



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE PSICOLOGIA

PSICOANALISIS DE LA ENVIDIA

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN PSICOLOGIA**

P R E S E N T A

**CLAUDIA ALEJANDRA FLORES DEL ANGEL
LOPEZ**



**DIRECTOR
DR. CARLOS AUGUSTO ALBURQUERQUE
PEON**

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Dedicado a aquella persona que vivió presa de sus afectos en tanto no le fueron develados y a la que aún continúa bajo el velo del auto convencimiento de la realidad de una quimera.

*“El más grande Don es
convertir la envidia en
inspiración”*

Anónimo

Mis más sinceros Agradecimientos...

A Dios que con si infinita sabiduría me llevo por caminos insospechados en la realización de este trabajo, permitiéndome poder apreciar un gran pedacito de los misterios que se ocultan en el universo.

A la universidad que me dio la bienvenida y acogió bajo su mundo como tal, así como por todas las oportunidades que me ha brindado.

Al Dr. Carlos Alburquerque por la disciplina, el conocimiento, la paciencia y el entusiasmo con que me facilito el conocimiento psicoanalítico, además de su extraordinaria disposición y apoyo constante. Gracias por su dedicación, motivación, criterio y aliento. Hizo fácil lo difícil. Ha sido un privilegio poder contar con su guía y ayuda.

A los profesores Lucy, Juan Carlos, José Luis y Tere por su tiempo, su orientación, atención e infinita amabilidad, así como por su buena disposición apoyándome en situaciones difíciles. Gracias por haber aceptado ser mis revisores.

A mí amada madre por su sacrificio, esfuerzo, cuidados y amor, así como por el apoyo moral, económico y personal para seguir mi sueño y lograr la realización del mismo.

A mi padre por ser el pilar fundamental, en toda mi educación académica y por su incondicional apoyo. A mi tía Diana por ser una gran inspiración y a todos mis familiares que con su contribución ayudaron a que me conformara en lo que hoy soy.

A mis hermanos quienes con sus palabras de aliento no me dejaron decaer para seguir adelante y siempre perseverar y cumplir con mis ideales.

A todos mis compañeros y amigos presentes y pasados, quienes sin esperar nada a cambio compartieron su conocimiento, alegrías y tristezas. Así como a todas aquellas personas que durante todo este tiempo participaron de una u otra manera y estuvieron a mi lado apoyándome con su tolerancia, comprensión y ánimo, logrando que este sueño se hiciera realidad.

Gracias a todos.

INDICE	4
Resumen	5
Introducción	6
Capítulo I	9
Conociendo la Envidia	9
Concepción Filosófica	10
Construcción Cristiana	18
Definición Conceptual	26
Perspectiva Psicosocial	30
Capitulo II	36
Reconociendo la Envidia	36
Proceso y vivencia de la envidia	36
Placer vs. Suplicio	41
Capitulo III	47
Clínica de la Envidia	47
Envidia al pene o la envidia con pene	49
Agradecimiento: antídoto contra el odio	55
La mirada	59
Etapa Hepática	61
Conclusiones	98
Bibliografía	105

RESUMEN

El presente trabajo de investigación, tiene como objetivo analizar, en semejanza al proceso en que se desarrollan los fenómenos psicológicos en la clínica, al afecto de la envidia, donde en la generalidad el paciente lleva a cabo el reconocimiento consciente de una problemática que experimenta de manera inconsciente. Esto con la finalidad de tratar de dar respuesta a las interrogantes sobre ¿cómo y porque quedó catalogada en el conjunto de pecados capitales? y de si es o no constitutiva del sujeto. Para ello, se realiza un breve recorrido donde a través del punto de vista filosófico, su construcción religiosa, su descripción conceptual y el enfoque psicosocial permiten delimitar lo mejor posible el sentido de la palabra de este afecto; posteriormente se efectúa una no menos breve revisión de cómo es vivenciada por quien la experimenta, llegando por ultimo al tratamiento clínico de la misma, que devela su constitución no solo como afecto o acción destructiva en perjuicio de la sociedad o las personas por separado, sino como acción operante necesaria en la conformación psíquica y física del sujeto. Dando paso a la elaboración teórica de la estructura hepática, como una estructura psíquica que al igual que las estructuras neuróticas o psicóticas que encuentran fijaciones en diferentes etapas del desarrollo del niño, ésta las encuentra en las diferentes etapas de desarrollo del feto.

INTRODUCCION

*Puedo controlar mis pasiones y emociones,
si puedo entender su naturaleza*

Spinoza

A partir de indagar en diferentes textos, tanto religiosos como filosóficos para despejar la interrogante de ¿por qué la envidia era catalogada como un pecado capital? a pesar de que esta en modo alguno brinda el placer extasiante que brindan el resto de los pecados capitales fue como se fue configurando la necesidad de averiguar, desde la raíz, el cómo, y más importante aún, ¿desde dónde opera en el aparato psíquico del ser humano este llamado “pecado capital”? desconcentrando el foco de análisis de la sintomática, siendo el tratamiento que se le da al encuadrarla en esta clasificación de pecado capital, que aunque es muy importante por dar cuenta sobre una problemática, no sería de mucha utilidad para la psicología profunda tomarla como objeto de análisis; siendo por ello el interés de este trabajo, abordarla desde el psiquismo.

Responder estas interrogantes ha supuesto un trabajo de investigación bibliográfica con la intención de facilitar su comprensión, conduciendo a una idea mucho más clara del concepto, realizando un análisis sobre la tendencia generalizada y al parecer universal del ser humano a sentir envidia, buscando

los fundamentos y motivaciones subyacentes en este enlace entre sentimiento y acción.

Esto se lleva a cabo a partir de la realización de un esbozo sobre la conceptualización que algunos autores filosóficos hacen de ella, suponiendo que la filosofía fue la primer disciplina en abordar esta temática para tratar de comprenderla y explicarla; continuando inmediatamente con la definición de la palabra que algunos diccionarios hacen, dando a conocer tanto el significado del concepto, así como la descripción de su raíz etimológica. Se aborda también a través de la concepción católica, quien la catalogó dentro de un conjunto de pasiones insanas en el ser humano llamados pecados capitales; llegando, finalmente al escrutinio del quehacer psicoanalítico, quien la desmenuza para conocerla y conocer su forma de operar.

Lográndose esta aproximación desde la teoría psicoanalítica, que además de ser un método de investigación de procesos anímicos inaccesibles de otro modo, es una teoría que se basa en la identificación que tiene el yo con el Otro, dejando así, entrever la interacción entre el sujeto y la sociedad, como bien lo explica la teoría del estadio del espejo de Lacan.

En este recorrido descriptivo de la envidia, desde su definición hasta su modo de operar y manifestarse, queda a la vista que la Teología y la Filosofía subrayan principalmente el mal que la envidia produce al envidiado, mientras que el Psicoanálisis pone su foco de atención, en el daño que la envidia produce sobre el envidioso y ello porque es esta disciplina que profundiza más sobre la influencia de la envidia en el desarrollo psicoevolutivo del individuo.

Llevándose a cabo la realización de este trabajo con la intención de dar respuesta a las preguntas planteadas, lográndose además, hacer del conocimiento del lector, lo que experimenta una persona que se encuentra bajo el influjo de este sentimiento, e intentar despertar la empatía en el lector, para que así pueda haber una mejor comprensión ante esta experiencia, muy necesaria en la práctica clínica, y no solamente se le condene a la solitaria vida dentro del tormentoso ruido de sus silencios.

CAPITULO

I

CONOCIENDO LA ENVIDIA

*El hombre es la única criatura
que rechaza ser lo que es.*

Albert Camus

Ante el título de este capítulo, parece pertinente definir el concepto de la envidia, para comenzar a desvelarlo, procediendo a exponer sus características particulares, para poco a poco ir tratando a lo largo de este trabajo, abrir el camino para llegar a su esencia.

Este recorrido parte desde la exposición general de la conceptualización que algunos de los principales autores filosóficos hacen de ella. Encontrando que las definiciones de la envidia que dan diversos filósofos en el curso de la historia concuerdan notablemente entre sí.

Concepción Filosófica.

Quizá sea Platón el primero en detectar la presencia de la envidia y otras afecciones del alma en la literatura. Sin embargo Aristóteles aprovechó esta constatación y trabajó el tema, abordándola a partir de la descripción que de los sentimientos humanos hace en el libro II de su “Retórica”, donde en un pequeño tratado sobre las pasiones figura un ensayo sobre la envidia, que así como los otros sentimientos y emociones, se da en ámbitos, personas y disposición de ánimo muy específicos. Por este motivo, este filósofo, para definirla, analiza los posibles motivos por los que esta se siente, en contra de quiénes se siente y en qué circunstancias.

En las disertaciones que manifiesta en su tratado sobre ella, Aristóteles asienta que básicamente, la envidia se presenta entre quienes son próximos en el tiempo, espacio, edad y prestigio, es decir, se establece a partir de una competencia entre personas y las cosas que poseen, que se encuentran en condiciones semejantes y que además de desear las mismas cosas, desean también para sí mismos, los logros conseguidos por los otros.

Estos sentimientos generan rivalidades por posesiones como el amor, la belleza, la gloria, el poder y las riquezas, que la persona que envidia, cree que los otros no merecen, de igual manera rivaliza por la forma y manera de conseguir los logros tal como le hubiera gustado a él conseguirlos, más si no han sido alcanzados, obstaculizará incluso, a sus semejantes para que fracasen en los intentos por y para alcanzar algo.

Haciendo un comparativo entre emulación y envidia, Aristóteles converge en la idea de que un pesar, que causa sufrimiento, no por el bien ajeno, sino por la

ausencia de ese bien en la persona que lo carece, o séase que no se debe a que el otro posea bienes muy estimables que estén al alcance de quien lo carece, sino al hecho de que quien lo carece no los posea, es a lo que él denomina emulación, diferenciándose del sufrimiento causado, no por el no poseer los bienes estimables, sino más bien porque el otro los posee, que es el sentimiento de la envidia y que en la acción a diferencia de la emulación, que es la disposición por alcanzar esos bienes; en la envidia lo que se propone es hacer que su prójimo no los posea.

Este sentir y actuar se manifiesta porque el que envidia se cree igual, merecedor o mejor y con mayores atributos, a esa o esas personas a las que envidia, lo que lo hace creer que tiene derecho a esos bienes, codiciándolos por el simple hecho de que los otros los poseen y de los cuales se podría decir que son bienes que lo posicionan de alguna manera, un poco por encima o un poco por debajo de los demás, en un mundo donde todos ambicionan algo o buscan distinguirse de alguna manera. Hay que agregar que esto sucede aunque la situación comparativa, sea o no real, basta con que el que envidia así lo crea o lo perciba.

Este pensamiento, conduce a Aristóteles a tener que hacer mención, de que los envidiosos, también son aquellos que son pobres de espíritu, porque todo les parece grande, de igual manera aquellos que han alcanzado grandes éxitos y disfrutan de prosperidad son envidiosos, así como los ambiciosos que se dan de sabios y aman la gloria, esto a razón de que piensan que los demás quieren llevarse algo que es suyo, por lo que no querrían que nadie subiera a su pedestal, quedando así, para él, asociada la envidia con la ambición.

También afirma que la envidia es un sentimiento y una naturaleza de personas viles que se opone a la compasión y el bienestar de sus semejantes, y que si

bien puede proporcionar alegría por el mal ajeno, también es turbador y genera sufrimiento a quien la padece.

En suma para Aristóteles la envidia es una indignación deforme, desviada, inmotivada e injusta; definiéndola como una especie de tristeza del bien ajeno y añadiendo que se considera como un mal para la humanidad, en cuanto que rebaja su gloria y excelencia.

Descartes habla sobre la envidia al contrastar los desórdenes de las pasiones y los malos hábitos, con la generosidad, afirmando que el envidioso tiene una constitución perversa o pervertida, que hace que se entristezca ante el bien de terceros y los odie. Una de las causas que ejemplifica muy bien el por qué afirmar que es una constitución pervertida, es que las mismas pasiones que se refieren a bienes o males presentes, también pueden a menudo ser referidas a los del porvenir, puesto que la opinión que se tiene en el sentido de que han de ocurrir, los hace aparecer como presentes, aunque aún no existan.

Sostiene que no hay vicio tan dañino de la felicidad humana como la envidia; pues los que se encuentran manchados por ella no sólo se afligen constantemente ellos mismos, sino que hacen cuanto está en su poder por turbar la felicidad ajena. Exponiendo que para él, es la fama lo que más comúnmente se envidia.

Sin embargo es interesante observar que Descartes, hablando de quienes sufren por el bien que ven que les ha tocado en suerte a los otros hombres, distingue además una envidia justa, que se experimenta cuando se ha ofendido a la justicia, concediéndole buen propósito, ya que esta nos aleja del sujeto que contiene el mal del que conviene separarse, principalmente cuando el bien que

esos otros han recibido puede convertirse en un mal en sus manos. Pudiéndola ejemplificar como la envidia que se experimenta hacia aquellos servidores públicos corruptos, que gozan de esa fortuna. Pero agregando también que muy raramente el ser humano puede ser justo y generoso, sobre todo respecto a qué y a quien, circunstancia nada fácil, al encontrarse involucrada la subjetividad del sujeto.

En sus observaciones, encuentra también una cierta alegría proveniente de la envidia, diferenciándola de la alegría que procede del bien, donde esta es una alegría seria, mientras que la que procede del mal como la envidia, va acompañada de risas burlescas, que en una actualización del concepto, esta última quedaría enmarcada bajo el orden de lo perverso¹, ya que su propósito es buscar escindir² al otro.

En el escrito “Del origen y naturaleza de los afectos” ubicado en la “Ética demostrada según el orden geométrico” de Spinoza, se puede observar que el autor esboza la afirmación de que cuando el alma imagina su impotencia, se entristece, debido a que imagina que sus acciones, comparadas con las acciones de otros, son más débiles, y donde el sujeto al esforzarse en rechazar esta

¹ En este contexto se utiliza como lo define la Real Academia de la Lengua Española (2014): “sumamente malo, que causa daño intencionadamente. Que corrompe las costumbres o el orden y estado habitual de las costumbres”.

² Escisión.- “Freud habla de la “escisión del yo” [...] como un proceso, observable en el fetichismo y la psicosis, por el cual dos actitudes contradictorias ante la realidad llegan a coexistir lado a lado en el yo: la de aceptación y la de renegación [...]. Lacan amplía el concepto [...] para designar, no un proceso singular del fetichismo o la psicosis, sino una característica general de la subjetividad en sí: el sujeto nunca puede estar más que dividido, escindido, alienado de sí mismo [...]. La escisión es irreductible, no puede curarse; no hay ninguna posibilidad de síntesis. [...] La escisión denota la imposibilidad del ideal de una autoconciencia plenamente presente; el sujeto nunca se conocerá completamente, siempre estará separado de su propio conocimiento. Esto indica la presencia del inconsciente, y es un efecto del significante. El sujeto está escindido por el hecho mismo de que es un ser hablante, puesto que el habla determina una división entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado. [...] Lacan teoriza al sujeto escindido en los términos de una división entre la verdad y el saber.” (Dylan, 2007. Pág. 79)

tristeza, interpreta torcidamente las acciones de sus iguales, o adorna en suma, hasta donde puede, las suyas.

Spinoza considera, al igual que Aristóteles, que nadie envidia por su virtud a alguien que no sea su igual, no pudiendo entristecerse, por el hecho de reconocer alguna virtud en otro que sea distinto a él, por lo que tampoco puede envidiarlo; pero en cambio, sí envidiará a su igual, cuya naturaleza supone ser la misma que la suya.

Dice también de los hombres, que además de ser por naturaleza proclives al odio y la envidia, esta es reforzada debido a la educación misma, pues afirma que los padres suelen incitar a los hijos a la virtud con el solo estímulo del honor de la competencia.

Para Spinoza, la envidia no es otra cosa que el odio mismo, una tristeza, una afección que reprime el esfuerzo del hombre, o sea, su potencia de obrar, porque el hombre no se esfuerza en hacer, ni desea hacer, sino lo que su naturaleza dada le permite hacer, por lo que este no deseará predicar de sí mismo ninguna potencia de obrar o virtud que sea propia de la naturaleza de alguien más y ajena a la suya, sin poder reprimir su deseo. Por tanto la envidia para Spinoza es el odio, en cuanto que afecta al hombre de tal modo que se entristece con la felicidad de otro y se regocija con su mal.

Kant al abordarla, da la siguiente definición de ella:

“La envidia es la tendencia a percibir con disgusto el bien de otros, aunque este no perjudique al propio; es un estado malevolente de la mente, que trata de comparar el propio bien con el de otros, en vez de juzgarlo por su valor intrínseco”. (Kant, 2005. pág. 328)

Lo que sucede debido a que el patrón que se usa para medir lo bien que se está, no depende del valor intrínseco del bienestar propio, sino de cómo se compara con el de otros. Esto al menos en términos de los deseos propios, donde la envidia apunta a destruir la buena fortuna de los demás.

Aunque este filósofo considera que es natural sentir el impulso de la envidia, sin embargo, el gran problema que observa, es el que se presenta, cuando el envidioso actúa dirigido por esta.

En lo tocante a la perspectiva de Nietzsche acerca de la envidia, la información que en esta investigación se recopiló al respecto, revela que habla de ella a través de la alegoría que hace sobre las tarántulas en el libro “Así hablo Zaratustra”, refiriéndose a los resentidos, que a su decir eran representados, por los cristianos revolucionarios de la primera época, por aquellos plebeyos judíos o por los descamisados de la Revolución Francesa, por poner algunos ejemplos; así como todos aquellos quienes hacen revuelta, por resentimiento, contra los señores, básicamente. A todos ellos, ya que asevera que en su alma se asienta la venganza en contra de esos señores (las esferas gobernantes), los acusa de hablar con mentiras escondidos en sus cuevas, perturbando, con sus palabras las almas, por medio del estandarte que estos mismos “animales” llaman justicia; debido a estas habladurías el los denomina, no sin la indignación característica del discurso de este autor, predicadores de la igualdad, que es lo que el desprecia, como es sabido, por pretender conservar al hombre en la mediocridad.

El motivo de esta comparación con las tarántulas, es debido a lo que Nietzsche quiere expresar de estos resentidos, de quienes describe un comportamiento

semejante al de los entusiastas, pero empujados por la venganza disfrazada de justicia, volviéndose fríos y sutiles debido a la envidia, que es lo que los motiva, pronunciando que en sus quejas se puede encontrar esta venganza, tal y como en sus elogios se encuentra oculto sin duda un agravio.

Manifiesta que así mismo se autorizan a ser jueces, por lo que el aconseja a desconfiar de todos aquellos que tengan tendencia a imponer castigos y que hablen de justicia, proclamándose a sí mismos como buenos y justos, lo único que buscan es poder, operando sentados desde su caverna y apartados de la vida, queriendo hacer daño.

Toda esta alegoría la hace con la finalidad de exhibir a la luz a estos pareas resentidos, como el los llama, para poder redimir al hombre de la venganza de estos hipócritas, que se esconden tras palabras de virtud, que reclaman la igualdad, con presunción y envidia reprimidas. No sin dejar de mencionar que todas estas características que de ellos describe, se las atribuye a la herencia de sus padres.

Por último y para dar por finalizado el recorrido que desde la filosofía se hizo para tener conocimiento de la envidia, habiendo mencionado a algunos de los más destacados filósofos, sin poder lamentablemente, mencionar a todos y cada uno de ellos, ya que representaría una labor mucho más ardua y minuciosa, desviando la atención que se requiere para alcanzar el objetivo de este trabajo, que pretende, no solo exponer el punto de vista sobre la envidia de los diferentes filósofos revisados, sino también indagar hasta lo más prístino de ella en el ser; Resulta interesante advertir, por el espacio de tiempo que ha transcurrido desde entonces, como también de manera similar a lo que observa Descartes, en su

estudio del ser humano, donde da cuenta de una “envidia justa”, Tomasini (2012), si no llega a justificarla, expone esa envidia como comprensible, siempre y cuando provenga de una representación diferente a la que el encuentra en el examen conductual que del envidioso hace, donde se topa con un cuadro en el cual el envidioso se percibe a sí mismo como alguien, despojado, humillado, ofendido, o lastimado, aunque sea una percepción errónea, como lo expone Spinoza, que dice que es pervertida porque el envidioso interpreta torcidamente las acciones y posesiones de sus iguales, es decir, si la envidia que el envidioso siente corresponde realmente a los hechos, esta es, para él, sino justificable, sí comprensible.

“Por ejemplo, A podría sentir envidia por la casa de B, pero la realidad es que la casa de B es efectivamente mucho más bonita, más grande, está mejor ubicada, etc., que la de A. En situaciones así, sería perfectamente comprensible que A sintiera envidia de B.” (Tomasini. 2012. Pag.85)

Solo de este modo para Tomasini es más “aceptable” el hecho de que se presente la envidia, si no es así y solo obedece a la distorsión de la realidad en la percepción del envidioso, a parecer de Tomasini, a este, se le puede juzgar críticamente.

Construcción Cristiana

Como se ha podido observar en la postura filosófica, rematada por el fuerte juicio que Tomasini hace de la envidia y los envidiosos, donde además asevera que “...cualquier análisis aceptable de “envidia” tiene que sacar a la luz su carácter eminentemente negativo” (Tomasini 2012, pág. 83), se le tiene en muy mala estima a este sentimiento, perteneciendo como dice Aristóteles a una naturaleza de personas viles, merecedoras de rechazo y censura.

