

EL NARCISISMO: ESBOZOS PARA UNA BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA DESDE EL PSICOANÁLISIS

JOSÉ CABRERA SÁNCHEZ*

Resumen

Dada su privilegiada implicación en el *dispositivo de sexualidad*, el psicoanálisis sería parte de la profusa red de tecnologías disciplinarias y normalizadoras comprometidas con el despliegue des-politizante de la biopolítica. Propondremos una interpretación de la noción de narcisismo establecida por Freud, desde la perspectiva del paradigma inmunitario desarrollado por el filósofo Roberto Esposito. Planteamos la tesis de que el narcisismo participa del carácter aporístico de lo inmunitario, lo que permite pensar en las posibilidades de subversión y resistencia que el psicoanálisis puede aportar al promover una apertura a la productividad de lo negativo y a la inclusión de la alteridad en el tejido del sí mismo.

Palabras clave: biopolítica, psicoanálisis freudiano, narcisismo, paradigma inmunitario de Esposito, alteridad.

Abstract

Due to its privileged participation in the *deployment of sexuality*, psychoanalysis would be part of an profuse network of disciplinary and normalizer technologies compromised with the dis-politicize display of biopolitics. We will propose an interpretation of the notion of narcissism established by Freud, from the perspective

* Docente de la Escuela de Psicología de la Universidad Austral de Chile, Chile, <jcabrera@spm.uach.cl>.

of the immunitarian paradigm developed by the philosopher Roberto Esposito. We propose the thesis that narcissism participate on the aporistic nature of the immunitarian, which suggests the possibilities of subversion and resistance that psychoanalysis can contribute to the promote an opening-up to the productivity of negative and the inclusion of otherness in the tissue of the self.

Key words: biopolitics, freudian psychoanalysis, narcissism, Esposito's immunitarian paradigm, otherness.

Introducción

En el campo de la filosofía política se ha desarrollado desde hace algunos años una amplia reflexión en torno al concepto de biopolítica. Diversos autores, entre los que podemos contar a Agamben,¹ Esposito,² y Hardt y Negri,³ señalan a Foucault como el iniciador de esta manera de encarar la comprensión de la política contemporánea, cuyo núcleo argumental se caracteriza por una consideración de la vida biológica del hombre como el objeto privilegiado sobre el que recae el ejercicio del poder. Según esta perspectiva filosófica y política, el costado orgánico de la experiencia humana sería el eje sobre el que giran las estrategias y dispositivos que urden el quehacer de nuestra época post-política.

En el presente texto pretendemos establecer algunas relaciones entre dos campos que parecieran destinados a mantenerse disjuntos: el psicoanálisis y la reflexión biopolítica. La disyunción a la que aludimos se fundamenta en las críticas que el propio Foucault dirige al psicoanálisis en *La voluntad de saber*,⁴ texto que puede ser considerado como la primera formulación articulada del concepto de biopolítica⁵ por parte de este autor.⁶

¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998.

² Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

³ M. Hardt y A. Negri, *Imperio*. Trad. de Eduardo Sadier. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 2000, edición electrónica en <www.philosophia.cl>, Escuela de Filosofía Universidad Arcis.

⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

⁵ En realidad el concepto de biopolítica fue utilizado por Foucault por primera vez en 1974, aludiendo a éste en una conferencia llamada "Nacimiento de la medicina social", dictada en Río de Janeiro. Esta conferencia se encuentra compilada en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, 1999; sin embargo, no será hasta la publicación del primer tomo de su *Historia de la sexualidad* que el concepto adquiera una orientación más definida.

⁶ Edgardo Castro, "Biopolítica: de la soberanía al gobierno", en *Revista Latinoamericana de*

En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* Foucault expone la configuración histórica del *dispositivo de sexualidad*, un artefacto discursivo y técnico que da pie a una productividad incesante de saber acerca de lo sexual (y que en último término crea la noción contemporánea de sexualidad), y sobre el que se parapetan una serie de estrategias dirigidas al ejercicio del poder. A su vez, este dispositivo de sexualidad, caracterizado por la productividad en lugar de la represión o supresión, resulta fundamental en la organización de una nueva forma de administración del poder que deja atrás la lógica en que se sustentaba el poder soberano, lógica que para Foucault se condensaba en la figura del rey como quien encarnaba el “derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir”.⁷ La creciente decadencia del poder soberano implicó un desplazamiento hacia una forma de poder que en lugar de sustentar su potencia en su capacidad final de disponer sustractivamente de la vida, debía esforzarse por la anexión y proliferación de esta última, haciendo de la población y ya no de los territorios el fundamento de su riqueza.⁸ Esta nueva forma de poder sobre la vida encontró en el dispositivo de sexualidad un aliado estratégico, ya que la sexualidad es “a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie [...] matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones”.⁹

