



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

DIVISIÓN DE SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA



**ANÁLISIS DOCUMENTAL SOBRE LA RELACIÓN DE LA CREATIVIDAD Y LA
CONSTRUCCIÓN DE SUJETO**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADA EN PSICOLOGÍA

PRESENTA

Maria Teresa Anzures Hernandez.

DIRECTORA: Mtra. Patricia Paz de Buen Rodríguez.

REVISORA: Lic. Blanca Estela Reguero Reza.

SINODALES: Dra. Norma Patricia Corres Ayala.

Dr. Pablo Fernando Fernández Christlieb.

Dr. Carlos A. Albuquerque Peón.

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2020.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos	4
Justificación	5
Historia, agresión, creatividad	8
Sobre el hombre, el individuo y el Sujeto	11
Sujeto en el discurso	12
Sujeto como consciencia	14
Sujeto en filosofía contemporánea	15
Sujeto en psicoanálisis	16
Algunas preguntas	20
El vacío de la sociedad actual	20
Violencia social	22
Entre lo social y lo individual	47
Desde lo particular	51
El narcisismo positivo	57
Narcisismo negativo	61
Formas narcisistas	68
Narcisismo y sexualidad	70
Pasar el narcisismo	72
Proceso de simbolización	79
La creatividad en el proceso de subjetivación	86
Creatividad en lo cotidiano, hacia una construcción del lazo social	92
Bibliografía	95

Agradecimientos

Quiero agradecer a todas las personas que han colaborado conmigo para la realización de este trabajo. Han sido muchos quienes tienen que ver con este momento, soy muy afortunada.

Particularmente agradezco a mis padres, me mostraron siempre su apoyo y amor. También a mis hermanos y a mi tía, que siempre han tenido un espacio para mí en sus corazones y una palabra cálida en momentos difíciles.

Agradezco a mi directora y revisora por su paciencia, guía y por tener siempre el ánimo dispuesto para ayudarnos. Gracias a los sinodales por aceptar ser parte de la discusión de estos temas y por sus importantes aportaciones a este trabajo.

Gracias a mis amigos, mi familia que escogí, sin ellas y ellos no hubiera podido culminar este proceso, siempre hospitalarios, compartidos, sinceros. Te agradezco a ti, que siempre estuviste muy pendiente de mis estudios y que en ese tiempo logramos desarrollarnos juntos.

Justificación

Vivimos un tiempo de saturación de la nada. Hay falta de referentes y avidez de certezas, de sentido que pueda indicar una dirección y un proyecto para que se pueda asumir de manera cómoda, aunque nunca sin queja.

Puede ser que la queja sea el espacio de libertad que subsiste en el sistema, que sea un medio por el que la pulsión de vida trata de empujar. Al final, si logra haber un sujeto, podrá haber decisión.

Si la queja es esto, solo podrá descifrarse en su unicidad. Para lo que debemos emplear métodos cualitativos de investigación, proporcionándonos un contexto y profundidad de la situación analizada.

Lo que planteo en el presente escrito es la pregunta sobre la existencia de una explicación a la violencia. Por ello he retomado experiencias devastadoras del tejido social como situaciones límite en las que el ser humano se ha visto envuelto como víctima y victimario, si hay que llamarlos de alguna manera. Las experiencias a las que me refiero en las siguientes páginas son el Holocausto y una parte de la revolución rusa, particularmente la que coincide con los años posteriores a la segunda guerra mundial. No obstante, haya muchas más experiencias de este tenor, y aún más cercanas.

Hay otras preguntas que se derivan de situaciones sociales de la violencia, por ejemplo cómo es que las personas llegan a colocarse y mantener esas posiciones, que ocurre en su ser para que estas experiencias lleguen a límites inimaginables y esto a condición se hablar de las personas que estadísticamente se consideran normales.

También se apunta hacia la pregunta por lo social, ¿qué ocurre en el imaginario social que nos convoca y atrae hacia esos odios hacia las diferencias?

Estos temas del pasado, nos invitan a pensar nuestro presente, ya que estamos frente a discursos de la intolerancia desde el poder.

Para realizar este acercamiento, he utilizado la investigación documental con el objetivo de indagar a través de los textos, las conexiones entre la violencia institucionalizada y la violencia particular, la que puede existir dentro de las familias y cómo ambas se nutren recíprocamente. También elegí la lectura de fenómenos relacionados a estos temas desde la clínica psicoanalítica porque aportan una mirada crítica y profunda de la subjetividad humana, lo que me parece de alto valor al momento de tratar de plantear alternativas a los problemas que como sociedad enfrentamos.

Me parece relevante hablar de estas relaciones y es lo que trabajo a lo largo de los tres temas principales de esta tesis.

Los temas sobre la violencia en lo social, están expuestos en la primera parte de este trabajo, llamada Historia, Agresión, Creatividad, particularmente en el apartado llamado “Violencia Social”

Hay un apartado, “Entre lo individual y lo social”, en el que expongo lo que considero acerca de la vinculación entre la persona en su unicidad y el entorno que la rodea. También lo ocupo para enlazar el contexto social de la violencia, expuesto en la primera parte, con esa unidad que la hace posible.

En esta investigación no se pretende brindar la explicación definitiva a las preguntas planteadas, solo hacer un acercamiento a una comprensión de estos sucesos mediante una

investigación documental de fuentes secundarias que se relacionan particularmente con el Holocausto y con experiencias y teorizaciones desde la clínica psicoanalítica relacionadas con la sumisión, el narcisismo, el dolor, la diferencia y la idealización. Estos puntos de vista están expuesto en la segunda parte de este escrito, a partir del apartado titulado “Desde lo particular”.

Ingresar la creatividad en el último apartado representa una posibilidad de encuentro con nuestra extimidad de manera que pueda ser puesta fuera, trabajada y rebasada como exteriorización de sí mismo. Los procesos previos a la creación, en mi opinión, están lejos de ser un éxtasis de placer, se parecen más a los dolores de parto. Tienen la particularidad de exigir una gran cantidad de energía y valor para que puedan culminar y ser transformadores del sujeto y del mundo que le circunda. La creatividad engloba muchas de las interacciones con nosotros mismos y representa procesos que, considero, pueden ser conducentes a reparar el tejido social. Por eso se aborda la creatividad en tanto actividad de la vida, no solo de los procesos artísticos de las bellas artes.

Historia, agresión, creatividad

El presente escrito comienza con la pregunta por las formas sutiles en las que, socialmente, se objetiva al sujeto tratando de limitar las posibilidades de producción de sí mismo, así como la participación de ese potencial sujeto en dicho proceso. En el libro *Arte y psicoanálisis, el vacío y su representación* (Wajcman, 2010), motivador de la presente investigación, se reflexiona sobre las formas de destrucción de la subjetividad que se efectuaban en los campos de concentración hacia las dos grupos de personas ahí recluidas, por una parte, aquellos que debido a su “impureza racial” debían ser eliminados; por otra parte, los encargados de la administración del gueto, haciendo uso de la fabricación organizada y en serie de la muerte, se alejaban cada vez más de su propia subjetividad, convirtiéndose en una pieza de la máquina destructora del tejido social, sin ser capaces de sentirse responsables de sus actos.

Basado en las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, de W. Benjamin, G. Wajcman (2010), señala para nuestra época una síntesis de la mirada, plasmada en la mirada del *Angelus novus*, obra de Paul Klee; misma que capta el mundo como una única y misma catástrofe frente a la forma en que el ser humano enfrenta, crea y huye de la muerte, particularmente a partir de la primera guerra mundial. Señala que el enfrentamiento con una realidad de miles de cadáveres generó una situación social que no era posible nombrar y, por tanto, comunicar, generando un punto de inflexión sobre lo que es posible expresar del dolor humano y lo que no se puede, y no obstante, la necesidad de hablar de eso por algún medio si es que las palabras muestran entonces su insuficiencia.

Algunas de las causas en las que parece basarse este tipo de fenómenos, implican la deshumanización del sujeto, o bien, como lo llama S. Bleichmar, la desobjetivación de las acciones humanas (Bleichmar, 2011). Los inicios de este proceso también se pueden rastrear en la burocratización de la vida en los estados totalitarios. No obstante, los mecanismos desobjetivantes encuentran su manifestación actual en la tecnología que permite ver la realidad mediante filtros que la hacen parecer más virtual, más lejana al observador, de acuerdo a Z. Bauman (citado en Bleichmar, 2011). Por otra parte, parece que asistimos a un constante proceso de banalización del mal, de acuerdo a H. Arendt (1966), quien estudia los métodos de destrucción de la persona antes de quitarle la vida en su libro *Los orígenes del totalitarismo*.

Actualmente ya no existe el nazismo como ideología política declarada abiertamente, sin embargo, los postulados que aplicó para el sometimiento de amplias proporciones de la población, siguen siendo utilizados de las más diversas y sutiles formas actualmente. Si bien, estos procedimientos han marcado la manera de destruir la subjetividad, deben ser repensados desde una propuesta que tienda a evitar la continuidad de sus consecuencias.

El fenómeno de la destrucción de la subjetividad, a nivel social, puede aparecer en la apatía hacia el otro, el desdibujamiento y consiguiente indiferencia hacia otros semejantes que nos incumben, incluso en sus formas más cercanas (familia, amigos, vecinos, escuela, calle). Esta indiferencia se vuelve solidaria de la violencia hacia el semejante, ya que se vive la falta de mirada hacia otros como una forma de ser más violentados, invisibilizados y aislados de redes de apoyo, en este sentido, vivir sintiendo desamparo.

La construcción de la subjetividad aparece a partir de que existe una mirada constructora de un narcisismo que permite la distinción entre un yo y otro; y culminaría en

la instauración de la Ley fundante, como posibilitadora de construcción simbólica; es cierto que esto se realiza a partir del amor que acompaña la instauración de la misma (Bleichmar, 2011). La aceptación de ésta Ley es lo que posibilita también la formación del lazo social (Marchevsky, 2006). Sin embargo, va más allá de la sublimación de la pulsión, ya que marca el desarrollo del sujeto de manera más amplia que lo que le estaría socialmente determinado, implicaría la posibilidad de generar creativamente, como una forma de estar abierto a todo lo posible (Fiorini, 1993). Esta creación parece ir más allá de las leyes tratando de construir un tipo de legalidades que permitan al humano ser.

A partir de la reflexión sobre los procesos de desobjetivación generados socialmente a través de varios mecanismos que ejercen sus efectos de manera sutil en la población, se plantea el problema de **cómo la creatividad puede favorecer a la simbolización de lo que nos aparece como irrepresentable de la relación que se ha generado con el otro a partir de la desvinculación con él y, también, con una parte de nosotros mismos.**

La época actual parece plena de vacíos que aquejan a los sujetos, no obstante, pareciera también que son estos sujetos los que a su vez, generan el desarrollo de este proceso, más o menos inermes ante sí mismos y ante las circunstancias. Se podría decir que no se tienen los medios para poder hacer algo que impacte socialmente, sin embargo esto parece también un enmascaramiento de la responsabilidad subjetiva dirigida al preservar al llamado en psicoanálisis el “padre ideal”. Antes de continuar, será importante describir a qué sujeto nos estamos refiriendo y desde qué mirada, desde la multiplicidad de miradas, se habla. Por ello comenzaremos planteando también la diversidad de sentidos en torno al término sujeto.

Sobre el hombre, el individuo y el Sujeto

En las discusiones sobre la esencia y constitución del hombre desde la filosofía y la teología, podemos mencionar el que se trataba de definir al hombre como formado por varias sustancias. Según esto, habría una sustancia material, irracional, representada por el barro; una sustancia psíquica, racional, derivada de Dios y una sustancia pneumática, el alma, venida de una Madre. Posterior a la transgresión de Adán y Eva, también se incluiría una naturaleza carnal, que no cabía en la definición platónica pero que sustituye la cualidad de mortal, agregando también el sufrimiento de la mortificación. De acuerdo a los filósofos Orígenes y G. Niceno (citados en Orbe, 1967) “el hombre hecho carne no nace, sino que se constituye a partir de que posee el libre albedrío para superar las fronteras de lo humano en búsqueda de lo divino” (Orbe, 1967, pág. 522)

En el Renacimiento, el punto de mira se desplaza desde la esencia, al lugar que se ocupa en las relaciones con el mundo circundante, por lo que el hombre no está sujeto a un lugar, a una esencia de sí, sino que se tiene que construir a sí mismo un lugar, no importa la condición social sino la virtud, el ímpetu, las habilidades para lograr las empresas renacentistas, ya sea en el plano social, económico o cultural. Se mezclan inseguridad y desamparo¹ con la euforia de la libertad de acción. Para N. de Cusa (citado en Villoro, 1992), “el hombre es un todo porque tiene la potencia de llegar a ser cualquier cosa (puede elegir) en tanto que las demás cosas no pueden ser más que lo que ya son” (Villoro, 1992, págs. 24-25). Así pues, no hay esencia, todo es posible, incluso, que el hombre se pueda crear a sí mismo como solo un dios lo puede hacer. El mundo del espíritu, es aquel que el hombre

¹ P. della Mirandola indicaba que el hombre no tiene una naturaleza definida porque no tiene un lugar en el orden de las cosas, sino sólo el que él se proponga obtener (Villoro, 1992, pág. 27). El hombre es una especie de “vacío”.

puede crear a partir de su trabajo, a partir del lenguaje. M. Weber (citado en Villoro, 1992) definirá como la racionalidad instrumental a esta confianza en la capacidad transformadora de la razón, es el momento en el que se crea el mito del progreso lineal ascendente, cuyo fin sería alcanzar el conocimiento y el control el mundo humano. En la época en la que comienza el reinado del pensamiento racional, aparece E. Kant, como filósofo de transición, entre el concepto de hombre y de sujeto, ambos ligados a la conciencia, recuperando la cualidad de voluntad, como se verá más adelante. Por otra parte, desde el Renacimiento, M. Ficino señalaba que “la voluntad es movida por Eros, siempre buscando, siempre deseando sin saber, no obstante cuál es el objeto de su búsqueda” (Villoro, 1992, pág. 54).

La palabra "sujeto" deriva del latín *subiectum*, el participio de pretérito pasivo del verbo *subicio* (*subicere*), formado sobre la base del verbo *iacio* (*iacere*) = "arrojar, lanzar", y el prefijo preposicional *sub-* que se traduce como "debajo de", de donde el significado primordial es "arrojar, lanzar debajo de" en sentido físico, y, posteriormente, en sentido moral como "someter" (Guzman Brito, 2002)

N. Abagnano (1993), en su *Diccionario de Filosofía*, menciona que el término ha tenido dos significados principales:

Sujeto en el discurso

El sujeto es aquello de lo que se habla, a lo que se atribuyen cualidades y determinaciones, o bien, a lo que tales cualidades o determinaciones son inherentes. El sujeto es el tema o argumento del discurso; esta es la definición de la edad clásica, como lo menciona Platón en el Protágoras y Teetetes.

La definición de Aristóteles es diferente, en su texto *Metafísica*, define al sujeto como la materia y la forma, y la unión entre ambas; esta definición es la que se retoma en la Edad Media.

En términos más generales, y como fue recogido por estoicos y epicúreos, el sujeto es concreto, y a él se refieren condiciones o cualidades inherentes o se le puede referir cualquier predicado. Esta definición fue desarrollada y transmitida por L. Apuleyo, quien, en la parte sobre dialéctica del texto *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella, compuesto probablemente durante el último cuarto del siglo V d. C; refiere que Platón menciona que la preposición tiene dos partes: nombre y verbo. De las dos, una se llama subjetiva, al modo de súbdita, la otra declarativa (Guzmán-Brito, 2002)

L. Apuleyo, como Platón, indica que el término menor, el nombre, es el que se pone primero, en sentido gramatical, y el término mayor, el predicado, va después. Si se quitan todos los predicados posibles, lo que quedaría entonces sería una esencia, por lo que el Sujeto (*subiectum*) es la sustancia primera, que no es inseparablemente accidente de ningún otro, pero del cual otros son accidentes, sin embargo, como el sujeto no se conoce en la abstracción sino en un ente concreto, la sustancia se sujeta de lo que de ella se predica². Incluso, Boetius, en su escrito *Introductio ad syllogismos categóricos*, refiere que “Sujeto es el que recibe dicción del predicado” (Guzmán-Brito, 2002, nota 74.)

En la Edad Media, los términos lógicos trabajados en la Edad Clásica se atrajeron a la retórica, de manera que en la retórica al sujeto se le llama Supósito (o supuesto, *suppositum*), y es aquello de lo cual hablamos. Apuesto (o apósito, *appositum*) es aquello que

² Isidorus Hisp., *Etymologiae sive origines* II, 26, 12 - 14: "¿quién podría conocer qué cosa sea un hombre, a no ser que ponga un hombre ante sus ojos, como sujeto (*subiectum*) del nombre?"

se dice de otro, y corresponde a lo que en dialéctica se llama predicado (*praedicatum*). Esta definición está presente en T. de Aquino, D. Scoto, G. de Ockham, entre otros y continuará en varios autores modernos como T. Hobbes, J. Locke, B. Spinoza, D. Hume, W. Leibniz y E. Kant, este último refiere que el sujeto, como sustrato, es incognoscible (Villoro, 1992).

Sujeto como conciencia

El segundo significado con el que ha sido considerado el sujeto es el espíritu o la conciencia, o más tardíamente, el yo. Se le considera el principio determinante del mundo del conocimiento o de la acción, o por lo menos dotado de capacidad de iniciativa en tales mundos, en esa acción queda opuesto al objeto, en tanto que éste es pasivo y, en cuanto a las relaciones que establece con los demás seres. Los otros seres se convierten en entes determinados solo a partir de la incidencia del sujeto sobre ellos.

Este concepto, señala N. Abagnano (1993), nace con E. Kant, a partir de la oposición sujeto-objeto. El sujeto, en este sentido, nace por la conciencia, es el *yo pienso* de la actividad cognoscitiva. “El yo es sujeto en cuanto determina la unión del sujeto y el predicado en los juicios, en cuanto es actividad sintética” (citado en Abagnano, 1993, pág. 1104). Incluso M. Heidegger, menciona que “ya que el hombre en la modernidad, subyace a toda objetivación y representatividad, el hombre es *subjectum*” (Villoro, 1992, pág. 61). G. Fichte (citado en Abagnano, 1993) menciona al sujeto como absoluto, en cuanto no es ninguno de sus predicados, no obstante lo diferencia de la sustancia absoluta de Spinoza porque éste no la consideró como sujeto activo. Sin embargo, N. Abagnano (1993) señala que G. Fichte, olvida retomar de la definición kantiana que en dicho concepto se encuentra el predicado de la voluntad, la capacidad de generar pensamiento y que es conocida sólo por esos pensamientos, por lo que la esencia no se puede conocer, así, se sustancializa un ente

concreto, el sujeto moderno, tomando la parte por el todo, pues, desde nuestro punto de vista, el sujeto kantiano, dotado de voluntad, es solo el sujeto en tanto se puede predicar de él la conciencia y la voluntad, determinando desde ese momento todo conocimiento como subjetivo, motivado por la voluntad. G. W. Hegel (Citado en Abagnano, 1993) en su libro *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, afirma que la unidad de la idea es subjetividad, y hay que distinguirla del pensamiento unilateral que la rebaja. En la relación entre sujeto y objeto, el sujeto, como subjetividad infinita (no intelectual) prevalece. Pero en los escritos de G. W. Hegel también se puede encontrar el concepto de sujeto como principio de actividad: “el Sujeto es la actividad de la satisfacción de los impulsos, de la racionalidad formal, la actividad que traduce la subjetividad del contenido, que bajo tal aspecto es finalidad, en la objetividad en la cual el sujeto se une consigo mismo” (Abagnano, 1993, pág. 1105).

Más tarde, aparecerán definiciones menos optimistas en cuanto al sujeto y el conocimiento que se puede lograr del mismo, por ejemplo, A. Schopenhauer (Citado en Abagnano, 1993), quien señala que sujeto es lo que se conoce todo y por nadie es conocido, acercándolo más a la concepción del ser. También el concepto de sujeto en tanto sustancia, fue utilizado en la filosofía de la historia haciéndolo equivalente al Espíritu del mundo, tal es el caso de B. Croce (Citado en Abagnano, 1993), para quien el sujeto es la Razón o la Humanidad como principio creador de la historia.