Teniendo esto en cuenta, pareciera que por su parte, la religión católica, le otorga a la envidia una posición “privilegiada”, por así decirlo, dándole el estatus de “pecado capital”, porque a pesar de ser completamente indeseable para el ser humano, tanto si se envidia, como si se es envidiado, la posiciona junto a los demás vicios capitales, que a lo largo de la historia canónica, han sido prohibidos y castigados, no por su malevolencia, como a la envidia, sino por su naturaleza placentera. Cumpliendo además, claro está, con la condición definitoria de los vicios capitales, siendo una grave falta moral, una falta moral imperdonable, ante todo, porque impulsa al individuo a cometer más pecados, esto es, más faltas. En los casos más graves de envidia, cuando esta es, por decirlo de alguna manera, insoportable, el sujeto es susceptible de cometer absolutamente cualquier villanía, cualquier maldad, cualquier bajeza para satisfacerla o al menos calmarla. Volviéndose así, mucho más comprensible el cómo es que la envidia quedó clasificada como un “pecado mortal”, pero faltando aún, esclarecer del todo, el modo en que se convierte en “capital”.

El camino que lleva a obtener este conocimiento, es a través de los estudios antropológicos que Aguirre (1994) realiza de la depresión, donde fue posible

seguir un rastro, del cual se obtuvo material que muestra un breve recorrido histórico en la conformación de la lista de pecados capitales que conocemos en la actualidad.

Alrededor del año 400 de nuestra era, San Agustín de Hipona hace referencia a ella en sus obras. La referencia más famosa que hace San Agustín sobre la envidia es en su escrito "Las Confesiones", donde expone su propio caso al describir la escena donde él mismo es presa de ella cuando aún es un infante que contempla con mirada pálida y cara amargada a su colactáneo, colgado del pecho materno del que emana copiosa y abundante leche. Derivado de esta confesión, San Agustín cuestiona si a esa edad se podría juzgar un acto tan natural, como el de sentir envidia por su hermano que aparece, desde su mirar, como un rey que tiene lo más ambicionado para un niño que se encuentra en edad aun de poder ser amamantado.

Sin embargo es de notarse de que a pesar de esta confesión que hace de sí mismo, admitiendo que la ha vivenciado, aunque tratando de justificarla valiéndose del argumento de la edad, predica ensayar, en agradecimiento de la venia de Dios, evitar caminar con aquel que de envidia se consume. Emitiendo el juicio de ser un vicio diabólico y por el cual entró la muerte al mundo.

Este religioso se refiere a ella como una de las pasiones turbias que conforman el alma del hombre; siendo esta el motivo de su caída del paraíso y de la gracia de Dios, es decir de su separación de él. San Agustín habla de que la maldad del demonio que se encuentra constituida por dos principales vicios: la soberbia y la envidia, los hizo caer, tanto al demonio mismo, como al hombre.

Aunque la historia de La Caída es universal, y no sólo propia del Catolicismo o del Judaísmo, sino que ha sido contada a toda la humanidad de forma similar en varios y diferentes textos sagrados, así como también en diversas leyendas, mitos y tradiciones, en este caso particular se aborda desde la perspectiva católica, por ser la religión que San Agustín elige para hacerse seguidor y de la cual parte para realizar su búsqueda sobre la verdad, teniendo que toparse irremediablemente con el afecto de la envidia en su recorrido.

Se dice que el mito de la caída de Lucifer es el origen de los males de la humanidad, pues antes de tal acontecimiento se disfrutaba de una existencia paradisíaca en el Edén. Como es ya sabido, en cuanto a dominio común se refiere, antes de caer Adán y Eva del paraíso, primero se sucedió la caída de Luzbel. Luzbel, uno de los más gloriosos, elevados y bellos ángeles de la Corte Celestial, deslumbrado y ofuscado por el orgullo, habiéndose atribuido a sí mismo los maravillosos dones con que su creador lo había dotado, se rebeló contra Dios, no aceptó el supremo dominio del Señor y se constituyó así en el adversario de su Creador, su némesis³.

³ la hora de analizar a fondo el concepto que nos ocupa tenemos que exponer previamente que el mismo tiene su origen etimológico en una antigua raíz indoeuropea que es *nem* o *nom*. La misma puede establecerse que se traduce como “asignar, distribuir”. Asimismo es importante subrayar el hecho de que al principio estaba vinculada a lo que era la justicia equitativa. El término némesis no está contemplado como contenido por el diccionario de la Real Academia Española (RAE), pero no es un vocablo inventado. Si uno indaga en la mitología griega, no tardará en descubrir que Némesis es el nombre que identifica a la diosa de la venganza, la fortuna y la justicia retributiva. Se ocupaba de aplicar un castigo a aquellos que no obedecían (por ejemplo, a los hijos que no respetaban las órdenes de sus padres).

Némesis, según se cuenta, sancionaba la desmesura y no dejaba que los hombres fueran demasiado afortunados. En su intención de resguardar el equilibrio universal, la diosa podía provocar la ruina de aquellos que habían sido favorecidos por la fortuna. También se encargaba de vengar a los amantes infelices por el perjurio de su pareja.

Para Hesíodo, esta diosa era hija de Érebo y Nix (la oscuridad y la noche). Como deidad primordial, Némesis no se encontraba sometida a los dictámenes de los dioses olímpicos.

De manera “casual” si así se pudiera denominar, Envidia es el nombre de la diosa romana que ejerce como equivalente de esta diosa Némesis que ha sido venerada por multitud de pueblos y culturas a lo

“¿Cómo caíste desde el Cielo, estrella brillante, hijo de la Aurora? ¿Cómo tú, el vencedor de las naciones, has sido derribado por tierra? En tu corazón decías: 'Subiré hasta el Cielo, y levantaré mi trono encima de las estrellas de Dios... subiré a la cumbre de las nubes, seré igual al Altísimo. Más ¡ay! has caído en las honduras del abismo.” (Is.14:14-27).

Rechazando y declarando la guerra al ser humano como proyecto principal del Plan de Dios y renunciando a servirle, como era su cometido. Acto seguido, Luzbel, también llamado Satanás que significa adversario, apareció en la forma de una serpiente en el paraíso, lugar donde Dios advierte a Adán y Eva que no debieran comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, para que no muriesen. Sobre este comando Satanás sostiene una conversación con Eva, donde este introduce la prohibición diciéndole a Eva: “*¿Conque Dios os ha dicho: No comáis de todo árbol del huerto?*” (Gn. 3:1), implicando con este cuestionamiento que Dios estaba escondiendo algo que era bueno y siendo innecesariamente muy severo en su prohibición. Engañando así a Eva a tomar del fruto que ella a su vez ofrece a Adán, quien lo acepta más por transgresión que por engaño.

El propósito de hacer mención de esta muy antigua creencia es para exponer los dos vicios que San Agustín dice trajeron la muerte al mundo. Aunque es factible

largo de los siglos. Así, por ejemplo, le rindieron culto tanto los egipcios como los babilonios o los persas.

Cabe resaltar además que, en ciertas ocasiones, némesis suele utilizarse como sinónimo de enemigo. Este uso proviene del deseo que puede tener un individuo de concretar una venganza contra su enemigo, tal como haría la diosa Némesis para administrar la justicia retributiva.

<https://definicion.de/nemesis/>

A razón de la anterior explicación es como, hablando psicoanalíticamente, da lugar el proceso de identificación, donde Luzbel en adopción de los atributos de Dios (juzgar e impartir justicia, en este caso en específico), se los otorga como a sí mismo como suyos.

que apoyara sus observaciones en las premisas de San Ireneo⁴ que afirma que Satanás perdió la gracia angélica porque sintió envidia de Dios, deseando ser adorado como Él; sintiendo también envidia del hombre, como imagen creada a semejanza de Dios.

Las conclusiones de San Agustín contribuyeron como predecesores para la posterior clasificación canónica de los vicios, ya que señala que la envidia es hija servil de la soberbia, donde ésta la está dando a luz constantemente, sin encontrarse nunca la soberbia sin la envidia como hija y compañera.

“Pero la envidia no precede, sino más bien sigue a la soberbia, puesto que la envidia no es la causa de la soberbia, sino al contrario, la soberbia es el fundamento de la envidia. Siendo la soberbia el amor desordenado de la propia excelencia, y la envidia el odio de la felicidad ajena, inmediatamente salta a la vista de donde procede esta última. Cualquiera que ame su propia excelencia, o aborrece a los semejantes por ser iguales a él, a los inferiores a fin de que no se equiparen con él, o a los superiores porque no pueden llegar a ser lo que son ellos. Luego, evaneciéndose, se hace un envidioso, mas, no envidiando, se hace soberbio.” (San Agustín 1957, pág. 1131)

Haciendo así, la distinción del resto de los demás vicios y clasificándolos más como vicios del ánimo que de la carne.

⁴ San Ireneo de Lyon (n.d.) Contra los herejes. Cortesía de la Conferencia del Episcopado Mexicano para la BIBLIOTECA CATÓLICA DIGITAL. Recuperado el 31/01/17 <http://www.mercaba.org/TESORO/IRENEO/00>

Siendo de esta manera como San Agustín explica la fuente de la envidia en el alma del hombre, adquiriéndola por imitación al demonio, ya que asevera que Dios, creador del hombre y de todo el universo, siendo solo fuente de luz y bondad, y habiendo creado al hombre a su semejanza, no le imputó al alma de éste ningún mal y mucho menos la desgracia torturante de la envidia.

También hace referencia a ella como el móvil por el cual se comete el primer crimen sobre la Tierra, donde movido por envidia hacia su hermano Abel, Caín comete homicidio contra éste, gracias a la envidia que sentía de las dadas que su hermano recibía por parte de Dios.

Para finalizar la cosmovisión que tiene San Agustín sobre la envidia, parece prudente hacer mención de como utiliza el vocablo envidia para hacer referencia a lo que parece ser un acto de motivación auto interesada o de egoísmo, pudiéndose observar en algunas frases que acuñó en sus escritos, como la siguiente: “el primero que llega a la verdad debe comunicarla sin envidia a los otros.” (San Agustín 1974, pág. 526). Situación que comúnmente se presenta en la verbalización del diario vivir en la actualidad, donde se sustituye egoísmo por envidia, por ejemplo, este niño no presta sus cosas por envidioso, en vez de decir que por egoísta. Siendo muy comprensible el porque, ya que al ver que el mismo San Agustín da casi el mismo trato al envidioso que al leproso, cuando hace la sentencia de que Dios quitara su gracia sobre aquel que con envidiosos ande, se vuelve preferible que la envidia sea confundida con egoísmo o con cualquier otra cosa.

Habiendo revisado la interesante perspectiva que San Agustín tiene respecto a estos, vicios de carácter, como los denomina, se nos permite apreciar una pequeña muestra del comienzo de la construcción de la cosmovisión teológica

que el catolicismo tiene sobre la envidia, dando paso a la clasificación que hace de ella con el transcurso del tiempo, para así retomar lo que atañe a este trabajo.

La doctrina de los siete pecados capitales, que es tan conocida en la ascética tradicional de occidente, tiene su origen en la explicación evagriana de los "ocho (malos) pensamientos". Siendo Evagrio Póntico el primero en sistematizarlos, como compendio y germen de todos los demás.

Evagrio llama tristeza a la envidia y sobre ella asevera que la tristeza es un abatimiento del alma que se forma de los pensamientos de la ira por no poder satisfacer el deseo de algún placer, afirmando que el deseo de venganza, es propio de la ira, y por la que a partir del sentimiento de fracaso por no conseguirla, así como de la falta de arrepentimiento por desearla, se genera la tristeza (envidia).

Después de que el monje ascético Juan Casiano acuñara bajo la influencia doctrinal de Evagrio Póntico, en los años 420 a 429, ocho obstáculos (gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria y orgullo) que según él, aparecen en el camino a la perfección del hombre en la vida monástica, el Papa Gregorio Magno, alrededor del año 590, fusiona la tristeza con la acedia, la vanagloria con el orgullo y agrega la envidia. Quedando ya establecida, la lista de los siete pecados capitales, a partir del siglo XII con Hugo de S. Víctor, la cual habla de: orgullo, envidia, cólera, acedia (llamada posteriormente pereza), avaricia, gula y lujuria; lista que se utilizaba casi exclusivamente para el ritual de confesión como orientadora para la imposición de penitencias.

Pero no son denominados pecados capitales como tal, sino hasta que Santo Tomas de Aquino hace la diferenciación de estos con los pecados veniales. Explicando esto a partir de la etimología de las palabras.

La palabra “pecado” proviene del latín *peccatum* que significa delito, falta o acción culpable y de la palabra capital, este pensador religioso escribe:

“El adjetivo “capital” es derivado del sustantivo “cabeza” que designa la parte superior y directiva del cuerpo animal; por lo que se aplica metafóricamente a todo lo que es principio de algo. De aquí que se designen “pecados capitales” a aquellos pecados capaces de engendrar (ser principio) y dirigir a otros pecados”. (S. Tomas Aquino 2001 pág. 654)

Lo que explica el por qué designarlos con ese nombre.

Al tratar con el tema de la envidia, Santo Tomas de Aquino muestra una gran influencia de Aristóteles, explicando cómo es que este pecado causa otros a su vez:

“Nada impide que una cosa provenga de diversas causas según diversos conceptos, así el odio puede originarse ya de la ira, ya de la envidia: pero proviene más directamente de la envidia, porque el bien mismo del prójimo nos entristece, y por lo tanto se nos hace odiable, dado que tendemos a amar lo que nos deleita y odiar lo que nos entristece. Por la ira, deseamos el mal del prójimo en cierta medida, es decir, bajo el concepto de venganza. Resulta pues claramente que el odio es causado formalmente por la envidia según la naturaleza del objeto, y por la ira sólo dispositivamente.” (S. Tomas Aquino 2001, pág. 670)

Cabe mencionar que para Santo Tomas la envidia es pecado grave, ya que la malicia de este pecado está en que se opone a la caridad, que es entendida como el gozo espiritual por el bien del prójimo.

Esta presencia en la lista de los pecados capitales nos advierte de la gravedad que se le adjudica.

Definición Conceptual.

Después del provechoso recorrido que se hizo de la envidia desde la filosofía y la teología, toca el turno de la definición que los diccionarios hacen del concepto envidia, partiendo desde el origen etimológico de la palabra.

Envidia proviene del latín *invidia*, que deriva de *invidere*, y que además de significar en latín clásico malquerencia, malevolencia, hostilidad, etc., es el nombre de la acción, efecto o cualidad del verbo *invidere*, compuesto por las partículas “*in*” (hacia el interior) y “*videre*” (mirar), que originariamente quiere decir “meter la mirada dentro”, “meter el ojo dentro”.

Otras acepciones vecinas a esta son: *mirar con enemistad* y también, *aojar* que significa echar mal de ojo a alguien, lo que figurativamente significa desgraciar o malograr una cosa. Dando paso a la aparición de la mirada como una ejecutora capaz de actuar a distancia, del mismo modo que ocurre con la palabra, a la que en tantos casos se le adjudica eficacia por su sola emisión.

“Cuando uno piensa en la universalidad del mal de ojo, llama la atención que en ninguna parte halla la menor huella de un buen ojo, de un ojo que bendice. ¿Qué significa esto, sino que el ojo entraña la función mortal de estar dotado de por sí (...) de un poder separador?” (Lacan 2010, pág. 122).

Tal parece que a este afecto le es otorgado un enorme poder por el terror que prodiga, denotando que se trata de una mirada que puede incluso permear los objetos vistos.

Sin embargo, es importante hacer notar que a esta acepción que se da de los vocablos que la conforman de raíz, deja fuera la incapacidad para poderse ver a si mismo, el no poder dar cuenta de si, de una falta que le es propia del que mira adentro y en consecuencia “ver” que exista otro que pudiera, aparentemente, poseer esas cualidades que se niegan en si mismo.

Caparrós (2000), menciona que el diccionario Oxford lo define como el sentimiento de mortificación y de voluntad enfermiza a consecuencia de la contemplación de ventajas que el otro posee, así, como también hace mención de la definición que hace el diccionario Webster, donde se define como la mortificación y descontento ante la buena fortuna del otro, acompañado de odio y deseo de poseer lo mismo. Así mismo, también se la suele definir como mirar intensamente algo que se desea poseer, o bien mirar intensamente, con odio y animadversión.

Tomando la descripción que hacen los filósofos de los envidiosos donde dicen de ellos que tienen una mente pervertida, se puede definir que envidiar es mirar

afanosamente, pero con “ojos bizcos”, torcidos, como la mente. Ciertas tradiciones judías llaman a la envidia “el ojo perverso”.

La envidia puede ser definida como una muy especial forma de mirada consistente en vigilar, medir y comparar. La palabra por si misma sugiere con toda claridad un tipo intenso, constante y obsesivo de escrutinio; una mirada que literalmente penetra, desgarrar, destruye y destroza. En hebreo, una expresión para envidia es “ojo estrecho”.

Sin embargo en la definición que aparece en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (2014), existe una definición alternativa que dice de ella que es la de emulación. Sobre esto, Caparros advierte, que esta definición surge en el idioma inglés en 1552 como deseo de igualar y/o sobrepasar a los demás. Así como también hace la señalización de que ya, desde el siglo XVII, la envidia, aparece como sinónimo de deseo, anhelo, entusiasmo; anunciándose ya una cierta contaminación con el término emular y dejando de figurar los aspectos agresivos de esta, siendo a su vez curioso que en francés *envie* signifique envidia, antojos, deseos y ganas, al mismo tiempo.

Se puede decir en pocas palabras que desde su etimología la envidia es un mirar (*videre*) hacia (*in*) otro, pero hay que decir, desde uno, siendo una suerte de consideración y comparación subjetiva en la que desde esta cierta consideración de nuestro ser y tener, nos comparamos con el otro, que, según creemos, y lo admitamos o no, tiene algo que nosotros no o mucho más de lo que nosotros tenemos.

Recordando también que deviene además, de in-vidente, es decir; ese que no puede ver, siendo que necesariamente tiene que ver hacia dentro de sí, para poder en consecuencia vincularse con el mundo⁵

Para ilustrarlo Paniagua (2002, pág. 39) afirma que:

“En la modalidad social de la envidia, la internalización de los valores de los predecesores es un elemento esencial. Ya que ésta se lleva a cabo por medio de una identificación con las actitudes de padres, maestros y otras figuras de autoridad quienes, a su vez, adquirieron de la misma manera sus propias actitudes. El niño, en su dependencia, copia automáticamente los modos de sus mayores por su natural tendencia a la idealización y su necesidad de aprobación y amor. Estas pautas adquiridas de comportamiento acaban convirtiéndose en sustancia psíquica: en rasgos de carácter que el sujeto percibe (erróneamente) como consustanciales e innatos. Cuando ciertas características son compartidas por una parte considerable de la población y se transmiten transgeneracionalmente, acaban incorporadas a los patrones culturales de respuesta, es decir, entran a formar parte de la psicología de un pueblo. [...]”

⁵ Hablando en términos psicoanalíticos, esta capacidad es la que da paso al conjunto de manifestaciones y fenómenos que caracterizan a la introyección, siendo el “proceso que consiste en trasponer fantasmáticamente los objetos exteriores y sus cualidades inherentes en las diversas instancias del aparato psíquico.” (Chemama 1997. Pág. 232).

Perspectiva Psicosocial

Al hablarse de vinculación con el mundo, corresponde indagar en la psicología social para saber que nos puede aportar sobre la envidia. Al hacer una rauda revisión, es posible observar que, al menos ante el fenómeno de la envidia, la psicología social se divide en dos vertientes. Una de ellas la aborda desde el ámbito cuantitativo, que busca poder hacer una medición de ella para poder diferenciarla de otros fenómenos como los celos, por ejemplo, y para permitir a algunos autores realizar una división y categorización de ella, por sus manifestaciones tanto emocionales como de acción, que a razón de la designación de este capítulo se vuelve pertinente, más adelante, hacer un esbozo de ellas para su conocimiento.

La otra vertiente que la psicología social tiene de incurrir en el tema de la envidia, es la de corte cualitativo, que la aborda desde la observación que sus efectos tienen en la interacción de los sujetos, así como de la notación de sus consecuencias, que a su vez abren paso a importantes fenómenos sociales, dando cuenta de que juega un papel importante en la vida humana, donde resulta interesante notar que a diferencia de la connotación “diabólica” de la concepción cristiana y la destructividad de la sociedad que perciben los filósofos, la perspectiva social dilucida que se necesita un cierto grado de esta para evitar actitudes de indiferencia entre las personas, haciendo la señalización de que esta puede ser tanto una emoción como un rasgo de carácter, donde la persona que experimenta envidia emocional, adopta una cierta visión de la situación que enfrenta, mientras que si es caracterológica predispone al individuo a ver, no solo la situación sino el mundo y la vida en general, de esa cierta manera.

También nos advierte que en su aspecto negativo imposibilita el establecimiento de relaciones interpersonales a quien la padece porque le confiere al sujeto la incapacidad de ser caritativo, además de ser resentido y malicioso, pero hay que agregar que esto depende del momento o circunstancia, así como de la persona con la que se interactúe.

