

## Pasión, posesión, pulsión

*Jean Marc Tauszik\**

“La locura es haberlo perdido todo,  
absolutamente todo, menos la razón”.

CHESTERTON

“Es a causa de convertirme en un sujeto,  
de no poder sustraerme a serlo,  
que me vuelvo loco.

Yo no soy otro:

¡es lo que compruebo con pavor!

ROLAND BARTHES

“La locura es hoy nuestra histeria”.

ANDRÉ GREEN

### Resumen

---

A partir de la observación clínica, el presente trabajo intenta establecer la historia de las ideas y la narración mitológica sobre cuál es el lugar que la pasión ocupa en la constitución del sujeto y qué importancia tiene ésta en la teoría psicoanalítica contemporánea. El autor, a su vez, precisa los elementos diferenciales que distinguen la locura de la psicosis, desde una perspectiva tanto pulsional como objetal. La inclusión en la reflexión metapsicológica de Dionisos –más allá de Edipo y de Narciso– enmarca y aclara dicha problemática, diferenciando lo pasional del apasionamiento en el devenir del sujeto.

---

\* Psicoanalista en formación de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas. Miembro de la Organización de Candidatos de América Latina (OCAL) y de la Internacional de Estudios Psicoanalíticos (IPSO).

## Cuál pasión

Local y extranjero, extático y sosegador. Con estos paradójicos epítetos describe la imaginería griega a Dionisos, el último de los dioses que ingresa en el Olimpo. Tan contradictorios atributos servirán de sostén para pensar una clínica de las pasiones en el marco del desarrollo del sujeto y de la cura analítica. Si Edipo promueve la comprensión de la neurosis desde los fundamentos mismos del psicoanálisis, y Narciso, más tardíamente, posibilita el entendimiento del narcisismo y de la psicosis, creo que Dionisos permitirá vislumbrar los procesos que emergen en la pasión y en la locura. La clínica contemporánea –así lo ha señalado brillantemente André Green (1980)– necesita reflexionar sobre el lugar de la pasión en la teoría y en la técnica. ¿Qué sabemos de la pasión y de la locura implicada en ella? ¿Cómo diferenciarla de la psicosis? ¿Qué consecuencias pueden desprenderse de su inclusión en la cura?

La metapsicología freudiana, desde sus comienzos, ubica la representación en un puesto preponderante. Sin embargo, el afecto no cesará de presentarse como un componente esencial del dinamismo psíquico. Desde *Proyecto de psicología y Estudios sobre la histeria* –ambas obras de 1895– hasta *La interpretación de los sueños* (1900), Freud conserva para el afecto su lugar en las experiencias de satisfacción o dolor, ligándolo siempre a las descargas motrices o a las representaciones de objeto. El afecto sofocado, núcleo de la neurosis, y el *quantum* de afecto, presente en las huellas mnémicas, se harán manifiestos en la conversión histérica, en las transformaciones de la neurosis de angustia y en el desplazamiento obsesivo. Incluso en textos tardíos como *El yo y el ello* (1923) o *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), el afecto puede aparecer como sentimiento inconsciente al obviar el lenguaje para llegar a la conciencia, o puede emerger directamente desde el ello, perturbando aparatosamente la actividad psíquica y generando angustia traumática. Inesperadamente, con la pasión parece producirse un vacío en la construcción teórica del fundador. Ante la inminencia y el desborde de la pasión amorosa, Freud, en *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*, escribe: “Contra las pasiones de poco valen unos sublimes discursos” (1915a, p. 167). Si bien es cierto que de este último texto se desprenden consecuencias importantísimas para la técnica –la abstinencia–, para la ética –la búsqueda de la verdad– y para la teoría –el amor como resistencia–, asistimos también a una problemática relacionada con el efecto de la pasión amorosa en la contratransferencia y a una consecuente subestimación del papel de las pasiones en el análisis, con lo

cual se degrada a estas últimas al lugar de psicosis imposibles o “pasiones elementales” (Canestri, 1998, p. 121).

La saturación del término pasión, la profusión de asociaciones que genera y su vínculo con la jerga precientífica hacen compleja su aprehensión desde el vértice del psicoanálisis y dificultan la comprensión de su proximidad en el contexto del encuentro analítico; el peso que la cultura le impone la descarta del catálogo afectivo del *cuero* teórico de nuestra disciplina. Grotstein (1981), siguiendo a Bion, planteaba la necesidad de crear vocablos que dieran cuenta de realidades que no podían ser nombradas con viejos términos, ya que éstos impedían una comprensión renovada y sorpresiva. Paradójicamente, es Bion quien reintroduce el concepto de pasión en la teoría actual; Meltzer lo seguirá, también Green. Quisiera ensayar aquí una propuesta que permita redescubrir lo originario de la experiencia de la pasión, atendiendo al rastreo de los usos primordiales que se le han dado a este término y de sus sucesivas mutaciones. En esencia, se trata de despojar a la pasión y a la locura de connotaciones exclusivamente peyorativas, para captar así sus antiguas resonancias y recuperar su sentido.

Etimológicamente, la palabra pasión deriva del latín *passio*: aquello que se soporta y se sufre sin poderse evitar ni superar. A su vez, *passio* proviene del griego *pathos*, que para Aristóteles designa el accidente que consiste en padecer una acción. La escolástica medieval, heredera de este último filósofo, dirá que todo lo que se hace u ocurre es generalmente llamado una pasión en cuanto al sujeto al cual le ocurre (el paciente), y una acción en cuanto al sujeto que hace que ocurra (el agente). Descartes simplificará las cosas diciendo que todo lo que no es acción es pasión. Sin embargo, mucho antes del surgimiento de la filosofía, la Grecia antigua –a través del mito y más tarde de la tragedia– concebirá la pasión como el producto de la intervención de una divinidad; la pasión, al igual que la enfermedad y la plaga, formará un sistema de asociaciones en el que un dios o un *dáimon* actuará dentro del sujeto (*Theta nósos*). Estas pasiones “actuadas” en forma extrema serán comprendidas como locura; la locura será el extremo de un *continuum*, el grado más intenso de placer y de dolor. “Eros es deseo duplicado; Eros duplicado es *manía*” (Platón citado en Padel, 1995, p. 198).