Las palabras de Foucault dan cuenta de la inserción de la sexualidad en una coyuntura crucial para los fines de un poder que busca afianzarse positivamente sobre la vida, capaz tanto de anudar como de aportar a la producción de los dos polos que el poder se esfuerza en administrar: una *anatomopolítica del cuerpo humano* y una *biopolítica de la población*.¹⁰

Debido al protagonismo que Foucault le atribuye al psicoanálisis dentro del dispositivo de sexualidad, hay razones fundadas para desconfiar de los efectos políticos derivados de su práctica, ya que el sobre-saber acerca de la sexualidad resultante de su operación tendría como consecuencia reforzar la sujeción/ subjetivación dentro de los márgenes del bio-poder.

Sin embargo, es posible realizar otra lectura de las relaciones entre Foucault y el psicoanálisis, una lectura que, sin negar o cuestionar de forma directa los argumentos esgrimidos como crítica al psicoanálisis en *La voluntad de saber*, permite establecer una colaboración crítica entre ambos discursos. La posición de Foucault respecto a lo que cabía esperar del psicoanálisis en lo concerniente

Filosofía. Buenos Aires, vol. xxxiv, núm. 2, primavera de 2008, pp. 187-205.

⁷ M. Foucault, *op.cit.*, p. 128.

⁸ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, FCE, 2006.

⁹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, p. 138.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 131-132.

a los procesos de subjetivación no deja de estar afectada por una oscilación, ya que podría esperarse que el psicoanálisis alcanzara el estatuto de un ejercicio contemporáneo capaz de alinearse con los procedimientos clásicos que interrogaban la relación entre el sujeto, la verdad y su propia experiencia de producirse en tanto sujeto. Tales ejercicios de subjetivación fueron abordados por Foucault en los dos tomos siguientes de la *Historia de la sexualidad*, *El uso de los placeres*¹¹ y *La inquietud de sí*,¹² a través de la investigación de la *epimeleia heautou* (cuidado o inquietud de sí), el cual se convirtió en uno de los conceptos centrales en su reflexión acerca de los ejercicios éticos que podían prestarse para una subjetivación crítica a las actuales formas de ejercicio del poder. Esta indagación respecto de los ejercicios espirituales de la antigüedad clásica de Grecia y Roma alcanza su punto máximo de expresión en el curso dictado el año 1982 en el *Collège de France* titulado *La hermenéutica del sujeto* y en el cual llega a afirmar, de una forma que pareciera contradecir su propia posición en *La voluntad de saber*, que:

[...] todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad. [...] Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad [...]. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de espiritualidad.¹³

Esta posición enunciada por Foucault respecto de lo que cabría esperar del psicoanálisis no ha dejado de suscitar respuestas entre algunos psicoanalistas, dentro de los que cabe citar —por la fuerza con que abraza la posibilidad de un *psicoanálisis foucaultiano*— a Jean Allouch, quien en trabajos como *El psicoanálisis, una erotología de pasaje* (1998),¹⁴ *El sexo del amo*, *El erotismo desde Lacan*¹⁵ y *El psicoanálisis. ¿Es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel*

¹¹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI, 1993.

¹² M. Foucault, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Madrid, Siglo XXI, 1995.

¹³ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México, FCE, 2002, pp. 43-44.

¹⁴ Jean Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Córdoba, Ediciones de la *École Lacanienne de Psychanalyse*, 1998.

¹⁵ J. Allouch, *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*. Córdoba, Ediciones de la *École Lacanienne de Psychanalyse*, 2001.