Otro interesante descubrimiento encontrado a lo largo de esta revisión es que la envidia ha sido erradicada de las ciencias y la filosofía social desde el inicio del presente siglo; se puede observar claramente el porqué de este hecho, ya que es desagradable admitir que se siente este afecto cuando irremediamente no puede dejar de ser así cuando no se puede cumplir con las directrices que impone una sociedad que debido a los fenómenos de transformación de empresas y economías capitalistas, por ejemplo, que implementan la estrategia de crear ventajas competitivas en mercados globalizados que imponen la diferenciación de producción y mayores exigencias y complejidad tanto a las organizaciones como a su personal y de donde surge la noción de competencias clave que no solo permean de manera significativa, sino que dictan el modelo social a seguir y donde pesa muchísimo el sesgo instrumentalista, tecnocrático y economicista con el que han sido tratadas estas competencias, a partir de la aplicación del modelo neoliberal capitalista que manipula a las personas en su único afán de obtener ganancias a toda costa, generando una sociedad que fomenta, impulsa, enaltece y recompensa la diferencia basada en la “superioridad”, principalmente económica, lo que deriva en tener la sensación de no poder sobresalir en este mundo enormemente competitivo.

Por último señala que la envidia juega un papel importante en todas las sociedades. Siendo las revoluciones, por ejemplo, uno de los fenómenos

sociales dentro del ámbito del estudio psicosocial que se le atribuyen al operar del afecto de la envidia, que se infiere, parten del deseo de obtener y mantener el poder, así como también se le acusa de utilizar la plataforma política como generadora y sostén de sí misma, y aunque puede ser entendible desde el conocimiento de que aquel que envidia cree que la ventaja de la persona envidiada es en cierto grado injusta, siendo los sentimientos hostiles una respuesta natural a la injusticia percibida, estas aseveraciones son cuestionables ante este punto de vista reduccionista, sin descartar claro, que no pudiese encontrarse dentro de los factores constitucionales de tales fenómenos, no se debe caer en la aseveración simplista, de que es este el único motivo. Sin embargo la disertación de estos fenómenos dejan claro el porque hay importantes razones por las cuales se tratará de evitar a toda costa ser envidiado por los otros, incluso confinarla a su no mención en las ciencias mencionadas.

Se hace notable, ante la descripción de las diferentes envidias que la vertiente cuantitativa de la psicología social hace, que no es un afecto sencillo de aceptar, empezando porque en sus distintas facetas y formas de conformación, es difícil saber que se trata de envidia.

En primer lugar se encuentra la experiencia de sentir tristeza y un profundo sentimiento de inferioridad, aunado a una desesperación por no tener la firme determinación de mejorar, por nunca poder alcanzar el bien o por no poder admirar al otro, derivado de la idea central de esta experiencia “deseo de tener lo que el otro tiene”, a este tipo de envidia algunos psicólogos sociales la denominan envidia no maliciosa.

A diferencia de esta envidia, se encuentra la que se clasifica como envidia maliciosa, donde la idea principal es la de “deseo que el otro no tenga lo tiene”.

Aquí lo que importa es la destrucción del objeto o cualidad envidiada, para emular en el envidiado el mismo sentimiento de infelicidad que el envidioso siente cuando esta se apodera de él.

Existe otra envidia donde aunque no se alberga resentimiento contra el otro, la felicidad de este produce pensamientos de desánimo contra sí mismo, lo que tiene trazos de fungir como un mecanismo defensivo ante la envidia que se siente por las personas a quienes se ama por disfrutar de las ventajas de las que se carecen desviando el enojo hacia uno mismo por no ser capaz de obtenerlas “nunca tendré lo que tiene el otro”, dando lugar al retraimiento y a no querer pensar en el asunto. Esta es a la que se denomina envidia depresiva.

En la envidia hostil, el envidioso quiere restablecer la igualdad destruyendo la ventaja del otro, donde en vez de estar presente el sentimiento de sufrimiento y tristeza por el bienestar ajeno, lo que hay es agresividad.

Y por último se encuentra la envidia de admiración y emuladora, donde el sufrimiento y consternación por no estar a la altura del otro, gestiona un empuje hacia una emulación y deseos “sanos” por alcanzar ese mismo nivel que el otro.

Las investigaciones que la clasificaron, también dan claridad en cuanto a que refieren que rara vez se presentan por separado, pudiendo mezclarse e incluso sucederse una tras otra.

Esto lo convierte en una emoción muy compleja, a decir del ámbito psicosocial, porque a pesar del terror que emana este sentimiento, como se puede notar a través del recorrido de este capítulo, tanto si uno se encuentra en la posición del envidiado, como si se encuentra en la del envidioso, se llevan a cabo acciones a diestra y siniestra para provocarla en los demás y ufanarse de ello.

Un ejemplo muy evidente de ello se puede ver expuesto en como la mercadotecnia que se lleva a cabo en la actualidad, a través de la publicidad, quien la utiliza como objetivo de satisfacción en quien la provoca, apelando a la envidia que despertará en los demás, derivada, por supuesto, de la adquisición del producto que promueve. Pero también en general de cualquiera que provoque premeditadamente este afecto en otros, haciendo “ostentación” de bienes materiales o cualidades como una forma de sentirse superior, como si la envidia fuera en si misma moralmente neutra y se encontrará envuelta en el espíritu virtuoso de la competencia limpia.

Bien, entonces ¿Por qué una gran cantidad de veces los esfuerzos están encausados a despertarla en los demás para ufanarse de ello?

Una de las repuestas que brinda el abordaje que la psicología social hace de ella, es que al encontrarse las personas motivadas a mantener su autoestima, persistiendo en ellas las tendencias a promover una visión positiva de sí mismas en el contexto de una relación con los otros, originándose esta oportunidad en la interacción social con personas similares. Sin embargo cuando las actividades o atributos de otras personas que están cercanas amenazan a la autoestima, debido al desempeño superior de los otros, se genera un sentimiento de rechazo hacia uno mismo, lo que hace surgir la envidia.

“[...] buen número de los adornos reales y fingidos de la vida revisten significado gracias al prestigio que nos procuran y a la diferencia que nos demuestran respecto al prójimo, siendo el arreglo de las ropas que vestimos, el coche que manejamos, el tipo de casa en que vivimos, etc., ilusiones del yo. Constituyen puntajes de una incierta seguridad, y poseen extraordinaria importancia para la persona que las utiliza como puntos de

apoyo. Los atributos más inmediatos de la vida de una persona, sus satisfacciones interpersonales, no son adecuadas, y por lo tanto, para evitar el sentimiento de ansiedad, el individuo necesita la seguridad que obtiene de estos factores diferentes, Y siempre que una persona en estas condiciones encuentra en otra ciertos aspectos que, desde su punto de vista, serian factores de seguridad, o que realzan su prestigio material frente a otros, aparece el dinamismo de la envidia.” (Montes 2002, pp. 36-37)

Por tanto se puede inferir que la necesidad de provocarla en los demás proviene de la necesidad de incremento, de manutención, o por la falta de autoestima de la persona que la provoca, pudiéndose posicionar, a través de la envidia del otro, en un nivel superior, en un intento por confirmarse a sí misma.

Habiendo hecho el recorrido para conocer la envidia, así como tan solo escuchar las meras opiniones del lenguaje coloquial, es suficiente para comprobar que referirnos a ella, ya nos introduce sin más, en un mundo que mueve a desagrado, encontrándose prácticamente ausente la segunda parte de la definición, que habla de la emulación y del deseo honesto. Haciendo la interesante notación de que las definiciones de diccionario priman como objeto de la envidia, el *tener* (posesión-accidente) sobre el *ser* (esencia). Siendo, tal vez, la descripción que en los siguientes capítulos se hace, de cómo opera este afecto, la que nos instruya en donde exactamente es que recae ese “ver dentro” que se ha descrito anteriormente.

CAPITULO

II

RECONOCIENDO LA ENVIDIA

Nadie realmente es digno de envidia.

Arthur Schopenhauer

Proceso y vivencia de la envidia.

Habiendo pretendido esclarecer el concepto de la envidia de modo conceptual, y antes de pasar al abordaje psicoanalítico, supone mayor importancia aún, iluminar, tanto el sendero que a la consciencia lleva, como el motivo para adquirir mayor comprensión de ella, esbozar una descripción de cómo es que se vive este conjunto de afectos. Explicando cada una de las manifestaciones que durante el proceso se suceden cuando se experimenta.

La envidia representa siempre un sentimiento oscuro, sin justificación legal, mezquino y aislado, de tal modo que se considera debe estar escondido como conviene a los bandidos, ladrones y asesinos, considerados escorias de la raza humana, diciéndose generalmente de él, que no hay dignidad alguna en este sentimiento. Incluso hasta la rabia y el odio extremos pueden ser explicados por cualquier razón noble, no así la envidia.

Sin embargo habría que hacer una exhortación a que tirase la primera piedra a quien nunca la haya sentido, a quien nunca haya deseado mal a alguien por una cualidad que admiraba en él, a quien alguna vez evitó situaciones que le confrontarían con aquellos que muestran o mostraban cualidades que él no posee, o a quien nunca tomó partido solo para no favorecer a aquellos que poseían aspectos que codiciara.

Si incluso dicho esto, al lector aun le es difícil reconocer en sí mismo el sentimiento de la envidia, aunque pueda ser inclusive, una constante en su vida, es comprensible, ya que esta impericia es una característica del circuito que configura a la misma.

Empero, tal vez, se pueda obtener, más adelante, una mayor claridad del proceso y se pueda dar el reconocimiento de ésta, siendo el principal propósito de este capítulo.

Indagando en el trabajo que realiza Alberoni (2006), se encuentra material que ayuda a realizar la siguiente descripción que de la vivencia de la envidia se hace.

El primer movimiento del proceso envidioso es la comparación negativa, o sea, la pérdida dolorosa del propio valor. La persona ante esto se siente disminuida, desvalorizada e impotente, sintiendo en ese momento un impulso de odio, que engendra, ya sea la injuria, algún acto que perjudique o no beneficie al que se envidia o ambos. Sin quedar aun, con todo y esto, completado el proceso de la envidia, faltando un último y complejo paso para totalizarlo.

Al no conocer la naturaleza de su sentimiento, es muy común que el envidioso injurie o intente perjudicar a quien envidia a manera de protegerse él mismo de este sentimiento, ya sea para dejar de sentirlo o sino al menos calmarlo,

pudiéndolo hacer tanto de manera premeditada, como desesperada e impulsivamente, lo que lo deja expuesto a ser evidenciado debido a la desaprobación de los demás, tanto de la acción perjudicial, como del sentimiento, e incluso hasta de él mismo por sentirlo. Quedando internalizada, en la persona que envidia, la condena social, con lo que se finaliza y se completa así, el proceso de la envidia.

Ante esta explicación se hace necesario utilizar el siguiente relato como ejemplo, así se podrá adquirir una mejor apreciación de los pasos anteriormente descritos:

Durante un curso de verano, al que asisten dos amiguitas de alrededor de 5 o 6 años de edad, que se encuentran dibujando, sentadas lejos una de la otra. Una de ellas le pide a la otra que se siente a su lado a dibujar. Cuando la invitada se cambia de lugar hacia donde la niña que había hecho la invitación le indicó, lleva consigo su dibujo y sus colores. Al colocar su dibujo sobre la mesa, su anfitriona al verlo, en un acto intempestivo, sin más, lo raya de manera agresiva. Al haber concluido la acción, la autora del dibujo, viendo su obra arruinada y con la sorpresa en su rostro, rompe en llanto y pregunta gritando él porque del hecho. La niña que ha cometido la agresión, queda, además de con el color en su mano, atónita y sin poder responder a su acción. El llanto de la niña agredida alertó del evento a la responsable del grupo, quien mientras levantaba en brazos a la niña agredida para consolarla en respuesta a su llanto, le respondía:

–Fue grosera porque tú eres muy bien hechecita y tu dibujo es más bonito que el suyo –, y dirigiéndose al mismo tiempo a la otra niña dice –pero se va a disculpar por haber sido grosera sin motivo ¿verdad?–.

Se puede observar, en este relato, que al envidioso o al que siente envidia, se le acusa de tres culpas:

Rebelarse al juicio social, o sea, esto significa ponerlo en duda o negarlo, siendo esta la primera culpa del envidioso. Tómese de ejemplo, para obtener mayor claridad de esto, la parte del relato anterior donde la encargada del grupo, al decir –porque eres muy bien hechecita y tu dibujo es más bonito–, emite una condena, como una autoridad representante de la sociedad, donde no hay una perspectiva individual ni subjetiva de lo que se considera “bien hecho” o “bonito”. Es un juicio social de valor, sus palabras y su autoridad son una aseveración de que la sociedad ha dado una sentencia a la que no hay que replicar.

Inmediatamente después aparece la segunda culpa. El envidioso desvaloriza al otro, trata de disminuirlo, de dañarlo, siendo una agresividad que se condena y que da como resulta una mayor culpabilidad, porque se encuentra dirigida contra una persona que la sociedad aprecia y estima. –Tú eres bien hechecita –. Dando como resultado la doble acusación: primero, el envidioso se revela contra el juicio de valor de la sociedad y por ende, en segundo lugar, ataca a aquel que la sociedad tiene en consideración y alta estima, sin ningún motivo aparente, o en su defecto, justificado.

La palabra envidia expresa por sí misma una condena, lo que hace aparecer nuevos sentimientos: el sentimiento de culpa por haber experimentado envidia y la vergüenza por haber sido descubierto, siendo esta, la tercera acusación. –¿Qué mal ha hecho?–, se pregunta del envidiado, a lo que el envidioso no sabe qué responder. Esa derrota y catástrofe interna, no fue determinada por una acción o por alguna violencia que el envidiado haya cometido, sino pura y sencillamente por la comparación que el envidioso ha realizado, donde descubre ser inferior,

sintiéndose humillado y envilecido. Gracias a esto, vive la experiencia devastadora de resultar destruido por otro, sin siquiera poder acusársele de algo. La frase – ¿Qué ha hecho? – o – ¿Qué mal ha hecho?– sirve para condenar. No ha hecho nada malo y se le ha atacado. Por lo tanto al ser envidioso se es malvado.

Queda explícito en este ejemplo, aunque de manera escalar, lo mortífera y destructiva que resulta la envidia y el por qué ha conducido a todas las culturas a condenarla y prohibirla. En definitiva, a sentir una profunda aversión hacia ella. Porque además cuando se siente la punzada de la envidia, la escena que aparece frente a los ojos es diferente: en el centro hay una sola persona, que obtuvo algo, que triunfó, que posee, que es admirada. Ese otro es como un rey en su trono, como un arcángel triunfante, donde alrededor de él está el mundo, la sociedad que lo admira, que lo aprecia, que lo reconoce. Aunque en esa misma sociedad, de algún modo, también está el envidioso, mudo, aniquilado, encolerizado e impotente⁶.

Donde a diferencia de la punzada de los celos, cuando se siente la punzada de la envidia, no hay alaridos. La protesta muere en los labios. Teniéndose la impresión de injusticia, pero sin estar seguro del buen derecho. Cuando se envidia a alguien se observa lo que posee y lo que no posee. No son sus deseos los que indican el objeto del envidioso, sino sus resultados. La clave de la envidia es no el deseo de algo concreto, sino el carácter insoportable de una diferencia. Una diferencia de ser, es decir se sufre por una carencia de ser, una carencia evocada

⁶ Esta escena se suscita desde la radical necesidad del sujeto carente que ve la falta en sí mismo, surgiendo el deseo de completud, completud que ve en el otro, aunque perdiendo de vista que no solo ese otro, sino que todos sin excepción alguna son sujetos carentes que deben lidiar a su vez con esa falta.

por la presencia, del otro. Se dice por eso que donde el celoso no tolera que la vida continúe más allá de su muerte, el envidioso no tolera que antes de él hubiese mundo, y es por eso que desea aniquilarlo.

Placer vs. Suplicio

Al hacer el recorrido tanto del conocimiento como del reconocimiento de la envidia, llama la atención lo que con tanto acierto manifiesta Don Quijote en el Quijote de Cervantes, al pronunciar la siguiente frase: “Todos los vicios, Sancho, traen un no sé qué de deleite consigo, pero el de la envidia no trae sino disgustos, rencores y rabias”. (Cervantes 2014, pág. 403)

A lo que surge el cuestionamiento de ¿Por qué es que, perteneciendo al conjunto de pecados capitales, la envidia no genera, a lo que podemos deducir de la frase anterior, ese placer que los otros pecados si, como asevera Don Quijote?

Sopena y Herrero (2012), muy atinadamente nos muestran que los poetas han cantado alabanzas a algunos pecados, concebidos por ellos como un baluarte que nos protege de una preeminencia de la racionalidad y de los predicadores de ideales ascéticos, que pueden hacernos perder el gusto por la vida.

Siendo como lo expone Ramírez (2003, pág. 82):

“Dostoievsky expresaba a sus amigos: (citado por Pichon-Rivière) – durante algunos instantes experimento tal felicidad que es imposible concebirla en circunstancias normales, los demás no la imaginan, experimento una

armonía completa en mí y en el mundo, este sentimiento es tan fuerte que por algunos segundos de esta alegría se podrían dar 10 años de vida o quizá la vida misma –. Es el amarillo luminoso de Van Gogh en el que por algunos momentos los límites del yo se han perdido y el mundo exterior con toda su riqueza inunda las potencialidades, dejando expresarse al ello en toda su magnitud.”

Se puede decir, bajo licencia poética, que la energía vital del ser humano, es la fuente del estado de gracia. Esto quiere decir, que la idea de caer nuevamente en la mediocridad cotidiana sin contar ya con ese tender sublime hacia lo absoluto, es insoportable. Se quiere conservar el deseo, se quiere desear. Aun cuando ello provoque agitación, angustia e incluso dolor. Se experimenta por eso un placer que no nace de la descarga de la tensión, sino de la tensión misma, siendo además que, los otros seis pecados capitales, se pueden encubrir como rasgo del que jactarse a través de la reivindicación de un ideal transgresor de omnipotencia narcisista.

Para ilustrarlo, se muestra a continuación la elaboración de un breve bosquejo de cada uno de los seis pecados capitales restantes, permitiendo a través de su exposición la dilucidación de esta significativa y abismal diferencia con respecto de la envidia, donde gracias a ella, incluso el propio envidioso se condena a sí mismo y se avergüenza por sentirla.

Es sabido que todo logro es precedido del anhelo. Es el placer añadido de los preparativos, de la víspera, de la posibilidad alimentada por la fantasía de plenitud de lo que se espera (ninguna realización, cabe decir, podrá superar jamás lo fantaseado), donde inclusive la víspera, puede ser o parecer más placentera que la misma realización.

Al observarse la avaricia que hay por parte de la persona, se puede apreciar la existencia de una búsqueda continua por obtener propiedades, dinero y demás tesoros, con el único objetivo de vivir por y para eso, siendo la coartada de este amor apasionado por el dinero, “la seguridad”. El dinero o las riquezas materiales suponen un placer, placer de la sola posesión, con una poderosa vivencia de satisfacción, mientras se le posea, claro está.

La soberbia, tal vez siendo el principal de los pecados, tiene como propósito en sí misma hacer sentir al hombre independiente y auto-suficiente debido a la satisfacción por los propios actos o por la propia condición o manera de ser.

Siempre que el ego está siendo alimentado, inflando la dignidad del mismo, este crece y sigue creciendo, gracias a ello la persona se irá tornando cada vez más egocéntrica, llevándola al punto del auto-engaño, entrando en un estado de auto-exaltación, donde disfrutará placenteramente en la contemplación de sus propias cualidades, con menosprecio hacia los demás y regodeándose en las palabras halagadoras de otras personas por su gran “valía”. Además goza de gran autocomplacencia al sentirse muy satisfecho, vanagloriándose y auto alabándose a sí mismo.

De la Lujuria se puede decir que aunque se entiende como un excesivo deseo de placer genital. Es en realidad un placer que no puede reducirse solo a la satisfacción de una necesidad fisiológica y que se encuentra tendiente al logro de una absoluta satisfacción de sus estados pasionales. Los lujuriosos son sujetos que viven de la exaltación y el acoso del objeto de su apasionamiento, vanagloriándose de amar siempre con la misma intensidad, queriendo llegar constantemente y sin restricción, a la culminación del placer.

Con respecto a la ira, su primer efecto positivo, es el ardor de la sangre en el cuerpo

que se siente como una incandescencia o inflamación, que aunque se da en varias pasiones como el deleite, el deseo ardiente o la audacia, en la ira esta inflamación es máxima, y por lo tanto, necesariamente breve, debido a la vehemencia de su ardor, como sucede con el fuego violento. Obteniendo de esta inflamación esa añorada sensación de placer.

Este placer de la ira se puede encontrar, como lo muestra Manzanedo (2004, pág. 267) emulando a Santo Tomas de Aquino:

“Ya sea en la presencia real de la venganza que produce delectación o satisfacción completa, en la esperanza de obtener venganza o en el pensamiento continuo de la venganza, pues a quien desea algo, le resulta deleitable entretenerse pensando en ello”.

En cuanto al pecado de la gula, existe en él la posibilidad de probar todo, de sentir todo, siendo por eso tan deleitable la vivencia de una mesa opípara y abundante en sensaciones, siendo la persona golosa permisiva consigo misma y con los demás, dando rienda suelta a la fantasía de poder tener todo sin renuncia, gracias a la incapacidad del reconocimiento de límites y la falta de medida que distinguen a este pecado.

Toda esta excitación que con los pecados mencionados se experimenta como placer, en la pereza, la fuente de placer por el contrario, se encuentra en la escasez de excitación, en la relajación o más bien en la anestesia de esta. Se puede decir de la pereza que es el espejismo de un nirvana inalcanzable, que promete un mundo sin nubes, sin tormentas ni cataclismos internos, para eludir la obtención del placer por la dura vía larga, incluyendo el deseo de rodear o no afrontar la realidad, sobreviviendo en un casi permanente estado de ensoñación.

