

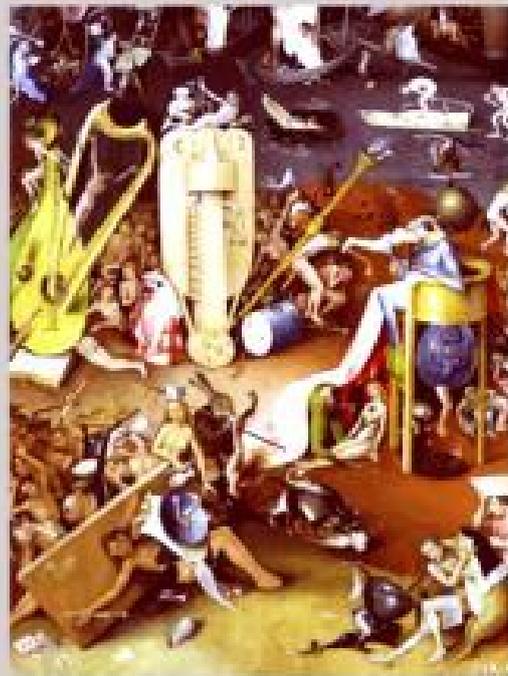
Carlos Sopena [Comp.]

María Herrero [Ed.]



Los siete pecados capitales

Una visión psicoanalítica



Psicoanálisis

APM
BIBLIOTECA NUEVA

Carlos Sopena [Comp.]
María Herrero [Ed.]



Los siete pecados capitales

Una visión psicoanalítica



Psicoanálisis

APM
BIBLIOTECA NUEVA

LOS SIETE PECADOS CAPITALES

Una visión psicoanalítica

Colección Psicoanálisis Editorial Biblioteca Nueva y Asociación Psicoanalítica
de Madrid

Comité editorial: Rosario Guillén, María Herrero, Milagro Martín, Benigno
Prado, Mercedes Puchol

Carlos Sopena (Comp.) María Herrero (Ed.)

LOS SIETE PECADOS CAPITALES

Una visión psicoanalítica

Asociación Psicoanalítica de Madrid
BIBLIOTECA NUEVA



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

CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.

DIPUTACIÓ, 266,
08007, BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos.editorial.com

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

Cubierta: A.Imbert

© Los autores, 2013

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2013

Almagro, 38
28010 Madrid

www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-897-2

Edición en formato digital: mayo 2013

Conversión a formato digital: Disegraf Soluciones Gráficas, S. L.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y siguientes Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

[PRESENTACIÓN, Carlos Sopena](#)

[LA SOBERBIA. EL RETO SOBERANO DEL ÁNGEL CAÍDO, Milagros Oregui](#)

[LA AVARICIA, Francisco Granados](#)

[LA LUJURIA: ¿PECADO CAPITAL O VICISITUDES DEL GOCE?, Norma Tortosa](#)

[LA IRA, Carlos Padrón](#)

[BULIMIA Y OBESIDAD: ¿LA GULA DE NUESTRO TIEMPO?, Elina Wechsler](#)

[LA ENVIDIA. EL PEOR DE LOS PECADOS, María Esther Ockier](#)

[OBLOMOV O VIVIR CANSADO, Eloísa Castellano-Maury](#)

Presentación

CARLOS SOPENA

Compilador

La idea de pecado está asociada al exceso y a la trasgresión y puede representar la parte oscura e irracional que refleja el dominio de las pasiones, de los deseos y de los instintos del ser humano.

No obstante, los poetas han cantado alabanzas a algunos pecados, concebidos por ellos como un baluarte que nos protege de una hegemonía de la racionalidad y de los predicadores de ideales ascéticos, que pueden hacernos perder el gusto por la vida.

La valoración de los pecados cambia con los tiempos y es así como algunos de ellos pueden aparecer unidos a ciertas virtudes. La pereza, por ejemplo, ha sido reivindicada al concebirla como el arte de no hacer nada; ese tiempo de detención saludable nos libera de la ideología del trabajo, que concibe a una humanidad laboriosa y entregada al progreso material y técnico, que produce lo inhumano...

La envidia, que fue considerada el peor de los pecados, sabemos sin embargo que está llena de admiración. La soberbia, más ambiciosa aún, sueña con la posible confluencia del mundo humano y el divino, mientras que la cólera nos lleva a pensar en Jesús expulsando a los fariseos del templo.

Otros pecados han sido vinculados a las artes, de manera que la avaricia, con su deseo de economía, ha inspirado al arte abstracto y al minimalismo. La gula ha mejorado su estatus social merced a la fusión entre la estética y la gastronomía. La lujuria, a su vez, goza del privilegio de ser identificada con las potencias transgresoras y las libertades, por lo que está omnipresente en el arte de nuestro tiempo.

El psicoanálisis no ignora que un ser humano dominado por sus pulsiones pierde su libertad y el sentido de su responsabilidad, pero también sabe que la fuerza de la vida es una transformación constante de los excedentes pulsionales, que son la base del movimiento creador y de los grandiosos logros culturales.

La soberbia

El reto soberano del Ángel Caído

MILAGROS OREGUI*

He querido ilustrar la soberbia desde el marco de la clínica, sostenido por la teoría psicoanalítica, junto a la aplicación que tan opulento concepto ha encontrado en la literatura. La soberbia, más que un pecado de megalomanía, es un desafío que el yo del sujeto se impone para esconder y compensar la fragilidad por su dependencia de la psicosexualidad. Freud denominó la soberbia como «su majestad el bebé» al describirla incubada en la herencia del narcisismo de los padres, colocando al sujeto infantil ilusoriamente en el centro del universo. En *Introducción al Narcisismo* (1914) Freud nos muestra que este narcisismo tan infantil es un juego de espejos entre los padres y su bebé, con el que reconquistan las exigencias ideales y la ilusión ufana de recuperar el paraíso perdido. El sujeto, con su reto soberbio, se ubica en el lugar del yo-ideal para poseer el mérito que le falta al yo para alcanzar el ideal. Se manifiesta como una pasión amorosa que busca anular la pérdida y poder restaurarla a través de un objeto compensador de la falta. Lo que causa la ilusión de engrandecimiento del sujeto es la captura por parte del yo-ideal de un objeto, que le completa porque se confunde con el sujeto. Así es como se logra una identidad soberana y heroica que conlleva autosacrificios, que dan razón de la ganancia de «dignidad», «respeto» y entrega a una causa que elevan el yo roto por encima del dolor de la pérdida. En el lenguaje corriente se alude a la soberbia como si se tratara de un estado hipnótico «pagado de sí mismo», debido al componente alucinatorio que supone darse un valor ilusorio para compensar el sentimiento de carencia.

Según la teoría psicoanalítica, cuando una pérdida despierta la excitación traumática es el narcisismo herido el que la enmascara. Es el yo roto, la parte escindida del yo que reniega del objeto ausente, la que busca una solución alucinatoria. El capitán Ahab representa como figura literaria este conflicto psíquico al conferir a la captura de la ballena blanca el poder restaurador de todas sus heridas físicas y psíquicas. Hace de su vida un reto soberbio, por el que la acaba perdiendo, unido para siempre en la muerte a la ballena de sus sueños más oscuros. Este desafío que impone el yo-ideal transforma la percepción de la realidad con su poder alucinatorio convirtiendo esta en una cruzada, por la que cobra sentido una empresa que cautiva tanto como la narrada por H. Melville en su novela *Moby Dick*.

Paco es un hombre de mediana edad que pide ayuda porque, tras veinte años de

heroica pelea con su medio laboral, se siente amenazado de expulsión sin retorno posible. La elección de un campo de batalla como el laboral para reivindicar su valor está condicionada por las elevadas expectativas paternas en el área profesional. Paco dice haber sufrido mobbing, acoso laboral, desde hace siete años, y durante este tiempo toda su energía libidinal se ha concentrado en dirigir escritos, avizorar y vigilar los movimientos del enemigo, que le amenazaba con una exclusión psíquica. Él intenta hacer efectivo en la realidad ese temor de ser expulsado del terreno donde se juega su valoración, creyendo que paradójicamente se le acusa de perturbar la hegemonía mafiosa y endogámica del funcionamiento empresarial. No es la primera vez que sufre persecución en su trabajo. Su largo historial muestra otros hostigamientos, y tras la excitación del reto llega la profunda caída: la depresión por la que ahora consulta.

Sin embargo, el escenario donde se hendió su herida proviene de sus primeros años de vida, en los que padeció una enfermedad que precisó de múltiples intervenciones quirúrgicas y períodos de ingreso hospitalario prolongados, en los que permanecía solo. Es el benjamín de una familia de estricta observancia religiosa, lo que apuntala una relación familiar donde los afectos brillan por su ausencia. Su minusvalía le vale la sobreprotección materna y le impide salir al mundo, sintiéndose así reducido a un cautiverio paternal, que le da un valor que detesta.

La rebeldía frente a esta prisión comienza con la renegación de la enfermedad, continúa con un fracaso escolar y finalmente se enquistada en una sistemática desautorización de la jerarquía profesional. Paco lame sus heridas con fruición, porque le han otorgado una autoridad de víctima, que tiene su reverso quijotesco en su lucha denodada contra los molinos laborales que trata de desenmascarar, y que reconstruye desde los ideales parentales. En él se aúna el reto soberano para restaurar su integridad con una sexualidad, que vive como peligrosa, porque la diferencia remite a una separación angustiosa que se le antoja exclusión mortífera. La soberbia lucha laboral le permite conquistar el ilusorio paraíso perdido de una reunión infantil rota por el precoz sentimiento de desamparo, debido a la dificultad para representarse una ausencia que fue muy invasiva y le llenó de terror.

El pozo de su caída laboral (depresión melancólica) queda como telón de fondo de una reivindicación fálica, en el que se escuda un orgullo inquebrantable por hacer un trabajo sin mácula. El yo, demasiado agarrotado por un yo ideal en posición de cegar el dolor de la pérdida, busca restaurarla en «compulsión de repetición» en el reino soberano de la majestad de un bebé todopoderoso que borre el desamparo y la dependencia, debidos a la diferencia de sexos y generaciones que originan la psicosexualidad.

John Milton en su poema *El Paraíso Perdido* nos presenta el drama de la caída del hombre y la promesa de la redención. Milton, mucho mejor poeta que teólogo, busca en las profundidades tenebrosas de los sueños del hombre. Nos desvela nuestra ilusión por revivir un idílico paraíso que sabemos que en esta tierra, el yo psíquico del sujeto, no volverá a retornar, y este yo se construye una realidad imaginada a la medida de las aspiraciones ideales. Es un recuerdo encubridor de nuestra infancia, del despertar de la psicosexualidad, cuya inocente aureola se ha disipado para siempre, porque quedó perdida para no volver a recuperarse jamás.

El yo-ideal impone un funcionamiento en el registro del más allá del principio del placer, manifiesto en la compulsión a la repetición, que cobra fuerza en la satisfacción de la descarga. Es lo que Freud bautiza en *El yo y el ello* (1923) como «la identificación primaria y de mayor valencia del individuo: la identificación con el padre de la prehistoria personal». Dice que «quizá sea más prudente decir los progenitores, pues padre y madre no se valoran como diferentes antes de tener noticia cierta sobre la diferencia de los sexos, la falta de pene».

Por lo tanto, la construcción apasionada de un yo-ideal está al servicio de una identidad (de víctima), que Freud llamó identificación primaria, porque no hay elaboración de las diferencias de sexos ni generaciones.

Rodrigo es un chico de 40 años que no logra abandonar la adolescencia en la que se hizo acreedor del dudoso mérito de «haberlo probado todo». Se presenta como toxicómano que, como los alcohólicos (el caso de su padre), asume seguir siéndolo siempre y vivir con ello. Fue un niño mudo del que creyeron ser sordo y al que un médico diagnosticó autismo.

Su cautiverio comenzó paradójicamente cuando fue devuelto al medio familiar del que había sido expulsado al nacer. Su confusa historia infantil corresponde a la nebulosa en la que esconde su indiscriminación adictiva a relaciones tóxicas, que le devuelven un sentimiento de omnipotencia destructiva. Como si pudiera cambiar el curso de su morbosa historia, que para él se inicia con un viaje en tren con su padre, en el que se jura a sí mismo vengarse eternamente por su secuestro. A Rodrigo se le tuvo que dejar al cuidado de sus abuelos maternos después de nacer. Vivían en un pueblo idílico trasunto de la montaña mágica. A una edad inconcreta entre los 3 y 5 años, su padre lo va a recoger y, en contra de su voluntad manifiesta, lo devuelve al supuesto seno familiar. Esta usurpación del paraíso es para Rodrigo el acicate para encontrar múltiples formas de retar a sus padres. De niño era insomne, hiperactivo, hacía gala de mutismo y en la escuela se entregó al desenfreno vengador del arrebato infantil. Le cuesta pensar que se le dejó con los abuelos porque su madre había sufrido una depresión posparto, y que su regreso estuvo marcado por la enfermedad

mortal que se llevó a su abuelo. Sus padres no tienen ninguna autoridad moral a sus ojos, el padre es alcohólico y la madre, todo apariencia sin consistencia; son actores de un escenario de cartón piedra, en el que le obligan a representar un papel filial que abomina. Su soberbio rechazo a su familia incluye una parte de su indefensión infantil, que está invertida en un desafío infantil pasional, con el riesgo de muerte con que baila la danza macabra de una vida entregada a todos los excesos. Sin embargo, en el diván llora «como si» el pequeño Rodrigo recobrara la palabra para encontrar otro modo de expresar su dolor, su exclusión y la cárcel que representa su omnipotencia destructiva.

El pequeño Rodrigo quedó cautivo en un tren de vida maniaco que reniega el dolor de la pérdida por la exclusión. Su soberbia manera de vivir, desafiando todos los límites, expresa sin palabras el pecado íntimo del goce con el yo-ideal, que se erige en su majestad el Bebé tirano, que no acepta ninguna autoridad. Se queja de que no puede amar. Su vida le hastía, siente la compañía de muerte y, en el fondo, él quiere ser padre. ¿Pero cómo ser padre, si reniega de su padre? Es como ser «su padre» para rescatar al pequeño Rodrigo del infierno en el que su rivalidad sin ley, que no acepta ningún límite represor, le ha metido. Es desprenderse de la idílica inocencia infantil, que le excusa de su responsabilidad frente a las exigencias de su psicosexualidad. La soberbia es el reverso de la nostalgia melancólica de retorno al paraíso perdido.

En *El Extranjero*, Camus dice en boca de Meursault con mucha precisión: «¿Qué importaba si acusado de una muerte lo ejecutaban por no haber llorado en el entierro de su madre? (...) Nadie, nadie tenía derecho de llorar por ella. Y yo también me sentía pronto a revivir todo. Como si esta tremenda cólera me hubiese purgado el mal, vaciado de esperanza, delante de esta noche cargada de presagios y de estrellas, me abría por primera vez a la tierna indiferencia del mundo. Al encontrarlo tan semejante a mí, tan fraternal, en fin, comprendía que había sido feliz y que lo era todavía. Para que todo sea consumado, para que me sienta menos solo, me quedaba esperar que el día de mi ejecución haya muchos espectadores y que me reciban con gritos de odio.» Este es el final de esta gran obra emblemática de la soledad del siglo xx, cuyo autor recibió el premio Nobel.

Pero Rodrigo, aunque se crea Meursault, no lo es, y su vida no es una novela, pues su rabia por la pérdida de la madre le apresa en una soberbia de auto-destrucción, que no encuentra la vía sublimatoria. El sentimiento inconsciente de culpa funciona en él como necesidad de castigo y la cárcel a la que se condena tiene un peso seductor sobre su vida. Es un reto que nos recuerda a los que delinquen por sentimiento de culpa, para encontrar el castigo que sancione su megalomanía.

Freud (1916) expone esta forma de funcionamiento psíquico en su artículo Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo analítico. En él habla de tres tipos de organización de la libido, que dan cuenta de lo que está en la base de la soberbia como manifestación clínica. Se trata de los que se creen una excepción a la regla y reclaman un trato de favor por los ultrajes sufridos. También hallamos a los que delinquen por sentimiento de culpa que, como el extranjero que encarna Rodrigo, buscan la repatriación forzada en la compulsión de repetición, como reto que busca frenar el exceso pulsional. Por último, tenemos a los que fracasan al triunfar, que son el exponente del éxito soberbio de una rivalidad edípica mortífera, que al quedar satisfecha deja al sujeto fuera del mundo de los otros, ajeno a la alteridad de la que reniega. Freud dice: «En todas estas constelaciones, el Superyó da pruebas de su independencia del yo consciente y de sus íntimos vínculos con el ello inconsciente.» El fallo de la represión en el yo deja al ello sin frontera invadiendo al Superyó.

En la soberbia es el Superyó feroz quien se alía con el yo-ideal para resarcirse de la herida sufrida por la caída (exclusión) de la escena primaria. Este Superyó, puro cultivo de la pulsión de muerte, debido a la desligazón pulsional, se abate con furia inmisericorde sobre el yo, al que desprecia por su debilidad. El yo-ideal hace gala del apoderamiento del yo con la fuerza del sadismo (auto-sadismo), para dar satisfacción al masoquismo de un yo impotente, cautivo de su desvalimiento traumático. El componente destructivo de la omnipotencia se ejerce desde el yo-ideal contra el propioimpropio yo indefenso.

Detrás del escenario de estos tipos de funcionamiento libidinal soberbio late un amor incestuoso, que se quiere incondicional, y que tiñe con su fuerza no reprimida las exigencias ideales que seducen al yo. Este yo roto está dividido en una parte desvalida y otra secuestrada en una cripta ideal, que no acepta la alteridad de una función-padre que tercie en el duelo entre el tú o yo del espejo narcisista. En la dualidad imaginaria del espejismo de la completud del narcisismo, el ángel caído es la imagen invertida del Dios Padre autoritario. La soberbia surge de lo inaceptable de estas fronteras, vividas como ofensas, que rebajan al sujeto. La ley del Padre, que limita el libre ejercicio pulsional y ampara al sujeto de sus excesos, es vivida como abuso que emana de una autoridad arbitraria y tiránica, y que deja al sujeto infantil apresado por el desvalimiento.

La prohibición se vive como un intento de atropello que usurpa al sujeto su derecho o su deseo: estar fuera de la Ley, a la que no se reconoce como tal. La soberbia, en su más radical desafío al yo que está sujeto a la angustia de castración para poder elaborar su falta, le conduce a perder la cabeza (extranjero) y buscar la condena a muerte. Como dice J.Milton en El Paraíso perdido: «Aunque sea en el

infierno, mejor es reinar aquí, que servir en el cielo». La soberbia es la tentación de ensalzar la perdición como propiedad preciosa frente a la imposibilidad de reconocerse perdido e incompleto.

En Inmaculada la soberbia se disfraza de abnegada maternidad; es madre de una niña a la que vigila día y noche. Ha instalado en su casa un sistema de video y de escuchas por el que puede ver y escuchar hasta el último suspiro de su niña. Ella no fue niña; nacida prematura de un embarazo múltiple, pasó de ser inmadura, habitando en una burbuja protectora, a ser hipermadura. Fue una niña ponderada que no daba ningún motivo de sobresalto, la figura del fiel de la balanza en la que todos se apoyaban. No reclama nada para sí, ella dice que carece de autoestima; porque habitar la tierra de nadie le procura la satisfacción de ser «quien da cobijo a todos». Grandiosa función que hace que sacrifique sus sentimientos, sus palabras, su vida entera, entregada a ser «quien da la paz». Cuando nace su única hija, «porque solo puedo ser madre de una hija», el devoto sacrificio de su vida encuentra el objeto a quien está destinado y se entrega en cuerpo y alma a este soberbio desiderátum. Ahora la niña (vía la relación con su hija) tiene que ser atendida, escuchada, contemplada, resarcida de la caída en aquel anonimato, mientras esperó tácita el momento de su resurgimiento. Como un ave fénix, la majestad del bebé inmaculado, resucita de sus cenizas para desplegar toda su vida entregandosela a la niña. Esta presenta síntomas de asfixia psíquica que van en aumento, porque el círculo vicioso de la relación madre-hija no permite la intervención del padre, al que se ningunea como «mal menor» y se relega a un lugar operatorio. El tercero no tiene representación psíquica y es sustituido por el fiel balanceador de la confusión.

En el caso de Inmaculada, la concepción y nacimiento de su única hija le devuelve una majestad infantil caída, que logra volver a reinar con el intenso sacrificio de dar gozosamente su vida por la niña.

Hay un personaje literario de Honoré de Balzac que representa esta figura de padre entregado al sacrificio de sus hijos. Se trata de Papá Goriot, figura de soberbia paternidad, que ejerce como un vicio irresistible. Nos dice el autor, que es una especie de «Cristo de la paternidad».

Este es uno de los modos de rescatar la omnipotencia infantil, a través de la fusión con un objeto especular, que refleja la ilusoria completud perdida. Forma que subyace en las relaciones adictivas, que borran la separación entre objeto y sujeto. Esta separación se vuelve intolerable, como en el caso de Inmaculada y su hija, por que remite a las diferencias de sexo y generaciones, y requiere la elaboración de la angustia de castración. El grado de sacrificio masoquista, que compensa la entrega en cuerpo y alma a este objeto que restaura el narcisismo, es el gozoso precio que paga

el sujeto por dar satisfacción a la bisexualidad psíquica. Así se recupera la indiferenciación del bebé angelical (Putti), cuya inocencia sexual queda ligada a la indistinción de sexos y generaciones y, por tanto, a la desligazón de la sexualidad pregenital que se satisface autoeróticamente. Este funcionamiento mental de regulación narcisista deja al sujeto psíquico secuestrado por una satisfacción edípica pregenital sin renuncia a la bisexualidad, y buscando una identidad sin fisuras en el espejo que lo completa. El abismo quedó instalado en el sujeto por lo traumático de una psicosexualidad que, no pudiendo representarse la ausencia del objeto de la satisfacción, se quiebra y recurre a una escisión-renegación como mecanismo intrapsíquico para borrar las pérdidas no representadas.

La soberbia es un pecado íntimo del goce del yo-ideal, que es el heredero de la majestad del bebe tirano, construido como espejo de la omnipotencia parental. Es una pretendida restauración del ordenamiento de la sagrada familia (escena primaria) que lo reúna todo y a todos, sexos y generaciones. En el cuadro que pintó Murillo de La sagrada familia del pajarito (1650) nos muestra al niño Jesús con un pajarito en la mano. Este nos evoca el ensayo freudiano sobre Leonardo da Vinci, en el que habla del fetichismo. La soberbia busca una vía de descarga de la fuerza pulsional desligada, para renegar de la falta, de la caída del ángel que no se puede pensar caído, y que quiere a cualquier precio restaurar su reinado, aunque sea en el infierno. En los casos expuestos hemos visto que estos infiernos son una elección subjetiva y están condicionados por las identificaciones derivadas del complejo de Edipo.

1 En la relación transferencial, la interpretación de la soberbia ocupa un lugar privilegiado para desconstruir las relaciones del sujeto con el poder. Cuando el poder quedó fijado en la fase fálica se juega en los términos del monismo fálico-castrado, en los que se mueve la psicosexualidad pregenital. Estos juegos del poder los trabajamos en el campo de la transferencia en el análisis. Se asemejan al poder hipnótico por la fuerza que cobra la identidad de percepción en la regresión, y a los fenómenos de masa por la movilización del ideal del yo. Freud trató este tema en un artículo fundamental por su vigencia en 1921, Psicología de las masas y análisis del yo. Es, por tanto, en la relación transferencial, donde nos encontramos frente a frente como obstáculo y como instrumento, con el poder de la seducción y de los fantasmas originarios, que dan forma a las fantasías de la castración y escena primaria. La decepción es una lucidez tardía (après-coup). Solo se alcanza después de un trabajo de duelo, con el que la soberbia cede al saber de la pérdida, porque se ha renunciado a la bisexualidad, cuando el sujeto se ha enfrentado a la angustia de castración.