La distorsión de la *phrén* (mente) de Teseo es producto de la cólera y le hace actuar “mal”, los dioses creen que es “malo” porque no espera pruebas sino que actúa “más rápido de lo que debe”. La maldición de Edipo contra sus hijos es proferida en medio del dolor y el miedo, con “un corazón furioso”. Medea se va con Jasón “loca de amor”. La *phrén* de Antígona “está loca de dolor” por la muerte de sus hermanos. Clitemnestra es sospechosa

de “estar loca de placer” al enterarse de la muerte de Orestes. Los ejemplos son numerosos, la locura está implícita en el fenómeno mismo de la pasión. *Sóphron* –“con una *phrén* segura”– significará para los antiguos “prudente, moderado”; lo contrario será vivenciado como *hybris*, “desmesura, prepotencia”, y quien la padece poseerá una *phrén* herida y extraviada, entonces ella o su dueño estarán locos, posesos por la divinidad, “actuados” irreflexivamente por un poder inhumano e impersonal. “La locura es una pasión no humana: invasión divina, tormenta interior, persecución bestial” (Padel, 1995, p. 199). *Éntheos*: poseído por la divinidad; *enthousiasmós*: frenesí. Tal es la concepción griega de la locura y la pasión. *Weltanschauung* regida por Dionisos, dios de la locura trágica y modelo de todas las demás locuras; creador del vino y del teatro, del ritual y la intoxicación; dios del desmembramiento y del éxtasis, de la muerte y la resurrección, del desvarío orgiástico y el desenfreno pasional, de la extrañeza y de lo entrañable. Dispensador exuberante del alimento vegetal, cuya dotación desdice la ética griega del trabajo; dios apolítico que en su epifanía trastoca la ley y el orden de la *polis*. Heráclito dirá que él y Hades son un mismo dios, lo que conecta su imagen con lo inconsciente. Con él estaremos a lo largo de este intento de disertación.

### La locura, la pasión, la historia

Abordaremos ahora las distintas transformaciones de la pasión y de la locura en algunos momentos de la historia de Occidente. La posesión griega –también definida como *energoúmenos*–, la *mente captus* latina y aun la posesión demoníaca cristiana serán concebidas como la transformación del hombre en *otro*; transformación radical que, posteriormente, implicará un movimiento profundo, convirtiendo al antiguo sujeto poseído en el desposeído que hoy es, excluido del mundo de los hombres mediante la interdicción jurídica y la práctica de la internación médica.

La Edad Media judeocristiana santificará la miseria; la locura y la pobreza mantendrán su estrecho vínculo con la experiencia mística y la religión. El mito dionisiaco impregnará de manera edulcorada la figura histórica de Cristo; su extasiada pasión, su resurrección y la transformación simbólica de su sangre en vino contendrán fuertes resonancias del mito original (Hubner, 1985; Frank, s.f). Pero también muchos de sus atributos serán escindidos y relegados a lo infernal. Pan –macho cabrío que junto a las ménades (*mainás*, “mujer loca”) formaba parte de su corte– será convertido en el demonio, manteniendo prácticamente intacta su iconografía. La sexualidad menádi-

ca, el pánico de Pan, la generatividad de Príapo y la embriaguez de Sileno serán relegados a un mundo monstruoso y pecaminoso de sufrimientos y penitencias eternas; la vivencia de estas pasiones se pagará con el exorcismo o la hoguera.

El Renacimiento conservará –en su concepción del bien y del mal como formas simbólicas y trascendentes de la providencia divina, del destino y de las fuerzas ocultas del cosmos– retazos de la concepción medieval sobre las pasiones. Pero el retorno a Grecia propuesto por el Renacimiento, que recupera la unidad trágica de la existencia, promulgará, además, una relación perpetuamente reversible entre la locura y la razón. “En relación con la Sabiduría (divina), la razón del hombre no era más que locura; en relación con la endeble sabiduría de los hombres, la Razón de Dios es arrebatada por el movimiento esencial de la Locura. Medido en la grande escala, todo no es más que Locura; medido en la pequeña escala, el Todo mismo es locura. Es decir, nunca hay locura más que por referencia a una razón” (Foucault, 1964<sup>a</sup>, p. 57). En este sentido, la razón –impedida de acceder al bien y a la verdad– debe seguir los caminos que le traza la locura. Habrá que discernir, entonces, siguiendo la máxima de Erasmo de Rotterdam, entre una “locura loca” que rechaza la locura de la razón, y una “locura sana” que la acoge en su potencialidad; encontraremos ecos de esta visión en la distinción que hace Bion entre *insane psychotic* y *sane psychotic*, como aspectos inherentes de la parte psicótica de la personalidad. Con los estertores del Renacimiento, el Concilio de Trento (1545-1563) da un duro golpe a Dionisos, en tanto que promueve y oficializa el desarrollo de la música clásica como aceptación del modo musical apolíneo (modo dórico) en detrimento del modo dionisíaco (modo frigio); esta condena del modo frigio –al que los Padres de la Iglesia denominan *triton diabolicum*– se hará en nombre del poder que esta música tiene de volver locas de deseo a las mujeres.

