

Freud contra el “sentimiento oceánico”

Freud against the “oceanic feeling”

Por Héctor López¹

RESUMEN

En una relación transferencial muy particular Freud estructura su texto *El malestar en la cultura* como una réplica a la idea de su admirado amigo Romain Rolland sobre el “sentimiento oceánico”. La amistad y el respeto no le impiden objetar tal idea haciendo de esa objeción el camino que transita para dejar expuesta la imposibilidad de la felicidad y de la relación sexual. Pues el suceso de la “represión originaria” será el que obstaculice toda posibilidad de contacto con lo “oceánico”.

Palabras clave: Sentimiento oceánico - Felicidad - Sexualidad - Filogénesis

ABSTRACT

In a particular transferencial relationship with his admired friend Romain Rolland, Freud organizes his text “Civilization and Its Discontents” as an objection to the “oceanic feeling” principal idea in the work of this writer. The respectful friendship for Romain Rolland does not inhibit Freud to do deep objections about this concept. The famous Freudian text will be a convincing demonstration that the happiness and sexual relationship are impossible. The event of “primal repression” will be the irreducible obstacle to the any possibility of “oceanic feeling”.

Keywords: Oceanic feeling - Happiness - Sexuality - Phylogenesis

¹Universidad de Buenos Aires, (UBA) Facultad de Psicología, Licenciado y Profesor de Psicología. Universidad de Belgrano, Facultad de Psicología, Doctor en Psicología. Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Psicología, Asignatura Desarrollos en Psicoanálisis, ex profesor titular regular. Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Psicología, Maestría en Psicoanálisis, Director. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología, Maestría en Psicoanálisis, profesor titular, docente contratado. Autor de los siguientes libros: *Psicoanálisis un discurso en movimiento*, *Las adicciones sus fundamentos clínicos*, *Lo fundamental de Heidegger en Lacan* (primera edición 2008 y segunda edición 2011) y *La instancia de Lacan* (en dos volúmenes). E-Mail: hectorlopezvd@gmail.com

1. La importancia de lo insignificante

Es frecuente que pasemos por alto demasiado rápidamente ciertas referencias que consideramos intrascendentes cuando leemos a Freud.

Tal es el destino sufrido por la mención del “sentimiento oceánico” con que se inicia *El malestar en la cultura* (Freud, 1929: 65).

Sin embargo, finalizada su lectura se hace posible advertir que esa idea inicial es la que ha causado y organizado toda la lógica argumentativa del texto.

¿Tanta importancia puede revestir ese pequeño detalle en la construcción de un escrito monumental al que Lacan consideró una “obra esencial, suma de la experiencia freudiana”?¹

Sin duda; no porque Freud considere al “sentimiento oceánico” en términos positivos, sino al revés, porque dedica íntegramente el texto a la refutación progresiva e implacable del valor del susodicho sentimiento. La aversión a la idea de una experiencia de lo ilimitado e inefable estimula en Freud una profunda reflexión sobre la indignidad y los límites de la condición humana. En su desarrollo lleva al límite su pensamiento con respecto a las dificultades de las relaciones del hombre con su objeto y de la cultura con la felicidad.

Para ello pone en práctica un procedimiento muy propio de su estilo: hacer surgir la verdad a partir de un trabajo sobre las discrepancias. Sus recursos argumentativos, al igual que luego los de Lacan, parecieran fundarse totalmente en el siguiente principio saussureano: “sólo se conoce por diferencia”.

2. La última transferencia de Freud

Resulta paradójico; Freud no recibe esta noción de alguien con quien él quisiera polemizar o a quien tuviera la intención de desacreditar, sino por el contrario, de un personaje particularmente estimado y admirado con intensidad: el escritor francés Romain Rolland (1866-1944)².

Muy poco conocido y casi no traducido en nuestro ámbito hispano parlante, Romain Rolland tuvo sin embargo gran importancia entre la intelectualidad europea, habiendo llegado a obtener el premio Nobel de literatura en 1915.