Bibliografía

[BALZAC, H.DE, Papá Goriot*.2](#)

CAMUS, A., El extranjero*.

FREUD, S. (1910) Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci, Amorrortu, O. C. t. XI.

-(1914) Introducción al narcisismo, O. C., t. XIV.

(1916) Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo analítico, t. XIV.

(1920) Más allá del principio del placer, t. XI.

(1921) Psicología de las masas y análisis del yo, t. XVII.

(1923) El yo Y -el ello, t. XIX.

MELVWILLE, H., Mob y Dick*.

MILTON, J., El paraíso perdido*.

La avaricia

FRANCISCO GRANADOS*

La avaricia en cuanto que fuente de muchas desviaciones es un pecado clásicamente capital. Los pecados capitales son excesos de comportamiento que en su justa medida consideramos normales o incluso virtuosos. Si para santo Tomás, virtud es mantener el equilibrio según el dictado de la razón, los pecados capitales rompen ese equilibrio. Así lo que hoy nos ocupa se define como deseo desordenado de obtener dinero y riqueza para su atesoramiento o acumulación. Quizá la duda estaría en qué es deseo desordenado. ¿Hay un deseo desordenado? ¿Por el objeto?, ¿por la intensidad? ¿Desear más de lo que se necesita o ausencia de límites? ¿Las necesidades son elásticas?

La avaricia se nos presenta con un tufillo de algo arcaico y ha pasado a lo largo de la historia por diversas consideraciones e incluso disfraces. Siempre ha producido rechazo y nunca ha sido lugar de identificación. El avaro no se reconoce como tal. De enemigo espiritual en la Edad Media a construcción sociológica en el xix, y deficiencia psicológica a principios del xx, hoy parece camuflada en la desmaterialización del dinero y disimulada en el ahorro como virtud. El puritanismo la encumbró con la idealización del ahorro; el capital adquirido era un don divino. Se ha ido produciendo una abstracción: del oro al papel y del papel al plástico. Y a partir del dinero de plástico, se produce una volatización útil para los malabaristas del dinero, especuladores avaros que suman cifras, contemplan posiciones globales como quien mira a diario en internet su cuenta de resultados. Correlato a esa desmaterialización está la socialización de la avaricia o, como Erich Fromm decía dentro de los defectos socialmente modelados, la orientación acumulativa. Y es que en los pliegues de la avaricia vemos lo más entrañable del ser humano. Se dice que dos estratos sociales están obsesionados por el dinero: los muy pobres y los muy ricos. Unos no tienen lo suficiente y los otros tienen disparado el deseo y nada es suficiente en una irracional esperanza de que el agujero de la insatisfacción puede llenarse.

La avaricia se personifica en el avaro. Y es en la literatura donde encontramos su perfil más acabado. Desde la Aulularia (La Olla) de Plauto se han marcado unos rasgos que nadie ha sabido plasmar con más acierto que Molière. Tanto en El Avaro, más claramente, como en El enfermo imaginario. Dejamos otras plasmaciones como las de Balzac o como podemos encontrar en algún personaje de El Lazarillo de Tormes o de El Buscón de Quevedo.

Harpagón, el personaje de Molière, es el paradigma del avaro de quien se nos dice que no da los buenos días sino que los presta. Podemos perfilar el personaje en tres momentos cumbre en búsqueda de los rasgos de la avaricia:

1 Cuando quiere casar a su hija con alguien mayor que ella y sin tenerla en cuenta. A toda pega opone un argumento incontrovertible: El pretendiente no pide dote.

Otro momento, clímax de la obra, es el monólogo elíptico en el que llega a interrogar al público, en un delirio lleno de dolor, al robársele su tesoro, un cofrecillo con oro:

¡Estoy perdido, asesinado! ¡Me han degollado! ¡Me han robado! ¿Qué ha sido de él? ¿Dónde está? ¿Dónde se esconde? ¿Qué haré? ¿Adónde correr? ¿Adónde no correr? ¿No está ahí? ¿No está aquí?... Ignoro dónde estoy, quién soy; qué hago... ¡Ay, mi pobre dinero, mi pobre dinero! ¡Mi querido amigo, me han privado de ti! He perdido mi sostén, mi consuelo, mi alegría. ¡Todo ha terminado para mí, ya nada tengo que hacer en el mundo! ¡Sin ti no puedo vivir! ¡Se acabó, no puedo más, me muero, estoy muerto! ¡Enterrado! ¿No hay nadie que me resucite devolviéndome mi dinero? ¿Qué decís?...

Locura de amor que encuentra su expresión en el equívoco con Valerio, pretendiente de su hija. Valerio le habla de su amor por Elisa y Harpagón, entiende que habla de su oro, del que dice que es «su sangre, sus entrañas». Y se escandaliza de que Valerio hable de pasión por su tesoro, de sus bellos ojos...

Avaro viene de «avere», desear algo con ansia. Todo el afán e interés del avaro está en el dinero, un dinero que desea en un insaciable anhelo, y acompañado de temor continuo de su pérdida. Un exceso que tiene que ver con convertir un medio en fin, confusión del ser con el tener. El avaro amontona, no gasta, acumula. Como dice Quevedo del licenciado Cabra: la cama tenía en el suelo y dormía siempre de lado para no gastar las sábanas. Locura de vivir precariamente para poder morir rico.

La coartada del amor apasionado por el dinero es la seguridad. Pero vemos cómo una vez sorteados los altibajos e incertidumbres por los que pueda pasarse, continúa el afán por el dinero y, lo que resulta más llamativo: a costa, incluso, de esas necesidades que se dice querer cubrir con él. Se vive miserablemente para conservar el dinero.

El avaro paraliza, detiene el dinero en su valor transicional, en su circulación. Lo hace estéril. Lo guarda, lo contempla y, quizás, lo manipula. Si el dinero tiene su valor en lo convencional del intercambio, en su fluidez y posibilidades indefinidas, al

ser petrificado, pierde su sentido. En una fábula de Esopo, muy conocida, El avaro y el oro, se subraya esa inutilidad. El personaje vende lo que tiene y funde el producto en un lingote de oro que entierra. Todos los días lo contempla hasta que alguien le ve y se lo roba. A sus doloridas quejas por el expolio, un vecino le dice que ponga un ladrillo en lugar del lingote, que, para el uso que le da, es lo mismo. Naturalmente la solución no satisface, por muy realista que sea, a causa de todos los valores virtuales y de fantasía que el avaro deposita en el lingote. Vacío de su utilidad, el dinero supone un placer, placer de sola posesión, con una poderosa vivencia de satisfacción.

El rasgo más llamativo de la avaricia, lo que la hace más rechazable, no es la simple acumulación sino su carácter insolidario. Supone un fracaso relacional. Niega al otro. Se dice que el amor no se compra con dinero. Aparte de las dudas que pueda suscitar el dicho o la falta de consenso sobre el tema, sí se señala con ello cierta incompatibilidad, como si pertenecieran a ordenes distintos, y es que la acumulación, la avaricia, cierra la puerta al otro, a la relación, a la comunicación, a la solidaridad. Es la dureza de corazón atribuida al avaro.

Otro rasgo que hay que señalar en el avaro es su terquedad, no hay razón que le mueva sino el dinero. El empecinamiento, como forma pasiva de agresividad y control; forma de poder, donde la forma activa de poder no es posible o no es tolerada. Es sabido cómo se personifica la avaricia en los judíos, como usureros (Recordemos a Shylock en El mercader de Venecia) a los que se negaba el derecho a tener posesiones u otro comercio sin más salida que el denostado oficio de prestamista, que se convierte en el único medio de influencia.

¿Puede hablarse de una sabiduría secreta en el avaro? En lo más profundo del avaro podemos rastrear una protesta en contra del fluir y el cambio a favor de la estabilidad y del control. Algo así como un aspecto contrafóbico enfrentado a la pérdida y en definitiva a la muerte. Como si al vincular la propia vida a la materia/ oro/dinero, la vida pudiera tener continuidad en esa vinculación.

El avaro proyecta en el dinero una serie de cualidades ambicionadas, deseadas, negación de los límites vitales, y le dota de potencialidades que siendo indefinidas se confunden con infinitas. Se hace un ídolo y lo adora. El producto controla al creador, este ya no posee, es poseído.

La avaricia nos muestra en primer plano algo muy humano: el deseo, como anhelo insatisfecho. ¿Cómo es posible vivir miserablemente para huir de la miseria? Intentaré una respuesta: Instalándose, aposentándose, en el valor del anhelo. Negación del carácter insaciable del deseo en una paradójica carrera de insaciabilidad. Es sabido que todo logro es precedido del anhelo. Es el placer añadido

de los preparativos, de la víspera. Grinberg hablaba de la pérdida que hay en todo logro puesto que este supone la pérdida del anhelo, pérdida de una posibilidad alimentada por la fantasía de plenitud de lo que se espera (ninguna realización podrá superar lo fantaseado). Angustia de pérdida que puede llevar a la inhibición. A retrasar las realizaciones hasta el último momento o indefinidamente. No gastar la virtualidad, la víspera, puede ser o parecer más placentero que la misma realización. Ahora bien, si la alienación en el objeto es total por una identificación con él, lo que teme perderse al perder el objeto es perderse a sí mismo.

¿Dónde está la raíz, el cimiento, del avaro? El oro parece cristalizar todos los deseos. La pasión por el dinero se presenta como el centro de interés y de la vida del avaro. Pero aquí vienen Freud y el psicoanálisis y dicen «no es oro todo lo que reluce»: la pasión por el oro es pasión por la mierda. El oro del avaro es mierda de estreñido.

La vinculación del dinero con la defecación no es algo nuevo. Poseer viene de possidere, sentarse encima. No solo encontramos la vinculación en los llamados neuróticos, la sabiduría popular así lo ha entendido y así lo refleja en mitos y cuentos populares. El oro que regala el diablo se convierte en estiércol, el «cagaducados» de algunas culturas... Hasta en los cuentos del jerezano P.Coloma, es argumento repetido: vease Ajajú, donde una muñeca, Micaela, caga oro y mierda. Podríamos encontrar muchos ejemplos, pero ciñéndonos a Molière vemos al comienzo de su «Enfermo imaginario» cómo un personaje, Argan, revisa la factura del boticario en unas peculiares rebajas, y otro, M.Fleurant, lleva a cabo las órdenes de M.Purgan. Creo que no es preciso comentar nada más sino subrayar cómo pueden oírse estos nombres, en su versión francesa, Argan, Purgan y Fleurant como dinero (argent) purga o purgación, y constatar la presencia de lo oloroso (Fleurant).

Sándor Ferenczi nos presenta en un articulito, llamado Pecunia olet, el caso de una señora que expresaba con viveza que amaba a su marido, pero al terapeuta le parecía que muchos de sus síntomas sugerían que en realidad se había casado por interés, y, por eso, exageraba compensatoriamente sus sentimientos. Tras una cierta resistencia, la señora reconoció que de novia prefería a otro pero pasaba por necesidades económicas y así el elegido final resultó alguien que esperaba una cuantiosa herencia. Con el reconocimiento le vino un recuerdo: Cuando volvió a ver por primera vez, tras la boda, al joven al que había amado, él la saludó y besó la mano y en ese momento a ella le vino a la mente la idea de que acababa de ir al aseo y no había podido lavarse las manos. Así pensó, inquieta, que él podía haber sentido el olor de las materias fecales en sus dedos. La angustia fue tal que tuvo que acercarse los dedos a la nariz para olerlos y al mismo tiempo vio a una amiga que le miraba con sonrisa

irónica. Temía que el joven oliera que se había casado por interés. Se dice que «el dinero no tiene olor» pero eso es un eufemismo invertido. En el inconsciente, el dinero huele a mierda.

[El mismo Ferenczi presenta en otro artículo, siguiendo la línea de Freud en «Tres Ensayos» y «El carácter y el erotismo anal» \(1908\), que titula «Ontogénesis del interés por el dinero», cómo el rasgo de carácter de la avaricia estaría en relación con las experiencias eróticas anales infantiles en vinculación con la adquisición de los hábitos higiénicos.](#)

Pero llevemos a cabo lo que se ha llamado una «alquimia al revés». Naturalmente los márgenes temporales solo nos permiten ofrecer sugerencias y pasar algo por encima aquello de lo que otros se ocupan más sesudamente.

Del análisis de neuróticos y de la observación pudo Freud situar el interés del niño, tras un período de primacía de lo oral, en otro nivel de organización de todas las excitaciones: período anal. De este período, de esta relación como prefieren nombrarla otros, (por ejemplo A.Creen) surgirán los llamados «rasgos de carácter como continuaciones invariadas de las pulsiones primitivas, sublimación de las mismas o reacciones contra ellas.» (Así es como Freud termina su artículo sobre el carácter y el erotismo anal). El rasgo de carácter es un complejo, en el prístino sentido del término, donde la activa tendencia a la unificación comprende la pulsión directa, la sublimación de la misma y el mecanismo de defensa que surge como reacción a las consecuencias de la pulsión.

En un principio se produce la expulsión placentera de las heces al exterior en un movimiento entendido como de reflejo de rechazo de todo lo negativo, todo lo incómodo, colocado, proyectado fuera (Yo placer purificado). Movimiento defensivo/destructor acompañado de placer. Obsérvese cómo este rasgo de expulsión/eliminación es tan destructivo como la incorporación. Este es el sadismo subrayado por M.Klein en la fase anal.

La ansiedad a la excreción originariamente placentera/destructora y los cuidados higiénicos pueden conducir a la retención de la masa fecal y al descubrimiento del placer de retención. Aparecen sensaciones placenteras vinculadas al aumento de la tensión de la membrana mucosa debido a la presión de la masa fecal. Así, el bebé se ve compelido a retrasar el momento de la deposición e incluso a negarse a ella. Las heces son el propio cuerpo y se presenta como el modelo de lo que puede perderse. Producto perteneciente al yo. «Primeras economías», dice Ferenczi.

Podemos considerar un recorrido desde lo autoerótico de la expulsión y de la

retención placenteras a lo relacional en la medida en que el producto, las heces, son libidinizadas tanto por su vinculación al goce del sujeto como por el deseo del otro, la madre, en sus cuidados y pedagogía higiénica. La madre solicita las heces, se preocupa por sus periodicidad y circunstancias. El bebé va a sentir dominio y poder, siente que puede dar o negar. Podemos hablar del planteamiento de una conflictiva en la relación compleja anal, conflictiva que da pie a K. Abraham, consciente de todo lo que hay en juego, a sugerir la subdivisión de la etapa (expulsiva sádica y retentiva). Así la conflictiva se convierte en encrucijada, escenario dramático donde actúan el sujeto y un producto suyo, la afirmación, el poder y la donación, el goce de la posesión y la pérdida. Capacidad de guardar dentro de sí, pero también la destrucción. Ahí están la oblación, la seducción y el dominio. El bebé va a aprender o no, a postergar o renunciar a una gratificación pulsional directa por consideración a las personas que le rodean o hacer dependiente al adulto y castigarlo en una retaliación de sus exigencias y compensación de la propia dependencia. Naturalmente no olvidemos las licencias de la expresión que nos hacen poner en el niño funcionamientos psíquicos que son sobre todo sensaciones y fundamentos esquemáticos.

[Un breve inciso. Siguiendo el pensamiento de Green2](#) ¿Por qué relación anal en lugar de fase?

Porque un interior se pone en relación con un interior (bolo fecal con la mucosa anal).

Porque un interior se pone en relación con un exterior (las heces: dentro fuera).

Porque un objeto parcial se pone en relación con un objeto total (bolo fecal ofrecido, cedido o negado a la madre).

Objeto que es producido, creado, por un objeto total (el sujeto). Quizá la consideración de total le venga por la producción del objeto parcial que se separa de él. Se habla de lo importante de la relación anal para la constitución de la identidad y del carácter. La totalidad se adquiriría al precio de un sacrificio de una parte de sí (cedida a otro) para hacerse amar por ello. La madre es el objeto total por excelencia. El sí mismo menos el sacrificio del producto anal, daría nacimiento al yo (total). La ofrenda no solo va a adquirir el amor del objeto sino también la capacidad del yo de dominar, diferir, verificar, controlar etc.

[En palabras del mismo Freud \(1915-17\)3:](#)

El excremento es, en efecto, el primer regalo infantil. Constituye una parte

del propio cuerpo, de la cual el niño de pecho solo se separa a ruegos de la persona amada o espontáneamente para demostrarle su cariño, pues, por lo general, no ensucia a las personas extrañas... En la defecación se plantea el niño una primera decisión entre la disposición narcisista y el amor a un objeto. Expulsará dócilmente los excrementos como «sacrificio» al amor o los retendrá para la satisfacción autoerótica y más tarde para la afirmación de su voluntad personal. Con la adopción de esta segunda conducta quedará constituida la obstinación (el desafío), que, por tanto, tiene su origen en una persistencia narcisista en el erotismo anal.

La significación más inmediata que adquiere el interés por el excremento no es probablemente la del oro-dinero, sino la de regalo.

El sujeto en su camino de individuación toma cierta conciencia de sí al relacionarse con un producto propio que o es retenido como parte del yo, o retenido como negación de pérdida y expresión de dominio, o bien es expulsado en evacuación de tensión interna o es expulsado, perdido pero donado, ante una solicitud valorativa positiva externa de la madre. Las distintas vicisitudes con sus correlatos caracteriales se juegan aquí. La fijación en lo retentivo puede parar el desarrollo. La regresión a lo anal retentivo es un fracaso en la evolución, evolución que llevaría a la aceptación de una pérdida parcial por el logro de un todo. Estancamiento o marcha atrás por no tolerar los límites al deseo. También negación de socialización.

Lo anal no lo explica todo. Algunos seguidores de Klein señalan que lo anal retentivo cuenta en la avaricia menos que lo oral. Se vincula el deseo excesivo de dinero, la acumulación, con el bebé como desprovisto e impotente. Angustia de carencia y falta vividos en la infancia, que llevaría a soñar con un seno bien provisto, inagotable, siempre a su disposición. La pega es que se subrayaría un principio de realidad, una necesidad a satisfacer que más parece racionalización que pulsional. Protegerse de la necesidad, miedo a la carencia, pero cuando la necesidad se ha cubierto de sobra, o aún sin cubrir, el avaro no gasta. Vive miserablemente para huir de la miseria. El avaro retendría su dinero con la obstinación con que el niño retiene su caca en el orinal cuando la madre le sienta en él. No quiere vaciarse.

Naturalmente, aunque hay situaciones y comportamientos que podrían entenderse así, no debe extrañar en la avaricia la existencia de componentes orales junto con los anales. No se trata de momentos claramente separados sino de acentuación. Otro motivo para preferir hablar de relación oral o anal. Recordemos otro ejemplo de Ferenczi: el paciente que de niño se tragaba las monedas para, luego, debido a los ácidos del estómago, recogerlas, recuperarlas brillantes escarbando en la boñiga.

Pero la mierda también se convierte en juguete manipulable (como señala Freud que le dicen los pacientes aunque refiriéndose a otros, sobre todo hermanos) del que solo pueden desacostumbrar la intimidación y amenaza. Los progresos de la educación higiénica se aprecian en una secuencia de deshidratación y limpieza, a la par que se van formando las defensas en las llamadas formaciones reactivas: orden, limpieza, asco... Vemos, por ejemplo, el origen reaccional del término limpieza en su uso ambivalente, puesto que se habla de limpieza étnica.

El niño pasará al gusto de jugar con barro y más tarde pasará horas en la playa con la arena... símbolos de excrementos desodorizados y deshidratados. Luego serán las conchas o las piedras signos antropológicos de intercambio, y un paso más: las monedas, que añaden el que con ellas se puede conseguir lo que se desea, como el niño también intercambia, dona la caca como valiosa a cambio del beneplácito y amor, a veces explícito y comprensivo de la madre que le dice: ¡Qué bien! ¡Qué bonito! ¡Yo te la guardo!...

La alternativa retentiva avariciosa puede fijarse, y aparecer más adelante como lugar de regresión ante dificultades o rechazos, o como brote de algo encapsulado que encuentra vías de expresión.

He hecho alusión antes a M.Klein, diciendo que no tiene en cuenta el aspecto retentivo de lo anal. Insiste en que la angustia y los temores de aniquilación empujan a la destrucción de los buenos objetos convertidos en malos. Sadismo destructor de las heces asimiladas a bombas, líquidos corrosivos o gases. Lo anal no sería conservador, sino la cima del sadismo. Como suele pasar, el defecto de esta visión no está en lo que se dice sino en su exageración o exclusión de otros aspectos presentes. Es verdad que para el avaro el otro no cuenta, no existe. El mundo aparece como tras un velo que nos impide el contacto con él, y solo se desgarran las heces al defecar, como lo encontramos expresado literalmente en el caso del hombre de los lobos. En la encrucijada anal, el sadismo lo encontramos en la retención en cuanto negación del otro, se ignora en las heces el carácter de don, de intercambio, de regalo, y se subraya el carácter de posesión y de dominio, poder, sobre el otro. También poder sobre sí mismo, sobre la afectividad: la impasibilidad y la indiferencia de lo que no sea su oro. Es el corazón duro del avaro. Y con esto voy a terminar. Lo contrario de la avaricia no es la generosidad sino el amor, el don de sí... no el don del oro o de la moneda. Si el bebé ofrece su mierda a la madre como un producto propio, suyo, ese deseo del otro es el que le da valor. Y si el bebé lo da de sí mismo, si renuncia en el don es, porque, aunque no lo sepa, está dando algo de sí en búsqueda de una devolución amorosa que desmaterializa lo que se da. El avaro, en cambio, rompe la relación de lo anal amoroso. Se sienta encima de su materia y la reduce a eso, la fecaliza. Possedere.

La reduce a algo material, infértil, inútil y niega los vínculos; se aísla. Los otros solo son potenciales ladrones de su tesoro.

La lujuria: ¿Pecado capital o vicisitudes del goce?

[NORMA TORTOSA*](#)

Supé que a un tal tormento sentenciados eran los
pecadores carnales que la razón al deseo
sometieron.

DANTE (Canto V, Infierno)

Más allá del concepto religioso de lujuria como pecado, trataré de bordear un concepto que se desliza entre varios, íntimamente ligados dentro del cuerpo teórico del psicoanálisis. Referirse a la lujuria plantea problemas semánticos a un psicoanalista, ya que evoca múltiples sentidos integrados en el ámbito de la sexualidad: autoerotismo, narcisismo, erogeneidad, placer, deseo, goce... el enamoramiento, la pasión, la medida y la desmesura y tantos otros de difícil abordaje en su cercanía y diferencia, dentro del marco de esta exposición.

He tratado de aproximarme al tema partiendo del concepto de erotismo, e intentaré discriminar y articular alguno de los sentidos mencionados.

Comenzaré con el uso cultural que la lujuria tuvo a lo largo de la historia, en el mundo clásico, en el cristianismo, en el Renacimiento, también su lugar en la literatura, en el arte, y a partir de ciertas conclusiones, poder interpretar un valor religioso que, desde la perspectiva psicoanalítica, podría considerarse como un antipecado.

Las religiones en general, por el contrario, definen a la lujuria como pecado grave. Se refieren a un deseo sexual desenfrenado e incontrolable. Desde estas ideologías el deseo sexual en su sentido amplio - más allá de su limitación o desorbitancia - es calificado de lujurioso. Incluso la lujuria podría indicar una adicción al sexo y otras transgresiones sexuales.