Quedan así pues expuestas las diferencias entre la envidia y el resto de los

pecados. Sin embargo lo que caracteriza a estos pecados capitales no es la aparición de algo nuevo, sino el desbordamiento del sujeto por algo que previamente existe, que no es dañino en sí mismo si se encuentra controlado. Tratándose pues, de un desbordamiento producido por un incremento de la intensidad que los griegos denominaron *hubris*.

“La célebre frase de Eurípides: “Aquel a quien los dioses quieren destruir, primero lo vuelven loco” refleja la concepción de la locura para la filosofía antigua como endiosamiento y se confunde con el Hado o con el destino, intervención de los dioses sobre las decisiones de los hombres. Innumerables ejemplos recorren la tragedia griega, desde Heracles hasta Edipo, el Hado o el *fatum*, lo escrito por los dioses como castigo al *hubris*, es enviado al héroe como velo que lo enceguece y lo destruye, es la posesión de los dioses sobre la razón de los hombres.” (Alburquerque, 2011. pág. 55)

En el caso de la envidia en cambio, el deseo no soporta su tensión. Se desea algo porque el otro lo obtuvo y se sufre por culpa de ese deseo. Se lucha contra ese deseo, se trata de sacudírselo, de quitárselo de encima. Se quisiera no pensar, no sentir, no ver.

El deseo envidioso no soporta la tensión porque sabe que no podrá realizarse. Además ni siquiera logra quedarse en silencio, transformarse en un renunciamiento sereno y convencido. Se queda así, a mitad de camino; un deseo que no tiene la fuerza suficiente para convertirse en acción, pero que tampoco tiene lo necesario para anularse.

Con la esperanza de que, a estas alturas, el lector se sienta, si no identificado, si compasivo, del sufrir de la persona que padece la envidia, refiriéndonos a la persona en quien se genera este sentimiento, lo que supondrá una tarea

titánica tal vez, por tratarse de un sentimiento y de personas a las que se les quiere mantener lejos de uno. Pero siendo comprensible, sin embargo, el que esta identificación o compasión no hayan sucedido así, ya que al humano no le place advertir su presencia. Genera un miedo ancestral a un ataque indefinido, para el que parecemos inermes, y al que se le han atribuido, incluso poderes diabólicos, donde para contrarrestarlo, se ha llevado a cabo la invención de amuletos, como el uso del color rojo, el ajo, etc.; prácticas que delatan en sí mismas la inasible fuerza atribuida a la envidia y por ende, la absoluta indefensión del sujeto que se siente envidiado. Lo cual pudiera llevar a pensar que ha sido un afecto tratado como los victorianos lo hacían con la sexualidad (sobre todo la femenina) en aquel entonces, es decir, si no reprimida, entonces como una versión maligna. Por lo que cualquiera se podría permitir afirmar de ella, que la envidia es, con todo, el peor de los pecados.

CAPITULO

III

CLINICA DE LA ENVIDIA

Son únicamente los cretinos quienes creen en la realidad del mundo, lo real es de por si inmundo y tenemos que soportarlo.

Jacques Lacan

Como ya se pudo observar en las definiciones de diccionario que se encuentran en el primer capítulo de esta tesis, priman como objeto de la envidia el *tener* (posesión-accidente) sobre el *ser* (esencia). Sin embargo después de haber dilucidado el tema sobre la envidia como pecado, como disertación filosófica, como definición de concepto y como descripción de su operar, se puede observar que el objeto de la envidia, más que de posesión, es de esencia, lo que lo hace un afecto tan doloroso. Pero, ¿será solo como objeto? ¿Se podrá afirmar que todo el proceso de la envidia es atribuible también en la conformación del sujeto? Es decir ¿es solo un afecto transitorio en las personas? O ¿puede ser parte constitucional de una personalidad envidiosa?

Lo que conlleva, inexorablemente, a la interrogante de si la envidia es innata o reactiva ante cualquier suceso frustrante en la vida del sujeto, es decir, si su origen se debe a factores endógenos o exógenos del sujeto, o a la combinación de ambos, siendo todo esto el reflejo de la milenaria cuestión acerca de la naturaleza moral del hombre, haciéndose inevitable la pregunta de si el envidioso ¿nace o se hace?

Pregunta que además de suscitar discusiones muy controvertidas de forma universal y a lo largo de la historia, es la principal motivante en la realización de esta tesis.

Es por tanto que creo pertinente abordarla desde el punto de vista del psicoanálisis, ya que este en su esencia es una disciplina con rigor científico, pero no desde el positivismo científico; que estudia, investiga y describe la psique humana: como se forma, como se desarrolla, como se encuentra estructurada y como funciona. Siendo, además de un método que explora los procesos mentales inconscientes, una técnica para tratar las enfermedades psíquicas y un cuerpo de teorías derivadas de la aplicación de estos dos puntos mencionados, siendo además una teoría que se basa en la identificación que tiene el yo con el Otro, dejando así, entrever la interacción entre el sujeto y la sociedad, como bien lo explica la teoría de la estadio del espejo.

Este intenso, amplio y permanente progreso de la investigación, así como la acumulación de conocimientos en el ámbito psicoanalítico, ha llevado a la posibilidad de aplicar esos conocimientos, no sólo a diversas categorías de trastornos mentales, sino también a las patologías psicosomáticas, a la comprensión de ciertos aspectos de patologías sociales, y en general a diversos

tópicos de la cultura: el arte, el cine y la literatura, entre otros, como se expone más adelante.

Envidia al pene o la envidia con pene.

Freud, es –cronológicamente – el primer pensador que mencionó la envidia como un sentimiento importante en el desarrollo psicoevolutivo del hombre, refiriéndose a ella en gran parte de su obra y vinculándola también al origen de las normas, la justicia, la desigualdad social y hasta con la identificación que nacería de la transformación de un impulso agresivo, abriendo paso a la asignación de carácter biológico e -implícitamente- primario a la envidia fálica.

Esta teoría plantea que, para ambos, niños y niñas, todos los seres humanos tienen pene, siendo este el primado genital que luego Freud nombrará como primado fálico, que después, en la confrontación con la realidad y el enfrentamiento con la percepción de la ausencia real en la niña, no puede sostenerse por mucho tiempo; a lo que la niña protesta. Sin embargo esto se impone, cayéndole de peso por supuesto, ya que es un hecho real que ella carece de algo, lo cual derrumba finalmente la idea universal de que todos, las niñas, la madre, “todos tienen”.

El niño concluye que quizá esa ausencia es el resultado de una mutilación en la niña, seguramente por hacer lo mismo que él, dedicarse al placer de la masturbación, decidiendo por lo tanto que es mejor abandonar dichos hábitos.

Una renuncia que es alentada por la angustia de la castración, donde él piensa que quizás puedan cortárselo como a ella.

Así es como plantea Freud la diferencia entre ser hombre o ser mujer, a partir de tener o no tener pene, pensaba que lo importante era tener el órgano de goce, poseerlo, ahí radicaba la diferencia real, en el asunto de tener este órgano de goce.

“De la niña sabemos que a causa de la falta de un gran pene visible se considera gravemente perjudicada; envidia al varón tal pertenencia y por este motivo, esencialmente, desarrolla el deseo de ser hombre, deseo que se retomara más tarde en la neurosis sobrevenida a causa de un fracaso en su papel femenino.” (Freud 1991, pág. 290 vol. XVI)

Siendo al parecer donde se extravió la mujer, la feminidad, ya que si Freud dijo que la anatomía es el destino, es porque pensó que esta estaría reivindicando el pene, el órgano, que estaba en la protesta eterna, en la añoranza de lo que supuestamente a ella no le fue dado. Nos dice que en cuanto percibe que ella no lo tiene, cae presa de una gran envidia y que su sexualidad se batirá entonces en un problema del tenerlo o no tenerlo.

En este punto, es adecuado agregar un paréntesis, antes de proseguir con el abordaje freudiano de la envidia.

Esta estructuración de la teoría psicoanalítica freudiana desde la perspectiva lacaniana hace la demostración de lo que Freud trataba de explicar con respecto a la envidia del pene, donde contrariamente a la representación ideológica generalizada que se tiene de la relación de los sexos, donde se interpreta que los psicoanalistas quisieran demostrar alguna inferioridad de las mujeres, Lacan

relativiza esta cuestión de envidia del pene, donde de antemano hace la distinción entre pene y falo, usando el término pene para referirse al órgano biológico y falo para referirse a las funciones imaginaria y simbólica de ese órgano en el aparato psíquico.

Para Lacan el complejo de castración y el complejo de Edipo giran en torno al falo imaginario, como explicaremos más adelante, mientras que en torno al falo simbólico, en su teoría, es que gira la diferencia sexual.

Al falo imaginario Lacan lo concibe como la imagen del pene, es decir el pene imaginado como un objeto parcial que puede ser separado del cuerpo mediante la castración. El falo imaginario es percibido por el niño en la fase preedípica como el objeto del deseo de la madre, es decir como lo que ella desea más allá del niño, su hijo; tratando el niño de identificarse con ese objeto. Ya en el complejo Edípico, supone la renuncia a este intento de ser el falo imaginario.

A estas alturas del proceso en la teoría de Lacan, el camino que conduce al falo simbólico ya debe estar preparado, pasando por la transición de convertirse en un significante imaginario; sin embargo no es ningún significante ordinario, es el significante del deseo del Otro, es la presencia real del deseo en sí. Es el significante que no tiene significado.

Lacan distingue en su obra el concepto de deseo que en las teorías psicoanalíticas de su tiempo tendían a confundir con los conceptos de demanda y necesidad.

“La necesidad es un instinto puramente biológico, un apetito que surge de los requerimientos del organismo, y que se elimina por completo (aunque solo temporariamente) cuando es satisfecho. El sujeto humano que nace

en un estado de desamparo, es incapaz de satisfacer sus propias necesidades, y por lo tanto depende del Otro para que lo ayude a hacerlo. A fin de lograr la ayuda del Otro, el infante tiene que expresar sus necesidades vocalmente (...) gritos inarticulados (...)” (Dylan 2007, pág. 68)

Llevando al Otro a atender sus necesidades.

“(...) sin embargo, la presencia del Otro pronto adquiere importancia por sí misma, una importancia que va más allá de la satisfacción de la necesidad, puesto que esa presencia simboliza el amor del Otro. De modo que la demanda asume pronto una doble función: sirve como articulación de la necesidad y como demanda de amor. Pero si bien el Otro puede proporcionar los objetos que el sujeto requiere para satisfacer sus necesidades, no puede proporcionar el amor incondicional que el sujeto anhela. Por lo tanto, incluso después de que hayan sido satisfechas las necesidades articuladas en la demanda, el otro aspecto de la demanda, el anhelo de amor, subsiste insatisfecho, y este resto es el deseo. El deseo no es el apetito de satisfacción, ni la demanda de amor, si no la diferencia que resulta de sustraer el primero de la segunda.” (Dylan 2007, pág. 68)

Después de esta aclaración y retomando a Freud, en suma, se puede decir de forma general, que él considera la envidia al pene en la mujer como una fuerza primaria del desarrollo, afirmando que en el varón no existe ninguna fuerza análoga a la envidia del pene en la mujer.

“(…) envidia y celos desempeñan en la vida anímica de las mujeres un papel todavía mayor que en el de los varones. No es que en estos últimos se encuentran ausentes tales cualidades, ni que en las mujeres no tuvieran otra raíz que la envidia del pene; pero nos inclinamos a atribuir a este último influjo el plus que hay en las mujeres.” (Freud 1991 pág. 116 Vol. XXII)

Al mismo tiempo pensaba que el placer dado por la excitación del pene es prohibido, tachado por la intervención del otro parental, por ejemplo; cayendo este mismo órgano bajo el peso de la amenaza de castración, lo que lo eleva a otra condición, teniendo significado o significándose por la pérdida de ese placer que está prohibido. Siendo así este pensamiento, el pilar del principio básico del que se sostiene el complejo edípico.

Lo que podría estar revelando que la envidia además de manifestarse de manera intensa también en los varones, pudiera ser igual o más representativa en su desarrollo, desempeñando un papel importante en el origen de la construcción del complejo edípico.

El atrevimiento de enunciar esto, se debe a que Freud en una tentativa por explicar el totemismo a partir de la teoría darwiniana, da indicios de la preponderante influencia que la envidia tiene en la conformación teórica del complejo edípico en el varón:

Habiendo en el clan

“(…) la existencia de un padre violento y celoso que se reserva para sí todas las hembras y expulsa a sus hijos conforme van creciendo (...), estos se reúnen un día y matan al padre (...) poniendo así, fin a la horda

paterna (...) donde el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal.” (Freud 1991, pag.143. Vol. XIII)

En su publicación “Más allá del principio del placer” (1991 vol. XVIII), Freud manifiesta de manera implícita, que la envidia es constitutiva, es decir que tiene un origen innato, postulando que el funcionamiento del aparato psíquico se basa en la oposición entre dos pulsiones básicas, que se encuentran fusionadas entre sí: la de vida y la de muerte, estando la pulsión de muerte omnipresente y siendo la compulsión a la repetición, la reacción terapéutica negativa, la agresividad, la envidia y el narcisismo destructivo, las manifestaciones más representativas de esta pulsión.

A pesar de esto, Freud solo profundiza, como se puede ver en los párrafos anteriores, en la envidia del pene, como conformación del complejo edípico, que recordemos se lleva a cabo entre los 3 y los 6 años de edad, reavivándose en la pubertad con la declinación de la elección de objeto, que abre paso a la sexualidad adulta, demostrando así, que efectivamente es constitutiva, pero dejando un poco ambigua la explicación de cómo es que es innata.

Agradecimiento: antídoto contra el odio

Más adelante Melanie Klein, psicoanalista que basa su trabajo en la práctica del psicoanálisis con niños, aborda el tema más allá del género. Para ella, la envidia, no se concentra en la que plantea Freud al pene, si no que aparece en el bebé de ambos sexos en una etapa pre-edípica. Plantea la hipótesis de la envidia a la fuente nutritiva y primer Objeto del sujeto: el pecho

Desde su perspectiva, el desarrollo personal se concibe como el enriquecimiento de la personalidad que se refiere a la superación de etapas tempranas de la niñez (que pueden volver a surgir en la vida adulta), la superación de estas etapas, como la ansiedad, culpa, envidia y logro de la gratitud, conllevan a alcanzar el equilibrio con el mundo psíquico interno y el mundo externo, y desarrollar la capacidad de disfrutar de las cosas y llevar relaciones gratificantes de amor con los otros.

Klein remonta la envidia a la relación más temprana con la madre, como envidia del pecho, que el infante percibe como poseedor de todas las cualidades, estableciendo que la causa de la envidia se encuentra en el interior del infante. Pero para tener una mejor comprensión de como postula esta autora su tesis de la envidia en el individuo, se debe partir de la descripción de los dos principales estadios tempranos, que tienen mayor importancia en la vida según Klein.

El niño lleva a cabo procesos de escisión debido a la lucha que se produce entre dos instintos básicos que poseemos los seres humanos, el de vida o amor y el de muerte u odio; esta lucha genera en el niño un sentimiento de ansiedad persecutoria, resultado del miedo de que este impulso agresivo le cause daño.

Ante este temor, se pone en marcha el mecanismo de defensa de la proyección del odio y la ansiedad hacia el primer objeto de relación que el niño posee, que es el pecho de la madre, el cual, debido a la escisión se divide entre el pecho bueno, donde se proyectan los sentimientos de amor por ser un pecho gratificador que satisface sus necesidades, y el pecho malo, que priva de la gratificación al frustrar la saciedad de sus necesidades y representando todo lo persecutorio, siendo el pecho en el que se proyectan todos los sentimientos de odio. Esta división entre pecho bueno y pecho malo, da lugar a una posición psíquica que Klein ubica entre el nacimiento y los tres meses de edad, a la que llama posición esquizo-paranoide, donde la madre es vivida como un objeto parcial, es decir, como un pecho.

Luego de esta proyección, el pecho bueno y el malo se van introyectando en la psique del niño, estando su Yo muy poco integrado, pues posee contenidos aun separados. Esta proyección y posterior introyección colaboran a que la ansiedad persecutoria vaya disminuyendo, pues el niño se siente más seguro con un pecho bueno que lo ampare, pero a la vez tiene un pecho malo que lo persigue, persistiendo el miedo a la aniquilación del Yo.

A partir de esa edad y hacia los seis meses, se van integrando los impulsos, donde el bebé va a notar que los dos pechos pertenecen a una misma persona y la madre ya no es vista en forma escindida, incorporándola, sintiéndola y percibiéndola como un objeto total que si lo ha satisfecho más que frustrado va a dar lugar a la llamada posición que Klein denomina depresiva, con la gratitud concomitante (que también es de base constitucional) y la culpa por haber sentido que el objeto amado ha sido dañado por sus propios impulsos agresivos. El pecho, sin embargo, no es solamente un objeto físico para el niño. La totalidad

de sus deseos instintivos y sus fantasías inconscientes le infunden cualidades que van mucho más allá del alimento real que proporciona. El “pecho bueno” es el prototipo de la bondad, la paciencia y generosidad maternas, que son inagotables, así como de la facultad creadora.

Cuando el bebé siente que la gratificación de la que fue privado ha quedado como retenida en el pecho que lo frustró, aparece la envidia, que contribuye con las dificultades del bebé en la estructuración de un objeto bueno, siendo el pecho nutricio el primer objeto envidiado. El bebé siente que éste posee todo lo que él desea, un flujo ilimitado de leche y amor, que es retenido para su propia gratificación.

Debido a esto el niño desea dañar el pecho materno y recobrar lo que es suyo. Si la envidia del pecho es muy fuerte, el niño no podrá obtener gratificación, en cambio, si esta es superada (lo que está dado en gran parte por factores constitucionales según la autora) el niño podrá obtener gratificación y experimentar gratitud, lo que es esencial para apreciar la bondad en los otros y en uno mismo, haciéndose posible el sentimiento de unidad con otra persona, hecho esencial en toda amistad o relación amorosa feliz.

“Este sentimiento se suma a la sensación de agravio y odio, y da como resultado disturbios en la relación con la madre. Si la envidia es excesiva, a mi modo de ver esto indica que los rasgos paranoides y esquizoides son anormalmente fuertes; en tal caso el niño puede ser considerado enfermo”. (Klein 1987 pág. 188)

El desarrollo personal estaría así estrechamente vinculado con la gratitud, pues esta permite desarrollar la generosidad que según Klein es la base para el enriquecimiento personal.

“La riqueza interna deriva de haber asimilado el objeto bueno, de modo que el individuo se hace capaz de compartir sus dones con otros. Así es posible introyectar un mundo externo más propicio y como consecuencia se crea una sensación de enriquecimiento”. (Klein 1987 pág. 194)

Sin esta gratitud el sentimiento de envidia, o sea haber dañado el objeto amado, destruye la confianza del individuo, la sinceridad de las relaciones así como su propia capacidad de amor y ser bondadoso, siendo la gratitud fundamental para gozar de las relaciones con otros, así como también de distintos intereses, incluso, disfrutar del trabajo, abriéndose así múltiples fuentes de satisfacciones.

En resumen, para Klein, los orígenes de la envidia son innatos y se derivan de la agresión constitucional del ser humano. Una carga excesiva de envidia precoz representa una forma particularmente maligna y desastrosa de agresión innata. En primer lugar el niño sentiría envidia del pecho y después, y por desplazamiento, pasaría a introducirla en la ecuación pecho-pene que son los símbolos de la vida. Con una mayor integración del yo surge el sentimiento de culpa y el deseo de reparación donde la envidia tiende a dejar lugar a la gratitud, ya que si la envidia daña al objeto por el deseo de destruirlo, sucede al contrario con la gratitud.

Se puede concluir entonces que para Klein la base del desarrollo personal para el logro del amor es la superación de la ansiedad, la culpa y la envidia a través de poder experimentar la gratitud a lo largo del desarrollo.

Klein, en su trabajo, también expone que la envidia se relaciona con la voracidad, que es un deseo “vehemente, impetuoso e insaciable”, que excede tanto lo que el sujeto necesita como lo que el objeto es capaz y está dispuesto a dar. Inconscientemente, la meta principal de la voracidad es vaciar por completo el objeto, lo que equivale a chupar hasta secar, por así decirlo. Sin embargo la envidia no sólo busca hacer lo mismo que ésta, sino también colocar en la madre, y especialmente en su pecho, las partes malas de uno mismo, con la finalidad de dañarla, de destruirla. En un sentido más profundo, esto significaría destruir su capacidad creadora. La diferencia básica entre voracidad y envidia (aunque no pueda trazarse una divisoria perfecta) es que la voracidad está conectada con la introyección, mientras que la envidia está conectada con la proyección. Sin embargo tampoco se puede ser tan radical y decir que la voracidad está ubicada en solo introyectar y la envidia solo en proyectar, pues ambas están intrínsecamente relacionadas, como se verá más adelante, una no es sin la otra.

La mirada

La finalidad de tener presente la relación que hay entre voracidad e introyección y envidia y proyección, además de clarificar aún más los mecanismos de que se vale la envidia para operar, es la de facilitar la perspectiva con la que aborda Lacan este tema, haciéndolo desde lo que él denomina la pulsión escópica, que según su lectura consiste en la incorporación de la mirada en el reconocimiento temprano y concreto de ser reconocido por la madre.

Esta pulsión escópica, se configura a partir de lo que él denomina el estadio del espejo, que es cuando el sujeto posee la capacidad de percibir imágenes -y sobre todo- percibirse a “sí mismo” como una unidad, imaginaria, cabe decir.