La relación entre ambos comienza a instancias del propio Freud quien había leído en francés el controvertido y exitoso libro de Rolland *Au dessus de la mêlée* (Rolland, 1914) y seguramente también otros. En Febrero de 1923 dirige una carta al decorador Édouard Monod-Herzen expresándole con una humildad sorprendente su deseo de conocer a Romain Rolland: “Puesto que usted es su amigo, ¿podría pedirle que le transmita la admiración respetuosa de un desconocido?”. La amistad que surge entre ellos luego de esta declaración se mantendrá hasta el final de la vida de Freud, sorprendiendo a muchos de sus íntimos. Rolland le respondió ese mismo año haciéndole saber que había seguido su obra desde hacía veinte años, “cosa realmente notable de ser así”, según acota

Ernest Jones (Jones, 1981, vol. 3: 111). Freud no ocultó su emoción:

“... hasta el fin de mi vida recordaré la alegría de haber podido relacionarme con usted, pues para mí su nombre está ligado a la más preciosa de todas las ilusiones: la reunión en un mismo amor de todos los hijos de los hombres. Yo pertenezco a una raza a la que la Edad Media hizo responsable de todas las epidemias nacionales y que el mundo moderno acusa de haber llevado al Imperio Austriaco a la decadencia, y a Alemania a la derrota. Las experiencias de ese tipo desengañan, y uno se vuelve poco inclinado a creer en ilusiones. Además, a lo largo de mi vida (tengo diez años más que usted), una parte importante de mi trabajo ha consistido en destruir mis propias ilusiones y las de la humanidad.” (Cf. Roudinesco, 1997: 938).

Como puede apreciarse, la relación comienza no por la atracción imaginaria entre las personas, que sin duda fue intensa, sino por lo simbólico que late en sus textos en circulación.

Biógrafos e historiadores³ coinciden en afirmar que ambos hombres se encontraron una sola vez en Viena el 14 de mayo de 1924, en una reunión concertada por Stefan Zweig, encantado de hacer que se conocieran dos de sus ídolos. Visita “inolvidable” según Freud, cuyo entusiasmo suscitó algunos celos entre sus allegados.

Freud ha dejado múltiples testimonios de su encantamiento por la figura de su amigo. Pero más allá de esa vinculación imaginaria, R. Rolland vino a ocupar en los últimos quince años de Freud el mismo papel transferencial de objeto-cause que había cumplido al principio W. Fliess, tal como lo demuestran sus escritos más comprometidos y perturbadores a partir de 1923.

3. En homenaje a Romain Rolland

En 1936 Freud escribe una contribución al volumen de homenaje a Rolland en ocasión de sus setenta años. Ese escrito en forma de carta dirigida al poeta llegaría a ser uno de los más modernos y audaces artículos freudianos: “Un trastorno de la memoria en la Acrópolis”, de innegable importancia clínica. Lo calificamos así pues en él, y entremezclado con referencias asociativas a su propia historia familiar, Freud plantea por única vez las condiciones que permitirían a un sujeto atreverse a ir más lejos que el padre. Este paso, más bien salto, tiene la dimensión de un testimonio de “pase” donde Freud nos enseña cómo puede suceder un fin de análisis, en este caso el suyo propio, que no fue sin la causa de un Otro ausente a quien se dirige: Romain Rolland.

En el encabezamiento de la carta-texto, escribe:

“Mi querido amigo: Personalmente invitado a contribuir con algún escrito mío a la celebración de su septuagésimo cumpleaños, durante largo tiempo me he esforzado por hallar algo que pudiera ser, en algún sentido, digno de usted y que atinara a expresar mi admiración por su amor

a la verdad, por el coraje de sus creencias, por su afección y devoción hacia la humanidad. Algo que, además diera fe de mi gratitud para con un poeta que me ha procurado tanto goce y tantos momentos de exaltación. Mas fue en vano; yo soy diez años más viejo que usted⁴, y mi capacidad de producción está agotada. Lo único que finalmente puedo ofrecerle es el regalo de un venido a menos que ha visto una vez días mejores”. (Freud, 1936: 213).

Diez años antes Freud había escrito “El porvenir de una ilusión” (Freud, 1927: 5), texto dedicado al análisis del futuro de la religión. Dicho título le fue inspirado por la pieza *Liluli* de Romain Rolland⁵, a quien prontamente le hizo llegar un ejemplar de su trabajo.