Sujeto en filosofía contemporánea.

Aunque N. Abagnano (1993) señala dos usos del concepto de Sujeto, podemos distinguir una variante más: la concepción del Sujeto como lo que falta. El Sujeto, en el sentido del yo, desaparece en algunas filosofías contemporáneas, porque faltan indicios de que este tipo de función rectora y constructiva que debería haber aparecido en acción,

realmente tuviera un papel que incidiera de manera importante. L. Wittgenstein, por ejemplo, indica que: "El Sujeto que piensa, que tiene representaciones, no existe. Si escribiera un libro 'El mundo como yo lo he encontrado' debería hablar también de mi cuerpo y decir los miembros que obedecen a mi voluntad y los que no obedecen, etc., lo que sería un método para aislar al Sujeto o, más bien, para mostrar que, en un sentido importante, no existe Sujeto" (Abagnano, 1993, págs. 1105-1106). El Sujeto no existe porque "el Sujeto no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo (Abagnano, 1967, pág. 1106). Por último, en esta tradición, mencionaremos que, desde el punto de vista de Husserl el Sujeto es una función, no una sustancia o una fuerza creadora (citado en Abagnano, 1993). Desde la fenomenología husserliana, el sujeto es un principio que se instala en un ámbito relacional, es principio de objetividad (no del ser) que se hace evidente a través de los actos o vivencias objetivantes de la conciencia, se objetivizan en tanto constituyen el ser como sentido inteligible, pensable (Rábade, 2006).

Sujeto en psicoanálisis

En las obras de S. Freud no se encuentra el término sujeto, excepto para referirse a la persona o ser humano que lleva a cabo una acción, soporta o padece algún afecto. Sin embargo, al postular la hipótesis del inconsciente y el movimiento de las pulsiones que tiene lugar en ese espacio psíquico, plantea un serio desencuentro con el concepto de Sujeto de la filosofía, particularmente, con el Sujeto de la filosofía de la Ciencia y de la modernidad en general. "El sujeto en psicoanálisis es el sujeto del deseo que Freud descubrió en el inconsciente" (Chemama, 1996, pág. 424). Es en el desarrollo de los conceptos freudianos que J. Lacan introduce el concepto de sujeto y a lo largo de su obra se irá complejizando. De acuerdo con D. Evans (2007), en 1945 Lacan distingue tres tipos de sujetos:

a. Primero está el sujeto impersonal, independiente del otro, el puro sujeto gramatical, el sujeto noético, el "se" de "se sabe", como sujeto no nombrado pero que aparece ideativamente.

b. Segundo, está el sujeto recíproco, anónimo que es totalmente igual y reemplazable por cualquier otro y que se reconoce como equivalente al otro.

c. Tercero, está el sujeto personal, cuya singularidad se constituye mediante un acto de autoafirmación" (Evans, 2007, pág. 184).

En 1953, J. Lacan establece una distinción entre sujeto y Yo. El Yo postulado por S. Freud se forma por las investiduras narcisistas que luego se desplazan a los distintos objetos de amor, sin embargo, siempre pueden retornar hacia el primer objeto, que es el cuerpo mismo. El Yo de J. Lacan (*moi*) forma parte del orden de lo imaginario y se forma por el proceso de identificaciones cristalizadas desde el estadio del espejo, B. De Freitas menciona que cuando "el niño descubre ante sí una imagen unificada de sí mismo se fascina porque su cuerpo, en tanto real, era algo que no puede controlar, es algo experimentado como inarticulado" (De Freitas, 2012, pág. 120). Por lo que señala que un real (el cuerpo) se recubre con el registro imaginario, además, indica, el yo se consolida con cada repetición del acto de la mirada.

"Esta relación del yo con su objeto imaginario estorba el reconocimiento, por el sujeto, de su deseo" (Chemama, 1996, pág. 424), deseo que se estará revelando, no obstante, en las formaciones del inconsciente (sueños, chistes, lapsus, etc.) de los que S. Freud señala como mensajes en un lenguaje por descifrar. J. Lacan, desarrollando las ideas de S. Freud,

señala que las formaciones del inconsciente, manifestaciones de un deseo en espera, están estructuradas como lenguaje. El sujeto desea algo de manera inconsciente y es necesario que lo ponga en un lenguaje comprensible para sí mismo, el deseo debe ser parte del orden simbólico porque este deseo le viene, en primera instancia, de su contacto con la persona que cumple la función materna, ya que otorga un reconocimiento al infante a partir de los significantes disponibles en la cultura y que se ponen a su alcance mediante la lengua materna. El sujeto del deseo es el sujeto del inconsciente. Entre la pregunta “¿qué quiere el Otro de mí?” y la demanda de amor, aparece el deseo, ligado a la simbolización fálica de la diferencia de los sexos y, por tanto, de la castración, castración que remite no a la del sujeto sino a la castración del Otro.

“El sujeto es tal por la sujeción al deseo del Otro” (Evans, 2007, pág. 184), sin embargo, en este concepto, se conjugan también las definiciones del sujeto desde el derecho, establecidas desde la Edad Media: como sujeto al poder de otro, y como responsable de sus actos, dotado de atributos y voluntad, con lo que parece que el sujeto lacaniano, da una vuelta hacia el concepto de sujeto personal.

“La diferencia filosófica entre sujeto y objeto, permite a Lacan decir que el sujeto está fuera de objeto” (Evans, 2007, pág. 184) (también se puede decir que se encuentra fuera de la Cosa, Das Ding, el Otro) incluso, puede estar fuera del lenguaje, aunque sea efecto del mismo lenguaje.

A mediados de la década de 1950, J. Lacan distingue entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación, éste último es esencialmente un ser hablante. A principios de la década de 1960; este autor define al sujeto como “lo que es representado por un significante para otro significante: el sujeto está representado por la intervención de un significante

marcado con la característica de la unidad” (Chemama, 1996, pág. 426), S1 como marca fálica y, por tanto, de castración, debido a que esta característica limita lo que puede ser el sujeto, ya que narcisísticamente, querría poseer todas las características o bien no tener ninguna.

Ese significante, está en lugar del trazo unario, vinculado al cuerpo, a lo real (objeto a: pecho, mirada, voz, heces, etc.). Se encuentra reprimido pero hace existir a los “significantes del inconsciente, desdoblándolos en los S1 disponibles, que están en lugar del S1 original” (De Freitas, 2012, pág. 121). Ya que “el develamiento de este objeto perdido produce angustia porque constituye el marco necesario para la percepción de la realidad” (Chemama, 1996, pág. 426).

Entre el S1 y su desdoblamiento en S2, aparece el sujeto, se trata de una materialización, de una encarnación. La existencia del sujeto es del orden del afecto, no de la sustancia como lo puede plantear la filosofía de la ciencia. El análisis altera el lugar de ese sujeto que es efecto de la mirada y la imagen del Otro, haciendo vacilar las identificaciones que se creían inamovibles (De Freitas, 2012). Además, en este sentido, si el sujeto es aquel que reclama algo al Otro, un gran Otro postulado como garante de saber, no obstante en su pregunta sobre algo, en análisis o en la vida, “encuentra un hueco, un vacío... en éste punto, nos dice Lacan... se produce por parte del sujeto ese algo sacado de otra parte, traído de otro sitio” (Garate y Marinas, 1996, pág. 169). Es justamente esta producción de algo desde el sujeto la que se trata de imposibilitar en la destrucción del sujeto personal, en la objetivación de lo humano.

Algunas preguntas

De Freitas (2012) menciona que para J. Lacan, el yo es producido a partir de la imagen del otro y de una mirada que pueda proponer al infante el amor que necesita para ligar la libido disponible; es durante el estadio del espejo, a cada momento que la experiencia especula con el semejante se repite, que el yo se consolida. Entonces, ¿qué ocurre cuando no hay esta mirada o el individuo se topa con una mirada que no le propone amor?

El vacío de la sociedad actual.

La sociedad actual es generadora de disrupción, “deshilvana el tejido social mediante procesos de desobjetivación manifestados en la marginación y la violencia” (Bleichmar, 2011, pág. 34) y no genera suficientes posibilidades de restitución de aquello que destruye o no lo hace con la velocidad que se requiere. La violencia hacia el otro no sólo se produce a nivel social, también dentro de agrupaciones sociales pequeñas, incluyendo la familia, ya que se ha permeado en la vida cotidiana. G. Lipovetsky (2000) menciona y repudia lo que llama salto delante de la lógica individualista y que consiste en el abandono del interés en el contexto socio-cultural, el vínculo con los otros, lo colectivo y lo sacro.

Lo que define esta conducta que afectivamente atenta contra la sociedad y el propio individuo es que, de acuerdo con S. Bleichmar (2011) no se dispone de los mecanismos de legalidad necesarios para poder tomar un lugar social y, por tanto, no reconocer el lugar del semejante. De lo que se trata es de estar por encima de ese caos, de esa falta de referentes consistentes y esto se hace en una lucha individualista.

Esta situación considerada como un salvajismo sofisticado, se puede estudiar a partir de las formas de los gobiernos totalitarios del siglo pasado, en los que, por una parte, la burocratización de la vida, posibilitó que “las acciones de uno las lleva a cabo otra persona, que está entre mi acción y yo haciendo que me resulte imposible experimentarla directamente” (Bleichmar, 2011, pág. 322), en ese sentido, continúa S. Bleichmar, ese mecanismo administrativo, junto con la ideología mecanicista de que el progreso es ascendente y lineal, sirvieron, y aun se utilizan, para desresponsabilizar a los ejecutores de la violencia.

El decir que se actuó de cierta manera debido al cumplimiento de una orden es una de las aristas del problema de la falta de responsabilidad propia y también de indiferencia hacia el otro. Otra de las aristas es la imposibilidad de relacionarnos moralmente con otros a quienes no se les conoce. El problema de la indiferencia, según S. Freud, provendría del narcisismo del Yo, en tanto que no inviste ciertos objetos externos. Si los objetos externos no se invisten pueden ser vividos con indiferencia siempre que no sean objeto del mundo psíquico. En cuanto entran en este mundo del sujeto, si le son molestos al yo, se invisten con hostilidad o con odio (Bleichmar, 2011).

En este sentido, una de las experiencias más violentas de pérdida de la responsabilidad está generada por los totalitarismos implementados hace menos de un siglo, como lo fueron el nazismo y el estalinismo, que serán abordados más adelante en el presente trabajo. Los mecanismos utilizados siguen aplicándose en tanto que forman parte de una racionalidad vinculada a la forma de producción, privilegiando la eficiencia, la eficacia, la productividad, por encima de la solidaridad, el reconocimiento y el respeto.

R. Kaës, menciona, respecto a la clínica con grupos, que “los vínculos sin representación o auto-representación son no-vínculos, fundados sobre la unión fusional o el rechazo” (Kaës, 2000, pág. 121), es decir, en esta relación con otros que no conozco, lo que nos vincula como seres que forman parte del mundo, no alcanza a tener un lugar en mi palabra. Pero también es así con los vínculos funcionales, en los que no importa con quién me relaciono porque tampoco puedo nombrar el vínculo que tengo, como si solo existiera el todo o nada cuando el vínculo no tiene representación, situación a considerar cuando observamos la lealtad del grupo hacia el *movimiento*, cuando su ideología es extremista, en grupos en que sus miembros no se reconocen como violentos, menos aún como homicidas o genocidas.

Violencia social

Los mecanismos de destrucción de la subjetividad fueron puestos en marcha de la manera más extrema durante el Tercer Reich y el régimen estalinista. En el primer caso, por la consecución de una supuesta pureza racial, como verdad que guiaba al grupo, y cuyos criterios eran definidos de manera arbitraria y autoritaria. En el caso del estalinismo, la marcha hacia un mundo de igualdad, se resguardaba bajo el supuesto de las leyes del progreso de la historia, que hacían inevitable y deseable, seguir las leyes impuestas por el líder, y quien estuviera en desacuerdo era tratado como un obstáculo para el desarrollo de la humanidad.

No hay una respuesta sencilla a la pregunta de por qué fueron, en el caso de Europa central, los judíos las víctimas principales de la violencia, H. Arendt señala que era “la riqueza sin función visible lo intolerable... lo que ocurrió con los judíos (*fue posible porque fueron*) despojados de sus atribuciones sociales, de sus funciones públicas, (*quedando*) solo

con su riqueza” (Arend, 1998, pág. 29)³. Este acontecimiento responde a un contexto social amplio y a las acciones individuales, incluyendo el actuar de las víctimas, así como de todos los sectores de la población que se denominaron neutros y la actuación de los países directamente e indirectamente.

De acuerdo con P. Rodríguez (2011) quien sigue a R. Girard, la violencia en las sociedades arcaicas tiene un carácter fundante. La violencia se ejerce, mediante la mentira, en contra de una víctima que se ofrece en comunidad para terminar con la violencia de todos contra todos basada en el angostamiento de las fronteras entre lo propio y lo ajeno (Rodríguez, 2011). El sacrificio, como unión con lo sagrado, va a establecer una ley a la que se sujetan los demás miembros para que el suceso sacrificial no se desborde. No obstante, en la experiencia del Holocausto, “el terror se utiliza para dominar y todos quedan sujetos al miedo de ser tratados de la misma manera” (Arendt, 1998, pág. 30). La angustia paranoide se calma cuando se puede representar en un objeto externo y extranjero, al que se puede culpabilizar, construyendo una víctima propiciatoria que, a diferencia del sacrificio en sociedades primitivas, será sacrificada por nada, no hay motivo para su exterminio porque el acto se descubre vacío, injusto y arbitrario. Esta violencia, continúa P. Rodríguez (2011), está vacía de sentido unificador, es prosaica y la tesis según la cual se indica que los judíos eran un chivo expiatorio es un enmascaramiento.

Los judíos, como pueblo, son una nación y, en parte, no deseaban pertenecer a un Estado-nación en el que tuvieran que adoptar la definición de lo francés, lo alemán, lo ruso, etc. La nación judía no tenía un territorio delimitado físicamente, sin embargo, el desarraigo del territorio era una condición de muchas naciones a principios del siglo XX. La no

³ Las cursivas no son parte del texto original.

pertenencia a un lugar se propició por el reacomodo de los territorios de los Estados después de la primera guerra mundial y los Estados, al enfrentar presiones económicas, reconocían como sujetos de derecho sólo a una cierta cantidad de personas que cumplieran con determinadas cualidades, pero no a todos aquellos que lo solicitaban.

La violencia ejercida en un mito, tiene efectos de unificación del cuerpo social, en el caso de la violencia ejercida en las sociedades post tradicionales, el mito es suplantado por la ideología, el Dios por el ideal, el terror es un instrumento de su realización rompiendo los vínculos entre los individuos, contribuyendo a su aislamiento mediante la desconfianza generalizada (estalinismo) o a la superioridad basada en rasgos de fisonomía (Arendt, 1998). Se busca lo familiar y se rechaza lo no reconocido y se utiliza esta percepción de la diferencia en las representaciones sociales para la creación del enemigo, enmascarando las causas más profundas de las crisis. Así, los judíos resultaban una asociación secreta que deseaba apoderarse del mundo, o bien, los críticos del régimen se convertían en enemigos que estaban aliados en una conspiración internacional, son aquellos que se atrevieron a contradecir a un Otro que se pretende erigir en garante de certezas.

En este contexto se juega la pertenencia y la identidad; señala H. Arendt que los judíos no se asimilaron a ninguna clase o grupo social, sino que conservaron como grupo que se auto-protegía frente a un medio que les era hostil, generando sentimientos de familiaridad entre ellos (Arendt, 1998).

La discriminación social apareció cuando se pervirtió el concepto de igualdad, puesto que desde la pretensión de la igualdad política se llegó a legislar sobre la igualdad biológica, lo cual “es mucho más peligroso cuando una sociedad no deja el más pequeño espacio para los grupos o individuos diferentes, porque entonces sus diferencias se vuelven más

conspicuas” (Arendt, 1998, pág. 66). Por lo que los sujetos de derecho se convirtieron en aquellos que se parecían más, físicamente, a los ideales de la representación de la raza que “mejor” representara a la nación.

Esta discriminación devino racismo. La única clase que se mostró casi impermeable a la propaganda antisemita fue la clase trabajadora que, como tal, hacía la diferenciación de sí misma con base en otras categorías económicas y se hallaba inmersa en la lucha de clases, no en la consecución de una supuesta pureza o nivel superior en la escala biológica. Esta anotación es importante ya que la clase obrera politizada, comprendía una forma de vinculación con los demás, mucho más amplia de aquellas que dominaban en la época, podían nombrar lo que los unía a los demás aunque no los conocieran: eran trabajadores y proletarios, esas categorías ponían en relación a las personas en lugares distantes. No obstante, ante la crisis económica que agravó una crisis humanitaria y de inmigración, los partidos de izquierda también se plegaron a una política nacionalista, reduciendo su capacidad de vincularse, de identificarse y de diferenciarse.

Lo extranjero, lo no familiar, no reconocido, debía tener la capacidad de alcanzar un estatus de humanidad, léase europeo civilizado, tenía que dejar de ser él mismo tanto como pudiera, no obstante, “el filósofo judío M. Mendelssohn era consciente de que él, el amigo de toda la Alemania culta, estaría sujeto al mismo gravamen impuesto a un buey que se llevara al mercado, si decidía visitar a su amigo en Leipzig”. (Menasseh Ben Israel, en Arendt, 1998, pág. 69). Una sociedad que se desintegra en camarillas, cuales quiera que sean sus parámetros de pertenencia, ya no tolera a los extraños como individuos, no son reconocidos excepto por circunstancias especiales de admisión (Arendt, 1998)

Otra de las perversas confusiones fue el dejar de considerar lo judío como elemento histórico-cultural y hacerlo funcionar como una cualidad que definía la personalidad, un mote peyorativo. La judeidad, descrita por el Reich, pudo contarse dentro de las categorías del vicio (Arendt, 1998), una de las situaciones que hacen posible la creación del enemigo.

Acciones de violencia exacerbada hacia los judíos, eran llevadas a cabo por el populacho, categoría introducida por H. Arendt en el contexto de movimiento de masas, para diferenciarlos del llamado lumpenproletariado, en referencia a los movimientos de clase. Dentro del populacho se encuentran personas de la alta sociedad, quienes hablaban de las agresiones como algo cotidiano, incluso como un tema de poca relevancia, aunque no por ello, dejaban de manifestar sus propias consideraciones al respecto, entre las que se escuchaban: “me gustaría torturarlo”, o: “me gustaría que fuese inocente porque así sufriría más” (citado de J. Reinach, en Arendt, 1998, pág. 105).

De esta manera, los delincuentes eran héroes, y a esta situación se sumó la censura violenta hacia la prensa. Se despojó a los ciudadanos de su estatus y se les organizó en una masa dirigida por la adoración hacia el líder, el pueblo había sido despojado de su majestad. No obstante, en relación al caso Dreyfus. H. Arendt señala que había una élite de milles de *citoyens* defensores de la democracia que sólo se unieron momentáneamente. Considerando esto, se puede decir que una población no se vuelve tirana de repente, algo se produjo en su forma de funcionamiento representacional que hace que las mismas acciones infringidas en contra de un miembro del grupo sean consideradas como graves y no sean percibidas así para quienes las ejecutan si es en contra de un individuo no reconocido como semejante. Lo mismo ocurría, y continúa así, en el entrenamiento militar y tácticas contra la población disidente, en que se destruye la noción de empatía con la víctima (Bleichmar, 2011).

Siguiendo esta línea, M. Gerez (2011), menciona que tanto el sacrificio como la sumisión es una manera de la subjetividad para dar al padre la consistencia del ser garante, el lugar en el que se depositan las certezas, de tal manera que se evite la incertidumbre y se garantice la propia existencia, “salvar al padre idealizado parece la consigna de todo hijo” (Gerez, 2011, pág. 85)

Se podría definir como burgués a todos aquellos que conciban la vida como un proceso de acumulación perpetua, pensar en el dinero como algo *sagrado* que no es objeto de consumo. No obstante, la propiedad en sí está sujeta al uso y al consumo; por lo que la forma más radical de posesión, y la más segura, es la destrucción, el límite de la propiedad y la acumulación, como formas de goce, sólo podría ser la muerte (Arendt, 1998). Al respecto, “el término latino *sacer*, remite a lo sagrado y a lo que suscita el horror; volver sagrado, es colocar algo fuera del dominio humano por unión a lo divino” (Gerez, 2011, pág. 38). En el término conviven las posibilidades de volverlo significativo o convertirlo en una manera de sacrificar lo único que una persona puede tener: su vida.

