellos son los genuinos representantes de las llamadas “personalidades narcisistas” o “trastornos narcisistas de la personalidad”, que de ambas maneras se conocen, por mucho que la tan traída y llevada personalidad sea un hueso duro de roer. Es asunto, en todo caso, de indudable interés clínico, dada la frecuencia del cuadro. Se esté o no de acuerdo con las

“elucubraciones teóricas” de Otto Kernberg, no cabe duda de su soltura clínica a la hora de describirlo. Tiene muchos textos y pasajes al respecto. Elijo sólo uno que me parece pertinente. Dice así:

Los rasgos sobresalientes de las personalidades narcisistas son la grandiosidad, la exagerada centralización en sí mismos y una notable falta de interés y empatía hacia los demás, no obstante la avidez con que buscan su tributo y admiración. Sienten gran envidia hacia aquellos que poseen algo que ellos no tienen, o que simplemente parecen disfrutar de sus vidas. No sólo les falta profundidad emocional... sino que además sus propios sentimientos carecen de diferenciación, encendiéndose en rápidos destellos para dispersarse inmediatamente. En particular, son incapaces de experimentar auténticos sentimientos de tristeza, duelo, anhelo y reacciones depresivas, siendo esta última carencia una característica básica de sus personalidades. Cuando se sienten abandonados o defraudados por otras personas, suelen exhibir una respuesta aparentemente depresiva, pero que, examinada con mayor detenimiento, resulta ser de enojo y resentimiento, cargado de deseos de venganza, y no verdadera tristeza por la pérdida de una persona que apreciaban (en *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, p. 206).

La descripción es excelente. Kohut diría que inespecífica, por lo que pretendió separar estos casos de los llamados “estados fronterizos”, pero esa distinción, en el caso de Kohut, no esclarece mucho, ya que si en efecto estudia las maneras arcaicas de la defensa narcisista tampoco aclara mucho la formación del narcisismo como diferenciado del autoerotismo, como tampoco lo hace para distinguir esos “estados fronterizos” de la esquizofrenia. Esto revela una vez más que poner el acento en la clasificación diagnóstica no es más que un debate estéril. Los trastornos del límite son trastornos que de uno u otro modo, y en cuanto que se refieren a lo más primario del vínculo afectivo, a todos nos atañen.

Volviendo al texto de Kernberg, éste sitúa los trastornos narcisistas (que como en el caso de los trastornos del límite habría que llamar en ese caso trastornos del narcisismo, puesto que lo que en esos trastornos está en primer plano es una labilidad yoica y fragilidad narcisista que los lleva a una especie de utilitarismo autoerótico a falta de un investimento libidinal del propio cuerpo y del espacio de separación y ausencia del otro, es decir, de espacio

yoico) dentro de los “pacientes fronterizos”, porque en todos ellos “predomina los mecanismos de defensa primitivos como la disociación, la negación, la identificación proyectiva, la omnipotencia y la idealización primitivas” (pp. 206-207).

Lo que Kernberg llama *negación* creo que se debería llamar *denegación*, ya que la negación, *Verneinung* en la conceptualización freudiana, es respuesta inherente a la subjetividad: no hay sujeto más que a partir del rechazo y la inscripción de la negación, como expresión del vacío que le separa del otro, y no hay juicio que no venga del *no*, de esa capacidad del sujeto para la negación. De la *identificación proyectiva* ya hablé anteriormente, acerca de por qué me parece un malogrado concepto, y en cuanto a la *disociación* creo que en efecto es una forma de referirse a la falta de ambivalencia, a la dificultad de distinguir afecto y representación, por lo que hay que congelar el afecto o expulsarlo, y a la reducción unilateral del otro (vuelvo a decir “otro” en vez de “objeto”, ya que el otro encierra su doble e inquietante dimensión de ser objeto de la satisfacción y del amor o del deseo, etc., a la vez que es sujeto que desea, ama, etc.) al estatuto de objeto de uso o de “sujeto” objetivado como persecutorio. Lo disociativo señala bien esa forma de yuxtaposición, de yuxtaponer o acumular sin lógica viviente interna, comportamientos y usos del otro sin compromiso emocional. Y en cuanto a la *omnipotencia* no es otra cosa que la capacidad de obtener reconocimiento e incluso admiración sin otra base que su fascinante control de la angustia ante una situación perturbadora, lo que los hace con frecuencia propensos a un liderazgo banal, pero que ejercen con despotismo, falsa protección y real desafecto. La defensa arcaica llamada “idealización primitiva”, creo que no es más que una redundancia de la falta o exclusión de ambivalencia que asegura una continuidad autoerótica con el cuerpo de la madre, con sus secuelas adictivas y las “rabietas” ante cualquier indicio de separación y autonomía por parte del otro.

La falta de ambivalencia, el no ver en el objeto su carácter ineludible de sujeto, concita el empuje a la manipulación de los demás para convertirlos en meros objetos de uso, a veces incluso hasta el asesinato, sin que pueda así pensar o comprender el deseo del otro y que el encuentro o el consuelo del afecto proviene de ese extender la mano que cada sujeto lanza en la oscuridad a la búsqueda de otra mano, como dice el poema de Rilke. Ante estos sujetos de escabrosa moralidad, al clínico sólo le queda tener en cuenta que tras ese afán manipulador y esa prepotencia está el pánico al desamparo. No pueden

tomar en cuenta que para tener un lugar en el otro no hay que manipularlo o denigrarlo, bastaría con acogerlo y dirigirse a su mismo desamparo. Que no se pueda encontrar otro consuelo que la humillación del poder, hace al hombre tan peligroso como desgraciado.

Las descripciones de esta tipología narcisista, son modalidades de la perversión, es decir, de la incapacidad para amar a partir de la falta del otro o incluso de su desamor, de la memoria de su ausencia, y tomarlo, por el contrario, como mero objeto de manipulación y de uso para sus defensas de control y destrucción. Sin vida interna, viven de la vida ajena, acumulan demandas de las que viven, y odian todo lo viviente que escape a su dominio. No se cuestionan ni se interrogan, puesto que tratan la pulsión como mero impulso que exige su satisfacción completa, nunca como conflicto moral.

El llamado psicópata sería un caso extremo o “subgrupo”, como lo llama Kernberg, de la “personalidad narcisista”. Podría formularse como la manera de fabricarse una identidad con la agresión, actúa contra el cuerpo ajeno y viviente para invertir con su destrucción la muerte psíquica, la terca y terrible presencia de la muerte ante el otro, reducido a objeto inerte que ha de matar una y otra vez, como si el acto agotase la tarea del deseo. Nada queda librado ni a la espera ni a la insatisfacción. La reiteración del acto puede pretender simplemente borrarlo para así ignorar sus consecuencias, como si nada hubiera pasado. Si nada del acto y de sus consecuencias se inscribe en la vida psíquica como pérdida o catástrofe, ha de ser reiterado como un *continuum*.

Asimismo, no creo que se deba abusar de diagnóstico de psicopatía, sobre todo en la adolescencia. Esa mezcla de mitomanía, hostilidad y crueldad con pasos al acto, que observamos en estos trastornos de la adolescencia, pueden ser sólo expresión del miedo, del sentimiento de no existir y de temor al desmoronamiento depresivo del que huye aterrorizado. El adolescente es en muchas ocasiones una subjetividad angustiada, que a veces no encuentra otro modo de expresión que la exteriorización de sus temores en una hostilidad violenta de carácter paranoide, incapaz de encontrarse con la objetividad mundana, incapaz de “mundanear”, como diría Kant, lo que no se ha de entender como adaptación sino como capacidad crítica.

DE LA ETIOLOGÍA Y DEL TRATAMIENTO

La etiología es en el campo de lo “psi” una especulación o modo de darse una doctrina y acomodarse institucionalmente a ella. Por eso es una coartada epistemológica que convierte en especulación y esteriliza lo que constituye la

experiencia del fenómeno clínico. El filósofo tiene libertad para especular, pero carece del límite que a nosotros nos da la realidad separada del fenómeno clínico que se muestra en su indomeñable singularidad. Eso nos libra de la necesidad institucional de concluir sobre la doctrina.

Se puede hablar, a propósito de la etiología, del tipo de sociedad que he descrito anteriormente y que Jean Bergeret, en un texto tardío de 1995, describía como “sistema de no pensamiento, inmadurez afectiva y estancamiento evolutivo” (*Freud, la violence et la dépression*, p. 32). No creo que los afectos maduren como las manzanas ni que la evolución sea un diseño inteligente, pero entiendo que Bergeret quiera citar a la sociedad a la hora de hablar de los trastornos del límite, ya que la descripción de la insensibilidad y la manipulación del otro, la simplificación del pensamiento y la falta de criterio moral para decidir el vínculo afectivo, se adapta como anillo al dedo a este tipo de sociedad en la que vivimos.

Está también la familia, marco de las experiencias determinantes de la vida de los sujetos. Familias donde no hay vestigios de transmisión, sino sólo afán acumulativo o temor a la pobreza anterior y donde dicho afán es el de pertenecer por medio de la prosperidad del fetichismo de la mercancía, parece también un marco adecuado. Una paciente, cuya sintomatología cabría incluir dentro de los fenómenos de melancolización o de muerte interior, pudo recordar en un momento determinado su vida infantil en un hostel que sus padres de origen campesino habían instalado en el camino de la prosperidad. La dedicación de los padres al trabajo era sumisa y total, y allí andaba ella presente pero desatendida, oyendo la consigna repetida para justificar esa desatención: “el cliente siempre tiene razón”. ¿Cabe mayor descalificación de la demanda? No hay respuesta a la demanda, no hay espacio subjetivo para articular una demanda o responder a ella e ir creando así la trama del deseo. El cliente siempre tiene razón es la consigna cumplida del fetichismo de la mercancía y del definitivo desacierto del sujeto reducido a una disponibilidad fetiche. En el caso de esta joven mujer, en su extraordinaria dificultad para atender una demanda, se podía escuchar el extravío real de quien no tiene otra posibilidad de vida que la transmisión de la que ella carece. La vida como mero artificio, es peor que el sinsentido, pues la vida como ficción conlleva un aislamiento que impide un sostén, un vínculo libidinal con los otros. El desamparo que se produce tiene, como señalé anteriormente, el carácter de la desesperanza, de la simple imposibilidad. Vivir entre los hombres parecía tarea imposible para esta mujer; podría ser, incluso, una traición, sin derecho

al resentimiento, pues pareciera que toda la familia era un mero acto repetido de supervivencia económica. Cómo se puede vivir así, es un enigmático empecinamiento humano.