En la carta de agradecimiento que Rolland envía a Freud el 5 de diciembre de 1927 le expone sus ideas sobre el “sentimiento oceánico” como una manifestación, quizá, de su desacuerdo con el escepticismo freudiano en torno a la religión (y en general al hombre mismo), aunque en su estilo se deja adivinar un tono de interrogación, de consulta a Freud.

A pesar de la amistosa y profunda relación entre ellos no dejaron de ser sinceros en la expresión de sus divergencias, sobre todo en lo que se refiere al estatuto del sentimiento religioso, con respecto al cual el escritor francés pensaba de una manera mística e idealista, ajena totalmente a la posición realista freudiana.

A la carta mencionada Freud no responde con otra. ¿Descortesía de su parte? Sólo lo sería mientras no advirtamos que su respuesta es toda entera la enorme obra de *El malestar en la cultura*. Respuesta indirecta que no hace concesiones a la amistad y a la admiración sino que por el contrario manifiesta con sutileza un total desacuerdo con Rolland, desacuerdo que queda expuesto en todo el desarrollo de *El malestar en la cultura*.

¿Se puede concebir un homenaje a su amigo más impresionante que éste aún en la controversia? Desde la primera página de la obra se vislumbra ese privilegio:

“Uno de estos hombres eminentes me otorga el título de amigo en sus cartas. Yo le envié mi opúsculo que trata a la religión como una ilusión, y él respondió que compartía en un todo mi juicio acerca de la religión, pero lamentaba que yo no hubiera apreciado la fuente genuina de la religiosidad”. (Freud, 1929: 65).

Luego de obtener de Rolland su acuerdo para referirse al sentimiento oceánico, Freud comienza a escribir *El malestar en la cultura*.

En otro plano que el de la discrepancia, la devoción de Freud por su amigo francés queda abiertamente expresada en una carta de 1931, en las vísperas de una delicada operación que le hacía temer por su vida:

“Y como sé que probablemente no volveré a verle me atrevo a confesarle que raramente he experimentado esa misteriosa atracción de un ser humano hacia otro tan vívidamente como con usted. Quizá se deba a que me doy cuenta de que somos tan profundamente distintos. ¡Adiós!

Suyo, Freud”. (Freud, 1984: 158).

Todo el trabajo reflexivo en que consiste *El malestar en la cultura* está causado, venimos diciendo, por la idea de Rolland. Considerando la intensa transferencia de Freud hacia él no es aventurado suponer que el texto fue escrito, no digamos para su amigo, pero sí, secretamente, para el Otro a quien aquel representaba en la transferencia. Freud se esmera en fundar su argumentación en las verdades más profundas del discurso creado por él: el psicoanálisis, sin renunciar a una originalidad que sorprende, y reafirmando lo que algunos consideran su “ética del pesimismo”, que es en realidad un crudo realismo cuando se trata de los límites y miserias de la condición humana, tan lejos de todo ensueño de infinito.

4. La imposibilidad lógica del “sentimiento oceánico”

¿Por qué Freud se opone al sentimiento oceánico a pesar de su manifiesta admiración intelectual hacia las ideas de ese gran humanista, su amado amigo?

Pero antes... ¿Qué es el sentimiento oceánico?

Más que la descripción textual de dicho sentimiento que Rolland hace en su carta a Freud, nos interesa lo que el propio Freud comenta sobre la idea de su amigo, es decir lo que él asocia en transferencia a un sujeto-supuesto-saber negativizado. Partiendo de allí entenderemos mejor la argumentación freudiana.

Dice Freud:

“Es, me decía (Romand Rolland), un sentimiento particular, que a él mismo no suele abandonarlo nunca, que le ha sido confirmado por muchos otros y se cree autorizado a suponerlo en millones de seres humanos. Un sentimiento que preferiría llamar sensación de “eternidad”; un sentimiento de algo sin límites, sin barreras, por así decir “oceánico”. Este sentimiento -proseguía- es un hecho puramente subjetivo, no un artículo de fe; de él no emana ninguna promesa de pervivencia personal, pero es la fuente de la energía religiosa que las diversas iglesias y sistemas de religión captan, orientan por determinados canales y, sin duda, también agotan. Sólo sobre la base de ese sentimiento oceánico es lícito llamarse religioso, aun cuando uno desautorice toda fe y toda ilusión”. (Freud, 1929: 65).