Si tomamos como referencia la pulsión de muerte, energía pulsional que no se liga, S. Bleichmar menciona que su aparición se puede vivir por parte del sujeto como un ataque si no encuentra una forma de descarga. En ese sentido se emplearía el sadismo hacia el objeto, aun cuando el objeto sea más bien otra persona, la diferencia es que no tiene intención de obtención de placer, aunque sí de descarga pulsional, “como ocurría con los SS que comenzaban a golpear hasta eyacular, pero no podían regresar a sus casas, con sus familias porque se sentían incapaces de ver a la cara a su esposa” (Bleichmar, 2011, pág. 40).

Aquí se plantea otra cuestión, la de cómo entender la obediencia de estas personas a órdenes que les implicaban una autodestrucción. Para S. Bleichmar, este tipo de descarga no

produce una resolución duradera, por lo que la insatisfacción permanece y genera tendencia, o compulsión a la repetición de descarga y de displacer, se está refiriendo a la pulsión de muerte. La violencia, aun cuando se ejerza contra otro, es siempre violencia contra sí mismo, H. Segal (citada en Green *et al.*, 2008) postula que incluso en el momento de matar a alguien o rehusarse a hacerlo, se mata o se hace perdurar una parte del sí mismo.

La única forma de romper este círculo vicioso es el gesto de humildad o solidaridad, de reconocer la propia vulnerabilidad, un gesto que puede ser subversivo en un mundo consumido por la soberbia (Rodríguez, 2011). En palabras de M. Gerez, es aceptar la castración del Otro, por tanto, la propia, en el sentido de ausencia de garantías. Transitar el duelo por el padre ideal para abrir paso al deseo y dejar el goce de la repetición, sumisión y sacrificio. Incluso, y de manera más radical, sentir vergüenza por someterse al suplicio del sacrificio en la búsqueda de garantías que no existen.

Una ideología, en el sentido más grosero del término, se caracteriza por afirmar su posesión de la Verdad, y, al menos en los ejemplos totalitarios, combinan lo biológico con lo social, transgrediendo al mismo tiempo los límites de la ciencia y la filosofía. Las ideas se utilizan como arma política, como totalitarismos cognitivos y nunca como cuestionamientos abiertos.

El racismo es contrario a la igualdad y la solidaridad, contra la idea de Humanidad. El juego intersubjetivo es siempre construcción de alteridad, es decir, creación-destrucción del semejante como sujeto (Guerrero, 2013). Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, señala que el rechazo a las divergencias parece implicar un narcisismo que las percibe como una crítica de sí, como en una situación de percepción del otro como perseguidor (Freud, 1921).

Haciendo concordar ese par de ideas, G. Lipovetsky señala la existencia de un “desmoronamiento democrático de la representación del prójimo (...): la aprehensión de la alteridad del otro desaparece en beneficio del reino de la identidad entre los seres, (*incluso*) el cuerpo mismo ha perdido su estatuto de alteridad (*al no reconocer y tratar de negar*) el sentido del dolor, el envejecimiento y la muerte (Lipovetsky, 2000, pág. 61).

Se inventaron nuevos medios políticos de dominación: la raza y la burocracia, la primera como forma de nombrar lo que no era europeo, frente a quienes el europeo se sentía avergonzado y asustado; la segunda como la forma de administración por la que los pueblos habían tratado de dominar a los pueblos extranjeros. No obstante, esta realidad se presentaba en forma de explicaciones legendarias para que el hombre se sintiera dueño de lo que no había hecho y capaz de enfrentarse con lo que no podía deshacer. En este sentido, “las leyendas no son sólo los primeros recuerdos de la humanidad, sino realmente los auténticos recuerdos de la Historia humana” (Arendt, 1998, pág. 181).

En las empresas de conquista, se contaba la leyenda del conquistador que se apoderaba del mundo por el bien de éste último, no obstante, esta versión era desmentida por la resistencia del colonizado. En algunos casos, como en la administración británica, los conquistadores se distanciaron del pueblo, generando un trato más inhumano hacia los nativos. En parte, los británicos tenían el sentimiento de pertenencia a un país que había logrado ser superior por lo que no importaba su condición humana sino su país de nacimiento. “Así, esta burocracia es una *minoría experta* opuesta al pueblo, una *mayoría inexperta*, a la que no se le pueden confiar asuntos políticos ni públicos” (Arendt, 1998, pág. 181).

Los países, y sus habitantes, son un medio para el fin último: la expansión (de riqueza, de producción, de explotación); generando un deseo de ser parte de los beneficiados de esta

situación; no obstante, señala H. Arendt que “el deseo de gloria... (*Se vería satisfecho cuando el hombre, en el remolino de la expansión*) dejara de ser lo que era y obedeciera las leyes del proceso, se identificara con las fuerzas anónimas a las que supone que sirve para mantener en movimiento todo el proceso; se considerara a sí mismo una simple función y, eventualmente, considerara a semejante funcionalidad como como la encarnación de la tendencia dinámica... Estos funcionarios, sólo se sentían obligados a observar la ley de la expansión y la única prueba de su legalidad era el éxito” (Arendt, 1998, pág. 186). Que la legalidad estuviera determinada por el éxito de la empresa colonizadora era posible solamente al sustituir la creación de un cuerpo de leyes por decretos, porque una ley establece y limita derechos y obligaciones, de manera que nadie pueda ser “Dios”. Las figuras nacidas en el proceso de colonización, el burócrata y agente secreto, se encuentran al margen de la ley, fuera de la comunidad pero en función del *movimiento*. La vida ha sido despojada de la manifestación del deseo, de las verdades subjetivas, se ha vuelto un espectro de sí misma “cuando un hombre se aparta de todos los lazos sociales ordinarios y de un lugar reservado en la comunidad a la que pertenece por su nacimiento” (Arendt, 1998, pág. 187), en favor de lo que se ha promulgado como la Verdad, y ésta se ha equiparado con el éxito en cuanto a la acumulación, como si esa fuera la única manera de existir como humano.

Es importante definir la diferencia entre autoridad y autoritarismo. M. Gerez menciona, retomando a Jenofonte, que tiranía y realeza eran dos clases de autoridad, que basan su diferencia en que una se impone por la ley de la razón (conforme a las leyes de la Ciudad) y el autoritarismo se impone por la fuerza (Gerez, 2011). En este contexto, sin garantías de una ley que se encuentre de acuerdo con las leyes de la Ciudad, en referencia a los ciudadanos, con carácter universal, es muy difícil no tener ansiedad persecutoria intensa,

señala S. Bleichmar, ya que se relaciona con el temor de no saber defenderse de aquello que causa terror. Añade que hay una relación entre sadismo y ansiedad persecutoria que da cuenta de la destrucción del imperativo categórico (Bleichmar, 2011). Esto recuerda la sentencia de Maquiavelo: es mejor ser temido que amado.

A inicios del siglo pasado, los movimientos que trataban de conjuntar a la población con base en la pertenencia a cierta raza o a cierta ideología, encontraron una amplia recepción en esa sociedad porque estaba desintegrada y atomizada (Arendt, 1998). Predominaba un positivismo silvestre que cuando hablaba del progreso lo hacía equivalente a ciertos rasgos físicos, como si eso garantizara la potencialidad de un pueblo para el crecimiento económico y político. Aunque cabe mencionar la labor de propaganda: por una parte hay un dirigente que afirma ese tipo de enunciados, y por otra parte, están quienes lo han colocado en una posición subjetiva de líder o guía, para creerle sus enunciados. La pregunta se dirige entonces a cómo es posible la generación de este tipo de situaciones.

Hay una dualidad en las figuras de autoridad, generada por su relación con el poder. Los signos de la autoridad en la época clásica eran la vestimenta, el cetro, la silla de marfil, los acompañantes que llevaban *faces*, que eran varas para castigar, la *segur*, para cortar de raíz “las maldades” incorregibles (Gerez, 2011). Además, la persona investida de autoridad tendría que ser alguien reconocido como diferente del resto de la población, considerando que ésta se negaría a ser dirigida por alguien similar. Podría verse en esta discriminación algo de la imagen idealizada del padre, “ante la cual solo pudo adoptarse una posición pasivo-masoquista y resignar la propia voluntad y pareció una osada empresa estar a solas con ella y sostenerle la mirada” (Freud, 1921, pág. 121). En esta situación, la “*autoridad legal* es de alcance limitado y la obediencia se basa en el respeto al conjunto impersonal de ordenaciones

legítimamente estatuidas. El autoritarismo deriva en coerción... el lazo de autoridad *responsabiliza*, la sujeción de autoritarismo, en cambio, *desresponsabiliza*” (Gerez, 2011, págs. 225-226), a mayor sensación de vulnerabilidad e inseguridad subjetiva, es mayor la tentación de ceder en responsabilidad de sí mismo hacia otro.

La ideología de un nacionalismo llevado al extremo, el chauvinismo, se ocupa sólo de los visibles logros espirituales y materiales de la nación, vistos además desde ciertos filtros que los maximizan e idealizan; a diferencia del nacionalismo tribal, en la que un grupo considera que cualquier miembro de dicha tribu es la encarnación de las cualidades nacionales generales. El nacionalismo del siglo XX chauvinista, es arrogante y se atreve a medir un pueblo, su pasado y su presente, por unas supuestas y exaltadas cualidades internas. Al hacerlo inevitablemente rechaza la existencia de su pueblo, su tradición, sus instituciones forjadas en el intercambio que ha mantenido con otras muchas culturas. Al parecer, se instaaura el mismo círculo de descarga de pulsiones no ligadas, sobre aquel a quien no se considera un semejante. Siguiendo a S. Bleichmar (2011), la disminución de ansiedades persecutorias y de malestar por libido no ligada, que angustia, se produce por amor, no por temor.

En el contexto de la crisis de entreguerras, era un problema importante definir quién pertenecía a cada determinado Estado Nación, en cuanto éste era habitado por una multiplicidad de naciones. Además, la noción de Estado-Nación ya implicaba la pretensión de homogeneizar a la población de acuerdo a lo que se consideraría la Nación oficial. A esta contradicción se añadía el estatuto de Hombre, en cuanto a lo proclamado en la Declaración (francesa) de los Derechos del Hombre, aun no existían los Derechos Humanos.

Había combinaciones artificiales para decidir quiénes sí eran parte de una nación y cómo era ese modo de formar parte de la nación, entre éstas, se definió la raza como el conjunto de rasgos físicos ideales que definían la pertenencia a una nación. Son rasgos ideales por efecto narcisista del nacionalismo tribal, ya que “vínculos libidinales constituyen también el alma de la masa” (Freud, 1921, pág. 87) hacia el conductor y hacia los otros individuos de la masa, como ocurre con cualquier fanatismo. El nacionalismo de principios de 1900 “nació de ésta atmósfera de desarraigo (y *significaba que*) los miembros de éstos pueblos no tenían un hogar definido, sino que se sentían como en casa en donde vivieran otros miembros de su tribu” (Arendt, 1998, pág. 198).

No hay reconocimiento de la dignidad humana cuando el individuo debe su valía al lugar en que nació, aunque, por el otro lado, hay un reencuentro con los que son similares, encuentro capaz de calmar la angustia “respecto de lo que puede suceder si, como individuos aislados en una atomizada sociedad, no estuvieran protegidos por el puro número y por una coherencia uniformemente exigida” (Arendt, 1998, pág. 200), no obstante, esta situación nos recuerda la metáfora utilizada por A. Schopenhauer, y citada por S. Freud en *El Malestar en la cultura*, sobre los puercoespines, sin poder pasarla bien en el frío estando demasiado lejos y tampoco poder estar demasiado cerca por las púas que causan dolor. Los vínculos sociales, empezando por los familiares, son siempre ambivalentes, depende de otras condiciones estructurales el que pueda prevalecer la manifestación amorosa del vínculo o la manifestación destructiva de éste.

Las administraciones colonialistas derivan su eficiencia de la sustitución de leyes por decretos y de impedir el razonamiento político del pueblo retirándoles toda la información. Estas medidas implican crear una situación artificial de incertidumbre que penetra en la vida

íntima del individuo, Arendt menciona que el resultado es la destrucción de la espontaneidad manifiesta en la desaparición de las actividades sociales y políticas. Esto sería el fermento propicio para que a la burocracia la sustituyera la dominación totalitaria.

Se reconocía y desconocía de manera arbitraria a los sujetos de derecho. Aquel que quedaba fuera del reconocimiento de pertenencia a un Estado-Nación o a una tribu política, tenía la opción de ser delincuente para poder estar dentro de una ley, aún bajo la condición de quien la infringe, situación que mejoraba su condición legal al encontrarse entonces dentro de un estatuto de derecho, de pertenencia a la comunidad jurídica. El apátrida-delincuente, durante su proceso, se protegía de la arbitrariedad policial. “El mismo hombre que ayer se hallaba en la cárcel por obra de su simple presencia en este mundo, que no tenía derecho alguno y que vivía bajo la amenaza de la deportación, que podía ser enviado sin sentencia ni proceso a algún tipo de internamiento porque había tratado de trabajar y de ganarse la vida, podía convertirse en un ciudadano casi completo por obra de un pequeño robo. Aunque no tenga un céntimo, puede contar ahora con un abogado, quejarse de sus carceleros y ser atentamente escuchado. Ya no es la escoria de la Tierra, sino suficientemente importante como para ser informado de todos los detalles de la ley conforme a la cual será procesado” (Arendt, 1998, págs. 239-240). No obstante, clínicamente, también se puede pensar este tipo de actos como una forma de apaciguar otro tipo de culpa, ya que la lucha por el reconocimiento de derechos también se puede realizar por otras vías.

Señala H. Arendt que el primer paso esencial en el camino hacia la dominación total es matar en el hombre a la persona jurídica. “Ello se logra, por un lado, colocando a ciertas categorías de personas fuera de la protección de la ley y obligando al mismo tiempo al mundo al reconocimiento de la ilegalidad; se sitúa un espacio fuera del sistema penal normal y a sus

internados fuera del procedimiento judicial normal. Bajo todas las circunstancias, la dominación totalitaria trata de que las categorías reunidas en el campo —judíos, portadores de enfermedades, representantes de las clases moribundas, (¿terroristas?) etc. — hayan perdido ya su capacidad tanto para la acción normal como para la delictiva. Lo mismo sucede con la «custodia protectora», ya que es como una medida que priva a las personas de su capacidad de actuar” (Arendt, 1998, pág. 359), y agrega que “Los internados se identificaban con estas categorías, como si representasen un último y auténtico vestigio de su persona jurídica, como si prometieran algún último jirón de previsible trato, como si encarnasen alguna identidad jurídica última y por eso más fundamental” (Arendt, pág. 361)

Si bien, a los apátridas se les arrancaron los marcos de referencia simbólicos en los que se habían anclado, tanto políticos como histórico-culturales, porque la ley no los había contemplado debido a que no le eran útiles a una economía que, paradójicamente se hallaba en expansión. Y si esto también generaba la imposibilidad de hallar un lugar propio, situación que llegaba incluso a amenazar su existencia (Arendt, 1998), también es cierto que se estaba frente a un fenómeno de desplazamiento de la autoridad paterna hacia la figura del Estado, por lo que se esperaba de éste el reconocimiento y la protección. Cuando estas condiciones básicas no estaban generadas, se podían interpretar como no “dadas”, en el sentido del don, como una privación deliberada, que en verdad lo era, de la otra parte del padre (*Urvater*), padre primordial del mito del tótem, del cual es necesaria la muerte para instaurar la ley que rija la fraternidad. O bien, no generar la ley y, por lo tanto, padecerla (Gerez, 2013).

“Derecho a tener derechos, derecho de pertenecer a alguna comunidad organizada: surgió cuando hubo quienes lo habían perdido. Su pérdida significa la pérdida de relevancia de la palabra y, por tanto, la pérdida de la relación humana” (Arendt, 1998, pág. 247), no

puede decirse que había condición humana en los expulsados de la comunidad, porque ésta no es era reconocida, pero tampoco se puede considerar este atributo a quienes los habían expulsado porque en ese mismo acto estaba su negación.

La igualdad, en cuanto a derecho, es el resultado de la organización humana. “No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales” (Arendt, 1998, pág. 251). En este punto, cabe señalar la diferencia entre una masa y una organización. La masa tiende más a la identificación con tipo de vínculo fusional, que no es capaz de generar responsabilidades porque no se reconocen las personas a sí mismas como sujetos diferentes. En cambio, en la organización se generan códigos significantes en los que se definen lugares que el sujeto puede ocupar, el tipo de vínculo es relacional y tiende a generar responsabilidad personal sobre los actos del sujeto, lo cual no quiere decir que se esté libre de ambivalencia, pero por lo menos se genera la posibilidad de convivencia.

En ese sentido, el hecho de un mismo destino para una gran cantidad de personas, no obstante, no implicó que a partir de ese punto se constituyera un lazo, sino que este hecho se vivió de manera individual como un fracaso, esta amargura no formó lazo porque no se basaba en algún interés común, no pudo ser organizado y esa gran cantidad de personas siguió siendo una masa fusionada en el sentimiento de la indefensión, la derrota, la apatía. Su concentración, corrió pareja con un decisivo debilitamiento del instinto de autoconservación, y en ese sentido, una irrefrenable manifestación de la pulsión de muerte, siguiendo a H. Arendt (1998), el sentir colectivo era el de no tener ninguna importancia para nadie más.

La lealtad (también puede leerse <sumisión>) a “los movimientos” sólo se puede esperar del ser humano aislado, cuando los otros lazos sociales están devaluados ya que una

de las maneras de lograr el sentido de tener un lugar en el mundo se genera a partir de la pertenencia a la masa, a un movimiento, a un Partido, a un colectivo, etc., sin embargo, la diferencia está en el tipo de vínculo que promueve el grupo y el que el sujeto se permite a sí mismo. De otra manera no se entenderían las disidencias y la innovación.

Una parte de la élite intelectual, trató de romper con toda la cultura rechazándola, no asimilándola, dejándose a sí misma privada de una importante parte del mundo simbólico, como si hubiera querido reprimir lo que no aceptaba de la sociedad, en lugar de tratar de comprenderlo, de tal manera que esta sustracción de una parte de la realidad devino en que fuera posible que se considerara la crueldad como una virtud que *desenmascaraba* la hipocresía humanitaria, sin ver que se trataba de la misma actitud pero manifestada en otra forma. Librarse de responsabilidades con los otros parecía una manera de librarse de la banalidad y una forma de autodestrucción, “lo que importaba era hacer algo, heroico o criminal, obligar al reconocimiento de la existencia propia sobre los estratos normales de la sociedad” (Arendt, 1998, pág. 273).

Los medios utilizados por el totalitarismo varían para cierto grupo de personas, por lo general, la propaganda se dirige a simpatizantes: utilizando un discurso ideológico positivista que proclama “La verdad” de un futuro es previsible favorable a los intereses particulares de un grupo, un sentido, proclamado como el único sentido de la Historia. Por otra parte, para los opositores está reservada la violencia, selectiva y masiva, impune; aunque cabe señalar que también se ejerce violencia sobre los miembros para que no puedan pensar en abandonar el movimiento en algún momento, así como para sostener el discurso propagandístico. En ese sentido, se puede hablar de desvirtuar la palabra, ya que los hechos dependen del poder de quien pueda fabricarlos (Arendt, 1998) y acallar violentamente la

palabra que no se somete. Como mecanismo de sujeción hacia los miembros leales y fanatizados, se utiliza el adoctrinamiento.