En ese empecinamiento está en juego el *sujeto*. Ni la sociedad, ni la familia, ni la psicología lo agotan. La inevitable torpeza de los padres, el rigorismo o el sometimiento al hijo, la arbitrariedad o la desidia, la decepción que el hijo puede encarnar, no es suficiente razón o motivo. Para que algo acontezca hace falta el enigma del sujeto. Siempre está esa dimensión enigmática que es la respuesta del sujeto, la respuesta constitutiva del sujeto a lo que vive y padece, a lo que experimenta, y cuya respuesta constituye la misma experiencia subjetiva, a veces aniquiladora por verse reducida la repuesta únicamente a la defensa. Por qué uno es psicótico y otro no, es siempre un enigma. Pero esta mujer de la que hablamos se empecina en una supervivencia que parece carecer de compañía posible. Así hay muchos casos: pegados al terreno, literalmente aterrados, la denegación parece su única defensa para no enterarse de su espanto. Así lo hacemos todos habitualmente, pero unos parecen más reducidos que otros al espanto de vivir. Sólo les queda ser supervivientes del desgaste y de la pobreza libidinal que les marca.

Cuando quien se sienta ante nosotros se muestra así, sin fisuras, torpe y confuso, como si hubiera prescindido de su experiencia o hubiese sido aniquilado por ella, transmite una sensación de extrañeza e impotencia que desazona. La propia escena terapéutica se inmoviliza y se asfixia. Uno observa su desconcierto y su miedo, pero como si tal desconcierto o tal miedo no provinieran de ninguna contingencia y, por lo tanto, no incluyeran la idea o la fantasía de cambio, ignorantes del conflicto psíquico. Si quien se sienta ante nosotros es un “exoactuador” o uno de esos mullidores de la manipulación, las perspectivas son peores. Aún así, nunca podemos desentendernos de un fracaso cuya contingencia es su posibilidad. De un joven, por ejemplo, por insensible y “exoactuador” que se muestre, no podemos saber si el miedo o el odio le va impedir de manera definitiva abordar la separación o, por el contrario, una sacudida depresiva va a abrir la brecha de una separación posible.

En todos los casos lo que les trae es una angustia primaria, una confusión y una soledad torpe y desdichada que sólo podemos comprender porque también está en nuestra experiencia, y es lo que permite que aparezca en los límites de lo que en el otro se nos revela como lo dado en nuestra común

experiencia. Por eso, la cuestión del tratamiento es la cuestión de la accesibilidad terapéutica, de lo que tiene el propio encuentro terapéutico de experiencia y no de aplicación de principios. Por lo tanto, lo dado a la experiencia es también de incumbencia de quien tuvo el atrevimiento de ocupar el lugar de aquel que escucha y quisiera comprender; pues bien distinto sería el caso de aquel que establece juicios de atribución sobre las intenciones de la confusa o violenta demanda que recibe, de aquel otro que indaga en ese mostrarse de la violencia o de la reiterada confusión lo que tras ello se muestra como una impotencia de construir una demanda que sea acogida o un modo de encontrar un lugar en quien le atiende. Por mucho que los hombres estemos necesitados de confiar en los demás y descansar así en cada gesto de simpatía o signo de bondad, lo cierto es que una desdicha temprana puede haber convertido la hostilidad en único o dominante horizonte de la experiencia, y entonces no es que en realidad no se demande el acogimiento sino que por desdicha esa demanda es rechazada en el instante mismo de iniciarse, círculo vicioso que a veces atrapa de manera maldita al actuador.

Y es ahí, en efecto, donde la accesibilidad terapéutica puede fracasar, pues la hostilidad, por desesperada que sea, es terreno poco propicio a la hospitalidad. Con cuánta frecuencia nos es dado comprobar cómo un sujeto que anhela el acogimiento, no puede, sin embargo, solicitarlo, y no sólo eso sino que más bien busca los signos del abandono para precipitarse en un rechazo como escuálida defensa al terror de ser abandonado. Y de ese modo se ve condenado a repetir una soledad y un fracaso de una demanda que ni siquiera llegó a formularse por mucho que el susodicho sujeto considere que ha sido rechazada. Es indiferente que ese rechazo tenga la modalidad de la exigencia histérica o de la servil agresividad obsesiva o se muestre lisa y llanamente en esa falta de mundo interno, en una superficialidad afectiva que impide todo compromiso sentimental e implica una desconexión con los sentimientos del otro y con los propios, sentimientos estos que no parecen existir o tener algún tipo de representación psíquica.

Por eso sería de capital importancia que el psicoanalista, o en general el “psi” de turno, preste atención a lo que escucha, que busque la razón enigmática de comportamientos que tienen su confusa y secreta lógica interna, y no abusar del poder que puede llevar a muchos de ellos en unos casos a descalificar al paciente, atribuyéndole supuestas intenciones contrarias al tratamiento, y en otros a favorecer una inhibición y una

impotencia que aniquila toda posibilidad de “auto-determinación”. Tomo la “auto-determinación” kantiana no tanto como capacidad de determinarse sino como aceptación íntima de la determinación padecida, de la determinación sintomática marcada por las primeras experiencias de insatisfacción con las que se construye el cruce de demandas o tejido de la relación con los otros. Que esa experiencia exista y se inscriba como experiencia subjetiva particular, es lo que la clínica del sujeto puede favorecer. La repetición sintomática nos ha enseñado que el mejor destino de las experiencias tempranas es precisamente el que sean experiencias privadas y particulares de cada uno, en vez de confuso lamento de castigo o de victimismo. Cuando esas experiencias están marcadas por la desgracia y el desconcierto, queda, al tomarlas como experiencia íntima, el modificar al menos la transmisión, aunque no se pueda hacer lo mismo con lo que toma el carácter de destino. Eso plantea la posibilidad de decir que *no* a la necesidad, al daño y al castigo, al “estado de guerra” del que hablaba Jan Patočka. Ese *no* ya no será el de la alianza persecutoria, el empuje persecutorio a rechazar la singularidad del otro o el terror al abandono y a la soledad que vive de la sangre ajena. Es un *no* silencioso que no reclama, de incierta repercusión pero capaz de *metanoia*, de cambio en la manera de sentir miedo y soledad sin necesidad de alistarse en las consignas de la brutalidad persecutoria de la ley divina, como la calificó Heráclito, de la guerra.

En todo caso, ese *no*, íntimamente ligado a la experiencia, es la condición de posibilidad de que un sujeto permanezca, sin anularse ante el miedo al abandono, ante el miedo a perder la presencia del otro y su propiedad. Eso es en lo que la clínica del sujeto está interesada. Merton Gill dedicó varios artículos en los años cincuenta a debatir sobre la instalación o no en los *boderlines cases* de la neurosis de transferencia. Eso marcó una especie de protocolo que distinguía entre psicoanálisis puro, psicoterapia psicoanalítica y psicoterapia de apoyo. Tiene quizás el interés de ver cómo los psicoanalistas elucubran sobre la pureza analítica y sobre los grados de dicha pureza en la jerarquía de la corte celestial, pues no será lo mismo el psicoanálisis puro (cuyo rasgo sería el análisis de la transferencia) que la psicoterapia psicoanalítica (donde no se analiza la transferencia) o que el más bajo escalón de todos, la psicoterapia de apoyo. Pero la clínica del sujeto tiene, a fin de cuentas, un propósito común: modificar la relación con lo acaecido y, puesto que lo que acaece al viviente humano es siempre en relación y en presencia del otro, reinscribir lo acaecido como experiencia de

lo que se teme y se desea desde el silencio de una insistente demanda de amor.

La dificultad que plantea el tratamiento proviene en la mayoría de los casos de esa falta de espacio interno o libidinal, de memoria inconsciente, de distancia subjetiva del otro, de discriminación de los sentimientos. Han vivido sus experiencias como si fueran situaciones inertes, planas, que no tienen historia ni encierran enigma alguno, sólo confusión y desacierto. Algunos suplen esta falta de memoria inconsciente con una especial pericia en apropiarse e invadir la vida de los demás, pero desconocen qué les pasa y qué preguntas les podrían orientar en su confusión mental y sentimental, por lo que la angustia es, en cualquier caso, el único afecto verdadero por su propia indefinición.

¿Qué hacer ante tal desarme subjetivo? La paciencia, la atención, a veces desesperada, y la humildad ante lo que uno no puede remediar, son requisitos para permanecer junto a ellos, sin saber. Uno quiere ayudarles, a veces se intenta una especie de propedéutica de los sentimientos, de su discriminación, incluso de poder percibir al otro separado de sí mismo. A un chico que padecía de manera simple y disparatada de esa confusión entre dentro y fuera, y una fría y tenaz banalidad de los sentimientos, tenía que explicarle, por ejemplo, por qué debía telefonar antes de ir a casa de unos “amigos” que no sabían cómo quitárselo de encima. Aunque sus resultados sean inciertos, el intento de discriminar los sentimientos es una tarea moral de primer orden para decidir qué se quiere del otro, es, en suma, requisito indispensable del criterio moral. La falta de criterio moral, proveniente de la confusión mental y afectiva, puede llevar al fracaso terapéutico, de manera contundente cuando alguien pretende apropiarse de tu vida con su insistente presencia.