El 27 de abril de 1656 es inaugurado el Hospital General de París. Esa fecha es considerada por Foucault como emblema del giro que en la Época Clásica<sup>1</sup> tomará la locura. La “locura razonable” renacentista se diluye; la locura desaparece del dominio de la razón para hundirse en una nueva experiencia: el encierro. La locura deberá, ahora, someterse a un orden social establecido; estarán también quienes se le opongan. Los primeros aceptarán la internación, los segundos la rechazarán y por eso la merecen. El irreconciliable conflicto entre la razón y la sinrazón dominará la anterior

<sup>1</sup> Utilizamos en este caso los términos “Época Clásica” y “Clasicismo” para referirnos al período de la historia francesa que comienza aproximadamente en 1630 y culmina hacia 1714.

lucha entre el bien y el mal, desplazando la conciencia trágica al dominio de la conciencia moral y jurídica; se tratará ahora de lo bueno y de lo malo en el terreno de la voluntad. La locura en sus formas últimas es, para el Clasicismo, el hombre en relación inmediata con su animalidad, sin otra referencia y sin otro recurso; los nombres más cercanos a su esencia serán la ceguera y el delirio. La causa próxima (la anatomía del cerebro) y la causa lejana (las exaltaciones de la lectura novelesca, el retorno de las estaciones, la humedad) son los extremos de un mismo y único movimiento: la pasión. “La pasión desempeña un papel fundamental; es la causa más constante, más obstinada y más meritoria de la locura. *Es la superficie de contacto entre el alma y el cuerpo, y por ello se convierte en la condición de posibilidad de locura.* A través de la pasión, la locura ingresa en el alma y se fragmenta la unidad de ésta con el cuerpo. Se genera de este modo ese movimiento de lo irracional del que surgen las quimeras, los fantasmas y el error” (Castro, 2004, p. 221; cursivas mías). Encontraremos aquí residuos de la antigua concepción griega sobre las pasiones, aunque despojadas de su vínculo con lo divino.

La Modernidad, en otra vuelta de tuerca, brindará una nueva perspectiva en las múltiples oportunidades que al hombre se le ofrecen para alienarse. La sinrazón se verá paulatinamente en la experiencia literaria (Hölderlin, Goethe, Nietzsche, Sade, Artaud) y pictórica (Van Gogh, Gauguin, Picasso), al tiempo que la locura no será ya animalidad, sino oposición a la historia, para después instalarse definitivamente como el reverso de la sociedad. El ingreso del médico en el espacio de la internación marcará este momento. “Es importante, decisivo quizás, para el lugar que debe ocupar la locura en la cultura moderna, que el *homo medicus* no haya sido convocado al mundo de la internación como *árbitro*, para realizar la separación entre lo que era crimen y lo que era locura, entre el mal y la enfermedad, sino, más bien, como *guardián*, para proteger a los otros del peligro confuso que transpiraba a través de los muros de la internación” (Foucault, 1964b, p. 235). La locura será degeneración bañada de muerte. Cito aquí el testimonio en clave poética del escritor venezolano Armando Rojas Guardia tras su última internación: “Llegábamos en grupos hasta el baño,/desamparada fraternidad de cuerpos,/goteantes carnes, en la mitad del mundo/—porque estar allí era una cósmica intemperie,/la orfandad meridiana y absoluta:/verse a sí mismo, desnudo ante los otros,/desnudos también ellos, devolviéndonos/a la solar ingrimitud de ser un cuerpo/parado allí frente a los ojos/del escrutinio ajeno, sin la sombra/bienhechora y cobijante del pudor:/sólo desnudo como el Adán culpable/con la conciencia súbita de estarlo/en la desolación panóptica del

día,/justo en el eje de las doce en punto” (2004, p. 49). La mirada objetiva y el saber sobre la locura supondrán en quien los posee una manera de desprenderse de ella, un cierto modo “desapasionado” de no estar loco.

### Freud: cuál pulsión

Ubico el pensamiento de Freud en el intersticio entre la Época Clásica y la Modernidad. La visión medicalizada y positivista que sobre el sufrimiento se impone implacablemente hará de él, en el comienzo de sus teorizaciones, un hombre de su tiempo, mientras que del Clasicismo heredará ese lugar de la pasión que se encuentra, como he señalado más arriba, en la superficie de contacto entre el alma y el cuerpo y que conservará también, posteriormente, para la pulsión: *nuestra mitología*. En *Análisis terminable e interminable*, Freud reconocerá la similitud que guarda el desarrollo de su teoría de las pulsiones, elaborada a partir de 1920 en su segunda tónica, con la distinción que hace Empédocles (495-435 aC) entre *filía* y *neikos*, en la que la primera “aspira a aglomerar en una unidad las partículas primordiales de los cuatro elementos; el otro, al contrario, quiere deshacer todas esas mezclas y separar entre sí esas partículas primordiales” (1937, p. 247).

Pienso que del Romanticismo —promotor de la recuperación de la experiencia dionisiaca de la existencia—, y particularmente de Nietzsche, Freud tomará y enriquecerá el saber con el que nutrirá su teoría de las pulsiones. Dice el filósofo alemán (1899):

Este mundo: una inmensidad de fuerza, sin comienzo, sin fin, una magnitud fija y bronceada de fuerza que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que sólo se transforma, de magnitud invariable en su totalidad, una economía sin gastos ni pérdidas, pero también sin aumento, sin ganancias, circundado por la nada como por su límite; no es una cosa que se desvanezca ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que como fuerza determinada ocupa un determinado espacio, y no un espacio que esté vacío en algún lugar, sino que más bien, como fuerza, está en todas partes, como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es a la vez uno y múltiple; que se acumula aquí y a la vez se encoge allá; un mar de fuerzas que fluyen y se agitan a sí mismas, un mundo que se transforma eternamente, que retorna eternamente, con infinitos años de retorno; un mundo con un flujo y reflujo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más compleja; un mundo que de lo más tranquilo, frío y rígido

pasa a lo más ardiente, salvaje y contradictorio, y que luego de la abundancia retorna a la sencillez, que del juego de las contradicciones retorna al placer de la armonía, que se afirma a sí mismo aun en esta uniformidad de sus cauces y de sus años y se bendice a sí mismo como algo que debe retornar eternamente, como un devenir que no conoce ni la saciedad, ni el disgusto, ni el cansancio: este mundo mío dionisíaco, que se crea a sí mismo eternamente y eternamente a sí mismo se destruye, este mundo misterioso de las voluptuosidades dobles; este mi “más allá del bien y del mal”, sin finalidad, a no ser que la haya en la felicidad del círculo, sin voluntad a no ser que un anillo tenga buena voluntad para sí mismo. ¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? (...) Este mundo es la voluntad de poder, y nada más. Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, y nada más.