Rolland se refiere a una experiencia directa, original, intuitiva que no estaría determinada por ninguna estructura psíquica o discursiva previas y que por el carácter místico que le atribuye, sería el origen y el basamento de todas las religiones.

Freud se opone a esta idea, no en su dimensión de experiencia subjetiva, ya que bien podría ser una vivencia imaginaria de quienquiera, sino en la pretensión de considerarla un sentimiento primario, original, no sujeto a determinación alguna. Donde Rolland cree estar ante la causa de las religiones, Freud sólo encuentra el efecto de una vivencia ilusoria. Por lo tanto, la idea del “sentimiento oceánico” como fusión narcisista con el Gran Otro,

tendría como referencia el desconocimiento que caracteriza a la conciencia, pero carecería de un estatuto teórico en el cual fundarse. “No es posible elaborar sentimientos en el crisol de la ciencia”, sentencia Freud. (Freud, 1929: 66). Por lo tanto ¿de qué desconocimiento hablamos? De la pasión de la ignorancia con respecto a la estructura simbólica a la que se subordinan todos los sentimientos⁶.

Para Freud, esta vivencia al igual que cualquier otra, no es causa sino más bien efecto determinado por lo inconsciente. “Me inclinaría a afirmar que para mí ese sentimiento tiene más bien el carácter de una visión intelectual, no despojada por cierto de un tono afectivo, pero de la índole que tampoco falta en otros actos de pensamiento de parecido alcance”. (Freud, 1929: 67).

En efecto, otras experiencias supuestamente inmediatas, directas, en su pretensión de haber atravesado los límites del lenguaje para acceder de modo inmediato a la vivencia de lo inefable y por lo tanto intransmisible, se revelan al análisis teórico como formaciones imaginarias perfectamente dependientes de los discursos “en su movimiento universal”.⁷ Así por ejemplo la experiencia del *Shamadi* (Nirvana) en el budismo zen, o la ascesis mística en los bordes de la doctrina religiosa, vividas subjetivamente como experiencias inefables, no tendrían sin embargo ningún sentido ni serían apenas posibles fuera de los discursos religiosos que las sostienen.

¿Existiría el Nirvana sin la religión búdica? ¿Existiría un San Juan de la Cruz, una Santa Teresa fuera del discurso de la mística?⁸ ¿Fueron ellos los que crearon la mística, o más bien fue la mística la que los creó a ellos?

Nos atrevemos, con Freud, a invertir la secuencia causal de Rolland y remarcamos la primacía de la determinación estructural. No es un sentimiento primario el que engendra como efecto a la religión, sino que es el discurso religioso en tanto dimensión del Otro (cuestión de “entendimiento” dirá Lacan) el que genera los sentimientos religiosos en toda su proliferante variedad.

Encontramos esta inversión en el siguiente párrafo de Freud, donde la alusión a las ideas de su amigo resulta evidente:

“Más humillante aún es reconocer cuán numerosos son nuestros contemporáneos que, obligados a reconocer la posición insostenible de la religión del hombre común (sistema de doctrinas que le explican los enigmas de este mundo), intentan no obstante defenderla palmo a palmo con lastimosas acciones de retirada. Uno se siente tentado a formar en las filas de los creyentes, para exhortar a no invocar el nombre del Señor en vano, a aquellos filósofos que creen poder salvar al Dios de la religión reemplazándolo por un principio impersonal, nebulosamente abstracto”. (Freud, 1929: 74).

¿A qué se refiere Freud con esta nebulosa abstracta sino al sentimiento oceánico?

Por lo tanto, y refiriéndose a él, Freud admite que no tiene derecho a impugnar su realidad subjetiva pero sí a desestimar su “naturaleza primaria”. “Sólo cabe preguntar si se lo ha interpretado rectamente y si se lo debe

admitir como *fons et origo* de todos los afanes religiosos”. (Freud, 1929: 66).

¿Por qué el pensamiento freudiano no puede admitir que sea posible para el sujeto evadirse del lenguaje para sumergirse directamente en ese océano ilimitado? Porque, según Freud, resulta incongruente con las verdades fundamentales que enseña el psicoanálisis.