Las reglas morales de las primeras enseñanzas cristianas católicas se basaban en una categorización de los vicios, algunos menores o veniales y otros mortales que amenazaban con la condena eterna. Consistían en un listado de siete pecados llamados capitales cuyos opuestos correlativos eran siete virtudes, así, la castidad se opuso a la lujuria. Para el psicoanálisis es interesante descifrar el sentido de algo, a

partir de la naturaleza de su contrario; desde los valores católicos propuestos como modelo, la virtud señalada representa el bien, mientras que el mal está del lado de la lujuria.

En el siglo xvi cada pecado fue asociado a un demonio y a la lujuria se le asignó Asmodeo, que ya figuraba en el Antiguo Testamento así como en el Talmud. De origen persa, este demonio llegó al judaísmo y más tarde al cristianismo. En el Antiguo Testamento fue presentado como símbolo del deseo carnal. En el Talmud apareció relacionado al rey Salomón, como rey de todos los demonios, asimilable a la idea cristiana de Satán y amante de Lilith.

Las mitologías de todas las culturas poseen sus diosas de la lujuria, algunas eran también diosas del amor: Afrodita en Grecia, Venus en Roma, Lilith en Babilonia, Kamadeva para el hinduismo, que en este caso es un dios de cuyo nombre proviene «Kama Sutra».

A través de los artistas europeos de principios del siglo xiv, los pecados capitales fueron integrados en distintas manifestaciones de la cultura. Por ejemplo, La Divina Comedia de Dante Alighieri es una alegoría que muestra de forma poética y con función doctrinal, cómo, en una travesía por los tres reinos sobrenaturales, Infierno, Purgatorio y Paraíso, se sigue un proceso de perfeccionamiento para alcanzar la felicidad humana y divina.

En liante la lujuria implicaba «amor excesivo por los demás» y por extensión, devoción a Dios. Pero hallaba diferencia entre un amor genuino, de unidad entre los seres humanos y la lujuria como un excesivo deseo de placer genital. De hecho, en el «Purgatorio», el penitente camina entre llamas para liberarse de sus pensamientos lujuriosos. Es preciso seguir un camino a través de tres estancias que obliga a pasar por un rechazo del pecado en el Infierno, luego por la purificación del arrepentimiento en el Purgatorio, para acceder a la felicidad humana y religiosa en el Paraíso.

En el Primer Canto, el descenso al Infierno, Dante acompañado por Virgilio, su maestro y guía, relata la aparición de una ágil pantera que simboliza este pecado, su agilidad representa el asalto del impulso de la lujuria que penetra en el hombre. Este es el primer pecado que acomete a Dante, quien debe ser castigado por tener pensamientos lujuriosos.

En el Canto V, que titula «Los lujuriosos, pecadores carnales», relata la historia de dos amantes adúlteros, Paolo y Francesca. Están en ese círculo infernal, unidos en el amor y la condena eterna por no querer arrepentirse. «De los arrepentidos será el

reino de los cielos», reza el Evangelio. Dante, que había padecido el desdén de su amada, envidia la suerte del amor correspondido. Jorge Luis Borges en su obra «Siete noches» interpreta el sentir del poeta: «Dante quiere saber... pero no cuales son las razones del adulterio sino cómo ocurrió que se enamoraran... Cómo dos personas descubren que están enamoradas, ya que no lo sabían.»

Borges dice que ella sabe que ha pecado y sigue fiel a su pecado; ello le da una grandeza heroica, piensa que sería terrible que se arrepintiera o se quejara de lo ocurrido. Francesca sabe que el castigo es justo, lo acepta y sigue amando a Paolo. Ellos se han querido, esos dos réprobos están juntos para la eternidad, comparten el infierno... una suerte de Paraíso.

El erotismo

Partiré del concepto de erotismo como una forma de abordar el tema de la lujuria. He de mencionar algunas consideraciones del filósofo Georges Bataille, que dedicó gran parte de su pensamiento al estudio del erotismo. Resalta su singularidad y lo atribuye específicamente al sujeto humano: «el erotismo difiere de la sexualidad de los animales porque la sexualidad humana está limitada por prohibiciones, y el terreno del erotismo es el de la transgresión de esas prohibiciones».

El fundamento del erotismo es la práctica sexual, que habitualmente se realiza en privado. Soporta el peso de una prohibición que le da un cierto carácter siniestro y a la vez divino. Es la prohibición misma la que otorga valor a lo interdicto, dándole un sentido que originariamente no tenía. El hechizo arraiga en la transgresión de lo prohibido y así adquiere un sesgo enigmático que seduce.

Desde el Psicoanálisis afirmamos que el deseo surge de la prohibición paterna. En el seno del complejo de Edipo, la interdicción del incesto hace posible la instauración del deseo específicamente humano; así adviene el sujeto descante.

El ser humano no está dominado por el instinto, lo habita la pulsión, una fuerza que se pronuncia constantemente, la energía sexual, que el sujeto necesita contener, ligarla a fines, darle un destino y lo logra a través de prescripciones, leyes, incluso tabúes. La fuerza de la pulsión está «domesticada» por una trama de prohibiciones que la organizan en función de una variada utilización de su energía.

La sexualidad tendría dos alternativas: o se somete al imperativo «civilizatorio», como diría Freud en *El malestar en la cultura* y se satisface en el marco de ciertas restricciones o, según Bataille, se transforma en erotismo, cuya principal característica es la de transgredir la prohibición para satisfacerse. Incluso no podría

producirse el erotismo sin la existencia de una prohibición y la fantasía de transgredirla.

En su interpretación de la sexualidad es importante resaltar su advertencia de no confundir el erotismo con la «libertad sexual», ni con la pornografía, ni con las imágenes de «poses» sexuales. El erotismo conoce e incluso hace uso de la libertad y de las poses, pero las trasciende. Estas forman parte de una retórica instrumental, pero el saber sobre las poses no es suficiente para lograr el acto erótico.

Describe tres tipos de erotismo, el de los cuerpos, el del corazón y el sagrado.

El erotismo de los cuerpos es «una violación del ser de los participantes», es la búsqueda de una desesperada unión, de la continuidad del ser que quiere reencontrar, más allá del sí mismo, esa unidad originaria, una unidad imposible porque equivaldría a morir, pero que promete, en el límite, allí donde se desfallece, la «pequeña muerte». Esta aspiración de encontrar la unidad ejerce una violencia sobre el ser, más aún, implica la destrucción de la estructura del ser y en el extremo, sitúa a Sade en esta categoría, por la exaltación del desenfreno, la obscenidad, etcétera. Define el sadismo y el masoquismo como formas expresivas del deseo de muerte.

El erotismo del corazón es también una búsqueda de la unidad a través de la pasión amorosa. Representa «la búsqueda de un imposible», porque la unión con el amado implica una salida o una huida ante la inefable y angustiosa soledad del ser. La idea de la pérdida del objeto amado, su ausencia, instala el fantasma de la muerte: la vida ya no merece la pena de ser vivida sin él.

El erotismo religioso, que se juega en los rituales y en la iconografía religiosa, también exhibe desenfreno en las poses de los santos y vírgenes, así como recurre a la utilización de actos sangrientos. La pasión y muerte de Jesucristo en el ritual católico, es la expresión del éxtasis trágico que está presente en las imágenes que perviven desde las producciones del hombre primitivo y continúa en las distintas épocas históricas hasta las grandes civilizaciones actuales.

La idea de sacrificio y la destrucción del objeto, cuando en su máxima expresión, llega a producir la muerte de la víctima, reunidos los asistentes en una ceremonia sagrada, no hace más que demostrar, dice Bataille, que «lo sagrado es justamente la continuidad del ser, así como la experiencia mística introduce en nosotros el sentimiento de la continuidad».

En el discurso religioso el erotismo se sacraliza y adquiere la carga del sacrificio de la muerte.

El aspecto diabólico que la doctrina cristiana atribuye al erotismo está presente desde la Prehistoria, en las imágenes pintadas en las cavernas que aparecen exhibiendo el miembro erecto. Si bien esto no tiene nada de diabólico, entendemos que la actividad sexual en el animal se exime de esta cualidad, que solo corresponde a la sexualidad humana en su relación con la muerte. El aspecto diabólico se vincula a erotismo, angustia, locura, a la preocupación por el sentido trágico de nuestra condición de humanos y mortales. Porque el hombre antiguo sabía que se moría y el erotismo está ligado al reconocimiento de la muerte. El animal ignora el erotismo porque le falta este conocimiento.

En el momento culminante del encuentro erótico entre dos seres que se atraen y se acoplan, hay algo de la vida que desborda, cuerpos que desfallecen y se abisman en un límite voluptuoso que les excede. Es aquí donde quizás podemos percibir mejor la difícil conexión entre muerte y erotismo.

Eros y Thánatos

Freud emplea la palabra sexual en el sentido de Eros, amor para los griegos. Describe la sexualidad infantil a partir de las transformaciones de la relación de amor, en términos de deseo. Este, a diferencia de la necesidad, hace depender la satisfacción de condiciones fantasmáticas propias de la historia de cada individuo. Fantasías que no solo determinan la elección de un objeto sino que también ordenan el sentido de la sexualidad, las distintas modalidades que adopte un sujeto de relacionarse con el objeto.

En 1920 («Más allá del principio del Placer») Freud utiliza el nombre de Eros para referirse a las pulsiones de vida como una fuerza que tiende a la «ligazón», a la constitución y el mantenimiento de las unidades vitales; su antagonista, Thánatos, la pulsión de muerte, funciona según el principio de la descarga total, tiende a la fragmentación. Eros o pulsiones de vida incluyen no solo las pulsiones sexuales, sino también las de autoconservación. Freud relaciona Eros y libido: «la libido de nuestras pulsiones sexuales coincidiría con el Eros de los poetas y de los filósofos, que mantiene la cohesión de todo lo que vive» y más tarde libido designará la energía de las pulsiones sexuales, dirá que «toda la energía del Eros es libido».

1 Es complejo capturar el sentido del erotismo, es una experiencia conmovedora y contradictoria. Las dificultades para entenderlo son numerosas: su dimensión trágica, mística e incluso divina.

Los Modi

Existen diosas de la lujuria en las mitologías de todas las culturas bajo diferentes formas expresivas. Asimismo, hay una retórica de las poses corporales presente en el arte de todas las civilizaciones. Por ejemplo, aparecen en el arte figurativo del Renacimiento dieciséis dibujos que representan posturas amorosas, los Modi, que Giulio Romano (un artista muy ligado a Rafael) hizo en Roma hacia 1524.

Simultáneamente Pietro Aretino escribió unos sonetos eróticoburlescos para acompañar a las imágenes. Con los poemas e ilustraciones se elaboró un libro cuya primera edición se publicó en Venecia hacia 1527. Nada de ello ha sobrevivido y el único ejemplar existente se considera el vestigio de una edición clandestina hecha en un lugar desconocido y en una fecha incierta. Tanto los dibujos como los sonetos tienen un carácter que hoy se definiría como pornográfico. Sin embargo, hay que reconocer que la idea estética primordial del Renacimiento fue el culto a la belleza armoniosa de las formas proporcionadas y ordenadas, especialmente de la figura humana. Las figuras de los Modi son cuerpos heterosexuales desnudos, de diferentes edades en el hombre, siempre joven la mujer, dentro del estilo de la corporeidad rafaelesca de los últimos años romanos, con un tipo de anatomía que deja al descubierto el relieve corporal de la musculatura y el lenguaje de los cuerpos durante el acto sexual. Una plástica de lo profano que recupera el legado cultural grecolatino.

Los Modi reflejan la vida a través de la práctica amorosa, la exaltación del erotismo como un hecho humano y crucial. El hombre y la mujer en la búsqueda del disfrute carnal, estarían dignificando la condición humana que escritores y artistas expresaban desde los inicios del Humanismo, aquellos que tenían como modelo la Antigüedad clásica, época en la que el «arte de amar» se convirtió en mito.

Sexualidad versus sexología

Todas estas referencias al goce de los cuerpos, presentes en la literatura, en el arte, me llevan a introducir una aclaración necesaria.

En la actualidad se habla mucho de un saber sobre el sexo que proporciona la sexología, una práctica que nada tiene que ver con nuestra idea de la sexualidad humana.

Freud mostró desde el principio que la sexualidad no se confunde con la función genital, que no incluye solamente los actos y el placer dependientes del aparato genital, sino toda una serie de excitaciones y actividades presentes desde el comienzo de la vida infantil que producen placer. Un placer que no puede reducirse a la satisfacción de una necesidad fisiológica. Los placeres de la primera infancia formarán parte de la sexualidad adulta.

En sus orígenes, la sexología se ocupó de estudiar el comportamiento sexual humano sin preocuparse por una función terapéutica, sino por conseguir una erudición sobre las diferentes maneras de realizar una práctica. Esa idea prevalece. Freud se diferenciò teóricamente de cualquier forma de estudio conductista, el método psico-analítico se aparta clínicamente de todas las prácticas descriptivas que se expresan en fórmulas de conducta, ligadas a mediciones o modos de realizar el acto sexual. Elaboró una teoría de la sexualidad humana basada en la noción de libido y con esta teoría transformó el sentido de la oposición entre normalidad y patología.

Dioniso

Durante la Antigüedad clásica el erotismo estuvo representado por la religión orgiástica de Dioniso.

El sentido de la práctica dionisiaca fue el desenfreno y la exaltación religiosa.

El culto de Dioniso fue fundamentalmente trágico y erótico.

Sus mitos vinculan el sentido religioso al erotismo ya que el aspecto maravilloso o divino de las fiestas, procede de la transgresión. En el curso de las fiestas dionisiacas estaba permitido y aún exigido violar una prohibición establecida. El valor de lo prohibido lo hace, por ello, deseado e imprime a lo prohibido la condición obligada de transgredirlo.

Dioniso es el dios de la fiesta, dios de la vida y de la ebriedad. Un dios que está del lado de la orgía, de la locura, una divinidad que niega la razón. La transgresión religiosa se separa de lo que la religión prescribe, el acatamiento de las leyes. Dioniso practica en sus actos el exceso, el sacrificio hasta llegar al éxtasis.

Las Bacantes, de Eurípides, es una obra maestra de la tragedia griega y a la vez un documento sobre el culto dionisiaco. Dioniso hace «enloquecer» a las mujeres y las incita a abandonar sus casas y recorrer de noche las montañas, danzando al son de tímpanos y flautas. Pero no es el vino lo que provoca el éxtasis de las bacantes, abundan los «milagros» dionisiacos: las mujeres golpean con tirsos las rocas y emerge agua o vino, arañan la tierra y brotan chorros de leche, etc.

Los ritos de las Bacantes incluían el sacrificio de animales y su descuartizamiento, la fuerza física excepcional, la invulnerabilidad al fuego y a las armas, todo ello posible por las identificaciones con el dios. El éxtasis dionisiaco representa la superación de la condición humana, expresa la total liberación, el uso de una libertad y de una espontaneidad creadora, inaccesible a los hombres. Fundamentalmente, liberarse de las prohibiciones, de las reglas éticas y sociales. Gestos frenéticos y

violentos que se justificaban por la posesión divina, atribuyéndose a la locura o a la manía que también Dioniso había experimentado.

Las orgías

Las orgías de carácter sexual fueron utilizadas por distintas culturas, tanto por los pueblos de la Grecia antigua como los de la Iglesia cristiana medieval. El objetivo de las orgías era permitir la descarga de la tensión producida por la abstinencia, respuesta catártica, una forma de liberarse de soportar indefinidamente la tensión.

Una filosofía del placer, el hedonismo, fundamentaba los ideales de los griegos; se relacionaba a la exaltación de la vida y los placeres, de la juventud, la belleza y el amor. Había una especie de servidumbre a la sensualidad. Sus dioses también formaban parte del culto a los placeres de la carne. Solo existían normas civiles para regular la sexualidad, no tenía vigencia la idea cristiana posterior de pecado. Pero los griegos tenían una especie de regulación para entregarse a las épocas de desenfreno y limitar las fiestas a perpetuidad. El límite de la castidad sobre el placer erótico era una demora para buscar el momento de la entrega al éxtasis. Consideraban que el placer podía perder su valor si no se combinaba con etapas de reposo y abstinencia. Ellos sabían que la lujuria sin límites no llevaba a la satisfacción y entrañaba el peligro de destruir otros intereses que provee la vida para poderse satisfacer.

Una visión de la lujuria desde el Psicoanálisis

Cuando me referí a la lujuria como antipecado quise aludir al nuevo sentido que dio Freud a la sexualidad, al considerarla presente desde la infancia. Sostuvo, no sin despertar el rechazo de sus contemporáneos, que la búsqueda de placer en el niño se despierta extraordinariamente temprano y que la excitación de una región corporal cualquiera es de naturaleza sexual. El principio pulsional que despunta en la infancia, no difiere de aquel que más tarde se ligará a la vida sexual genital del adulto y cuyas manifestaciones resultaron incomprensibles hasta Freud. En el chupeteo del lactante, más allá del acto de alimentarse, hay una dimensión erótica indiscutible.

Al observar el desarrollo psicosexual humano se ve cómo el sujeto se va relacionando con sus objetos de amor desde que nace. Va pasando por distintas etapas cuyo nombre evoca la parte del cuerpo en la que se centra electivamente el placer, en ese momento de la vida. Freud distinguió tres fases sucesivas, llamadas oral, anal y fálica, luego una fase de latencia, muda en cuanto a las manifestaciones sexuales, anterior a la pubertad y finalmente la fase genital propiamente dicha.

En su desarrollo, el ser humano está atravesado por el deseo, un deseo que la

teoría freudiana caracteriza como sexual e inconsciente y que tiende al logro de una absoluta satisfacción, que sin embargo, jamás podrá colmar plenamente. El sujeto persistirá en esta búsqueda toda su vida, en procura de objetos sustitutos de un primer objeto perdido que nunca podrá restituir. Esta insatisfacción es precisamente aquello que garantiza la pervivencia e indestructibilidad del deseo y sostiene al sujeto como sujeto descante, constituido a partir del deseo de un otro que lo involucra en una relación caracterizada por un mediador fundamental, la palabra, y por la transmisión de afectos y fantasías.

1 Nuestro anhelo fundamental, siempre presente según Freud, es alcanzar la felicidad completa. Muchas son las imágenes que adopta este deseo, la que subyace como fundamento es la figura mítica y universal del incesto, idealizada como perfecta unión de carácter absoluto y por ello mismo, de imposible realización.

Es una fantasía infantil que permanece inconsciente en cada uno de nosotros.

La sexualidad

Freud rompe con la equiparación de la sexualidad animal, movida por instintos, determinada desde un patrimonio filogenético, que como esquema preformado, fija su meta sexual y el objeto que lo satisface. En cambio el ser humano está movido por pulsiones, cuya característica esencial es la de no tener un objeto fijo, natural para su satisfacción; su objeto es contingente. Puede elegir una cosa, otra persona o una parte de ella, (por ejemplo, un fetichista, el pie), puede también ser sí mismo, pero aunque el objeto sea real, siempre será percibido desde una dimensión fantaseada. Las pulsiones sexuales se manifiestan en múltiples actos que están dispuestos desde las propias fantasías inconscientes y del mismo modo, se «crea» el objeto que es apto para el goce singular de cada uno. Las pulsiones no dan todo lo que se pretende, sino un placer sexual que siempre es parcial y sustitutivo. Para el Psicoanálisis, lo sexual no se reduce a la realización del coito, tiene una extensión mucho más amplia que lo genital propiamente dicho.

Aquellas partes del cuerpo que Freud llamó zonas erógenas, son fuentes de la pulsión que no se limitan únicamente a los órganos genitales. Todo el cuerpo es susceptible de constituirse en una zona erógena, sensible y sexualmente excitable, no solo la piel, incluso los órganos internos. Se trata de un cuerpo erógeno fantasmático y no correspondiente con la anatomía real objetiva.

Conclusiones

Para la religión, la lujuria representa el mal; está del lado de la transgresión y los

excesos, pero para el psicoanálisis el mal está del lado del incesto, es decir, del no reconocimiento de los límites, de aquello que es del orden de lo imposible.

Mi mirada hacia la lujuria no se dirige a los excesos, evidentemente las prácticas sexuales transgresivas existen, un sujeto dominado por las pulsiones no solo borra los límites sino que se convierte en alguien estereotipado, falto de libertad y de decisión sobre sus actos. Pero las pulsiones no solo expresan nuestro «lado oscuro», ya que uno de sus destinos, además de la represión, es la sublimación, cuando desviadas de su fin son la base del pensamiento creativo, del conocimiento y de los más grandes logros culturales.

Algunos autores psicoanalíticos colocan la voluptuosidad, palabra cuyo sentido es cercano a lujuria, del lado de la perversión, de los estados pasionales, sujetos que viven de la exaltación y del acoso del objeto de su apasionamiento y se vanaglorian de amar siempre con la misma intensidad. Así afirman que voluptuosidad y sensualidad están en el centro de las perversiones porque sus adeptos desvían la pulsión de su objeto y de su meta y quieren llegar a la culminación del placer franqueando las barreras y desafiando los límites. Desean alcanzar los goces justificando los medios, prometen al otro cumplir con su anhelo más profundos y desconocidos, un otro que queda subyugado por haber sido elegido para ello.

Pero la perversión es intrínseca a la especie humana. Freud partió del estudio de las perversiones para poder teorizar la sexualidad infantil, afirmó que la perversión se halla presente en grados diversos, en todas las modalidades sexuales. Al plantear la existencia tanto de pulsiones de vida como de pulsiones de muerte, afirmó que el ser humano se caracteriza no tanto por una aspiración al bien y a la virtud, sino por la búsqueda (consciente o inconsciente) de un permanente goce del mal, del odio, de la crueldad, la desdicha, el sufrimiento. Al mismo tiempo afirmó que la pulsión destructiva, a partir de ciertas transformaciones, es la condición primordial de toda sublimación, «la pulsión de investigar, la curiosidad intelectual, derivan de la sublimación de la pulsión agresiva». Así describe un tipo de actividad creadora que extrae su fuerza de la pulsión sexual e invierte objetos socialmente valorados.

Las prácticas sexuales transgresivas siempre existieron, hoy aparecen con mayor transparencia ya que nuestra cultura ofrece muchas formas de aspirar al goce absoluto bajo diferentes tipos de adicciones, a drogas, al sexo, al trabajo, etc. Por ello la lujuria, en su exceso, puede ser vinculada a la perversión y de hecho, la perversión como estructura también existe.

Hoy la exaltación de los sentidos se impone como obligación categórica, la búsqueda de un paraíso que sin embargo no tiene suficiente consistencia. Aparecen

nuevas modalidades de goce, que ponen en evidencia la caída de un ideal, la crisis de la autoridad paterna, condiciones que producen un sujeto más entregado a las experiencias de la desmesura y más arrojado a lo mortífero del goce pulsional.

Frente a la alienación en la experiencia del goce-todo, los psicoanalistas aspiramos, partiendo de la singularidad de cada sujeto, a poder transmitir algo del orden de un renunciamiento necesario, que pueda liberarnos del imperioso mandato social de la compulsión a la desmesura, aliviarnos de la presión de «tener que disfrutar». Solo somos dueños de nuestra condición humana si podemos sostener la capacidad de decidir.

Bibliografía

AA. VV., Neurosis, Psicosis, Perversión. III Jornadas Municipales de Salud Mental, Lugar, Bs As, 1992.

AA. VV., Tragedia y deseo, Letra Viva, Bs As, 1998.