En el estadio del espejo de Lacan la madre ya está implicada en la percepción que el niño hace de sí mismo; está presente al sostenerlo. El resultado de esto es una localización del sujeto en el campo del Otro, lo social. A partir de entonces, la pulsión escópica (asociada con el ojo o el mirar, más correctamente aplicado) involucra esencialmente la constitución del sujeto en relación con los otros, concentrándose la actividad de la pulsión en “hacerse ver”. Así, en el fantasma escópico, el sujeto existe sólo en relación con una mirada imaginaria, la del Otro - en este caso, la madre -, pero puede ser cualquier otro que este en ese lugar, sosteniendo ese lugar para el bebé.

Con esta noción de la mirada, Lacan habla de la pulsión de mirar, ese impulso irrefrenable a no apartar la mirada, a ver cuánto más, mejor, y cuanto más detalle y profundidad, mejor

Desde la perspectiva Lacaniana (desde lo imaginario del otro y del Otro) el ojo tiene apetito, y el ojo malo, el mal de ojo, es el ojo voraz, ya que esa envidia que acarrea enfermedad y desventura, hay que recordar, deriva de *videre*. Un ejemplo por excelencia de la envidia es la que destaca san Agustín con su descripción del niño que mira a su hermanito colgado del pecho de su madre con una mirada amarga que lo deja descompuesto. La envidia hace que el sujeto se ponga pálido ante la imagen de una completud que se cierra, porque el objeto envidiado del que se está separado puede ser para el otro la posesión con la que

alcanza la satisfacción. Donde el mal de ojo es el *fascinum*⁷ y las causas de su efecto son las de detener el movimiento y matar a la vida

Para Lacan la dinámica de la envidia se juega en el campo de lo imaginario, de las imágenes, de lo especular, de las apariencias. Toda imagen se presenta a nuestros ojos como perfecta, completa, sin faltas o fallas. Entonces, si uno está fuera de esa escena perfecta, uno quiere ese lugar ideal, perfecto, instaurándose así, la dialéctica “o yo o el otro”.

Etapa Hepática

El recorrido por los descubrimientos de estos autores, ha dado cuenta que desde la perspectiva psicoanalítica, la envidia es innata, al señalar que es una de las manifestaciones de la pulsión de muerte que conforma al ser humano, explicando su función y como es que opera de manera constitucional en el desarrollo del individuo, aunque, perdiendo énfasis en la explicación de cómo es que es innata, quedando, a parecer de la que suscribe, un poco ambiguo el modo en que se deriva de la pulsión de muerte.

Hay sin embargo un autor psicoanalítico que aborda el tema, exponiendo a lo largo de su obra la teoría que muestra como la envidia acompaña al ser humano, desempeñando incluso un papel sumamente importante en la conformación de este desde que se encuentra en el vientre materno.

⁷Significa encantamiento, hechizo, embrujo. También pasó a designar a un amuleto en forma de falo que frecuentemente llevaba la gente para protegerse del mal de ojo. Viene del verbo latino *fascinare* que significa: causar o producir mal de ojo, maleficar, encantar, hechizar, fascinar.

Luis Chiozza, siguiendo rigurosamente los mismos pasos que Freud en cuanto a la metodología que dio vida al quehacer psicoanalítico, y de igual manera que Freud, haciendo un uso transdisciplinar de su amplio acervo cultural en diferentes campos del conocimiento, como las ciencias médicas, biológicas y evolutivas, y las disciplinas artísticas como la literatura y el cine, demostrando además y haciendo uso, incluso, de un pródigo conocimiento del lenguaje en distintos idiomas, así como del vasto conocimiento que de diferentes culturas y civilizaciones posee, tanto antiguas como contemporáneas; a través de la experiencia y la conceptualización sobre los significados inconscientes de las diversas patologías orgánicas que, con asiduidad creciente, recibía en consulta desde que perteneció a la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), pasando por la co-fundación del Centro de Investigación en Medicina Psicosomática, hasta la creación del Centro de Consulta Médica Weizsaecker. Debido a la inspiración del conocimiento que de la obra de Freud tuvo e influenciado fuertemente por autores como Weizsacker, Pichon-Riverie, Garma, Rascovsky y Cesio entre otros; realizó un planteo particular acerca del psiquismo fetal que aporta, entre otras cosas, elementos que enriquecen la comprensión del concepto de la envidia, postulando una etapa de desarrollo prenatal, basado en la preponderancia anatómica y funcional del hígado en este periodo.

Del mismo modo en que se encuentran fijaciones orales, anales, etc., en las etapas de evolución de la libido propuestas por Freud, Chiozza postula que hay fijaciones en cada eslabón del desarrollo fetal, formulando así una nueva hipótesis sobre el psiquismo fetal. Con base en el concepto freudiano de que todo órgano, función o zona corporal participa con su carga en la excitación

sexual general y constituye una zona erógena. Sostiene que existen fijaciones embrionario-fetales originadas en situaciones traumáticas prenatales.

Según este planteo durante la vida fetal, el nuevo ser, evoluciona acorde a un plano que le es transmitido por el código genético, y para llevarlo a cabo, debe rellenar dicho plano con las sustancias que le llegan de la Madre, siendo el hígado el encargado de convertir esas sustancias ajenas en propias, o sea materializarlas.

Para poder contemplar una mucho mejor visión de esta teoría hay que hacer mención de los conceptos teóricos que expone este autor, donde afirma que tal como lo ha hecho el psicoanálisis con las fantasías orales, anales y genitales, el aspecto corporal del proceso anteriormente mencionado, puede ser estudiado como un lenguaje que traduce el funcionamiento anímico correspondiente, donde apoyado en el concepto freudiano, expone que un órgano del cuerpo que posee una importante participación en algún proceso fisiológico puede adjudicarse, desde lo inconsciente, la representación de ese proceso en su totalidad.

Como resultado de su investigación, este autor psicoanalítico postuló la tesis de la existencia de un nivel de fijación hepático anterior al oral-digestivo, donde la primacía de la zona erógena hepática ocurriría en la etapa prenatal de la vida.

Aquí, el gran volumen y exacerbado metabolismo⁸ del hígado fetal lo posicionan como el principal responsable del proceso de “construcción” del incipiente yo

⁸ El metabolismo es el conjunto de reacciones y procesos físicos y químicos a las que está sujeta una célula, siendo los que le permiten sus principales actividades, como la reproducción, el crecimiento, el mantenimiento de sus estructuras y la respuesta a los estímulos que reciben.

fetal, donde la función hepática –como arquetipo– consiste en tomar los aportes del entorno materno y hacerlos carne propia sobre un “plano”, “modelo” o “patrón” heredado que constituye su ideal.

Esta teoría postula que, durante la vida intrauterina ocurre una incorporación “hepática” pre-oral, en donde el hígado, prolongado en las vellosidades coriales⁹, representa el primer órgano digestivo que recibe el alimento materno, que es sangre, disponiendo de una primacía como zona erógena.

Teniendo esto en cuenta, en esta teoría, se hace una analogía “física”, donde se puede hablar de primacía hepática que equivale a hablar, de acuerdo con el concepto de Freud, de organización de la libido alrededor del funcionamiento de dicho órgano; sosteniendo que, así como Freud diferencia una etapa oral primaria vinculada a la succión y una secundaria relacionada a la dentición, existiría una etapa evolutiva previa a la mencionada que se centra en la primacía hepática, ocurriendo esta primacía en dos niveles, uno hepato-glandular y otro hepato-biliar, que configuran el molde sobre el cual se establecerán luego lo oral y lo anal.

El nivel hepato-glandular se relacionaría con la fase visual-ideal, que consistiría en la incorporación de un estímulo (interno o externo) que imprime una “forma”, “patrón” o “molde configuracional” en la sustancia viva, que aún no se ha consustanciado como carne, mediante un proceso catabólico¹⁰ que libera

Definición ABC (n.d.) Definición de metabolismo. Recuperado 14/12/16 de <http://www.definicionabc.com/salud/metabolismo.php>

⁹ Vellosidades a través de las cuales tienen lugar el intercambio entre la sangre materna y la fetal. De la madre pasan a la sangre fetal los nutrientes y el oxígeno y del feto a la madre los catabolitos (producto de desecho del metabolismo, que se elimina por alguna de las vías de excreción) y el dióxido de carbono. Diccionario Médico (2008) Vellosidades coriales. Recuperado 05/02/17 de https://www.medicoscubanos.com/diccionario_medico.aspx?q=vellosidad%20corial

¹⁰ El término catabolismo es un término que se utiliza en la biología y en la medicina para hacer referencia al proceso orgánico mediante el cual se reducen diferentes elementos a sus formas más

excitación. Esta fase se caracteriza por el proceso de identificación que puede representarse con los sucesivos procesos de digestión e incorporación; que es cuando el yo se configura a imagen del Ello.

A su vez, el nivel hepato-biliar se relaciona con la fase hepática-material, que en los casos de desarrollo normal, sigue inmediatamente después de la fase visual-ideal, que es desencadenada por la energía mínima contenida en el estímulo visual-ideal y consistiendo en la incorporación de alimento, con la cual se “rellena” esa forma impresa previamente, mediante un proceso anabólico¹¹ o de crecimiento que “liga” la excitación provocada por el estímulo, a la sustancia corporal, representando al yo en su tarea de alcanzar los ideales y donde la asimilación, a diferencia de la incorporación o digestión, convierte la materia en parte insoluble del Yo.

Haciendo una ejemplificación, tal vez muy burda para alcanzar una mayor claridad de estos conceptos, esto se puede analogar en el plano físico, a lo que sucede en el ámbito tecnológico con la impresión en tercera dimensión¹², que consiste en generar un modelo con volumen en variedad de materiales a partir de un archivo digital, donde el archivo digital correspondería al código genético,

simples, a las moléculas que los compusieron en un momento antes de volverse complejas.

Definición ABC (n.d.) Definición de catabolismo. Recuperado 14/12/16 de <http://www.definicionabc.com/ciencia/catabolismo.php>

¹¹ A instancias de la Biología, se llamará Anabolismo al conjunto de procesos metabólicos en el cual resultan sintetizadas las sustancias más complejas, partiendo de otras más sencillas.

Definición ABC (n.d.) Definición de anabolismo. Recuperado el 14/12/16 de <http://www.definicionabc.com/salud/anabolismo.php>

¹² Una impresora 3D es un dispositivo capaz de generar un objeto sólido tridimensional mediante la adición de material, basándose en modelos para definir qué se va a imprimir. Un modelo no es sino la representación digital de lo que vamos a imprimir mediante algún software de modelado, usando tan solo la cantidad estrictamente necesaria de material, teniendo la representación del objeto en un formato de modelo en tercera dimensión reconocible para la impresora.

¿Qué es una impresora 3D? (n.d.) ¿Qué es y para que sirve una impresora 3D? Recuperado 14/12/16 de <http://www.3dimpresoras3d.com/que-es-una-impresora-3d/>

mientras que la impresora y los materiales, corresponderían a la madre y a las sustancias que se obtienen de ella. Lo que se podría expresar como materializar ideas, o sea, convertir los ideales en algo concreto.

Es por tanto que para Chiozza, el hígado es el órgano más adecuado para asumir, a través de su relación con la fase digestivo-metabólica en el mecanismo de asimilación, la representación total del proceso mediante el cual se materializan o consolidan de una manera sustancial las formas contenidas en el ello, donde a su decir, y obviamente en un sentido amplio, el hígado sería un desarrollo endodérmico equivalente a lo que son el ojo y el cerebro como desarrollo ectodérmico, y la función hepática, por sus conexiones con la “sustancia” y la elaboración, como proceso que demanda un tiempo, se encuentra estrechamente vinculada a la función sintética del Yo y al principio de realidad.

En esta teoría se expone y hay que decirlo, siempre en un sentido muy amplio, que lo hepático se representa tanto psíquica como corporalmente en una organización formada por tres sistemas canaliculares¹³ y la glándula hepática como tal:

- 1) El Portal, que nace de las vellosidades coriales o intestinales en el adulto, y se ramifica dentro del hígado, el cual vincula por sus funciones fisiológicas de absorción y adsorción, a fantasías de vampirismo y viscosidad respectivamente.
- 2) El Arteriovenoso, mediante el cual el hígado, al igual que como lo haría un segundo corazón, “chupa” sangre del torrente circulatorio o la vierte en él,

¹³ Canalicular, significa: relativo a un pequeño canal. Diccionario Médico (2008) Recuperado el 05/02/17 de <https://diccionario.medciclopedia.com/c/canalicular/>

articulándose con el metabolismo tisular¹⁴, que Chiozza supone vinculado a las mismas fantasías de absorción y vampirismo.

3) Y por último, El Biliar, formado por los conductillos hepáticos, la vesícula con su cístico¹⁵, y el colédoco¹⁶. Vinculándose estos a las fantasías digestivo-excretorias, a la envidia, los celos, la amargura y el veneno.

En cambio, la glándula hepática, que es el objeto central de este sistema, se vincularía a las fantasías digestivo-asimilatorias, y al logro del sentimiento de identidad, como resultado de una buena identificación, (que se puede traducir como una desidentificación de aquello que se desea ser o bien que se debe ser, para conocer cuál es esa particular e individual manera de la existencia) quedando los trastornos (por ejemplo, la pseudoidentificación con las imagos introyectadas que no pudieron asimilarse en la incorporación) de la misma, vinculados a los síntomas del asco, el hastío, el fastidio, el letargo, la náusea y el vértigo, que se derivan de la relación asociada a las fantasías de los sistemas canaliculares, descritos hace un momento.

Sin embargo, hablando de los contenidos de este Yo temprano, por ser inconscientes, sólo pueden conocerse por sus manifestaciones indirectas, por

¹⁴ Tisular es un adjetivo que se emplea en el ámbito de la biología para hacer referencia a aquello vinculado a un tejido. Cabe recordar que los tejidos son conjuntos de células que actúan de forma coordinada para desarrollar una cierta función. Definición de tisular (2008-2017) Recuperado 05/02/17 <http://definicion.de/tisular/>

¹⁵ Tubo que transporta la bilis desde la vesícula biliar. Se une al conducto hepático común para formar el conducto colédoco. Diccionario de cáncer (n.d.) Recuperado el 05/02/17 Instituto Nacional de Cáncer de los Institutos Nacionales de Salud de EE.UU. <https://www.cancer.gov/espanol/publicaciones/diccionario?cdrid=670008>

¹⁶ Tubo que transporta la bilis desde el hígado y la vesícula biliar a través del páncreas y hasta el duodeno (la parte superior del intestino delgado). Se forma donde se unen los conductos que vienen del hígado y la vesícula biliar. Diccionario de cáncer (n.d.) Recuperado el 05/02/17 Instituto Nacional de Cáncer de los Institutos Nacionales de Salud de EE.UU. <https://www.cancer.gov/espanol/publicaciones/diccionario?cdrid=46466>

ejemplo, el letargo, un vínculo simbiótico, las enfermedades llamadas hipocondriacas, la epilepsia, o ciertas formas de autismo.

En concreto, ayudan a definir al Yo fetal, representaciones propias de la fisiología y siendo un hecho que el feto no tiene respiración pulmonar ni se alimenta por boca, ya que todo esto lo hace a través de la placenta y por medio del cordón umbilical. A esto podemos añadir que cuando la representación de un determinado órgano es elegido para recibir una determinada transferencia se manifiesta en forma de una alteración corporal, como es el caso de las llamadas organoneurosis, porque tal representación del órgano constituye un símbolo universal de esas fantasías inconscientes.

“Una organoneurosis es la expresión necesaria de un conflicto neurótico en términos de un trastorno orgánico que posee un carácter específico, y lo que determina el órgano involucrado, es el hecho de que éste se encontraba afectado originariamente en una época anterior a la evolución completa de la vida instintiva. En ese tiempo, la respuesta instintiva a la disfunción orgánica, creó una unidad psicósomática, es decir, una coordinación activa o latente y una interacción, entre un órgano dado y un conflicto psíquico. Bajo ciertas condiciones somáticas o emocionales esta interrelación psicósomática será utilizada como la solución patológica de un conflicto psíquico y conducirá a un determinado complejo sintomático; cuando el antiguo conflicto psíquico se torna activo, el órgano asociado originariamente con el conflicto es el que produce los síntomas. En el caso de ciertos conflictos específicos, presenciaremos manifestaciones de ambos componentes de la situación primitiva; más específicamente, cierta

fase de un complejo emocional, se conecta por necesidad y etiología, con determinada disfunción orgánica. (Deutsch 1939, pág. 1)

Antes de conocer el abordaje teórico que Chiozza hace de la envidia, es necesario dejar claros algunos conceptos que hasta ahora han aparecido de manera implícita en la hipótesis del autor sobre esta doble introyección visual-ideal y hepática-material, que se ha descrito anteriormente.

Contrariamente al cuerpo sin órganos y a las máquinas deseantes que plantean Deleuze y Guattari (1998), donde se deja excluida cualquier fantasmática desde su propuesta, exponiendo que es a partir de las potencialidades, umbrales y gradientes desde donde se experimenta la vida; en la teoría que Chiozza expone, para que el sujeto pueda conformarse, el yo fetal debe ser capaz de transformar en un cuerpo material las fantasías inconscientes que se transmiten de generación en generación a través de los genes. Estas fantasías inconscientes, denominadas *imago primitivas*¹⁷, se derivan de los estímulos internos, contenidos en los mismos cromosomas, que catabolizan e imprimen una configuración a aquella parte de la sustancia viva.

Habiendo estudiado y documentado estos contenidos, tanto en el mito de Prometeo como en una gran variedad de historiales clínicos, respectivamente, Chiozza llega a la conclusión de que el estímulo, producto de la incorporación que hace el feto de fantasías e ideas que depositaron sus padres en su interior acerca de su futuro cuerpo –que él llama *protoimago*, que se encuentran

¹⁷ Un ejemplo de estas fantasías inconscientes, es la *imago del seno materno* que se traduce en "ilusión metafísica de la armonía universal, abismo místico de la fusión afectiva, utopía social de una tutela totalitaria, salidas todas a la obsesión del paraíso perdido anterior al nacimiento y a la más oscura aspiración a la muerte".

filogenéticamente¹⁸ condicionadas por ambos padres, configurando el Ello del sujeto—, queda asociado en la fantasía a la representación psicológica masculina, o séase, el padre, en tanto que la sustancia, partiendo de la etimología de la palabra materia –*mater*: madre—, queda asociada a una representación femenina.

Cuando se lleva a cabo el encuentro de estas imagos heredadas de los padres, que además cabe señalar, son a su vez también inconscientes, el proceso de asimilación puede ser descompuesto artificialmente en dos fases sucesivas, que se explicaran más adelante.

Mientras tanto es importante señalar lo que Chiozza (2008, pp. 51-52. Vol. I) piensa al respecto sobre este encuentro:

“La unión entre idea y materia pasa a ser representada en el inconsciente como aquello que los psicoanalistas llamamos la escena primaria, o sea un coito muy primitivo, que también queda muy asociado a una fantasía muy primitiva de ingerir, de tragar. Esta escena primaria, por ser tan primitiva, tan narcisista¹⁹, tan vinculada a la unión del sujeto consigo mismo, queda asociada a una representación inconsciente de incesto, de coito consanguíneo”

También, antes de continuar, es pertinente hacer una aclaración en cuanto a las protoimagos que utiliza Chiozza en la construcción de su teoría.

Para esta aclaración, hay que partir de la definición de imago que expone Laplanche (2004, pág. 191), donde dice que es un:

¹⁸ La filogenia es un campo que dentro de la Biología se dedica exclusivamente a estudiar y conocer el origen, de donde vienen, y el desarrollo de las diversas especies que pueblan nuestro planeta, y asimismo hace lo propio con las genealogías de los seres vivos. Definición ABC (n.d.) Definición de filogenia. Recuperado el 14/12/16 de <http://www.definicionabc.com/ciencia/filogenia.php>

¹⁹ Amor que dirige el sujeto hacia sí mismo (Chemama 1997, pag.277)

“Prototipo inconsciente de personajes que orienta electivamente la forma en que el sujeto aprehende a los demás; se elabora a partir de las primeras relaciones intersubjetivas reales y fantaseadas con el ambiente familiar.”

El término imago, introducido al psicoanálisis por Jung en 1911, facilita la comprensión de las fijaciones inconscientes que orientaran ulteriormente la conducta del sujeto. Donde estas pueden incluso elaborarse de manera deformada con respecto a la realidad por construirse a partir de una relación intersubjetiva.

Sin embargo a pesar de la utilidad de esta definición, por demás esclarecedora, y pudiendo ser un factor complementario en la comprensión del término, el concepto al que Chiozza se refiere, sustancialmente, se encuentra mejor sustentado en la definición del término “imago de los padres acoplados” que introduce Melanie Klein al psicoanálisis:

“Termino (...) para designar una teoría sexual infantil que se expresa en diversas fantasías que representan a los padres como unidos en una relación sexual ininterrumpida: a la madre conteniendo el pene del padre o al padre en su totalidad; el padre conteniendo el pecho de la madre o a la madre en su totalidad; los padres inseparablemente confundidos en un coito.

Se trataría de fantasías muy arcaicas e intensamente ansiógenas.”
(Laplanche 2004, pág. 192)

Al término expuesto de imago, Chiozza agrega el elemento prefijal “proto” para hacer la designación de primeras imagos, refiriéndose a las elaboradas prenatalmente.

Con la esperanza de haber podido esclarecer este concepto, habrá que proseguir en la exposición de la teoría ideal-material que se está tratando y que se ocupa principalmente de investigar aquellas fantasías contenidas en “lo hepático” que puedan ser consideradas específicas, vale decir dotadas de cualidades que el autor considera propias de “el hígado” como estructura “psicocorpórea”.