Espero se me dispense lo extenso de la cita, pero si osáramos sustituir la “voluntad de poder” del texto nietzscheano por el término pulsión, ¿no estaríamos frente a una definición clara y profunda de lo que Freud intentó explicarnos en reiteradas oportunidades? No terminamos aún. De nuevo Nietzsche: “La voluntad de poder no es ni un ser ni un devenir, es un *pathos*”. La pulsión como pasión: esto sí nos acerca definitivamente a su esencia más recóndita. Pulsión que subvierte al sujeto poniéndolo en acto; en palabras de Green: “El yo *padece* la pulsión, como el psiquismo (en la pulsión) *padece* lo corporal” (1980, p. 241).

### **La pulsión. El advenimiento de la pasión**

En lo pujante e imperioso de la pulsión, el frágil yo es excedido y amenazado con la disolución y el descuartizamiento; en su adherencia a lo corporal, la pasión actualiza experiencias arcaicas y primordiales marcadas por la ligazón de los primeros vínculos, señalando, en su despliegue aparatoso, aquello que, en lo imaginario, colma la falta. La pasión será, así, búsqueda desenfundada de certidumbre, elección arbitraria que entrona una cualidad —o un defecto— del objeto al estatuto de *signo* del yo ideal. En esta puesta en tensión del deseo y su consecuente intensificación de lo emocional, la pasión dramatiza aquello que se teme, se anhela o se constata. En su desborde, la falta es experimentada como humillación y se intenta, a como dé lugar, anular la pérdida; se establece, entonces, un particularísimo lazo fusional con aquel representante “perfecto” de la *cosa*, incapaz, en su naturaleza, de

reconstruir el narcisismo del sujeto: aquello que en un primer tiempo se caracterizó por el amor devendrá, en un segundo tiempo, objeto del odio originario; lo que intenta fijarse en el ideal finalmente se sustenta en el odio cuando la alteridad es inaceptable y la confusión es letal. Lo pasional atestigua, entonces, la intrincación de la vida y de la muerte en una misma imagen que las representa a ambas y que Freud formalizará, como ya vimos, en la segunda etapa de su obra, en el enfrentamiento, de corte poético y mítico, entre Eros y Tánatos. En *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud dirá: “Etapas previas del amar se presentan como metas sexuales provisionales en el curso del complicado desarrollo de las pulsiones sexuales. Discernimos la primera de ellas en el *incorporar* o *devorar*, una modalidad de amor compatible con la supresión de la existencia del objeto como algo separado, y que por tanto puede denominarse ambivalente (...) Por su conducta hacia el objeto, esta forma y etapa previa del amor es apenas diferenciable del odio” (1915b, p. 133). Durante el primer tiempo, aún marcado por el amor, en el fenómeno de la pasión, el objeto dejará oír su voz, haciendo del que la padece un títere enteramente sometido a sus designios, un *poseso* que fantasea con la *posesión* absoluta del objeto de su desmesurado afecto; aquel yo ideal adopta descarnadamente el semblante de un superyó tiránico e implacable, como observamos claramente en los fenómenos de masas.

Bion irá más lejos: trascenderá el par antitético freudiano amor-odio en su concepción de las emociones como vínculos de las relaciones mentales humanas –amor (L), odio (H), conocimiento (K)–; opondrá las emociones positivas (L, H, K) a las negativas (-L, -H, -K) y en su formulación, como en la de Meltzer, la pasión será una suerte de metavínculo que impide la disgregación de los componentes del primer conjunto de emociones; la pasión se verá constantemente asediada por los vínculos negativos, es decir, por un odio descarnado a las emociones. Meltzer (1988) –en su propuesta ética-estética del psicoanálisis, en la que la verdad y la belleza se encuentran en conjunción– propondrá a la pasión como aquello que posibilita el avance hacia el interior del objeto; la difícil tolerancia al misterio que este interior resguarda y el dolor ante la incertidumbre conmocionará, de entrada, las posibilidades de la pasión. Lo que en Freud, con respecto a la pasión, podría comprenderse como lo *pasional*, en Bion y en Meltzer virará hacia el *apasionamiento*, una “emoción experimentada con intensidad y calidez aunque sin ninguna sugerencia de violencia: el sentido de violencia no debe ser expresado por el término pasión a menos que esté asociado con el término voracidad” (Bion, 1963, p. 31). Para Green (1980), el análisis se producirá verdaderamente cuando lo pasional –y la locura que de

allí se desprende— entre en el campo de la transferencia; la pasión, que es en sí misma ligazón, favorecerá la confiada *pasivación* mediante la cual el analizando se entregará al analista, recreando el proceso mediante el cual el *infans* se entrega al cuidado materno.

La mortífera posesión y la avasallante locura que fascinan al sujeto, conduciéndolo a la trágica e irremediable sentencia del destino, pueden, en el continente analítico, apaciguarse en la medida en que aquello que emerge en el *impasse* repetitivo se dilucide y se reflexione, abriéndose así a nuevas posibilidades de realización. Lo pasional devendrá apasionamiento en tanto que la cualidad de signo del yo ideal se tornará símbolo abierto a múltiples efectos. El sostén del deseo aparecerá en donde antes ocupaba su lugar la ciega necesidad; donde se encontraba un inamovible objeto de la pulsión aparecerá un objeto suficientemente necesario y, también, suficientemente innecesario. En el fenómeno pasional el yo será arrollado por la pulsión mientras que del apasionamiento resultará una pulsión contenida por el yo. De aquí en adelante la pasión no será ya concebida como negativa respecto a la acción; se trata más bien de una positividad que funda a la acción, especialmente aquella que invita a la exploración de lo real y lo *numinoso*.

### La pasión según Teófilo

Teófilo es un hombre de 45 años que inicia su análisis con sentimientos de profunda minusvalía y devaluación persecutoria, que se alternan con exacerbadas ideas compensatorias en las que siente ser un hombre extraordinario, llamado a la realización de una gran empresa. Teme morir súbitamente de manera trágica o por consecuencia de un infarto, producto de sus múltiples accesos de ira e impulsividad que lo desbordan asiduamente. El comienzo del análisis se caracteriza por una marcada desconfianza hacia mí y por la ansiedad que le produce sentirse evaluado —o devaluado—, ante la posibilidad de mostrarse franco y congruente con su sentir. Sentía mis silencios con una incómoda distancia, al tiempo que en ocasiones cuestionaba con vehemencia, casi despectiva, mi presencia a través de la palabra y de la interpretación.