AA. VV., «Patologías de época?», Psicoanálisis y el Hospital, núm. 24, Ediciones del Seminario, Bs As, 2003.

AA. VV., Cuadernos Sigmund Freud, núm. 24, «Qué destino para la pulsión?», Escuela Freudiana de Bs As. Bs As, 2005.

ALIGHIERI, D., Divina Comedia, España, Espasa Calpe, 1998.

ANDRÉ, S., La impostura perversa, Barcelona, Paidós, 1995.

BATAILLE, G., Breve historia del erotismo, Caldén, Bs As, 1976.

Las lágrimas de Eros, Barcelona, Tusquets, 1981.

BRAUNSTEIN, N. A., Goce, México, Siglo XXI, 1999.

BORGES, J. L., Siete noches, O. C., Emecé, Bs As, 1989.

CAMUS, A., El hombre rebelde, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

DUJOVNE, I. Y PAULUCCI, O., Saber del límite, Letra Viva, Bs As, 2006.

ELIADE, M., Historia de las creencias y de las ideas religiosas, Volumen 1 Madrid, Ed. Cristiandad, 1978.

FREUD, S., (1905) Tres Ensayos, A. E., vol. VII, O. C., Amorrortu Editores, vol. IX.,

- Bs As., 1976.
- (1915) Pulsiones y destinos de pulsión, A. E. vol. XIV.
- (1924) El problema económico del masoquismo, A. E. vol. XIX.
- (1930) El malestar en la cultura, A. E. vol. XXI.
- (1920) Más allá del principio de placer, A. E., vol. XVIII.
- (1923) El Yo y el Ello, A. E., vol. XIX.
- McDOUGALL, J., Las mil y una caras de Eros, Paidós, Bs As, 2005.
- MILMANIENE, J. E., El goce y la ley, Paidós, Bs As, 1995.
- PARTRIDGE, BURGO, Historia de las Orgías, Byblos, Bs As, 2005.
- POISSONNIER, D., La pulsión de muerte. De Freud a Lacan, Nueva Visión, Bs As, 1999.
- ROMANO, G. et ál., Los Modos y los Sonetos lujuriosos, Madrid, Siruela, 2008.
- RosolATO, G., CLAVREUL, J. y AA. VV., El deseo y la perversión, Sudamericana, Bs As, 1968.
- RoUDINESCO, E., Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos, Anagrama, 2009.
- RoUGEMONT, D. DE, El amor y occidente, Barcelona, Kairós, 1993.
- STEINER, George, Los libros que nunca he escrito, Madrid, Siruela, 2008.
- ToRTOSA, N., «Culpables por desear», Revista de Psicoanálisis de la APM, núm. 45, La vergüenza y la culpa, Madrid, 2006.
- «Efectos del desarrollo en la sociedad actual: Transgresión y goce mortífero», en Psicoanálisis y malestar del hombre en el mundo actual, AA. VV., Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.
- ZIZEK, S., En defensa de la intolerancia, Madrid, Sequitur, 2007.

La ira

CARLOS PADRÓN*

Dadme un hombre que no sea esclavo de sus pasiones y lo guardaré en lo más íntimo de mi corazón

(HAMLET A HORACIO)

Introducción

Ante todo, quiero agradecer al Dr. Sopena, coordinador de este ciclo de conferencias, por haberme propuesto contribuir en el proyecto. La ira. Hace ya un cierto tiempo que andaba yo tomando notas sobre el papel que jugaba la ira en los procesos psíquicos de transformación y de evolución del psiquismo.

La cólera es un síntoma acompañante de diversos cuadros clínicos, pero en repetidas ocasiones me había llamado la atención el enfado, la rabia que aparecía en una serie de pacientes, no ya durante el proceso patológico sino en el camino de salida. Comprendía razonablemente bien que eso sucediera en las depresiones (gestión de las fantasías agresivas), pero no tan bien en otros cuadros clínicos. De ahí surgía mi interrogación. Algo me hacía sospechar que no se trataba exclusivamente de un síntoma acompañante sino que se trataba de algo que hincaba sus raíces en zonas más profundas del psiquismo. Mis hipótesis iban por derroteros que me llevaban a comprender la cólera como un movimiento psíquico necesario en los procesos de organización del psiquismo.

Los pecados capitales

Los siete pecados capitales son sistematizados por san Gregorio Magno y citados, en el mismo orden, por Dante: lujuria, gula, avaricia, pereza, ira, envidia y soberbia. Son llamados «capitales» no porque tengan una gravedad especial en sí mismos sino porque su propia naturaleza conduce a engendrar otros vicios. Lo que caracteriza a los pecados capitales no es la aparición de algo nuevo sino el desbordamiento del sujeto por algo que previamente existe, que no es dañino en sí mismo si está controlado. Se trata, pues, de un desbordamiento producido por un incremento de la intensidad. No es una cuestión cualitativa sino cuantitativa. Hay un salto brusco desde la tensión interna hasta la acción que, en este caso solo está destinado a aliviar esa tensión interna: un movimiento pasional. Por eso dice Freud, en una carta a Lou

Andreas-Salomé: «No existe en el mundo mayor fuerza que la de una pasión dominada y reconducida».

En la Divina Comedia, los iracundos están en el séptimo círculo del Infierno, en cuyo interior existen otros tres, rodeados por un gran río de sangre. Cada uno de ellos alberga un castigo particular. Estos espíritus malditos están divididos en tres: los violentos, los injuriosos y los usureros. En el círculo en que están los violentos hay de nuevo tres categorías: contra sí mismos, contra los otros y contra Dios.

La ira

La ira puede ser descrita como un sentimiento no controlado de odio y rabia. Este sentimiento se puede manifestar como consecuencia de la negación de la verdad hacia los demás o hacia uno mismo, de la impaciencia con los procedimientos de la ley y el deseo de venganza fuera del marco del sistema judicial (que puede llevar hasta tomarse la justicia por su mano) o del fanatismo en creencias acompañado del deseo hacer daño a otros. También incluye el odio y la intolerancia por otras razones, como la raza o la religión, que llevan a la discriminación. Las transgresiones que resultan de la ira están entre las más graves, puesto que entre ellas están el homicidio y la discriminación. Dante describe a la ira como «un amor por la justicia pervertido en forma de resentimiento y venganza».

De la ira se dice que es «la pasión del alma que causa indignación y rabia», o bien que es «el apetito o deseo de venganza», o bien que es «causa de violencia contra los demás o contra uno mismo». Sobre ella se han dicho, y se dicen, muchas cosas, con frecuencia contradictorias. Un ejemplo de contradicción: La sabiduría humana, que algunos llaman «el sentido común», aconseja no guardarla ni reprimirla, soltar la ira, desprenderse de ella liberándola hacia el exterior. Sin embargo, la Biblia aconseja retener la ira para evitar toda clase de discusión o problema que puede conducir a mayores. En todas las filosofías de vida se habla de la ira.

En el Cristianismo

Según este, el que nos es más familiar culturalmente, la ira es uno de los siete pecados capitales. La ira puede estar dirigida contra los demás, su máximo exponente siendo el asesinato, o contra uno mismo, que es el suicidio. Ambas formas son condenadas por el cristianismo, puesto que el castigo ha de dejarse siempre en manos de Dios. «Todo hombre tiene que ser presto en cuanto a oír, lento en cuanto a hablar y en cuanto a la ira; porque la ira del hombre no obra la justicia de Dios», dice la llamada «Carta de Santiago» en el Nuevo Testamento.

En el Islam

En el Islam, la ira se considera como una muestra de debilidad. El Corán dice: «El fuerte no es el que supera a la gente por su fuerza, sino el que se controla mientras sufre de ira.» Y «Los mejores de ustedes son los que son lentos de enfadar y rápidos en calmarse... guárdate de ira, porque es un ascua en el corazón de los descendientes de Adán.»

En el Budismo

El budismo define al iracundo como una persona «incapaz de soportar al otro o que tiene la intención de causar daño al otro». La considera como uno de los «cinco obstáculos». Es una idea bastante común, pero falsa, que los santos espirituales nunca sufren ira. En una entrevista relativamente reciente le preguntaron al Dalaj Lama si él se enojaba. Dio la siguiente respuesta: «El Budismo enseña que la ira es una emoción destructiva. Y, aunque la ira pudo en ciertas circunstancias tener algunos efectos positivos en términos de supervivencia, no acepto la ira ni la agresión como una emoción virtuosa ni como un comportamiento constructivo».

En el Hinduismo

La ira se percibe como un obstáculo que la persona enojada encuentra en el camino de la satisfacción de sus deseos de perfección.

En el Psicoanálisis

Freud dice que los seres humanos nacemos con un sentido innato del amor, y que la ira y la hostilidad surgen cuando la necesidad de amor no es satisfecha o es frustrada.

En la teorización de todos los pecados, capitales o no, hay una referencia ética, pero como en toda referencia a la ética, nos encontramos con el problema que ya describe Sócrates. Confrontado con la dificultad de definir el bien, termina por decir que todo precepto ético se formula precedido por una negación, se formula como «no hagas esto», y no como «haz esto». No se ha modificado, pues, el principio que anima los razonamientos de Sócrates sobre la ética.

Si entramos en el terreno de la praxis, encontramos los mismos callejones sin salida en los paisajes más diversos. Cualquier jurista puede decirnos con claridad qué es un crimen, qué es un delito, y qué es una infracción, pero tendrá muchas dificultades para decir qué es la justicia. El médico sabrá decirnos qué enfermedad padecemos, pero no sabrá decir qué es la buena salud. Igualmente con la ira: ¿cuál es

la virtud que se opone a ella? En los planteamientos éticos, entra en juego el concepto de «desbordamiento», de pérdida de control.

Desde el punto de vista de la moral religiosa que nos es familiar, a las desviaciones de la ética se las denomina «pecados». La característica común a todos ellos, capitales o no, es el egocentrismo. Por supuesto que aquí no intentamos contemplarlos bajo el prisma de la moral cristiana, que no es ni nuestra finalidad ni nuestro papel, pero no podemos obviar la importancia que ha tenido el cristianismo en la organización social de Occidente. Acordémonos, incluso, de la polémica que se desató a propósito de la inclusión o no de una referencia al cristianismo en la redacción de la constitución europea, y no solo por parte del Vaticano sino viniendo también de personajes políticos de renombre. Por mi parte, viéndolo desde el punto de vista puramente sociológico, considero evidente la importancia que tuvo el cristianismo en nuestra organización social, puesto que no solo fue declarada por Constantino religión oficial sino que tras la caída del Imperio Romano, los que tomaron a su cargo los asuntos de la ciudad fueron personas que estaban vinculadas tanto a la Iglesia como a los órganos administrativos y militares de Roma.

Pero esto se sale de nuestro tema y no podemos detenernos en ello. El hecho concreto es que hasta la Revolución Francesa el poder temporal estaba trenzado con la religión y que el paso fundamental que permitió separarlos fue, precisamente, la declaración de la laicidad del Estado.

Si la enunciamos en términos psicoanalíticos, esa característica que mencionaba hace un momento como propia a todo pecado, el egocentrismo, diremos que se trata de un desequilibrio entre la libido narcisista y la libido objetal. Si nos detenemos al caso concreto de la ira, en última instancia encontramos sistemáticamente una herida narcisista.

La concepción del hombre en Homero

La evolución grupal es siempre el resultado del conjunto de las evoluciones individuales, de las evoluciones individuales que el grupo acepta e integra y que terminan por reflejarse en actitudes o expresiones grupales. Me voy a referir a lenguaje de la Iliada y de la Odisea porque a sus otros valores se añade uno que interesa especialmente en el marco de hoy: el interés psicológico, puesto que en Grecia nacen ciertas concepciones del hombre que son determinantes para la evolución del pensamiento europeo tal y como lo conocemos en la actualidad.

Todo lenguaje primitivo se caracteriza por tener un escaso nivel de abstracción. En cambio, en lo que se refiere a lo concreto y a lo sensible presenta una gran

variedad de designaciones que pueden resultar hasta exóticas para un lenguaje evolucionado. Por ejemplo, la cantidad de nombres que el lenguaje esquimal tiene para la nieve.

Homero utiliza una docena de verbos que designan el hecho de ver, verbos que van desapareciendo paulatinamente a medida que el lenguaje conceptual va separándose del puramente sensitivo. Precisamente por eso es por lo que se encuentran en los poemas épicos expresiones iterativas del estilo «Su mirada fija no cesaba de dirigirse al otro lado del mar...» (Ulises). Así, el verbo utilizado por Homero no designa el hecho de ver sino el de «mirar con una determinada expresión». Hay, pues, una mezcla de percepción sensorial y de emoción que están ligada entre sí en ese momento perceptivo. Leyendo un análisis filológico del lenguaje homérico he encontrado el siguiente comentario: «Es característico que esos verbos no son utilizados en primera persona sino que describen lo que percibe otra persona que observa la acción»'. Dicho de otra forma, no se refiere al «sujeto que ve» sino que es un comentario hecho por otra persona que está «viendo cómo ve el sujeto».

De tal forma que, analizando esa época narrativa, no se podría hacer el análisis del texto como, por ejemplo, se podría hacer del poema de Wordsworth²:

Desde una cresta montañosa atisbamos también

La cumbre descubierta del Mont Blanc,

y nos dolió en los ojos la imagen desalmada

usurpando el lugar del pensamiento vivo

que nunca más existiría³.

La idea expresada es que una imagen sin alma (soulless), una mera impresión en la retina, se ha adueñado de aquello que hasta ese momento era un pensamiento viviente: lo ha desahuciado. Las ideas puras son arrebatadas, desahuciadas, por meras imágenes sensoriales.

¿Dónde quiero llegar con estos comentarios? Precisamente a la idea de que si los griegos arcaicos no tenían la palabra para decir algo es que no tenían una clara conciencia de ello. Es evidente que para los hombres de esa época los ojos servían esencialmente para ver, para captar impresiones sensoriales. Pero esta función, que para nosotros es la verdadera, la que tiene como «objetivo» la vista, no es la función principal que tiene para ellos.

Los pensadores griegos

Para nosotros, el término `soma' significa el cuerpo. Sin embargo, ya Aristarco de Samos (310-230) hace notar que para Homero ese término no se refiere nunca al cuerpo vivo sino que significa «cadáver».

La Grecia arcaica no conoce al hombre como una unidad orgánica. Allí donde nuestro sentido de la lengua utiliza el singular, en el lenguaje homérico encontramos los plurales. En lugar de «cuerpo», Homero utiliza «miembros».

Podemos hacer una curiosa comparación entre los dibujos infantiles y los que se ven en la más antigua cerámica griega. En los primeros, los niños empiezan por una parte central a la que van añadiendo cabeza y miembros, mientras que en la época geométrica griega falta la parte central de la figura humana, las partes del cuerpo tienen una musculatura muy desarrollada y resalta la casi inexistencia de las articulaciones. En esas representaciones plásticas, las articulaciones no son estructuras funcionales sino los puntos que señalan los lugares en donde se produce el movimiento. En ambos casos podemos inferir las representaciones mentales que están detrás de los dibujos.

Un conocimiento superficial del tema podría hacernos pensar que la diferenciación entre cuerpo y espíritu se hace muy pronto, pero no es así. El camino no es tan simple. En los textos griegos arcaicos se encuentran tres conceptos que se pueden referir al espíritu: thymos, nóos y psyché, que son, de hecho, como los distintos órganos del espíritu. Cada uno de ellos tiene su función propia. Cuando digo diferentes órganos del espíritu, digo precisamente eso: thymos, nóos y psyché son como los diferentes órganos corporales.

Este sentido ha sido conservado y se utiliza bajo su forma metafórica: cuando decimos «échale un ojo a...», el término «ojo» no tiene el sentido de «órgano» sino de «función del órgano». Igual que cuando decimos «lo vi con otros ojos», no nos referimos a otros órganos sino a otro espíritu o sentido diferente. Para los griegos arcaicos, pues, de la misma manera que no existe un cuerpo unitario tampoco existe algo que podríamos llamar, en un lenguaje actual, un psiquismo unitario.

Lo que nosotros concebimos como «alma» o «espíritu», el sujeto homérico lo concibe como tres entidades que poseen una cierta analogía con los órganos corporales:

Psyché es el órgano de la vida

Nóos es el órgano de la representación

Thymos es el órgano de las emociones.

Los conceptos que hoy significan «cuerpo» y «alma» se van forjando entre la época de Homero (siglo VIII a. C.) y la de Heráclito (535-484 a. C.). Durante ese período van apareciendo como conceptos complementarios: cada uno es lo que no es el otro. Los especialistas no tienen duda al decir que la evolución del término «psyché» discurre paralelamente a la aparición del concepto de inmortalidad. Originalmente, la palabra «psyché» designaba «el alma de los muertos» puesto la «psyché» era aquello de lo que había sido despojado el «soma».

De todas formas, cualquiera que haya sido la evolución del proceso, la distinción entre cuerpo y alma marca el descubrimiento de algo que se impone a la conciencia con una evidencia tal que desde entonces es considerada como una realidad en sí misma (a pesar de las dificultades que siguen existiendo cuando se trata de la definición de cada uno de los conceptos).

El lenguaje homérico no conoce aún ese uso del término «profundidad» en el sentido que le damos actualmente: se queda en la idea de «intensidad», cuyo campo semántico es diferente. Tampoco existe, para Homero, la contradicción interna como «experiencia de tensión», mientras que para Heráclito las polaridades, las tensiones internas, no solo son conocidas como tales sino que son específicas del logos.

1 Heráclito es el primero que denomina «psyché» a lo que nosotros llamamos alma. Y se trata del hombre vivo. Para él, el hombre está compuesto de soma y psyché, y psyché no es un órgano sino algo unitario que posee cualidades diferentes de las del soma. Heráclito dice: «En tu recorrido no podrás descubrir los confines de la psyché, incluso si andas todos los caminos, tan profundo es el logos que la caracteriza». La característica de la psyché es la «profundidad»; con lo cual, la diferencia esencial con respecto al soma es que si bien el soma tiene límites la psyché tiende al infinito.

Para Heráclito, las cualidades de la psyché son la tensión que acompaña a los sentimientos mezclados cuyo exponente máximo es el oxímoron (Eros «dulce-amargo» de Safo), lo común (que lo penetra todo, todo participa de ello) y el logos (que crece por sí mismo). La tensión y lo común son estados actuales, pero el logos no es lo actual sino el punto de partida de toda evolución. El logos se acompaña de una experiencia de cambio puesto que contiene un elemento comparativo temporal de presencia en la memoria, mientras que los otros dos se resuelven con la desaparición de la situación actual.

El hombre homérico no tiene conciencia de que, en su fuero interno, existe algo

así como un lugar de origen de sus propias fuerzas sino que las diferentes fuerzas, en cada momento, las recibe como dones (naturales) aportados por los dioses. Los héroes de la *Iliada* no se sienten «expuestos a fuerzas salvajes» sino que están entre las manos de los dioses del Olimpo que, ellos, residen en un mundo estructurado, en un mundo que tiene un sentido, un mundo que está sometido al orden de la naturaleza, orden al que los dioses también están sometidos. Lo mismo sucede con el cuerpo: no es unitario. El hombre homérico no se representa el cuerpo como una unidad con una cohesión interna que hace un todo único, sino como diferentes elementos somáticos que se articulan entre sí. Esto se ve representado plásticamente en los dibujos de los cuerpos de las personas. Ese es el punto de salida hacia el futuro. El futuro de esas concepciones son las nuestras, las de hoy.

El temor

Hay que decir unas palabras sobre el temor. Existe un cuento infantil en todas las culturas occidentales, Juan sin miedo, leyenda medieval recogida por los hermanos Grimm. Los relatos arcaicos están plagados de situaciones terribles.

En el pensamiento infantil, el miedo ante lo terrible ocupa un lugar importante hasta que el niño se familiariza con la existencia de un orden externo al que está sometido y que no puede modificar: el orden del mundo que lo rodea. Igualmente, el temor domina gran parte de las representaciones de los pueblos primitivos. En ellos, el temor se cristaliza bajo forma de representaciones de seres que no están en este mundo, y alrededor de ellas se organizan las teorías religiosas.

Tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*, existe un elemento importante relativo al temor. O, mejor dicho, relativo a la ausencia de temor: la creencia en los dioses del Olimpo. Los griegos han perdido el sentido del temor porque ha desaparecido una cierta forma de creencia. Digo solo «creencia», porque no estoy seguro de que se pueda llamar «religión» a esa forma de creencia, puesto que no se trata exactamente de una «fe». Lo digo apoyándome en tres puntos:

1. La idea que nosotros tenemos de la creencia o de la fe presupone en sí misma la posibilidad de la increencia o de la ausencia de fe. Esto vale no solamente para la creencia en los espíritus, seres que regresan a este mundo después de la muerte, sino también para el convencimiento de la existencia de esferas superiores.
2. La fe en cualquier credo implica también la existencia de una fe no ortodoxa, una fe herética.

3. La fe, está ligada a un dogma contra el que o por el que se combate. Ahí reside la diferencia esencial con la creencia tal y como la concebimos en la actualidad. Cuando los cristianos llegan a América, los dioses de los indígenas no eran, para ellos, más que ídolos o demonios. Los judíos, por su parte, no veían en sus vecinos más que enemigos de Yaveh.

Este fenómeno, la fe, no existía en la Grecia arcaica. Para los griegos primitivos, los dioses son tan naturales y evidentes que a nadie se le ocurre la posibilidad de que otros pueblos puedan tener otra fe u otros dioses. Este era el estado de cosas en la época de la poesía homérica. Cuando Herodoto fue a Egipto, tuvo el sentimiento de que los dioses egipcios eran los mismos pero con otro nombre. Horus era Apolo; Osiris, Dionisos. Era igual que daban otro nombre al rey. Sucedió lo mismo que en Grecia entre la Artemisa de Éfeso y la de Esparta. Por ejemplo, él mismo conoce la existencia de algunas divinidades de pueblos bárbaros y se extraña de no poder encontrar su equivalente griego, pero no pasa de ahí. Los dioses griegos forman parte, simplemente, del orden natural. Por esa razón no dependen ni de las fronteras ni de los grupos.

Todo esto, que parece estar muy alejado del tema que nos ocupa tiene, sin embargo, mucho que ver con mi propósito de hoy. En el mundo occidental, las representaciones están firmemente ancladas en el Antiguo Testamento y en el pensamiento griego que, siendo totalmente diferente, las influyen igualmente. Se apoyan en ambos además de hacerlo en el cristianismo. Ahí está el origen de algunas de las dificultades que encontramos en nuestros procesos psíquicos.

Voy a citar dos ejemplos para explicar la diferencia:

1. En el Libro de los jueces (6, 36-40), Gedeón, que pretende encabezar los ejércitos que van a guerrear contra los Medianitas, pide al Señor que haga un prodigio tal que apoye sus pretensiones. Por la noche deja una piel de cordero a la intemperie y por la mañana está húmeda, mientras que a su alrededor la tierra está seca. Al día siguiente, lo contrario. La intervención divina se realiza, pero tiene una característica: abolir el orden natural de las cosas.
2. Para los griegos existen señales de la voluntad de los dioses, pero no son alteraciones de los fenómenos naturales. Los signos que muestran el deseo de los dioses no son el resultado de alteraciones del orden natural sino interpretaciones de fenómenos naturales (estornudo, vuelo de un pájaro). Los dioses griegos no pueden alterar las leyes naturales porque ellos mismos están sometidos a un orden cósmico superior.