Foucault,¹⁶ ha bregado por la necesidad de aunar los discursos psicoanalítico y foucaulteano a fin de sustentar una interrogación respecto de las relaciones entre el sujeto, la verdad y la sexualidad, capaz de configurar un espacio de resistencia y/o subversión dentro del escenario de los actuales procesos de producción de subjetividad. Nuestro propósito en el presente texto participa de las intenciones de Allouch, ya que creemos posible, y necesario, conjugar el discurso psicoanalítico con las reflexiones contemporáneas que se muestran críticas respecto de los procesos de subjetivación que se derivan de determinadas lógicas de administración política. En específico, intentaremos mostrar cómo un concepto esencial del psicoanálisis, el narcisismo, admite una interpretación desde la perspectiva del paradigma inmunitario y la noción de tolerancia inmunitaria desarrollados por Roberto Esposito, lo cual permitiría apreciar la capacidad de resistencia que el psicoanálisis puede aportar en tanto práctica subjetivante capaz de participar de la aporía e inversión semántica intrínseca al paradigma inmunitario, de manera tal de hacer del yo una figura abierta a la alteridad y a la extrañeza de lo ajeno como condiciones indispensables para su constitución.

Inmunidad y tolerancia: la apertura a lo otro y la imposibilidad del sí mismo

Esposito desarrolla la noción de paradigma inmunitario¹⁷ a partir de su reflexión sobre el concepto de comunidad.¹⁸ Él analiza el trasfondo etimológico del concepto de *communitas*, el que habitualmente ha sido considerado desde la perspectiva del *cum*, es decir, aquello común y compartido por los sujetos que forman parte de una comunidad. Procede a enfatizar el otro elemento etimológico del término *communitas*, el *munus*; su análisis revela, en primer lugar, que la condición semántica del *munus* implica un alejamiento de la oposición entre lo público y lo propio o privado. Pero además el *munus* hace referencia al *onus* (obligación), al *officium* (función, oficio) y al *donum* (don), lo que lo hace una figura semántica que apunta a la constitución de la comunidad a través del don obligado, es decir, una configuración de la experiencia comunitaria que no se basa en un compartir intersubjetivo de lo común, sino en la condición sacrificial

¹⁶ J. Allouch, *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007.

¹⁷ R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*.

¹⁸ R. Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

de renuncia obligatoria, el don que hace de lo comunitario un espacio configurado por parcialidades singulares y no por coincidencias generales.

Pero la *communitas*, esta puesta en común que hace de lo propio un elemento integrado en la extrañeza de los dones resignados por el resto y que en tal sentido termina por coincidir con lo ajeno, se ve amenazada por la condición de inmunidad, una prerrogativa que permite que algunos se vean dispensados del don obligatorio que instituye a la comunidad. La inmunidad no sólo afecta la posibilidad de constitución de lo comunitario, sino que también incorpora la dimensión de la diferencia, ya que el inmune se ubica en una posición de excentricidad y diversidad respecto de los demás.

Pero Esposito no agota la comprensión de la inmunidad sólo en el ámbito jurídico-comunitario del término, ya que también procede a realizar una analogía con el concepto biológico de inmunidad, a través de la que logra una redescrición semántica del término, dotando a la noción de un valor orgánico relacionado con la defensa y el rechazo de aquello que representa a un organismo otro-de-sí. El desplazamiento semántico de lo inmunitario desde la esfera biológica a la socio-subjetiva permite no sólo introducir la idea de una defensa ante lo ajeno, sino también la posibilidad de una distinción de la propia identidad a partir de una clausura a la intromisión de todo lo que pudiera representar algo otro, constituyéndose como una figura que funda el sí mismo a partir del establecimiento de un límite diferencial respecto del exterior y la alteridad.

La paradoja del mecanismo inmunitario en lo que respecta al funcionamiento comunitario y subjetivo, radica en que su lógica de funcionamiento defensivo ante lo ajeno, un intento de protección de la vida, termina por negarla. La defensa a ultranza de la vida acaba por coincidir con su opuesto semántico. Esta aporía puede ser comprendida metafóricamente acudiendo nuevamente al funcionamiento de los sistemas biológicos, esta vez por medio de un fenómeno en que el sistema inmune alcanza un funcionamiento paroxístico, llegando a atacar al propio organismo al que se supone debería defender, condición en que la protección de la vida termina por coincidir con su negación como un efecto del propio funcionamiento de un sistema defensivo basado en el rechazo de lo ajeno, capacidad que al extremar su accionar llega a considerar como extraño al organismo en que se asienta. Las enfermedades autoinmunes más que ser consideradas como una simple falla del sistema inmune, hacen manifiesta la imposibilidad de los organismos vivos para coincidir plena y establemente consigo mismos, lo que implica que la extrañeza y la diferencia respecto de sí son parte del propio repertorio de funciones de lo vivo y no un tropiezo de su funcionamiento. En el sentido recién señalado puede ser

