

SÍNTOMA HISTÉRICO Y SUBJETIVIDAD

Resonancias psicoanalíticas de la noción kierkegardiana de “lo demoníaco”

Alfonso A. Gracia Gómez
(Universitat de València)

*Basta atreverse a pronunciar la palabra
para que desaparezca la magia de cualquier
hechizo. Antiguo adagio (Kierkegaard).¹*

Resumen: En un superficial análisis de la noción de “lo demoníaco” en Kierkegaard, se descubren paralelismos con el fenómeno psicoanalítico de la histeria. Éste es el punto a raíz del cual el autor sostiene una visión del síntoma como relación del sujeto con la realidad que es su propio cuerpo. En ésta serán de especial relevancia las nociones de “sexualidad infantil” y “narcisismo”, que vehicularán los límites de la facticidad de este sujeto en torno a la problemática que fundamentalmente lo caracteriza, a saber: la de la “recuperación” de sí mismo.

Palabras clave: cuerpo, lo demoníaco, Psicoanálisis, síntoma, sexualidad infantil, narcisismo, sujeto.

HYSTERICAL SYMPTOM AND SUBJECTIVITY

Psychoanalytical resounds about the kierkegardian notion of “the devilry”

Abstract: In a superficial analyse of the notion of “the Devilry” in Kierkegaard, its discovered parallelisms about the psychoanalytic phenomenon of hysteria. From this point, the author keeps in a particular vision of the symptom as a relation of the subject with the reality that it's her own body. Here it will have an especial importance the notions of “infantile sexuality” and “narcissism”, which will drive the limits of facticity for this subject about the problematic that, fundamentally, characterize him, this is: the “recuperation” of herself.

¹ Kierkegaard, S.; *El concepto de la angustia*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1965, p. 232.

Keywords: body, the Deviltry, Psychoanalyse, symptom, narcissism, infantile sexuality, subject.

* * *

Para una cultura que coloca los márgenes de la cordura en la espiritualidad, el cuerpo deberá recibir siempre una connotación de enfermo, loco, desequilibrado. El placer platónico que, en el ámbito de la intelectualidad, no hallaba ni deseaba un fin, sin embargo debe encontrar una medida para, tratándose del cuerpo, no tornarse displaciente. Y siendo el cuerpo, casi por definición, lo que se opone al espíritu –sea por esto lo que se quiera entender–, aparece de inmediato una necesidad de subyugar al cuerpo que se muestra en su constitución como la esencia misma de lo que denominemos “libertad”. En cualquier caso, el cuerpo es algo que, al parecer, esclaviza. Es un límite en el que el sujeto debe moverse, más a su pesar que con la alegría que parecería propia de todos los placeres que de suyo proporciona. No parece que haya nada que celebrar en el cuerpo, y tanto menos en el cuerpo propio. El cuerpo ajeno, todo lo más, será tenido por objeto de cierto cuidado, vestido en realidad de tolerancia, es decir: no hay que hacer daño al otro, y esto remite fundamentalmente, aunque no sólo, al cuerpo. Como dijera Kierkegaard, en *El concepto de la angustia*, “el cuerpo es órgano del alma y, consiguientemente, también del espíritu. Tan pronto como cese esta relación de subordinación, tan pronto como el cuerpo se rebele y la libertad se confabule con él contra sí misma, ya tenemos que se ha introducido la no-libertad”, nos dice él, “en calidad de lo demoníaco” (p. 247).

Lo demoníaco

En este autor, el tema de la espiritualidad se relaciona directamente con otro tema de controvertida tradición filosófica: la angustia. “La angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad” (p. 91), lo que la sitúa como lo propio y específico del espíritu, es decir, el tener la potestad de elegir entre todas las posibilidades, y de realizarse en esa elección. En este sentido, la angustia es algo así como una situación de “desorden” en la libertad. No sólo es el punto de partida sino también el objetivo. No hay aquí sitio, pues, para el cuerpo, lugar por excelencia de la esclavitud, de los límites azarosos. A este ámbito le dará el poco alentador nombre de *lo demoníaco* que, siguiendo al autor, “está sujeto a una gama inmensa de matices y grados diversos”, algunos de los cuales, sin embargo, nos tocarán de lleno. Así Kierkegaard distingue, entre los posibles matices que son cuestión, “algunos fenómenos psicológicos como, por ejemplo, la exagerada sensibilidad, la irrita-

bilidad exagerada, la tensión nerviosa, el histerismo y la hipocondría. Esto es lo que hace tan difícil el hablar de ello *in abstracto* –nos dice–; es como si sólo se dieran fórmulas algebraicas” (p. 247).

Pues en realidad, si seguimos con atención la enumeración citada, vemos que todos los fenómenos pueden muy bien encuadrarse bajo la acepción que, desde Freud hasta aquí, se le ha dado a la palabra *histeria*. Mas no debemos engañarnos, y hemos de apreciar el carácter normativo que el término de Kierkegaard pretende, y del que el freudiano pretende ¡carecer! Lo demoníaco no es (solamente) lo histérico, aunque ambas aparecen como acepciones muy próximas. Pero lo demoníaco encuentra su mayor exponente en la noción de “descarrío bestial”, o lo que es lo mismo, la situación del que ya se considera a sí mismo como perdido para la salvación. “Bestial” hace referencia, de nuevo, a lo sin alma, es decir, al cuerpo. La relación que hay entre la acepción psicológica y este giro moral de orden religioso encuentra, sin embargo, pronta justificación al hacer notar que el cuerpo forma parte de una síntesis total que es el hombre. Sólo que, en este doble juego, que no es otro que el de cuerpo-alma, al alma le ha tocado ser la parte activa, mientras que el lugar del cuerpo es el de la pura pasividad, que tal síntesis debe remendar. El descarrío bestial, pues, se asemejaría al histerismo por esa pérdida del control, incluso sobre el propio cuerpo, que parece erigirse como su propio dueño y rebelarse contra el legítimo amo que es el alma. Exactamente lo mismo que ocurre en aquel que se considera ya perdido para la salvación, precisamente por la inactividad que con ello demuestra, esto es, en razón de la ausencia de libertad en tanto que posibilidad.²

Así sucede que una de las características más propias de lo demoníaco es su resistencia a la “apertura voluntaria”, esto es, a decirse a sí mismo.

² «El caso más extremoso en esta esfera es aquél que también se suele denominar por lo común: descarrío bestial. Lo demoníaco de esta situación se revela en que respecto de la salvación se dicen las mismas palabras que dijo aquel endemoniado que aparece en el Nuevo Testamento: *ti hanoi kai soi* [“¿qué hay entre tú y yo?”, o “¿qué tengo yo que hacer contigo?”]. Por eso se evita cualquier contacto, ya sea que éste se presente realmente y a los ojos del individuo como una amenaza que viene a echarle una mano para que recupere la libertad, ya sea que ese contacto sea del todo fortuito. Esto último ya es bastante, pues la angustia tiene una agilidad extraordinaria. De esta manera no es extraño que la réplica –la cual delata bien a las claras el horror de toda esa situación– de semejante endemoniado sea casi siempre: “¡ya sé que soy un desgraciado, pero déjame en paz!”. Tampoco es raro oírle decir a uno de estos individuos, mientras saca a colación una determinada época de su vida pasada: “¡ah, en aquel tiempo quizá hubiera podido ser salvado!”. Indudablemente que no se puede imaginar una réplica más tremenda que ésta. A este individuo no le angustia el castigo, ni las palabras tronantes; angústiale, en cambio, cualquier palabra que pretenda ponerse en relación con la libertad totalmente hundida en la esclavitud», Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 247-248.

Introduce aquí de repente nuestro autor algunas consideraciones que, al menos en el ámbito psicoanalítico, se habrían denominado “metódicas”, pues nos trazan las líneas a seguir para descubrir lo demoníaco allí donde, precisamente, se resiste a ser visto. En efecto, ésta era una de las enseñanzas más prolijas de la *Interpretación de los sueños*,³ a saber, la de que la represión misma es la que nos da las claves para identificar los elementos a seguir, asociativamente, a fin de hacer una buena interpretación. Estos elementos son tildados por Kierkegaard como “apertura involuntaria”, y constituyen el punto nodal de todo buen “ensimismamiento”, es decir, de la relación que tal individuo “endemoniado” mantiene con respecto al propio papel que le corresponde indefectiblemente en la comunicación: qué hace el endemoniado con el decir de la comunicación, que es en realidad una pretendida cerrazón, un poner unas barreras que casi siempre resultan a la postre inútiles o insuficientes –y así esta cerrazón aparece meramente en tanto que intención frustrada. O, si no, obsérvese el siguiente fragmento. Dice Kierkegaard: «Un hombre dejará escapar tanto más fácilmente su secreto cuanto más débil sea originariamente su personalidad, o en la medida del agotamiento que la elasticidad de su libertad haya padecido al servicio de la reserva cerrada. El roce más insignificante, una mirada de soslayo o cualquier cosa parecida pueden ser harto suficientes para que se desate ese parloteo –trágico o cómico, en relación con el contenido de la reserva misma– propio del ventrílocuo. Semejante parloteo puede encerrar una expresión directa o indirecta, como en el caso del loco que traiciona su demencia señalando a otro hombre con el dedo y diciendo a la par: “¡Me resulta una persona muy antipática! ¡Seguro que está loco!» (p. 235).