En muchos casos el vínculo terapéutico adquiere un tono de pobreza y de frialdad que dificulta la prosecución del tratamiento. Lo más habitual entonces es que el paciente interrumpa a poco que remita la angustia. Decía Kant que propio es del ignorante desconocer su ignorancia. El predominio de la denegación hace que en esos casos sólo cuando se topa con una realidad con la que no se contaba pero que no se puede eludir se puede quizás despertar de la ignorada insensibilidad, aunque sea a costa de un desmoronamiento depresivo. Hay que tener en cuenta, por lo demás, que la dificultad de articular y sostener una demanda, suele hacer, en ocasiones, de los dispositivos públicos el único espacio posible de intervención. En cualquier caso, lo que Winnicott llamó “ambiente facilitador” es condición

para que quepa, al menos en algunos casos, la experiencia de su propio existir. Por “ambiente facilitador” entiendo un espacio terapéutico en el que el encuentro pueda suceder sin el miedo o el rechazo. Sin ese “ambiente facilitador” el metabolismo cerebral se verá sometido al esfuerzo de una continua desconexión, del que, ya sea por la violencia o por la inhibición, el sujeto en cuestión querrá huir aterrorizado de su inanición libidinal.

Concluyo volviendo sobre las palabras del poeta Wallace Stevens: “El mundo que nos rodea resultaría desolador si no fuera por el mundo que llevamos dentro”. El sujeto, como tal, no puede poseer ningún objeto, ni siquiera el saber. Es un exiliado de la realidad inventada entre todos y padecida por todos. Nadie vale como objeto suficiente. Incluso cuando viene la fascinación, ella es persecutoria. A pesar de los intentos de crear entidades sustantivas, como la nación o la Iglesia, el sujeto es experiencia particular y silenciosa. Por eso el cuerpo del hombre está a merced de experiencias confusas que requieren un mundo interno.

Un pequeño extracto de este texto fue publicado en el número 103 de la *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, correspondiente al vol. XXIX, fascículo 1, 2009.

BIBLIOGRAFÍA

Bergeret, J., *La personalidad normal y patológica*, 1974, Barcelona, Gedisa, 1996.

—, *La dépression et les états limites*, París, Payot, 1975.

Blumenberg, H., *La legibilidad del mundo* (1981), Madrid, Tecnos, 2000.

—, *Paradigmas para una metaforología* (1997), Madrid, Trotta, 2003.

Chabert, C., B. Brusset y F. Brelet-Foulard (1999), *Neurosis y funcionamientos límite*, Madrid, Síntesis, 2001.

Donnet, J.L. y A. Green, *L'enfant de ça. Psychanalyse d'un entretien: psychose blanche*, París, Minuit, 1973.

Freud, S., “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis” (1933), en *Obras Completas* 8, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974.

—, *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), en *Obras Completas* 8, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974.

Gehlen, A., *El hombre* (1974), Salamanca. Sígueme, 1980.

Horkheimer, M. y T. Adorno, *Dialéctica de la ilustración* (1944), Madrid, Trotta, 1994.

Joyce, J., *Retrato del artista adolescente*, Barcelona, Argos Vergara, 1980.

Kant, I. *Antropología, en sentido pragmático* (1798), Madrid, Alianza, 1991.

—, *Crítica del juicio*. (1790), Madrid, Espasa-Calpe, 1977.

- Kernberg, O., *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico* (1975), Barcelona, Paidós, 1979.
- Knight, R. P., “Borderline states”, en Lowenstein, *Drives affects, behavior*, Nueva York, Intern. Univ. Press, 1953.
- Kohut, H., *Análisis del Self: El tratamiento psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad* (1971), Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- Mongardini, Carlo, *Miedo y sociedad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos (1873), Madrid, 1990.
- Patočka, Jan, *Ensayos heréticos* (1975), Barcelona, Península, 1988.
- Pereña, F., *El hombre sin argumento*, Madrid, Síntesis, 2002.
- Plessner, H., “Grenzen der Gemeinschaft” (1924), en *Gesammelte Schriften*, Franckfort, Surhkamp, 1980-1985.

TERCERA PARTE

ANOREXIA

Fluía la inmortal sangre de la diosa, el icor, que es lo que fluye por dentro de los felices dioses, pues no comen pan ni beben rutilante vino, y por eso no tienen sangre y se llaman inmortales (*Ilíada*, canto v, 340).

Cuando Sir William Gull¹ en torno a 1870 acuña la expresión *anorexia nervosa*, no podía ni sospechar la fortuna que tal expresión tendría en la literatura “psi”. Gull, en la exposición que hizo en Oxford en 1868, publicada en *The Lancet* ese mismo año, había utilizado la expresión *aepsia histérica* cuya descripción es similar a la ya hecha por Robert Morton en su *Phthisiologia*² (1689): pérdida del apetito, amenorrea y adelgazamiento. Nombrar la “aepsia histérica” como “anorexia nervosa” abre la vía hacia una consideración “mental”, sin causa orgánica definida, de dicha patología. De hecho, la referencia de Gull a un “origen central y no periférico” de la “anorexia nervosa”, es un modo de poner de relieve la ausencia de “organicidad” a la vez que se mantiene esa vaga referencia al “origen central”, mezcla indefinida de “nerviosidad” y genética. Casi a la par que Gull, Lasègue publica en los *Archives Générales de Médecine* (abril de 1873) un texto que titula *Anorexia histérica*,³ en el que recoge no sólo la sintomatología de esta modalidad histérica, sino la dificultad de tratamiento por lo insidioso y tenaz del “estado mental” de las pacientes que terminan “destruyendo la autoridad moral del médico”. La predilección de Lasègue por el “estado mental” de la “anorexia histérica” se basaba en el síntoma de “inanición histérica” y en el componente de “perversión intelectual” que observa en dicha anomalía. De ahí que en la clínica francesa se llamara *anorexia mental*. El que todavía hoy se discuta si es un síntoma o una enfermedad propiamente dicha de origen físico, psíquico o psicosomático, indica hasta qué punto permanece el malestar, terapéutico y epistémico, que la anorexia suscita.

Un ejemplo de ese malestar es el que muestra la doctora Henrietta Broderick ante la negativa a comer de Simone Weil, enferma de tuberculosis, esa enfermedad del espíritu que devora el cuerpo (como la anorexia misma), poco antes de morir. El juez de instrucción llegó a abrir una investigación para descubrir las causas de la muerte y estableció, siguiendo el certificado de defunción, un atrevido y, en todo caso, poco jurídico veredicto de suicidio: “La difunta se ha matado destruyéndose ella misma al negarse a comer durante un periodo en el que el equilibrio de su mente estaba perturbado”.⁴ Ese veredicto nos indica cómo la anorexia era percibida como un tozudo rechazo de la voluntad. Henrietta Broderick ya se había mostrado, en una entrevista a la prensa de la época, un poco desesperada por su impotencia para quebrar la voluntad de no alimentarse de una paciente que de entrada no

le parecía tan grave. Sería un abuso clínico por nuestra parte establecer si Simone Weil era o no anoréxica. Lo que sí se puede ver es el típico malestar que provoca y que proviene del terco rechazo a alimentarse, un rechazo que es a su vez una inmolación y una entrega a los desposeídos.

Esta cuestión del rechazo está ya desde el principio en los estudios sobre la anorexia. Déjérine, en 1885,⁵ definía la anorexia mental como repugnancia al alimento proveniente de una perversión intelectual tan potente que inhibe la misma sensación de hambre. Poco después, en 1903, Pierre Janet, en el conocido caso Nadia, va a introducir un rasgo novedoso y nada desdeñable: la repugnancia moral y la vergüenza que siente la enferma ante la obesidad.⁶ “No es cuestión de coquetería –precisa Janet–, es algo inmoral.” Unos años antes Babinski había pretendido sustituir la acepción *anorexia mental* por la de *partenoanorexia* o “anorexia de las vírgenes”, con lo cual, como en el caso Nadia de Janet, la vinculación del rechazo del alimento con el rechazo de la sexualidad va a dar un carácter, digamos moral, a la anorexia.

Poco a poco se ha ido instalando la consideración de la anorexia como trastorno típico y específico de la mujer joven. La anoréxica, como Perséfone, hija de Demeter, no debe probar bocado si no quiere permanecer para siempre presa de las sombras del Hades. Si no fuera por los rojos granos de granada que la seducen, Perséfone podría ser la figura de la anorexia: hija de la diosa de la abundancia (como lo son nuestras sociedades capitalistas), no puede sin embargo comer para no perecer en la umbría de la muerte. Rechazo el alimento para vivir, siendo que ese rechazo me conduce, sin embargo, a la muerte, parece decir esta frustrada Perséfone que es la joven anoréxica.

¿Es entonces obligado hablar de rechazo en la anorexia? Gilles de la Tourette⁷ tomó en 1908 el criterio del rechazo como diagnóstico diferencial entre anorexia mental y psicosis. En la psicosis se trata de una inapetencia radical que invade por entero al enfermo, mientras que en la anorexia mental hay un rechazo explícito de parte del sujeto. Pero no para todo el mundo las cosas están tan claras respecto a este asunto del rechazo. Es una vesania incipiente, declara Séglas en 1911. Es una deficiencia endocrina, dirá por su lado Simonds en 1914. Patología endocrina de origen hipofisiario, dirán unos, esquizofrenia simple dirá Bull. Así hasta que vayan apareciendo las elucubraciones sobre una supuesta lesión hipotalámica y otros factores neurológicos.