La historia de Teófilo es reconstruida con facilidad; el material que aportó dibujó con insistencia el despliegue de escenas de violencia contra su cuerpo por parte de ambos progenitores y, también, constantes descalificaciones ante el incumplimiento de las expectativas parentales. La retaliación y el castigo en su contra se configuraron con claridad en su discurso, en su co-

tidianidad y en la transferencia, siendo éstas parte de un complejo mucho más vasto, entramado a un aspecto de sí que incluía la seducción, el reto y la transgresión como rasgos de caracteriales. Ambos padres parecían no sentirse satisfechos ni conformes con el desenvolvimiento del hijo, lo cual, a su vez, reforzó una dinámica de torpezas y fracasos que incitaron la perpetuación de esta manera de vincularse a través del desmerecimiento, el regaño y la violencia. La madre había sido una mujer poco empática con la angustia del infante y reiteradamente cuestionaba su deseo, su personalidad y su conducta. El padre, vivido por Teófilo con una marcada ambivalencia, era referido como un hombre cada vez más deprimido, con accesos de cólera y con una marcada tendencia a perder la paciencia y agredir físicamente para aleccionar y poner límites. También la madre recurría con frecuencia al maltrato físico. Nada en el paciente parecía adecuado, justo o bueno a los ojos del otro.

Teófilo había incorporado una forma denigratoria y vergonzosa de sentirse y de percibirse, un sentimiento de incapacitación que lo acechaba sigilosamente y un tono desesperanzado ante la vida que se le imponía, a pesar de los exitosos esfuerzos que a lo largo de su existencia realizó para compensar su carencia. Era afable, cálido e inteligente; en su adolescencia logró ser un excelente futbolista y en la adultez lo caracterizaba el buen acercamiento a hombres y mujeres a la par de un éxito profesional ya asegurado desde hacía casi dos décadas. Con el tiempo Teófilo se identificó con aspectos parciales relacionados con la poca capacidad de contención de su imponente emocionalidad, con un desbordamiento y exacerbación de ésta que lo llevaba a amar pasionalmente, a odiar vehementemente y a agredir despiadadamente, para luego sentirse inerme y desprotegido ante la culpa y las fantasías persecutorias que el objeto querido y temido suscitaban en él.

Durante una sesión, acacida al comienzo de su cuarto año de tratamiento, intervengo de una manera que se revela decisiva. Teófilo, tendido en el diván, se queja visiblemente molesto ante lo que él califica como *desafectación* en mí; en otro momento asocia sobre cómo *no me afecto* y, más adelante, con un tono marcadamente demandante y lastimoso, se refiere a lo *poco afectuoso* que soy con él. Lo invito a que precise con más detalle si entiende de la misma manera ser desafectado que poco afectuoso, con lo cual me increpa, iracundo, que para él es lo mismo. Considero oportuno mostrarle que no es lo mismo ser desafectado que ser poco afectuoso; ante esto gruñe y dice, visiblemente *afectado*, que lamenta no estar sentado frente a mí para mostrarme su cara de desprecio. A partir de ese instante, Teófilo hace silencio durante casi toda la sesión; observo y espero, a la par que comienza

a suscitarse en mí, primero, un sentimiento de intensa rabia y malestar, que posteriormente, y de manera progresiva, se va transformando en *compasión* y disposición. Después de poco más de treinta minutos Teófilo comunica no entender cómo pudo permanecer en el diván y no levantarse, tirar la puerta e irse del consultorio; refiere haber sentido una profunda sensación de fastidio y vaciamiento que fue mudando en cólera y rencor que, según sus palabras, eran de una intensidad avasallante y terrorífica; mencionó sentir una fuerte taquicardia con la impresión de estarse quemando por dentro, con la idea de no sobrevivir a esta apremiante situación. Vuelve, atónito, a mencionar que aún está allí, en el diván; que paulatinamente su ira se fue “evaporando”. Le digo que no murió, que pudo contener y sostener sus sentimientos, que se dejó *afectar* y que ahora piensa con más claridad.

Con Teófilo observamos los avatares del fenómeno pasional. La introyección de la imago parental —reflejada en la manera como él se percibe a sí mismo y, también, en aquello que proyecta y transfiere a quienes lo miran— apunta a la alienación del yo a un aspecto parcial del objeto que se ubica en el lugar del yo ideal. Esta experiencia con los progenitores se constituye, en la subjetividad del paciente, como un conglomerado de elementos que pretenden evacuarse a través de la incontinencia, el exceso y la impulsividad que lo caracterizan. La posibilidad de oír a Teófilo desde un espacio alterno, diferente al de la escucha parental, permite que el analista devenga una *X no saturada* (D4, análogo del *rêverie* materno en la tabla), situación que posibilita el pensar, el establecimiento de la función y la consecuente transformación de los elementos en cuestión. El paciente comienza a observar en sí mismo la posibilidad de “evaporar” el estado anímico asociado a la aparatosa evacuación proyectiva, conteniendo la acción (no se fue, se quedó en el diván). Pienso que Teófilo logró comunicar en un principio, mediante identificación proyectiva, su odio, captado y contenido en la experiencia interna del analista y devuelto de manera digerida y metabolizada en el acompañamiento silente. En esta actitud se encuentra implícita una subordinación de H y L en función de K en la respuesta emocional del analista y en su manera de traducir y comunicar lo inconsciente.

Cierto es que este momento del análisis de Teófilo debe enmarcarse en un *continuum* en el que se incluye un trayecto ya transitado. Arrancar a la pasión de lo real para transformarlo en símbolo, hacerlo soportable, a pesar de la brutalidad y de la extrañeza de su presencia, ha sido el único gesto posible a lo largo de estos años. No se trata de consolar o de alentar a un doliente para que lidie con su pena, ni mucho menos de entender este sufrimiento como algo que promueve la templanza del carácter; tampoco consiste esta

empresa en proponer una construcción que revele la causa fundamental del dolor. Se trata más bien de resonar con el afecto del sujeto, de entrar en concordancia con aquel dolor insondable, ubicándolo en el *seno* de la transferencia, esperando pacientemente a que la erosión y el desgaste, que la palabra y el tiempo generan, permitan la aparición y la captación de lo inédito y de lo sorprendente.