A estas formas “involuntarias” de comunicar el ensimismamiento las introduce nuestro autor bajo la categoría de “lo súbito”. “Lo súbito” no es propiamente un tópico de la comunicación, sino más bien su contrario: lo súbito expresa todas aquellas formas del ensimismamiento con que, involuntariamente, se puede tener constancia de lo demoníaco.⁴ Esta noción encierra la virtud de reunir connotaciones de tipo psicológico con otras que proponen una teo-

³ Freud, S.; *Obras Completas, I*. Barcelona: RBA, 2006 (original 1900), pp. 343-720.

⁴ «Lo súbito es, desde otra perspectiva distinta, una nueva expresión para designar el fenómeno del ensimismamiento. Lo demoníaco se define como ensimismamiento cuando la reflexión correspondiente se hace sobre el contenido; en cambio, se define como lo súbito cuando se reflexiona sobre el tiempo. El ensimismamiento era el efecto de la negativa relación social de la personalidad. Con lo que aquél no hacía otra cosa sino cerrarse más y más a la comunicación. Ahora bien, la comunicación es, a su vez, la expresión de la continuidad, y la negación de la continuidad es lo súbito. Podría pensarse que el ensimismamiento implicaba una extraordinaria continuidad, pero acontece exactamente lo contrario. Claro que comparado con la insípida y

ría del lenguaje y hasta del arte. Lo súbito, por ejemplo, “es uno de los factores de lo mímico” (p. 239), pero aunque el artista, para Kierkegaard, “sabe que lo demoníaco es de esencia mímica; sin embargo, no puede llegar a lo súbito, porque se lo impide la réplica” (p. 240). “La réplica”, el efecto mecánico y poco auténtico que se consigue mediante la emulación de lo súbito, significaría para el artista, ni más ni menos, que “sentar plaza de chapucero” (p. 240). El modo de representar lo demoníaco, encerrado, como expresión, en lo súbito, no puede atenerse, pues, a lo mímico, que es la forma que más se ajusta a su naturaleza, porque la mera “réplica”, que es su consecuencia natural, no tiene ningún valor comunicativo, o sea, liberador. Lo mismo ocurre si pretendemos optar por las formas mediante las que sabemos que el inconsciente se muestra, y que coinciden con lo que aquí Kierkegaard denominaba “apertura involuntaria” (p. 235): los actos fallidos, la asociación libre, etc. En cambio, la palabra es comunicativa porque es liberadora, y es liberadora porque es *voluntaria*. Esta crítica parece muy fácilmente vinculable a algunas de las concepciones artísticas de vanguardia, sobre todo a las de aquellas disciplinas que hacen recaer su poder de expresión en el lenguaje. Por su parte, Kierkegaard parecería aquí optar por modelos clásicos, haciendo menos hincapié en lo súbito mismo, lo inmediato, que en el diletantismo característico de la palabra: «el verdadero artista elige exactamente lo contrario [a la subitaneidad del salto], es decir, el aburrimiento. A la continuidad que corresponde a lo súbito se la podría llamar muy bien “inanición”. El aburrimiento y la inanición son concretamente una continuidad en la nada» (pp. 240-241).

Por su parte, parece aquí también hallarse, a primera vista, una crítica a la metodología psicoanalítica, y en especial a la técnica de la asociación libre. Pero si nos atenemos a la historia que el propio método tiene, vemos disolverse el problema. En efecto, este procedimiento fue ideado y perfeccionado por

sentimental dispersión de la personalidad –siempre a la caza o siempre presa de las impresiones pasajeras– no deja aquél de tener una cierta apariencia de continuidad. Con lo que mejor puede ser comparada esta continuidad del ensimismamiento es con el vértigo característico de la peonza que, apoyada en su punta, no cesa de dar vueltas en torno de sí misma. La personalidad del ensimismado siempre mantendrá una cierta continuidad con el resto de la vida humana, a no ser que el ensimismamiento se dispare del todo por los derroteros de la completa locura, que es el lastimoso *perpetuum mobile* de la monotonía. Precisamente en relación a esta cierta continuidad del ensimismamiento con el resto de la vida humana se nos presenta ahora la aparente continuidad del ensimismamiento, antes mencionada como lo súbito. En un momento la tenemos ahí y en el momento siguiente ya está lejos, y cuando la creímos desaparecida del todo hela ahí íntegra y plenamente. No es posible incorporarla en una auténtica continuidad. Ahora bien, tal manera de manifestarse es cabalmente típica de lo súbito», Kierkegaard, *op cit.*, pp. 236-237.

Freud a raíz de un accidente acaecido con el método “catártico”, fundamentado en la hipnosis. Es pues la hipnosis, siguiendo la extrapolación, lo que se nos aparece como lo súbito mismo, mientras que la asociación libre que posteriormente sustituyó a esta parte del método debe ocupar un papel diferente: se trata en este punto de que lo súbito tiene una historia que la mera hipnosis no tenía en cuenta. Se trata también con ello de livianizar lo súbito mismo, introduciendo ya en su orden esa palabra medio-voluntaria medio-involuntaria (medio-propia y medio-ajena) que es la propia de la asociación libre. El psicoanálisis, así, no expresa lo súbito, sino que, primero, indaga en sus formas, en su historia. La asociación libre toma a lo súbito mismo, en apariencia unitario y, desgranándolo, lo historiza, introduce en él (al menos) un sentido. Lo súbito, así, muy poco a poco, va liberándose; pero muy poco a poco. El tiempo de lo súbito es, a pesar de todo, largo, y el papel del artista, en estas condiciones, no puede ser otro que el del diletantismo; como aparece en la siguiente anécdota referida por Kierkegaard: «Tenemos una leyenda popular que ha puesto el dedo en la llaga. Cuenta esta leyenda que el diablo estuvo sentado tres mil años cavilando cómo hacer caer al hombre..., hasta que, al fin, se le ocurrió el modo de hacerlo. El acento recae aquí en esos tres mil años, y la idea que sugiere este número es precisamente la del ensimismamiento peculiar de lo demoníaco, que siempre está incubando... Las palabras más terribles, alzándose desde el abismo de la maldad, no son capaces de producir el efecto que causa la subitaneidad del salto, que es uno de los factores de lo mímico. Por horrible que puedan ser las palabras –aunque sean un Shakespeare, un Byron, un Shelley quienes rompan el silencio– siempre conservarán el poder liberador que les es propio. Porque sin duda que *toda la desesperación y todos los horrores del mal reunidos en una sola palabra, nunca llegarán a ser tan terribles como el silencio mismo*. Por lo tanto, lo mímico puede expresar muy bien lo súbito, sin que esto signifique que lo mímico en cuanto tal sea lo súbito... La palabra y el discurso, por breves que sean, siempre encierran una cierta continuidad. La razón de esto, vistas las cosas totalmente en abstracto, no es otra sino la de que aquellos tienen su resonancia en el tiempo. Por contraste, lo súbito es la completa abstracción de la continuidad, de lo anterior y de lo siguiente» (pp. 238-239. La cursiva es nuestra).⁵

⁵ A este respecto, más adelante: «Ahora podemos interpretar de un modo algo distinto la cifra que nos da la leyenda popular anteriormente citada. Los tres mil años ya no señalan la dirección de lo súbito, sino que ese tremendo espacio de tiempo nos evoca la idea del vacío y de la aterradora falta de contenido del mal» (p. 241).

De esta forma la palabra de la asociación libre, que va entrando y desmenuzando lo súbito mismo, adquiere "a dos" un efecto parecido a aquel que, con mayor valor artístico aunque posiblemente menor eficacia práctica, buscaba la obra del artista diletante. Para Kierkegaard, buscar algo así como un pre-lenguaje, basado en gestos, no tiene este efecto liberador, sino todo lo contrario. En lo mímico no hay comunicación, sino más propiamente "cerrazón", clausura. El arte dilata el tiempo de eso contenido en lo súbito, y eso mismo acontece en el psicoanálisis. Esa "inanición" señalada por nuestro autor no deja de constituir el *tempo* particular del psicoanálisis, que introduce una pregunta que, sin embargo, en otras versiones de la "cura" o cuidado alternativas a las que aquí presentamos,⁶ no tienen cabida; a saber: ¿cuándo tiene fin el psicoanálisis? En el psicoanálisis, lo específico es una estricta, aunque formal, institucionalización de este proceso, que remite de modo directo a la temática de la recuperación o, en el autor danés, de la *salvación del sujeto*.