La masa, al no tener un objetivo que la mantenga unida, salvo escapar a su realidad de desarraigo mediante una identificación que les permita no responsabilizarse, porque también lo contrario es muy arriesgado, evaden la comprensión de su entorno como “un veredicto contra el mundo en el que se ven forzadas a vivir y en el que no pueden existir dado que se han perdido los puntos de referencia que generaban cierta consistencia del mundo. La propaganda totalitaria puede atentar vergonzosamente contra el sentido común sólo donde el sentido común ha perdido su validez” (Arendt, 1998, pág. 288). Falta de propuestas, pareciera que las masas solo se encontraban ante el tener que enfrentarse con el crecimiento anárquico y la arbitrariedad total o inclinarse ante la más rígida consistencia de una ideología. Lo menos costoso a nivel individual es lo segundo, aunque a nivel social las pérdidas sean incontables. En este sentido, se devela la superficialidad de la identificación en la masa, no hay reconocimiento subjetivo del otro como un ser humano, hay más bien un individualismo agravado y un sentido de la responsabilidad como contingencia. Las masas elegirán probablemente el sometimiento ideológico y pagarían el precio con sacrificios individuales.

La construcción psicológica de la pertenencia al grupo necesitaba cierta mistificación, ya que se basaba en fantasías raciales, se debían aportar pruebas de la pureza de los aspirantes y ello se decidía por su árbol genealógico y sus rasgos faciales, su altura, el color del cabello, etc. Además había todo un ritual burocrático para el ingreso al grupo: exámenes físicos y mentales que “probaban” la superioridad racial, en donde la apariencia física lograba ser el criterio fundamental, luego de una entrevista con una persona investida de cierta autoridad.

Los seleccionados terminaban con el sentimiento de pertenecer verdaderamente a un grupo de elegidos (Arendt, 1998).

En el totalitarismo se piensa que la personalidad del jefe es la responsable de la adhesión de los miembros, no obstante, el término adhesión implica una cierta acción generada desde el sujeto, con libertad para adherirse, no obstante esto no es así porque la población se haya sometida a los mecanismos que se mencionaron más arriba (propaganda, violencia y adoctrinamiento) en los que se trata de eliminar la posibilidad de elegir. El totalitarismo tiende a abolir la libertad, la espontaneidad humana en general (Arendt, 1998). Pero la pregunta es si puede hacerlo de manera eficaz y si en verdad el sujeto queda totalmente sin recursos para poder definir sus acciones y pensamientos por sí mismo. Se puede pensar que para lograr una autodeterminación es necesaria la información, esto puede ser una herramienta importante para la comprensión del entorno y el reconocimiento del lugar y la circunstancia en la que se encuentra el sujeto. En este punto también es visible una doble influencia: el ocultamiento de dicha información por la censura, y también por la falta de acción del sujeto para buscar este tipo de herramientas.

Otra de las formas de influir en el sentimiento de que no es posible hacer algo es la superposición de instancias burocráticas, que implica la ineficacia e ineficiencia de los procesos. Esto actúa en un doble sentido: eliminar cualquier sentido de responsabilidad y eliminar el sentido de competencia, generando así, más dependencia de la imprescindible autoridad (Arendt, 1998).

En el otro totalitarismo del siglo XX, implementado en la Unión Soviética, había además una paranoia generalizada. También se hacía uso de la propaganda, la violencia y adoctrinamiento, pero también del espionaje generalizado ya que era deber de cada individuo

vigilar al otro en pro de los ideales de la Historia, el individuo estaba sometido constantemente a vigilancia, “cada palabra se torna equívoca y queda sometida a una interpretación retrospectiva” (Arendt, 1998, pág. 346).

El retomar los totalitarismos en este trabajo tiene que ver con la clínica de hoy en día, tiene que ver con la pregunta que nos plantea H. Arendt cuando menciona que “no sabemos cuántas de las personas que nos rodean estarían dispuestas a aceptar el estilo totalitario de vida por la garantía de realización de sus carreras profesionales, cuántas personas, expuestas a una constante amenaza de desempleo, aceptarían la eliminación regular de las personas excedentarias, y cuántas, una vez que hubieran comprendido completamente su creciente incapacidad para soportar las cargas de la vida moderna, se conformarían con un sistema que, junto con la espontaneidad, elimina la responsabilidad” (Arendt, 1998, pág. 351). La concepción de ser humano que se haya detrás del totalitarismo es la uniformidad y el ser un engranaje de una gran maquinaria (modelo de demiurgo moderno), utilizable, intercambiable y desechable; la humanidad sin libertad, determinada a cumplir funciones. Esto es abrumador porque nos concierne también a nosotros mismos y a nuestro entorno, nuestra vida y futuro. La encrucijada es una constante y uno de los problemas que cada individuo debe resolver para sí mismo. La situación que nos presentan los totalitarismos es cómo el rechazo de la responsabilidad nos lleva a la pérdida de nosotros mismos, pero, aun así, la respuesta sigue siendo personalmente elegida.

H. Arendt considera que una de las características de las masas actuales es que han perdido la fe o el temor en el Juicio Final, considerando esto en el sentido clínico, sería la pérdida del referente de la Ley simbólica, que permite al sujeto tomar un lugar en su genealogía, no sin pérdida. En ese sentido, la adscripción un Otro que imparta justicia va de

la mano con la no aceptación de la propia responsabilidad y evasión de la necesidad de actos que vengan desde el sujeto. Esto por supuesto, esto sólo puede ser válido en caso de que el sujeto goce de cierta libertad, de que no esté sujeto principalmente a las necesidades primarias, entre otras cosas.

Uno de los puntos de vista recogidos por H. Arendt, es el de B. Bettelheim, para quien lo único que todavía impide a los hombres convertirse en cadáveres vivos es la diferenciación del individuo, su identidad única que puede ser preservada a través del estoicismo persistente. Arendt (1998) nos dice que no hay duda de que esta parte de la persona humana, es la más difícil de destruir y también presenta la más alta plasticidad para su reconstrucción, eso habrá de verse en cada caso. B. Bettelheim menciona que en la lucha entre pulsiones de vida y tendencias hacia la muerte, lo que determina el triunfo de éstas últimas, tiene que ver con la sensación de sentirse completamente abandonado, cuando se guarda silencio frente al crimen, cuando se piensa que a nadie le importa si se está vivo o muerto (Bettelheim, 1943). En su libro *Sobrevivir. El Holocausto una generación después*, existen argumentaciones que son un llamado y un reclamo al mencionar el silencio que se guardó ante la masacre en los campos. Al respecto, señala S. Bleichmar que la indiferencia es un síntoma de la falta de proyecto social y personal, lo que incrementa la violencia hacia el más próximo, ya sea contra otro o bien contra el sujeto mismo (Bleichmar, 2011).

La espontaneidad, como manifestación de la vida en tanto que es un acto de la voluntad (Abbagnano, 1993), constituye uno de los obstáculos a la dominación total del hombre.

El intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas modernas tienen de su superficialidad en una

Tierra superpoblada. El mundo se convierte en un lugar de moribundos, en el que se enseña a los hombres que son superfluos a través de un estilo de vida en el que se encuentran con un castigo sin conexión con el delito, en el que se practica la explotación sin beneficio y donde se realiza el trabajo sin producto, es un lugar donde diariamente se fabrica el absurdo (Arendt, 1998, pág. 366).

Desde la perspectiva de Lipovestky plasmada en su libro *Era del vacío*, nuestra era intenta llenarse de expresiones, todo el mundo tiene mucho que decir y muchas formas de hacerlo, sin embargo, hay menos sustancia en lo que se transmite, “cuanto más se solicita la subjetividad, más anónimo y vacío es el efecto” (Lipovetsky, 2000, pág. 14), como uno de los efectos de la producción del absurdo. El vacío de sentido genera más angustia, pesimismo, apatía, vulnerabilidad psíquica pero sobre un escenario de posibilidades de elección que programan la atomización, que tratan de negar la desigualdad social, la deformidad del sistema de expansión y la agresividad a la que todo ello conduce, como se dijo más arriba.

Aparecen fenómenos que pueden llamarse como libertad sin voluntad, por un acrecentamiento de individualismo sin consideración de la subjetividad.

En la necia búsqueda de una consistencia completa, necesita el totalitarismo destruir cada rastro de lo que denominamos dignidad humana porque implica el reconocimiento de mis semejantes, no idénticos a mí, como constructores de los símbolos con los que se puede aprehender un mundo común. “Ninguna ideología que predica La Verdad, puede soportar la imprevisibilidad que procede del ser creativo” (Arendt, 1998, pág. 367). Además, señala también que “el objeto ideal de la dominación totalitaria no es el convencimiento sino la no existencia de la distinción entre el hecho y la ficción (*en cuanto a la percepción*) y la

distinción entre lo verdadero y lo falso” (Arendt, 1998, pág. 379) en lo que se refiere al pensamiento.

La sociabilidad exige barreras (Lipovetsky, 2000), las fronteras de las leyes positivas garantizan la preexistencia de un mundo común, la realidad de una continuidad que trasciende al espacio de vida individual de cada generación. Clínicamente, la constitución de la subjetividad también exige barreras, representadas por la prohibición del incesto y del parricidio, que, no obstante, generan deseo de ser rotas y la consiguiente culpa a pagar por romper las Ley. Esto configura la doble puesta en acción de la Ley: como alianza, pacto que permite las relaciones y, como culpa y necesidad de castigo por desear transgredirlas. Ambas caras son formas del nombre del padre, por lo que Lacan las llamará no en singular sino como los Nombres del Padre. Abolir las barreras de las leyes entre los hombres significa arrebatarse el libre albedrío (Arendt, 1998) porque vuelve destructivas las relaciones humanas, promoviendo socialmente los fenómenos de exclusión.

El terror domina a los hombres que se sienten aislados, por lo que una de las preocupaciones del comienzo de las tiranías consiste en lograr dicho aislamiento (Arendt, 1998). Esto destruye el potencial de acción social de las personas porque no pueden actuar de manera conjunta hacia un fin común. El aislamiento se genera cuando es destruida la esfera política de la vida privada, por la cual se lograba sentirse perteneciente y generaba la posibilidad de añadir algo propio al mundo de los otros de manera creativa, es decir, sentir que se pertenece al mundo y que la vida le pertenece también al sujeto. Para H. Arendt, esto puede suceder en un mundo cuyos valores sean dictados por un tipo de trabajo que implica solo el esfuerzo por la supervivencia y se halla rota la relación con el mundo como construcción humana. Actualmente se puede entender como supervivencia del más exitoso y

eso tiene parámetros diversos, siendo que el trabajo no es suficiente para cubrir esas necesidades de competencia o sólo sirve para ello. “Así, ya no se reconoce al homo faber, sino a un animal laborans” (Arendt, 1998, pág. 380) y el aislamiento se torna soledad.

Para H. Arendt, hay otro proceso que realiza el totalitarismo: la destrucción de la vida privada, sin embargo sería importante pensar que ambas, la vida pública y la privada son parcialidades que constituyen a una misma persona, en ese sentido, mucho de la destrucción de la vida pública repercute necesariamente en la vida privada y viceversa. En este sentido, de acuerdo con D. Leader (2008), los mecanismos de la sociedad de mercado, que destruyen los lazos sociales y generan sentimientos de aislamiento, tendrían como reacción la depresión en el sentido de protesta del sujeto a la adaptación a dicha situación de producción. Además, es importante señalar que es una forma de desaparecer de un lugar en el que no se quiere estar, un lugar que no parece ser habitable, Leader menciona al respecto que, a partir de los estudios del psiquiatra E. Minkowski, “habría dos formas de desaparecer de la vida: el suicidio y la banalidad. La banalidad es vida sin vida, lo que produce la sensación de agotamiento” (citado en Leader, 2008, pág. 160), es no reconocer a los demás en su estatuto de sujetos y tampoco reconocerse a sí mismo como tal. En ese sentido se recuperaría la definición de sujeto moderno, como dotado de voluntad, sin embargo, es una voluntad hacia la muerte, hacia la desaparición de la propia voluntad.

Sobre la soledad, hay recurrir a los que N. Abagnano (1993) rescata de Epicteto, filósofo que fue esclavo emancipado. Señala que Epicteto distinguía entre la soledad y la vida solitaria. Su descubrimiento fue un poco accidental; “lo que le interesaba principalmente no era la vida solitaria ni la soledad, sino estar solo (monos) en el sentido de independencia absoluta. Para Epicteto, el hombre que está solo, en el sentido de que se encuentra retraído

(eremos) se encuentra rodeado por otros con los que no puede establecer contacto o a cuya hostilidad está expuesto. El hombre solitario, por el contrario, está solo, y por eso «puede estar unido consigo mismo» y además, disponible para retomar otras relaciones sociales” (Abagnano, 1993, pág. 1094). En la vida solitaria, en otras palabras, yo soy «por mí mismo», junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, lo que, por otra parte, recuerda los desarrollos kleinianos sobre el objeto bueno introyectado. Mientras que en la soledad yo soy realmente uno, abandonado de todos los demás. Otra autora que retoma a Epicteto es H. Arendt cuando menciona:

Todo pensamiento, estrictamente hablando, es elaborado en la vida solitaria entre yo y mi yo mismo; pero este diálogo de dos en uno no pierde contacto con el mundo de mis semejantes, este dos en uno necesita de los demás para convertirse en uno de nuevo: un individuo cuya identidad no puede ser confundida con la de ningún otro. Para la confirmación de mi identidad, yo dependo enteramente de otras personas; y esta gran gracia salvadora de la compañía para los hombres solitarios es la que les convierte de nuevo en un «conjunto». La vida solitaria puede convertirse en soledad cuando yo mismo soy abandonado por mi propio yo. Los hombres solitarios siempre han experimentado el peligro de la soledad cuando ya no pueden hallar la gracia redentora de la compañía para salvarles de la dualidad, del equívoco y de la duda (Arendt, 1998, pág. 381).

El hacinamiento es otro tipo de violencia, destruye también las potencialidades productivas del aislamiento; quedan esfumadas incluso las más ligeras posibilidades de que la soledad pueda transformarse en vida solitaria. Vuelve a la mente la metáfora de la comunidad de puercoespines y la problemática actual del deseo y del dolor de estar solo como una de las lógicas duales de la posmodernidad.

Hemos hablado hasta aquí, de una de las experiencias más impactantes del siglo pasado, el fenómeno del totalitarismo con sus implicaciones sociales y hacia el individuo en vía a la destrucción del sujeto. No ha sido, ni mucho menos exhaustiva la revisión de la literatura al respecto, pero para los fines del presente trabajo es suficiente en el sentido de haber abierto caminos de problemáticas que requieren mayor investigación. Por último, nos parece importante dejar aquí una reflexión de M. Gerez, para quien “la vergüenza es el único afecto que merece la muerte sacrificial y, cuando no es posible avergonzarse por *la búsqueda del sacrificio*, el sujeto y las masas se precipitan a su autoaniquilación. Si no es posible enrojecer de vergüenza y convocar a los Nombres del padre (*Ley, alianza, etc.*) y a la mirada del Otro legislante, entonces irrumpe la ceguera *gocera* que impide ver que en un mundo agujereado por el goce, la promesa totalitaria de cualquier color nos deponga del deseo y nos quema el pasado, el presente y el porvenir. Allí la devastación siempre al acecho” (Gerez, 2011, pág. 243).

Entre lo social y lo individual

Esto que sucede a escala macrosocial, se refleja de diversas maneras en el sujeto y su quehacer cotidiano, como ya se comenzó a mencionar en distintos lugares de este trabajo. Hay varios puntos que se pueden abordar y desde distintos enfoques teóricos, en este caso, trabajaremos con la psicodinámica para acercarnos al estudio de las formas en que reacciona un individuo desde su psiquismo.

Desde el nacimiento, comienza para la madre y el bebé un trabajo de distinción y separación entre el yo y el no-yo, lo que coloca al objeto fuera de la imaginaria omnipotencia narcisista, en una situación dolorosa que es concomitante a la constitución del Yo, y, por otra parte, genera la posibilidad de desarrollo del psiquismo a partir de investir libidinalmente a los objetos empezando por el propio cuerpo.

Se trata de lograr ligar la energía con el mundo, en lo que se pueden encontrar infinidad de desviaciones, por ejemplo, se habla de un tipo de pulsión de muerte como pulsión de apoderamiento, que, “en el sádico lo que se encuentra es el placer en que no importe el sufrimiento del otro” (Bleichmar, 2011, pág. 181), aunque el goce⁴ estriba en el reconocimiento del otro como humano. Sentimientos como la envidia o la soledad, pueden retomarse a partir de las contribuciones de Melanie Klein. Se estudia la envidia desde el intervalo entre lo que el sujeto desea tener y aquello que realmente obtiene, en lo que se destaca la frustración, no la carencia, además, entre más frustración, se produce más odio como una manera de decir que no se puede creer que el otro no tenga todo para dar. En este

⁴ Entendido como satisfacción dirigida a hacer prevalecer el malestar psíquico y que, por tanto, genera su repetición sin solucionar ese malestar.

primer caso, se trata del deseo de tener el objeto y se liga con la imposibilidad social planteada por una producción de objetos inaccesibles para la mayor parte de la población como generación de malestar. En otro sentido, lo que se busca es la posición del sujeto respecto del objeto en cuestión, en el que se verifica el deseo de reconocimiento que, supuestamente brinda el objeto, desde una necesidad narcisista y como un lugar de goce, de satisfacción de la pulsión. Y en una tercera vía, es el deseo de dañar al objeto para que el otro no lo pueda tener, un grado extremo de frustración ya que si no hay reconocimiento, entonces hay destitución. “Cuando Klein plantea que el objeto es destruido en la voracidad, lo que dice es que no hay placer. Esto se liga a la pulsión de muerte, ésta no es capaz de proporcionar placer, con lo cual la reducción al goce, determina un incremento en el circuito de la voracidad” (Bleichmar, 2011, pág. 131).

Otro sentimiento analizado es el de la soledad, que implica la constitución del yo y que se refiere al rompimiento de la unidad primaria con la madre, como si hubiese habido un estado de completud que se termina, implica también la angustia de aniquilamiento, fantasma mortífero que retoma su posibilidad a partir de la percepción de que el objeto esté en riesgo en el juego de la introyección y la proyección. Se establece entre lo que se espera del objeto de amor y lo que realmente se recibe. Cuando el individuo que tiene función la función del cuidado del nuevo ser, fracasa en el dar amor ante la imposibilidad de reconocer a ese otro como un sujeto o como sujeto distinto, la indiferencia siempre será sentida por el niño como desamor. Ahí no hay intercambio; es imposible establecer ningún tipo de significación con el mundo sin la apertura de líneas libidinales hacia ese mundo de alteridad que sean proporcionadas en las primeras experiencias de la vida (Bleichmar, 2011).

En la mayoría de las sociedades actuales, el individuo experimenta el deseo de estar solo, frente a la proliferación de los intercambios superficiales, pero también el dolor de estar solo (Lipovetsky, 2000), que recuerda la metáfora de los puercoespines: ni tan juntos que se hagan daño, ni tan separados que puedan morir de frío.

No asumir la separación genera goce y cuando las formas de goce no son contrarias al narcisismo, ocurre el desarrollo de la crueldad. No tendrá el yo un conflicto salvo que haya un rehusamiento del objeto (Bleichmar, 2011). Por ello es importante que el objeto que rehúsa no trate de ser diluido, borrado o reintegrado en el yo, como en el autoritarismo que se rige por polaridades extremas del tipo todos están conmigo o son condenados.

Cuando el sujeto se encuentra dominado por el autoritarismo de aquel o aquella que dicta sin ser sujeto a más leyes que su capricho, está caracterizado por su precariedad subjetiva y por un intenso sentimiento de culpa ya que percibe fuera de sus posibilidades cualquier respuesta a la pregunta ¿qué quiere el otro de mí? que no sea la obediencia ciega. “Los autoritarios son sujetos que tienden a coincidir sumisamente con los amos porque precisan la aprobación de éstos como alivio a sus inhibiciones, sus angustias, sus culpas, sus coacciones de repetición que les impiden sostener una posición de “responsabilidad” con ellos (con sus deseos) y con los deseos de sus semejantes. Los autoritarios procuran la confirmación de su posición subjetiva para definirse como potentes (allí donde se estrellan con su propia impotencia interna) lo que sin duda les brinda estabilidad social y subjetiva” (Gerez, 2011, pág. 226).

La causalidad psíquica implica al sujeto en su destino, lo hace responsable de sí implicándolo en sus deseos, sus actos y sus claudicaciones “goceras”. No hay un destino que impacta al sujeto, hay un sujeto hacedor de su destino incluso en las situaciones sociales más

lacerantes. No se plantea la autonomía radical del sujeto respecto de la sociedad, sino su responsabilidad, su implicación en sus dichos y en sus actos, interrogando el lugar que le cabe en ellos pese a la incertidumbre subjetiva o más bien, interrogando desde esa incertidumbre.