La poesía épica

La *Iliada* comienza con la evocación de la peste que ha sido enviada por Apolo para castigar a Agamenón por la violación y rapto de Criseida, hija de Crises, sacerdote del templo de Apolo. Como se niega a devolverla, e incluso dice que la prefiere a Clitemnestra, su esposa, Apolo envía la peste, que diezma las fuerzas griegas que están, todas, reunidas bajo el mando de Agamenón. Los griegos empiezan a ser derrotados (el sitio de Troya duraba, en el momento de los acontecimientos que narra la *Iliada*, desde hacía diez años). La situación comprometida de los griegos hace ceder a Agamenón y devuelve a Criseida. El rey no ha tenido más remedio que doblegarse, puesto que en la lucha entre los dioses y los mortales no existe otra salida que la victoria de los primeros, que son inmortales. Devuelta Criseida, Agamenón exige que le den a Briseida, que era posesión de Aquiles. La cólera de este último es la que desata los hechos narrados en la *Iliada* (diez días).

Aquiles, furioso con Agamenón, ha retirado su ejército del sitio de Troya, lo que hace del todo imposible la victoria de los griegos. Por si fuera poco la retirada de Aquiles, Zeus envía a Agamenón un sueño engañoso prometiéndole la victoria, lo que le lleva a atacar. Allí empieza la desgracia de los griegos, cuya única salida consiste en pedir a Aquiles que vuelva a la batalla.

La cólera de Aquiles

Cuando Agamenón exige a Aquiles que le dé a Briseida, este monta en cólera y saca la espada con la intención de matar a Agamenón. En ese momento parece como si hubiera en Aquiles una lucha interior (una contradicción interna), pero de hecho no la hay. Lo que sucede es que interviene Atenea (de nuevo los dioses) y le indica que debe envainar la espada. El relato es clarísimo: Atenea aparece en medio de la escena, pero es invisible para todos excepto para Aquiles. No podemos interpretar el relato con nuestras representaciones actuales. En Homero, el hombre no es dueño de sus decisiones, sino que estas son fruto de las intervenciones de los dioses. Es tipo de situaciones internas contradictorias no aparecen claramente hasta la tragedia, tres siglos más tarde.

Hasta ese momento, pues, la acción humana no tiene realmente un comienzo autónomo interno. Existen siempre dos acciones paralelas: una se desarrolla en un plano superior, entre los dioses, y otra sobre la tierra entre los humanos. Lo que produce la acción final es siempre el resultado de las negociaciones entre los dioses.

El cambio, claro está, no es brusco. Se atisban situaciones que pueden interpretarse como de lucha interior del sujeto, como una situación de ambivalencia.

En la Odisea, por ejemplo, ya encontramos la frase «ten paciencia corazón» (canto XX), que difiere de la cólera de Ulises que surge cuando Polifemo mata a sus dos compañeros (canto IX). Hecho curioso: este episodio coincide con el momento en que se mezcla la ambivalencia con la sexualidad.

A medida que la cultura se va desarrollando, la idea del origen interno de los fenómenos psíquicos va abriéndose paso. Goethe subrayó: «Lo que el hombre venera como divino no es otra cosa que la proyección en el exterior de lo más íntimo que posee». Pero, en su momento, esta aseveración no está basada en una teoría anterior sobre el psiquismo, y nada nos impide realizar una pirueta intelectual y decir lo contrario que Goethe: «Lo que hace el ser íntimo del hombre es lo que en él se inscribe de lo divino».

Al empezar a trabajar el tema de la ira, como habéis podido comprobar, yo también seguí el consejo de Freud: consultar a los poetas y a los creadores. Históricamente, lo que será denominado más adelante la «vida interior» se presenta en sus orígenes como una intervención de la divinidad.

Otra singularidad, nada despreciable, reside en la manera que los dioses tienen de dirigirse a los mortales. En el episodio que he citado más arriba. Atenea le dice a Aquiles: «Vengo del cielo para aplacar tu cólera... si quieres seguirme». ¡Qué cortesía! La diosa no intenta imponer ni convencer. Le propone algo, pero deja al mortal la libertad de seguirle. La prueba es la forma en la que Atenea le dice a Aquiles que vuelva la espada a su vaina, añade: «... Si tú lo quieres» (1, 207). Este es otro ejemplo: una de las situaciones típicas que hay que tener en cuenta en otros campos. En este caso, en el del libre albedrío, que desembocará en el tema de la libertad.

La cólera

En el programa de este ciclo de conferencias, el Dr. Sopena da como ejemplo de la cólera al Jesús del episodio de los mercaderes del Templo. El episodio resulta extraño a ojos del lector, en un personaje que predica el amor y la mansedumbre.

Sin embargo, y si queremos profundizar en la anécdota, no podemos extraerla del contexto, que es el conjunto de los Evangelios, como tampoco podríamos decir: «Poncio Pilatos fue crucificado, muerto y sepultado» sino: «... en tiempos de Poncio Pilatos fue crucificado, muerto y sepultado».

Es cierto que Jesús predica el amor y la mansedumbre, pero amor y mansedumbre están al servicio de la Justicia, cuyos enemigos principales son la fuerza y la mentira.

Se pueden consultar otros pasajes evangélicos que narran episodios en los que la justicia está en un compromiso: el de la mujer adúltera (la fuerza) y el de la samaritana (la mentira).

Todo ello se encuentra en los Evangelios (que, independientemente del valor religioso que tienen para muchas personas, también pueden considerarse como un ideario filosófico) y tanto el rechazo de la fuerza como la búsqueda de la verdad están reunidos en el relato de la Pasión. Pedro corta la oreja: «vuelve la espada a su vaina». Ante el Sumo Sacerdote, Jesús es abofeteado: «Si he dicho algo falso, dime qué. Si no, ¿por qué me pegas?». Lo que resulta llamativo, y cuyo estudio nos llevaría muy lejos, es la gradación de la expresión de la ira.

Hay algo especial en el cristianismo cuando se compara con las otras grandes religiones: siendo la que predica con más insistencia la mansedumbre también es la que narra el final más violento de su fundador. Jesús es crucificado porque se ha convertido en el objeto de la ira de los otros. En las otras dos religiones monoteístas, ni Moisés ni Mahoma son directamente objetos de violencia aunque la violencia está mencionada en el contenido doctrinal. Tanto el Antiguo Testamento como el Corán relatan episodios violentos y promueven el uso de la «ira justa» en circunstancias bien codificadas. Pero la predicán y justifican su ejercicio.

Los otros dos grandes grupos, Hinduismo y Budismo, van por otros caminos. No postulan la existencia de un dios único como centro de la teoría religiosa sino que indican una ascesis, un camino de perfeccionamiento personal, procesos depurativos individuales, procesos de experiencia ligados a un aprendizaje con un maestro, relegando a un segundo plano los textos enunciados con precisión y sometidos a exégesis y a hermenéutica.

El funcionamiento psíquico

Para la filosofía, las representaciones designan tanto la puesta en forma del contenido concreto de un pensamiento como la reproducción de una percepción anterior.

1 Para Freud, en cambio, el concepto de representación (*Vorstellung*) es diferente. Freud describe dos «partes» en el fenómeno psíquico: la representación y el afecto, pero el destino de cada uno no tiene por qué estar ligado al otro en los procesos psíquicos. La neurosis se caracteriza, precisamente, por una inadecuación: la separación entre la representación y el afecto que le corresponde. Este es un punto básico en la teoría de la represión.

Así, pues, la representación no es, en psicoanálisis, el hecho de «imaginar» un objeto sino lo que del objeto se inscribe en los sistemas mnémicos. Freud no concibe la memoria como un receptáculo de imágenes sino que habla de sistemas mnémicos. Haciendo variaciones en diferentes series asociativas, llama «huella mnémica» a un signo que está relacionado con otros sin que sea necesaria una cualidad sensorial. Por esa vía, el término representación ha sido relacionado con el significante lingüístico.

Existen dos niveles o tipos de representación: la representación de cosa y la representación de palabra. La de cosa es la que caracteriza el sistema inconsciente.

Dos tipos, pues, de representaciones: de cosa y de palabra. La de cosa es esencialmente visual, deriva de la cosa y otra auditiva, que deriva de la palabra. Esta distinción es fundamental en metapsicología, puesto que el engarce de la representación de cosa con la representación de palabra correspondiente es lo que caracteriza al sistema Preconsciente-Consciente, mientras que el sistema Inconsciente solo contiene representaciones de cosa.

En la alucinación primitiva, la representación de cosa es, para el bebé, el equivalente del objeto investido en su ausencia. Esto es lo que caracteriza de forma diferencial al ser humano: su capacidad para representarse el objeto ausente (pasado, futuro o inexistente).

Las representaciones de palabra inducen una concepción del psiquismo que liga la verbalización a la toma de conciencia. Ya en el Proyecto de Psicología (1895), Freud dice que el «índice de cualidad» específico de la conciencia surge al asociar la imagen verbal a la huella mnémica. Distingue dos tipos de procesos. El «proceso primario», directamente ligado al principio de placer (búsqueda del placer inmediato) y el «proceso secundario», ligado al principio de realidad (búsqueda del placer diferido).

En el proceso primario la energía psíquica fluye libremente, pasando de una representación a otra según los mecanismos de desplazamiento y condensación. En el proceso secundario, la energía psíquica fluye de forma controlada, las representaciones están investidas de forma estable, y la satisfacción puede ser diferida; esta forma de funcionar es la que permite introducir, entre la representación y la obtención de la satisfacción, un «tiempo de reflexión» y una previsibilidad de las consecuencias de la acción, permite imaginar, sopesar, y comparar las diferentes vías posibles de satisfacción. Cuando surge una tensión interna, el proceso secundario permite la aparición de un «tiempo de reflexión» que proporciona la capacidad de prever las consecuencias de la acción. La ira, al desbordar al sujeto, anula el tiempo de reflexión y reduce la capacidad para considerar las consecuencias de la acción:

anula el tiempo del combate interior.

El combate interior

La tragedia griega es un relato sobre el discurrir entre la situación, la emoción y el acto, pero no siempre en el sentido que, desde Freud, parece más coherente, es decir, primero tomar acta del combate interior que precede a la toma de decisión de «hacer» o «no hacer» tal cosa. Primero la emoción y después el acto. Anteriormente a Freud, la acción que presentaba rasgos de incoherencia era atribuida a un cierto concepto de herencia o a un problema defectual. A partir de Freud se sabe que existen motivaciones inconscientes de los actos: los hombres - sus actos - están influidos también por fuerzas internas que no son conscientes y que, por lo tanto, están fuera de su control inmediato. Este es uno de los aspectos más escandalosos del psicoanálisis porque los seres humanos soportamos mal la idea de que no somos dueños de nuestro propio yo. Toda idea de perfección contiene el elemento «ser dueño de sus actos».

En las descripciones clásicas, siendo la *Iliada* el paradigma, el acto no surge de una elección subjetiva. Ni siquiera es el fruto de un combate interior, aunque requiera «consentimiento del sujeto». Partiendo de ese punto, las cosas van cambiando paulatinamente. Evidentemente, no podemos hacer un recorrido exhaustivo, es imposible recorrer la totalidad de la novela y del teatro, pero podemos hacer catas, ya sea en las grandes obras literarias publicadas en la bisagra entre los siglos xvi y xvii (Cervantes, Shakespeare) ya sea en la gran novela del xix (*La Regenta*, *Madame Bovary*). Sus lecturas actuales arrojan luces diferentes de las que fueron las luces de las lecturas coetáneas.

Hasta la aparición de los descubrimientos del psicoanálisis sobre los mecanismos inconscientes, el combate entre posturas opuestas se decidía según lo que pareciera más ventajoso o más útil. Ese era el criterio.

Desencadenantes

Recordando su infancia, en las *Confesiones*, espléndido fresco literario sobre la culpabilidad y el arrepentimiento, san Agustín escribe: «Incluso en el juego, vencido por el deseo de superioridad, con frecuencia ganaba haciendo trampas. Sin embargo, qué impaciencia la mía y qué violencia la de mis reproches, cuando descubría que los otros hacían las mismas trampas. Y si me descubrían y me acusaban, en lugar de ceder me anegaba la ira. ¿Es esa la inocencia de la infancia?»⁴.

Sea cual sea el mecanismo por el que se desemboca en un episodio iracundo, el momento inicial proviene de una sensación de injusticia y de una herida en el

narcisismo. Pero, no siendo capaces de definir la justicia, ¿cómo vamos a poder definir la injusticia? En cambio, con el narcisismo ya es otra cosa.

Como con tanta frecuencia, tendremos que coger el tren en marcha. Las razones, de todas formas, son externas e internas, pero lo cierto es que la contribución interna es esencial: en ausencia de razones internas, la ira no se desencadena nunca. No tenemos más que mirar nuestro entorno para comprobarlo. ¿Algún europeo ha entrado en cólera cuando los aviones se estrellaron contra las torres gemelas? ¿Algún americano ante los genocidios africanos? ¿Algún español ante lo que sucede en estos momentos en Guinea Ecuatorial? Otras reacciones, sí, pero ¿ira?, ¿cólera? Y sin embargo esas injusticias son innegables. Pero son externas.

Podemos preguntarnos sobre la llamada «santa ira», que no es otra cosa que una justificación de la violencia enraizada en la creencia fanática. En ese caso, si la ira surge como protección ante una posible herida narcisista, ¿Cuándo tiene la creencia su base en el narcisismo?

[La cólera funciona como elemento organizador del psiquismo a partir del momento en que el sujeto toma conciencia de su origen interno. La ira es el desbordamiento de un afecto normal, y para eludirla la vía más segura es hacer coincidir ese afecto con la representación que le corresponde. Para ello, el primer paso es la toma de conciencia de la reacción iracunda que amenaza y la puesta en marcha del funcionamiento psíquico según las reglas del proceso primario. La reflexión sobre el narcisismo propio no siempre es fácil, pero la experiencia muestra que es posible. Las consecuencias de la ira pueden ser terribles. Los dioses soplan la ira, esa ceguera, en los corazones de los que quieren perderá.](#)

Bulimia y obesidad. ¿La gula de nuestro tiempo?

[ELINA WECHSLER*](#)

El bebé humano muere si no recibe, junto con el alimento, el deseo de la madre. La vida psíquica se torna posible debido a su articulación con el deseo del Otro que la sostiene. Sin Otro, no hay posibilidad de existir como sujeto.

La fase oral es el primer estadio de la libido del niño, cuando se une por primera vez la ingesta con la voluptuosidad. Se ha unido, y para siempre, el objeto como soporte nutricional y erótico a la vez. Este objeto de deseo - el pecho y sus subrogados - perdurará en el adulto como resto, con distintos montos de fijación, desde el alcoholismo a las formas orales de la toxicomanía, desde el beso amoroso a la gula.

La boca, primer lugar de intercambio entre el sujeto y el mundo, es ya boca erótica. Pasaje de la necesidad de comer - satisfacción instintiva - al chupeteo repetitivo del infante - satisfacción pulsional - no ya para aplacar el hambre sino para alcanzar un goce de otro tipo, un goce de orden sexual.

El hombre, a diferencia del animal, no se alimenta sino que come, construye un discurso alimentario, inventa la gastronomía. El discurso culinario aleja el objeto de la necesidad del objeto de la pulsión así como el niño busca a través de los subrogados del pecho aquella satisfacción perdida, que Freud llamó mítica, solo huella de satisfacción plena. La existencia de la gastronomía de muestra como el alimento queda culturalmente investido y alejado de su raíz natural.

El objeto de la necesidad animal queda así transfigurado y convertido en objeto de la pulsión humana. No se come entonces solo para aplacar el hambre. Se come para gozar.

La comida humana es un hecho de la cultura, implica a la palabra y al otro. El pasaje de lo crudo a lo cocido signa para LéviStrauss la operación simbólica por la cual la cultura sustituye a la naturaleza.

El hombre come y pone palabras a lo que puede comer y a lo que está prohibido, desde los mandatos bíblicos a la dietética moderna.

Alimentos y palabras están unidos desde el principio del sujeto y desde el

principio de los tiempos. Vamos a ellos.

La prohibición religiosa de la gula

Adán y Eva fueron expulsados del paraíso por la gula, por comer el fruto del árbol prohibido. Mordieron la manzana y descubrieron el sexo. Gula y después, lujuria.

Aunque existen diversas explicaciones acerca de las prohibiciones orales, alimenticias, del Antiguo Testamento, del orden aparente de la limpieza, podemos leer en ellas, implícitas, tabúes en torno a la madre.

Nada es repugnante en sí, sino aquello que desobedece las reglas del sistema simbólico de prohibición del incesto. La preocupación del texto bíblico es separar, constituir identidades sin mezcla a través de los tabúes alimentarios.

La Ley monoteísta inaugura como fundamento implícito toda una serie de separaciones orales que en última instancia conciernen a la fusión con la madre.

Este dispositivo de lo impuro versus lo puro fue una lucha constante contra el paganismo y sus cultos maternos.

El Deuteronomio retoma las prohibiciones levíticas insistiendo en una lógica de la separación como fundamento: no al incesto, metaforizado en el tabú alimentario: «No cocerás el cabrito en la leche de su madre».

Esta Ley de la prohibición de la madre no se halla explícita jamás en ningún texto, sino que define un cercado de relaciones prohibidas, y, estando la madre en su centro, no necesita ser nombrada.

El tabú de la madre es un insistente tema originario que irradiado a lo largo del texto, prohíbe el deseo incestuoso del hijo.

Ya en el cristianismo, santo Tomás de Aquino en Suma de Teología vincula el exceso oral con un pecado venial: la gula. En plena Edad Media, advertirá que el placer de comer se entremezcla de tal forma con la necesidad, que el hombre deberá elegir la moderación y la medida para lograr la virtud moral.

Deja establecido que la gula es pecado y como todo pecado, engendrado por la carne. En su pensamiento, la sexualidad remite a la oralidad. No tuvimos que esperar a Freud para saberlo.

El tabú de algunos alimentos del Antiguo Testamento, cuya explicación se mantiene implícita, se transforma aquí en el verdadero pecado del exceso más allá de

alimentos prohibidos y permitidos, salvo en la cuaresma.

Demasiado pronto, con demasiada delicadeza, a un precio demasiado alto, con demasiada voracidad, demasiado. Según el papa Gregorio Magno, pionero de la enumeración de los siete pecados capitales, estas son las formas en que la gula se manifiesta, o bien se esconde. Como la lujuria, el pecado de gula refleja una confluencia entre necesidad y placer.

En nuestro tiempo, aunque la gula haya dejado de ser una trasgresión espiritual, la regulación de los alimentos se ha convertido en una preocupación fundamental, muchas veces obsesiva. La gula ha dejado de ser una afrenta contra Dios para convertirse en patrón de belleza y salud. Ya no acarreará castigos ejemplares en la otra vida sino la propia muerte causada por la desmesura y el exceso.

El fantasma de la gula sigue presente. La nueva religión dietética, tan de moda en los países industrializados, ofrece otros cánones de prohibición. Nuestros abuelos no conocían los horrores del colesterol, los peligros de la carne roja ni el veneno del azúcar en la sangre. Aunque ya no temamos la ira de Dios, nunca ha sido más intensa la preocupación - que llega a tener tintes paranoicos - de qué y cuánto comemos. Mesura laica como fantasía inconsciente de inmortalidad. Y en sus antípodas, como trasgresión de los cánones dietéticos y de las reglas del comer humano, dos formas modernas de la gula: la bulimia y la obesidad.

Bulimia y obesidad

Si bien la bulimia y la obesidad no son patologías nuevas, hoy se extienden. Cuando la consulta se produce, derivados los pacientes por terceros que ven peligrar la vida de sus hijos, las entrevistas preliminares pueden durar mucho tiempo hasta que se produzca - o no - el pasaje del goce de la sustancia al analista como objeto transferencial y la consiguiente pregunta analítica. Este tiempo preliminar no debe considerarse psicoterapia previa sino parte necesaria de la cura.

Es importante como psicoanalistas hacer frente a estos retos de la clínica contemporánea, aun con los riesgos que conlleva, pues solo después sabremos si se trataba de neurosis o de psicosis no desencadenadas, compensadas justamente por la dependencia a la sustancia.

El acto primario materno es alimentar. El vínculo entre la hija y la madre es productor de trastornos orales de toda clase, entre los cuales la obesidad y la bulimia parecen constituir enfermedades a la moda en los países industrializados. Goce de la sustancia que está siempre allí, y no merced a la ausencia o la presencia del objeto a

quien se demanda. En este sentido, cercana a la toxicomanía, y alejadas de los síntomas clásicos de la neurosis, en los cuales la demanda de amor al Otro queda sustituida por el circuito cerrado de la ingesta.

La posición bulímica y la obesa comparten la sensación de hambre como experiencia que se impone, residuo de la animalidad que no ha podido ser restringida por la cultura. Rompen de modo brutal la humanización del hambre. Estos sujetos devoran de manera autista, sin criterio, sin horarios, sin diferenciación entre lo dulce y lo salado, de lo crudo y lo cocido, rompiendo las normas simbólicas de la mesa.

La bulimia y la obesidad mórbida, tanto en sus versiones neuróticas como psicóticas, son la expresión más extrema de un fallo de la pulsión oral. En efecto, si la pulsión, concepto límite en la teoría psicoanalítica entre lo real del cuerpo y lo psíquico, marca el advenimiento del sujeto, el acto bulímico y obeso se presenta como una detención, como un resto del cuerpo de la animalidad sin eco humano.

El cuerpo del ser parlante, lo instintual, está profundamente alterado por la palabra. La estructura misma del lenguaje tiene un efecto de aniquilación del instinto. Las zonas erógenas - oral, anal, fálica - que marcan las fases libidinales que transita el niño, no son naturales, no implican solo necesidades sino que quedan imbricadas con la naturaleza sexual del goce obtenido.

Tanto en la bulimia como en la obesidad se presenta una compensación de un objeto real en lugar del don del amor, que ha fallado en la primera infancia y que vuelve a hacerse presente en cualquier fracaso amoroso. La demanda de amor no tiene fondo. Por eso el objeto comida de la compensación no sacia nunca, porque evoca una y otra vez la nostalgia de aquel amor que pretende reemplazar. No hay tiempo para elaborar la nostalgia materna que ha fallado en el don del amor porque la comida está siempre al alcance de la boca para suturar la falta.

La obesidad está presente en la infancia como prolongación de la posición primera de objeto en relación a la madre. La bulimia, en cambio, suele presentarse en la pubertad y en la adolescencia, representando el vómito un intento de separación de la madre que no puede tramitarse psíquicamente. En los últimos años sigue aumentando peligrosamente la obesidad infantil y la bulimia adolescente.

La bulimia

Esta gula solitaria es representación patente, visual, de un fracaso amoroso no sabido que habrá que indagar durante el análisis. La bulímica - porque en su mayoría se trata de una enfermedad femenina - vive su glotonería sin freno como un acto

vergonzoso asociado inconscientemente a la masturbación.

La bulimia se configura como una compensación real, a través del objeto de la necesidad, la comida, de la frustración de la demanda de amor. A través de la devoración, se intenta compensar la frustración de la no respuesta a la demanda al Otro pero al no encontrar el signo del amor, el intento fracasa y se reanuda el circuito infernal.

Por el contrario, el rechazo anoréxico aparece como una maniobra de separación respecto a la demanda asfixiante del Otro. El «comer nada» de la anoréxica es un intento de defensa frente al avasallamiento de la demanda materna.

Los dos tiempos del acto bulímico - comer todo, vomitar todo - dramatizan de manera brutal el goce incestuoso con la madre y su inmediata anulación. El tiempo del atracón es el tiempo del goce, en el tiempo del vómito, se vuelve a intentar la separación, sin éxito, para volver a empezar. El vómito aparece entonces como un límite a la «locura» del atracón. Las pacientes suelen relatar que se sienten locas cuando devoran todo sin poder parar y deprimidas durante el segundo tiempo del proceso. Como si el vómito fuera el único límite posible al goce mórbido, cuando culmina la alienación y se intenta, sin éxito, la separación.