Sexual... ización

La obra de Kierkegaard posee en todo momento un color religioso que dota a los conceptos que en ella juegan de una particular corporalidad. El sentido de lo religioso en este autor abarca en un mismo plano tanto la experiencia post-protestante del individuo ante lo infinito que es Dios, cuanto la manera como esta experiencia ha ido adquiriendo cuerpo en formas concretas de la historicidad de los pueblos y de lo que de ello nos ha sido legado a través de la tradición. Así, en esta obra, el tema del *pecado original* orienta en gran medida su estructura y organiza y tematiza cada uno de los conceptos. Nosotros, sin extendernos en esta peculiar inquietud kierkegaardiana, sin embargo nos vemos impelidos a acudir tímidamente a ella para profundizar en un tema que no pierde actualidad en el psicoanálisis freudiano, al menos a nuestro parecer, como es precisamente el tema de la salvación. Y así aquí "descubrimos" el problema de quién sea el sujeto del psicoanálisis; aquel del que Freud habla cuando remite sus interpretaciones a los sueños de tal o cual sujeto, o sus quejas,

⁶ Véase por ejemplo el contraste con Heidegger: «En cuanto totalidad estructural original, la cura [*Sorge*] es existencialmente *a priori* de toda "posición" y "conducta" fáctica del "ser ahí", es decir, se halla siempre ya *en ella*», Heidegger, M.; *Ser y Tiempo*. México: FCE, 1974, p. 214. En cambio el psicoanálisis, en tanto que institucionaliza esta "cura", se las tiene con un sujeto que no se ha "cuidado" siempre de sí y que, de hecho, por tanto, no siempre ha sido "sujeto" en este sentido tan pleno; no siempre ha sido "ser ahí"; y además se inscribe en un movimiento que, al menos como tendencia, *apunta* a que deje de serlo, a que deje de cuidarse —o, más exactamente, de "curarse".

sus síntomas, etc. Pues la definición de cuál sea el sujeto del psicoanálisis, nos damos cuenta, pasa de inmediato por la cuestión de su *recuperación* –e incluso, en los casos más graves, de la inventiva o resignificación. El sujeto del psicoanálisis lo es en la medida en que se incluye una muy radical transformación del mismo, así en su ámbito privado como en sus relaciones sociales o institucionales. El sujeto del psicoanálisis es, en esta medida, más que “descubierto”, diríamos “salvado”. Pero ¿cuál es la naturaleza de esta salvación? El objetivo del psicoanálisis no deja de ser la salvación del sujeto sometido, bien que activamente, a tal, especialmente por todo lo que este trabajo conlleva de *descubrimiento*. Es cierto que el sujeto se transforma en este proceso, que todo lo que descubre le resignifica o es resignificado por él; pero hay un sentido en el que el sujeto del psicoanálisis, antes y después de pasar por la consulta, son el mismo, con la diferencia de que el posterior ha pasado por una suerte de recuperación de sí. Y esta recuperación de sí, que encontramos apuntada en la noción de lo demoníaco cuando lo definíamos como “descontrol” o “esclavitud”, sigue una lógica que, cuando menos, tiene una estructura muy similar a la de la versión más explícitamente religiosa de la salvación.

Lo más propio de este sujeto es que, así en Kierkegaard como en Freud, introduce una referencia decisiva al cuerpo, en ambos casos, a raíz de la sexualidad. Se trata, pues, de qué se entiende por sexualidad, que no siempre está claro cuando se habla de psicoanálisis. Sexualidad es, por definición, aquello que introduce el pecado –en Kierkegaard– y aquello que nos constituye como sujetos –en psicoanálisis–; en su acepción más extensa: sujetos deseantes, sujetos fácticos, sujetos estéticos... o incluso sujetos de conocimiento. Se trata pues, en todo caso, del tema de la pérdida de la inocencia, que de suyo vertebra la pregunta que aparece con respecto al tema de la salvación: la de cuál sea el momento *originario* de la pérdida del sujeto, o en otros términos: la pregunta por el pecado, bien entendido: cómo se introduce la pecaminosidad en el mundo –o más específicamente, en el individuo que ahora se quiere recuperar como sujeto. Este tema que, como sabemos, en Freud pronto remite a la sexualidad infantil, es abordado por Kierkegaard de una manera muy parecida. Nos dice que “con el pecado de Adán vino la pecaminosidad al mundo, y también la sexualidad, de suerte que ésta tomó entonces para él la significación de pecaminosidad. Lo sexual quedó así puesto” (pp. 132-133). No tiene sentido hablar de inocencia si no va de la mano de la ingenuidad con respecto al pecado, “sólo la inocencia es ingenua, y a la par ignorante”. Por eso “hablar de ingenuidad cuando ya se tiene conciencia de lo sexual, equivale a irreflexión o afectación, y a veces a algo todavía mucho peor, a un encubrimiento de los pla-

ceres correspondientes” (p. 133). Por último, la ruptura de la “inocencia” es siempre una entrada en el cuerpo que es una determinación que, por otra parte, no cabe ser entendida de otro modo que como diferencia sexual. El punto anterior e incluso todavía fuera de la sexualidad es la diferenciación sexual, históricamente producida. Lo que nos interesa aquí es destacar la ruptura de naturalismo que con respecto a la genitalidad suponen estas palabras: «Lo sexual en cuanto tal no es lo pecaminoso. La propia ignorancia de lo sexual –entendiendo con ello una ignorancia realmente presente– sólo está reservada al animal y, por eso mismo, éste siempre se encuentra atado a la ceguera del instinto y siempre marcha a ciegas. Una ignorancia peculiar, porque implica también un ignorar lo que no es, es la del niño. La inocencia es un saber que equivale a ignorancia. Su diferencia de la ignorancia moral es bien notoria, ya que aquella está determinada en la dirección de un cierto saber. Con la ignorancia empieza un saber cuya primera determinación es la ignorancia. Éste es el concepto del pudor –*Schaam*–. *El pudor entraña angustia precisamente porque en el ápice de la diferencia de la síntesis que es el hombre, el espíritu no sólo se encuentra determinado como perteneciendo al cuerpo, sino como cuerpo con determinada diferencia sexual*» (pp. 133-134. La cursiva es nuestra).

Para el que sepa “algo” de psicoanálisis, el rechazo de una sexualidad infantil como tal, que hace aquí Kierkegaard, podría darle pie a ver en ello menos a un referente que a un prematuro opositor. Sin embargo no hemos de dejarnos engañar por matices banales de la problemática, y centrarnos en la problemática misma. Ya añadiremos más adelante cómo el tema de la sexualidad infantil jugó un equivalente papel de tabú y de no aceptación en el propio Freud durante los primeros años de investigación psicoanalítica. Lo importante ahora es señalar hasta qué punto la “ingenuidad” que es aquí mencionada por Kierkegaard viene a convertirse en algo así como un ideal (pro)puesto como previo a la historia⁷ (en nuestro caso, del individuo); de tal modo que el *encubrimiento* se habría dado siempre, pero además erigido como la forma en que se logra constituir la *identidad* infantil en tanto que desexuada. Esta construcción es lo que aparece reflejado en la noción de pudor: «En el pudor queda puesta la diferencia sexual, pero sin la orientación correspondiente del uno al

⁷ Este carácter de previo a lo que, no obstante, le da sentido (aquí, la historia) nos remite a una noción de “deseo” que será de cierta importancia más adelante: entendiéndolo como “energía vital *previamente significada*”.

otro sexo. Esto acontece con el impulso. Mas como el impulso no es lo mismo que el instinto o no es sólo instinto, tenemos que aquél siempre encierra un *telos*» (p. 135).

El que la diferencia sexual que queda puesta por el pudor no lleve para Kierkegaard la orientación correspondiente “del uno al otro sexo” puede interpretarse en el seno de la lógica interna al Complejo de Edipo; el objetivo del cual –si es que podemos permitirnos el lujo de hablar con términos teleológicos (aunque Freud sí se lo permitía)– no es otro que la definitiva construcción de esta diferencia sexual. Por tanto, la carencia aquí de un “*telos*” no cabe interpretarla como la ausencia de deseo, sino como la ausencia de identidad sexual en ese deseo; esto es, la ausencia de un “deseo como hombre” o un “deseo como mujer”, con todas las complicaciones que en estos núcleos-extremos identitarios seamos capaces de desarrollar. Lo que hay, en un primer momento es, pues, aquello que podríamos denominar “deseo como cuerpo”. El pudor es lo que convierte a la sensualidad-sensitividad con que Kierkegaard vendría a caracterizar esta “primera fase” en plena *sexualidad*, tal y como posteriormente será entendida en la vida adulta. Y ello no se hace de otro modo que introduciendo la *diferencia sexual*: el niño ya no puede acogerse al “se-goza” que caracterizaba su relación con la madre sino que, a partir de ahora, la relación involucrará un “yo-goza” que lo saca de la órbita materna (según el Complejo de Edipo, por la competición con el Padre) para llevarlo a la nueva posición que a su deseo le compete en la sociedad, en la historia; a saber: “yo gozo como hombre”, con todas las determinaciones que queramos otorgar al asunto.