Con la aparición del psicoanálisis, el universo “psi” se divide en dos: por un

lado la biogénesis y la psicogénesis para el diagnóstico, y por otro la química y la psicoterapia para el tratamiento. Pero al tratarse de una patología psíquica tan ligada al cuerpo, la anorexia se presta muy bien a presidir la psicósomática. Así, por ejemplo, J. Delay la declara en 1949 como la enfermedad psicósomática por excelencia.⁸ No parece que se pueda negar la evidencia de trastornos en la imagen del cuerpo y en la misma percepción interoceptiva respecto a las sensaciones del hambre o en general de la apetencia. Justamente por eso, Freud apenas habló de la anorexia, sólo algunas alusiones de pasada. En principio, para Freud, la anorexia no es más que un componente del cuadro melancólico que se caracteriza por una inapetencia general que indica una “hemorragia libidinal” que afecta tanto al alimento como a la sexualidad y a la vida en general.⁹ Si así fuera, todo el debate sobre la anorexia carecería de sentido y debería pensarse meramente como una manifestación de la melancolía. Aunque con frecuencia se observan comportamientos anoréxicos en la melancolía, la tozudez sintomática de la anorexia no se deja apresar con tanta facilidad como para hacer del todo equivalentes la anorexia y la melancolía. De ahí que Freud, en sus *Historiales clínicos* dedicados a casos de histeria, se viera obligado a hablar de anorexia, aunque situándola, sin embargo, en un terreno exterior a la clínica y al tratamiento psicoanalíticos: la anorexia es efecto de una parálisis psíquica consistente en la “inaccesibilidad de un grupo de representaciones a nuevas asociaciones”, lo que impide el desplazamiento del afecto o el investimento libidinal (caso Emmy de N).¹⁰ El miedo que conllevan esas asociaciones sin conexión o posible elaboración, se mostraría entonces como repugnancia a la comida, lo que impide el trabajo psicoanalítico. Por eso, en la famosa conferencia que dio en el Colegio de Médicos de Viena en 1904 para presentar su técnica terapéutica, excluye expresamente a la anorexia del tratamiento que presenta.¹¹ Dada la aparatoso urgencia del síntoma y la parálisis psíquica que implica, el tratamiento psicoanalítico no es adecuado para la anorexia. Lo dice así de pasada, sin detenerse a dar más explicaciones sobre el origen de tal parálisis psíquica ni sobre qué tipo de tratamiento podría ser el adecuado. La anorexia no se puede reducir a la melancolía ni a la neurosis histérica, aunque pudiera formar parte de ambos campos diagnósticos. Así se despide Freud de la anorexia, de la que ya no vuelve a hablar. Al contrario que sus discípulos, que se lanzan a una carrera especulativa que va desde la confusión entre el sexo y la boca en los análisis de Abraham sobre el sadismo oral, hasta la pureza virginal del deseo

de nada de los lacanianos, pasando por los siempre curiosos análisis kleinianos de la angustia paranoide. Demasiada especulación para unos fenómenos clínicos que se resisten a una explicación fácil o catequética y que, como bien señalara Freud, conllevan una urgencia terapéutica a la vez que una insidiosa tozudez en su constancia.

Por eso, estudios como los realizados por Hilde Bruch en los años sesenta del pasado siglo, siguen siendo útiles porque respetan los fenómenos clínicos, intentan formularlos y toman esa formulación como una aproximación a su inteligibilidad y no como axioma de escuela. ¿Cómo las *funciones* alimentarias se transforman en *necesidades* de no-nutrición y en repulsa de la imagen del cuerpo?, se pregunta H. Bruch. Este modo de formular la pregunta introduce una contraposición entre función y necesidad que describe bien lo insidioso del síntoma y a la vez una cierta dificultad en el ordenamiento o discriminación de las “necesidades”, como si aparecieran confundidas e invertidas. De ahí que H. Bruch, como ya anteriormente había señalado Serge Lebovici, dé tanta importancia a la relación de la anoréxica con la madre. Sin entrar en mayores disquisiciones, H. Bruch es contundente: el rechazo del cuerpo propio es una necesidad de rechazar el cuerpo de la madre a quien pertenece dicho cuerpo. No se puede reducir la anorexia al rechazo del alimento, como si la boca fuera una zona orgánica y erógena, aislada del cuerpo. Eso era una tentación de algunos psicoanalistas que H. Bruch acertadamente corrige. El rechazo del cuerpo de la madre como rechazo del propio cuerpo demostraría que la imagen del espejo es todo menos un mero reflejo objetivo de una realidad corporal, es presencia del otro como amo perceptivo. El sujeto no es quien se ve en el espejo, se trata de un orden imaginario en el que la complacencia narcisista sólo es servidumbre al otro. El niño busca la mirada complaciente de la madre para congraciarse con su propio cuerpo. El sujeto anoréxico rompe el espejo y como resultado queda atrapado en él, aunque sea a su rechazo, escuálida figura de su subjetividad. Eso puede explicar por qué el sujeto anoréxico ve en el espejo un espesor corporal desde una estricta mirada ajena. No es él el que se ve sino el otro. Para escapar de él, el cuerpo, por escuálido que esté, es siempre demasiado. Esa confusión de los cuerpos es lo que más obliga al rechazo como modo de afirmarse en el vacío. A diferencia de otras dificultades con la separación que obliga, por ejemplo, a algunos sujetos a robar las pertenencias del otro a falta de una separación y de un acogimiento que permitan la conservación del otro cuerpo en la ausencia, el sujeto anoréxico se desposee

de su cuerpo.

Esta tesis de Bruch respecto al rechazo del cuerpo de la madre, se vio consagrada en el Simposio de Gotinga de 1965, que establece en sus conclusiones la relación de la anorexia con la sexualidad, con el cuerpo y no sólo con la función alimenticia u oral. Se trata del cuerpo y de la separación del cuerpo de la madre, ésa es la cuestión, la dificultad de esa separación, con la confusión consiguiente que conduce a una impotencia o trastorno del narcisismo, digamos, del investimento libidinal del propio cuerpo, ya que se ha perdido o no aconteció la distancia entre las necesidades de la niña y las respuestas de la madre. A falta de esa separación y de esa discriminación, la niña no responde a sus “necesidades” sino a las de la madre. Se da entonces una angustiosa desfiguración de los límites, una desintrincación pulsional que disuelve la demanda de vida, haciendo así incompatible cuerpo y vida, con el horror consiguiente. No es que H. Bruch lo diga así, pero va en esa dirección. Consciente de la gravedad del cuadro que describe, sitúa la anorexia como una entidad psicopática específica, pero a la vez la califica como de tipo esquizofrénico, aunque la distingue de la esquizofrenia precisamente por ese rasgo de rechazo del alimento como modo de adquirir autonomía y control del cuerpo, característica propia de la anorexia frente a la esquizofrenia que conllevaría un trastorno masivo del cuerpo y de la percepción interoceptiva sin el objetivo de adquirir autonomía.

Como se puede ver, de nuevo se introduce la idea del rechazo como criterio diagnóstico diferencial. El rechazo o la protesta sería un rasgo específico y diferencial de la anorexia no psicótica.¹² ¿Cómo se verifica ese rechazo? Parece relativamente claro que a pesar de la severidad en ocasiones del cuadro sintomático, no por ello se trata siempre de una psicosis, ni esquizofrénica ni melancólica. El criterio del rechazo no es, sin embargo, tan fácil de comprobar y suele confundirse con la tozudez del síntoma. Ciertamente que esa tozudez puede incluirse en el amplio campo de la hostilidad adolescente como una forma de oponerse a la propia dependencia infantil. Aún admitiendo esto, ¿por qué ese rechazo o protesta adquiere esa modalidad tan alarmante que pone en peligro la propia existencia del viviente en su más originaria condición corporal? ¿Cómo explicar que lo que habría que entender como intento de separación e independencia se convierta en ataque a la vida del propio sujeto? Y eso a pesar de que el sujeto anoréxico ni se apercibe de que su opción de vida por fuera del cuerpo es una opción de

muerte. Quiere borrar la presencia física borrando el cuerpo, no ausentándose de él. Es una paradoja, pues el sujeto parece atacar el alimento para conectarse con la vida. Se podría hablar de una especie de pacto anoréxico: permanezco, doy mi presencia a la vez que la rechazo, hago presente un cuerpo en el que no estoy.

H. Bruch terminó siendo tan famosa que su consulta en los años setenta era un hervidero de padres y “delgadísimas chiquillas”, como las llamaba, que acudían a ella desde todos los estados de la Unión. Su *best-seller*, *La jaula dorada*,¹³ lleva como subtítulo “El enigma de la anorexia nerviosa”. Nunca dejó de considerar la anorexia como un verdadero enigma y, a pesar de amontonar reseñas de casos y casos, no dogmatiza ni adoctrina, y su lenguaje es extraordinariamente respetuoso con las pacientes. Por eso, se puede considerar su clínica como una clínica a favor del paciente y no a favor de la doctrina, como muestran sus alusiones a las aberraciones cognitivistas y a los abusos interpretativos de algunas corrientes psicoanalíticas cometidos con los pacientes.

Pues bien, al final no es que H. Bruch renuncie a su tesis sobre la anorexia como rechazo, pero se ve obligada a matizarla de manera que resulta interesante. Está el rigorismo inquisitorial del sujeto anoréxico (que Anna Freud habría llamado “ascetismo”), pero está dirigido sobre todo contra sí mismo. Si se puede hablar de un rasgo constante que siempre se da, habría que buscarlo no tanto en la tozudez o fuerza de voluntad, en el rechazo manifiesto, sino más bien en el miedo a ser rechazado y no suficientemente valorado, a su ansiedad por adivinar las necesidades del otro, a su dificultad de cómo vivir o de incorporarse a la vida y romper esa espantosa soledad en la que sobrevive de mala manera, cuando no consigue convertirla en un tipo de satisfacción por fuera del cuerpo y del mundo, lo que nunca suele conseguir con éxito.