comprendida la noción de “normatividad vital” de Canguilhem,¹⁹ quien indica que “Normativo, en todo el sentido de la palabra, es aquello que establece normas. Y es en este sentido que nos planteamos hablar acerca de la normatividad biológica”.²⁰ La normatividad de la vida implica entonces una producción continua de normas, es decir, se trata de la formulación constante de un equilibrio que nunca es fijo, lo que significa entonces que la vida en su condición normal es un proceso continuo de transformación y establecimiento de nuevas normas. Si tal es la situación, un sistema inmune excesivamente celoso en el ataque a todo cuanto varíe en los límites orgánicos que cautela, termina por volcar su acción en contra del propio organismo, en tanto éste nunca termina de coincidir consigo mismo como efecto de su condición de viviente. Sin embargo, el sistema inmune admite otro desplazamiento semántico, el que en este caso permite contestar afirmativamente a la siguiente pregunta: “¿es posible imaginar una filosofía de la inmunidad que, sin negar su contradicción intrínseca e incluso profundizando más en ella, invierta su semántica, dirigiéndola en un sentido comunitario?”²¹ Para dar una respuesta a esta interrogante Esposito recurre nuevamente a una analogía y a un desplazamiento conceptual tomado desde la biología y llevado al campo de lo social y subjetivo. Al explorar los desarrollos recientes de la biología, Esposito descubre un concepto clave para entender cómo la inmunidad puede permitir una inversión semántica orientada a la inclusión de la alteridad. Este concepto es el de tolerancia inmunitaria.

La tolerancia es una disminución específica de la respuesta inmunitaria, la que se produce como efecto de una exposición previa del sistema inmune a un agente extraño. Esta respuesta del sistema inmunitario revela que éste, lejos de ser un sistema cerrado, se encuentra en continua evolución, producto del intercambio con el medio al que se ve expuesto. Lo central de los descubrimientos biológicos es que la tolerancia no es una falla del sistema inmune, sino una parte integral de su funcionamiento, una suerte de capacidad factible de adiestramiento que le permite al organismo reconocer como propios componentes inicialmente ajenos. Las observaciones de la inmunología moderna le permiten a Esposito concluir que “[...] la tolerancia es un producto del propio sistema inmunitario mismo, ello quiere decir que este último, lejos de ser un repertorio unívoco de rechazo de lo otro-de-sí, lo incluye en su interior no sólo como su motor, sino también como un efecto suyo”.²²

¹⁹ Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*. México, Siglo XXI, 1986.

²⁰ G. Canguilhem, *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*. Nueva York, Zone Books, 1993, p 339.

²¹ R. Esposito, *Inmunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 234.

²² *Ibid.*, p. 238.

Las conclusiones de la biología contemporánea permiten pensar al sistema inmune como un mecanismo capaz de incluir como efecto de su propio funcionamiento aquello que le resulta externo. Esta concepción derriba la posibilidad de distinción entre interioridad y exterioridad, cara a la tradición biológica, lo que en el plano tanto de ésta como de la reflexión filosófica que se nutre del recurso metafórico a la ciencia de lo vivo, hace a lo menos necesario repensar los criterios clásicos sobre los que se fundaba la distinción entre sí mismo y no sí mismo.

Sin negar los efectos autodestructivos que la inmunidad desbocada puede acarrear, es posible pensar desde una perspectiva distinta el proceso inmunitario, ya que si bien las enfermedades autoinmunes ponen de manifiesto los efectos paradójicos de un exceso de identidad, el equilibrio del sistema inmune —un equilibrio que implica su imposibilidad de coincidencia permanente consigo mismo— hace patente que éste “antes que como barrera de selección y exclusión respecto de lo externo, funciona como caja de resonancia de su presencia en el interior del yo”.²³ Una traslación de la lógica de la tolerancia inmunitaria al terreno del yo permitiría comprenderlo como una figura subjetiva que requiere de una inoculación de alteridad para poder sostener su funcionamiento por medio de la introyección de aquello otro-de-sí, cuya asimilación, necesaria para la mantención de su homeostasis, termina por hacer imposible la construcción de una identidad clausurada y estable capaz de coincidir estáticamente consigo misma.