Debido a la suerte de escisión ontológica de tinte aristotélico que es adoptada en este punto por Freud,⁸ la elección de sexualidad puede verse en psicoanálisis como motivada por cierta suerte de “causa azarosa”, que es el rasgo (accidental) de lo biográfico. Pero esto no significa que con ello esta elec-

⁸ Freud (1913), “La disposición a la neurosis obsesiva”, *Obras Completas III*: «El problema de por qué y cómo contrae un hombre una neurosis es ciertamente uno de los que el psicoanálisis habrá de resolver. Pero es muy probable que esta solución tenga como la premisa otro problema, menos amplio, que nos plantea la interrogación de por qué tal o cual persona ha de contraer precisamente una neurosis determinada. Es éste el problema de la elección de neurosis. // ¿Qué sabemos hasta ahora sobre esta cuestión? En realidad, sólo hemos podido establecer seguramente un único principio. En las causas patológicas de la neurosis distinguimos dos clases: aquellas que el hombre trae consigo a la vida –causas constitucionales– y aquellas otras que la vida le aporta –causas accidentales–, siendo precisa, por lo general, la colaboración de ambos órdenes de causas para que surja la neurosis» (p. 1738).

ción no deje de arrastrar consigo *inscrita su propia teleología*: pues la elección de identidad sexual se acoge a lo genital (rasgo que es, sin duda, connatural al propio individuo) porque precisamente éste constituye el foco cultural de la diferencia sexual. Según esto, las distintas fases de la libido nos muestran cómo el placer bien tiene la potencialidad de fijarse en otros puntos tan “satisfactorios” (desde el punto de vista erógeno) como la misma genitalidad, pero sólo en esta última es en donde nos las habemos con el rasgo radical de la diferencia. Diferencia que no puede ser sondeada, y que apresa al individuo en el esquema diferenciador niño/niña. La genitalidad aparece, por fin, como el rasgo que puede debidamente dar pie al juego de las identidades. Pero esto viene a significar que para nosotros, a pies juntillas, esta elección de sexualidad no significa otra cosa que la adscripción de un individuo a su rol social correspondiente (o cuanto menos, diríamos, se trata de la historia de esta adscripción). Y como consecuencia, al menos a nivel del discurso –y con la fuerza que este discurso tiene a la hora de producir⁹ identidades–, *se*¹⁰ goza, correlativamente, de aquello que hay de más diferente en el otro con respecto a lo que a mí me identifica, precisamente, como diferente (de aquél de quien gozo: el otro en cuanto que *otro heterosexual*)¹¹ y a la vez idéntico (pues soy propiamente “hombre” o “mujer”, reconocible entre los demás “hombres” y “mujeres”). La musculatura y los genitales del hombre, así como las mamas y los genitales femeninos no son, a este respecto, más que otras tantas asignaciones de rol social, esta vez no sólo adscritas al placer, sino también al deseo –es decir, a la *teleología* respectiva que éste complica (Véase nota 7). De igual modo, a un nivel de sublimación mayor, se busca con preferencia “un determinado tipo” social/psicológico de hombre o mujer en función de la propia identidad en uno de los dos bandos. Se busca a la mujer que me haga hombre, y supondremos que lo mismo ocurre en el caso inverso.

⁹ Guiados por alguna suerte de *lapsus*, mientras escribíamos estas líneas utilizamos la expresión “crear identidades” en lugar de “producir identidades”, que es la que definitivamente hemos conservado. Nos hacemos eco de este error señalando lo significativo de nuestra corrección, pues aunque la producción de identidad que corresponde al discurso pueda arrastrar algo creativo, sin embargo no viene a ser ésta la norma, caso de buscarla, como hacemos precisamente en esta parte del texto. Menos aún, especialmente, en el fenómeno que tratamos aquí: el de una producción de identidad que apenas puede resumirse como la adscripción a uno de los dos “bandos” reconocidos en litigio.

¹⁰ Este “se” impersonal, que es sentido más como norma que como opción.

¹¹ Éste es el modelo, evidentemente, del amor heterosexual, que no en vano es aquel que predomina. O lo que es lo mismo, para nosotros, se trata de aquél que *marca la pauta* para la adscripción de roles –con cierta independencia, cabe añadir, de la identidad sexual, seguro que más compleja, que el hombre/mujer consiguiente vaya a adoptar *a posteriori*.

Así queda puesta la sexualidad, así queda puesta la pecaminosidad en el mundo. Así puede hacerse lo demoníaco, o sea, para nosotros, la histeria. Sin embargo, ya hemos anunciado que Freud introdujo sus tesis en torno a la sexualidad infantil de una manera extremadamente comedida. En su obra *La herencia y la etiología de las neurosis*,¹² descubrimos a un prudente Freud que toma la precaución severa de distinguir la infancia como “edad anterior al desarrollo de la vida sexual” (p. 305), y que describe en general al conjunto de procesos que aquí se engloban como “aquellos daños que recaen sobre un órgano aún imperfecto y una función en vías de desarrollo”. Así pues, en los primeros pasos de su teoría, no se trata de una sexualidad propiamente dicha, sino sólo en cuanto se la entienda de una manera potencial y, en cualquier caso, débil y originadora de traumas. Pero estas reservas que mantiene en torno al contenido de unas posiciones que, todavía aquí, prefiere presentar como supuestos, le inducen a una argumentación de tipo metodológico que indague en los fundamentos etiológicos de la histeria. La existencia de una etapa donde la sexualidad no ha cobrado la plena vigencia que adquiere a partir de la adolescencia es un supuesto fundamental para explicar la etiología de las neurosis: “Llegaríamos así a la posibilidad de explicar como tempranamente adquirido a aquello que hasta ahora achacamos a una predisposición, inexplicable, sin embargo, por la herencia”; es decir, situamos en el orden de lo biográfico todo factor etiológico de la histeria, lo cual a su vez tiene la ventaja de poner en la mano del sujeto la posibilidad de su cura, esto es, a través de la asociación de ideas mediante la cual el suceso traumático debe ser por completo desentraña-

¹² Freud, S.; *Obras Completas*, I. pp. 299-316. Nos inclinamos a pensar que este pudo conducir en gran medida al famoso error denunciado por el propio Freud, de subestimar el valor de fantasías que podían tener algunos de los recuerdos infantiles relatados como tales, especialmente aquellos que revelaban la presencia de abusos sexuales, siempre –al menos– con la mediación de alguna persona adulta. Pues la creencia en la veracidad de estos recuerdos permitía desestimar el papel agente del niño como ser sexual. «Me inclino, por tanto, a creer que sin una previa seducción [por parte de un adulto o adolescente] no es posible emprender el camino de la agresión sexual. De este modo, las bases de las neurosis serían constituidas siempre por personas adultas, durante la infancia del sujeto, transmitiéndose luego los niños entre sí la disposición a enfermar más tarde de histeria» (p. 309). Nótese no obstante la importante ventaja de esta creencia, que encuentra para la etiología de las histerias factores puramente biográficos, aún en los casos donde se aprecia cierta “herencia” familiar, que son los habituales: «esta emergencia familiar de la neurosis resulta muy apropiada para inducirnos a error, haciéndonos ver una disposición hereditaria donde no existe más que una *pseudoherencia* y, en realidad, una infección transmitida en la infancia» (p. 309). La cuestión estriba, sin embargo, en si esa supuesta “infección” transmitida, se entiende que por un adulto, y que salvaguardaría la inocencia propia de la infancia, no tiene más que ver, generalmente, con un fenómeno de carácter estructural que hablaría a favor de la presencia de una sexualidad infantil plena, aunque con sus reglas específicas