El psicoanálisis rechaza a la víctima para que emerja el sujeto reconociéndose responsable de sus actos, “rehusar entramparse en la posición sacrificial para interrogar por su deseo y por el de los otros, es un límite al goce propio y de los otros que no cesan de participar “complicentemente” del festín sacrificial de la sumisión” (Gerez, 2011, pág. 227).

La idea de una pulsión de muerte es efecto de un retorno a lo inorgánico, inherente a la condición humana, la pregunta que queda es cómo llegan al fracaso las instancias creadoras e inhibidoras y también si “es la pulsión de muerte la que conduce al fracaso de éstas instancias o si el fracaso de las instancias inhibidoras y ligadoras lo que posibilita el ejercicio de la pulsión de muerte” (Bleichmar, 2011, pág. 117) además de cómo este fracaso se entrelaza con las formas de destrucción de la subjetividad en la sociedad actual, así como el rompimiento de la ligadura entre pulsión de vida y muerte.

Desde lo particular

Las preguntas ahora se dirigen hacia cómo es posible el desarrollo del odio, no solo racial, sino el odio cotidiano hacia quien es diferente, y cómo participan en ello la agresión y la violencia. De acuerdo a los escenarios planteados, pensar que fue el carisma de una sola persona y los medios represivos ejercidos hacia sus detractores, o las campañas de publicidad, lo que arrastró indefectiblemente a la población, a cada uno de los miembros de ese cuerpo político, a mostrar apatía frente a la destrucción de otros o a ser parte de dicha destrucción, nos invita a pensar en los mecanismos por los cuales éste tipo de situaciones son posibles.

Se pregunta, y nos pregunta, A. Green: “¿Es la guerra la mejor protección contra el peligro fratricida de la guerra civil?” y agrega una posible respuesta: “Las civilizaciones renuncian a sus ideales cuando pierden toda ilusión acerca de su futuro” (Green, 1999, pág. 260). Esta ilusión, más bien parece emparentarse con una promesa sobre un futuro. Retomaremos esto más adelante.

Haremos el abordaje desde la teorización de las tendencias destructivas ya que son las que producen desestructuración social y, por tanto, del propio sujeto, éstas se pueden pensar a partir de la historia de cada persona, su contexto histórico-cultural y las teorías que tratan de aprehender ambos niveles de acontecimientos. “Los sentimientos agresivos surgen, para Freud, en el momento en que lo extraño es vivido como odioso” (citado en Bleichmar, 2011, pág. 181). Y nos es odioso lo que nos genera algún tipo de frustración.

Diremos de manera esquemática y como introducción a este apartado que, existen varias etapas del desarrollo de la investidura de los objetos del mundo externo y vicisitudes en cada uno de ellos. Se consideraría un desarrollo cuando la suma de sensaciones placenteras

del nonato en el vientre materno (narcisismo primario), se traslada a su imagen propia. Esto implica que ha tenido una diferenciación entre su madre y él mismo. Por lo que es capaz de trasladar el amor desde una simbiosis con su madre, hacia su propia imagen unificada. Para que este proceso pueda darse, es necesario que haya podido construir dicha imagen y pueda haber sido objeto de manifestaciones amorosas de su madre, esas manifestaciones le sirven como identificaciones de sí mismo. Este amor a sí mismo sería el narcisismo secundario. El objetivo sería tratar de tener un equilibrio entre la cantidad de amor recibida y brindada a los objetos que se aman. En la etapa del narcisismo secundario, existen pensamientos de omnipotencia (el más fuerte, el más rápido...entre otras y que generalmente provienen de la voz materna) vinculados a la formación de un yo ideal aspiracional que también tiene referentes en las características que se le suponen a las figuras materna y paterna, pero vueltas sobre el yo.

Esta etapa de omnipotencia irá cediendo frente a las frustraciones de la vida por las limitantes propias y naturales del entorno, del cuerpo, de la realidad. Generando una formación más apegada a la realidad, sin dejar de lado la investidura del ideal del yo. Estas frustraciones se consideran simbólicamente en el psicoanálisis como castración y, frente a esto se puede intentar negar la imperfección de la vida o bien, aceptarla. No obstante, siempre ha aparezca algún acontecimiento que amenace las identificaciones que brindan soporte a la imagen propia del sujeto, éste experimentará angustia frente a dicha amenaza. También, la angustia es una señal del psiquismo frente a una situación que le representa nuevamente un trauma sufrido anteriormente, es decir, una situación de aumento de tensión que no fue posible superar.

Dicho lo anterior, revisemos algunas vicisitudes en este proceso.

La primera persona con quien se tiene intercambio cultural, físico y emocional es con la madre, o con la persona que cumpla esta función, y luego con el grupo familiar. En la familia hay una trama de contactos amorosos, y también de violencia y agresión. La agresión se entiende como un acto que tiene el objetivo de defender, alertar o adaptarse; y la violencia como el acto que, siendo o no dirigido por alguien en particular hacia otro, tiene la intención de generar daño o dolor. La violencia en las familias, se significa no por el hecho en sí mismo, sino por “cómo es éste vivido en el interior del vínculo y se codifica a partir de la capacidad del semejante para conocer o desconocer el sufrimiento del otro” (Bleichmar, 2011, págs. 134-135).

En la familia, existen personas que tienen la función de ser un tipo de organizador o contenedor de las pulsiones, porque ayuda al niño en las necesidades biológicas sobre las que se apuntalan las descargas de energía libidinal⁵. Existe la necesidad de alimento y la satisfacción biológica de esta necesidad es la sensación de estar satisfecho. Este mismo acto, cumple funciones de descarga de energía libidinal por las caricias o palabras y sonidos que se dirigen al bebé en el momento de alimentarlo, generando en el bebé sensaciones placenteras. Si esta segunda función faltara, el bebé queda dominado por la pulsión⁶, no hay descargas de esta energía puesto que no se puede estructurar por sí mismo y no puede ligar por sus propios medios los objetos del mundo. La pulsión, al no poder ligarse, tratará todo el tiempo de satisfacerse, por lo que podría aparecer un alto nivel de compulsión, generándose

⁵ S. Freud define la energía libidinal como “*Libido es una expresión tomada de la teoría de la afectividad. Llamamos así a la energía, considerada como una magnitud cuantitativa (aunque actualmente no pueda medirse) de las pulsiones que tienen que ver con todo aquello que puede designarse con la palabra amor*” (Laplanche y Pontalis, 2004, pág. 211)

⁶ De acuerdo a Laplanche y Pontalis, *la pulsión es un proceso dinámico consistente en un empuje que hace tender al organismo hacia un fin. Para Freud, una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión, su fin es suprimir el estado de tensión mediante el objeto.* (Laplanche y Pontalis, 2004, pág. 325)

un circuito imposible que alimenta dicha compulsión; o bien, un rechazo radical de los objetos del mundo de tal manera que el bebé se reusaría a investirlos de amor. En ese sentido, puede haber personas físicamente presentes, pero que no sean capaces de generarle una imagen de sí mismo porque no se le reconoce como un sujeto, es decir se le trata como incapaz, o el sujeto no se reconoce en lo que el otro le otorga. Considerando en esto a S. Bleichmar (2011), el otro, que debiera ser estructurante, se percibe como ajeno. Así, el intercambio de bienes culturales, como la lengua, entendida como toda comunicación de las manifestaciones espirituales del hombre, se fractura porque se le utiliza por exceso, es decir, se le impone a otro negándole la posibilidad de que la palabra sea utilizada como un don. Otra manera de fracturar el intercambio es por defecto, como en la indiferencia, cuando la palabra es dicha pero no logra ser escuchada, comprendida o valorada.

Cuando la madre, o la persona que realiza la función de la madre, aplasta el deseo y éste se reduce a la necesidad biológica, se hace imposible vivir la omnipotencia narcisista y, por lo tanto, no se le puede superar. Esta omnipotencia viene de un defecto en la diferenciación madre-hijo, así que se genera dependencia excesiva del objeto materno. Frente a esto, señala A. Green (1999) se puede disponer de varias soluciones. Una de ellas es la realización alucinatoria del deseo en la que se borra la demora entre la demanda de la presencia del objeto-pecho (la llamada con el llanto) y la satisfacción producida por el amamantamiento, como si el bebé hubiera tenido la imagen del objeto-pecho y de inmediato hubiera ocurrido la satisfacción (Green, 1999, pág. 22). Otra posibilidad es la identificación con la madre, que trata de negar la diferencia entre el sujeto y el objeto, de manera que la libido se vuelque hacia el yo y proteja de la angustia de castración. Esta es una identificación narcisista que, fuera del tiempo en el que es necesaria, expone al yo a innumerables

desilusiones por la desmentida que impone la realidad a su deseo de mantenerse fusionado al objeto, tanto en las respuestas del objeto como de su propio comportamiento en referencia a lo esperado por el Otro. Así, el sujeto buscará en vano el objeto de la satisfacción primera, imposible de repetirse. “La identidad no es un estado; es una búsqueda del yo, y sólo puede recibir su respuesta reflejada desde el objeto y la realidad, que la reflejan” (Green, 1999, pág. 40).

El tipo de desarrollo tiene que ver con la movilización del deseo de los cuidadores y, por lo tanto, del niño. Siguiendo con A. Green, el deseo “es el movimiento por el cual el sujeto es descentrado, de sí mismo, es decir que la procura del objeto de la satisfacción... hace vivir al sujeto la experiencia de que su centro ya no está en él, que está fuera de él en un objeto del que está separado y con el que trata de reunirse para reconstituir su centro, por el recurso de la unidad -identidad reencontrada- en el bienestar consecutivo a la experiencia de satisfacción” (Green, 1999, pág. 21).

La definición concuerda con pasar más allá del narcisismo original en el que no hay diferencia entre el yo y el Otro. Por otra parte, el deseo es siempre inconsciente y remite al incesto. Para que el deseo pudiera tomar otro camino es necesario aceptar la desilusión de ser incompleto y la imposibilidad de este tipo de vivencia, de tal manera que se pueda estar en la búsqueda del ser de uno mismo de manera constante (Chemama, 1996, pág. 88 y ss; y Laplanche y Pontalis, 2004).

A partir de las vicisitudes de la relación madre-hijo, se superponen en el desarrollo la ligazón y desmezcla de pulsiones de vida y de muerte, la bisexualidad, principio de realidad y el narcisismo; se conjugan con los fantasmas de parricidio, incesto, canibalismo y escena primitiva.

Así, en el inicio de la vida, se marca el problemático el encuentro con el otro. Para el bebé representa la distinción entre yo y no-yo, después de una vivencia sentida a posteriori como vivencia de completud, al ser Uno con la madre, lo que coloca al niño fuera de la imaginaria omnipotencia narcisista de la relación unitaria. En esta etapa, se vive la agresión de una segunda separación, la primera fue el nacimiento, y como tal, es generadora de displacer. Agresión, separación y displacer son entonces concomitantes a la constitución del Yo. Por otra parte, esta vivencia genera la posibilidad de desarrollo del psiquismo a partir de desplazar los afectos hacia los demás objetos que estarán en el lugar que deja el objeto primario, la madre, pudiendo ser sustituida por otras personas o actividades corporales o intelectuales. En ese sentido, el origen de las más altas construcciones culturales tiene su origen y fundamento en el desarrollo libidinal del inicio de la vida.

También irrumpen las divisiones dentro del propio sujeto: entre la realidad física y psíquica con lo que se da lugar a los principios del funcionamiento psíquico (de realidad, de placer, de constancia), las pulsiones de vida y muerte, el yo y el Otro. Nace la diferenciación entre ello y yo que eran uno mismo en el comienzo, por el que el yo se ensancha en detrimento del ello. No obstante, el ello se incluirá, posteriormente, en el ideal del yo, en la instancia del superyó. Este ideal es una identificación con el padre muerto, en la que el sujeto se empeña en preservar un vínculo de parentesco. El ideal del yo se nutre del orgullo, en detrimento de la satisfacción, sacrificando al sujeto para preservar un padre muerto engrandecido.

Cuando se pierde el objeto-pecho, la madre se percibe como totalidad en un proceso simultáneo de aparición del campo del propio cuerpo y psiquismo; el lugar del mundo exterior inicia en el cuerpo, por lo que las pulsiones pueden investir este cuerpo y la madre,

con el cuidado y amor que le proporcione, posibilita que la libido del niño se vuelque a su propio cuerpo.

En el desarrollo afectivo, las instancias psíquicas del ello y el yo se van separando; si el niño tiene lugar en el deseo de la madre, el yo se propondrá como objeto al ello puesto que ha sido previamente investido por el objeto primario. Así, el yo toma rasgos que le ofrecen la ilusión de independencia frente al deseo (de la madre), siendo el cuerpo el lugar de las investiduras, ya que ahora se convierte en el mundo exterior. Esta identificación puede tomar dos caminos: la alienación o su ser estructurante.

El narcisismo positivo

Como se ha venido diciendo, la separación de la madre y el hijo coloca a la madre como estructura encuadradora, es decir, que brinda un límite y soporte necesarios para el desarrollo integral del niño. A. Green (1999) se pregunta si eso posibilita las condiciones de representación, ya que la pérdida del pecho le permite al yo nacer.

El amor de objeto consiste en que el bebé pueda investir a la madre como garante de bienestar, aunque la frustración sea inevitable. El amor de objeto tiene como meta y fin la acción específica (hacer más tolerables las pulsiones) para producir el sentimiento de ser amado. Esta creencia en el amor de la madre produce un narcisismo positivo. Que se establezca el principio del placer, implica que el sentido de supervivencia ha sido posible porque la madre aseguró la satisfacción de las necesidades, generando que se abra el campo de un deseo regulado.

El niño imagina que el adulto puede vivir en paz con sus pulsiones, en correspondencia a la idea de omnipotencia del yo ideal que, no obstante, es negada por el objeto porque su no disposición genera tensiones displacenteras. Las formas de solucionar este displacer pueden dirigirse hacia la creación de objetos transicionales, o bien, al narcisismo, sobre todo si el objeto decepcionó tempranamente, generando la percepción de ser no fiables, por lo que en compensación a la idealización de los objetos, que se vuelve imposible, se genera una confianza ilusoria como compensación omnipotente. Si esta ilusión se cuestiona, la angustia narcisista se manifiesta en destrucción hacia el objeto externo o el objeto interno, en este último caso, la destrucción se dirige a una parte importante del propio yo.

La situación de creación requiere la aparición de un tercero, lo que posibilitaría que el sujeto encuentre un lugar, y éste es el de la exclusión de la relación parental, lo que ocurre en el momento del Edipo. Dicha exclusión remite a la aprehensión de la sexualidad en tanto que humana, cultural e histórica, dominada por el deseo de la madre y sus fantasmas (aceptación de su propio sexo, el lugar de su pareja en su deseo, sexo imaginario del hijo, tener un hijo del padre o de la madre), además de los fantasmas del sujeto: fantasma de la escena primitiva, sus propios deseos e identificaciones contradictorias. Las identificaciones contradictorias se refieren a que son positivas y negativas hacia los padres de ambos sexos y que definen el complejo de castración y la circulación regida por la ley del intercambio. “La castración solo es operativa cuando el sujeto ha adquirido el sentimiento de pertenecer a un sexo” (Green, 1999, pág. 199) y tiene todo el sentido ¿quién podría pertenecer o tener dentro de sí ambos sexos?

Al mismo tiempo, cuando la madre se percibe en su diferencia, deviene en objeto traumático: representa la imposibilidad de reunificación. El sujeto intenta defenderse de la diferencia tratando de sostener la ilusión de Unidad y el sentimiento de completud. Se desea negar el Edipo para mantener la ilusión de no tener estructura parental, negando la diferenciación sexual y, por lo tanto, negando la limitación sexual. No obstante, el objeto interno destruido (la unidad madre-hijo) por la función del espejo, comienza a ser reconstruido a partir de las identificaciones entre el objeto y el yo; la identificación afectiva es primaria, la identificación por representación del deseo es semántico-articulada, secundaria, como en el paso del afecto al pensamiento.

Conviene aquí destacar la diferencia entre el goce y el deseo. El goce, siguiendo a N. Braunstein es “aquello que aleja y enajena al sujeto de la vida de su cuerpo como propiedad de él mismo, que lo usufructúa” (Braunstein, 2009, pág. 22). Añadiríamos que se trata de un sentido de no pertenencia de sí mismo, y el problema es que “las formas de goce, se conviertan en formas sintónicas con el narcisismo, como ocurre con la crueldad” (Bleichmar, 2011, pág. 141), o bien, con el ideal del yo, como ocurre con el sacrificio.

En la frustración, se puede disponer de varias soluciones. Una de ellas es la realización alucinatoria del deseo. Otra es la identificación con la madre, que trata de negar la diferencia entre el sujeto y el objeto, de manera que la libido se vuelque hacia el yo y proteja de la angustia de castración. Esta es una identificación narcisista, que si se prolonga, expone al yo a innumerables desilusiones por la desmentida que impone la realidad a su deseo de mantenerse fusionado al objeto, tanto en las respuestas del objeto como de su propio comportamiento esperado por el Otro. Así, el sujeto buscará en vano el objeto de la satisfacción primera, imposible de repetirse. “La identidad no es un estado; es una búsqueda

del yo, y sólo puede recibir su respuesta reflejada desde el objeto y la realidad, que la reflejan”
(Green, 1999, pág. 40)

El sujeto puede buscar investirse a sí mismo, como una manera de neutralizar el objeto, sin embargo puede aparecer el sentimiento de soledad. El yo podrá buscar volcarse sobre un objeto idealizado con el que buscará fusionarse como lo hacía con el objeto primario. No obstante, la independencia del objeto respecto del sujeto generará reacciones de odio, desesperación, desilusión, de tal manera que el yo, sin este recurso ya utilizado, se verá en una búsqueda activa de la nada, una aproximación a la muerte psíquica en la indiferencia.

Sin separación, el sujeto no puede dar amor porque no reconoce que el otro es otro sujeto diferente, la alteridad deviene amenazante, la indiferencia siempre será sentida por el niño como desamor. Ahí no hay intercambio; como se mencionó más arriba en este trabajo, el encuentro con el mundo es traumático, para establecer relaciones con éste, se requiere necesariamente de alguien que pueda aperturar vías libidinales para que el mundo y la vida en el viviente, puedan ser significadas (Bleichmar, 2011).

Sin embargo, sentirse solo implica percibir que el otro es reconocido diferente y ausente, además de un deseo de no tener contacto desde el otro hacia el sujeto, por lo que se vive como abandonado. En realidad, Freud parece proponer que no hay un sentido gregario original, sino que para que exista un espacio de grupo hacen falta varias condiciones: un líder, un grupo de iguales que compiten entre sí por el amor (véase *Psicología de las masas y análisis del yo*). Sin embargo, esa rivalidad entre los iguales, sería propicia también para la formación de los sentimientos morales así como de mecanismos de represión de la agresión y los impulsos de violencia como medio de devolver lo que el sujeto siente como violencia.

En el contexto social, los afectos se potencializan en las experiencias con los grupos, un grupo genera miradas que pueden ser buscadas y esperadas por un sujeto, como si en el grupo se hubiera desplazado el deseo de la mirada del Otro. En este punto cabe hacer otra distinción: entre ideal del yo que se promueve en nuestros tiempos, un ideal que se establece como ser totalmente autosuficiente sin reconocer la necesidad del lazo social, y, por otra parte, la consciencia moral, como la responsabilidad de sí frente a sí mismo y frente a lo que nos rodea. La confusión está en hablar de autonomía e independencia como ideal publicitario, señalando todo lo que sea contrario a este “ideal” como fracaso, cuando en realidad se trata de no asumir la propia falta, tema nada sencillo por supuesto.

Narcisismo negativo

Cuando existe regresión de la libido que se había puesto antes en los objetos idealizándolos, se produce una dolorosa inversión de las relaciones preestablecidas. De este tema se han ocupado varios autores, entre ellos, M. Klein (1990) aunque para ella no existe una etapa narcisista.