Los libros de H. Bruch señalan reiteradamente esa mezcla de orgullo y humillación que viene a constituir el universo aislado y carcelario del sujeto anoréxico. De ningún modo se ha de considerar la humillación como algo deseado por el sujeto anoréxico, sino, por el contrario, como algo temido e insoportable. Pero lo que H. Bruch no acaba de entrar a considerar es el porqué el cuerpo aparece tan desvinculado de lo viviente, ni siquiera cabría decir desvinculado de la sexualidad, ya que no es de ningún modo infrecuente el que ese cuerpo se entregue a satisfacer al otro aunque sea sin atisbo de deseo propio. Desvinculado de lo viviente, por el contrario, apunta a lo que

podríamos llamar una cierta desintrincación pulsional en el corazón del cuerpo viviente, llamado por ello a entrar en contradicción con la subjetividad. O cuerpo o sujeto, parece ser el terrible dilema de los sujetos anoréxicos. El rechazo sin un deseo propio, es una pureza vacía e inerte. Tampoco han encontrado, como sucede a otros sujetos histéricos, la salida del rencor que hace a tales sujetos a la vez inocentes y crueles, y así se alimentan de la destrucción del otro, considerándose, sin embargo, los más estrictos representantes de la moral y de la verdad. Desde luego, no es el caso de la anoréxica, ni siquiera cuando más odiosa y más rabiosa se muestra, utilizando el ideal de la verdad como arma de guerra. Aún así su indefensión es extrema porque ataca a la vida misma del cuerpo. La particularidad de la posición anoréxica habría que buscarla en el ataque que supone a la pulsión. El rechazo del sujeto anoréxico, con el que todo clínico parece estar de acuerdo, para ser inteligible ha de ser visto no desde el punto de vista de un conflicto de voluntades, sino como un ataque a la pulsión, a esa particularidad de la satisfacción corporal del humano, el cual se satisface tanto de un objeto como de un sujeto o, dicho de otro modo, se satisface de un objeto que es también un sujeto. El sujeto anoréxico ataca la satisfacción pulsional porque la concibe como mero objeto y su subjetividad se ve continuamente amenazada por un cuerpo deslibidinizado. Ese rechazo a ser tomado como objeto le confirma en su condición de objeto, por lo que sólo puede vivir como objeto rechazado y rechazante. Ése es su círculo infernal. Si lo llamo ataque a la pulsión es porque no consigue el ritmo de la temporalidad pulsional, por lo que no puede ignorar su cuerpo que se hace presente de manera física y brutal.

Para entender el dilema del sujeto anoréxico, convendría retrotraerse a la particularidad traumática del cuerpo humano. Nada más nacer, el humano entra a formar parte del extravío de su cuerpo como organismo viviente. Ese extravío consiste en que el cuerpo se va a regir no tanto por la necesidad como por la demanda. Es decir, el hambre, o la satisfacción corporal de la necesidad, está intervenida por los otros, por la madre como figura representativa en nuestra cultura de esa presencia del otro en el cuerpo. Esa presencia del otro en el cuerpo en la conceptualización freudiana se llama pulsión. La pulsión, a diferencia del instinto, es un modo de nombrar ese tipo de demanda y satisfacción corporales que desconoce el marco, la regulación, el ritmo y la indiferencia del instinto, el instinto que regula de manera directa

la relación entre necesidad y satisfacción. Al estar el campo de las necesidades no sólo necesitado del otro sino intervenido por el otro, ya no se rige tanto por el alimento sino con relación a quién lo alimenta. Ese corte, esa separación entre necesidad y demanda, abre la brecha de la subjetividad. La demanda ocupa el lugar de la necesidad y entonces el cuerpo no se rige por el instinto y queda a merced del otro, la madre, por ejemplo. No es que la vida del niño necesite la mediación instrumental de la madre sino que es dependencia de ella, consiste en esa dependencia, pero a la vez como sujeto está separado del cuerpo de la madre, por lo cual tanto la dependencia como la separación pasan a ser, ambas, condiciones de la subjetividad, con el consiguiente conflicto interno entre la satisfacción y el amor. Esto supone que el rechazo, lo que Freud llama *Verwerfung*, es componente obligado de la subjetividad. No hay sujeto que no rechace, si es sujeto. El primer rechazo suele acontecer en torno al alimento, que pasa a convertirse en un signo privilegiado del amor o del desamor, de la experiencia del flujo afectivo sin el cual el cuerpo no se puede alimentar. Comer es recibir la comida del otro, es una demanda que se articula en la particularidad de la respuesta del otro, ya que no sirve una respuesta genérica o automática cuando el sujeto es lo que está en escena, cuando la brecha entre necesidad y demanda hace presente al sujeto. Como decía Homero el comer juntos es el reconocimiento de la común pérdida, el humano come con el otro, y ésta es la manera de no comerse mutuamente. Es un ejercicio del encuentro y no de la imposición. Si la comida, por las razones que sean, sustituye la demanda del sujeto entonces lo anula, el sujeto desaparece o ha de rechazar la comida. El alimento es rechazado porque se rechaza el objeto cuerpo. Ese rechazo es un signo y tiene su interpretación inconsciente, entendiendo por interpretación inconsciente el modo como se inscribe lo que acontece en su relación con el otro. Esa inscripción es corporal, es experiencia sensitiva, no meramente ideativa. Eso quiere decir que el cuerpo es un campo de experiencia subjetiva. No viene dada como sucede en el mundo animal una relación directa entre necesidad y satisfacción, que lleva, por ejemplo, a los pájaros a migraciones fantásticamente reguladas.

El cuerpo humano, al no estar regulado por el instinto, queda a merced de los encuentros con los otros, encuentros fundadores de la vida psíquica concreta. De ahí la dificultad de hacer inferencias con ampliación de significado en el campo psíquico y de establecer de manera rigurosa, no digamos ya las etiologías, sino a veces incluso los diagnósticos. La anorexia

es un campo de la clínica “psi” donde esa dificultad se muestra con mayor contundencia. Ni la etiología ni incluso el diagnóstico se pueden establecer con suficiente claridad. ¿Es una enfermedad?, ¿es un síntoma? Es sin duda un trastorno psíquico que para entendernos y para abordar su particularidad debe ser distinguido claramente de la llamada esquizofrenia, donde la “anorexia” no es más que una manifestación, entre otras, de una desorganización del cuerpo que no encuentra modo de regularse ni por el instinto ni por la articulación con la demanda.

Para circunscribir el campo clínico de la anorexia, podemos limitarnos a los rasgos ya señalados por muchos y que podemos resumir de esta manera: suele aparecer en la adolescencia o a partir de la adolescencia, se da mayoritariamente entre mujeres y suele ir acompañada de un universo de exigencias desconcertantes que el sujeto no sabe de dónde vienen y que en todo caso arrasan con cualquier posibilidad de preguntarse por un deseo propio.

Está la llamada anorexia infantil, que se ha pretendido diferenciar de la anorexia puberal por no figurar en ella la presencia tan fuerte de los ideales. Ya hablaremos luego de los ideales. Por lo pronto, la particularidad de la anorexia no está fundamentalmente en relación con los ideales, sino con la articulación de demandas y respuestas en la vida pulsional entre el sujeto y los otros. Y esto sí que está presente desde el comienzo, ya en la infancia. Por lo tanto, la llamada anorexia infantil puede apuntar perfectamente (en el caso de que no se trate de problemas físicos o meramente orgánicos) a esa dificultad de inscribir la demanda del cuerpo en la vida del deseo. En cierto modo es una obviedad: la madre no da simplemente el alimento, da la vida psíquica, transmite el deseo de vivir, un tipo de satisfacción o respuesta libidinal que requiere la separación de la madre.¹⁴ La separación de los cuerpos no es algo dado, ha de producirse. Y puesto que la dependencia del otro es tan inicial, tan traumática a la vez que corporal, sólo mediante la separación de los cuerpos puede circular la vida de la *orexis*. De la *orexis*, del deseo, decía Aristóteles¹⁵ que mueve los cuerpos sin el contacto físico. Que dicho movimiento sin contacto físico Aristóteles lo atribuyera a la causa final, era una precipitada y arriesgada conclusión motivada por la imperiosa necesidad de sentido, pero que la *orexis* implique un tipo de movimiento por la atracción y no por empuje físico, es buena razón para que a este trastorno o enfermedad o patología se le llame *anorexia*, que viene de *anorexis*,

inapetencia o falta de deseo, de forma que volviendo del revés el conocido eslogan lacaniano que afirma que la anorexia es deseo de nada, cabría decir, por el contrario, que el sujeto anoréxico no es que desee nada sino que le falta el deseo, si por tal entendemos esa *orexis* aristotélica, ese vínculo de atracción de los cuerpos que supone necesariamente separación de los cuerpos, pues si no hubiera tal separación no cabría esa atracción, sino sólo esa fusión que tiene aterrorizado al sujeto anoréxico.

Es cierto que el alimento es incorporación física de nutrientes sin los que el organismo no puede vivir. Pero es igualmente cierto que dado que el cuerpo humano está separado de la necesidad de nutrientes por la dependencia al otro igualmente humano, la incorporación del alimento pasa por la presencia corporal del otro cuya figura *princeps* es la madre. De ahí que si la madre, por las razones que fueran, por la situación presente o por la pasada, por el momento que atraviesa o por su dificultad con la vida sexual, etc., no establece o no permite esa separación, la confusión de los cuerpos anulará la satisfacción que la *orexis* de alimento puede procurar a la particularidad del cuerpo subjetivo o deseante. Si el alimento es una continuación impositiva y asfixiante del cuerpo de la madre, si no hay distancia *oréxica* o libidinal, el sujeto está obligado al rechazo del superviviente, es decir, a rechazar al menos el rechazo asfixiante, del otro, o si no al llanto para declarar su existencia, aunque sólo sea como grito de un desamparo inútil.

Por esa razón, la llamada anorexia infantil puede entenderse como un trastorno o malentendido similar a la anorexia posterior, a la considerada anorexia puberal. El malentendido a que nos referimos es especialmente agudo o traumático, pues se da en el seno mismo del desajuste del cuerpo con el otro como desajuste o incompatibilidad entre el sujeto y el cuerpo, de modo que si tengo cuerpo pierdo subjetividad y viceversa. Ese malentendido, que he llamado pulsional, supone que para tener vida psíquica habrá que extinguir el cuerpo, hacerlo desaparecer, cumpliendo así la proeza de vencer a la necesidad, como hizo la soberanía virginal de Artemis.