do. Siguiendo el texto, explica Freud cómo el método de la asociación de ideas ha descubierto a la base de la etiología de las histerias sucesos que parecían sin embargo carecer de dos tipos de características que se supondrían necesarias para referir un determinado síntoma histérico a su correlativa escena traumática, a saber, de un lado, la *adecuación determinante*, que involucra el tipo de relación específica que manifiesta el síntoma –por ejemplo, ver algo repugnante justificaría así el desarrollo consecuente de vómitos histéricos, como no lo habría hecho, en un principio, haber sufrido una violación–, y del otro, la *fuerza traumática*, o lo que es lo mismo, que el suceso sea lo suficientemente violento como para poder en rigor considerarse un trauma, y retenerse así muchos años hasta acabar por constituir –y permanecer en esta constitución– el síntoma histérico. Y es que del requisito que se extraía en la obra anterior, escrita junto con Breuer, *Estudios sobre la histeria* (*op. cit.*, pp. 39-168), se deducía un único criterio para descubrir el trauma, pues se lo consideraba como aquella escena que, una vez verbalizada por el sujeto (o revivida mediante hipnosis), conducía de manera feliz a la disolución del síntoma: el significado del síntoma se había aclarado porque el síntoma había desaparecido. El hecho de que de esta manera ocurriese que escenas muy corrientes (o sea, carentes de “fuerza traumática”) apareciesen a la base de enfermedades de cierta importancia, pretendía ser explicado (nos dice Freud que por Breuer) por la teoría de los “estados hipnoides”, tajantemente rechazada por Freud.¹³ Finalmente, el recurso a la fantasía será la nueva fórmula del autor: el síntoma ya no se funda en un

que posteriormente el complejo de Edipo tratará de desentrañar. Y ello pese a la afirmación reprobatória del propio Freud, que explica en este texto que “si la actividad sexual infantil fuese un suceso casi general, no podría concederse valor alguno a su descubrimiento en todos los casos examinados” (p. 310). Pero esta afirmación pronto se demostró extremadamente pesimista, y se hubo de conceder el valor que en la etiología de las neurosis, y en concreto de los síntomas histéricos, juega la sexualidad infantil para la producción de las fantasías inconscientes que sustentan al síntoma (Véase este mismo texto, más adelante).

¹³ «(Hacemos observar, accesoriamente, que la teoría de Breuer sobre la génesis de los síntomas histéricos no queda rebatida por el hallazgo de escenas traumáticas de contenido nimio. Supone Breuer, en efecto, siguiendo aquí a Charcot, que también un suceso insignificante puede constituir un trauma y desplegar fuerza determinante suficiente cuando el sujeto se encuentra en un estado psíquico especial, el llamado *estado hipnoide*. Por mi parte, opino que en muchas ocasiones carecemos de todo punto de apoyo para suponer la existencia de tal estado. Además, la teoría de los estados hipnoides no nos presta auxilio ninguno para resolver las dificultades que plantea la frecuencia con que las escenas traumáticas carecen de adecuación determinante.», Freud, *op. cit.*, p. 301 (la cursiva es nuestra). Las dudas de Freud están justificadas por esta frecuente falta de adecuación entre la escena evocada en hipnosis y un síntoma que, en tanto que producido por aquélla, se supone que la misma debería *explicar*. En cambio, para Breuer, lo que es descubierto mediante hipnosis tiene una base “hipnoide”, lo cual –en principio– no deja de ser perfectamente coherente.

recuerdo, sino en una fantasía reprimida. Consiguientemente, tanto el contenido de la fantasía como la naturaleza de su represión serán los nuevos factores clave en la etiología del síntoma. El recurso a la infancia, revelado en todo caso por la asociación libre, deberá atenerse a los dos nuevos polos que tensan la interpretación.

Narcisismo

Cuando abandonamos la teoría etiológica de la histeria que la funda en sucesos de orden traumático vividos durante la infancia y reproducidos en la consulta a partir del método catártico (y posteriormente, analítico), y la sustituimos por aquella que la funda en la fantasía, nos aborda entonces la cuestión de qué hacer con aquello que de “infantil”¹⁴ aparece siempre en la histeria –ese retorno asociativo que, precisamente, era el que posibilitaba, y aun había fundamentado, el error anterior. Entonces aparece la referencia a las *fases de la libido*. En *El orden simbólico de la madre*,¹⁵ la autora Luisa Muraro, exponente del feminismo teórico, explica haber descubierto que, en rigor, Freud no habla de la fijación “como un hecho patológico en sí mismo” (p. 56). En un breve texto correspondiente a *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Caso “Schreber”)*,¹⁶ Freud expone su teoría de la fijación dividiéndola en tres fases: “La primera consiste en la fijación, premisa y condición de toda ‘represión’. El hecho de la fijación puede ser definido diciendo que un instinto, o una parte de un instinto, no sigue la evolución prevista como normal y permanece, a causa de tal inhibición evolutiva, en un estadio infantil”. La corriente libidinal que es así fijada –prosigue– puede actuar en el contexto psíquico en desarrollo como un contenido reprimido, o sea, transformado en inconsciente. Pero, como hemos visto, la fijación en tanto que fenómeno originario (aunque no previsto “normalmente”), no es tal. En las fijaciones pulsionales, añade Freud, reside lo que determina el éxito de la tercera fase del proceso de represión: “La tercera fase y la más importante en cuanto a los fenómenos patológicos es la del fracaso de la represión, con la ‘irrupción’ y el ‘retorno de lo reprimido’. Esta irrupción tiene su punto de partida en el lugar de la

¹⁴ Comenta Freud, todavía sumergido en el error de creer en la verdad del recuerdo traumático: «Observamos aquí la *necesidad de cierto infantilismo*, tanto en las funciones psíquicas como del sistema sexual, para que una experiencia sexual acaecida en este período desarrolle luego, como recuerdo, un efecto patógeno», *Ibid.*, p. 311.

¹⁵ Muraro, L.; *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y Horas, 1994, pp. 56-58.

¹⁶ Freud, S; *Obras Completas, II. op. cit.*, pp. 1487-1528.

fijación, y su contenido es una regresión de la evolución de la libido hasta dicho lugar"». ¹⁷

Pero esto, como muy bien aprecia la autora, significa que la fijación no debe ser entendida como la causa de la enfermedad, sino del *tipo* de enfermedad. O lo que es lo mismo: la fijación es la que pone en juego el narcisismo del individuo en función de dónde ella permanece. ¹⁸ Posteriormente, como un legado de lo infantil, será este narcisismo el que aparezca reflejado en la escena de la fantasía que, reprimiéndose, dé origen al síntoma. Narcisismo que es perfectamente descrito con las hermosas palabras de la autora: «Sin fijación, nuestra vida sería tal vez un destierro sin fin en un desierto vacío o, a la inversa, lleno, pero de cosas insensatas, por donde vagaríamos desdichados por lo perdido, pero sin siquiera el sentimiento de haber perdido algo, puesto que habríamos olvidado nuestra experiencia originaria y seríamos totalmente incapaces de revocarla en nuestro presente» (p. 57).

¹⁷ Muraro, *op. cit.*, p. 56; los entrecomillados, que son de ella, se refieren al texto antes mencionado de Freud, pp. 1520-1521.

¹⁸ «La fijación es determinante, por tanto, no para la aparición de la enfermedad psíquica, que tiene otras causas, sino en cuanto al tipo de enfermedad: a la "elección" de neurosis. De lo cual podemos deducir que existen varios tipos de fijación, correspondientes de algún modo a las diferentes patologías: tradicionalmente, la histeria, la neurosis obsesiva, la paranoia. Por otra parte, la fijación, liberada de connotaciones patológicas, puede asimilarse a una característica de la relación primaria con la madre, característica que, en lugar de evolucionar, permanece inmutable y constituye así en la vida psíquica un factor de resistencia a las sustituciones de la madre: no todo es sustituible en la madre». Por cierto que esta referencia a la madre en una suerte de relación primaria que define un objeto para el que "no todo es sustituible", que marca todo el argumento de la autora, nos parece que cabe remitirlo directamente a este narcisismo, precisamente en razón de este "no todo es sustituible". La relación *originaria* con la madre —que en el libro juega el papel de introducir una suerte de nuevo feminismo que, antes que en otras esferas, pretende hacer transformaciones en el orden de lo simbólico (que aquí la autora define como la única fuerza que es verdaderamente transformadora, pues es la única que puede crear, auténticamente, realidad)—, no puede dejar de ser entendida "más simplemente" —y nos parece que la autora tampoco lo hace— como una relación con lo originario del individuo, que denota qué aspectos de la realidad, y bajo qué formas, pueden dotar de sentido pleno nuestras vivencias más "actuales", en oposición al ámbito de "lo infantil" donde parecería residir lo "auténticamente originario". Pero evidentemente, nada de lo que hallemos podrá remitirnos a ninguna "madre originaria", o ni siquiera a una suerte de vivencia originaria que remita directamente al objeto de la "relación original". Todo ello es imposible, y lo que podamos encontrar no será otra cosa que "sustituciones": «sostengo que las sustituciones son posibles y dan lugar a lo simbólico precisamente gracias a la fijación. Gracias a ella, en efecto, los eventuales sustitutos de la madre son reconocibles como tales y pueden restituírnosla así en el presente: nos la representan, en el significado pleno del re-presentar», Muraro, *op. cit.*, p. 57.