El principio de placer —que regula la intensidad de la tensión pulsional para hacerla manejable y tolerable para el yo— fracasa estrepitosamente en Teófilo, desatando la locura de un caos pulsional desmedido<sup>2</sup>. Podemos claramente constatar cómo en la sesión esbozada el paciente da cuenta fenomenológicamente de su vivencia interna (C4 en la tabla) sin llegar aún a indagar sobre la naturaleza de tal situación (columna 5). Sin embargo, asistimos a una auténtica transformación en O en ciernes, constatada en lo que retrospectivamente es posible observar en el momento actual del análisis de él. Teófilo logra paulatina y apasionadamente transformar un vínculo en H en un vínculo en K (una K más emocional que intelectual, todavía).

La implicación de la pulsión en el escenario interno de Teófilo viene avalada por la formación de un fenómeno mixto observable en el límite impreciso entre el soma y la psique, entre el yo y el otro y, sobre todo, entre el funcionamiento normado del psiquismo y el caos pulsional alocado. A continuación desarrollaré con mayor amplitud este aspecto, al reflexionar sobre la figura mítica de Dionisos, y la posición dionisiaca del funcionamiento mental que de esta primera imagen se desprende. Por ahora, constatemos este desdibujamiento de los límites, en el discurso del paciente y en su realidad interna, cuando vive su problemática afectiva (afectación/desafectación) en el interior del cuerpo del analista o cuando, al final de la sesión, relata la

<sup>2</sup> En *Más allá del principio de placer* (1920, p. 35), Freud menciona lo siguiente: “Las exteriorizaciones de una compulsión de repetición que hemos descrito en las tempranas actividades de la vida anímica infantil, así como en las vivencias de la cura psicoanalítica, muestran en alto grado un carácter pulsional y, donde se encuentran en oposición al principio de placer, demoníaco”. Acompaña a este texto una nota al pie que explica el significado que la palabra “pulsional” (*Triebhaft*, en alemán) tiene para la concepción freudiana; dice: “*Triebhaft* (...) es término de vieja raigambre en la literatura alemana desde fines del siglo XVIII; traduce lo *impulsiv*, lo *passioné* de la Ilustración francesa: lo impulsivo, apasionado, irreflexivo; lo opuesto a la conducta racional y esclarecida”. Ya Freud señala y prefigura una red asociativa que relaciona lo pulsional, lo demoníaco y lo *passioné* que, con respecto a este último término, parece responder más a lo que venimos describiendo como lo pasional. Sólo un modesto párrafo y una nota al pie que contienen germinalmente una posibilidad de desarrollo teórico y conceptual y que no dudamos en llevar hasta el límite en el que la observación clínica y el libre discurrir nos permitan.

experiencia de su desorganización pulsional en términos de una sensación de estarse quemando por dentro acompañada con una taquicardia.

### Dionisos apasionado

A continuación, una viñeta perteneciente a la imaginería dionisiaca, entre las tantas que este mito ofrece, me permitirá amplificar los avatares de la pasión en la vida del sujeto. Me adscribo a una postura que entiende la mitología como psicología de la antigüedad y que, a partir de allí, propone, a su vez, al psicoanálisis como una mitología contemporánea. El relato de origen órfico, tal como es descrito por Nilsson, refiere al desmembramiento de Dionisos Zagreo por parte de los Titanes: “El mito (...) cuenta que Zeus quiso poner el gobierno del mundo en manos de su hijo Dionisos; pero los malvados Titanes sedujeron al niño, lo descuartizaron y devoraron sus miembros. Del corazón, que Atenea salvó y entregó a Zeus, fue creado el nuevo Dionisos. Zeus fulminó a los Titanes con su rayo reduciéndolos a cenizas, de las cuales fueron creados los hombres” (1946, p. 32). ¿Cómo comprender el desmembramiento del infante Dionisos por parte de los Titanes? Los estudiosos de la cultura griega han notado la ausencia de representaciones con respecto a los Titanes en su iconografía; aquella estirpe preolímpica, anterior al nacimiento de los dioses, carece para los antiguos de figurabilidad. Esta genial intuición concuerda con lo que el pensamiento psicoanalítico contemporáneo entiende respecto a la relación del niño con lo pulsional en los primeros intercambios con el objeto. La excitación pulsional padecida por el bebé desde el interior mismo de su cuerpo sobrepasa la capacidad de elaboración de su incipiente yo, aún indiferenciado y sin posibilidad para pensar las emociones. Este desmesurado empuje dificulta la integración de las pulsiones en una actividad de ligazón y amenaza con la sensación imperante y terrorífica del desmembramiento. La madre, *objeto único e irremplazable*, en su función contenedora, intentará hacer tolerable dicha experiencia, oscilando siempre entre un exceso de gratificación y un exceso de frustración que, inevitablemente, generará un *plus* de excitación pulsional, esta vez proveniente del exterior del cuerpo del niño. Ante tal escenario, la vivencia del descuartizamiento de este naciente yo, que en un primer tiempo es corporal, parece inevitable. Encuentro esta experiencia como precursora de lo que posteriormente será el complejo de castración que definirá el sepultamiento del complejo de Edipo (Tauszik, 2006) y que es acorde con lo que nos señala Green: “El porvenir de la teoría, de la