Retomando el anteriormente mencionado proceso de asimilación, que en sus estudios Chiozza advierte, puede ser descompuesto artificialmente en dos fases sucesivas, se hace necesario para ir develando el cuerpo de esta construcción teórica, plasmar de nuevo su conceptualización.

Estas fases, ya abordadas y descritas al inicio de este subtema, son en primer lugar, la de la introyección del estímulo, que imprime una forma o molde configuracional en una parte de la sustancia viva. Lo cual vale tanto para los estímulos externos como para los estímulos internos, que se encuentran asociados a las protoimagos heredadas contenidas en el Ello, donde la energía contenida en el estímulo, aunque generalmente mínima, actúa como un disparador que activa la energía instintiva del yo y pone en marcha la segunda fase, en donde lo introyectado es alimento que mediante un proceso anabólico rellena la forma previamente impresa por el estímulo. Traduciéndose esto en crecimiento.

Sin embargo, y apelando a la teoría freudiana que manifiesta que hay un límite de la capacidad perceptiva, cuando un estímulo ha tenido una reiterada

continuidad de intensidad normal o ha recibido un estímulo con una intensidad excesiva, en el aparato psíquico perceptivo –así como cualquier órgano físico, como por ejemplo el ojo cuando recibe algún haz luminoso– puede generar un bloqueo defensivo.

Estas fantasías de coito consanguíneo, que se han expuesto anteriormente, pueden ser experimentadas en el yo como un estímulo de intensidad excesiva, impidiéndole al yo fetal incorporar las imagos para la materialización de estos contenidos ideales, ya que aparecen en el psiquismo fetal, como algo terrible, como fantasías terroríficas que se temen y que impiden incorporar las imagos, superando así, la capacidad hepática de ese yo para materializarse.

Aludiendo de nuevo a la teoría freudiana del bloqueo defensivo del aparato psíquico, donde se advierte que hay un límite de la capacidad perceptiva, expuesta tanto en la inexcitabilidad del órgano o aparato, como en el daño del mismo a causa de una intensidad excesiva de este estímulo –como sucedería en la ceguera ocular por una intensa o continua exposición a un haz de luz, por ejemplo–, se puede apreciar lo que sucede a continuación.

Cuando estos contenidos terroríficos se descargan sobre este Yo, son sentidos como algo tremendamente peligroso y angustiante, tanto, que al sumársele una nueva idea imperativa para su materialización, es sentida como algo que enloquece y que destruye. Sin embargo estos mismos estímulos son necesarios y útiles para la conformación del sujeto, pudiéndose transformar en ideales, ya sean divinos, o demoniacos, horripilantes y siniestros cuando superan la capacidad hepática del Yo.

Se ha dicho ya, que el aparato psíquico perceptor, tiene en una situación “normal”, por así decir, una carga límite de estímulos, que cuando es alcanzada,

comporta en el Yo una negación primaria debida a cierta insuficiencia perceptiva, pudiendo ser resuelta mediante el dormir normal. Sin embargo esta sensación o vivencia de estar colmado o llenado de estos estímulos percibidos como siniestros, constituye ya el comienzo de una persecución, denominada por Chiozza protopersecucion.

A continuación se expondrá el fragmento de la historia biográfica de un caso clínico para intentar realizar una construcción a la manera freudiana, esperando que de buen resultado a manera de ejemplo.

En la biografía de este caso, la paciente relata haber padecido toda su infancia de constantes pesadillas, incluso asevera haber visto cosas que solo podría haber visto en un sueño, pero asegura haber estado despierta mientras lo veía (se infiere que se traten de alucinaciones). Estas pesadillas se extendieron hasta la adolescencia y más allá de ella, incluso las ha padecido ya de adulta, variando solo el contenido. Al preguntársele sobre algún sueño placentero, dice que solo recuerda esas pesadillas u otros sueños angustiosos, donde la mayoría de veces soñaba con extraterrestres que venían por ella para llevársela y estudiarla, mezclándose en algunas ocasiones con algunos otros “monstruos”. Alrededor de los 4 años de edad, uno de los primeros sueños de que tiene recuerdo por ejemplo, es donde se encontraban un extraterrestre junto con el Dr. Frankenstein y su creación monstruosa, queriéndola estudiar, mientras ella se encontraba en una plancha quirúrgica, lo cual la aterrizzaba. Ya más grande y hasta la adultez, soñaba con extraterrestres con las mismas intenciones pero en diferentes escenarios, aterrizzándola de igual manera.

Los otros sueños angustiosos de los que habla, varían en contenido, yendo desde tener que salvar a su hermana y a su madre de alguna hecatombe o

catástrofe natural provocadas por agua o por lava, encontrándose muy angustiada mientras se le ocurrían y llevando a cabo las labores de rescate; hasta soñar que el diablo se le aparecía, lo que la aterraba también, teniendo que recurrir a la seducción y el acto sexual para neutralizar la maldad (cualquiera que esta fuera), despertando muy angustiada por haber disfrutado, hasta llegar al orgasmo, de las relaciones sexuales que sostenía con él.

Otros sueños que le parecieron poco más que angustiosos, fue donde sostenía relaciones sexuales muy placenteras con su padre y un tío, donde despertaba muy angustiada por haberlas disfrutado, alcanzando también el orgasmo. Y por último, los sueños donde soñaba que mataba con mucho odio a su padre y a su madrastra, angustiándose mucho por no saber cómo deshacerse de los cuerpos de estos, ideando en el mismo sueño diferentes formas de hacerlo.

En este punto es pertinente remontar en su historia clínica sobre un padecimiento que la aquejaba cuando era pequeña; sufría de dislocaciones constantes de los hombros, al grado en que llegó a aprender una técnica para reacomodarlos ella misma; padecimiento que a su vez sufría su padre y un primo hermano paterno. En alguna de las consultas para arreglar su brazo, el médico observó que la paciente presentaba la esclerótica azulada, síntoma que en conjunto con la dislocación de los hombros resulta en un diagnóstico de osteogénesis imperfecta, padecimiento atribuido a su herencia, ya que en su familia, por línea paterna existe una gran consanguinidad entre conyugues, siendo parientes sus abuelos, por una línea tío y sobrina y por la otra primos en algún grado, habiendo varios miembros de la familia con distintos padecimientos hereditarios como la sordera, además de los problemas articulares.

Llamando la atención que ella a su vez ha sostenido relaciones incestuosas con varios de sus primos hermanos, lo que indica que ésta es una práctica permitida en el contexto familiar y lo que nos remite a pensar en el coito primitivo, que Chiozza describe, aquel que se percibe incestuoso en la psique del sujeto, siendo en este caso no solo de carácter psíquico, sino incluso actuado a través de las diferentes generaciones de la familia, reforzando la percepción de este coito incestuoso en la paciente; pudiendo ser tanto sus sueños como las posibles alucinaciones que padecía, manifestaciones de la protopersecución, producto de las imagos inconscientes heredadas, que en este caso se las puede atribuir, preponderantemente, al núcleo visual ideal, que se encuentra asociado al padre, ya que es por línea paterna el historial de incesto en su historia de vida.

Utilizando y extendiendo conceptos de la teoría kleiniana, Chiozza denomina protopersecución a esta situación que se caracteriza por la amenaza de desorganización que sufre el yo, ante la presencia de estímulos frente a los cuales resulta relativamente insuficiente, que a decir del autor, en lugar de fecundarlo, lo “pudren”.

Para poder continuar con la exposición psicoanalítica de esta llamada “pudrición”, hay que resolver el camino que en su investigación recorrió el autor, para llegar a este punto.

La situación traumática, es un daño realizado en el aparato psíquico, que comporta una cierta desorganización. Si el estímulo llegara a desorganizar totalmente al yo, el desenlace progresivo sería la muerte, pero si este estímulo desorganiza solo una parte del Yo, el resto de este se defiende dissociando. Esta disociación queda constituida a partir de la impresión causada por el estímulo en el polo visual-ideal, que mantiene estrechas conexiones con el Ello y con

cantidades de excitación que necesitan ser ligadas, correspondiendo a lo que sería, en este nivel, el núcleo del Superyó –o protosuperyó, como lo denomina el autor– dejando éste a su vez, su impresión en el resto del Yo, que contiene al polo hepático-material, que se denominaría el núcleo Yoico coherente o “real”. Este daño, ya realizado por la incapacidad de ligar la excitación de todas las cargas liberadas en esta disociación, equivaldría a una situación depresiva primaria, es decir, a una tristeza ante el daño ocurrido al organismo desde dentro, dando lugar a un duelo, que más que una protodepresión, Chiozza se refiere a ella como una protomelancolía²⁰.

Cabe señalar, antes de proseguir, que es a través de los síntomas de las enfermedades manifiestamente hepáticas y de la etimología de las palabras que

²⁰ El duelo se caracteriza por ser un estado de pérdida, que puede ser de una persona querida, un lugar, una actividad, o incluso de unos ideales de carácter intelectual, de la que el individuo es consciente. acompañado de desamparo y dolor moral que siguen a una pérdida emocional.

La depresión se caracteriza por presentar una falta de vitalidad y motivación ante una pérdida de la cual el sujeto, a diferencia del duelo, no es consciente. En un análisis preliminar de este estado se puede apreciar un rechazo al cumplimiento de las tareas propuestas por la existencia. Sin embargo en un análisis más profundo, queda de manera manifiesta que es el momento en el que el sujeto se ha dado cuenta de todo aquello a lo que se ha visto llevado a renunciar, por pertenecer a un mundo humano, un mundo reglado por la ley del lenguaje y de la cultura.

La melancolía es una afectación profunda del deseo, caracterizada por una pérdida subjetiva específica, del yo mismo. En el trabajo psíquico del duelo, es donde se permite al sujeto renunciar al objeto perdido. En la melancolía la diferencia recae en la naturaleza del objeto perdido, donde el objeto perdido del melancólico es el yo mismo por la regresión de la energía libidinal al narcisismo primario, en el que el yo y el objeto de amor son verdaderamente uno solo. Aunque la melancolía produce el mismo trabajo que el duelo; pero mientras el duelo debe permitirle al sujeto renunciar al objeto perdido, para poder así reencontrar su propio investimento (movilización y transformación por el aparato psíquico de la energía pulsional, que tiene como consecuencia ligarla a una o varias representaciones inconscientes) narcisista y su capacidad de desear nuevamente. la melancolía, al llevar al sujeto a renunciar a su yo, lo lleva a una posición de renunciamiento general, de abandono, de dimisión deseante. En palabras lacanianas se dice que es la posición donde en el sujeto se encuentra el “dolor en estado puro”, es la posición del dolor de existir. En la melancolía abordada desde construcción teórica laciana, el concepto de pérdida se debe distinguir bien de la falta. Si la falta es fundante del deseo subjetivo (solo se desea porque se carece de algo), la pérdida, en cambio, hace vacilar el deseo, pues le trae al sujeto el sentimiento de que el objeto perdido es el que verdaderamente deseaba, es decir, presentifica al objeto faltante, colmando así su falta y obturando su función. En suma, desde los términos kleinianos, en la melancolía el sujeto transforma “al muerto en un perseguidor y conmueve también la fe del sujeto en sus objetos internos “buenos”.

los conforman, que el autor de esta teoría da cuenta de estos contenidos inconscientes.

Ante la “pudrición” del Yo, de la que ya se ha hecho mención, este autor se da licencia de afirmar que lo que “pudre” o se encuentra podrido, engendra asco; siendo curiosamente notable que la gente, principalmente en el argot argentino, coloquialmente diga “estoy podrido” para expresar que se encuentra hartado o aburrido. A su vez la palabra “fastidio”, que expresa una vivencia parecida, deriva de la palabra “hastío” que significa literalmente mezcla de asco y aburrimiento, siendo este último además de un síntoma, una defensa del Yo frente a estas situaciones, pudiéndose convertir a su vez en somnolencia o modorra; síntomas que curiosamente se presentan en los enfermos letárgicos.

“Con esto estamos afirmando que todo dormir contiene mucho de letargo primario –ya que hemos denominado “letargo primario” al dormir correspondiente a la protomelancolía– y que durante el letargo primario ocurren ensoñaciones que son alucinaciones debidas a situaciones traumáticas.” (Chiozza 2008, pág. 183. Vol. I)

Estudiando la etimología de la palabra “aburrimiento”, Chiozza se encuentra con que esta palabra deriva de aborrecer, que proviene de horror, donde ésta a su vez proviene de horripilar que significa “hacer erizar los pelos”, siendo esta una reacción fisiológica que obvia una vivencia de terror, lo que lo lleva a la conclusión de que por su origen la palabra “aburrimiento” evidencia que dentro de este estado se oculta un miedo horripilante.

A juicio de Chiozza, el asco, que suele enmascararse en otros síntomas, como por ejemplo la falta de apetito, que él afirma, acompaña muy frecuentemente a las enfermedades manifiestamente hepáticas, es un equivalente muy “visceral”,

o sea muy referido al interior del cuerpo de este horror encubierto a lo monstruoso como producto de una unión patológica entre idea y materia. Volviéndose importante hacer mención del análisis que el autor hace de esta palabra.

“Asco”, además de la acepción conocida –repugnancia, deseo de vomitar–, según el diccionario (Real Academia Española, 1950) significa miedo. Por su etimología (Corominas, 1961) deriva, a través de algunas transformaciones, de “odio”. “Asco” parece provenir de *usgo*; junto con el portugués *osga*, que significa odio, tirria, serían derivados del verbo *osgar* –odiar–, y éste del latín, el que habría alcanzado su forma actual por una adaptación al radical de “asqueroso”. Curiosamente, “asqueroso” deriva sin lugar a dudas del latín, con el significado de “lleno de costras” o “escaras”.

Esta conexión del asco con lo paranoide se encuentra también en la expresión “matar sin asco”, en donde evidentemente lo que se está negando es la vivencia ambivalente-paranoide –culpa persecutoria– que ocasiona el matar.

Así podemos pensar que el miedo y el odio por lo que se ha ingerido o asimilado lleva, pues, al deseo de vomitar o a la náusea, o también que el asco surgiría ante la fantasía de ingerir algo temido y odiado –sea malo, idealizado o prohibido–, que puede ser a la vez necesitado y amado.

(Chiozza 2008, pág. 158. Vol. I).

Ante tal situación, queda expuesto en la teoría, que cuando el Yo posee más fuerza ante estos “horridos” estímulos, recurre a un mecanismo más eficaz, digestivo y agresivo, que en un estadio hepático del Yo equivale a la envidia.

Tal vez se pregunte ¿cómo puede ser esto posible? Bien, en el período evolutivo centrado en torno a la primacía hepatobiliar (encargado del desmenuzamiento de lo ingerido, a fin de facilitar su digestión), se ponen en acción impulsos agresivos-destructivos, necesarios para la destrucción o degradación de los estímulos para que puedan ser asimilados.

Considerando estos procesos como una fuente erógena específica, le fue posible a Chiozza establecer que el afecto envidia (a la que vulgarmente se le asignan las cualidades de amarga y venenosa) está estrechamente vinculado con esta zona hepática-biliar.

Según sea el grado de efectividad de los impulsos agresivos hepatobiliares, se puede diferenciar este afecto envidia (considerada como una fantasía hepática) como una acción adecuada y eficaz del yo para destruir los estímulos y así poder incorporarlos, es decir, puede ser una defensa para poder destruir aquellos estímulos que son inmanejables para el yo, pero también puede encontrarse coartada en su fin, lo que estaría implicando un estancamiento de la “libido biliar”, que este autor denominará fijación, y lo que daría lugar a una variada patología sintomática (por ejemplo, hepatitis, cálculos vesiculares, etc.), ya que cuando una persona habla de su cuerpo o de sus alteraciones, habla de representaciones, que de igual manera que los sueños, los dibujos y el juego, hay que interpretarlos como símbolos que tienen un sentido, ya que, como se ha descrito anteriormente, el cuerpo tiene un lenguaje que posee un significado y por lo tanto, es psicológico.

En otras palabras, lo que expone Chiozza a través del psicoanálisis de los trastornos hepáticos es que la formación de la bilis, y su progresión a través de

las vías biliares, es o simboliza desde el aspecto corporal, un mecanismo psicológico que constituye la acción de envidiar y donde el componente hepático añade las cualidades específicas de venenosa y amarga, que transforma en envidia a una fantasía visual proyectiva que corresponde a lo que popularmente se expresa como “mal de ojo” –*invideo* –.

A continuación se hará una descripción de cómo, de igual manera que como hizo con los síntomas del asco y del aburrimiento, se detalla como el autor llega a las conclusiones que se acaban de exponer.

La envidia, que consiste en el sufrimiento que se experimenta frente al bienestar ajeno, produce como se pudo mostrar en el segundo capítulo de esta tesis, culpa, humillación y vergüenza, pero una característica peculiar de ésta, es que en su forma más intensa, la aspiración a obtener los bienes que se envidian, queda sustituida por el afán de destruirlos. Una investigación más prolija le permite a Chiozza mostrar, que se puede ver en ella la perduración del modelo representado por un mecanismo primitivo de digestión “externa” cuya finalidad se explica, a través de la comparación con el reino animal, por la necesidad de descomponer una presa que sería peligroso o indigesto incorporar entera.

Es decir, el autor al estudiar y exponer lo dicho anteriormente, asume que el envidiar debe incluir, hablando “psicológicamente”, un modelo de funcionamiento mental que puede ser útil y que consiste en desmenuzar o analizar un objeto “afuera”, o sea antes de incorporarlo, asemejando esta forma de operar al comportamiento de algunos reptiles o arácnidos que proyectan o inyectan ciertos venenos o jugos digestivos sobre la víctima-alimento, quedando así asociado, muy frecuentemente, este tipo de imágenes, a las enfermedades hepáticas, a

los celos y a la envidia, evidenciado, tanto en la clínica como en el uso corriente del lenguaje y por supuesto la literatura.

Debido a esto es que la envidia, en esta teoría, además de constituir un impulso, adquiere la fuerza de una acción o mecanismo del Yo: el envidiar. Esto se deriva de la función fisiológica de la bilis, que “prepara” por así decirlo, los alimentos, e interviene activamente en un tipo de digestión que se puede considerar todavía “externa”, ya que no se realiza en la intimidad de los tejidos si no en lo que se denomina la “luz” intestinal, por lo tanto es que este científico llega a la conclusión de que el envidiar debe estar configurado por un modo de funcionamiento psíquico, en principio normal, es decir no patológico, constituido por el desmenuzar o “analizar” un objeto que se halla “fuera” del Yo, antes de asimilarlo. Esta interpretación que hace este investigador, queda apoyada por la misma existencia del verbo “envidiar”, que como todo verbo transitivo supone una acción sobre los objetos.

Sin embargo, hay que mencionar que cuando esto sucede, no siempre se alcanza el mismo desenlace en la progresión de este mecanismo del Yo. Al fracasar el Yo en asimilar la idea para poder materializarla, como se mencionó anteriormente, ésta puede aturdir, atontar, aletargar, “pudrir” o destruir en cierta medida al Yo, quedando este, por así decirlo, pegoteado con ella, por no poder asimilarla y por tanto materializarla. De igual manera el mecanismo de la envidia, que cuando llega a buen término, le permite al Yo “digerir” la idea externamente para poder asimilarla por partes, también puede fracasar.

Esto a razón de lo que explica Klein en su obra, donde la envidia, como mecanismo de destrucción –hay que recordar, que es una de las manifestaciones de la pulsión de muerte– que tiene que ser por necesidad

esencialmente proyectivo, para no perecer, es la causa de la ansiedad paranoide frente al objeto envidiado que se transforma en talionico, donde además enfatiza la importancia de los componentes anales -conclusión que la autora puede elaborar a partir del legado de la obra pionera de Abraham- a los contenidos más regresivos, digestivos-anales en la melancolía, donde se convierte al objeto en heces pasándolo por dentro del tubo digestivo. Esto a juicio de Chiozza se confunde también con lo hepático-biliar, lo que le confiere a la envidia (diciéndose de ella que es amarilla o verde) su cualidad específica de venenosa o amarga (como la hiel).

Después de haberse puesto en marcha el proceso, puede devenir otro desenlace, como ya se había advertido. Al fracasar la función agresiva del veneno de la envidia en desmenuzar los contenidos ideales, el sujeto la sufre en su propio ser, intoxicándose, “amargándose”, con lo que, de manera regresiva, vuelve a experimentar los estados de somnolencia y letargo, donde el asco puede conducir a la identificación proyectiva masiva y “difusa” (externalización de la imago asquerosa) que equivale a la “nausea”, de la cual hablan los existencialistas, unida al vértigo como síntoma, al sentimiento de vacío (de ser absorbido), y al aburrimiento (hastío, fastidio, “mufa”, “apolillo”, “estar podrido”, etc.) que corresponde a un mayor o menor grado de aletargamiento frente a la imago asquerosa internalizada como cuando el Yo es mucho más débil, constituyendo un fracaso en la expresión y desarrollo de la envidia.

Chiozza, afirma que si este fracaso de la envidia adquiere su manifestación más aparente en la esfera corporal, puede ocurrir que el sujeto quede “verde de la envidia”, materialmente hablando; pudiendo sufrir, a causa de esto, una ictericia verdinica como consecuencia de la obstrucción o trastorno en su vesícula o en

sus vías biliares, donde su vesícula puede quedar llena de una bilis estancada, negra como el petróleo; situación que nuestro investigador liga al pensamiento de los antiguos, que atribuían a esta *atrabilis*²¹ el temperamento llamado atrabiliario, amargado, y también la melancolía (bilis negra).