En la investidura narcisista, identificatoria del ideal del yo en el objeto “la pérdida del objeto, en el duelo, o la simple decepción, produce la herida narcisista, que en sus formas graves lleva a la depresión. La autodesvalorización (aun la indignidad) es su señal específica. Pareciera que el objeto fuera contingente; el narcisista sólo le concede una existencia dudosa o, por el contrario, hace depender de su existencia su razón de vivir. Pero en uno y otro caso, la pérdida del objeto revive la dependencia, hace aflorar el odio bajo la tristeza y muestra, apenas velados, los deseos de devoración y de expulsión. El objeto siempre es un complemento de ser, el tema a trabajar es cómo se concibe a sí mismo ese ser y el mundo

que le rodea (Green, 1999). Si elige la dependencia total del objeto el sujeto trata consigo mismo como un ser disminuido.

Toda satisfacción siendo anticipada, dada sin amor o diferida más allá de las posibilidades de espera del bebé, se transforma en una acción específica mala. El objeto no es espejo ni continente ni se presta al yo de manera auxiliar; el objeto es decepcionante y se genera odio hacia la realidad tanto interior como exterior, hay una mutua anulación del yo y del objeto que se había imaginado y que resulta ser interior al sujeto (Klein, 1990).

El síntoma⁷, signo y sustituto de satisfacción pulsional, no se produce en el yo. El dolor corporal es de índole narcisista, el dolor psíquico resultaría de la transformación de la investidura narcisista en investidura de objeto y es provocado por la herida narcisista en tanto es una hiancia, se siente como vaciamiento.

Este dolor psíquico proviene de una decepción recibida para la cual no se estaba preparado, ante el que se oponen la desmentida, ambos negando los cambios en el objeto, que se viven como intolerables. También el dolor puede provenir del intento del yo por aprisionar al objeto, situación que vuelve, paradójicamente, preso al yo. El narcisista siente vergüenza de mostrar sus intensas emociones interiores, trata de huir moviéndose de lugar, sin embargo es el espacio psíquico en el que se encuentra capturado. Se vuelca a transformar el tiempo siempre en dirección al pasado, negando los cambios temporales y siempre tratando de anticiparse. Por otra parte, se trata de anular las pulsiones de objeto desinvirtiendo el mundo interno y sobreinvirtiendo el mundo externo, que deviene perseguidor. Trata de

⁷ El síntoma es entendido en el psicoanálisis como la expresión de un conflicto inconsciente y reprimido, de manera que se representa como una actuación de un compromiso entre un deseo y su represión (Chemama, 1996)

conjurar la amenaza de cambio tratando de controlar, pero terminando por ser controlado, en la búsqueda de la unidad perdida con el objeto por la creación de una complementariedad interna. En cuanto a las funciones del yo, muestra grandes posibilidades de sublimación⁸ que, no obstante, van acompañadas de idealización del objeto, desmentida y pulsiones escindidas. El interior es “un receptáculo de objetos-trauma” (Green, 1999, pág. 145).

Retomaremos lo expuesto por André Green (1999), sobre el complejo de la madre muerta. Esta muerte puede no ser necesariamente biológica, también puede referirse a una depresión, o a su ausencia por enfermedad u otras razones, pero se presenta en un momento crucial o bien por un tiempo prolongado. Esta ausencia, que recuerda que existió o fue deseada una presencia amorosa de quien cumplía con la función materna, es una falta que genera angustia. Esta ausencia resultó traumática de modo que es complicado ligarla a representaciones que puedan ser habladas y que cuando se pueden mencionar, se señalan como sentimientos o estados de vacío. Green (1999) se refiere a esta angustia como blanca: una desinversión masiva, con expresiones de destructividad, misma que es liberada por el debilitamiento de la inversión erótica, generadora de la desligazón de las pulsiones. En esta angustia⁹ se puede rastrear el odio que está detrás de muchas depresiones y que resulta de la vivir la ausencia de la madre como una pérdida narcisista, un abandono que se mira desde lo que vale el niño que resulta así, desvalorizado por sí mismo. Ante esta visión de sí, se constituirán las defensas. M. Klein (1937) en *Amor, culpa y reparación*, señala que el odio y

⁸ De acuerdo con R. Chemama (1996), la sublimación es el proceso por el cual una pulsión pasa de un objeto de satisfacción sexual a uno no sexualizado y valorado socialmente, como la ciencia o el arte, sin perder la fuerza que da pie a dicha pulsión.

⁹ Se dice que la angustia aparece cuando el sujeto se acerca hacia la repetición de un momento de excitación intolerable, S. Freud (1926) en *Inhibición, síntoma y Angustia*, la consideraba *Angustia de señal*, momento decisivo para que el sujeto pueda hacer un cambio en su estructuración del conflicto psíquico, vinculado al desamparo del lactante.

los procesos de reparación son manifestaciones secundarias de la desinvertidura central del objeto primario materno.

La ausencia del amor de la madre, de su mirada e interés, representa la pérdida de una felicidad que se tuvo, se puede manifestar en impotencia para triunfar en las esferas profesional y amorosa de la vida. El otro desinviste al sujeto, le retira su atención y su amor, provocando desilusión anticipada, pérdida de amor, pérdida de sentido. Si esto ocurre en el momento de percibir al padre como el tercero en la relación, se puede producir una triangulación precoz y desequilibrada si el padre no responde de manera cariñosa.

El sujeto tendrá que defenderse: puede hacerlo dirigiendo una desinvertidura al objeto materno, desviando sus mociones pulsionales o reprimiéndolas, eso deja un agujero en el inconsciente. Otra defensa sería que el sujeto se convierta en objeto porque se identifica inconscientemente con la ausencia, con la madre muerta. En esta última forma, se conserva al objeto de forma canibálica: el sujeto es absorbido por el hueco que deja la desinvertidura, dejando de ser y de cierta manera obedece el mandato materno de no ser. En las posteriores relaciones amorosas, el sujeto, habrá de poner en práctica la desinvertidura de un objeto en vías de decepcionar por mediación de la pulsión de muerte ejecutada en la repetición.

Otra defensa ante la pérdida de este valor es que se pueda generar el desarrollo precoz de la capacidad de fantasmaticar y de intelectualizar. Con el fin de tratar de superar el desconcierto de la pérdida se crea un objeto intelectual, destinado a tapar ese agujero con el odio secundario o la excitación autoerótica, ambos al borde del vacío (Green, 1999). Por ello la intelectualización, como mecanismo de defensa (véase: *El yo y los mecanismos de defensa*, de A. Freud) se diferencia de la sublimación, ya que ésta última hace lazo con el amor de objeto, no fuerza a pensar. La fuerte intelectualización tiene su contraparte en la vida afectiva

del sujeto porque el narcisista no tiene las investiduras necesarias para establecer una relación duradera ni de compromiso profundo. En una relación intersubjetiva, tanto el objeto como el sujeto decepcionan en algún momento, o lo hacen simultáneamente, y cuando han sido tomados como ideales, esta decepción es devastadora para el yo. La decepción en el narcisismo, introduce el sentimiento de dolor que siendo tan agrandada, niega el odio, el amor, el gozo y el pensamiento. Existe un sentimiento de fracaso que se refiere a la situación de imposibilidad entre no poder introyectar el objeto, porque no lo reconoce en la alteridad, y tampoco puede renunciar a él aunque no deje de verse de manera idealizada por ser un espejo de la mirada de sí mismo.

El yo recoge en su lazo un objeto vacío, y, tratando de destruirlo, sólo consigue darse muerte a sí mismo. Se ha investido un hueco al que se vive como única realidad (investidura negativa). D. Winnicott (citado en Green, 1999) señala que lo negativo de uno se vuelve más real que lo positivo de otro.

Un odio secundario puede generarse para dominar el objeto o mancillarlo. Tras las quejas sobre la mezquindad de la madre, se esconde una intensa homosexualidad, el agujero que está en lugar de la madre hace temer la soledad, hay una identificación con el agujero que deja un objeto ideal que no existe, no con el objeto. Por otra parte, la defensa autoerótica, procura un placer sensual puro, sin ternura, por la reticencia al amor de objeto, en la que se desarrolla una disociación precoz entre cuerpo y psique. No obstante, estas son formas de tratar de ligar la energía libidinal, pueden derivarse en mantener al yo con vida por excitación, odio o la procura de sentido; o bien, para reanimar el gusto de la madre por la vida o para rivalizar con el objeto del duelo en la triangulación precoz.

En el narcisismo primario (veáse S. Freud, 1926, *Inhibición, Síntoma y Angustia*), se pretende la invulnerabilidad que rechace toda tensión, busca la perfección como sinónimo de completud, siendo el extremo la fantasía de autoengendramiento, que, además, niega la diferencia de sexos. El carácter narcisista es independiente y vulnerable; situación que se manifiesta en la depresión, como sentimiento de fracaso del ideal del yo; y en la fragmentación, en la que lo malo es escindido y proyectado al objeto que deviene perseguidor.

Hay una relación entre el sentimiento de inferioridad, como persistencia de la falta en relación al objeto, y la independencia, como aplastamiento de la diferencia para tratar de suprimir la ausencia del objeto, haciendo alarde de una autosuficiencia pretendida.

La incapacidad para amar a otro, implica que el amor está preso de la madre muerta, por lo que el sujeto no puede dar ni desear. No aspira más que a la autonomía, busca la soledad, volverse su propia madre. El yo vela por sí mismo como la madre por el hijo, por lo que el olvido de sí sería el abandono del objeto. Este aislamiento sucede incluso si el dolor es crónico, el narcisista genera un caparazón, una esclerosis mortificante que se manifiesta en frialdad, distancia e indiferencia.

Cuando el objeto, en esas condiciones frustrantes, se retrae o busca otro objeto, el yo experimenta ira narcisista porque la actuación del objeto, contradice la pretendida omnipotencia del yo sobre el objeto; también se manifiesta una homosexualidad hacia el rival o deseo de sometimiento total. Esta homosexualidad proviene del rechazo a la diferencia, ya que el objeto heterosexual es “extraño” por ser definitivamente otro. De acuerdo con A. Green (1999), el sujeto puede experimentar angustia de dispersión, de fragmentación y despedazamiento como defensa contra la despersonalización. A su vez, la despersonalización

es una defensa contra la psicosis y la depresión. La angustia corta la palabra haciendo que el cuerpo se exprese. Es estas defensas se mantiene el sujeto, al no renunciar al incesto, como forma de posesión total del objeto, no consciente el duelo materno que, a su vez, actúa como objeto-tapa-agujero. Lo que desea tapar para siempre es la condición de ser dividido, en falta, imperfecto, es decir, la castración simbólica necesaria para entrar en el mundo simbólico del intercambio afectivo que implica la no satisfacción total. Por ello, continua A. Green (1999): “la madre debe morir un día para que otra sea amada, pero esta muerte debe ser lenta y dulce para que el recuerdo de su amor no perezca y nutra el amor que generosamente ofrecerá a su sustituto” (Green, 1999, pág. 238).

El fracaso de las identificaciones secundarias o simbólicas en los narcisistas y fronterizos¹⁰, reconduce al sujeto a una oralidad materializada en el cuerpo; Lacan diría que es un intento por recuperar “la imago de la madre” (Lacan, 1977, pág. 31). La angustia como vacío, instituida contra el deseo de invasión por el objeto pulsional que amenaza al yo con hacerlo desaparecer.

En el narcisismo las relaciones afectivas son inestables debido a que el yo desea ser amado como su propio ideal, ama amarse o se ama amando. Quiere negar la influencia del Otro en la causa de su deseo. El yo desea ser independiente, pero, paradójicamente, sólo puede serlo con el aporte libidinal del objeto, mismo que de manera inconsciente desea conservar de manera fusional. En esta fusión, participa Eros y las pulsiones de destrucción.¹¹

¹⁰ Los estados fronterizos o *borderline* son casos límites que se definen como intermedios entre la estructura neurótica y psicótica, para mayor detalle puede consultarse el *Diccionario del Psicoanálisis* de R. Chemama (1996) en el que también se hace referencia a las obras de O. Kernberg y H. Kohut.

¹¹ No solo hay pulsiones que tienden al placer y a la continuidad de la vida. S. Freud también observó que hay energía desligada que busca su satisfacción en la destrucción, buscando la anulación de toda tensión, el estado de nirvana. Para mayor referencia, véase *Más allá del Principio del Placer* (Freud, 1920)

Formas narcisistas

Siguiendo lo expuesto por A. Green (1999), en el narcisismo prevalece el sentimiento de vergüenza, por encima de la culpa. Esta última se refiere al sentimiento de transgresión de una Ley. La vergüenza está referida a la decepción que causa la investidura narcisista, una falla en el yo que no alcanza a ser completo, que remite a la figura del padre de la horda: vivo, omnipotente.¹² La vergüenza no se puede compartir.

El yo tiene que vérselas con el Ello y el Superyó:¹³ al Ello lo gobiernan las pulsiones de vida y muerte, mientras que en el Superyó gobiernan la renuncia de la satisfacción y el espejismo de la ilusión del ideal. En la relación del yo con el superyó, cuándo el primero ofrenda el sacrificio de lo pulsional, siente orgullo por sentirse merecedor del amor del superyó, que a su vez lo castiga por sentir ese orgullo. Hay un efecto dominante de la pulsión de muerte. Se pueden agrupar ciertas características de diversas “subestructuras del narcisismo” (Green, 1999, pág. 170):

1. Narcisismo corporal, en el que las representaciones del cuerpo son objeto de la mirada del Otro, las vísceras hablan ahí donde el sujeto no lo hace. Existe un sentimiento de vacío interior intolerable que se llena con el sonido visceral hasta que se puede pasar de la angustia.

2. Narcisismo intelectual, el afán de dominio del objeto se desplaza al dominio intelectual, tratando de hacer que sobreviva la ilusión de omnipotencia aplicada al

¹² Para mayor referencia sobre el padre primordial o padre de la horda, véase *Tótem y tabú* (Freud, 1913)

¹³ Nos referimos a la segunda tópica del inconciente postulada por S. Freud. Se indica que el yo es una formación intermedia y defensiva de las exigencias pulsionales provenientes de otro lugar, el Ello, y de las condenas morales provenientes del Súper yo. Se puede consultar la obra de S. Freud (1923) *El yo y el Ello*.

pensamiento. Trata de extinguir la vida pulsional sometiéndose a una moral aplastante. Cuando el sujeto siente satisfacción por los logros intelectuales, no queda más que culpabilizarse porque no puede eliminar la vida pulsional. El sujeto lucha para llevar sus relaciones objetales al mínimo, se hacen sacrificios por el ideal para preservarlo como tal: un objeto sin falta. Pero las pulsiones exigen una satisfacción que pase por un objeto. La elección de un objeto es narcisista si se siente que se ama amando (Green, 1999), pero cuando el objeto o el sujeto decepcione, sobrevendría la depresión. El narcisismo es tributario del ideal del yo, idealización de las imágenes materna y paterna, en la que cobra relevancia la materna por la alimentación, en una fórmula en la que se lee: soy alimentado, por lo tanto, soy amado.

3. Narcisismo moral, como el placer de renunciar a la satisfacción, que se observa en el ascetismo profundo, trata de abandonar el lazo con el objeto. “Este ascetismo toma como pretexto limitaciones de orden material para mover al yo a que retraiga progresivamente sus inversiones para que los lazos del deseo y la necesidad se reduzcan del primero al segundo orden” (Green, 1999, pág. 174). Es deudor del ideal del yo, siente vergüenza de ser lo que es y pretende ser más de lo que es. Hay un reforzamiento insaciable del orgullo. La dependencia se expresa en la necesidad de reconocimiento del sacrificio. El único deseo al que aspiran es al amor incondicional del Otro. Apego a ensoñaciones pueriles, empáticas o mesiánicas. Esta idealización genera desinversión objetal o, como lo llama Green, retraso afectivo, generado y generador de dolor, una desexualización que apunta a la nada del sujeto en la persecución de la muerte y, también, el logro de la inmortalidad. Además de orgullo intenso tras las formas de humildad, extrema fragilidad miedo a la pulsión y al deseo. No obstante, este tipo de narcisismo tiene el efecto positivo de acumular energías en un yo frágil y amenazado, de manera que si logra aliarse con la omnipotencia, puede contrarrestar las pulsiones de destrucción (aunque también hay el peligro de ser una

idealización esquizofrenizante). El lado negativo es la investidura de la autoprivación, ya que el objeto es malo y, por tanto, perseguidor, la privación se utiliza como defensa del objeto y de la castración, en tanto rompe el lazo social. De acuerdo con A. Green (1999), el varón, poseedor de pene, la falta se vive como la posesión de algo sin valor, que se puede poner a disposición de quien lo desee. En la mujer se experimenta como deseo de nada. Dicha falta se desplaza hacia la perfección moral. En esta parte, esto se acerca al mesianismo, en cuya situación, el comportamiento se asemeja a ser sacrificado siendo inocente o cumpliendo el deber.

Narcisismo y sexualidad

Como hemos venido apuntando, el narcisismo trata de negar la diferencia de sexos al concebirse autoengendrado. El psicoanálisis postula que existe una bisexualidad psíquica que es solidaria de la diferenciación de sexos y le da al sujeto la posibilidad de elección; no obstante, reivindicar la bisexualidad en la realidad puede significar reusamiento a la pérdida o incompletud y está relacionado con la autonomía sexual. En la bisexualidad se trata de borrar toda aspiración sexual heterosexual u homosexual siguiendo un ideal del yo delirante, omnipotente y polarizado: serlo todo o no ser nada. La invulnerabilidad que pretende un yo desbordado de pulsiones, que en realidad resulta muy vulnerable, se refleja en una bisexualidad autosuficiente, una asexualidad indiferente o una indiferenciación sexual omnipotente. En cada caso, el yo niega sus límites. La intolerancia a la diferencia sexual se

exacerba porque la separación niega la omnipotencia del sujeto, por ello, la sexualidad asumida es una función de vida.¹⁴

La parte de la sexualidad que hay que integrar en ambos sexos siempre es la femenina que viene de la madre debido al maternaje. “Freud señalaba que la femineidad es más difícil de aceptar para ambos sexos” (Green, 1999, pág. 201).

La procura de amor materno se suma a una necesidad infinita de amor y de una sensibilidad extrema hacia el rechazo por parte del objeto amado. La defensa es la indiferencia sexual que tiene una doble vertiente: es la manifestación de obediencia a una madre que busca reintegrar a su hijo a ella misma y, al mismo tiempo, es la venganza hacia la madre al rechazar también la femineidad tratando de abolirla en lo neutro. Esta abolición se dirige también contra el deseo, se ponen en práctica las privaciones en la vida.

La reducción del deseo, como último recurso, acompaña y precede la muerte psíquica y biológica. “La retirada total representa el hundimiento total del yo tras la quiebra de los mecanismos de defensa... que intentan hacer frente a las angustias” (Green, 1999, pág. 62).

En el narcisismo, la pérdida de valor es más destructiva que la pérdida de amor. La envidia del objeto se hace más grande cuando se supone que quien lo posee, y quien lo ostenta en estas patologías es la madre, éste poseedor se supone en un goce sin inhibición, sin culpa (sin ley) y sin vergüenza (con todo el poder) en características propias del padre primigenio del mito. Como si este poseedor tuviera la capacidad de anular todas sus tensiones por la satisfacción de todas sus pulsiones, como si eso pudiera realizarse de una manera diferente a

¹⁴ A este respecto resulta muy importante lo que S. Freud menciona en el Epílogo de *Fragmento de análisis de un caso de histeria*, en el que relata, en la cura, el desasimiento del padre para continuar la vida afectiva de Dora, vida afectiva que se hallaba trabada en ese asimiento en el que también se presentó un amor homosexual por la señora K, amante de su padre (Freud, 1905)

la muerte. Lo que estimula al narcisismo es evitar los afectos, en particular el de envidia-desprecio proyectado sobre el amo, el padre de la horda o el poseedor del objeto. Cuando se renuncia a la satisfacción pulsional en un lazo con el objeto, el orgullo procura una elevada compensación: el acatamiento del ideal del yo. El sentimiento oceánico es el afán de regresar a una imagen parental omnipotente y protectora, de acuerdo a lo planteado por S. Freud (1930) en *El Malestar en la Cultura*.

Pasar el narcisismo

Retomando el tema sobre pasar de la omnipotencia narcista para continuar con la vida afectiva, el punto de pasar ese narcisismo de identificación única con el ideal, se vuelve una decisión fundamental para la vida.