clínica y de la técnica psicoanalítica no se encuentra en el reemplazo de la problemática freudiana centrada en torno a la castración por una problemática moderna en la que intervinieran otros factores –despedazamiento, desagregación, aniquilación–, sino en la articulación de estas dos problemáticas” (1980, p. 250). Nuevamente el pensamiento griego nos sugiere una pista: ¿no era acaso Dionisos pariente de Edipo? Semele, madre del primero, era hermana de Polidoro, bisabuelo paterno del segundo; a su vez, Yocasta, madre de Edipo, era bisnieta de Penteo, este último despedazado por su madre como relata Eurípides en “Las Bacantes”. En una antiquísima narración egipcia, Osiris es desmembrado por su hermano Set y los trozos de su cuerpo son esparcidos por el agua y por la tierra; posteriormente, los trozos de Osiris son descubiertos por su hermana y consorte Isis, quien los recompone sin encontrar los genitales, que habían sido devorados por los peces; “el dios renacido, sin embargo, no permaneció en la tierra, sino que se convirtió en señor de los que parten al inframundo” (Cotterell, 1979, p. 52). Con el desgarramiento dionisiaco asistimos a una dialéctica centrada en lo múltiple y lo uno; al desmembramiento originario le sucederá el renacimiento del dios, su *remembranza* en el uno, que posteriormente, mediante la síntesis emergente de este proceso, devendrá un no-todo como efecto de la castración.

Relatan los mitólogos que, cuando Dionisos aparece, la noción misma de límite desaparece; las distinciones que operan con la nominación de la palabra pierden su consistencia; lo masculino y lo femenino, la vida y la muerte, el adentro y el afuera, pierden su coherencia habitual. Podemos relacionar este modo dionisiaco con la posición glischro-cárica ejemplificada por Bleger (1967), con la simbiosis descrita por Mahler (1968) o con la posición autista-contigua propuesta por Ogden (1989). Estos modos serán antecesores, en la vida del infante, de la posición esquizoparanoide avanzada primero por Fairbairn y luego por Klein, y permanecerán a largo de la vida del sujeto como una forma de funcionamiento mental. Esta postura teórica es contraria a la idea de un narcisismo anobjetal; se trata más bien de un narcisismo que transcurre dentro del vínculo primario con la madre y que es anterior a la fase del espejo descrita magistralmente por Lacan. Para Bleger, la ambigüedad característica de esta posición “no es confusión, sino persistencia o regresión a un estado de fusión primitiva o indiferenciación, que caracteriza los primeros esbozos de la organización psicológica. En otros términos, el sujeto ambiguo no ha llegado a configurar contradicciones, tampoco ha llegado a discriminar términos diferentes; para él son equiparables, equivalentes o coexistentes” (1967, p. 168). Yo y

no-yo no están aún definidos en el *infans*, así como tampoco ninguna de las categorías oposicionales propias del pensamiento consciente se sostiene en el adulto ubicado en esta posición.

En esta díada, la madre definirá el devenir del bebé ubicándolo bien sea del lado de la locura –constitucional del sujeto– o de la psicosis. Si ésta es capaz de favorecer el florecimiento de la vida pulsional del niño en condiciones en donde predominen las ligazones propias de Eros, con sus investiduras más o menos estables, la locura quedará contenida en los límites del pensamiento, adherida a la presión de la actividad natural de la pulsión; el bebé tendrá que vérselas preponderantemente con su excitación interna. Lo contrario implicará un bebé en el que la lucha no sólo enfrentará a la fuente interna de la pulsión sino también aquellas que desde afuera vendrán de la madre y su montante de angustia. En estos procesos, lo tanático, en un intento desesperado por controlar el objeto y preservarse de él, promoverá un ataque al vínculo y la desligazón será la constante, siendo la psicosis la resultante de esta situación. En la versión órfica, Atenea, nacida de la cabeza de su padre Zeus, sugiere la capacidad materna de contener y preservar el corazón de Dionisos, el núcleo mismo de su pasión; en su entrega a Zeus, el gesto ateneico promoverá la inclusión de una terceridad representada en la figura paterna, que no sólo amenaza con castrar sino que también instala la potencialidad y la capacidad para postergar y sublimar; Dionisos, así, nace por segunda vez como sujeto, sosteniendo su locura entre la ligazón y la desligazón, esta última tan cara a los procesos de desarrollo, ya que en ella la temporalidad mítica deviene histórica y el individuo se inserta en la cultura. Madre y padre ocupan su lugar en nuestro relato, mientras Dionisos corona la creación.

El hombre, conformado por las cenizas de los Titanes y de Dionisos devorado, contiene en su esencia un aspecto ciego, desmedido, pulsional y pasional; también un afecto –o más precisamente, una capacidad de afectación– que es matriz simbólica y origen del pensamiento y la imaginación. El loco aspecto dionisiaco de la existencia se sostiene como principio fundador de la praxis, la acción y la razón. A fin de cuentas, y parafraseando a Lacan, un toque de locura vale más que una triste neurosis.

## Referencias bibliográficas

- BARTHES, R. (1977). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México D.F.: Siglo XXI, [1999].
- BION, W.R. (1957). “Diferenciación de las personalidades psicóticas y no psicóticas”, en *Volviendo a pensar*, pp. 64-91. Buenos Aires: Hormé [1996].
- \_\_\_\_\_ (1963). *Elementos de psicoanálisis*. Buenos Aires: Hormé [2000].
- \_\_\_\_\_ (1965). *Transformaciones*. Valencia: Promolibro [2001].
- BLEGER, J. (1967). *Simbiosis y ambigüedad. Estudio psicoanalítico*. Buenos Aires: Paidós [1972].
- BREMMER, J. (1983). *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid: Siruela [2002].
- CANESTRI, J. (1998). “Un grito de fuego. Algunas consideraciones sobre el amor de transferencia”, en E. Spector, A. Hagelin y P. Fonagy, *En torno a Freud. Observaciones sobre el amor de transferencia*, pp. 109-126. Madrid: Biblioteca Nueva [1998].
- CASTRO, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes [2004].
- COMTE-SPONVILLE, A. (2001). *Diccionario filosófico*. Barcelona: Paidós [2003].
- COTTERELL, A. (1979). *Diccionario de mitología universal*. Barcelona: Ariel [1988].
- DODDS, E.R. (1951). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza [2006].
- EURÍPIDES (409 aC). “Las Bacantes”, en Eurípides, *Tragedias*, t. III, pp. 251-317. Madrid: Cátedra [2000].
- FOUCAULT, M. (1964a). *Historia de la locura en la época clásica*, t. I. México D.F.: FCE [2006].
- \_\_\_\_\_ (1964b). *Historia de la locura en la época clásica*, t. II. México D.F.: FCE [2002].
- FRANK, M. (s/f). *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Barcelona: Del Serbal [1994].
- FREUD, S. (1915a). “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis”, en *Obras completas*, t. XII, pp. 159-174. Buenos Aires: Amorrortu [2005].
- \_\_\_\_\_ (1915b). “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Obras completas*, t. XIV, pp. 105-134. Buenos Aires: Amorrortu [2006].
- \_\_\_\_\_ (1920). “Más allá del principio de placer”, en *Obras completas*, t. XVIII, pp. 1-62. Buenos Aires: Amorrortu [2006].
- \_\_\_\_\_ (1921). “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas*, t. XVIII, pp. 63-136. Buenos Aires: Amorrortu [2006].
- \_\_\_\_\_ (1937). “Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas*, t. XXIII, pp. 211- 254. Buenos Aires: Amorrortu [2006].