Una lectura inmunitaria del narcisismo freudiano

En “Introducción del narcisismo”, Freud señala que éste se produce toda vez que la “libido sustraída del mundo exterior fue conducida al yo, [surgiendo así] una conducta que podemos llamar narcisismo”.²⁴ El mecanismo de constitución del narcisismo propuesto por Freud es interpretado por Green²⁵ como un llamado al orden para todos aquellos seducidos por un “fuera-de-sexo” respecto de la comprensión del yo, en la medida de que una libidinización del yo implica forzosamente apreciarlo como un objeto incluido dentro de los circuitos de la sexualidad. El narcisismo es entonces un desasimiento de la libido respecto de los objetos y un retorno de ésta sobre el yo, de manera tal que el propio yo

²³ *Ibid.*, p. 240.

²⁴ Sigmund Freud, “Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 72.

²⁵ André Green, *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Buenos Aires, Amorrortu, 1999.

es tomado como objeto sexual. Este retorno de la libido puede contraponerse con su opuesto a fin de apreciar más nítidamente sus consecuencias anímicas.

El contrapunto del narcisismo es visto por Freud en el enamoramiento —incluido aquel enamoramiento de “laboratorio” que el psicoanálisis denomina transferencia—, al cual Freud se refiere como “[...] una resignación de la personalidad propia en favor de la investidura de objeto”.²⁶ El rebajamiento del yo, propio del enamoramiento, es producto de un completo volcamiento de la libido sobre el objeto; este empobrecimiento libidinal del yo puede ser subsanado por medio de la respuesta amorosa del objeto hacia el cual el amor se dirige, ya que el yo:

[...] vuelve a enriquecerse por las satisfacciones de objeto. [...] Entonces se ama, siguiendo el tipo de elección narcisista de objeto, lo que uno fue y ha perdido, o lo que posee los méritos que uno no tiene. En fórmula paralela a la anterior se diría: Se ama a lo que posee el mérito que le falta al yo para alcanzar el ideal.²⁷

El amor objetual, curiosamente, sigue la elección narcisista de objeto, lo que no debe llevar a pensar equivocadamente que el amor intenta alcanzar subrepticiamente una forma de funcionamiento autoerótico donde el otro no esté incluido de alguna forma, ya que como lo señala Freud “las pulsiones autoeróticas son iniciales, primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, *una nueva acción psíquica*, para que el narcisismo se constituya”.²⁸

Al señalar que se ama lo que uno fue y ha perdido o aquello de lo que se carece y resulta valioso, aspectos ambos alineados por Freud dentro de la lógica de la elección narcisista de objeto, lo que se hace patente es que el narcisismo no está desconectado de lo otro, es decir, que éste no debe ser pensado como excluido de una relación con algo que desborda al propio yo, ya que, tanto lo perdido como aquello que no se tiene, son formas de referirse a elementos que resultan ajenos al yo, pero que al mismo tiempo se presentan como necesarios para su constitución.

En la última cita destacamos una frase, ella nos parece relevante en la medida que señala que el narcisismo se constituye como efecto de una acción novedosa, de algo que se incorpora en el devenir psíquico y lo empuja hacia una forma particular de relación libidinal, hacia un nuevo horizonte erótico que no es el del autoerotismo. Apostamos por comprender a esta nueva acción psíquica como la inclusión del otro en la escenificación del panorama anímico.

²⁶ S. Freud, “Introducción del narcisismo”, en *op. cit.*, p. 74.

²⁷ *Ibid.*, p. 97.

²⁸ *Ibid.*, p. 74. (Las cursivas son mías)