La anorexia se concreta en la pubertad y, como ya estableciera el Simposio de Gotinga, está asociada al cambio y a la definición sexuada de la niña que se ve transformada en un cuerpo del apetito sexual, sin que ese cuerpo haya sido aceptado como cuerpo sexuada. Lo que esto nos indica es que en efecto se trata del cuerpo libidinal, que la “función” (como la llamaba H. Bruch) nutriente está transida por la sexualidad, por la atracción de los cuerpos, por la transmisión de la libido, de la distancia y del deseo. Ese espacio libidinal,

por utilizar esta expresión de Winnicott, es el espacio psíquico en el que la *orexis* aristotélica, el deseo en su encarnadura del hambre y del sexo, se mueve, crece, vive y se alimenta. El cuerpo subjetivo es particular, requiere no el mero acoplamiento sino la separación y el anhelo, el encuentro con el deseo del otro, con su subjetividad, su distancia y su hospitalidad, pues de hospitalidad y de acogimiento se trata, ya que cada uno es extranjero del otro y viceversa. La vida subjetiva viene de dentro, pero se produce en los encuentros con el otro. Ese dentro se produce en los encuentros con los otros, en el acogimiento corporal, no es ningún “dentro” inefable o místico. La experiencia misma de la percepción requiere un sujeto de esa experiencia, no hay experiencia que no sea subjetiva, que no se conserve en la distancia y no se inscriba en la intimidad. En ese terreno de intimidad y de distancia es donde se puede producir el encuentro, la presencia y la ausencia del otro, el anhelo, el deseo y la respuesta a una demanda que sólo el pulso del deseo orienta, limita y objetiva en el encuentro.

El deseo es el límite interno de la pulsión, repito una vez más. El deseo, la pregunta concreta de cada uno sobre la presencia o ausencia del otro que es el rescoldo del deseo, dirige la satisfacción sobre el límite de las exigencias concretas y la finitud del deseo propio. En el caso de la anorexia, sin ese límite interno, tanto las exigencias como la satisfacción estarán regidas por la voracidad. Sea el vacío anoréxico o el lleno bulímico, el exceso por la carencia del límite interno que marca e inscribe el cuerpo libidinal o cuerpo del deseo, es finalmente un vacío entrópico donde el sujeto se pierde en la infinitud de sus exigencias destructivas o de su falta de vida. Por ese motivo no deja de tener razón Freud al vincular la anorexia con la melancolía. Si se vio, sin embargo, obligado a tener que abordar la anorexia desde el marco histérico y no sólo melancólico, a nosotros nos toca volver a tener en cuenta la vertiente melancólica que se da en toda anorexia. La particularidad de la anorexia atañe al hambre, a la perversión del hambre, a esa mortífera victoria sobre la necesidad, vaciando al cuerpo del apetito que le da la vida. Pasa a ser un cuerpo desvitalizado y, por lo tanto, melancolizado. Por esa razón hablé anteriormente de disolución o desintrincación pulsional, es decir, de ataque a la pulsión que se consume en su deriva hemorrágica sin límite interno que le dé el lugar del deseo concreto de algo. Ese cuerpo, a falta de investimento libidinal, es una carcasa inerte. Hay algo que cabe observar en los más diversos casos de anorexia y que consiste en que el sujeto se siente falso, no mentiroso sino falso, inconsistente, maniquí de las exigencias y demandas de

los demás, marioneta que gira al son de lo que interpreta como ideal del otro. Son personas simpáticas, agradables, pero tan solitarias en sus quehaceres, tan aisladas que a nadie como a ellas mismas el ajetreo social les suena a vacío. Su sensibilidad como un modo de atender al otro, puede simplemente esconder una cierta inanición interior, una falta de vida, una desconexión libidinal, sea con la pareja o incluso con el hijo, en el caso de que sean madres.

Lo que aligera el cuerpo es el deseo, la libido. En caso contrario, el cuerpo pasa a tener una pesadez insoportable. Una mujer con largo pasado anoréxico decía: “él dice que no me siente y yo siento su cuerpo como un peso enorme”. Otra mujer decía que estaba pendiente del hijo, pero que no sabía qué hacer con él, sólo con acercarse a él sentía la pesadez de su cuerpo, sentía una desesperante desconexión con el hijo, pero tuvo la oportunidad y también la bondad y la generosidad de dejarlo más en manos del padre. Por ahí se puede ver, no sin compasión, esa soledad y radical impotencia del cuerpo. En su escena interior no pueden figurar como amadas ni como amantes, por mucho que se afanen en ocasiones en agradar. Muerte interior, puede ser el nombre de ese fondo melancólico de vacío libidinal.¹⁶ Por lo tanto, no estaba tan desacertado Freud al vincular la anorexia con la melancolía, aunque cayera en el reduccionismo de tomar la anorexia como simple componente de la psicosis melancólica.

¿Por qué la niña?, ¿por qué la mujer? Es una pregunta ineludible aunque no fácil de responder. Es verdad que hay casos de anorexia en varones que no se pueden incluir en un cuadro abiertamente psicótico. Pero son escasos. Por el contrario, es significativa la frecuencia de casos en chicas o mujeres jóvenes. ¿Por qué? Podemos abrir la reflexión al carácter social que reviste esta mal llamada enfermedad, pues ni tiene un cuadro riguroso y preciso, ni su origen queda al margen de los funestos efectos de un sistema de creación de riqueza que arrasa con el deseo y la subjetividad, a los que sustituye por la producción de desechos y por el fetichismo de la mercancía que se caracteriza por encubrir o desplazar las relaciones entre sujetos por relaciones entre objetos mercantiles. A nadie se le oculta que la anorexia es un fenómeno moderno de las sociedades capitalistas, habría que matizar de sociedades que gozan de la prosperidad capitalista. Es impensable la anorexia en Etiopía o en el Congo. Si la anorexia responde a una dificultad para inscribir la falta y el deseo en el cuerpo, no parece que se puedan dar condiciones para ello en

países en los que el hambre, la carencia, la guerra y las enfermedades físicas tienen a sus habitantes postrados en la miseria. La anorexia se da en sociedades de la abundancia, de la obscena multiplicación de objetos-basura, del todo sustituibles al año siguiente o al mes siguiente o a la semana siguiente de su aparición. Son sociedades concretas que crean un tipo de relación social presidido por la rivalidad en el tener y por la inclusión en el carrusel colectivo del consumo. Una mercancía vale por otra, pero ello lejos de inscribir la falta, relanza el basurero del consumo.

Eso no es suficiente para producir una anorexia. No es suficiente, pero el hecho de que la anorexia haya adquirido en nuestra sociedad occidental carácter casi epidémico, indica un correlato y una implicación con un nihilismo que obliga al automatismo maniaco o, lo que es aún peor, al patriotismo más vacuo y ridículo, si no se consigue preservarse en la intimidad, en la vida interior de quien resiste a Hera, la “ávida de disputa y griterío” (*Ilíada*, v, 730).¹⁷ Sin esas dos opciones al sujeto no le quedan otros recursos. El sujeto anoréxico está a merced de las urgencias del otro, pero padece de una sensibilidad que sin vida interior se orienta a la destrucción del peso inerte del cuerpo, de esa pesadez. La cuestión es esa muerte interior y esa desesperación que produce. Por eso, además del tipo de sociedad, hace falta que en la infancia del sujeto su propia condición subjetiva se haya visto anulada y su cuerpo desprovisto de investimento libidinal. Madres y padres desposeídos de deseo propio, aniquilados por la prosperidad, desertores de la subjetividad, desorientados respecto al deseo, distraídos y desposeídos de preguntas, denegadores y voraces, ansiosos, a veces insensibles, angustiados ante el mero asomo de pérdida y separación, deprimidos en busca de una posesión ansiosa que les convierte en caníbales psíquicos, llenos de resentimiento a veces, reivindicando los recursos del otro, exigiéndoles no saben qué. He aquí algunos de los rasgos que cabe encontrar en las vidas infantiles, familiares, de algunos sujetos anoréxicos.

Sin embargo, sigue pendiente la pregunta de por qué la niña, por qué la mujer. No se puede escamotear esta pregunta aunque no tenga una contestación simple ni contundente. Siguiendo por el momento con la mirada puesta en esta estúpida sociedad de la “abundancia”, echemos un vistazo a la publicidad. En seguida las vemos a ellas, delgadas y esbeltas, con la cara sonriente como bobas, acompañando al coche de turno o a la lavadora o al yogur o al colchón, etc., etc. El atributo de la feminidad ya no es tanto la virginidad como la delgadez, que se adjunta a una proliferación de objetos de

transacción comercial como el adorno que adorna lo inadornable (como diría Sánchez Ferlosio) y que las coloca, a ellas, en la peor posición de objeto tonto añadido a otros objetos insensibles, inertes, y que les señala un lugar para la feminidad de lo más execrable por ser lo más des-personalizado que cabe imaginar. Sánchez Ferlosio recordaba al respecto a las llamadas “azafatas” que aparecen en cualquier programa de televisión o también en cualquier exposición o congreso, con sus gorritos y sus uniformes, vestidas de niñas (la feminidad ya no es la Madonna sino la Virgen niña), “obligadas a fingirse oligofrénicas”,¹⁸ para así ganarse un sueldo, porque por muy virginales y delgadas que se muestren no pueden escapar al imperio de la transacción comercial que preside las relaciones laborales, las únicas y escuálidas relaciones que esta sociedad de la abundancia permite. De todos modos resulta irónico que siendo la mujer en el imperio de la publicidad la portadora de la función social del consumo, sea ella la que con mayor frecuencia muestre esta patología de la anorexia.