La ingesta se presenta sin dique simbólico; las comilonas y vómitos pueden presentarse varias veces al día y por largos períodos de tiempo y, sin embargo, este empuje puede presentarse en mujeres neuróticas, muchas veces histéricas, como desarrollaré más adelante. El marco del Edipo constituyente está vigente en los otros planos de la vida. Sin embargo, el acto bulímico cortocircuita el funcionamiento neurótico y busca en acto la devoración del objeto materno, alimenta la repetición compulsiva en lugar de dejar lugar al deseo de comer.

El objeto comida ya no es aquí resto que alimenta el deseo, no es representación del objeto perdido articulador del deseo, como en el ejemplo princeps freudiano, el chupeteo, sino alucinación somática. El registro simbólico queda eclipsado frente al goce real, tóxico. Irrupción masiva, entonces, de la pulsión desatada.

La pulsión oral no se resuelve en la absorción del objeto, como imaginariza la bulímica, sino que bordea, circunda la falta, el objeto para siempre perdido de una primera y mítica satisfacción total. La bulímica pretende comer La Cosa perdida, de ahí el siempre más, y siempre más, condenado al fracaso. Y en esa búsqueda alienante de al fin tener, se encuentra inevitablemente con el vacío en lugar de la plenitud.

'La dirección de la cura de estas pacientes se centrará entonces en separar lo que no se ha separado: la necesidad de alimento de la demanda de amor que será, ya, entonces, metáfora de deseo, más que animalidad canibalística. Deseo - siempre insatisfecho, errático, más allá de cualquier satisfacción - en busca de sucesor, más que congelamiento de la cadena por el acto.

La clínica. Cómo comerse a la madre y vomitarla después

El vínculo con la madre y su expresión sintomática en el cuadro bulímico ocupa de una u otra manera el material privilegiado del primer tiempo de análisis de las pacientes que he tratado.

Sonia, de 20 años, relata:

Desde que la abuela murió, solo como lo que yo cocino. Como imaginará, esto me hace pasarme la vida en la cocina, para tener provisiones para los atracones». En una de sus sesiones me cuenta un suceso infantil, relatado por la abuela, con quien vive: cuando tenía tres años, llamaron a la abuela para decirle: «las niñas están solas». La encontraron dando un yogurt a su hermanita de un año. La madre, madre soltera, las dejaba a menudo solas, hasta que terminó por abandonarlas.

Sonia ocupaba para ella misma - sin saberlo - a través de los atracones, el lugar de una madre dadivosa en la comida... y en el amor. El síntoma, poco instalado, cedió poco tiempo después de la muerte de la abuela.

Marimar, de 18 años, en quien el síntoma empieza justamente cuando se separa de la madre los fines de semana, ya que la madre empieza a irse a un chalet de la sierra con el padre, dice en una de las primeras entrevistas:

Cuando salí de la sesión anterior, pensé, por primera vez en mi vida, que no podía contarle a mamá lo que hablamos de los atracones. Y esto me ha inquietado mucho. Porque si le cuento lo que hablamos ella podría sentirse como si fuera culpable de lo que me pasa, por irse con papá».

Única hija mujer, con un hermano mayor y otro menor, y un padre ausente, con quien nunca habla, el lugar del analista aparece como testigo que viene a romper un idilio imaginario, una fusión con la madre sin freno paterno. De allí el riesgo de abandono del tratamiento, tan frecuente en esta patología del acto, que Marimar protagonizó después de esa misma entrevista.

Piedad, de veinticinco, que come y vomita desde hace siete años, lo expresa así:

«De pequeña yo era muy pesada, estaba siempre con «mira mamá, mira mamá». Siempre más y más. Mamá se cansó, decía «sí» pero ya no me miraba. Este último tiempo estaba mucho mejor, usted lo sabe, pero ayer le estaba contando a mamá mi pelea con J. (una amiga) y mamá se quedó dormida. Entonces pensé: ¡te jodes! ; «el monstruo» entró en la cocina, y le comí toda la compra que tenía para la semana. Me atiborré, y después vomité. Quedé extenuada, deprimida, sin fuerzas».

La madre la miraría por fuerza, cuando encontrara la nevera vacía. El retiro de la mirada había marcado el encuentro traumático con el rechazo materno. De hecho, Piedad comenzó sus crisis luego del abandono de su primer novio, que duplicó el rechazo. «Empezó por mirar a otra y terminó yéndose con ella», según sus palabras. Me dejó un mal sabor de boca».

La implicación transferencial está también presente. Hacía un año que no tenía accesos bulímicos. Pero era la vuelta de mis vacaciones. No puede controlar la presencia ni la respuesta a la demanda de su madre ni de su analista. La comida, en cambio, siempre está allí.

Lucía relata que el padre «fue expulsado de la casa» luego del nacimiento de su única hermana, dos años menor. «A la única que mamá ama es a su tía Mara, que siempre fue más su pareja que papá». Producida la expulsión del padre débil, siempre celoso de Mara, la tía pasó a dormir con la madre.

Las crisis bulímicas empezaron durante su primer viaje al extranjero, coyuntura habitual del desencadenamiento en púberes y adolescentes, que marca un duelo no tramitado en relación a la separación de los padres.

Estas dos últimas jóvenes robaban de tanto en tanto objetos de poco valor sin poder contenerse. La cleptomanía parece tener el mismo sentido de apropiación del objeto que los atracones y representan el deseo de apropiarse de madres en quienes constatamos un fallo al investir insuficientemente a estas hijas. Apropiarse de ellas como hubieran deseado que estas madres se apropiaran de ellas como objeto insustituible.

Algo crucial se juega en que el bebé haya sido investido por la madre. Si no se ha ocupado como hija el lugar de causa de deseo de una madre, se dificultará la posibilidad de ubicarse como causa del deseo de un hombre a partir de la pubertad. El acto bulímico aparece en todas ellas como una masturbación oral en el lugar de la alteridad sexual. Se desvela así el carácter siempre secreto, a puertas cerradas, de esta práctica.

Piedad se define como «una de las del medio» de nueve hijos que nacieron en el lapso de diez años. Marimar nació un año después de la muerte de un hermano por el que la madre parece haber estado siempre en duelo, por lo cual fue criada por diversas mucamas. Lucía habla de la madre, con gran sentido del humor, como de «un témpano de hielo que solo se derrite por Mara y con sus cremas de belleza, la sauna y los masajes».

El fallo del interés por estas hijas se ve frecuentemente ligado a un narcisismo extremo en madres donde la maternidad, en lugar de haber producido la ecuación simbólica freudiana niño = falo, les ha significado una pérdida de feminidad. De allí la presencia de la hija como rival o deshecho.

La función paterna concierne a la ley y a lo simbólico. Los fallos de esta función también se dejan escuchar en este cuadro: un padre desconocido, otro que no pudo separar a dos mujeres, el tercero, solo preocupado por el burocrático funcionamiento familiar. El vómito constituye una suplencia fallida de la función paterna, barrera real donde la barrera simbólica del tercero que separa de la madre solo se inscribió débilmente. Fracaso parcial, debilidad de la inscripción del Nombre del Padre.

Salvo en el primer caso, las crisis no desaparecieron del todo pero se atenuaron notablemente, perdieron su congelamiento en el tiempo y pueden ahora ser conectadas claramente con desencadenantes puntuales, que las pacientes reconocen.

Estas mujeres pueden ya hablar de otra cosa, la cadena asociativa se ha relanzado, se ha creado un intervalo de simbolización de las crisis reales que las dignifican por constituirse un espacio humano, de demanda, esta vez, de análisis.

La obesidad

La voracidad de la obesidad, sobre todo la obesidad mórbida, revela el sesgo inquietante del acto familiar de comer. Muestra los efectos devastadores de la pulsión desatada. La acción simbólica no ha alcanzado tampoco aquí para frenar el residuo animal del sujeto humano. El exceso muestra el aspecto indomable de la pulsión no limitada por la acción cultural de lo simbólico, el empuje de lo real hacia el goce mortífero.

Este exceso del real del cuerpo asfixia, no es, como en el síntoma histérico, un cuerpo que habla al analista que sepa descifrarlo, sino más bien, un cuerpo mudo por el demasiado lleno del goce que lo embarga. De allí las dificultades del análisis en los pacientes obesos. El hambre es vivida como bestial, alejada de uno de los lazos más humanos, comer en conexión y no en desconexión autista con el Otro.

Pero en la pulsionalidad el otro está presente, en este caso como espectador angustiado del cuerpo monstruoso, lo que llevó a Fenichel a hablar, a propósito de la obesidad, del «exhibicionismo de la fealdad».

El goce mórbido comanda, como en la bulimia, el acto; acto alienante que no cuenta con el recurso de la separación que se intenta con el vómito. El sujeto obeso se encuentra sin recursos simbólicos suficientes para frenar la ingesta y llega a vivir su cuerpo como asfixiante y extraño.

En las mujeres, la ingesta compulsiva puede configurarse como una defensa frente a la depresión, a diferencia de los hombres, en quienes la ingesta sintoniza más con el logro de un goce puro del objeto, a la manera de un fetichismo oral que recubre cualquier falta. Esto vale para la obesidad neurótica: en la mujer desvalorización narcisista, depresiva, en el hombre un goce autista que cortocircuita la relación con el otro sexo.

Pero muchas obesidades severas revelan una estructura psicótica compensada por la ingesta. El sujeto se presenta aquí totalmente inactivo, inmóvil, sin pensamiento, sin palabra. Prueba de esto es que algunos casos de pacientes obesos tratados quirúrgicamente confirman el carácter compensatorio de la obesidad al producir experiencias delirantes luego de ser operados.

Cualquier exceso patológico alimenticio, que propongo nombrar como «la gula de nuestro tiempo» remite siempre, como todo síntoma, a una lógica subjetiva inconsciente. Lo mostraré a través de una secuencia clínica de una paciente con un comienzo de obesidad.

Blanca se queja en una sesión de su continuo aumento de peso, dice que no puede dejar de comer. Hace un silencio y sigue diciendo lo molesta que está porque Juan, su compañero, y Luisa, hija del primer matrimonio de Juan, gastan mucho más que ella, aunque el convenio es que cada uno aporte la mitad de los gastos.

Le pregunto en qué gastan más y airada, me cuenta que el fin de semana los dos vaciaron la nevera de todo lo que comieron Entonces interpreto: «Usted come por dos». La paciente hace un corto silencio y, muy emocionada dice, por primera vez: «Quiero tener un hijo.»

La interpretación surgió del material de esa sesión; sin embargo pude, a posteriori, reconstruir qué elementos del análisis estaban ausentes de su conciencia y no obstante se hicieron presentes en su palabra para nombrar el deseo reprimido.

Cuando me consulta, Blanca se ha embarazado dos veces y ha abortado inmediatamente, sin pensarlo. Su marido, que quería hijos, se fue con otra mujer con la que ha tenido tres niños. Cuando conoce a Juan tiene ya treinta y cinco años, viene a verme y me cuenta esa historia. Se siente, dice, sin brújula, y «seca como un arroyo sin agua». No conecta esta metáfora con la maternidad, que aparece muda durante los primeros tiempos del análisis salvo por el desplazamiento que da lugar al material que ocupa muchas de sus sesiones: los conflictos permanentes con Luisa, hija de Juan. Odia a esa niña, el ojo derecho de su papá. Odio que empieza a tornarse en ternura al ir descubriendo que Luisa representa a la niña que ella no fue para sus padres ni es para Juan, su representante actual.

Blanca corría en su moto, levantaba pesas, se sentía orgullosa de no tener dolores menstruales ni «caprichos femeninos». El análisis le permitió salir de su identificación masculina y de su depresión, ocultas tras la obesidad.

Para concluir

Desde el título mismo de este capítulo propongo situar las patologías orales del exceso como propias de nuestra posmodernidad, ya que el malestar - inevitable - en la cultura toma diversas formas según los tiempos.

La constitución simbólica del cuerpo implica que la pulsión se constituye en el campo del Otro y no es ajena a su inscripción en cada tiempo histórico, creando lazo social. Lo real biológico queda así definitivamente perdido y produce efectos humanizantes que, tal como puntualizó Freud, conllevan malestar; el malestar cambia de forma según las épocas, dando lugar a síntomas que se extienden en una cultura, por identificación.

Y nuestra posmodernidad se caracteriza por un consumismo que pretende negar el registro de la falta, falta fundante del psiquismo que no puede ser colmada por ningún objeto.

Las mercancías consumibles pretenden terminar con el dolor de existir y el consumismo oral, base de la bulimia y de la obesidad, se imponen por ser el primer y más arcaico modo de goce humano. La oralidad marca el encuentro con la primera huella de satisfacción que intentará recrearse, desde los goces más obscenos de la carne a las actividades sublimatorias más elevadas del espíritu.

Al entrar en el registro simbólico, el sujeto incorpora la palabra y el deseo de sus objetos primordiales y esa incorporación desnaturaliza el cuerpo, lo despoja de su naturalidad instintiva y lo transforma en cuerpo erógeno. La modificación del instinto

por la demanda del y al Otro es condición del cuerpo pulsional.

Esta desnaturalización del instinto sexual en el ser hablante cristalizará en el concepto freudiano de pulsión. Concepto fronterizo al cuerpo y al psiquismo, y que presenta la singularidad de no tener un objeto sexual predeterminado. El objeto de deseo bulímico y obeso no es genital, aunque haya relaciones sexuales, sino que proviene de una fijación pregenital, la oral. Goce desvinculado del Otro sexo, de carácter autista y consumista.

La sede de estas patologías implica de un modo muy especial al cuerpo que en la devoración tiende a evitar la dimensión inevitable de la falta de la satisfacción total, plena.

Donde ha fallado el signo del amor de los objetos edípicos aparece la ingesta compulsiva como compensación. Lo mismo ocurre en otras dependencias como la toxicomanía y otras patologías propias de la era contemporánea, como la televisión, la realidad virtual y la adicción a los móviles. Los objetos de consumo toman el lugar del signo del amor del Otro. La frustración amorosa, dependiente de la respuesta a la demanda de amor, queda entonces anulada por el dominio de la sustancia.

La espiral bulímica y obesa no ofrece al sujeto que lo padece la satisfacción buscada sino su contrario; la llegada, una y otra vez, a lo inconsumible e imposible de la plena satisfacción.

Porque el deseo humano no tiene objeto, ni oral, ni anal, ni fálico que lo complete y solo pivotea alrededor de una falta que ningún manjar puede obturar.

Bibliografía

FREUD, S. (1905), Tres ensayos de teoría sexual, Bs. As., Amorrortu, vol. VII, 1992.

LACAN, J., Seminario IV. La relación de objeto, Paidós, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Lo crudo y lo cocido, 11 Saggiatore, Milán, 1990.

RECALCATI, M., La última cena: anorexia y bulimia, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 2004.

WECHSLER, E., Arrebatos femeninos, obsesiones femeninas. Clínica psicoanalítica hoy, Letra Viva, 2008.

y SCHOFF R, D., La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia, Madrid, APM y Biblioteca Nueva, 1998.

La envidia.

El peor de los pecados

[MARÍA ESTHER OCKIER*](#)

El peor de los pecados es el segundo subtítulo que pensé. Voy a contarles algo del primero, el desechado, porque respetar la ocurrencia y el deslizamiento metafórico es propio de la disciplina de la escucha psicoanalítica. Y porque lo suprimido puede seguir el camino de la represión, con lo que retornaría de todos modos.

El primer subtítulo que pensé para la envidia era: un riesgo en la identificación. Un riesgo es la posibilidad de que ocurra una desgracia, o un daño o un contratiempo. Me parece que para pensar en el pecado de la envidia, desde la teoría psicoanalítica, no se puede soslayar la identificación, ni tampoco que hay en ella algo peligroso.

„Se trataría entonces de un padecimiento del ser, más allá de un padecimiento del tener? Un primer acercamiento: un sujeto va por ahí, viviendo y tratando de ser, con un cierto equilibrio entre sus investimentos narcisísticos y objetales, contemporizando, en una relación con sus ideales más o menos bien negociada, y de pronto: ve, invidia, porque de eso se trata, ve, entonces localiza fuera de sí, algo en otro que le resulta intolerable. Topológicamente intolerable. No debería estar allí, en el otro. Cuestiona su valía, su ser, su ser en el mundo.

Es una intrusión traumática. Pienso aquí en un traumatismo en el sentido de Winnicott: una intrusión del ambiente que quiebra la continuidad existencial.

Consideremos al envidioso como un sujeto prevenido ante esta vivencia que lo subyuga, un sujeto en quien esta posición frente al otro se ha fijado en un rasgo de carácter. Este calcula sus estrategias de destrucción del otro por el que se siente desposeído. No va a competir con él, no es su proyecto y esto es muy importante. A él le corresponden todos los derechos y no se sujeta a ninguna ley. Lo que el otro es, o lo que el otro ostenta, su espectáculo, lo despoja a él. Es una ostentación del ser que lo deja impotente.

Dije que era topológicamente intolerable. Así como Aristóteles considera el espacio desde el punto de vista del lugar, la tópica freudiana es una ficción metapsicológica que define lugares psíquicos de los que se puede dar una representación espacial figurada, y hay una cinética, un movimiento inherente a esa tópica. Así como «allí donde ello era, yo debe advenir», al que envidia se le podría

atribuir la frase: «allí donde el otro está, yo debería estar, teniendo lo que el otro tiene, disfrutando de la posesión de eso que parece completarlo. Allí donde el otro es, yo debería ser». Padece por una ectopía ontológica.

Pero cuál es su lugar, si ya para ser yo, requiere ser en el otro.

Y porque la precariedad topológica es inherente a la constitución subjetiva, se puede pensar la envidia como un riesgo en la identificación.

Palabras de Freud en junio de 1938:

Tener y ser en el niño. [...] El niño (expresa naturalmente) la relación objetal mediante la identificación: yo soy el objeto. El tener es ulterior, y vuelve a recaer en el ser una vez perdido el objeto. Modelo: el pecho materno. El pecho es una parte de mí, yo soy el pecho. Solo después; yo lo tengo, es decir, yo no lo soy...

La frase está bajo el título «Conclusiones, ideas, problemas», con el que Freud encabezó unos breves párrafos, manuscritos en dos carillas de una sola hoja de papel. Sus editores lo dataron: Londres, junio de 1938, y lo publicaron al final del volumen de obras póstumas que vio la luz en 1941, dos años después de su muerte.

Estos párrafos parecen la condensación del recorrido teórico y clínico sobre la identificación en su obra.

En ese mismo año 1938, Lacan, en un artículo de la Encyclopédie Française, «La familia» que escribe a pedido de Henry Wallon, presenta el estadio del espejo, al que se había referido en Marienbad dos años antes. Wallon había destacado el fenómeno del transativismo, normal entre los seis meses y los dos años y medio, que se desarrolla en la situación de indiferenciación: el niño que ve caer a otro llora y el que pega dice que es él el pegado. También había descrito la sorpresa extasiada del niño frente a su doble virtual, en el espejo. Wallon refería sus observaciones al conocimiento y complejización del pensamiento.

Lacan prosigue y profundiza este recorrido teórico. El estadio del espejo corresponde a la declinación del destete, después de los seis meses, y lo designa como el momento genético de la identificación afectiva, puesta de manifiesto en el sentimiento de celos fraternos. Más adelante, precisará los términos. Y hablará de envidia.

El yo se constituye en esa imagen para siempre alienada del yo. Lacan recogerá el transativismo como expresión del otro tipo de identificación que se instala

paralelamente; la identificación al semejante. Esto constituye la construcción imaginaria del yo. El sujeto dividido se constituirá por el hecho de hablar.

El acto de identificación es necesario e inevitable: por la imagen que lo forma él es yo en un lugar virtual que tiene la consistencia gestáltica a la que no puede acceder de otra manera. Desde su prematuración y su incoordinación psicomotriz, la única percepción de su imagen sería fragmentada.

Consecuencia: la alienación dará lugar al imago del doble y a la representación de una imagen ideal que, en adelante, tendrá los rasgos del alter ego. Y de lo siniestro, presencia extraña, intrusión narcisista. Así, la agresividad es: «la tensión correlativa de la estructura narcisista en el devenir del sujeto». Hace Lacan esta afirmación en el Informe de 19481. Y añadirá que esto permite comprender toda clase de accidentes y de atipias de este devenir.

Podemos pensar que la envidia puede ser uno de estos accidentes en la identificación.

Volverá sobre el tema en 1964, en el Seminario XI:

«Invidia viene de videre. La invidia más ejemplar, para nosotros analistas, es la que desde hace tiempo hice notar en Agustín...», «... la del niño que no hablaba todavía, mirando a su hermano colgado del seno de su madre», mirándole, «... todo pálido, con una mirada amarga, que le descompone...» Z.

Dice Lacan que son estas las coordenadas psíquicas y somáticas de la agresividad original.

«Para comprender lo que es la invidia en su función de mirada, no hay que confundirla con los celos.»

Lacan aclara que el niño que mira a su hermanito no necesita mamar, y que esa es la verdadera envidia: Palidece ante la imagen de una completud que se cierra en la satisfacción con posesión del objeto.

Él cambio del color de la tez, la palidez súbita es una referencia constante en las descripciones de la envidia.

Una de las mejores que he encontrado es la que cita Castilla del Pino, del pensador español Juan Luis Vives en su Tratado del alma:

«Quien tiene envidia pone gran trabajo en impedir que se manifieste, [...] cosa que

[trae consigo grandes molestias corporales: palidez lívida, consunción, ojos hundidos, aspecto torvo y degenerado»3.](#)

También Descartes pone énfasis en la palidez. En Las pasiones del alma, habla de la envidia como un vicio, diferenciándola de los celos.

Y de todos los vicios, ninguno ataca tanto la felicidad de los hombres, porque no satisfechos de afligirse a sí mismos, los envidiosos perturban el placer de los otros. Se los reconoce por un signo: tienen la tez plomiza; la tez, pálida, mezcla de amarillo y negro, y como de sangre muerta.

Desde el psicoanálisis, los ejes teóricos habituales para pensar la envidia son conocidos: desde Freud, la envidia es básicamente la envidia del pene y como tal organizador de la sexualidad femenina, en el contexto del Complejo de castración y del Complejo de Edipo.

En Melanie Klein, se trata de un ataque al objeto bueno, es de origen innato, constitucional, requiere del mecanismo de la escisión como una defensa que opera desde el comienzo, forma parte de la dotación instintual.

En Lacan, la envidia del pene se referirá al estatuto imaginario y el falo comandará el orden simbólico. La envidia quedará referida a la agresividad constituyente.

La línea que sigo tiene como referentes el narcisismo y la identificación. La envidia a la que me voy a referir es la que Freud designa como envidia originaria.

En 1920 en «Psicología de las Masas y análisis del yo», formula sin ambages que el espíritu comunitario, con su exigencia de igualdad y de justicia deriva de esa envidia, la originaria.

[También en la obra freudiana la envidia aparece vinculada de una manera muy inmediata al narcisismo, afectando a ambos sexos: Suscitan envidia las mujeres bellas, los niños, los gatos y los grandes felinos. «Por saber conservar un dichoso estado psíquico, una inatacable posición de la libido, a la cual hemos tenido que renunciar»4.](#) El ingreso en la cultura torna inevitable esta renuncia, es el precio que se paga por el orden social. Las representaciones incompatibles son reprimidas porque el sujeto ha erigido un ideal en él. El Ideal del Yo va a officiar de censura, en el sentido de los valores de la sociedad. Son las representaciones éticas y culturales del individuo. El Superyó y la conciencia de culpa se ocuparán del resto, en la medida de lo que sea posible.