El propio mito de Narciso, en la versión de Ovidio,²⁹ resulta ejemplar respecto de la implicación del otro en el narcisismo; Narciso no era un enajenado, no se encontraba por fuera del mundo de los otros. Llegado este punto resulta necesario realizar una aclaración respecto del habitual malentendido en la interpretación de lo que le sucede a Narciso; la comprensión simplificadora tiende a suponer que Narciso se enamora de sí mismo, pero si atendemos a la narración podemos poner en entredicho tal interpretación, así como también la idea relacionada con este auto-enamoramiento, según la cual el narcisismo sería una experiencia subjetiva determinada por la exclusión y la irrelevancia de los otros. El mito desmiente una interpretación estándar como la recién expuesta, ya que la vida de Narciso, incluso desde antes de su nacimiento, se encontraba sellada más por los actos de los demás, que por los suyos propios; cabe recordar que es su madre la que recibe la profecía y quien se encarga de mantener alejada de él la posibilidad de su cumplimiento. Es de hecho la relación con los otros la que conduce a Narciso al desenlace fatal profetizado por Tiresias: Némesis, buscando vengar a Eco, conduce a Narciso hacia el cumplimiento del designio que lo condenaba. Narciso no se encuentra por fuera del vínculo con los otros, y, en lo esencial, su destino se encuentra entretejido por los avatares del amor de otros, primero el amor de su madre, luego el amor no correspondido que le profesaba Eco, pero no el amor hacia sí mismo. Narciso no es ajeno al amor y al vínculo con el otro, sino que es ajeno respecto de sí mismo, de aquello que desborda su conocimiento —su propia imagen— y que opera como la causa del amor que Eco le profesaba. La mala comprensión del narcisismo surge de una lectura errada respecto de lo que lleva a Narciso hacia su muerte; no se trata del amor hacia sí mismo, sino del desconocimiento de algo de sí, su imagen, lo que comanda la consumación trágica de la profecía. Pascal Quignard señala con tono decidido “no sé de dónde sacaron los modernos que Narciso se amaba a sí mismo y que por ello fue castigado”.³⁰ Lo que conduce a Narciso hacia su muerte es la fascinación y la ignorancia, no el amor por sí mismo. Fascinación por una imagen e ignorancia de que la imagen es su reflejo. El engaño de la imagen se funda en el no saber de Narciso, en la parte de desconocimiento que lo afecta. Quignard apunta, “Para los antiguos, no es el amor a su apariencia en el agua lo que mata a Narciso: es la mirada de la *fascinatio*”.³¹ Si se retoma la versión de Ovidio podemos apreciar directamente la ausencia del problema del amor hacia sí mismo como el conflicto de Narciso, “*Quod videat, nescit: sed*

²⁹ R. Hard, *The Routledge handbook of greek mythology*. Londres, Routledge, 2004.

³⁰ Pascal Quignard, *El sexo y el espanto*. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005, p. 137.

³¹ *Ibid.*, p. 138.

quod videt uritor illo (Lo que ve, lo ignora; pero lo que ve lo consume). *Atque oculos ídem qui decipit incitat error* (El mismo error que engaña a sus ojos los excita)".³² La fascinación de la que Narciso es presa es posible sólo en la medida de que el engaño del reflejo no es roto, y esto implica de forma necesaria el desconocimiento de sí para que la treta de la imagen pueda surtir su efecto. El problema de la imagen, del reflejo para ser más precisos, es que se trata de algo que llega a formar parte de sí pero que proviene desde el exterior. El yo de Narciso cae en la fascinación del reflejo en tanto nunca incorporó una imagen proveniente de afuera como una parte de sí.

Al no haber pasado por la partición primordial que la exposición a la propia imagen precipita —ya que la imagen de sí mismo proviene desde el exterior, y en este sentido esta imagen es fundamentalmente algo otro—³³ Narciso permanece inmune a la inmisión de otredad necesaria para responder al amor. La ausencia del pliegue interno al yo producido por la experiencia especular, hace de Narciso alguien que no requiere del otro. Completo, a salvo de lo ajeno, se mantiene a buen recaudo del amor. El amor, en lugar de la pura fascinación especular, sólo es posible en la medida que el yo se inocule de otredad, una inoculación que permite una prevención inmunitaria del desconocimiento de sí que destruyó a Narciso.

Freud hace manifiesta la necesidad de una apertura al otro, pero al mismo tiempo destaca la dificultad que esto implica dada la inercia narcisista, es decir, la intención del yo de mantenerse alejado de cualquier influencia que pudiera confrontarlo a la posibilidad de modificarse; en este sentido Freud afirma:

En las aversiones y repulsas a extraños con quienes se tiene trato podemos discernir la expresión de un amor de sí, de un narcisismo, que aspira a su autoconservación y se comporta como si toda divergencia respecto de sus plasmaciones individuales implicase una crítica a ellas y una exhortación a remodelarlas.³⁴

La paradoja que aquí se perfila es que la autoconservación a la que tiende el narcisismo coincide con su opuesto, con la pérdida de la vida, ya que la existencia individual requiere necesariamente de una apertura hacia el otro; esta intelección

³² *Idem*.