“Debemos pensar entonces en un mecanismo psicocorporeo de “expulsión” venenosa distinto de lo anal, que puede ser usado como envidia o que ya es envidia y en un mecanismo de retención de estasis y acumulación de veneno [...]” (Chiozza 2008. pág. 15. Vol. I)

Una de las formas que encuentra Chiozza para sustentar estos hallazgos y para comprender el significado que posee la relación, que ha quedado evidenciada en la clínica, en los usos del lenguaje y en la literatura, entre la envidia con la ictericia, la bilis, y cabe mencionar de paso, los celos²², es recurriendo al significado de los colores.

Mediante el significado simbólico de los colores, este investigador aludiendo al extenso trabajo de Waizsacker, señala que la envidia y los celos, que quedan muy frecuentemente asociados en el lenguaje a los colores amarillo y verde, y a la ictericia, hace referencia a la palabra inglesa *jaundice* que deriva del francés

²¹ Del latín *atra bilis* y del griego *melancholia*, y significa negra bilis. En medicina antigua, era uno de los cuatro humores principales del organismo, según las antiguas doctrinas de Hipócrates y Galeno. Diccionario de la lengua española. Recuperado 03 feb 2107 <http://dle.rae.es/?id=4J4Rhuz>

²² Chiozza (1964), al revisar los trabajos de Weizsaecker sobre medicina psicosomática, se percató de que este autor, en su afán por entender el por qué la enfermedad se presenta en ese momento y porque precisamente en ese lugar del organismo, estableció, por medio de la frecuente observación del fenómeno, la vinculación entre celos e ictericia, agregando que el vulgo afirma que la envidia es amarilla y que los celos son la variante erótica de la envidia.

Sin embargo también plantea, partiendo de la aceptación del postulado de que todo ser humano posee una representación interna inconsciente de lo que los psicoanalistas llaman escena primaria, o sea una imagen de coito primitivo fecundante entre la idea y la materia, que los celos pueden existir desde este primer momento, estableciendo así el vínculo entre celos y envidia.

jaune –amarillo–, y que se usa para denominar a la ictericia y para referirse a un estado mental patológico caracterizado por celos, envidia, malicia y suspicacia.

Prosiguiendo este mismo tipo de investigaciones, su autor observa que de la misma manera en que lo ácido y lo agrio quedan vinculados a lo gástrico a través de los jugos digestivos, lo venenoso y lo amargo quedan vinculados a lo hepático a través de la bilis. La palabra amarillo deriva, mediante el diminutivo *amarellus*, del latín *amarus*, que significa amargo. Incluyendo en su teoría, que se cree que *amarellus* fue probablemente aplicado a la palidez de los que padecían de ictericia, por ser una enfermedad causada por un trastorno en la secreción de la bilis o humor amargo.

“La circunstancia de que algo tan fundamental en el mundo de las categorías sensoriales como el color amarillo, que es uno de los tres colores primarios, haya adquirido su denominación a partir de una enfermedad hepática, invita a meditar acerca del carácter básico de tales fantasías.” (Chiozza 2008, pág. 149. Vol. I)

En cuanto a lo que el abordaje literario se refiere, y apelando a lo que Freud (1991, pág. 288. Vol. XXIII) ya advertía: “Hacía mucho tiempo que el concepto de lo inconsciente golpeaba a las puertas de la psicología para ser admitido. Filosofía y literatura jugaron con él harto a menudo, pero la ciencia no sabía emplearlo.” Y es que la literatura es uno de los vehículos del que el psicoanálisis ha echado mano para develar las manifestaciones del inconsciente, encontrándose manifiesta en la utilidad de los cuentos, ya que conservan los viejos mitos de formas religiosas anteriores o contemporáneas y los transmiten. Sus principales contenidos, que se encuentran más o menos encubiertos, al tiempo, cumplen funciones pedagógicas claras de adecuación al mundo. Los

cuentos de animales, las fábulas de plausible origen totémico, ilustran sobre éstos y sobre otras enseñanzas y reflexiones morales que los toman como pretexto, donde la sentencia de un conocimiento concentrado por la práctica y la observación termina simulando la función de un espejo, con respecto a situaciones de la vida real. Como, por ejemplo, en la obra de la “Bella Durmiente del Bosque” de Carlos Perrault (1959), que se utilizará en este trabajo como medio para observar de lo que habla Chiozza en su teoría, mediante el pequeño análisis del resumen de un fragmento del mismo.

El príncipe después de despertar a su bella durmiente, oculta a sus padres el hecho de haber vivido con su princesa por dos años y haber concebido a sus dos hijos con ella, ya que temía a su madre, quien en realidad era una ogresa que se había convertido en Reina gracias a su matrimonio con el Rey, padre del príncipe que rompió el hechizo, quien se casó con ella por sus cuantiosos bienes.

Sin embargo cuando este Rey fallece, el príncipe se hace dueño y señor de todo lo que su padre poseía y entonces es cuando se ve libre de anunciar su matrimonio y llevar, a su ahora Reina, a su Reino, donde evidentemente esta conoce a la madre de su esposo.

Al tiempo y en un momento donde el ahora Rey se tiene que ausentar, su madre, que ha quedado como regente del reino, después de visitar a su nuera y sus nietos en una casa de campo a donde los había enviado después de haberlos conocido, decide que quiere devorarlos.

Al verse engañada y su acción frustrada, por la desobediencia de su mayordomo al encomendarle el asesinato y la obtención de los órganos como el corazón, manda traer enfurecida, un enorme tonel repleto de sapos, serpientes,

víboras y demás reptiles, donde haría encerrar a su nuera, sus nietos y su criado. Pero para su ruina, su hijo llega antes de lo previsto y su plan se ve frustrado una vez más, así que debido a lo furiosa que se encontraba, ella misma se arroja de cabeza en el tonel, siendo devorada al instante por las repugnantes alimañas que ella misma había hecho meter ahí.

Se puede observar que este relato se encuentra lleno de simbolismos que hacen referencia al mecanismo de la envidia del que habla Chiozza; el primero donde la Reina, que no hay que olvidar es una ogresa²³, envía a su nuera y nietos – quienes poseen, como se hace mención a lo largo del cuento, un linaje real y una extraordinaria belleza, tanto interna como externa– lejos del castillo y de ella, siendo la causa más probable, evitar verlos, en un intento por reprimir lo que la pulsión escópica, como la llama Lacan y lo que Chiozza denomina lo visual-ideal, ha puesto en marcha. Sin embargo ha dado ya inicio el proceso envidioso, que por tratarse de una pulsión de muerte y por ende de destrucción, el mecanismo de defensa del yo que emerge, como nos lo hace saber Klein, es el de la proyección, para así evitar la autodestrucción. Mecanismo que se pone de manifiesto en el cuento en lo que más tarde comanda la ogresa: mandarlos traer para comérselos, y así poder obtener las cualidades deseables de estos, o como diría Chiozza asimilarlas en un intento de materializarlas en sí misma.

En este relato, el sirviente vendría siendo la representación del temor y la incapacidad que presenta el yo para asimilar lo que el protosuperyó (o sea lo

²³ [...] una mujer, joven, matrona o anciana. Es medianamente hostil y perjudicial. Crea familia, vuela, envejece y muere, transforma su aspecto [...] habitualmente llamados *gul*, *gula*, que son palabras árabes- se presentan igualmente como medio humanos medio animales, casi gigantescos, de grandes dientes, con conocimientos de magia y medicina, capaces de pasar de un estado humano a otro no humano, habitando en cuevas, subterráneos, descampados, bosques y ruinas, muriendo y matando, prohijando y protegiendo a seres humanos, manteniendo relaciones sexuales con ellos, miedosos de los perros y a veces caníbales [...] (Gil 2006, pág. 7)

visual-ideal) impone como ideal a alcanzar (linaje real, belleza interna y externa, en este caso); en cuanto a las alimañas que son mandadas traer por la ogresa en un tonel (sapos, serpientes, víboras y demás reptiles) son la representación del veneno o la bilis que es necesaria para destruir o “digerir” fuera de sí mismo, en una digestión externa, como la denominaría Chiozza, a la “presa”, para así poderla introducir y llevar a cabo la asimilación.

La llegada del ahora Rey, hijo de la ogresa, representa, lo que en la teoría hepática sería la obstrucción de las vías biliares –en cuanto a la representación psicológica del proceso físico–, por impedir que el acto digestivo de los ideales, que en este caso son la bella durmiente y sus hijos, se lleve a cabo; siendo la acción de la ogresa arrojar al tonel, la representación del retorno de los “jugos digestivos” y la bilis, que siendo amarga y “venenosa” al estancarse por la obstrucción deviene la autodestrucción, siendo lo que se podría llamar, ser corroída por la envidia. Dando paso a lo que sería la estructura hepática, según el postulado de esta teoría.

Uno de los resultados en el estudio y la elaboración del trabajo de este autor, es que da a luz a su teoría sobre una nueva disposición caracterológica denominada hepática, que además es otra manifestación, que encuentra, de la fijación que conduce al estado mental patológico recién mencionado. Sin embargo, puede no haber o no manifestarse, necesariamente, trastornos hepáticos para que se encuentre conformada en el sujeto esta disposición caracterológica.

Esta teoría que de manera explícita se encuentra fuertemente influenciada por las investigaciones de Weizsaecker, también se encuentra al parecer, conformada, de igual manera que la teoría expuesta por el psiquiatra Henry Ey, quien proponiendo una visión dialéctica de las relaciones entre lo físico y lo

moral, y en la cual toda forma psicopatológica supone una existencia previa de un trastorno orgánico primordial y una estructura psicológica que integra la base existencial, desarrolló a lo largo de su carrera, lo que él denominaría el órgano-dinamismo.

A continuación se mostrará mediante un breve resumen de la disposición caracterológica denominada hepática, las observaciones de corte organodinamista que Chiozza realizó en la elaboración de su teoría.

Es “hepático” quien ha experimentado un trastorno en un estado de desarrollo tanato-libidinoso que corresponde a la vida fetal que es donde se encuentra la primacía de la zona erógena hepática. Un trastorno que es el resultado de la primera serie complementaria descrita por Pichon Rivière y constituida por la interrelación de lo heredado con lo adquirido durante la vida fetal.

“[...] relacionada con las experiencias que el feto sufre como consecuencia de las vivencias de la madre. El esquema general puede expresarse de la siguiente forma: la primera serie complementaria, que da como resultado lo que se llama el componente constitucional, está condicionada por la herencia tomada en su sentido genotípico y por las modificaciones que la vida fetal puede sufrir a través de las experiencias emocionales de la madre.” (Pichon-Rivière 1977, pág. 33)

Cuando ocurre un trastorno hepático que permanece como un punto disposicional irresuelto, se puede hablar de un objeto “hepático”, con el cual el resto del yo mantiene relaciones de objeto.

El trastorno al cual se hace referencia, determina o constituye una fijación hepática hacia la cual se puede regresar cuando ocurre una frustración importante en las etapas siguientes. Entonces la regresión hepática se

reactivara, con investiduras que habían sido derivadas hacia otros niveles progresivos del desarrollo, o lo que se podría denominar el trastorno hepático latente, que podrá manifestarse en la conciencia como un trastorno psíquico o físico, como consecuencia de la intervención de otros factores.

Cuando se considera al psiquismo “entero” de una persona “hepática”, es necesario tener en cuenta que el “núcleo” constituido por el trastorno hepático que se describe, puede crecer “por ligazón”, incluyéndose, por ejemplo, en una estructura oral patológica, y volver luego a quedar disociado frente al resto del Yo (el llamado Yo coherente), que progresa en un desarrollo más “sano”, logrado a expensas de esta disociación.

Esas relaciones de objeto que mantiene el Yo coherente con el núcleo hepático pueden adquirir diversas modalidades, que dependen del grado de desarrollo tanato-libidinoso que haya alcanzado ese resto más sano del Yo. Pero dichas relaciones de objeto están más o menos influidas por las investiduras hepáticas del núcleo, según un principio análogo al del retorno de lo reprimido en la defensa.

Estos mecanismos defensivos, pueden ser mecanismos orales, anales o genitales; por ejemplo la identificación introyectiva²⁴, la formación reactiva, la sublimación, etc. También dependen de este desarrollo los mecanismos mediante los cuales el resto del yo se defiende de ese contenido; por ejemplo el

²⁴ Según Melanie Klein, es “El resultado de la introyección del objeto en el yo, el cual se identifica entonces con algunas de sus características, o con todas”. (Segal 1987, pág. 122).

letargo, la identificación proyectiva²⁵, la misma formación reactiva²⁶. Unos y otros darán como resultado un diverso grado de permeabilidad existente entre el núcleo, producto de un trastorno hepático, y el resto del yo.

Si la identificación del yo coherente con el contenido del trastorno hepático es directa, o sea una situación donde el trastorno no solo ha quedado realizado dentro del yo, con la pérdida consiguiente de la conciencia de la enfermedad, como ocurre en toda formación caracterológica, sino que además ha permanecido con escasa o nula transformación, se topará con un sujeto amargado y envidioso, un envenenado, si la fijación hepática predominante corresponde a la fase hepatobiliar, y con un individuo asqueado y “distráido” si se trata de una fijación hepatoglandular.

Con el afán de exponer el reconocimiento práctico de la personalidad que expone esta teoría, parece conveniente abordarla desde el análisis, tanto de los mecanismos de defensa que suele manifestar, así como de los rasgos caracterológicos que lo distinguen.

Freud en 1905 expresa la hipótesis de que el placer extraído de la formación de un chiste deriva de un mecanismo por el cual la representación displacentera logra, bruscamente, una vía aceptable hacia la parte efectora del Yo, burlando la censura que se oponía a esa satisfacción. El chiste sería así un mecanismo que no se hace a “expensas” del Yo, sino más bien del Superyó, que es el que resulta “burlado”.

²⁵ La identificación proyectiva es una fantasía inconsciente en la que los aspectos del yo o de un objeto interno son escindidos y atribuidos a un objeto externo. A veces las fantasías de identificación proyectiva tienen propiedades tanto 'adquisitivas' como 'atributivas', lo cual significa que la fantasía implica no solamente el deshacerse de aspectos de la propia psiquis sino también del entrar en la mente del otro para adquirir aspectos deseados de su psiquis.

²⁶ Mecanismo de defensa que consiste en enmascarar un motivo o emoción transformándolo en su contrario, por ejemplo, encubrir un odio con manifestaciones exageradas de afecto.

Más adelante, en su estudio del humor, Freud en 1927 retoma estas consideraciones y expresa que la escena del humor consiste en un ahorrarse los afectos penosos surgidos de una representación intolerable, eludiéndolos por un traslado de la investidura desde el Yo hacia el Superyó.

En otras palabras, el mecanismo básico del humor consistiría en la identificación con el Superyó, como ocurre en la manía, que permite eludir la situación melancólica “imperante del Yo”.

Luego Freud (1991, pág. 158. Vol. XXI) conecta esta técnica con la de la omnipotencia cuando afirma: “[...] lo grandioso del humor reside, a todas luces, en el triunfo del narcisismo, en la victoriosa confirmación de invulnerabilidad del Yo.” y añade: “este último rasgo es absolutamente esencial para el humor.” Más adelante agrega: “el humor debe a esta vinculación una dignidad que le falta del todo, por ejemplo, al chiste”. (Freud 1991, pág. 159. Vol. XXI)

Resulta claro, pues, que la manía y la omnipotencia son rasgos esenciales del humorismo, y que se mantienen a expensas del propio Yo, que resulta escarnecido, y que este último, el humorismo, sería una suerte de “contacto”, de “descarga” entre ambas partes disociadas, de tal manera que momentáneamente se ha conseguido evitar lo displacentero, mediante la “huida” del sentimiento de identidad hacia el Superyó.

Todo lo anterior sugeriría circunscribir el humorismo a una estructura melancólica. Cabe recordar que la palabra humorismo proviene de la época de la teoría de los humores (Hipócrates, Galeno); de esa misma época es la palabra “melancolía”, es decir bilis negra, o también humor negro o humor bilioso.

Si pensamos en el sentido de estos términos y en el mundo interno del hepático, nada impediría suponer que el humorismo pueda establecerse también en ese

nivel más regresivo, que se presta aún más que el melancólico clásico (ubicado en la etapa oral) para dotarlo de esa omnipotencia y narcicismo que le atribuye Freud, y que (de acuerdo con el principio del retorno de lo reprimido en la defensa y con el contenido del núcleo disociado, “hepático”) pueda en algunos casos adquirir la forma de humor siniestro o humor negro. Cuanto de “negro” (o siniestro) contenga este humor dependerá del grado de elaboración que pueda prestarle el resto del Yo al incluirlo como rasgo de carácter.

Por otro lado cabe señalar que si lo incluido en el carácter corresponde más al contenido yoico hepático que al superyoico visual-ideal de esta situación humorística, el rasgo aparecido puede corresponder a un tipo de seriedad cómica (el cómico que no se ríe), o de ridiculez patética (el payaso de circo), que, vistos desde un cierto ángulo, pueden tal vez ser interpretados como un grado menor de “insuficiencia hepática”, una mayor capacidad de enfrentamiento con el Superyó visual-ideal, en lugar del sometimiento implícito en el humor como mecanismo maniaco de identificación.

Aunque los rasgos caracterológicos más específicos de la sublimación de investiduras hepáticas, deben corresponder a la capacidad de realizar concretamente, de materializar, y a la capacidad de adquirir los objetos y convertirlos en propios; hay otros mecanismos que en el ámbito psicoanalítico, generalmente suelen ser vistos como la sublimación de contenidos oral-primarios o anal-primarios, como lo son la capacidad de sacarle jugo a las cosas o para agotar un tema, o también la capacidad para analizar y discriminar exhaustivamente una cuestión; pero si, como hace Chiozza y se considera a lo hepático, en un sentido amplio, como el “cerebro” de un sistema “endodérmico”,

se puede pensar en contenidos “anteriores”, hepáticos, en esos rasgos de carácter.

Es por tanto que hay que abordarlo ahora desde el análisis de rasgos caracterológicos como lo son el idealismo visionario, el estoicismo y el materialismo prosaico o la inconstancia, la obstinación o tozudez y la tenacidad. En términos clásicos tal idealismo correspondería a la identificación con el Yo ideal, identificación que, según lo descubierto por Freud cabe distinguir de la sublimación. Además, según el mecanismo descrito por Garma en 1944 corresponde a la negación de la unidad de placer, compuesta por instinto, Yo y realidad exterior.

Si se examina la cuestión teniendo en cuenta el tema que se ha desarrollado, se verá allí, en tal idealismo, la causa y la consecuencia de un trastorno, de una “insuficiencia” hepática. El componente de sufrimiento material (corporal) puede ser negado; pero si se adquiere conciencia de tal sufrimiento, el idealismo se acompaña de estoicismo, es decir, de la capacidad de sobreponerse al dolor (hay que recordar que ahigadado, según el diccionario, significa “valiente”, “esforzado”).)

Si frente a los contenidos del trastorno hepático el resto del yo se estructura sobre el molde de una formación reactiva (para lo cual debe colaborar un cierto grado de “capacidad hepática”), el idealismo visionario o el estoicismo se manifiestan transformados en lo contrario; el materialismo prosaico.

Tanto el idealismo como el estoicismo o el materialismo pueden darse con una mayor “capacidad” hepática latente o con un mayor grado de sublimación, en caracteres cercanos a lo genital.

Bien, esta misma disposición estructural puede darse con otra “serie” de rasgos caracterológicos, por ejemplo, la inconstancia de algunos tipos de personalidad, que los lleva a variar de carrera, ocupación o hasta de hobby, continuamente, acompañada de dificultad para terminar lo que se emprende, y que se manifiesta generalmente por el emprender constantemente nuevas actividades, no solo equivale a una impotencia orgásmica genital, sino que ante todo debe corresponder a una expresión común de este trastorno o “insuficiencia yoice hepática”, que impide o dificulta la elaboración sustancial, en la realidad material, de lo emprendido.

La terquedad, la intransigencia, el ser obcecado, implica un constante retornar a lo mismo que no se puede abandonar ni finalizar, y constituye un rasgo caracterológico que puede conectarse con una cierta formación reactiva frente a la inconstancia. La tenacidad representaría, en cambio, una formación análoga a la de la terquedad, pero a la cual una mayor capacidad hepática de elaboración le proporciona un carácter positivo que la aleja de la inútil compulsión a la repetición, característica del tipo más grave del terco.

El apasionamiento que se ha descrito en el hepático correspondería de acuerdo con lo antedicho, a la unión del idealismo con la tenacidad.

Por el momento se dejará así planteada la cuestión, sin pretender hacer una exposición completa de las posibilidades caracterológicas derivadas de los contenidos del nivel hepático.

De todo lo que se ha dicho hasta ahora resulta que enfermo hepático es aquel que ha experimentado un trastorno en un estadio de desarrollo tanato-libidinoso que corresponde a la vida fetal y a la primacía de la zona erógena hepática. Lo

que determina una fijación hepática, hacia la cual puede regresar cuando ocurre una frustración importante en las etapas siguientes.

El descubrimiento de aquellas fantasías particulares y específicas que configuran un trastorno hepático, no solo le permitió a Chiozza saber *a priori* cual será el contenido psicológico de una enfermedad hepática que se manifiesta en la conciencia como una alteración que proviene del cuerpo, sino también, enriquecer los matices de las fantasías psicológicas con la inclusión de los aspectos hepáticos del psiquismo, dejando como legado lo que posteriormente permitirá descubrir y caracterizar como hepáticos a muchos enfermos que no manifiestan una alteración corporal perceptible. Más aun, permitirá hablar de un carácter hepático, o de un “drama” hepático, que Chiozza, al revisar la literatura, encuentra presente en el mito de Prometeo o en las desventuras de Don Quijote y Sancho Panza, entre otros y que tomado como estructura psicológica se halla presente en todos los seres humanos.