Encontramos, pues, en la cuestión de las fases del desarrollo de la libido, una particular versión del círculo hermenéutico. En ellas –en las fases–, de un lado, se atestigua lo más íntimo e irrenunciable del individuo; pero ello sólo se hace presente en la fantasía inconsciente que, precisamente en tanto que inconsciente, es la que hace presente esta intimidad, dándole categoría de fuerza activa, específicamente cuando se crea el síntoma. La aparición del síntoma corresponde, cronológicamente, a una escena “actual”, o sin una excesiva antigüedad. Sin embargo, Freud hace notar la ausencia de determinación y de fuerza que posee tal tipo de relaciones; como remiendo de lo cual ha propuesto la tesis de los traumas infantiles y del retorno de lo reprimido en la forma de recuerdo inconsciente. Mas ahora, con el soporte de la fantasía, urge una relectura de este “retorno”: lo que “vuelve” una y otra vez en esa fantasía inconsciente con que ahora nos quedamos es precisamente aquello que se “es”, que no es otra cosa que el niño de la primera infancia, anclado, “fijado” como parte de nuestras estructuras psíquicas por el propio narcisismo que lo caracteriza. Entonces el narcisismo del sujeto no lo remite sino al niño que fue, jugando en la actualidad a ser el adulto que es, y reinterpretando su vida práctica como la secuencia de hazañas que otrora caracterizara a sus juegos. El niño que nuestro histérico “fue” y “ya no es” es, de este modo, el protagonista de la fantasía inconsciente a que nos referimos. Y este “ya no es” podría ser suficiente por sí sólo para fomentar el síntoma que conserva a la fantasía en tanto que se hace inconsciente; o, en palabras de L. Muraro: «aquella parte de nosotros que permanece fijada a la madre, funciona como un inmediato que tiene necesidad de mediación (de sustitutos) para hacerse presente, y que, al mismo tiempo, nos permite reconocer los buenos sustitutos, *siguiendo una estructura circular propia de toda mediación, la primera de las cuales es la lengua*» (p. 57. La cursiva es nuestra). El narcisismo de lo que “ya no es” está, por la propia lengua, prohibido. Por lo tanto, su sola manifestación libera al sujeto del síntoma que lo ha apresado, y sólo al precio de renunciar a aquello más íntimo que vincula al sujeto afectivamente consigo y con su propia vida. Así, reinterpretamos la sentencia freudiana: “*los síntomas histéricos son derivados de recuerdos [ahora diríamos, fantasías fundadas en la regresión narcisística de la libido] inconscientemente activos*” (Freud, *op. cit.*, p. 311). De tal manera que todo ello constituye el *movimiento autoerótico del síntoma*, que salvaguarda el narcisismo contenido en la fantasía que le es propia. «Nos acercamos con ello a la manera en que el trabajo del síntoma puede captar el cuerpo. Los síntomas, recuerda Freud, suponen a la vez, en cierto modo *con anterioridad*, el placer;

pero con *posterioridad* se trata también de “un retorno a una forma de autoerotismo ampliado, como el que ofrece a la pulsión sexual las primeras satisfacciones”.¹⁹

Por cierto que en ello es precisamente en lo que radica el efecto curador de la palabra que, asimismo, nos impide entender al síntoma solamente en una suerte de movimiento de autosatisfacción solipsista. Contrariamente a la impresión que una lectura aventurada suele ofrecer acerca de las posturas de Freud en torno al placer, hay muy poco de “narcótico” en el tipo de erotismo a que nos referimos. Muy al contrario, lo que el síntoma refleja, en la forma de un movimiento narcisístico que encuentra su resolución en el propio cuerpo, es una *transformación efectiva de la realidad*; realidad que es entonces el cuerpo.²⁰ Así el mismo surge como una suerte de “adentro-afuera” en el que el síntoma refleja un movimiento que no es sólo pasivo, sino que además *«es signo de la determinación del producir acción del autoerotismo*. Lo somático permite un verdadero paso a la acción autoerótica, cuyo teatro es el cuerpo, *en tanto que cuerpo real*. Con la salvedad de que, “en lugar de una acción” –en el sentido de una transformación efectiva de la realidad–, tendremos que vérnosla con una “adaptación” (Assoun, *op. cit.*, p. 57).²¹ Así el síntoma ofrece “una especie de parodia del placer sexual” que da cuenta de la creatividad que lo caracteriza como satisfacción autoerótica del propio narcisismo. El síntoma *adapta* “el antiguo programa (autoerótico) a esta situación”: «Es un acomodamiento para reaccionar ante la necesidad originaria; el cuerpo se convierte en el lugar y la herramienta de ese compromiso. Sin duda hay allí, entonces, una acción: por el síntoma somático, el sujeto “actúa”, aunque sea a sus expensas.

¹⁹ Assoun, P.-L.; *Lecciones psicoanalíticas sobre cuerpo y síntoma*. Bs. As.: Nueva Visión, 1998, p. 56. Las comillas de la cita remiten al texto de Freud, “Lecciones introductorias al psicoanálisis”, *Obras Completas, III. op cit.*, pp. 2123-2412.

²⁰ «Hemos hablado de “transformación corporal” (*Körperveränderung*): el término tiene un peso notorio en Freud. La *Veränderung* es el hecho de hacer cambiar de forma (*Umgestaltung*) una realidad. De modo que hay que entender “transformación del cuerpo” con un sentido tan “realista” como “transformación del mundo exterior”: así se sugiere que la irrupción de una afección orgánica debe concebirse como la *forma –regresiva–* de una *transformación de la realidad*. // Esto va a permitirnos encuadrar el momento de la “acción somática”: “(Los síntomas) sitúan una transformación corporal (*Körperveränderung*) en el lugar de una transformación del mundo exterior (*an die Stelle einer Veränderung der Außenwelt*), y por lo tanto una acción interna (*eine innere Aktion*) en lugar de una exterior”, Assoun, *op. cit.*, p. 56.

²¹ La cursiva es nuestra. El texto original incluye además las equivalencias alemanas (extraídas del referido texto de Freud, véase nota 19) para las palabras “acción” (*Handlung*) y “adaptación” (*Anpassung*).

Hace algo a su cuerpo, con su cuerpo; es efectivamente su operador. Si, por otro lado, sufre, se trata de una "pasión" puesta en acto» (p. 57).

Con respecto a este "sufrimiento" que caracteriza más que a menudo el discurso del histérico, surge la importancia negativa que el conocimiento científico tiene a la hora de abordar el fenómeno de la *interpretación*. El criterio médico exige la necesidad de que toda consulta refleje, primero, un cuerpo que debe ser entendido como "enfermo"; y segundo, que lo sea exclusivamente por mor de su *organicidad*. En este sentido, no puede decirse *con rigor* que el síntoma muestre un cuerpo enfermo pues, al no hacerse en él presente esta organicidad, no hay enfermedad propiamente dicha. Y es que, bajo el paradigma de la medicina (organicista), lo que caracteriza a la enfermedad (del cuerpo) es la funcionalidad de los órganos: sin órganos no hay enfermedad, porque la enfermedad es el desequilibrio de estos órganos, entendido tal de un modo exclusivamente funcional. Así se explica fácilmente el concepto de "simulación" que el médico (organicista) debe poner en juego si quiere comprender, bajo la luz de su paradigma, la peculiar relación psico-fisiológica que se refleja en el discurso que se le presenta a consulta; y la pésima consecuencia del cual es la herida narcisística con que se acrecienta el sufrimiento relatado por el propio histérico: «Habida cuenta de que "todos los neuróticos son simuladores que simulan sin saberlo" –en lo cual consiste precisamente su "extraña enfermedad"–, "si a un neurótico que afirma y cree que está orgánicamente enfermo le digo en su propia cara (*ins Gesicht*) que no lo está, se ofenderá, porque lo que sostiene es en parte cierto (*partiel wahr*)". Se confirma que es una verdad que hiere, por eso no se hace sino agregar a la herida del cuerpo la herida narcisística de la ofensa. Como se sabe, el error (*méprise*) –de interpretación– se convierte en desprecio (*mépris*) –del sujeto–. Además, "cuando informamos a los neuróticos que no creemos en un sufrimiento orgánico, se excitan" (*reizen*, dice Freud: se "irritan"). En consecuencia: esto redobla con una excitación del afecto –dirigida contra "el médico"– la penosa irritación del órgano... En ese momento de la interlocución, quien tiene razón es el sujeto, en la medida en que el médico se equivoca al creer en la organicidad del proceso. Señalemos que en esa ocasión se revela el secreto odio hacia el cuerpo... del médico neurólogo. La persona misma que mejor conoce el funcionamiento orgánico es quien sobreestima el factor "psicológico" –con todo el peso del cual carga la noción de "simulación"– que invalida el sufrimiento subjetivo. El analista que no cree en la virtud de la idea de "simulación" debe, por lo tanto, empezar por dar la razón a las *razones del cuerpo* en el sujeto: sí, a usted *le pasó algo*, irrefu-

tablemente físico, pero... eso dice otra cosa que lo que usted cree» (Assoun, *op. cit.*, p. 90).