Sabemos con Freud que la libido no abandona nunca una colocación donde ha encontrado satisfacción. El Yo ideal permanecerá como instancia de la satisfacción omnipotente, y, en ocasiones encontrará una realización vicaria encubierta por vía del cumplimiento del Ideal del Yo. El reducto de omnipotencia seguirá allí, más o menos reprimido.

Estábamos en La envidia. Un riesgo en la identificación. El título descartado no ha sido suprimido completamente. El desplegar este breve tramo me convenció de que por el lado de la identificación se impone la deriva metapsicológica, y me alejaría del tema de la conferencia, ya que tengo que hablar de un pecado. Y al parecer, del peor.

Entonces: La envidia, el peor de los pecados.

El peor por la vivencia de ominoso, la vergüenza que conlleva, y su ocultamiento. Otros pecados capitales se pueden encubrir como rasgo del que jactarse, a través de la reivindicación de un Yo ideal transgresor, sin límites. Se puede con la lujuria, con la gula, con la pereza, con la ira, con la soberbia. Se puede exaltar un rasgo en el que se reconoce una identificación tolerable ante el propio ideal. La avaricia es más difícil, podría pasar por una exageración del rasgo; de ser muy ahorrativo. Pero ¿cómo camuflar la envidia?

La envidia, el peor de los pecados. Es también el peor desde el rechazo que suscita ese sentimiento, considerado detestable, y que es condenado hasta por el envidioso mismo, que se avergüenza por sentirlo. Si se habla de celos es para atenuar la palabra, como un eufemismo. De ser celoso, alguien hasta puede jactarse, como si fuera una prueba de su capacidad de amar, pero de ser envidioso, nadie se vanagloria. También para la justicia es peor; los celos son eximentes, la envidia, no.

El pecado no es un concepto psicoanalítico. Pero la envidia sí. La envidia pertenece simultáneamente al campo del psicoanálisis y al campo de la doctrina de la Iglesia católica.

Cuando hablamos de pecados como psicoanalistas, damos por supuesto que se trata de pasiones. Y, autorizados por santo Tomás de Aquino, doctor de la Iglesia, en la Suma teológica, podemos considerar la envidia como pasión y referirnos al examen psicológico sistemático de la Retórica de Aristóteles. Él entiende por pasiones todos los movimientos del alma que están acompañados de placer o de dolor.

La envidia, el peor de los pecados. Lo es para san Agustín, por razones teológicas, el pecado diabólico por excelencia, ya que con él entró la muerte en el mundo. Según el Antiguo Testamento, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, o sea inmortal.

Adán desobedeció al Señor instigado por uno de los ángeles envidioso de su hijo. Entonces el primer hombre se volvió imperfecto, empezó a envejecer y finalmente murió. A este ángel rebelde después se le llamó Diablo o Satanás.

En La Divina Comedia, Dante coloca a los envidiosos, en la segunda cornisa del purgatorio, antes de los iracundos y después de los soberbios.

Por allí está Caín, se oye una voz gritando: «cualquiera ha de matarme si me prende», es su grito, según el Génesis, después de haber matado a su hermano Abel por envidia.

En otro de los condenados está la inevitable referencia al color:

«Tanto de envidia ardió la sangre mía, que si un hombre feliz tenía enfrente de palidez mi rostro se cubría.»

Y el castigo cae sobre el órgano de la vista, el que resulta culpable de la mirada envidiosa: Los condenados tienen los párpados cosidos con alambre, suplicio que es mantenido en un tiempo proporcional a la gravedad de la ofensa a Dios.

1 Aristóteles define la envidia como cierto pesar relativo a nuestros iguales por su manifiesto éxito en los bienes que fundan la felicidad. Y se refiere a los bienes que él ha catalogado exhaustivamente; virtudes del alma, cualidades del cuerpo, posesiones... Todo lo que funda la felicidad puede ser objeto de envidia.

Y de esta pasión se puede ser objeto y sujeto, por lo cual los más afortunados, son los más envidiosos porque piensan que quieren arrebatarse lo que es suyo. El filósofo habla de una naturaleza envidiosa.

Y cuando se plantea con qué se alegra el envidioso, con qué no siente ese pesar al que lo constriñe su naturaleza; responde que la alegría de los envidiosos es una transformación del pesar, que si cambian las condiciones, no se suspende la envidia, sino que se transforma en gozo maligno.

Es decir, que el envidioso sostiene su relación apasionada con aquel que envidia.

1 Aristóteles, en la Retórica plantea las condiciones que debe reunir el otro para ser susceptible de envidia:

«Se sentirá envidia de quienes son nuestros iguales o así aparecen, y llamo iguales (a quienes lo son) en estirpe, parentesco, edad, modo de ser, fama o medios económicos.»

Plantea así el filósofo las condiciones que debe reunir el otro para ser susceptible de envidia.

[1 De forma homóloga planteará Freud en 19105](#) las condiciones para amar, los requisitos que hacen que el objeto amoroso sea elegido si y solo si los reúne. Y así habla de las condiciones eróticas. Las propiedades que el sujeto le exige al objeto para amarlo. Si y solo sí reúne esas condiciones-inconscientes.

Así como no se ama a cualquiera, así como no cualquier objeto es apto para el goce, no se envidia a cualquiera, ni por cualquier cosa. Aristóteles precisa:

«es con nuestros iguales [...] Envidiamos a quienes nos son próximos en el tiempo, el lugar, la edad y la fama, de donde se ha dicho: (se refiere a Esquilo) también la familia conoce la envidia».

Desde estos referentes teóricos, filosóficos y literarios recordé una anécdota que me pareció muy sugerente:

Oscar Wilde, en una velada en la que se discutía el tema de la envidia literaria, improvisó esta fábula: el diablo encargó a sus demonios que hicieran caer en la tentación a un ermitaño muy santo. Los demonios lo intentaron con las más hermosas mujeres, con los más refinados manjares, con cuantiosas fortunas. Fue en vano. Nada lo apartaba de sus devociones.

Lucifer se impacientó y explicó a sus acólitos: «No es así como se procede, mirad y aprenderéis». Y acercándose al santo hombre, le susurró al oído: «Tu hermano ha sido nombrado obispo de Alejandría». De inmediato, una mueca de furiosa envidia deformó el rostro del anciano.

Podemos suponer que la vida de los monjes eremitas estaba ocupada casi exclusivamente por la lucha contra la pulsión libidinosa. El de la fábula de Wilde tal vez no estaba prevenido ante la pasión de la envidia. El íntimo enlace entre la prohibición y la sexualidad hizo que jerarquizara un pecado, el de la carne y descuidara un frente que el demonio domina, porque es lo suyo y por eso hace ese alarde pedagógico frente a sus demonios discípulos.

El Diablo de esto sabe mucho. Recordemos que por la envidia del demonio entró la muerte en el mundo, y por eso, cuando el diablo sugiere la envidia, induce al hombre a aquello que tiene principalmente en el corazón (santo Tomás, Summa Teologica). Y el eremita, ¿qué llevaba guardado en su corazón?

Voy a aventurar una historia, a la manera de una novela familiar y, a partir de ella,

una construcción a la manera freudiana. No tendremos asociaciones ni recuerdos para confrontarla, por lo que no pasa de ser conjetural, pero, ¿qué construcción psicoanalítica no lo es? Espero que ambas, historia y construcción, resulten convincentes.

Casto es el primer varón en una familia numerosa. Se le llama así, es decir, que inicia su andadura bajo el peso de ese significante. Cuando tiene 14 meses, nace el segundo niño, tal vez demasiado pronto para que el mayor pueda sostenerse con cierta solvencia como otro. Este intruso, que llaman Gedeón es un niño encantador, guapo y muy inteligente. Cursan sus primeros estudios juntos, el menor destaca y seduce. Casto pierde un lugar aún no consolidado como asidero identificador. En todo caso, solo a partir de perderlo, podría nominarlo. Ahora es el caído. Con toda la similitud con el ángel caído.

Preso de una agresividad mortífera, despliega conductas de «niño bueno, buenísimo», es decir, por medio de una intensa formación reactiva, está forzado a coartar la expresión de sus sentimientos agresivos.

En el atravesamiento del Edipo, inhibirá su anhelo de competir, junto con sus habilidades de seducir. La condena superyoica reforzará y dará legalidad a la retracción y encubrirá esta dinámica dual.

Desde la niñez los dos hermanos están abocados a la Iglesia (una elección muy corriente en esa época, siglo iv, el siglo de los Padres de la Iglesia). Los dos se preparan para la carrera eclesiástica en la que muy pronto destaca el segundo.

En la adolescencia, Gedeón resuelve la eclosión pulsional, con períodos de abstinencia seguidos de períodos de indulgencia. El procedimiento de la religión católica: confesión, arrepentimiento, penitencia y absolución, le facilita y formaliza esa salida obsesiva sin tener que cuestionarse su vocación, que lleva implícitos el celibato y la abstinencia. Del desorden de los sentidos, al retorno al Orden moral y ya puede volver a empezar.

Casto comienza a desplegar conductas de ascetismo y mortificación. No llama la atención que se exponga al frío, que reduzca su alimentación al mínimo, que se obligue a dormir en el suelo, a rezos prolongados. Es un adolescente, y además sus lecturas sobre la vida de los santos concuerdan con los ideales de su familia y de su cultura. Ya ha tomado su decisión: él será un ermitaño.

La ideología del ascetismo implica el desprecio hacia los oropeles y los fastos que acompañan el otro camino de los siervos del Señor. Y así, llegado el momento, se

busca una ermita en medio del desierto. Llevaba allí muchos años cuando Lucifer se empeñó en hacerlo caer en pecado. Le susurró al oído: «Tu hermano ha sido nombrado obispo de Alejandría».

Las palabras del diablo provocaron la emergencia de una imagen y la otra complementaria. El monje se vio desde la mirada de un hermano obispo de Alejandría, obispo al que él, Casto, vio presentando el espectáculo de su poder mundano, envuelto en seda, extendiendo su mano hacia hermosas mujeres que se inclinaban ante él para besar su anillo... Los ornamentos que la liturgia concede a los obispos son muy vistosos: el báculo, la mitra, distintiva de la jerarquía eclesiástica, el solideo color violeta, la cruz pectoral con ricas piedras preciosas... Todo este ornato se muestra, se da a ver. Las hermosas mujeres, también, aunque no sean parte de lo eclesiástico. A ellas las agregó el eremita, desde su fantasía exacerbada por su voluntario retiro en el desierto.

Tal vez, en una solución de repliegue ante el conflicto edípico, Casto «se hizo a un lado» en relación con un hermano admirado que le quitó el lugar que creía tener. En la adolescencia, hace una renuncia ascética. Ya la envidia se había conjugado con los celos.

Es por la identificación edípica por la que el sujeto trasciende la agresividad constitutiva de la primera individuación subjetiva, pero eso sí puede, ya que al tener que constituirse en rival, se reactiva el enfrentamiento dual de la envidia. El pasaje al orden terciario de los celos puede reverberar sobre el ritmo binario de la envidia (tú o yo).

Freud destaca el movimiento de «hacerse a un lado» como importante en una de las formas de elección de la homosexualidad. También señala que esa opción sexual no es el único resultado de ese posicionamiento

Hay muchos motivos para «hacerse a un lado» y evitar la competencia.

Desde luego, con su elección, Casto, ante la angustia de castración se hace inofensivo ante los ojos del padre - ¿aunque tal vez más deseable? - y evita la rivalidad con su hermano. Eleva al Padre al rango ideal, por desplazamiento e idealización, reprime el odio hacia Gedeón e imaginariamente logra un triunfo narcisista sobre él. Y por la vía del traslado del conflicto a lo ideal, soslaya la angustia de castración, hostigado por un Superyó tiránico y jaleado por un Ideal del Yo muy elevado.

Después de todo, recordamos, todo amor, aun el amor a Dios, proviene de los

instintos sexuales. Freud lo llama la concepción amplificada del amor.

Nuestro monje, como salida de su complejo fraterno (y edípico) fue hacia la renuncia ascética que impone la condición de eremita. Y en la Iglesia como en el Ejército, las grandes masas artificiales, no hay lugar para la mujer como objeto sexual, como destaca Freud, aunque formen parte del entorno.

Casto, a diferencia de su hermano, y por la diferencia, para que esta no fuera sustractiva, estableció una relación con un Dios que aspiraba a monopolizar su vida.

Sometido al dispositivo cristiano, condenó al placer como inmundo, y a la mujer, por tentadora y pecadora, y en abstinencia total, se vio obligado a un gasto energético, un gasto en represión, que probablemente desorganizó la distribución de sus cargas libidinales⁶.

Muchos eremitas accedían a la condición de santos. Podemos suponer que Casto estaba comandado por un anhelo identificatorio: él sería un santo. Pero, cosificado desde la mirada del otro, como lo desarrolló Jean-Paul Sartre, la mirada del hermano obispo, mirada que es también la suya, se habrá visto un monje miserable, pobre y sucio, aislado en medio del desierto, en una ermita ruinosa, llevando una vida solitaria. Y además, en la brusca revelación de su verdad, también flaco y amarillo. Otra vez el color. También en Quevedo: «la envidia va flaca y amarilla porque muerde y no come».

La vía del ascetismo, la desautorización del placer, la repulsa de lo instintivo, el aislamiento y el alejamiento de los objetos amorosos, supone un gran esfuerzo de represión y formaciones reactivas. No basta con inhibiciones. La idealización del yo puede coexistir con una sublimación fallida. La formación del Ideal del yo aumenta las exigencias del yo y favorece al máximo la represión.

Todo este trabajo psíquico es destruido por la irrupción de la pasión de la envidia que deforma el rostro del anciano. Él había envejecido, pero su envidia no. Como sabemos, no es fácil para la libido abandonar nada. Como cicatriz de este investimento narcisista de objeto, o de un tipo particular de identificación, estalla la envidia.

Pecado ignominioso que surge en la confrontación imaginaria, suscitada por la palabra del diablo. El monje suponía haber superado esa confrontación por la elección de una vía superior en espiritualidad, es decir, por lo ideal.

Creo que es importante sostener la distinción entre el Yo ideal «potencia de satisfacción omnipotente, idealizante, que nada sabe de las limitaciones de la

[castración» - como precisa Andrée Creen-7](#) y el Ideal del Yo.

El desarrollo del yo consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario y engendra una intensa aspiración a recobrarlo. Este distanciamiento acontece por medio del desplazamiento de la libido a un ideal del yo impuesto desde fuera; la satisfacción se obtiene mediante el cumplimiento de este ideal (Freud, Introducción al Narcisismo).

Pero como el Yo Ideal es irreductible, en ocasiones puede, por un exceso de exaltación del Ideal del Yo, confundirse con este, y colapsarlo. Y desde ese lugar (volvemos a la tónica), la caída posible es en el Negativo del Yo ideal.

Oprobio, ridículo, vergüenza, envidia. Allí cayó el monje Casto. El registro de la vergüenza no es el de la culpa. Pero, desde la perspectiva de la Iglesia, y la de su Ideal del Yo, el hombre que aspiraba a la santidad se encontrará ahora culpable, abocado a la expiación de otro pecado, y este, como el de la carne, también es pecado capital.

Ya que de esta pasión se padece como sujeto y como objeto, esto hay que pensarlo desde los dos polos, el que envidia y el que es envidiado. Tampoco habrá sido fácil para Gedeón, con la culpa y el temor asociados a la envidia de su hermano.

[El rechazo de la diferencia puede llegar a la repulsa de la alteridad y la imposibilidad de admirar. La admiración se tuerce en envidia, como lo mostró Carlos Sopena en el análisis de la película Amadeus, en la posición de Salieri frente a Mozart, ya que en su música había localizado la Belleza absoluta. El autor localiza en la envidia el origen de muchas inhibiciones](#)⁸.

No voy a entrar en el terreno de las identificaciones secundarias. Tal vez solo una reflexión sobre que la vacilación en la identificación histérica tiene como antecedente la basculación identificatoria primera. Y el enfrentamiento dual es preforma para que el dominio anal se establezca sobre el aferramiento regresivo a una posición segura. Así también, la inhibición de las fobias le evitará el riesgo de una amenaza sexual que reverbera sobre la cuestión del ser.

La historia de los monjes trata de la envidia entre dos hermanos de sexo masculino. En otra historia, uno de ellos podría ser una niña. El tema del ser se conjuga con el del tener. Y la identificación se complejiza con la diferencia sexual. ¿Cuál pagará más por el precio del peaje en el tránsito hacia una identificación sexuada? ¿Y con qué pagará? •Y si se tratara de dos niñas? No hay permutación que no sea plausible de ser conflictiva, y, en algunos casos, dramática.

«Probablemente no haya dormitorio infantil sin conflictos violentos entre sus moradores» (Freud, «Conferencias de Introducción al Psicoanálisis». N° XIII). Pero el lazo fraterno, al ser intercambiador entre lo narcisista y lo edípico, vehicula la libido narcisista con el lazo social.

La envidia inmoviliza en fascinación especular. En la envidia, se encuentra el sujeto ante el Yo ideal, es cuestión de dos, y por eso causa un efecto inhibitorio. Un yo humillado goza masoquísticamente de su posición frente al otro. La envidia lo reconcome.

Si se mantuviera en el registro del Ideal del Yo, el otro modélico, podría entrar en el orden de un proyecto. Pero sostener la emulación es un difícil equilibrio entre la admiración y la envidia. Buscar ser como el otro, no es ser el otro. Un objeto ha sido puesto en el lugar del Ideal del yo (Freud, «Psicología de las masas»). En ese caso, un sujeto puede enamorarse, dejarse hipnotizar, o disolverse en una masa. Podemos incluir la admiración como una forma del amor.

Es la propuesta del filósofo vasco Aurelio Arteta. Hacer el ejercicio de la admiración moral. Lo considera una estupenda terapia para una época desnortada. También admite que se le pueda atribuir un optimismo antropológico desbordante.

Volvamos al lazo social.

La función del Ideal del yo se considera pacificante, pero suponemos que el monje Casto llega a la normatividad cultural que supone esta instancia con una precariedad identificatoria, a resultas de la ambivalencia estructural (tú o yo) jugada con el hermano semejante. Y, además eran los ideales de su cultura. ¿Cuáles eran sus alternativas?

¿Y en nuestra cultura?

El camino de la cultura, de los ideales de la cultura, como «salvador» del enfrentamiento mortífero podría más bien avivar el fuego imaginario de la dualidad. La vía de la sublimación es la que debería ofrecer, a cambio de una aminoración del placer, esas vías pacificadoras. No solo las pulsiones amorosas son difíciles de educar, con la agresividad tanática parece que tampoco se puede, como pensaba Freud.

¿Estaremos frente a una afección universal de la cultura? La cultura reprime la sexualidad, ofrece posibilidades sublimatorias, pero ¿qué ideales propone? ¿Y si propone ideales enloquecidos?

En este caso, la adaptación a las normas es muy cuestionable, y la inadaptación puede entonces ser síntoma de salud mental. El psicoanálisis, como toda otra forma de psicoterapia, corre el riesgo de responsabilizar a los individuos, eximiendo de fallos al sistema social. Si se coincide en todo con la visión individualista del liberalismo, la responsabilidad, es toda del sujeto. No se cuestionan las instituciones, el orden social, los valores del consumo, no se tienen en cuenta las condiciones de trabajo, el desempleo o el empleo precario, los expedientes de regulación de empleo, la exclusión social, la educación. Algunos de estos temas ya eran preocupaciones de Kant y de Rousseau.

Por cierto, por lo que escuchamos (en los medios y en los divanes), los temidos ERE (Expedientes de regulación de empleo) son muy aptos para repeticiones de conflictos fraternos azuzados, incentivados, utilizados, por las empresas. La selección; tú vales él no vale, no eres lo bastante asertivo, tienes que ponerte objetivos más altos, es por el bien de la empresa que debemos prescindir de algunos y debes hacerte cargo.

['En los Estados Unidos, destaca Vincent de Gaulejac el término «envidia» \(envy\) es comúnmente utilizado en lugar del término emulación \(caído en desuso\).'](#)

La emulación es positiva, no conlleva malevolencia, cólera, impotencia. Al contrario, es estimulante, enriquecedora y valorada entre las motivaciones vitales. Por este deslizamiento de sentido, la envidia pierde su aspecto negativo y destructor, transformándose en un valor cardinal de la sociedad americana. ¿Podemos decir que la envidia ha sido erradicada de esa civilización?

Los valores son: el culto a los resultados (en las empresas los llaman los objetivos), hacer carrera como principal finalidad vital, la glorificación de los ganadores y el rechazo a los perdedores. Y que la competencia, como vía hacia el progreso, no reconoce límites ni fronteras, es algo consensuado, o justificado en la tolerancia de las reglas del juego.

El fin de canalizar los deseos hacia la promoción y la productividad, promover ideales de crecimiento y expansión de las empresas, al costo que sea, esta ideología de la expansión económica, ¿permite un desprendimiento de la envidia o, por el contrario, utilizándola como un elemento motor del sistema social, contribuye a construir una sociedad que se destruye a sí misma? Si hablamos en el léxico de los pecados capitales, también se estimulan la soberbia y la avaricia.

En un mercado productor de envidia, la necesidad de producir sin freno conduce a un proceso que hace obsoletos rápidamente a los productos, las técnicas, y a los

trabajadores mismos.

En «El Porvenir de una Ilusión» de 1927, Freud habla de la envidia de las clases relegadas por las prerrogativas de los privilegiados como «fuente de descontento que puede llevar a peligrosas sublevaciones». Y de paso, hace una predicción histórica y un juicio de valor: «Huelga decir que una cultura que deja insatisfechos a un número tan grande de sus miembros no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece».

También da a la envidia un rol preponderante hablando de la prohibición de matar.

Sin esta prohibición la convivencia humana sería imposible. Sin ella, se mataría al prójimo a quien se odia, que se interpone en el camino o cuyo patrimonio se apetece. La primera consecuencia de la falta de esta prohibición es el asesinato inevitable. Lo interesante para el tema que nos ocupa es la segunda: el asesino se atraería la venganza de los parientes del muerto y la sorda envidia de los demás, que querrían hacer lo mismo que el homicida.

Lo envidiable de poder matar. Ya que:

... el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, inflingirle dolores, martirizarlo y asesinarlo (Freud, El malestar en la cultura).

En 1913 había manifestado su posición frente a la responsabilidad de la sociedad: «las neurosis mismas se han revelado como intentos de resolver individualmente los problemas de la compensación de los deseos, problemas que deben ser resueltos por las instituciones» (Freud, El interés por el psicoanálisis).

La sociedad no está otorgando un lugar al proceso de canalización de la envidia, para atenuar sus efectos destructores. Esta cuestión está en el corazón del proceso de socialización, ya que la envidia está en el núcleo del desarrollo psíquico.

Me temo que la arrogancia del mundo occidental no parece facilitar que las instituciones respondan a las expectativas de Freud. Y la demencia del crecimiento económico infinito, tampoco. A ver qué hacemos con esto.

Dice Joubert: «Si queréis darles a los hombres una virtud, empezad por darles una pasión».

Bibliografía

ALIGHIERI, D., *Divina Comedia II*, Barcelona, Orbis, 1982.

AQuiNo, Tomás de, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1969.

ARISTÓTELES, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1999.

ARTETA, A., *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*, Valencia, Pretextos, Guada impresores, 2002.

CASTILLA DEL PINO, C., *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Tusquet, 2000.

CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, Barcelona, Tusquet, 1983.

DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1977.

FREUD, S., *Aportaciones a la psicología de la vida erótica*, tomo 1, Madrid, Biblioteca Nueva, 1910.

El interés por el psicoanálisis. Obras completas, tomo XIII, 1913.

Introducción del narcisismo. Obras completas, tomo XXIV, 1914.

Psicología de las masas y análisis del yo. Obras completas, tomo XVIII, 1921.

El porvenir de una ilusión. Obras completas, tomo XXI, 1927.

El malestar en la cultura. Obras completas, tomo XXI, 1928/30.

Conclusiones, ideas, problemas. Obras completas, tomo XXIII, 1938.

Conferencias de Introducción al Psicoanálisis, núm. 23. *Obras completas*, tomo XVI, 1916/17.

El interés por el psicoanálisis. Obras completas, tomo XIII, 1913.

GAULEJAC, V. de, «L'envie, un sentiment social», *Revue Francaise de Psychanalyse*, Presses universitaires de France, 1, 1997, págs. 110-122.

GREEN, Á., *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Eredud*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

LACAN, J., *La familia*, Barcelona, Argonauta, 1938.

Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Barcelona, Barral Editores, 1977.

La agresividad en psicoanálisis. Informe presentado en el 11º Congreso de Bruselas. Escritos 2. México, Siglo XXI, 1975.

SOPENA, C. «"Amadeus". Reflexiones acerca de la envidia», Revista de Psicoanálisis de Madrid, 2, 1985, págs. 75-88.

Oblomov o vivir cansado

[ELOÍSA CASTELLANO-MAURY*](#)

Ivan Gontcharov publicó en 1859 una de las obras centrales de la literatura rusa. Habla de la vida de Oblomov, «príncipe de la pereza», indeciso, atormentado por momentos ante su propio inmovilismo, pero paralizado ante cualquier proyecto vital.

Gontcharov, quizás no tan conocido como otros grandes escritores rusos, iguala en penetración psicológica y en genialidad a Dostoievski, Chéjov o incluso al gran Tolstoi, que calificaba Oblomov de «obra fundamental».

Dostoievski que no apreciaba mucho a Gontcharov como persona, le reconocía un «talento deslumbrante»

El libro, escrito antes de la liberación de los siervos en 1860 describe el prototipo de una clase de hombres rusos «privilegiados» desde el punto de vista material, pero «muertos en vida», productos de una sociedad petrificada y que en cierto modo no son responsables de su estado.

El tiempo de Oblomov discurre como la arena que se escapa entre los dedos: lenta, inexorablemente. Oblomov sueña con un mundo «sin nubes, sin tormentas, sin cataclismos internos» y para conseguirlo tarda en levantarse y en prepararse de las 8 de la mañana a las 5 de la tarde, cuando al fin está listo para recibir una eventual visita. El mérito de Gontcharov, según los especialistas, es el de haber dado un nombre al fatalismo inmóvil del hombre ruso.

La lectura de Oblomov de Iván Gontcharov actúa como un virus contagioso. El «oblomovismo», ese espejismo de un Nirvana inalcanzable que sestea de forma más o menos latente en un rincón de nuestro psiquismo, nos va invadiendo solapadamente incitándonos a sucumbir a su hechizo.

El protagonista, el aristócrata Oblomov, no hace nada. En nuestra época activista se nos incita ante todo a no hacer otra cosa que a hacer.

Entre esos dos extremos, hay individuos (-en vía de extinción?) que persisten en el ejercicio del pensar antes de actuar.

Entre hacer sin pensar - que a veces conduce a la barbarie - o pensar sin hacer - que conduce a la neurosis - algunos sujetos adoptan la solución de Oblomov: ni hacer

ni pensar.

Él oblomovismo sería sinónimo del «total, para qué», del fatalismo, del desinterés por el mundo que nos rodea: un desbordamiento de impotencia de cara al caos, que incita a renunciar, al menor esfuerzo, a esperar que todo pase.

No se puede decir que Oblomov no piensa, pero piensa en círculo, piensa en nostalgia. Y no podemos evitar que a veces simpaticemos con él: ¡Es tan cansado, no solo pensar, sino tener luego que poner en práctica esos pensamientos al servicio de una acción acorde con los intereses del Yo! Es tan agotador haber accedido a la aceptación de la realidad, de haber renunciado a la omnipotencia y a pesar de eso, seguir construyendo, seguir opinando que la vida merece ese esfuerzo...

Un paciente exclama: «Qué descansado es a veces estar cansado!»

Es habitual decretar que la pereza equivale a la depresión. Algo hay de eso, pero el cansancio de vivir no se manifiesta siempre del mismo modo; puede aparecer ocasionalmente, después una pérdida o un duelo, ante dificultades demasiado traumáticas para poder hacerles frente o sencillamente pueden ser el prolegómeno de una enfermedad latente.

Sueño de otro paciente: «Va conduciendo uno de esos coches mastodontes ¿4 por 4? Se asombra de poder manejarlo con tanta facilidad, gracias al apoyo del dueño que va sentado a su lado. Se siente muy a gusto. Pero de repente le asalta un preocupación: ¿en dónde tiene que girar? Siente un enorme cansancio, una profunda pereza, ya no tiene ganas de nada, se detiene y se baja, agotado.

Se puede hablar aquí de la transferencia en la cura psicoanalítica. Mientras el analista asiste al paciente en su proceso, las dificultades parecen desaparecer. Pero cuando al final de la sesión tiene que retomar las riendas de su vida no sabe que decisión tomar y un movimiento depresivo le asalta. Esta puede ser una de tantas interpretaciones de un sueño particularmente sobre determinado.

Otro paciente me dice: «Al principio del análisis me encontraba tan mal y luego empecé a salir adelante, encontré una novia, un trabajo, un apartamento... ¡todo tan rápido! Me daba la impresión de que el análisis era algo mágico, que iba a resolver todo... Ahora me doy cuenta de lo complejas que son las cosas, de lo largo que es esto antes de salir realmente adelante... me siento tan cansado, tan desanimado...»

También aquí se podrían ver muchas cosas, aunque la única interpretación que cuenta es la que el paciente hace de su propio sueño.

Pero se podría decir que el impulso hipomaníaco y omnipotente suscitado por la transferencia positiva de los principios del análisis (es capaz de conducir un «mastodonte», se acumulan los logros) cede en un momento dado cuando los pacientes se enfrentan al duelo y al principio de realidad. El acceso a esa posición depresiva aparece entonces como un esfuerzo insuperable. Es un momento delicado de la cura, cuando de repente «les da pereza» acudir a sus sesiones.

Es muy difícil no implicarse al leer Oblomov. La compañía de este libro conlleva un riesgo por su inquietante cercanía a los torbellinos del inconsciente.

Su lectura - en el caso en que decidamos seguir con ella, sobreponiéndonos a la frecuente tentación de abandonarla - no es anodina. Ni puede ser objetiva. Nos engancha, pero no tenemos ganas de que nos enganche tanto... Es un libro que a veces nos gustaría desechar y que acabamos retomando. Esa ambivalencia revela un conflicto, una molesta agitación interna.

A cada instante, en cada línea, nos asalta el temor de la victoria final de «oblomovismo» que no sería otra cosa que la de la inacción total. En ese sentido decía yo antes que «Oblomov» es contagioso.

Una corriente tan atractiva como letal... un personaje tan peligroso como enternecedor... Tan enternecedor que nos arrastra inadvertidamente hacia zonas del inconsciente demasiado arriesgada para el equilibrio de nuestro Yo...

Estos movimientos de seducción y de repulsión que nos produce la obra traducen la ambivalencia de nuestros sentimientos hacia el personaje.

No podemos hacerle ningún reproche. Se trata de un «ser de alma pura y límpida como el cristal», salvo que lo único que hace es complacerse en una pereza sin límites: ensimismado en sus ensoñaciones está a la espera de que todo pase, que la vida pase, que finalice por fin ese engaño, esa incompletud, esos peligros.

Poco a poco nos sentimos arrastrados por su fatalismo, por la tentación de darle la razón, Una corriente tan atractiva como mortífera, que nos hace olvidar las severas enseñanzas de nuestros maestros: no adoptar la vía corta de la obtención del placer inmediato sino llegar a conseguirlo por la dura vía larga del rodeo por la realidad.

En el mundo ideal de la infancia de nuestro protagonista, el principio del placer ha sido paradójicamente su única realidad y nada ni nadie lo ha podido encauzar. Más tarde el mundo real ha podido con él, echándosele encima como un enemigo.

Olga, una mujer deliciosa que Oblomov hubiera podido amar si no hubiera tenido

tanto miedo a perderla, hace una aparición fulgurante en su vida. Oblomov no ha hecho nunca un trabajo de duelo y no puede ni imaginar lo que significa la pérdida.

¿Resultado? Nuestro «príncipe-de la pereza» irá perdiendo paulatinamente todo. También podría entenderse este libro como una parábola de la vida o como el recorrido ineluctable de «las edades del hombre».

Oblomov es una obra de arte; pero no tiene nada de esos libros que apasionan y no se pueden dejar, en los que uno se pierde olvidándose de todo.

Tampoco es del estilo de los grandes clásicos que inspiran una plenitud serena, que nos delectan como un objeto antiguo y precioso, inofensivo, ya que la nostalgia que despiertan podría ser calificada de filogenética. Ese placer de esencia narcisista nos transporta a unas regiones tan puras y lejanas como las ciudades ideales representadas por los primitivos florentinos en sus cuadros. Nos olvidamos de la crudeza de la vida real.

Oblomov hace lo mismo cuando evoca la casa de campo de su infancia en donde «un corazón destrozado por el exceso o la ausencia de emociones no aspira sino a acurrucarse en él...»

La nostalgia niega la realidad y el paso del tiempo y las lecturas arqueológicas - Homero, Sófocles o Shakespeare - nos absuelven de esa renegación. Los excesos de la pulsión están muy presentes en sus páginas, pero parece como si la distancia temporal contribuyera a producirnos una distancia psíquica.

El talento de los creadores consigue que la tremenda violencia emocional que liberan en nuestro psiquismo nos resulte tolerable, permitiéndonos disfrutar tranquilamente de unos horrores que no soportaríamos si los leyéramos en el diario de la mañana.

Pero si Homero y sus sangrientas batallas nos transportan a una inocencia mítica, Gontcharov nos hipnotiza y esa somnolencia insidiosa nos agrede sin darnos cuenta.

El secreto reside quizás en que Oblomov cuenta una historia puramente interior. La guerra de Troya no volverá a tener lugar, pero los tormentos psíquicos perduran a través de los tiempos y nos siguen afectando con la misma fuerza identificatoria.

En esta obra no hay prácticamente acción: prueba de ello es el terror del protagonista a las mudanzas y su forma de increpar a los visitantes - el mundo exterior - cuando entran en su casa: «¡No te acerques, no te acerques, que vienes del frío!»

O dicho de otro modo: «Déjame permanecer dentro del útero, protegido, calentito» Ese útero/placenta representado por su bata de casa que juega en el relato un papel preponderante. Oblomov se pasa los días envuelto en ella y sufre cuando tiene que vestirse y extraerse de su protección: «... amplia, liviana, suave, sutil, dócil como una esclava que se adaptase a todos sus movimientos...»

Oblomov funciona en plena sensorialidad primaria, casi al borde del autismo...

El mundo exterior de la novela no sirve más que para situar la aventura interior de Oblomov. Pero ese mullido refugio, esa huida ante la realidad no le sirven. Los síntomas de la depresión esencial (otro síndrome que se esconde bajo la máscara de la pereza) se va infiltrando en su espíritu burlando la aparente protección de una vida inviolable: angustias difusas, cansancio aplastante, evitación de representaciones...

Había momentos en los que su rostro reflejaba una sombra de preocupación que remontaba del fondo de su alma, su mirada se nublaba, su frente se ensombrecía: las dudas, la tristeza, los miedos le asaltaban, pero rara vez esta inquietud se traducía en forma de una idea particular y aún menos en un proyecto. La ansiedad se disipaba con un suspiro y se petrificaba en forma de apatía o de somnolencia.

Esto le ocurría sobre todo cuando recibía la visita de Stolz (fuerte, sereno, en alemán) amigo de infancia y antítesis de Oblomov, que encarna un carácter que sabe aunar la sensibilidad, el aprendizaje y la experiencia para llevar su vida lo mejor posible sin engañarse, con lucidez, sabiendo que cualquier logro puede ser efímero y aleatorio.

Oblomov siente por él una gran admiración, pero es incapaz de emularle.

Aunque la novela se sitúa en el contexto particular del universo ruso del siglo XIX con todos los elementos convencionales del «alma rusa», ¿no es esta la historia de cualquier alma? Ese contexto tan característico de los famosos «barones», propietarios de inmensas tierras, ha desaparecido, pero la nostalgia, ese «dolor de un imposible retorno» perdura en todo ser humano.

Podríamos evocar la excesiva protección familiar y social de Oblomov, su permisividad entre temerosa e irresponsable...

Y sobre todo el rechazo a admitir que el tiempo no solo pasa puntuado por las preparaciones culinarias de cada estación y las fiestas del calendario; en su repetición inalterable y su despliegue indiferenciado de los días y de las horas no caben cambios, ni sobresaltos...

Pero vamos a ponernos en el papel de abogado del diablo: en ese caso perderse en Oblomov sería algo así como una cura de salud frente a la agitación vacía que parece prevalecer en nuestro siglo XXI. La hipnótica cadencia del capítulo «El sueño de Oblomov», por ejemplo.

1 Leemos unas pocas páginas y una curiosa languidez nos invade. Dejamos el libro o mejor dicho, se nos cae de las manos y alzamos la vista, recorriendo los cuadros y los objetos que nos rodean como si los descubriéramos de nuevo, llenos de recuerdos, de significados, de los otros lugares que los albergaron, del discurrir de la vida de una familia, del tiempo que pasa, de la muerte...

Sin darnos cuenta hemos adoptado la actitud contemplativa y la ensoñación del visitante de un museo... con la ventaja de la soledad, el silencio... Poco a poco nos dejamos llevar por una languidez no exenta de una cierta angustia ¿Y si nada tuviera sentido? ¿Por qué agitarse tanto?

La idea de museo que se va imponiendo a la lectura de Oblomov no corresponde al concepto actual (un espacio que contiene un conjunto de objetos heteroclitos) sino al de su significado primordial: En los orígenes un Museion era un lugar que albergaba a las Musas, o dicho de otro modo, a la inspiración: una gruta retirada, sombría sin ser tenebrosa, húmeda, rodeada de rocas y de vegetación que dejaba pasar el sol con parsimonia. Se oía el canto de los pájaros y la luz iba cambiando según las horas del día. Se podía hacer música y algunas estatuas podían adornarla, pero se favorecía más el pensamiento, la fantasía, la inspiración...

Y sobre todo, esos lugares estaban cubiertos de mosaicos (palabra que deriva de Musas, como la música, como el verbo francés «musarder», que significa perder el tiempo sin hacer nada). Los mosaicos no obedecían a un capricho decorativo, tenían un significado simbólico.

En italiano existen distintos nombres derivados del latín para «recordar»: «ricordare, rimentare, rimemorare y sobre todo rimembrare (como en inglés remember).

Es decir, no solo reactivar la memoria, sino también reconstruir un conjunto coherente a partir de fragmentos disgregados. ¿Cómo no pensar en la «agnosia psíquica» de la que habla Green, o en la desorganización psicósomática que «desmiembra» la cohesión primitiva?

1 La evocación del museo imaginario de Oblomov es el elemento más atractivo de su triste historia.

De cara a una clínica «desmembrada» por incapacidad de reconstruir un pasado propio, de cara a ciertos pacientes sin capital afectivo, robotizados, perdidos en una «excitación indiferente», con un psiquismo tan desprovisto de sentido como las teselas de un mosaico que solo adquieren un significado cuando están reunidas en una representación, el pasado de Oblomov nos fascina por su prolífica riqueza.

Oblomov nos recuerda los beneficios de la pereza, la importancia y la necesidad del placer, de la evocación del ensueño, de nuestro museo interno.

Un lugar psíquico por excelencia en donde se reúnen los fragmentos dispersos de las sensaciones y las percepciones fragmentarias para formar el dibujo inteligible de un recorrido vital.

La necesidad de organizar la anarquía primigenia, la tentativa - ilusoria? - de organizar el caos. El sustrato del pensamiento, de la imaginación, de la creatividad.

En la cura psicoanalítica esos dos movimientos alternan: es necesario recuperar el pasado para poder olvidarlo, para que deje de pesar sobre el futuro y permita un presente más tolerable.

Oblomov se marchita en un espacio atemporal. Su error es el de permanecer encerrado en su gruta, perdido en sus sueños... gruta que a veces necesita un repaso. De lo contrario, la vegetación crece y no deja pasar la luz, el agua no circula y se estanca, las estatuas se rompen, los mosaicos se resquebrajan y dejan de tener sentido.

Oblomov no puede hacer el «trabajo de melancolía» que exige seleccionar y vaciar para llenar con otra cosa.

Para poder franquear las etapas hacia el porvenir, tomar distancia para apropiarse de su historia, olvidar para reencontrarse.

La vida cansa, el ensueño nostálgico paraliza, el repudio de la realidad mata... ¿a qué recurrir?

Quizás no solo al psicoanálisis, sino también a la práctica de la siesta... a una pereza saludable... pero eso sí, en dosis homeopáticas.

COLECCIÓN PSICOANÁLISIS
BIBLIOTECA NUEVA/APM

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

El rechazo de lo femenino. La Esfinge y su alma en pena, por Jacqueline Schaeffer.

La culpa. Consideraciones sobre el remordimiento, la venganza y la responsabilidad, por Roberto Speziale-Bagliaca.

Acerca de los niños y los que ya no lo son, por Paula Heimann. Edición de Margret Tonnesmann.

Volver a los textos de Freud. Dando voz a documentos mudos, por Rose Grubrich-Simitis.

El vértigo entre angustia y placer, por Danielle Quinodoz.

Los sueños que vuelven una página. Sueños de integración de contenido paradójico regresivo, por Jean-Michelle Quinodoz.

La vida operatoria. Estudios psicoanalíticos, por Claude Smadja.

La adopción. Un tema de nuestro tiempo, por Milagros Cid y Silvia Pérez Galdós (Coords.).

El cuerpo como espejo del mundo. Una mirada psicoanalítica sobre nuestra sociedad, por Janine Chasseguet-Smirgel.

¿Por qué no pasa el pasado? La desmemoria melancólica, por Milagros Oregui. ,I. 1
1 11 1 1 1 1 1.!, T T

Psicoanálisis y «malestar» del hombre en el mundo actual, por María Hernández y Manuela Utrilla (Eds.).

Los modelos psicoanalíticos de la psicósomática, por Claude Smadja.

Figuras de la violencia en la sociedad actual. Violencia de género, acoso laboral, maltrato infantil, por Silvia Pérez Galdós y Manuela Utrilla (Comps.).

Tejiendo ensoñaciones. Encuentros psicoanalíticos con padres y niños, por Manuela Utrilla Robles.

El sueño y la sesión, por Bernard Chervet y Christine Jean-Strochlic (Dirs.).

El psicoanálisis y la capacidad creativa en el ser humano, por Enriqueta Moreno (Comp.).

Tejiendo ensoñaciones. Encuentros psicoanalíticos con padres y niños, Manuela Utrilla Robles.

Los siete pecados capitales. Una visión psicoanalítica, Carlos Sopena (Comp.) y María Herrero (Ed.).

* Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM).

* Existen diversas ediciones, entre las que dejo elegir al lector.

* Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM).

i Estas dos obras junto con «La transmutación de los Instintos y especialmente del erotismo anal» (1917) forman un trípode para el reconocimiento de la vinculación de los excrementos con el dinero.

2 A.Green (1993), L'analyté primaire dans la relation avale, en Monographies de la R. E P.

s S.Freud (1915-17) Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal, O. C., t. VI, Madrid, Biblioteca Nueva.

* Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM).

* Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM).

2 Elpreludio, Libro VI, 524-528.

To have a soulless image on the eye that had usurped upon a living thought that never more could be.

1 B.Snell, La découverte de l'esprit, 1945.

4 San Agustín, Confesiones, libro 1, capítulo 19.

Camilo José Cela, Gavilla de fábulas sin amor.

* Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM).

* Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM).

1 J.Lacan (1948), La agresividad en psicoanálisis, Informe presentado en el 110 Congreso de Bruselas, Escritos 2.

2 J.Lacan (1964), Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.

C.Castilla del Pino (2000), Teoría de los sentimientos.

4 S.Freud (1914), Introducción al narcisismo.

s S.Freud (1910), «Aportaciones a la psicología de la vida erótica», en Sobre un tipo especial de elección de objeto en el hombre.

6 S.Freud (1910), Aportaciones a la psicología de la vida erótica.

7 A.Green (1990), La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud.

8 C.Sopena (1985), «Amadeus». Reflexiones acerca de la envidia.

9 V. de Gaulejac (1997), L'envie, un sentiment social.

* Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM) y miembro titular de la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP).

Índice

PRESENTACIÓN, Carlos Sopena	5
LA SOBERBIA. EL RETO SOBERANO DEL ÁNGEL CAÍDO, Milagros Oregui	6
LA AVARICIA, Francisco Granados	14
LA LUJURIA: ¿PECADO CAPITAL O VICISITUDES DEL GOCE?, Norma Tortosa	23
LA IRA, Carlos Padrón	35
BULIMIA Y OBESIDAD: ¿LA GULA DE NUESTRO TIEMPO?, Elina Wechsler	50
LA ENVIDIA. EL PEOR DE LOS PECADOS, María Esther Ockier	62
OBLOMOV O VIVIR CANSADO, Eloísa Castellano-Maury	78
MILAGROS OREGUI*	88
BALZAC, H.DE, Papá Goriot*.2	88
FRANCISCO GRANADOS*	88
El mismo Ferenczi presenta en otro artículo, siguiendo la línea de Freud en «Tres Ensayos» y «El car	88
Un breve inciso. Siguiendo el pensamiento de Green2	88
En palabras del mismo Freud (1915-17)3:	88
NORMA TORTOSA*	88
CARLOS PADRÓN*	88
Homero utiliza una docena de verbos que designan el hecho de ver, verbos que van desapareciendo paul	88
De tal forma que, analizando esa época narrativa, no se podría hacer el análisis del texto como, por	88
que nunca más existiría3.	88
impaciencia la mía y qué violencia la de mis reproches, cuando descubría que los otros hacían las mi	88
La cólera funciona como elemento organizador del psiquismo a partir del momento en que el sujeto tom	88
ELINA WECHSLER*	88
MARÍA ESTHER OCKIER*	88

Consecuencia: la alienación dará lugar al imago del doble y a la representación de una imagen ideal	88
colgado del seno de su madre», mirándole, «... todo pálido, con una mirada amarga, que le descompone	89
«Quien tiene envidia pone gran trabajo en impedir que se manifieste, [...] cosa que trae consigo gra	89
También en la obra freudiana la envidia aparece vinculada de una manera muy inmediata al narcisismo,	89
1 De forma homóloga planteará Freud en 19105	89
Sometido al dispositivo cristiano, condenó al placer como inmundo, y a la mujer, por tentadora y pec	89
Creo que es importante sostener la distinción entre el Yo ideal «potencia de satisfacción omnipotent	89
El rechazo de la diferencia puede llegar a la repulsa de la alteridad y la imposibilidad de admirar.	89
'En los Estados Unidos, destaca Vincent de Gaulejac el término «envidia» (envy) es comúnmente utiliz	89
ELOÍSA CASTELLANO-MAURY*	89