Pero más importante aún, fue que le permitió descubrir como el mecanismo de la envidia es un movimiento o una acción que se lleva a cabo para proseguir a etapas ulteriores del desarrollo del sujeto, siendo la salvación, por así decirlo, del yo incipiente que no ha podido digerir los ideales, quedando pegoteado con ellos, colocándose así en una posición de renunciamiento general y dimisión deseante que deviene con la melancolía, dando paso a la autodestrucción como pasaje al fin último de la misa. Siendo por esto la envidia misma una defensa ante esta situación, donde es proyectado el instinto de muerte y el destruir afuera para proteger al yo de su autolisis, dando paso a la necesaria incorporación de sustancia.

“La envidia, para ser eficaz como defensa, debe contener por lo tanto la “esperanza” de la introyección, aunque en esencia su mecanismo sea proyectivo” (Chiozza 2008 , pág. 65)

Estando lo más enfermo un paciente, más allá de la envidia, allá, donde incluso la misma envidia es esperanza.

CONCLUSIONES

No des a nadie lo que te pida, sino lo que entiendas que necesita; y soporta luego la ingratitud.

Miguel de Unamuno

Refiriéndonos principalmente a los filósofos, los religiosos y los psicólogos sociales, abordados en este trabajo, hay un punto en el que convergen con respecto a la envidia, que cabe decir, es particularmente importante para el mismo, ya que responde a uno de los principales cuestionamientos que dio pie a su construcción; donde además de conocer y dominar el tema desde la plataforma descriptiva del envidioso, están de acuerdo en que es transmitida de generación en generación, es decir de padres a hijos, a manera de aprendizaje. Aseverando algunos de ellos que no es constitutiva del ser humano, sino que es aprendida de sus antecesores, refiriéndose tanto a los que conforman el núcleo familiar, como a los que han conformado, incluso, la nación donde se ha desarrollado el sujeto envidioso.

En contraste, el psicoanálisis, desde sus inicios con Freud, llega a la conclusión de que este hostil afecto, es parte constitutivo del ser humano, ya que es una manifestación de la llamada pulsión de muerte, que es inherente a todo ser vivo. Dando como resultado, el corolario de esta teoría, la respuesta al otro cuestionamiento planteado en la construcción o conformación de este trabajo,

que manifiesta la hesitación sobre la asociación de la envidia al conjunto de pecados capitales, a pesar de ser el único de ellos que carece de cualquier sensación de placer cuando se experimenta.

Las pulsiones sexuales y de auto conservación, se encuentran agrupadas en la pulsión de vida y se encuentran consagradas a la obtención de placer y a la evitación del dolor, derivándose de esta pulsión los otros seis pecados capitales, siendo placenteros mientras se experimentan aunque inmediatamente después se sienta el remordimiento por ello. En oposición, la pulsión de muerte es de tendencia, conflictiva, destructiva y de desintegración, causando estas características, por su naturaleza, displacer. Por ende al ser la envidia una de las expresiones de esta pulsión, sería poco viable o prácticamente imposible que causase placer al vivenciarla.

A diferencia, en lo tocante a la envidia, de lo que suele ser común en los ámbitos que tratan sobre el ser y no al ser, que se otorgan a sí mismos la concesión de una autoridad moral, atribuyéndose el poder de juzgar críticamente; la envidia encuentra reivindicación en la teoría de Chiozza, que muestra su razón de ser y existir como proceso, dignificando no solo así a la envidia, lo cual sería completamente inocuo, vacío y sin sentido, al menos en la práctica clínica, sino al sujeto envidioso, brindándole esa, más que justificación, comprensión que la sociedad, por su necesidad de subsistir, ha sido incapaz de hacer y solo preocupándose por mantenerlo al margen de distintas maneras a lo largo de la historia, siendo quizás una tarea asignada de manera idealizada a una sociedad donde la compasión, por ejemplo, es un signo de debilidad. Sin embargo el conocimiento de su operar, y la exposición que Chiozza hace en su práctica psicoanalítica, otorga a la clínica una herramienta más para tratar estos estados,

encausándolos a la sublimación de sus pulsiones, para que el sujeto hepático pueda a través del analista apelar a la compasión de la sociedad, ya que la problemática en sí, hace de la persona fijada en esta etapa, un paciente sumamente resistente y por tanto difícil en consulta, porque como mecanismo, la envidia, incluye un caso particular de identificación proyectiva entre cuyas cualidades o fines, la más específica consiste en provocar en el otro, el tipo de frustración que se experimenta, como explica Melanie Klein desde el psicoanálisis como un mecanismo de defensa ante este complejo sentimiento. Agregando también, la inferencia de que la necesidad de provocarla en los demás proviene de la necesidad, socialmente hablando, por la falta, el incremento o la mantención de autoestima de la persona que la provoca, pudiéndose posicionar, a través de la envidia del otro, en un nivel superior, en un intento por confirmarse a sí misma.

Teniendo en cuenta esta información, es imprescindible subrayar que el Psicoanálisis ante el funcionamiento envidioso, señala el carácter principal de la oposición de dos tendencias: aquella que experimenta el continuo deseo de dar salida al impulso envidioso y aquella que lo retiene por el horror que el propio impulso le inspira. Esta oposición de las tendencias es difícilmente solucionable y conduce al sujeto a una postura ambivalente respecto al Objeto envidiado. Siendo donde el Psicoanálisis coincide, con todos los grandes sistemas éticos y religiosos en que la prohibición que pesa sobre la envidia es, claramente, consciente; pero lo que esta disciplina aporta como novedoso es que, la tendencia prohibida, que perdura insatisfecha, es por completo inconsciente y el sujeto la desconoce en absoluto.

Esto es atribuible a que socialmente se nos ha enseñado que desear el mal de los demás por tener más que nosotros es una culpa, un pecado, un vicio. Lo que resulta completamente comprensible, ya que la sociedad no puede permitirse dar rienda suelta a este fenómeno porque resultaría desgarrada por una cadena insaciable de venganzas, lo que minaría los soportes para el logro de los objetivos culturales, rebajando la gloria y excelencia de la humanidad, como lo enunciaba Aristoteles.

Es por eso que la sociedad obliga a los individuos a hacerla desaparecer, a esconderla o a expresarla de manera deformada o desviada. Como resultado, esta prohibición ha sido ya internalizada, haciendo de esta condena social un coadyuvante del malestar de la misma, como lo evidencia la descripción del mecanismo de defensa que descubrió Klein, convirtiéndola en una violencia capilar, difusa y con todo, cotidiana.

Es en la transferencia, donde el analista operaría como ese Otro, devolviéndole una imagen compasiva, para que el sujeto pueda así experimentarla hacia sí mismo. O bien, tomarla como argumento para que emerja la diferencia consustancial al sujeto respecto a sus propios afectos en general.

Apoyada de la descripción de la teoría que se hace en el capítulo de la clínica de la envidia de este trabajo, así como haciendo mención de uno de los trabajos de Arndt, donde la maldad no necesariamente proviene de la envidia, es posible deslindarla de la responsabilidad de todos los actos destructivos que comete el ser humano, ya que a pesar de ser un proceso de destrucción en su naturaleza, como expone el psicoanálisis, no necesariamente se vincula con la maldad como expone explícitamente Chiozza en su teoría y como lo revela el estudio que hace Arndt sobre la banalidad del mal, donde evidencia la actuación fría y sistemática

de ejecución masiva que llevaron a cabo las SS en Alemania, que a diferencia de las SA que encajan en el marco explicativo donde el agente del mal se suele mover por orgullo, envidia, odio o resentimiento; las SS no obraban por ningún motivo de esta naturaleza.

“Lo más grave en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como el, y que estos hombres no eran ni pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas [...]” (Arndt, 2003. Pág. 165)

Ante este conocimiento, también emerge a la luz, la conjetura de que frente a la envidia constitutiva, se dilucida que ésta no es preferente de alguno de los sexos, sino que se encuentra en la misma proporción, lo que contrastaría con la teoría freudiana de la envidia del pene, siendo comprensible a partir de lo que nos expone Rodrigañez en su obra sobre “La represión del deseo materno y el estado de sumisión inconsciente” (2007), que da cuenta de cómo es que la envidia tanto del pene como del útero, es en realidad el correlato de la jerarquía, habiendo quedado, la envidia al útero, fuera del alcance psicoanalítico por las mismas razones que Groddeck (1973) expone cuando hace su estudio sobre la bisexualidad.

Haciendo la señalización de que difícilmente creceríamos o nos desarrollaríamos si no advirtiéramos por comparación, aquello que nos falta. Y esta es la parte de la definición menos estudiada. Lo cual nos advierte de la importancia de prestar atención en la clínica cotidiana a este sentimiento enojoso, despojándonos de

los prejuicios y el miedo con que se lo ha abordado y propender a su tratamiento, posible y necesario.

Lo que podría llevar a una notable polarización en el mundo: sin ser o todo envidia destructiva e incurable, o no hablar de ella, como si no existiera, descuidando así su importante capital en la vida humana, transformándose en motor de la concreción de un deseo, ese deseo que la misma envidia denuncia.

Ante esta Denuncia, que se podría decir es la voz de aquellos ideales a los que el Yo en formación se encuentra comandado a alcanzar, en esta teoría de la estructura hepática, se conforma la premisa de los ideales perdidos, es decir, aquellos que expone Chiozza que no se lograron incorporar, asimilar y por lo tanto materializar durante la gestación, quedando como contenidos que al momento de nacer pierden para siempre la posibilidad de concretarse, premisa que deriva en la interrogante de si ¿podrían, estos contenidos inasimilables e inmaterializables, que además son sentidos como perdidos, ser el objeto A al que se refiere Lacan? ¿Podrían ser los contenidos primigenios de la incompletud del rastro que han ido dejando tanto la fantasía de castración en la teoría freudiana, como la fantasía de fragmentación que Lacan propone? Interrogantes que dan paso a nuevas investigaciones, investigaciones que pueden ser traducidas como esos mismos ideales, que pueden o no llegar a ser materializados y que mientras tanto en su situación persecutoria encubierta, conducen a la envidia, pero sin olvidar que la envidia, cuando todo se vuelve nauseabundo, constituye una esperanza. Siendo la esperanza lo último que se pierde, porque nace una espera tan “desesperada” que tiene que ser idealizada como defensa externa ante la muerte. Estando, incluso, lo más enfermo de un

paciente “más allá” de la envidia; en situaciones en donde todavía la misma envidia es esperanza.

Haciéndose evidente una más de las ejemplificaciones de como la pulsión de vida y la pulsión de muerte llevan a cabo esa interminable danza en la que deben coexistir para cumplir con la existencia misma del ser.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre, A. (1994) *Estudios de etnopsicología y etnopsiquiatría*. Barcelona: S.A. Marcombo.
- Alberoni, F. (2006) *Los envidiosos*. Traducción Alcira Bixio. Barcelona: Gedisa.
- Albuquerque, C. (2011) *Un análisis epistemológico del concepto de real en la obra de Jacques Lacan*. Tesis de Maestría, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. México D.F.
- Aristóteles. (2010) *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Arturo E. Ramírez Trejo. (2a ed.) México, D.F.: Coordinación de Humanidades, UNAM.
- Arndt, H. (2003) *Eichmman en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal* (4ta. Ed.) Barcelona, Editorial Lumen.
- Biblia (2003) *La sagrada biblia*. Versión de Félix Torres Amat. Madrid: Cultural.
- Bion, W.R. (1957) Diferenciación de las partes psicóticas y no psicóticas de la personalidad. *Int. Journal of Psychoanalysis*. t. XXXVIII. Buenos Aires: Ed.Hormé.
- Bordelois, Y. (2006) *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Caparrós, N. (2000) *Más allá de la envidia*. Colección Imago. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Cervantes, M. (2014) *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*.
Presentación de Emilio Carballido. (2ª. Edición). México D.F.: Editores
Mexicanos Unidos.
- Chemama, R. (1997) *Diccionario del psicoanálisis: diccionario actual de los
significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis*. Buenos Aires,
Argentina: Ed. Amorrortu.
- Chiozza, L. (2008) *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos: acerca del
psiquismo fetal y la relación entre idea y materia*. vol. I (1a ed.) Buenos
Aires: Libros del Zorzal.
- Chiozza, L. (2008) *Cuando la envidia es esperanza: historia de un tratamiento
psicoanalítico*. Vol. II (1a ed.) Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Chiozza, L. (2008) *Corazón, hígado y cerebro: tres maneras de la vida*. Vol. XVIII
(1a ed.) Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Corominas, J. (2008) *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. (3ª
Ed.) Madrid: Gredos
- Deleuze, G., Guattari, F. (1998) *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*.
España. Ediciones Paidós Ibérica.
- Descartes, R. (2000). *Las pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva*.
Traducción de: Les passions de l'ame. Madrid: Gredos
- Duran, C., Catalán, A. (2009) *Eneagrama: los engaños del carácter y sus
antídotos*. Madrid: Epublibre
- Dylan, E., (2007) *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. (11 ed. 4a
reimp) Buenos Aires: Paidós.
- Ey, H (1978) *Tratado de Psiquiatría*. (8ª edición) Barcelona: Toray-masson.

- Fernández, C (2003) *Psicologías Sociales en el umbral del siglo XXI*. Madrid, Editorial Fundamentos.
- Freud, S (1991) *El chiste y su relación con el inconsciente*, en Obras Completas Vol. VIII, Buenos Aires: Amorrortur.
- Freud, S (1991) *Tótem y Tabú*. En Obras Completas Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortur editores
- Freud, S (1991) *Introducción del narcisismo*, en: Obras Completas, Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortur.
- Freud, S. (1991) *20ª Conferencia. La vida sexual de los humanos. Conferencias de Introducción al psicoanálisis*, en Obras Completas Vol. XVI. Buenos Aires: Amorrortur editores.
- Freud, S. (1991) *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras*, en Obras Completas. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortur editores.
- Freud, S. (1991) *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del Yo*, en Obras Completas. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortur editores.
- Freud, S. (1991) *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras*. En Obras Completas Vol XXI. Buenos Aires: Amorrortur.
- Freud, S. (1991) *33ª Conferencia. La feminidad. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortur editores.
- Freud, S. (1991) *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del Psicoanálisis y otras obras*. Vol. XXIII Buenos Aires: Amorrortur editores

- Garma, A (1944) *La realidad exterior y los instintos en la esquizofrenia*, Revista de Psicoanálisis, t. 2, 1, Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.
- Groddeck, G (1973) *El libro del ello: Cartas psicoanalíticas a una amiga*. Madrid: Taurus.
- Kahwaji, J (2003) *La tragedia de la envidia*. México: Aguilar.
- Kant, I. (2005) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar de Adela Cortina Orts; traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. (4ª ed.) Madrid: Tecnos.
- Klein, M. Rivière, J. (1968) *Amor, Odio y Reparación*. 1ª edición. Buenos Aires: Horme.
- Klein, M. (1974) *Principios del análisis infantil: Contribuciones al psicoanálisis*. Versión castellana de Hebe Friedenthal. (2ª ed.) Buenos Aires: Horme
- Klein, M. (1977) *Envidia y gratitud: Emociones básicas del hombre*. Traducido por Vera S. de Campo (3ª ed.) Buenos Aires: Horme, Distribución Paidós
- Klein, M. (1987) *El psicoanálisis de niños*. Versión castellana de Arminda Aberastury. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2010) *El seminario de Jacques Lacan: Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (1ª ed. 16ª reimp.). Buenos Aires: Paidós
- Laplanche, J., Pontalis, JB. (2004) *Diccionario de psicoanálisis*. Bajo la dirección de Daniel Lagache. (1ª ed. 6ª reimp.) Buenos Aires: Paidós.
- Leader, D., Groves, J. (2008) *Lacan para principiantes* (1ª ed. 5ª reimp.) Buenos Aires: Era Naciente

- López, R. (2009) *La regulación emocional de la envidia: un modelo explicativo*. Tesis de Doctorado. UNAM, Facultad de Psicología, México, D.F.
- Manzanedo, M. (2004) *Las pasiones según Santo Tomás*. España, Salamanca: Editorial San Esteban.
- Montes, E. (2002) *Psicología diferencial de la envidia: edad sexo y estado civil*. Tesis de Licenciatura. UNAM, Facultad de Psicología. México D.F.
- Nietzsche, F (2011) *Así hablo Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Introducción, traducción y notas Andrés Sánchez Pascual. (3a edición) Madrid: Alianza Editorial.
- Paniagua, C (2002) Psicología de la envidia. *Revista de Humanidades Médicas*. (1) pp. 35-42
- Perrault, C., D`aulnoy, M. (1959) *La Bella Durmiente del Bosque y otros cuentos*. México: Editorial Renacimiento S.A.
- Pichón-Rivière, E. (1947) "Psicoanálisis de la esquizofrenia", en Revista de Psicoanálisis, Nº 2, Buenos Aires: APA.
- Pichon-Rivière E. (1977) *La psiquiatría, una nueva problemática: del psicoanálisis a la psicología social*. Colección psicología contemporánea. Buenos aires: Ediciones nueva visión.
- Ramírez, S (2003) *Infancia es destino*. (18ª ed.) México: Siglo XXI editores.
- Real Academia Española (2014) *Diccionario de la lengua española*. (23ª Ed.) México D.F.: Real Academia Española.
- Reidl, L. (2002) *Caracterización psicológica de los celos y la envidia*. Tesis de Doctorado. UNAM, Facultad de Psicología. México D.F.

- Rodrigañez, C., Cachafeiro, A. (2007) *La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente*. (3ª ed.) Murcia: Ediciones Crimentales.
- San Agustín (1957) *Tratados escriturarios*. Obras de san Agustín Vol. XV. Biblioteca de autores cristianos Madrid: La Editorial Católica
- San Agustín (1969) *Introducción general y primeros escritos*. Obras de San Agustín. (4ª ed.) Vol. I. Biblioteca de autores cristianos Madrid: La Editorial Católica.
- San Agustín (1974) *Las Confesiones*. Obras de San Agustín (7ª ed.) Vol. II Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Segal, H (1987) *Introducción a la obra de Melanie Klein*. Buenos Aires, Paidós
- Sopena, C., Herrero, M. (2012) *Los siete pecados capitales: Una visión psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Spinoza, B. (2011) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. (3ra. Ed.) Madrid: Alianza Editorial.
- Tomasini, A. (2012) *Pecados capitales y filosofía*, México D.F.: Plaza y Valdés.
- Tomas de Aquino, S. (2001) *Suma de Teología*. (4ª. Ed.) 2º vol. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

CONSULTAS ELECTRONICAS

- Aslan, C. (2017) *¿Qué es el psicoanálisis?* Recuperado el 7 agosto 2016 de Asociación psicoanalítica argentina <https://www.apa.org.ar/2015/12/04/que-es-el-psicoanalisis/>
- Bonafina, P. (2007) Filosofía Nueva. Recuperado el 17 marzo 2016 de http://www.filosofianueva.com.ar/ref_laenvidia.htm
- Chiappello, M. (n.d.) Psiquismo Fetal. Recuperado el 17 agosto 2016. Córdoba, Argentina. <http://www.unrc.edu.ar/publicar/cde/2h6.html>
- Deutsch, F. (1939) *The Associative Anamnesis*, "Psychoanalytic Quarterly", vol. VIII. Recuperado el 02 febrero 2017 de <http://bibliotecadigital.apa.org.ar/greenstone/collect/revapa/archives/19490701p0143.dir/REVAPA19490701p0143Deutsch.pdf>
- Diccionario etimológico de chile. (n.d) Recuperado el 20 abril 2016 de <http://etimologias.dechile.net/?envidia>
- Gil, R (2006, Abril) La literatura oral en el Magreb y su papel en el mundo global. Recuperado el 01 abril de 2017 de Revista Orafrica. <http://www.raco.cat/index.php/Orafrica/article/viewFile/136747/186946>
- Mayer, B. (2010) Carta Psicoanalítica. Recuperado el 19 julio 2016 de Psicoanálisis en México y en el mundo. <http://www.cartapsi.org/index.html>
- Reverso diccionario (n.d.) *envie* traducción. Diccionario Francés-Español. Recuperado el 5 de diciembre 2017 de <http://diccionario.reverso.net/frances-espanol/envie/forced>

Royo, P (n.d.) Juan Casiano. Recuperado el 21 junio 2016 de Enciclopedia Católica Online http://ec.aciprensa.com/wiki/Juan_Casiano

Royo, P (n.d.) Papa San Gregorio I Magno. Recuperado el 21 junio 2016 de Enciclopedia Católica Online http://ec.aciprensa.com/wiki/Papa_San_Gregorio_I_Magno

Valcarce. M. (2002, Abril) *La envidia. Aproximación interdisciplinar: de la teología al psicoanálisis*. Recuperado el 24 enero 2016 de Universidad de Deusto Bilbao. <file:///C:/Users/74010/Desktop/TESIS/Articulo-Mercedes-Valcarce.pdf>

Yaser, L. (2013) Breve reseña acerca de la personalidad y la obra de Luis Chiozza. Recuperado el 25 junio 2016. <http://www.elsigma.com/historia-viva/breve-resena-acerca-de-la-personalidad-y-la-obra-de-luis-chiozza/12643>

Zuluaga, B. (2006) La mujer freudiana. Recuperado el 15 julio 2016 de Desde el jardín de Freud. Bogotá. <http://www.bdigital.unal.edu.co/14469/1/3-8354-PB.pdf>