Los cambios del objeto, revelan lo que le es desconocido al propio yo, a ellos el narcisista los enfrenta con el delirio o la muerte, tratando de negar el caos de las pulsiones. “La vida psíquica –como la vida- es un desorden fecundo. El narcisismo persigue en vano, el espejismo de poder impedirlo” (Green, 1999, pág. 163). Todo erotismo implica cierto grado de agresión, la transformación en la vida también implica rupturas, destrucciones, para poder hacer algo distinto, para generar movimiento.

La identificación al ideal, aliena al yo, el cuestionamiento de esta identificación desencadena un sentimiento de fracaso, angustia de separación, y la angustia de intrusión, sin embargo, mientras más se conserven los lazos con el objeto, más obsesiva será la relación y, a mayor distanciamiento, surgirá más paranoia, no obstante ese ideal ha de cuestionarse.

A. Green (1999) menciona tres tipos de distancia entre objeto y sujeto: a) mínima, produce un efecto de compresión del yo, b) máxima, genera desfallecimiento del discurso sin posibilidad de desarrollar la simbolización (ligazón) del mundo y el yo, y c) distancia útil, en ella el objeto puede utilizarse para la demanda del sujeto, generando una diferenciación eficaz para que el yo pueda trabajar en relación con la realidad, el superyó y el ello.

Hay un conflicto en el yo, debido a que tiene que vérselas con la realidad y con la investidura narcisista, en la que ignora más o menos la realidad, conflicto que se extiende hacia el pensamiento y la acción. La omnipotencia del pensamiento tiene una doble investidura: la sobrestimación de los poderes del yo y la sexualización del pensamiento. En la acción se prefiere el aislamiento pero se valora la acción social, siendo que el acento recae en la conservación de sí: autonomía e insumisión.

El deseo de dominación es el de la dominación del objeto, que no frustre, que satisfaga de manera completa. El sujeto se priva de la liberación por la satisfacción del deseo, cambiándolo por el deseo de satisfacción. Situación que no puede más que chocar con la realidad del objeto. El sujeto se retrotrae a la sexualidad pregenital, infiltrado por posiciones perversas, sobretudo sadomasoquistas, la sexualidad, aun en presencia o con la participación del objeto, se vuelve autoerótica. El goce garantiza la unidad narcisista.

A este cuadro se puede sumar la renuncia pulsional, presente en todas las formas de mesianismo. Los grupos de este tipo se convierten en el sostén narcisista de los miembros y del líder, si este narcisismo de grupo fracasa, “siempre quedará el narcisismo de las pequeñas diferencias” (Green, 1999, pág. 44), sostén de la intolerancia. Exaltación y sacrificio, que Green considera contradictoria, pero que responde a una lógica de borde de Moebius, como

lo señala M. Gerez (2011). Ya que precisamente lo sagrado deja de ser humano y tiene que volverse inmortal por el sufrimiento o por la muerte.

El espejo es plano de reflexión, área de proyección; forma su imagen idealizante y a la vez perseguidora, la fuente de aprobación o rechazo, apuntalamiento del yo y generación de la vulnerabilidad narcisista, es preciso que el sujeto pueda verse en su madre antes de verla, a fin de que pueda formar sus objetos subjetivos, es decir, narcisistas.

Por otro lado, las relaciones agonistas y antagonistas entre libido narcisista y libido objetal, producen la creación de un objeto narcisista, potencialmente transicional. El objeto es a la vez interno y externo. Esto sucede cuando el objeto primario ha permitido que se constituya inconsciente-narcisismo-objeto-yo-lenguaje (social), estableciendo la realidad como límite.

Luego tiene que perderse el objeto a condición de que pueda ser re-encontrado posteriormente, lo que es el motor de la instauración del principio de realidad. La separación de las esferas tiene por un lado el acto creativo y por el otro, la posibilidad de sentirse invadido por el objeto, fusionándose, la invasión anhelada y temida, la despersonalización, la pasivización como resultado de la extrema confianza en el objeto.

“La estructura narcisista reacciona con hipersensibilidad a la intrusión en el espacio del sí-mismo; aunque conserva la nostalgia de la fusión y teme la separación generadora de angustia, incluso si aspira a la autonomía y, trata de evitar la desvalorización, efecto del desprecio del objeto y del desprecio hacia sí mismo por ser inacabado, dependiente” (Green, 1999, pág. 50). Al fracasar la experiencia de separación individuante, el yo ofrece su vida

para mantener el objeto primario, como tal empresa es imposible, revive siempre la pérdida y el sentimiento de vacío, propio de estados depresivos.

Al renunciar a la satisfacción, se puede favorecer la aparición de pulsiones de meta inhibida, aquellas que no llegan a la satisfacción sexual. De acuerdo con A. Green (1999), aquí se puede observar el trabajo de las pulsiones de destrucción ya que tiene que ser libido desexualizada la que se ocupe de otras tareas de tal manera que no opere la represión sobre ellas pero no apunten al placer del órgano. Estas pulsiones de meta inhibida se generan en la pérdida del pecho y la percepción de la madre como un todo, por estas sobreviene una duradera investidura de objeto y, si apuntan a la genitalidad, hacen lazo con el objeto. También pueden ir más allá cuando las pulsiones encuentran su meta en objetos que se pueden considerar no sexualizados y valorados socialmente, como en las actividades de creación.

En ese sentido, la sublimación nace por intermedio del yo en una desmezcla de pulsiones, de tal manera que la libido erótica deviene libido yoica.

En la terapia psicoanalítica, señala W. Bion, “el análisis se propone alcanzar un renacimiento psíquico por medio de dolores de crecimiento, esto lo consume por la tolerancia al estado no integrado, es decir, el abandono de la hipoteca narcisista y de control del objeto” (citado en Green, 1999, pág. 146). El análisis trata de reunir en una nueva metáfora: el lazo; mediante la construcción en el inconsciente, de un complejo de representaciones de objeto y afectos que provea la función de señal de angustia. Esto es asumir nuestros límites.

La actitud interpretativa respecto a la escisión entre objetos buenos idealizados y objetos malos persecutorios, tendería tanto a la protección contra la persecución como una

manera de escapar. De esta forma, “se puede reconstituir el lazo objetal con la madre” (Green, 1999, pág. 191). La depresión, de acuerdo con M. Klein (1935), sería el destino del hundimiento del narcisismo moral, ya que este es el precio que se paga por tener objetos que nos brindan la alegría de vivir. Por el contrario, un duelo interminable da cuenta de un gran resentimiento por el abandono del objeto y la imposibilidad de introyección de un objeto bueno estable.

El llamado Complejo de Edipo es una matriz simbólica, ya que promueve la aparición de la escena primitiva como un lugar en el que el sujeto no estaba y que, derivado de esa ausencia, el sujeto puede tomar su lugar en la historia de las generaciones familiares. De esta manera, el sujeto experimenta la distancia infranqueable que tiene con su madre, por lo que pierde la omnipotencia con costo de ira narcisista, el sujeto se convierte en el tercero. Por supuesto, esto puede tener varios causas: regresión narcisista, la simbolización, creación de lazo con la madre. “Cuando las condiciones favorecen la inevitable separación entre la madre y el hijo, se produce en el seno del yo una mutación decisiva. El objeto materno se borra como objeto primario de la fusión, para dejar paso a las investiduras propias del yo, fundadoras del narcisismo personal; del yo , que en lo sucesivo es capaz de investir sus propios objetos... por lo que el objeto primario se convierte en estructura encuadradora del yo” (Green. 1999, pág. 231)

Esto ocurre cuando el amor de objeto es suficientemente seguro, por lo que puede ser continente ya que puede hacer frente a la espera y a una depresión temporaria; garantiza la presencia materna en su ausencia y se puede fantasmaticar, incluyendo a los fantasmas agresivos y violentos, porque no pondrán en peligro a ese continente.

Haciendo una síntesis de lo dicho hasta aquí, el sujeto del inconsciente, mantiene su posición de “ser en falta” por no ser amo de su subjetividad y por estar capturado por las leyes del lazo social y de la lengua, no como víctima, esclavo o cuerpo sacrificado.

La separación de las esferas, lo Uno y la diferencia, da nacimiento al espacio potencial donde se produce la experiencia cultural. He ahí la forma primaria de la creatividad sublimatoria, donde la sublimación y la creación constituyen los objetos más allá del narcisismo. El placer de vivir no es espontáneo, proviene del objeto primario, genera la tolerancia de admitir al Otro y separarse de él “la capacidad para estar solo frente a alguien signa esta evolución favorable. El yo (Je) se pierde y se reencuentra en el juego” (Green, 1999, pág. 57)

Nadie puede ser verdaderamente sin ligar su energía a objetos del mundo, descargando energía libidinal sobre ellos, S. Bleichmar (2011) nos pregunta qué es lo que pasa cuando esta descarga está dirigida a la manifestación de destrucción de lo otro en el mundo. A esta pregunta tratamos de proponer una respuesta en este capítulo. Queda trabajar en la formación de esas distancias útiles o vitales que permiten el desarrollo del sujeto.

S. Bleichmar (2011) continúa señalando que “cuando se considera que alguien existe por lo que tiene y no por lo que hace o por lo que es, las instancias ligadoras son incapaces de retener la fuerza pulsional, en la medida en que para renunciar a la pulsión se necesita una promesa. Las formas de satisfacción inmediata nos remiten a la desconstrucción de un proyecto personal que solo puede ser pensado en el interior de un proyecto social que permita la postergación y la demora” (Bleichmar, 2011, págs. 118 y 119)

En el aspecto social, podemos remitirnos al mensaje de H. Arendt en el que remite a la responsabilidad individual y su entrelazamiento con los demás en el espacio humano social: “Permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único «mensaje» que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* («para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre»), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre” (Arendt, 1998, pág. 383), y además puede serlo cada hombre en un momento de su vida, el momento que él decida.

Proceso de simbolización

M. Klein (1930), y antes S. Freud (1900), señalan que, en la base del proceso de simbolización se haya el desplazamiento de los afectos desde el objeto primario hacia los objetos que la sustituyen como símbolos. El ejemplo que utiliza M. Klein es el juego del For-Da, descrito por S. Freud. En dicho juego, señala, el niño ha transferido su sentir respecto a la presencia y ausencia de la madre, reviviendo y repitiendo su alejamiento y llegada, tratando de asir el objeto desde una posición de control omnipotente de índole narcisista. En este punto habría reconocido a la madre como algo diferente de sí mismo, más como totalidad que como objeto parcial (Klein, 1930). Una vez reconocido el objeto como externo, primer encuentro con una realidad externa, comienza la construcción de la realidad subjetiva, es decir, no elaborada como independiente del sujeto, sino que se construye a partir del fantaseo, las primeras impresiones psíquicas y desde ahí parten las bases de la percepción de los estímulos internos y externos que conformarán una imagen propia de la realidad.

La libido infantil está aún volcada en su mayor parte hacia la madre y se distribuye en cada uno de los lugares del cuerpo que implican sensaciones placenteras (boca, ano, genitales, piel, etcétera) y displacenteras. El que la madre no pueda satisfacer en algún momento la demanda del niño, genera frustración y sentimientos de odio; que, también le generan al bebé angustia y movilizan mecanismos de defensa más primitivos, los únicos de que se dispone en ese momento, de acuerdo con M. Klein (1930), son: la expulsión o la destrucción del objeto con repercusiones para el propio yo incipiente.

En este conflicto, una de las salidas es la identificación con el objeto, mediante la proyección del odio hacia los objetos-símbolos y las repercusiones de ese odio que se puede

volver hacia el propio sujeto. En un primer momento, el interés libidinal del niño en la sexualidad, en el placer, genera que ante la frustración pueda manifestar fantasías de destrucción de los objetos libidinales que luego serían proyectadas como miedo a la venganza de dichos objetos por haber sido destruidos. En otro momento y en el desarrollo de ciertas defensas, el proceso inconsciente traspone otro objeto para ocultar al que es temido. Este movimiento puede ser de desplazamiento o de represión del odio y genera objetos persecutorios que simbolizan los ataques sádicos inconscientes del sujeto hacia los objetos. Esta simbolización permite que se trabaje sobre los afectos, siempre que se les pueda poner a circular en un espacio simbólico, es decir, en el lenguaje.¹⁵ Cuando el ser humano es capaz de hablar, el espacio simbólico predominante es el lenguaje, pueden desarrollarse otras maneras de lenguaje y podemos mencionar junto a W. Benjamin (1955) la pintura, escultura, música, la jurisprudencia, la técnica, etc.

Se puede decir que cuando el afecto es desplazado más que reprimido se ha simbolizado, de tal manera que “se construye la relación del sujeto con el mundo exterior y con la realidad... el impulso epistemofílico surge simultáneamente con el sadismo” (Klein, 1990, pág. 226), en el sentido en que se dice que la palabra mata la cosa. Si se desea establecer una relación con todo aquello que no es el propio sujeto, se buscará cómo incorporar simbólicamente eso que se puede llamar la realidad, se buscarán formas en la que ésta pueda ser aprehendida, descifrada por el sujeto, un mundo que pueda incorporarse procesualmente en fantasías, imágenes y símbolos que se constituirán en identificatorias y que permitirán también desidentificaciones.

¹⁵ El lenguaje, señala W. Benjamin, es “el principio encaminado a la comunicación de contenidos espirituales en los objetos... toda comunicación de contenidos espirituales es lenguaje” (Benjamin, 1955, pág. 139)

Para que estos procesos se puedan llevar a cabo, se implican el impulso hacia la vida y el impulso hacia la muerte, de manera que el vivir es una mezcla de pulsiones a partir de cierta imposición de la pulsión de vida, de la libido erótica, sobre la pulsión de muerte, aunque esta última no se ausente.

La diversidad de grados en que el sujeto puede lidiar con su realidad externa, tiene como punto de partida los avatares de este desplazamiento de la libido desde sí hacia otra cosa u objeto de amor. Los recursos, tanto psíquicos como ambientales con los que cuente el niño, determinarán qué tipo de realidad genera para sí, de la que después dará cuenta el lenguaje.

Esta entrada en el lenguaje puede considerarse “una inscripción en el sentido de *inscriptio*, poner el nombre de alguien en un registro, que se conforma de los prefijos *in* (hacia adentro), *scribere* (trazar cortando, marcar, escribir) y el sufijo *-ción* (acción o efecto). Entrar en el lenguaje es una aceptación a la separación de un vínculo fusional inicial para poder tener palabra propia” (Chemama, 1996, págs. 38 y ss).

Se abren las preguntas sobre el “tipo de inscripción, sobre la modificación posible para la inscripción, qué tipo de representación simbólica es posible, qué elementos faltan, de qué manera se posiciona el sujeto, no frente a un lenguaje sino a un sistema de representaciones insuficiente” (Bleichmar, 2011, pág. 382). No obstante, todo lenguaje es insuficiente, particularmente cuando hay exceso o defecto de angustia. La represión de las fantasías destructivas (fantasías sádicas), cuando éstas producen un exceso de angustia, puede generar la represión de toda la vida de fantasía. Cuando no hay angustia, se puede suponer una ausencia de incremento de excitación proporcionada por el deseo; entonces se obtiene la inmovilidad del aparato psíquico.

En este sentido, podemos mencionar que Aristóteles propone la salida del *justo medio*: que el sujeto sea capaz de sentir angustia hasta el punto que le permita poder movilizarlo a realizar desplazamientos hacia otros objetos, y que la angustia sentida no sea demasiada para que no produzca una reacción desfavorable de retraimiento que estanque el desarrollo libidinal. La angustia se tiene que manifestar para que sea posible resolverla, aunque esta solución sea solo momentánea. Así, siempre estamos en la búsqueda de ese punto medio que siempre se escapará.

La inquietud que provoca la búsqueda constante nos remite a S. Freud, quien muestra en el chupeteo infantil, el juego erótico implicado. Describe un estado de goce de quien en estado auto erótico placía sobre sí mismo, siendo uno con el objeto, a condición de no ser sujeto, aun no concibe la otredad. Cuando se encuentra el objeto como no-yo, el sujeto revive aquella completud, intentando obtener del objeto la satisfacción completa que cree haber vivido y ahora también cree que está perdida. Aquel primer objeto es inexistente, por lo que genera la búsqueda de una satisfacción imposible de obtener porque no existió más que en creación retrospectiva imaginaria.

El sufrimiento producido por esta creencia de pérdida, puede ligarse con eros constituyendo el masoquismo primario (Klein, 1930); esta desviación de la libido se liga al goce de nada, diferente del placer ya que éste tiene objeto. La ubicación del sujeto frente al goce es masoquista, produce sufrimiento que no trata de eliminar ni evadir, por el contrario, la ubicación frente al placer da lugar a la dialéctica placer/displacer o satisfacción/insatisfacción. El placer necesariamente es incompleto. El goce pretende ser sin falta, en ese sentido, “el padre mítico de la horda, de poder absoluto y poseedor de todas las

mujeres, genera para sí y para los demás un goce-nada” (Marchevsky, 2006, pág. 114) en tanto se mantenga como figura de la completud.

Si el masoquismo primario sería un segundo movimiento de la libido, el primer momento sería el sadismo contra el objeto que frustra, la madre ausente, que no gratifica ni satisface. De acuerdo con M. Klein (1930), los sentimientos de agresión y violencia se experimentan ante la ausencia de gratificación y tienen por primer objeto el pecho de la madre. Los ataques fantaseados contra este primer objeto parcial generarían sensaciones de estar atacando al propio yo, porque el objeto no está diferenciado. Los ataques tendrían por objetivo al objeto externo en tanto es objeto bueno y al objeto malo interno, es decir, una parte del sí mismo incipiente. A esta agresión correspondería el temor de ser atacado o castigado por dicho objeto atacado que se convierte en persecutorio; además, se tendría la sensación de haber destruido una parte buena de sí mismo.

Por otra parte, también está la madre que satisface, a la que se ama, la que genera la sensación de seguridad cuando el bebé siente satisfacción al recibir amor. El temor del lactante es que sus deseos de muerte se hagan realidad, de ello se defenderá construyendo otro tipo de fantasías, aquellas que le confieren también omnipotencia pero encaminadas a la reparación del daño causado.

Estos sentimientos de culpa tienen diversas manifestaciones, algunas se agrupan en lo que se llama “complejo de inferioridad”. S. Freud (1936) señala que la culpa y el sentimiento de inferioridad no son distintos, sino que el segundo es proyección del primero, así se refiere cuando se ocupa de quienes fracasan al triunfar. Hay muy diversas manifestaciones de los sentimientos de culpa, “muchas personas tienen intensa necesidad de alabanza y aprobación general... que se origina en su temor inconsciente de ser incapaces de

brindar amor suficiente y genuino... además temen ser un peligro para los que aman” (Klein, 1990, pág. 313) y en ese sentido, inconscientemente, tratan de buscar ser castigados.

El varón y la mujer, en sus interacciones, generan sentimientos ambivalentes hacia ambos padres y hacia sus hermanos u otros niños, aman y odian a su familia y a las personas cercanas, lo que produce conflicto, culpa y deseos de reparación.

El amor y la gratitud, surgen como respuesta al amor recibido de sus objetos de amor, por el temor a perderlos. Algunas manifestaciones serían la necesidad de brindar felicidad, sentimientos de responsabilidad e interés por las personas que rodean al niño. Surgen los sentimientos llamados morales, a partir de la ligazón entre pulsión de muerte y de vida, apuntalada en el cuidado que recibe el niño y las frustraciones de éste.

Los sentimientos morales se generan en la identificación, no obstante, si el temor a perder los objetos de amor es demasiado angustiante, la identificación puede ser alienante al grado de perderse a sí mismo omitiendo los propios intereses, sentimientos y deseos. Complacer a otros puede colocarnos en el lugar de un padre complaciente, un padre que hubiésemos deseado o en el papel de un niño bueno. Además, pueden presentarse desajustes a nivel cognitivo en el sentido de no dudar, no problematizar conceptos y no discentir. Se mantendría además la ilusión del ser Uno, de no aceptar la diferencia, no aceptar la falta estructural y estructurante. Si no hay duda, hay una voz que es garante, una voz idealizada que elimina la voz del yo.