³³ Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

³⁴ S. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 97.

aparece tempranamente en la reflexión freudiana, tal como podemos apreciar en la siguiente cita extraída del *Proyecto de psicología*: “El organismo humano es al comienzo incapaz de llevar a cabo la acción específica. Esta sobreviene mediante *auxilio ajeno*”.³⁵ La autoconservación narcisista marcha a contramano de la autoconservación del yo, entidad psíquica que para Laplanche encarna “aquel ‘organismo’ que, en el ser humano, representa los intereses del organismo biológico, es decir, el yo”.³⁶ El repliegue narcisista constituye una amenaza a la supervivencia del yo, en tanto se alza como un obstáculo al vínculo requerido con algo otro de sí, condición indispensable para la sustentación de la existencia del yo; trátase ya del momento mítico de su institución, o del acontecimiento amoroso en que se ve irremediamente expuesto al influjo del objeto amado, sin la implicación de un otro que desborda y contraría las pretensiones narcisistas, el yo se encontraría amenazado a la extinción como efecto de perdurar en el cierre y la negativa a entrar en relación.

Freud se encontraba atento a los efectos cismáticos de lo social que se derivan de una persistencia en el funcionamiento narcisista del yo; al reflexionar sobre las condiciones que permiten la configuración de la masa, aprecia que ésta es posible solamente como efecto de la resignación de un cierto grado de narcisismo, el que permite refrenar la querencia del yo narcisista por su diferencia y exclusividad y trocirla por una tolerancia hacia la homogeneidad en que los individuos se funden al formar una masa:

[...los individuos] toleran la especificidad del otro, se consideran como su igual y no sienten repulsión alguna hacia él. De acuerdo con nuestros puntos de vista teóricos, una restricción así del narcisismo sólo puede ser producida por este factor: una ligazón libidinosa con otras personas. El amor por sí mismo no encuentra más barrera que el amor por lo ajeno, el amor por objetos.³⁷

Si bien el amor objetal sigue los pasos del narcisismo en el sentido de que se busca una recuperación de lo que se encuentra perdido, ya que —como dice Freud— se ama aquello que posee lo que le falta al yo para llegar al ideal, es este intento de recuperación el que revela el carácter engañoso del ideal que el yo supuso alguna vez ser y que la experiencia de la masa reedita en la necesidad de conjunción con otros semejantes y que ponen en el lugar del ideal a un objeto

³⁵ S. Freud, “Proyecto de psicología”, en *Obras completas*, vol. I. Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 362.

³⁶ Jean Laplanche, *apud* Teresa de Lauretis, *Freud's drive: psychoanalysis, literature and film*. Gran Bretaña, Palgrave Macmillan, 2008, p. 90. (La traducción es mía).

³⁷ S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *op. cit.*, p. 97.

externo al grupo. La añoranza del ideal se ha fundado a partir de una imagen especular (aquella de la que no dispuso Narciso) que devolvía como propio algo que se originó en un espacio externo e imposible de reabsorber completamente en la interioridad del yo; esta imagen ajena —el reflejo especular, el líder amado por la masa— y el intento de identificación con ella, y que funda lo considerado como más propio, pone de manifiesto el intento fallido para reparar la impotencia y desamparo (*Hilfflosigkeit*) por medio de la interposición de una imagen puesta ahí, en el lugar del yo, para taponar la precariedad del sujeto. El problema de tal resolución fallida es que de ahí el sujeto se verá confrontado a hacerse cargo de la verdad de su apertura fundamental a la alteridad, intentando resolver su desamparo e impotencia con la mediación del otro.

La incapacidad para fundar una totalización de sí establece la posibilidad de la relación con los demás; el lazo social encuentra su origen en una falla, y como tal, es un proceso en continuo debate con la negatividad. En este sentido, el amor es un intento de restitución de la condición narcisista resignada, pero al mismo tiempo pone de manifiesto la relevancia del otro en esta acción, ya que la recuperación del ideal narcisista pasa ahora por una relación inevitable con algo que está por fuera de sí. Para que el yo no implote por su narcisismo, para que no zozobre en la perfección imaginaria, requiere de su apertura, una inclusión del otro en sí.