- GADAMER, H-G. (1981). "Mitología y religión revelada", en *Mito y razón*, pp. 29-38. Barcelona: Paidós [1997].
- GARCÍA, A. (2008). "Transferencia y contratransferencia en Freud, Bion y otros: notas". Inédito.
- GREEN, A. (1973). *El discurso vivo. Una concepción psicoanalítica del afecto*. Valencia: Promolibro [1998].
- \_\_\_\_\_ (1977). "Concepciones sobre el afecto", en *De locuras privadas*, pp. 163-216. Buenos Aires: Amorrortu [2001].
- \_\_\_\_\_ (1980). "Pasiones y destinos de las pasiones. Sobre las relaciones entre locura y psicosis", en *De locuras privadas*, pp. 217-268. Buenos Aires: Amorrortu [2001].
- \_\_\_\_\_ (1996). "Génesis y situación de los estados fronterizos", en J. André (dir.), *Los estados fronterizos. ¿Nuevo paradigma para el psicoanálisis?*, pp. 27-59. Buenos Aires: Nueva Visión [2000].
- \_\_\_\_\_ (1997). *Las cadenas de Eros. Actualidad de lo sexual*. Buenos Aires: Amorrortu [1998].
- \_\_\_\_\_ (2007). *Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort?* París: Panamá [2007].
- GRIMAL, P. (1951). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós [1997].
- GROTSTEIN, J. (1981). "Who is the Dreamer who Dreams the Dream and who is the Wreamer who Understands it?", en J. Grotstein (ed.), *Do I dare disturb the universe? A memorial to Wilfred R. Bion*, pp- 357-416. Londres: Karnac [1990].
- HUBNER, K. (1985). *La verdad del mito*. México D.F.: Siglo XXI [1996].
- KERÉNYI, K. (1951). *Los dioses de los griegos*. Caracas: Monte Ávila [1997].
- \_\_\_\_\_ (1967). *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*. Barcelona: Herder [1998].
- LEISSE, A. (1996). "En los senderos de la pasión", en *Trópicos*, revista de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas. Año VII, vol. II, pp. 54-64. Caracas: Fondo Editorial Sociedad Psicoanalítica de Caracas [1999].
- LÓPEZ-PEDRAZA, R. (2000). *Dionisos en exilio. Sobre la represión de la emoción y el cuerpo*. Caracas: Festina Lente.
- MAHLER, M. (1968). *Simbiosis humana: las vicisitudes de la individuación*. Tomo I: "Psicosis infantil". México D.F.: Joaquín Mortiz [1972].
- MARCANO, S. (1998). "Amor, transferencia y locura". En *Trópicos*, revista de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas (SPC). Año X, vol. I, pp. 61-73. Caracas: Fondo Editorial de la SPC [2002].
- MELTZER, D. (1988). *La aprehensión de la belleza. El rol del conflicto estético en el desarrollo, la violencia y el arte*. Buenos Aires: Spatia [1990].

- MEREA, E.C. (1980). "El concepto de objeto en la obra de Freud", en W. Baranger (ed.), *Aportaciones al concepto de objeto en psicoanálisis*, pp. 3-22. Buenos Aires: Amorrortu [2001].
- MORFAUX, L-M. (1980). *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*. París: Armand Colin.
- NIETZSCHE, F. (1872). *El origen de la tragedia*. México D. F.: Porrúa [1999].
- \_\_\_\_\_ (1899). *La voluntad de poderío*. Buenos Aires: Aguilar [1967].
- NILSSON, M. (1946). *Historia de la religiosidad griega*. Madrid: Gredos [1970].
- OGDEN, T. (1986). *La matriz de la mente. Las relaciones de objeto y el diálogo psicoanalítico*. Madrid: Tecnipublicaciones [1989].
- \_\_\_\_\_ (1989). "Sobre el concepto de una posición autista-contigua", en *Libro anual de psicoanálisis 1989*, t. V, pp. 153-166. Lima: Imago [1990].
- OTTO, W. (1933). *Dionisos. Mito y culto*. Madrid: Siruela [1997].
- PADEL, R. (1995). *A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece. Elementos de la locura griega y trágica*. Buenos Aires: Manantial [1997].
- ROHDE, E. (1894). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Madrid: FCE [1994].
- ROJAS GUARDIA, A. (2004). "La desnudez del loco", en *Patria y otros poemas*, pp. 45-67. Caracas: Equinoccio [2008].
- ROTEMBERG, H. (1998). "Ensayo sobre el afecto", en *Revista de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*. Vol. XX, n° 3, pp. 769-776. Buenos Aires: APdeBA.
- TABAK DE BIANCHEDI, E. (1998). "El psicoanalista apasionado o aprendiendo de la experiencia emocional", en *Revista de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*. Vol. XX, n° 3, pp. 617-629. Buenos Aires: APdeBA.
- TAUSZIK, J. M. (2006). "El eros del poder. Reflexiones sobre el complejo de poder, la potencia y la psicoterapia". Inédito.
- TRÍAS, E. (1979). *Tratado de la pasión*. Madrid: Taurus [1997].