Siempre que el sujeto se relaciona de manera cercana con otro, se juegan los sentimientos originados con las personas más cercanas, amor, celos, odio, envidia, culpa. Las

fantasías sádicas inconscientes no se eliminan de la vida de las personas, éstas pueden generar deseos de reparación si se obtiene gratificación en la relación.

Desarrollar sentimientos morales es una manera de entrar en relación dentro de un espacio simbólico, es un proceso creativo siempre que implique la búsqueda de las maneras de manifestar el reconocimiento de los demás como semejantes y lidiar con los sentimientos de odio que producen esos semejantes. Es importante señalar que los sentimientos morales pueden guiar la conducta de algunas personas y eso no implica que sientan aversión hacia otros en todos los casos y que dichos sentimientos siempre se generen por reacción al odio, al contrario, al parecer se generan de las manifestaciones de amor recibidas.

De manera general, no hay actividad simbólica en la que no se implique la agresión. Odiar es uno de los primeros sentimientos y permanece con el individuo durante toda su vida. La aversión hacia personas o principios que nos parecen opuestos, es una forma de desahogar sentimientos de odio, que en ocasiones resulta muy constructiva, de otra manera no se entiende el cambio en las formas sociales de comunicación, entre ellas el arte. El entrar en conflicto con ciertas actividades pueden vincularse a emociones de nuestra infancia, en relación a la oposición a los padres.

Pulsión de muerte no es el deseo de un retorno a lo orgánico, sino un fracaso de la pulsión de vida, fracaso en la sensación de recibir amor por lo que se busca el retorno a un antes del deseo, un antes de sentir necesidad y limitación, un antes de la percepción del cuerpo y de la ausencia que generó el deseo; la pulsión de vida se remite a las instancias en las que se puede ligar la pulsión al objeto en la promesa de satisfacción socialmente vinculante. Esto último, ligado a nivel social, nos permite ver cómo es que el proyecto personal, sólo se puede pensar dentro de un proyecto social (Bleichmar, 2011)

La creatividad en el proceso de subjetivación.

Nombrar es crear...

Octavio Paz

Para S. Bleichmar (2011), “*el verdadero malestar en la cultura es el hecho de que el lenguaje es insuficiente en nuestra relación al otro, eso marca la angustia y sofocamiento que nos produce lo indecible*” (Bleichmar, 2011, pág. 465). No hay relación plena, incluso en el intercambio simbólico, también en el lenguaje hay una falta en tanto que es creación humana, es no determinada ni cerrada. La pulsión debe encontrar otro tipo de formas para poder ser ligada, en otros tipos de lenguaje, con otros símbolos.

En ese sentido, hay otras maneras que buscan decir aquello irrepresentable por la palabra. Cuando el sujeto no puede hacerlo, hablará su cuerpo: eso es el síntoma, el delirio, la somatización; formas que no agotan lo no-nombrable. Solo la posibilidad de simbolizarlo, ponerlo fuera de sí mismo, matar la cosa mediante el uso de la palabra, es lo que permiten el trabajo con ello.

“El principio de realidad es una construcción social” (Bleichmar, 2011, pág. 114), y subjetiva, sostenida por el lenguaje. Lo cual indica que el problema es justamente la posibilidad de circulación y cuestionamiento de los enunciados. “Si uno puede imaginar otros mundos posibles el principio de realidad trasciende la realidad actual, lo que permite que uno pueda sostener su auto-preservación” (Bleichmar, 2011, pág. 115) y más allá, que uno pueda ir hacia lo no conocido de sí mismo y del mundo sin fragmentarse.

Esta situación es muy evidente en la melancolía, en que las representaciones-cosa no se corresponden con las representaciones-palabra porque hay un bloqueo, si el bloqueo es un obstáculo insalvable, se podría “permitir a la persona encontrar palabras para enlistar la imposibilidad del pasaje entre las representaciones palabra y cosa, entre un sistema representacional a otro: encontrar palabras para expresar el fracaso de las palabras. ¿Y no es esto una de las funciones de la poesía?” (Leader, 2008, pág. 170).

Este proceso de creación de formas, se encuentra dentro de una temporalidad y conflictos propios, “crear es movilizar los objetos para que entren en nuevas tramas de sentido” (Fiorini, 1995, pág. 20). Es una potencialidad que se convierte en actual. En los enunciados expresados por el sujeto, se conjugan los verbos desear, deber, ser y poder. Este último es el que manifiesta que el sujeto tiene o no, un sentimiento de vida real y creadora, particularmente cuando está relacionado con sus deseos y su ser.

H. Fiorini (1995) señala que existen dos límites para generar un proceso creador, lo primero son las resistencias del sujeto a su capacidad de pensar más allá de lo dado, este es un límite con posibilidades de movilidad. El segundo, es el límite entre lo posible, que se vincula con la creación, y lo imposible relacionado con la prohibición del incesto. Es un límite estructurante, si el sujeto se mantiene en la negación o en el tratar de transgredir este límite, se mantendrá en la zona del síntoma y no en la posibilidad de creación.

Lo creativo al ser una transgresión a lo dado, implica agresión, la pulsión de tánatos, o pulsión de muerte, con una particularidad: está ligada también a la vida, ligada a eros. Las transgresiones suponen un reto que pone en tensión al yo frente a la angustia del caos y frente al placer. Parte de la agresión está dirigida a las identificaciones narcisistas para dar la

posibilidad de reorganización de las mismas. Es un movimiento que llega a amenazar la identidad de la persona, por lo que no es un proceso fácil y tampoco es muy común.

En el momento de la creación, el sujeto pierde una parte de sí mismo, aquella que se encuentra arraigada en la realidad conocida, una de las consecuencias de la creación, cuando el sujeto se arriesga a emprenderla, será, por tanto, el duelo de lo que pierde de sí mismo el sujeto al reorganizarse. Esto implica la reorganización de sus identificaciones. Al mismo tiempo, incorporan esta otra forma nueva como parte de lo posible de la realidad a su realidad. Hay un ensanchamiento de la realidad, respecto a su situación anterior, que lo devuelve a la misma confrontación del límite de realidad.

Al ser otro distinto, la identidad del sujeto se resiente. Ha cambiado el mandato de ser Otro o ser a condición de negarse su propio ser. Sentirá vacío, el de la falta. Se centrará en los objetos simbólicos, no en sí mismo. Ha descentrado sus propios enunciados, los ha cuestionado y ha encontrado sus formas, aquellas que no existían. H. Fiorini (1995) menciona al respecto “el proceso creador genera un lazo metafórico entre dos nada: dinámicas (eros) y estáticas (tánatos), posibilitando que pueda ser como sujeto, su propio objeto; es decir, tomar él mismo el lugar del objeto.

En esta situación, el sujeto experimenta peligro, desafío, destrucción, afirmación, deconstrucción, como parte de la generación del proceso de hacerse cargo de sí y del mundo que lo rodea.

El sujeto creador, en el tiempo que le toma la creación, se encuentra entre una fragmentación de un cuerpo sin forma, ya que aún no es creado sino que se encuentra en el devenir, y su identidad proporcionada en el vínculo primario. Esta temporalidad es un vaivén

con un ritmo monótono entre un lado y otro (Fiorini, 1995), que como una espiral en forma de embudo, se va estrechando hasta que la nueva forma se precipita al igual que el vaivén convertido en un ritmo acelerado. El vaivén hace que pasado y porvenir se vuelvan temporalidades simultáneas en un tiempo presente. Incluso el futuro hace su aparición en ese conjunto, el proceso de creación, por tanto, no es lineal, traza saltos “no se detiene ante un resultado o un modo de producción de sentido” (Fiorini, 1995, pág. 116).

Este borde entre eros y tánatos establece dos realidades. Este límite puede constituirse como puente o abismo, o ambos. Es lugar de síntesis entre temporalidades y de afirmación y negación del narcisismo, y en esto sigue Fiorini a E. Trías, quien propone pensar el límite como objeto de pensamiento y lugar de acto subjetivante.

También D. Anziu (1997) señala al respecto que las personalidades creativas son particularmente sensibles a vivenciar un exceso de pulsiones. En el caso que no se tenga un sostén en el ambiente que sirva como contención, esas pulsiones generarán una ruptura. Para evitarlo, el sujeto creativo renuncia a la destrucción del objeto interno mediante una obra que “compone una piel de palabras, de imágenes plásticas o sonoras. Así cumple la restauración narcisista del autor... la obra sutura los desgarramientos... el perdedor puede pagar el precio con un suicidio, la locura o una enfermedad grave, deterioro” (Anzieu, 1997, pág. 37)

La posibilidad o proyecto, aparece siempre como una nada, un espacio de incertidumbre porque no se sabe de antemano si será fecundo. Para el psiquismo creador, esa nada es condición de Ser en un nivel humano, debe ser tomada para inscribirse ahí a sí mismo. Cuando esto no sucede, en la neurosis, se tiende a realizar ejercicios de ensoñación diurna “y a la sobreestimación de su singularidad... en lugar de arrancarse las tripas y de hacer de ellos mismos algo o alguien” (Anzieu, 1997, págs. 42-43).

Ese espacio-nada D. Winnicott lo llama “espacio potencial transicional” (Citado en Fiorini, 1995, pág. 129). Espacio de juego, de vaivén, de creación de opciones. Estas posibilidades se mueve en un espacio de Ley, como lo mencionamos más arriba, la prohibición del incesto. Hay otras leyes a las que se sujeta la creación, una de ellas son las normas estéticas de un momento dado, a las que se puede transgredir. En la neurosis, el proceso queda atascado en la querrela con el padre.

La creación es una construcción en movimiento constante, después del objeto creado, no será suficiente su contemplación. Se le cuestiona, de manera que el movimiento siga vivo. Es una insatisfacción no de síntoma histérico sino insatisfacción fecunda. Una transgresión de los propios límites, no de los límites de la Ley.

H. Fiorini (1995) propone que este nivel de la subjetividad, el de la creación, tenga también su propia topología, considerando su propia lógica y su diferencia con el proceso primario y secundario. Considera importante señalarle un orden terciario incluyendo en él varias lógicas, valores y niveles de significación, un lugar de incertidumbre, de probabilidades.

Si bien hay varios obstáculos para movilizar a un sujeto a la creación, particularmente las resistencias narcisistas de autodesvalorización de la producción, la dinámica entre ideal y objeto persecutorio y la sensación ante la creación tanto de omnipotencia como de vacío (Anzieu, 1997), frente a este, también aparece “un sujeto, creador o intérprete, inmerso en actos de una libertad capaz de consecuencia” (Fiorini, 1995, pág. 110), más dueño de su propia vida.

Ningún proceso que lleve a cabo el sujeto para simbolizar lo que se encuentra en su vacío se puede considerar totalizador, de manera que pudiera simbolizar todo. Recordemos que se rige por la Ley, por lo que siempre habrá algo que se escapa, que queda debajo de esa Ley y que permite también la continuidad del movimiento. Siguiendo a Fiorini, “el proceso deja restos no asimilables, situación propia de tratar de inscribir de alguna manera aquello que se resiste a la simbolización... Sentir la obra como otro desconocido, también es parte de Ser el centro de todo esto que viene de otra parte, y quedarme a la vez como expulsado de lo más mío (Fiorini, 1995, pág. 113). Además, ese sentir desbordante de las pulsiones, cuando se puede convertir en vivencia es porque ha pasado por un proceso de expresión, y todos los medios de expresión son finitos. En la creación se toca, por un instante, lo trascendental.

H. Fiorini (1995), menciona a G. Deleuze para afirmar esto mismo: “algo no cesa de descodificarse en el horizonte... *requiere* un cuerpo sobre el cual esta cosa pueda pasar y correr” (Fiorini, 1995, pág. 117) y este evento produce una reacción desconocida para el sujeto, una parte desconocida de sí mismo y que, no obstante, le es propia, siendo al mismo tiempo un centro, parte de su ser más íntimo y, a su vez, de lo fuera de sí mismo.

La obra siempre ofrecerá entradas múltiples a su sentido. Por lo que estará abierta a la interpretación a partir de la vivencia de quien se atreva a hacer. Esto lo retomamos de una idea de D. Leader (2008), quien retoma a H. Segal, al señalar que en la obra de arte, el espectador se identifica con el protagonista y con el creador, “en el sentido de alguien que ha podido hacer algo de una inferida experiencia de pérdida... en nuestro uso inconsciente de las artes, tenemos que ir afuera de nosotros para volver adentro. La verdadera función social del arte, quizás, es presentar modelos de creación” (Leader, 2008, págs. 81-82); modelos de

transformación en los que la creatividad se presenta como motor de transformación y movimiento de la pulsión.

Creatividad en lo cotidiano, hacia una construcción del lazo social

Quien hace una obra artística, crea un lazo del sujeto con el mundo de manera que utiliza el código simbólico para ligar lo que no se ha podido representar para sí mismo. Trabaja con el vacío sin agotarlo y haciendo de éste una experiencia, generándole un espacio.

Es un hecho que no se puede considerar separado del espacio social, aunque se realice la obra en la soledad, se realiza en dicho espacio. Si la persona no pudiera utilizar lo simbólico, estaría condenada a no poder subjetivarse en su realización, a no realizar algo con su vacío, a perpetuarlo. Utilizar el código simbólico implica hacer una serie de renunciaciones y una aceptación de las limitaciones del mismo.

S. Bleichmar (2011), siguiendo una propuesta de D. Winnicott, menciona que el sujeto, debe lograr interesarse en el juego, para posteriormente ser capaz de encontrar placer en él. La posibilidad de jugar, abre paso a la posibilidad de creación que implique la “metabolización de lo traumático” (Bleichmar, 2011, pág., 368). Será importante que el monto del placer sea mayor al sufrimiento que implica la deconstrucción narcisista que el proceso implica.

La posibilidad de creación artística siempre está latente, puede llevarnos “desde llevar un diario a escribir ficción o poesía o poner el pincel en el lienzo. O simplemente a hablar y a pensar” (Leader, pág., 184). Cada persona tiene la posibilidad de aceptar hacer algo con su sufrimiento, y en ello, las artes ponen un ejemplo de una construcción fecunda. Las obras

creativas, nacen de un vacío. “Involucrándonos con cómo otros han hecho algo puede no sólo alentarnos a elegir el camino de la creación nosotros mismos, sino también a permitirnos acceder a nuestro propio dolor y a comenzar el trabajo” (Leader, pág. 185) de traspasarlo utilizando el código simbólico que más le siente bien. De acuerdo con N. Braunstein (2009) lo que ha sido impreso en la carne, se expresa en los significantes, eslabonándose con la historia del sujeto, aportando orden y exponiendo al sujeto a su encuentro inevitable con lo real como trauma, con aquello que sin tener tiempo, se pueda inscribir en el conjunto de símbolos que le den soporte al sujeto.

En ese sentido, pregunta “¿Quién podrá leer por nosotros este "libro interior de signos desconocidos? ¿Quién podrá decir que verdaderamente lo hemos leído cuando la lectura es “un acto de creación”, es decir, que se constituye retroactivamente (*nachträglich*) a lo leído, donde la escritura no se constituye como previa a partir de su lectura?” (Braunstein, 2009, pág. 206)

Me gustaría terminar con una cita de Proust que hace N. Braunstein:

Este es el trabajo del artista, que trata de ver bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, alguna cosa diferente, es exactamente el trabajo inverso de aquel que, en cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y la costumbre también cumplen en nosotros, cuando amasan, por sobre nuestras impresiones verdaderas, y para ocultárnoslas por completo, las nomenclaturas y los fines prácticos que llamamos falsamente la vida... Este arte tan complicado es, precisamente, el único arte viviente. Sólo él expresa para los demás y nos hace ver a nosotros mismo nuestra propia vida, esta vida que no puede ‘observarse’, y de la cual las apariencias que uno observa necesitan ser traducidas y a menudo leídas a la inversa y penosamente descifradas. Este trabajo que habían hecho nuestro amor propio, nuestra pasión, nuestro espíritu de imitación,

nuestra inteligencia abstracta y nuestras costumbres; es tal el trabajo que el arte deberá deshacer, es la marcha en sentido contrario, el retorno a las profundidades donde lo que ha existido realmente yace desconocido por nosotros (Braumstein, 2009, pág. 207).

Bibliografía

- Abagnano, N. (1993). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anzieu, D. (1997). *Crear/destruir*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. España: Taurus .
- Benjamin, W. (2016). *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán.
- Bettelheim, B. (1943). *The Holocaust, One Generation Later*. Obtenido de <https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/25465/The%20Holocaust%20by%20Bruno%20Bettelheim.pdf>
- Bleichmar, S. (2011). *La construcción del sujeto ético*. Argentina: Paidós.
- Braunstein, N. (2009), *El goce*. México: Siglo XXI.
- Chemama, R. (1996). *Diccionario del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- De Freitas, B. A. (2012). *Sobre la concepción de Sujeto en Freud y Lacan*. Obtenido de Revista Alternativas en Psicología, Organo de difusión científica de la Asociación Mexicana de Alternativas en Psicología A.C. Número 27: <http://alternativas.me/index.php/agosto-septiembre-2012/13-10-sobre-la-concepcion-de-sujeto-en-freud-y-lacan>
- Diccionario Etimológico Castellano en línea, obtenido de: <http://etimologias.dechile.net/?inscripcion> consultado el 13 de enero de 2019.
- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio al psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Fiorini, H. J. (1993). *Estructuras y abordajes en terapia psicoanalítica*. Argentina: Nueva visión.
- Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños*. Obras Completas, tomo V, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Obras Completas, tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Garate, I. y Marinas J.M. (1996). *Lacan en castellano. tránsito razonado por algunas voces*. Madrid: Quipú.
- Gerez, M. (2011). *Entre deudas y culpas: sacrificio*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Gerez, M. (2013). *Las voces del superyó. En la clínica psicoanalítica y en el malestar en la cultura*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Green, A., Ikonen, P., Laplanche J., Rechar E., Segal, H., Widlöcher, D., y Yorke, C. (2008). *La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Green, A. (1999), *Narcisismo de vida. Narcisismo de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Guerrero, A. (2013). *Construcción psicosocial de la alteridad: racismo en México. Cultura y representaciones sociales*, 8, núm. 15, 73-96.
- Guzmán Brito, A. (2002). *Scielo*, Revista de Estudios Histórico-Jurídicos. Obtenido de Universidad Católica de Valparaíso, Chile: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552002002400007&script=sci_arttext#6
- Kaës, R. (2000). *Las teorías psicoanalíticas del grupo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Klein, M (1990). *Amor, Culpa y Reparación y otros trabajos (1921, 1945)*. Buenos Aires: Paidós. obtenido de <https://teoriaspsicologicas2pilar.files.wordpress.com/2014/03/melanie-klein-tomo-1-amor-culpa-y-reparacion3b3n.pdf>
- Lacan, J. (1977). *La familia*, Buenos Aires: Homosapiens
- Laplanche, J., y Pontalis, J.-B. (2004). *Diccionario de Psiconálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Leader, D. (2008). *La moda negra. Duelo, melancolía y depresión*. Madrid: Sexto piso.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío, ensayos sobre individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Marchevsky, C. (2006). *El lazo social*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Montoya Hernández, A. (2006). *Paisajes de la locura*. México: Paradigma.
- Orbe, A. (1967). *La definición del hombre en la teología del S. II*. Obtenido de Gregorianum, Vol. 48, No. 3, pp. 522-576: <http://www.jstor.org/stable/23574122>
- Rábade, R. S. (2006). *El sujeto trascendental en Husserl. Obtenido de Diálogos: revista del Departamento de Filosofía*, Universidad de Puerto Rico (Vol. 41, No. 87-88): <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/viewFile/ASEM6666110007A/18537>
- Rodríguez, G. P. (2011). *Mímesis, violencia y modernidad. El tránsito de lo sagrado a lo prosaico en la teoría de René Girard*. Obtenido de Revista Papeles de Trabajo, año 05 no. 8, noviembre 2011: http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/N8/13_ENS_Rodriguez.pdf Revisado el 07 de noviembre de 2015.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento*. Obtenido de Libro electrónico, FCE: México: https://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=ZqagAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT4&dq=hombre+renacentista&ots=5hkcZDMPu&sig=yyzvxxkfxnGSmHT5kMUQMwhqkP8&redir_esc=y#v=onepage&q=hombre%20renacentista&f=false
- Wajcman, G. (2010). *Psicoanálisis y Arte. El vacío y su representación*. Buenos Aires: Brujas.