¿Es esto suficiente para responder a la pregunta de por qué la niña, o la mujer? De la llamada anorexia infantil, que padecen casi por igual niños y niñas, a la anorexia puberal que padecen mayoritariamente las chicas, algo ha debido de pasar para que la patología se distribuya de esta manera. “Macho impotente”, llamaba Aristóteles a la hembra humana¹⁹ en una soez expresión de la supuesta dificultad de la hembra con la *morphé*, con la forma, siendo ésta más propia del varón. Pero claro está que para Aristóteles este más fácil acceso a la *morphé* se debía a su mayor inclusión en la cosa pública, en la *polis*, lo que de alguna forma aún prosigue. Falta en esto una investigación o una reflexión más detenida que explique la particularidad de la sexualidad femenina, de la relación con el cuerpo de la sexualidad y de la reproducción de la vida, de lo que he llamado la mayor exposición de la mujer al trauma,²⁰ pero no es posible obviar o escapar a la evidencia de que más allá de la generalidad del fetichismo de la mercancía que convierte a cada individuo en un lugar vacío para la contratación laboral, la mujer es tomada con mayor frecuencia como objeto de posesión y uso, con esa particularidad “potlachista” de ser objeto de adorno aunque sea bajo la inversión del desprecio. En todo caso, sea para el lustre o para el bochorno, la mujer es colocada de forma insistente en ese lugar de uso, sin duda también de dependencia, pero para exaltar o cobijar o adornar el espacio masculino de la torpeza del poder. La dependencia del varón respecto de la mujer es

manifiesta, pero el varón se empeña en invertir los términos para que quede claro que ella está allí para sostener el trono priápico de modo incondicional. Nada suele ser más hiriente para el varón que el que la mujer tenga no tanto su propia concepción de las cosas como que esa concepción se publique o se legitime, que salga a la luz. Se le pide a la mujer una incondicionalidad que aunque se solicite desde la dependencia, no le quita un ápice de exigencia de desaparición de un deseo propio y de una vida propia separada. No se tolera su condición de sujeto. Probablemente, eso comienza con la temprana invasión materna. La incondicionalidad que con demasiada frecuencia pide la madre a la hija no parece en ocasiones conocer límite alguno, como si en vez de dar la vida se la chupara. En ocasiones no parece quedar otra forma de escapar de la incondicionalidad que el sustraerse del cuerpo, de una presencia corporal que pasa a convertirse en una escuálida presencia para una sensibilidad cada vez más estéril e indefinida. En cuanto al padre, suele ausentarse de esa escena voraz de incondicionalidad inerte, cuando no toma a la niña como mero instrumento de satisfacción de quitar y poner. En la clínica llega un momento en el que ya no sorprende en lo más mínimo ver hasta qué punto muchas mujeres eligen a sus parejas por rasgos de su propia madre y se entregan así a una función de soporte y reparación del otro que luego van a exigir a sus hijas respecto a ellas mismas.

¿De quién es el rechazo? nos podemos preguntar a propósito del rechazo anoréxico. La incondicionalidad no es una figura del amor. Cuando se la solicita se exige la muerte del deseo. No es raro encontrar en algunos casos de anorexia un rechazo de la madre sobre el cuerpo sexuado de la hija, probablemente como efecto del rechazo del propio deseo sexual. ¿De quién es el rechazo entonces? Cualquier signo de vida se convierte en una señal a abatir, aunque con tanta frecuencia eso se haga en nombre de las mejores intenciones y de la mayor exaltación de la familia. El rechazo termina yendo en ambas direcciones: la madre rechaza en la hija la propia transmisión de la vida impidiendo la separación, y la hija rechaza su propio cuerpo y tras ello estaría el rechazo de la maternidad. Es decir, que el cuerpo que se busca no es tanto el de la belleza como el de la esterilidad: ni menstruación, ni tripa, como si se rebelara contra la “ley” (mandato, anhelo y crimen) de la reproducción.

Que todo esto no sea explicación suficiente para entender la anorexia es claro y notorio, pero al menos nos acerca a pergeñar un marco que la pueda hacer

más inteligible. Esa exigencia de anulación subjetiva, esa usurpación del cuerpo, ese rechazo del cuerpo sexuado, impide una separación de los cuerpos, que es condición *sine qua non* para que exista una intimidad libidinal y un encuentro deseante. La anorexia, como ya se señaló más arriba, no es finalmente más que la manifestación extrema de un cuerpo deslibidinizado y estéril puesto al servicio del otro sin encontrar la apetencia que brota de la separación, sin la que es imposible vivir sin ser devastado por la confusión de los impulsos pulsionales, pero a la vez sin poder adecuarse a una vida colectiva que la automatice y le dé así el simulacro de la existencia. Se sienten vacías y falsas, en manos de exigencias que no terminan por definir, que desconocen a la vez que son sus referencias confusas e ineludibles, pero no pueden ocultar o encubrir ese vacío o falsedad, esa esterilidad, en el jolgorio colectivo. Su soledad es inmensa, no conocen el cobijo ni la hospitalidad por fuera de esas exigencias de puro vacío, vigilan la cara del otro sin conseguir descifrarla y no encuentran la experiencia de satisfacción en sus cuerpos.

El recurso a terapias de modificación de conducta, según el sistema de premio y castigo, es no sólo bochornoso, sino que, como ya viera H. Bruch, puede provocar daños aumentando la confusión, la anulación y la incapacidad de los sujetos. Afortunadamente es una técnica terapéutica que cada día se utiliza menos. Pero tampoco el abuso interpretativo es mucho mejor. Esos psicoterapeutas o psicoanalistas que atiborran de interpretaciones a sujetos que no entienden ni comprenden qué es eso de vivir, repiten un comportamiento atosigante que sólo cabe entender como un juicio condenatorio y como una acumulación de nuevas exigencias.

No queda otra opción que establecer las condiciones para un terreno terapéutico en el que la lógica de esa extraña conducta pueda aparecer, y donde el terapeuta indague a la par del paciente los enigmas de una patología al borde mismo de la muerte y que, sin embargo, revela la frontera donde habita el humano, entre el exceso y la carencia, entre la dependencia y el rechazo, entre el cuerpo y el espíritu, entre la generosidad y la obscenidad de la acumulación.

No hemos hablado de la bulimia, del par anorexia/bulimia. H. Bruch comenzó estudiando la obesidad y relacionando la anorexia con la bulimia, siguiendo la pareja de tríadas clásicas: anorexia-adelgazamiento-hiperactividad y polifagia-obesidad-pasividad. La alternancia de

anorexia/bulimia es lo que ha llevado a tomar en cuenta el estrecho vínculo entre ellas que más arriba hemos apuntado en relación con la desintrincación pulsional o ataque a la actividad pulsional, de forma que ya sea por la privación o por la voracidad hay siempre un exceso pulsional, destructivo por carecer de la regulación interna del deseo. Cuando hay predominio de la bulimia, el tratamiento puede ser más pesado por la pasividad e inercia ya señalada por todos los clínicos estudiosos del tema. Esa pasividad suele conllevar una voracidad incongruente, sin sentido, desorientada, que subraya el carácter adictivo que nuestros colegas alemanes incluyeron en el nombre mismo de la anorexia: *Magersucht*. Es un modo de definir el trastorno no por la inapetencia sino por la adicción. La adicción toma el cuerpo como espacio de satisfacción aislado del otro. La adicción, sea por la privación o por la voracidad, aísla el cuerpo como si quisiera borrar las marcas del otro en el cuerpo. De hecho, en el sugestivo libro publicado en 1974 de Kreisler, Fain y Soulé, *El niño y su cuerpo*,²¹ se vinculaba la anorexia infantil y los vómitos con la rumiación autoerótica o merecismo del lactante. Parece claro que algo tienen en común la anorexia y la bulimia con las llamadas adicciones o drogodependencias, y es probablemente el tipo de satisfacción pulsional sin límite interno, triste, aislado y solitario, como definen Kreisler, Fain y Soulé a Martine, sin subjetividad cabría decir. Alguna paciente citada por H. Bruch se refería a la anorexia como una adicción. La sensación de encontrar un modo de vivir por fuera del cuerpo suele ser común a la anorexia y a la adicción. También se puede entender su curiosa obsesión por la comida como una adicción que en ocasiones consigue tal estado de insensibilidad que puede producir una disociación que coloca al sujeto anoréxico dentro del marco psicopatológico de los trastornos del límite. El estupefaciente señala esos dos aspectos de insensibilidad y de satisfacción física, pero por fuera del cuerpo, con lo que se repite esa dependencia en la que predomina la privación de deseo y de cuerpo.

En general se podría decir que la fase anoréxica cumple la función, como hemos visto, de cierto rechazo, de una confusa protesta no dicha a la confusión de los cuerpos, al deseo de muerte y al desbordamiento de la demanda pulsional, mientras que la fase bulímica es una dimisión o derrota de la posibilidad de una separación, lo que provoca una ansiedad que habitualmente sólo el vómito suele calmar, como si así se expulsara el fracaso de un cuerpo maltratado por la comida, avergonzado por ello. Parece como si la anorexia no se resignara no se abandonase como la bulimia. Se podría

construir una tipología de los sujetos según este criterio de la anorexia y de la bulimia. Mientras que el anoréxico mantiene la ascesis del rechazo y la elegancia de la renuncia, el bulímico, esclavo de la voracidad, queda absorbido por la tristeza del alimento invasor.

Dice el Canto v de la *Ilíada*: “Fluía la inmortal sangre de la diosa, el icor, que es lo que fluye por dentro de los felices dioses, pues no comen pan ni beben rutilante vino, y por eso no tienen sangre y se llaman inmortales”.²² Los dioses son inmortales porque no comen y así no están sometidos a la rueda de la Necesidad. El cuerpo mortal escapa de la Necesidad, pero está herido de muerte por ella. Ha de matar para comer, ha de engullir para seguir viviendo. Ésa es la culpa primordial. Hay un canibalismo soterrado en el acto de comer, toda vez que la Necesidad fue pervertida por la Demanda. El Evangelio lo dice y lo repite: “Disputaban entre sí los judíos diciendo: ¿cómo puede éste darnos a comer su carne? Jesús les dijo: ‘En verdad, en verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día, porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él...’ ” (Evangelio de san Juan 6, 52-55). La Eucaristía es el misterio que consagra el canibalismo.

El mandamiento de no matar podría ser cumplido y la vida conseguiría su inocencia si no fuera por la comida. La comida obliga a la destrucción para sobrevivir. En la comida está la muerte, la dependencia de la muerte. Así comentaba Calasso²³ el pasaje de la *Ilíada* sobre la mortalidad de quien está obligado a comer.²⁴ Se mata para comer y cabría decir que si no fuera por la comida, los hombres podrían con-graciarse en vez de destruirse entre sí. Probablemente algo de esto quería decir Simone Weil cuando repetía que no podía comer mientras sus camaradas carecían en Francia de alimento. No es suficiente recurrir a la solidaridad. Es algo más genuino y silencioso, es abominar de la muerte y del asesinato que el acto de comer arrastra. Los restaurantes abarrotados en los días festivos exhiben una exaltación de la comida que sólo por la desatención, por no querer verlo, puede evitar el vómito. El comer es un acto delictivo, ya que la fallida victoria sobre la necesidad liga el acto de comer al delito de sangre. Los mataderos son los lugares secretos de la red de horror que hay tras los elegantes manteles del comedor. Oyendo a los sujetos anoréxicos se puede entender que la culpa

primordial del ser humano, el asesinato, se confunde por la comida con la fisiología, ésta es una terrible paradoja, la de una culpa subjetiva entretejida con la fisiología, que los sujetos anoréxicos nos enseñan con su rechazo.