Si el psicoanálisis le devuelve, con esto, la “razón” al histérico (como enfermo de “síntoma”), previamente desacreditado por el médico neurólogo, ello no es porque tenga ninguna pretensión de tratar el cuerpo, digamos, “orgánicamente” –es decir, como el organismo que funciona en relación al resto de los órganos, y nada más que en esta relación prefijada previa y teóricamente–, o dejarlo por imposible. Esta dualidad era la que estaba más en consonancia con la interpretación del neurólogo: o la enfermedad era corporal (orgánica), o entonces “sólo” psicológica (de manera que ya no remitía, por tanto, al cuerpo, que es el “auténtico” ámbito de acción de la medicina). El psicoanálisis, por el contrario, va a tratar al cuerpo, pero de una manera especial, que es la manera como el enfermo reclama ser “escuchado”. Esto se lleva a cabo mediante (y conduce, asimismo, a) una plena *resignificación del cuerpo*, que sigue los pasos habituales del psicoanálisis, esto es: se indaga en las significaciones del síntoma, en sus claves reconstructivas; o por el contrario, se trabaja en la *producción* de “nuevos significados”, que saquen a relucir para el paciente aquello que podríamos llamar como “lo que de enfermo hay en la enfermedad”. Esto, por su parte, devuelve al sujeto su *verdad del cuerpo*, siguiendo el modelo hegeliano; después de haber expuesto ante el “médico” psicoanalista lo que en un principio no era sino una certeza subjetiva, a saber, la enfermedad de su cuerpo –no olvidemos que lo que busca el paciente, en este caso, al acudir a consulta, es el tratamiento de sus síntomas, esto es, corporales–, lo que éste le devuelve a cambio –que se pone inequívocamente en el lugar de *la verdad*– sí responde en cierto sentido a lo que su discurso no sólo describía, sino que más aún, denunciaba.

El síntoma es real como síntoma. Es realmente una enfermedad del cuerpo, no un “algo” imaginado o fingido.²² Por su parte, el modelo de “realidad” que es impuesto por *la ciencia entera* –que se hace carne en la figura de “este médico” ante el cual el “sujeto” acude, ya como enfermo, a la consulta de su no corroborada enfermedad–, exige una desvalorización del síntoma que, engañosamente, conserva sin embargo lo erótico que es constitutivo de la fantasía inconsciente que, de esta manera, sale del ámbito del discurso. En este sentido, la realidad científica equivale a un tipo de *acción* que propicia, para el

²² Se debe la escritura de este párrafo al reciente visionado de la película *Opening Night* (dirigida por John Cassavetes, Estados Unidos, 1977). Así, pues, quede la recomendación hecha.

sujeto, *la admisión de la propia locura* en tanto le sirve, precisamente, para la conservación de un síntoma que no es tan ingrato como, a todas luces, parece. Así, para la ciencia, el sujeto, directamente, desaparece: se convierte en un mero *objeto* de la psicología o de la psiquiatría; y ello aún con la aquiescencia del mismo histérico: pues lo erótico es defendido mediante esa aniquilación de *la verdad del síntoma*. La tesis que erradica la realidad del síntoma en tanto que tal sirve a la pretensión de conservar a toda costa el contacto directo –plenamente autoerótico– con lo que de narcisístico se encuentra en la fantasía. En otras palabras: sirve para conservar *la ilusión de realidad de su fantasía*; aunque esta “ilusión de realidad”, como la fantasía misma, sólo se den a un nivel inconsciente. La fantasía que, en tanto que real, no se puede compartir –pues pierde el carácter de realidad en el momento mismo de ser verbalizada, ya que “el otro”, sin duda, no la aceptará como tal –al obligarse a entrar en una cadena de razonamientos y narraciones “coherentes”–, abre así la *esquizofrenia* del sujeto en torno a lo que no se *debe* y lo que sí se *puede* –en las más de las ocasiones, incluso se trata también de lo que, en positivo, *se debe*– compartir –se entiende, para proteger la fantasía. Como correlato, el mismo individuo vertebra un discurso propio que tiene la función precisa de proteger la fantasía, pero que le desautoriza en tanto que sujeto. Toda esta secuencia de movimientos discursivos es lo que caracteriza al síntoma mismo como fenómeno específico del psicoanálisis, poniéndolo esta vez en la órbita de otro de sus exponentes clásicos, a saber, la represión.

La verdad del médico organicista es pues, por definición, una “verdad que hiere”, en la medida en que lo que supone esa herida es una escisión que aniquila la unidad del sujeto –sea ésta sentida de manera más o menos consciente. La ciencia misma es la que nos pide aquí la escisión. No hay otra forma de estar ante la ciencia que no sea la propia del esquizofrénico. De tal modo que de la escisión requerida ni siquiera se puede llegar a decir que coloque a ambos polos en una situación de igualdad. Muy al contrario, mientras que en la esquizofrenia “patológica” la realidad creada, por mor de su narcisismo, va comiendo terreno al mundo “objetivo”, en la esquizofrenia “realista” o “científica” sucede que la realidad creada por el individuo, lo subjetivo, lo significativo, lo estético, va muriendo aplastado por la verdad, por el discurso científico –que no es sólo contenido, sino enfoque y puntos de interés: es una completa ética –completamente enajenada. Finalmente, la esquizofrenia real, la del individuo, no deja de aparecer como un desesperado intento, bien que malogrado desde el principio, por escapar. Frustrado ya en su comienzo, pues supone la

victoria previa de “la verdad”, en un “su propio campo” que es, no obstante, el campo entero de la realidad. Para el esquizofrénico, la realidad, usurpada por un modelo exterior, no ofrece por consiguiente la suficiente gratificación narcisística, y el “retroceso” a mundos particulares creados es la respuesta correspondiente.

El sujeto del psicoanálisis

De pronto, dar voz al sujeto emprende junto a sí la tarea más ardua de su *recuperación*. El sujeto es un sujeto perdido. Y volviendo a la definición más trivial, diremos que lo que se ha perdido, aplastado –en este caso– por la verdad científica, es precisamente su valor de unicidad. Y esto en un doble sentido: por un lado, todo sujeto es único, por el otro, todo sujeto es *uno consigo*. Todo ello, por su parte, se emprende como una tarea, no como un correlato teórico de ninguna verdad previamente constatada. En cambio, si el sujeto es principio unificador de sus experiencias y de los significados que las articulan, entonces el sujeto es un hacerse que, bajo una verdad previamente estipulada al margen de él, lo discrimina, precisamente en tanto que diferente. Como la *hyle* aristotélica, el sujeto es el principio diferenciador que, sin embargo, todos tienen.²³

Pero al mismo tiempo, la recuperación del sujeto pasa por la renuncia a convertirlo a éste en sujeto de conocimiento. Si no nos damos cuenta de esto, no podemos seguir adelante por mucho tiempo, porque a lo que la palabra “sujeto” hace referencia, específicamente, es a lo que “subyace”, y esto en el sentido más trivial. Pero en la Ciencia, si hay algo que no subyace al objeto del conocimiento, es precisamente el sujeto a que nos referimos. El sujeto no “es”, pues, en el conocimiento científico; todo lo más puede llegar a entrever algún reflejo de sí en aquella figura que tiene la particularidad de ser necesaria de cara a poner en marcha *la maquinaria toda* del saber (caso del *cogito*). Ésta es la

²³ Ferrater Mora, J.; *Diccionario de Filosofía*, 4 tomos. Barcelona: Circulo de Lectores, 1994, p. 2316, voz “Materia”: «en la física [de Aristóteles] la materia [*hyle*] aparece a veces como el substrato. Éste es “lo que está debajo de todo cambio” y aquello en que “inhiere” las cualidades. Parece, pues, que la materia es la substancia, y, en efecto, Aristóteles usa a veces el término *hyle* como “substancia”. Sin embargo, la materia como substrato no es simplemente la substancia, ya que es algo común a todas las substancias, de suerte que aparece como una suerte de matriz de la realidad “física” y no la realidad física misma. Por tanto, si la materia es substrato lo es en un sentido distinto del substancial». Nos parece que este carácter de “matriz” concuerda muy bien con este carácter primariamente práctico –o incluso estético: es una *praxis* que crea realidad– que es el propio del tipo de sujeto a que nos referimos (es decir, el del psicoanálisis).

aspiración de todas las ciencias: volver al sujeto trivial, pues es ésta, en rigor, la formulación más precisa del principio de objetividad. El sujeto desaparece entonces del conocimiento, y pasa a ocupar su lugar el *método*, que es el verdadero y único sujeto (productor) del conocimiento científico.