El narcisismo podría ser considerado como un extremo paradójico de la inmunidad, esto es, la autoinmunidad, una condición en que el cierre identitario —entendido como un rechazo de lo distinto de sí— llega a tal extremo que se produce un desconocimiento que conduce hacia la destrucción en manos de uno mismo. Es ese desconocimiento de sí lo que permite que la propia imagen de Narciso actúe como el verdugo que da cumplimiento a su condena.

Nos vemos enfrentados a la necesidad de reconocer en el yo una figura psíquica compleja, ya que lejos de organizarse como una instancia cerrada sobre lo propio, requiere de lo ajeno para mantener su equilibrio. Se necesita una inmunización de alteridad para poder mantener el funcionamiento del yo, una inoculación que, como señalábamos, se cumple a través del amor objetal.

Podemos darnos cuenta de que es factible aplicar en la comprensión del narcisismo la lógica inmunitaria, tanto en lo referente a sus excesos autoinmunes como en lo que respecta al fenómeno de la tolerancia inmunitaria. Un exceso de cierre sobre sí mismo, el narcisismo que renuncia a la relación objetal e inviste privilegiadamente al yo, conduce —como el mito de Narciso lo ilustra— a una destrucción que deriva del propio desconocimiento de sí, y que no es sino el efecto de una clausura que imposibilita la inclusión de lo ajeno en los

entramados que dan forma a la figura del yo. Para que Narciso pudiera haber sobrevivido tendría que haberse inmunizado, es decir, haber incorporado en su funcionamiento algo proveniente del exterior, algo otro-de-sí, a fin de obtener la suficiente tolerancia inmunitaria al influjo de una imagen fascinante que lo destruye según una lógica autoinmune, una destrucción del sí mismo en manos del propio sí mismo que se auto-desconoce.

El retraimiento que la auto-fascinación propicia produce el efecto aporético de una destrucción comandada por un sí mismo incapaz de reconocer una distancia interna al propio yo, diferencia necesaria para mantenerse a salvo del *horror autotoxicus* que un exceso de identidad tiene como consecuencia. El problema de Narciso no es el simple repudio hacia los otros, sino la imposibilidad de registrar la necesidad que tiene de los otros, a fin de sostener su propia existencia, la que se funda en una imposibilidad anterior, ya que, al crecer carente de su propia imagen, no fue capaz de reconocer en sí una ausencia que lo disloca y lo abre a una necesidad de lo ajeno. Su yo se ahoga en la plenitud de una imagen especular que no deja espacio para que nada del otro se infiltre en él.

El yo que ama según la elección narcisista de objeto, aquejado de nostalgia por su condición ideal perdida, no tiene otra salida que orientarse hacia lo ajeno, siendo capaz de sostenerse sólo si logra la *tolerancia inmunitaria* suficiente para entretejer la consistencia de su ser con las fibras de lo que está por fuera de él. El amor es, en un sentido inmunitario, aquello que dota al yo de la tolerancia necesaria para aceptar lo extranjero, lo que implica que el "sí mismo" sólo puede ser distinguido de forma negativa en contraste con aquello que no es, pero no puede ser enunciado nunca de forma definitiva y positiva, ya que sobre este reconocimiento cerrado y autorreflexivo se funda la amenaza autoinmune. El amor, como apertura al otro, inflige al sí mismo una imposibilidad de reconocimiento positivo, haciendo del yo una instancia únicamente reconocible a partir de aquello que no es y que adquiere consistencia sólo en su relación con un otro que lo desborda sin límites.

Terminamos por cerrar un acuerdo con la biopolítica afirmativa que Esposito despliega por medio de una interpretación de las contradicciones del paradigma inmunitario. Acuerdo que es sólo posible bajo la consideración de la permeabilidad del yo respecto de lo otro de sí.

El ojo perspicaz no dejará de ver que Freud dialectiza el narcisismo del yo a partir del efecto que sobre él tiene el impacto del Eros, el cual, más que tendiente a la reunión armónica de las partes según el mito platónico, instaura en el yo una distancia interna, una imposibilidad de que la coincidencia con el ideal provenga de sí mismo, abriéndolo al influjo incierto y productivo de la alteridad.

Esta erotología freudiana habilita otro flanco de resistencia ante los embates de una biopolítica negativa y de las tecnologías de la normalización que requieren de un sujeto bien asentado en la mismidad de su yo para ser eficaces.

Fecha de recepción: 28/11/2011

Fecha de aceptación: 30/05/2012