Lo que ahora llaman *ortorexia*, el comer alimentos sanos y ecológicos, parece un disimulo que quiere ocultar, bajo el semantema *salud*, el expolio y la destrucción que el acto de comer conlleva. La ortorexia comercializa así una inocencia de *satisfaits*, por utilizar el término nietzscheano, de exquisitos consumidores que quieren simular bondad y buen gusto. Distinguir entre basuras amarillas y verdes, no disminuye los desechos sino que ayuda a aumentar su producción. La ortorexia no desata el nudo gordiano de la dependencia de la muerte a la que conduce el acto de comer, sólo lo envuelve en celofán. La anorexia tampoco lo desata, lo rompe con la espada de la extinción del propio cuerpo. Si creen reunir así inocencia e inmortalidad, sólo consiguen la muerte en directo. No hay estudios clínicos sobre la ortorexia, ni creo que se trate de una cuestión clínica. Eso no impide que se puedan encontrar en ciertos comportamientos ortoréxicos la presencia de una desconexión afectiva con el otro, que también aparece en la anorexia. Pero, en última instancia, la ortorexia no es más que la expresión moderna de una vieja y constante preocupación por la purificación de los alimentos, reglas higiénicas o dietéticas que desde Pitágoras hasta nuestros días vinculan la idea de pecado con la comida.

También estas últimas son reflexiones que la cuestión de la anorexia nos suscita. Sirvan al menos para colaborar en no caer en ningún tipo de reduccionismo al abordar trastorno tan insidioso y, a veces, terrible, ante el que nuestra impotencia puede quizá ayudarnos a indagar, junto a los propios sujetos afectados, qué transita, qué líneas de fuerzas contradictorias trastornan y ligan el cuerpo con la subjetividad. Para ello, y ya que se trata de la encarnación del sujeto, es decir, del sujeto concreto, para ello, decía, no se debe abusar de las generalizaciones.

NOTA: Este texto es una versión corregida del publicado con el título “Cuerpo y subjetividad: acerca de la anorexia”, en la *Revista Española de la Salud Pública*, vol. 8, núm 5, septiembre-octubre 2007.

Gull, W.W., *Anorexia nervosa*, Lancet, 1868, i, pp. 171-176.

Morton, R., *Phthisiologia, seu exercitationes de phthisi*, Londres, S. Smith, 1689.

Lasègue, C., *De l'anorexie hystérique*, en *Écrits psychiatriques*, Tolosa, Privat, 1971.

Pétrément, S., *Vida de Simone Weil*, Madrid, Trotta, 1997, p. 721.

Kestemberg, E., J. Kestemberg, S. Decobert, *El hambre y el cuerpo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

Janet, P., *Les obsessions et la psychasténie*, París, Alcan, 1908.

Gilles de la Tourette, *Anorexia (primaria y secundaria)*, 1908.

Delay, J., *La narco-analyse d'une anorexia mentale*, Presse Méd., 1949, p. 57.

Freud, S. *Manuskript G: Melancholie*, en *Briefe and W Fliess*, Franckfort, Fischer, 1986.

Freud, S., *Historiales clínicos, Obras completas*, 1, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974.

Freud, S., *Sobre psicoterapia, Obras completas*, 3, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974.

Bruch, H., *The psychiatric differential diagnosis of Anorexia Nervosa*, J Nerv Ment Dis, 1965, 141, pp. 555-556.

Bruch, H., *La jaula dorada: El enigma de la anorexia nerviosa*, Barcelona, Paidós, 2002.

Pereña, F., *Soledad, pertenencia y transferencia*, Madrid, Síntesis, 2006.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1990.

Pereña, F., *La pulsión y la culpa*, Madrid, Síntesis, 2001.

Homero, *Ilíada*, Madrid, Gredos, 1991.

Sánchez Ferlosio, R., *Non olet*, Barcelona, Destino, 2003.

Aristóteles, *Acerca de la generación y de la corrupción*, Madrid, Gredos, 1987.

Pereña, F., *De la violencia a la crueldad*, Madrid, Síntesis, 2004.

Kreisler, L., M. Fain, M. Soulé. *L'enfant et son corps*, París, PUF, 1974.

Homero, *op. cit.*, p. 340.

Calasso, R., *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1990.

Homero, *op. cit.*,

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: LA CORRUPCIÓN DE LA CARNE	7
PRIMERA PARTE	
LO TERRIBLE ES QUE LA AGRESIVIDAD NO ES UN INSTINTO	19
A MODO DE INTRODUCCIÓN	21
1. INTERPRETACIÓN E IDENTIDAD	23
2. LA TEORÍA DE LA COMPENSACIÓN	32
3. CONCEPCIONES FREUDIANAS DE LA AGRESIVIDAD	44
4. AGRESIVIDAD CANÍBAL Y AGRESIVIDAD GRUPAL	56
5. ESTUDIO DE LA AGRESIVIDAD EN <i>EL MALESTAR EN LA CULTURA</i>	63
6. AGRESIVIDAD Y VÍNCULO SOCIAL	80
7. SÍNTOMA, REPETICIÓN Y DIFERENCIA	93
8. LA PERSPECTIVA DE LA REDENCIÓN	117
BIBLIOGRAFÍA	130
SEGUNDA PARTE	
DENEGACIÓN Y LÍMITE: ACERCA DE LOS LLAMADOS TRASTORNOS LÍMITE	133
BIBLIOGRAFÍA	183
TERCERA PARTE	
ANOREXIA	185

NÉSTOR BRAUNSTEIN



El Goce

Braunstein, Néstor A.

9786070306310

352 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

En 1990 apareció publicada por Siglo XXI la primera versión de este libro con el parsimonioso título de "Goce". Desde entonces el libro se convirtió en la obra de consulta más citada y recomendada para elucidar las dificultades del célebre concepto de Jacques Lacan, que corona y da sentido al conjunto del pensamiento psicoanalítico tal como surge desde los primeros trabajos de Sigmund Freud. Años después, luego de la traducción al francés, el recorrido internacional de la obra hizo que se agregaran comentarios, fueran necesarias actualizaciones bibliográficas y enmiendas, y una consideración de nuevos temas que no figuraban en la versión original. Néstor Braunstein efectuó una revisión completa del texto y, en su conjunto, esta edición aumentada puede considerarse definitiva. Entre la satisfacción profunda y la plenitud sexual, intelectual o espiritual, entre el placer propio y el del otro, entre la prohibición y el deseo, las nociones presentadas en "EL GOCE: UN CONCEPTO LACANIANO" perseveran en la tradición renovadora de la teoría y la clínica psicoanalítica. Los sucesivos desarrollos y sus efectos sobre la teoría del inconsciente, la sexualidad y la ética permiten vincular el goce a cuestiones tan urgentes como la drogadicción, las psicosis, las formas de la angustia contemporánea y el debate sobre las perversiones.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Reflexiones sobre la violencia en las escuelas

Furlan, Alfredo

9786070304613

464 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

En los últimos tiempos, se han publicado muchos libros sobre la violencia en la escuela. Mientras la presión mediática subsista, seguramente se seguirán publicando. Éste es uno más, pero de una importancia singular. Lo es por la calidad de sus autores, que son destacados especialistas del tema, o también, expertos de primera línea en teorías que se ofrecen como miradas pertinentes. Es un libro que invita a transitar caminos teóricos hasta hoy poco utilizados en el amplio y complejo tema de la violencia en la escuela. El libro no se había propuesto originalmente orientar la práctica de los actores escolares, pero el llamado del campo pedagógico es tan fuerte que se aprecia en varios capítulos un deslizamiento hacia la búsqueda de respuestas sobre el quehacer cotidiano. La violencia en la escuela es un fenómeno de larga data, pero que está en boca de muchos agentes sociales y de los propios alumnos desde hace relativamente poco tiempo. Todo parece indicar que se ha incrementado, en los últimos años, la presencia de conductas agresivas productoras de daños físicos, psicológicos y socio-culturales entre los estudiantes o los profesores (tradicionalmente eran estos últimos quienes imponían castigos corporales a los alumnos, pero actualmente parece que es

bastante común que sean víctimas de alumnos o de padres). Sin embargo no tendremos la plena seguridad de poder sustentar estos datos, mientras no avancen las investigaciones de campo. Y en tanto éstas no se nutran de las perspectivas que brindan las ciencias sociales o la filosofía, la psicología o la misma pedagogía. Esperamos que este libro contribuya a la alimentación de las definiciones necesarias en el camino de la reflexión y la investigación de los problemas de violencia en las escuelas.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

Título de la Página	3
Copyright	5
INTRODUCCIÓN: LA CORRUPCIÓN DE LA CARNE	7
PRIMERA PARTE: LO TERRIBLE ES QUE LA AGRESIVIDAD NO ES UN INSTINTO	17
A MODO DE INTRODUCCIÓN	19
1. INTERPRETACIÓN E IDENTIDAD	21
2. LA TEORÍA DE LA COMPENSACIÓN	30
3. CONCEPCIONES FREUDIANAS DE LA AGRESIVIDAD	42
4. AGRESIVIDAD CANÍBAL Y AGRESIVIDAD GRUPAL	54
5. ESTUDIO DE LA AGRESIVIDAD EN EL MALESTAR EN LA CULTURA	61
6. AGRESIVIDAD Y VÍNCULO SOCIAL	77
7. SÍNTOMA, REPETICIÓN Y DIFERENCIA	89
8. LA PERSPECTIVA DE LA REDENCIÓN	112
BIBLIOGRAFÍA	124
SEGUNDA PARTE: DENEGACIÓN Y LÍMITE: ACERCA DE LOS LLAMADOS TRASTORNOS LÍMITE	127
BIBLIOGRAFÍA	174
TERCERA PARTE: ANOREXIA	176
ÍNDICE	199