Pero entonces, lo que se pone sobre la mesa cuando se menciona al sujeto, en tanto que *principio unificador*, no es otra cosa que: unificador... de lo diverso. El reconocimiento del sujeto significa el reconocimiento de la diversidad inmanente a toda subjetividad; es más: no hay subjetividad sin una tal diversidad. Y el sujeto no es otra cosa, entonces, que un *subproducto* de tal diversidad, en la medida en que, a partir de una diversidad subyacente al propio sujeto, y que sólo puede ser intuita por éste y supuesta por nosotros, él mismo tiene la potestad, y es ésta su tarea propia de sujeto, de crear diversidad –diríamos, diversidades unitarias, esto es, obras–. No hay sujeto si a éste sólo se puede adscribir una única producción, como si no se le puede adscribir ninguna en absoluto, y la única diversidad que se contempla es esta suerte de virtualidad inmanente. En la producción de esta diversidad juega un papel fundamental el *tiempo*. El tiempo de la conciencia, esto es, el de la subjetividad, es precisamente esta subjetividad creando diversidades. En la medida en que hay diversidad, hay tiempo, o más exactamente, en la medida en que el sujeto se pone a sí mismo, en tanto que sujeto, en sus obras (y así, se supone la diversidad, pero regulada por un principio unificador que “no puede hacer las dos cosas a la vez, y así, cada vez hace *una cosa y sólo una*), hay tiempo. El tiempo es el mismo sujeto constituyéndose como tal, *es la vida del sujeto*. Hay que entender, pues, esta diversidad bajo el principio unificador de haber sido producida por el sujeto, y tenemos aquí al fin una de tantas formulaciones del *círculo hermenéutico*: *el sujeto es el subproducto de lo producido por él*. Por esto es que el único sujeto que se puede considerar como el específico del conocimiento no es otro que el método, con todos los matices con que podremos complicar en cada caso esta cuestión. No habrá ningún “sujeto de conocimiento que no renuncie antes a su posición de tal, es decir, a su posición más “auténtica” de sujeto. A lo sumo, diremos que aquel que se introduzca en este “juego de subjetividades” que lo ponga a él en el lugar de esa reducida “diversidad” que sea la específicamente producida por el “sujeto unitario” que es el sujeto de la ciencia –sujeto (productor) de los sujetos–, podrá aspirar a decirse entonces *sujeto de conocimiento* (científico).

Pero el único sujeto “auténtico”, que pueda ponerse como principio unificador de todos los sujetos (incluido el del conocimiento), y del que pueda

participar la individualidad, *carnal e históricamente considerada*, no es pues el sujeto del conocimiento sino el sujeto de la estética,²⁴ o lo que es lo mismo, aquel sujeto que es a la vez presupuesto y objetivo del psicoanálisis. Esto introduce, como sabemos, una diversidad que ya no depende del propio sujeto, y que sólo aparece en él en cuanto que "virtualidad", esto es, lo que no se ha desarrollado (hasta que el sujeto como tal, el de la estética, vaya poniendo su norma). En esta diversidad se encuentra el factor "ser producto de" las determinaciones históricas, etc., es decir, del poder. "El sujeto es producido", nos dice Foucault, pero no podemos entender entonces que se refiera al sujeto auténtico. Sólo la diversidad inmanente al sujeto, el caldo de posibilidades que no es aún posibilidad, es producido en este sentido. Pero con esto nos aparece una nueva pregunta, que nos remite a la historia del sujeto auténtico y su relación con este ser un producto directo del poder. Y entonces encontramos que el sujeto auténtico sólo aparece, en relación a esta "esclavitud", como una suerte de ideal: *el sujeto auténtico es una búsqueda que supone en sí cierta autenticidad que justifica tal buscar*. Se trata de que "no haya otro poder que el mío". Así podremos decir que el sujeto auténtico es, en este sentido, voluntad de poder, y en general, un *conatus* spinoziano, una "voluntad de ser".²⁵

Para concluir, hay aquí quien nos acusará de sostener una suerte de tendencia "conservadora", en tanto que entendemos (y sabemos) esta unidad como la supresión forzada de una pluralidad. Esta reducción se lleva a cabo en el ámbito del significado tal y como lo entiende Dilthey, a saber: «El significado es el modo peculiar de relación que, en el seno de la vida, guardan sus partes con el todo. Conocemos ese significado, como el de las palabras en una proposición, mediante recuerdos y posibilidades de futuro» (Dilthey, *op. cit.*, p. 227).

En este sentido, la esquizofrenia es un buen ejemplo de lo que trata de evitar el psicoanálisis. Pero este movimiento supuestamente conservador res-

²⁴ Schiller, F.; *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos, 1990, Carta XX, p. 285: «habremos de denominar, pues, *estético*, a ese estado de *determinabilidad real y activa*» (Subrayado nuestro).

²⁵ Dilthey, W.; *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península, 1986, p. 236: «la esencia tiene como otro aspecto suyo la transformación constante». Y también, p. 237: «surge también en [el sujeto] la misma voluntad de poder que brota del hecho de estar condicionado, la misma voluntad de libertad interior que resulta de la limitación interna... En todo ello está presente la misma limitación de posibilidades y al mismo tiempo la libertad de elegir entre ellas, y por tanto el hermoso sentimiento de poder avanzar y realizar nuevas posibilidades de la propia existencia».

ponde a una estrategia bien contraria. Lo "conservador" sería, para esta corriente, precisamente el interés por "conservar" lo que no son más que meros movimientos fluyentes e indecisos, indeterminados; que son los que el psicoanálisis, unificándolos en el significado (que compete *solucionar* al sujeto), toma como *posibilidad*, no mera virtualidad, como permanecían hasta entonces. El resultado no ha de ser un ingenuo reducto de lo actual, sino el alcance de lo posible como *efectual*, fáctico.²⁶ Es ésta la hermenéutica en que consiste el psicoanálisis. "Posible" no es pues, lo que "se" puede hacer (en tanto lo que corresponde a su ser sujeto de una producción superior), sino *lo que el sujeto, "auténticamente", hace*.²⁷ Todo lo cual implica la reconducción del deseo, por medio de este juego con el significado: cambiar el significado "significa" cambiar el *sentido del deseo*; en este caso: el "objeto" del deseo. Así es cómo, de haber de considerar un objeto que se presuponga en la misma noción de sujeto, éste no puede ser otro que el de deseo, y esto aún sólo a través de la noción de "significado".

²⁶ Es ésta una idea muy similar a la que encierra el concepto de "valor" estipulado por Dilthey, *op. cit.*, pp. 235-236: «tan pronto como se ha constituido el concepto de valor, se convierte, en virtud de su referencia a la vida, en una *fuerza*, ya que abarca y resume lo que en la vida es disperso, oscuro y evanescente».

²⁷ Hay aquí un paralelismo notable con la sentencia heideggeriana según la cual "el ser ahí", al ser auténticamente, "se hace tradición de sí mismo" (Heidegger, *op. cit.*, p. 414). Paralelismo que nos hace ver lo peligrosamente conservador que se esconde en esta sentencia cuando la llevamos del ámbito de lo meramente individual, al de lo histórico o lo social. Porque si bien en la consulta podemos considerar que nos las habemos con un texto que, tan mutilado como se quiera (se pretende que cada vez lo sea menos), es él mismo *todo el texto* y todos sus enfrentamientos y ramificaciones, no ocurre otro tanto cuando nos encontramos con un "verdadero" texto (póngase que jurídico o filosófico, etc.) que ha llegado a nosotros precisamente por medio de la tradición. Llegados a este caso, a sabiendas de la batalla por el saber que constituye y en la cual se erige la historia, la única posibilidad que salvaguarda una similitud de estas características conlleva que se lleve a cabo con prioridad el estudio de la propia tradición en cuanto que "tradición". Utilizaremos así el texto para adentrarnos en una tradición que tiene que hablarnos de su *sentido*: ¿de qué es representativo este texto? ¿qué es aquello que oculta, todo lo que ha sido mutilado y corrompido bajo una noción que justifica la existencia independiente de un texto que, más que un texto, se pretende una mónada? Para lo cual ya no nos vale *este* texto, como si ocurre (debe ocurrir) en el psicoanálisis; sino que tendremos que adentrarnos *arqueológicamente* en todo lo (por analogía) "reprimido". A este respecto, diríamos que si bien en la consulta nos las habemos con un solo texto en el que confluían tanto el objeto de estudio como lo mutilado a recuperar; resulta en cambio que lo que, fuera de ella, es objeto de la investigación, junto con aquello desaparecido que la explica en cuanto que tradición, no es ya un texto, ni un libro, sino la biblioteca entera. Y aún con eso muy posiblemente habremos de quedarnos cortos.