“La idea de que el ser humano recibiría una noción de su nexos con el mundo circundante a través de un sentimiento inmediato dirigido ahí desde el comienzo mismo suena tan extraña, se entrama tan mal en el tejido de nuestra psicología, que parece justificada una derivación psicoanalítica, o sea genética, de un sentimiento como ése”. (Freud, 1929: 66).

Lo “originario” en el pensamiento freudiano, como luego enfatizará Lacan, no es el “todo uno” sino la condición negatriz del sujeto en su advenimiento, la pérdida fundante, la dependencia inicial planteada ya desde el origen como desvalimiento. La necesidad de una dependencia profunda con aquél que lo asiste, el Otro materno, forma parte del núcleo mismo del ser.

“Por lo tanto, –dice Freud con respecto a seguir buscando la reintegración de una experiencia oceánica– no tiene sentido seguir urdiendo esta fantasía: nos lleva a lo irrepresentable y aún a lo absurdo, (...) Nuestro intento parece ser un juego ocioso; su única justificación es que nos muestra cuán lejos estamos de dominar las peculiaridades de la vida anímica mediante una figuración intuible”. (Freud, 1929: 71).

Cuando Freud quiere dar cuenta del origen de la religiosidad⁹, no recurre a un sentimiento abismal originario sino que construye un mito para fundamentar los efectos de la falta lógica de origen, no el origen. No es el sentimiento sino el mito lo que Freud instala en el nivel de la causa.

En la vertiente del narcisismo –que es la que elige Freud en el primer capítulo de *El malestar en la cultura*¹⁰, el mito consiste en plantear un “narcisismo primario” que se especifica por “ser uno con el todo” y que luego es estrechado y reducido por la represión. A este momento (mítico sin duda por ser imposible) remite Freud la ilusión del sentimiento oceánico.

En la medida que la represión primaria no aparece “después”, sino que tiene un estatuto sincrónico (desde siempre ahí por la primacía del Otro), este ser oceánico “que lo abraza todo, tanto a sí mismo como al mundo exterior” (Freud, 1929: 69) nunca en realidad existió, pero sin duda, aún en su condición de falta permanece en la fantasía no sólo del sujeto sino de la humanidad bajo la forma del “paraíso perdido”, y también de Romain Rolland como “sentimiento oceánico”.

5. El goce del cocodrilo

¿Esto significa que “lo primitivo anímico” haya desaparecido y que sólo se conserva como una ensoñación compensatoria, sin comprometer a lo real del sujeto? ¿La vida es acaso sólo un sueño?¹¹ Es así para el poeta pero no para Freud; él habla de una “conservación viva” del pasado que luego Lacan re-elabora con su teoría del “reencuentro con lo real”. Pero entonces estamos ya en una dimensión totalmente diferente a la del sentimiento oceánico. Si este es una formación narcisística en la que el yo, evadido de sus estrechos límites cree estar inmerso en una expansión infinita, el reencuentro con lo real, por el contrario, se le plantea al sujeto como opuesto a su narcisismo y como una pulsación exterior que lo divide. No es una experiencia oceánica sino una emergencia muy puntual, discontinua, que bordea siempre lo incomprensible, lo amenazante, y que siempre se acompaña de angustia.

Entre otras referencias, en su reflexión Freud nos habla del cocodrilo, que ha sobrevivido a la desaparición de los saurios, especie a la que pertenece. “El género de los grandes saurios se ha extinguido, dejando su sitio a los mamíferos; pero un genuino representante de ese género, el cocodrilo, vive todavía con nosotros.” (Freud, 1929: 69). El encuentro con un cocodrilo, que no sabe nada de modales (salvo, claro está, “sus lágrimas delicadas con las que les atrae a su mundo bienhechor” (Lacan, 1968: 38), debe ser obviamente bastante embarazoso, sobre todo si se trata de esos “que viven con nosotros”. A esta especie se refiere Lacan cuando dice que la madre es un cocodrilo con las fauces abiertas, lista para engullirse a su pequeño.

“El rol de la madre es el deseo de la madre. Es absolutamente capital porque el deseo de la madre no es algo que uno pueda soportar así nomás, en definitiva, y que eso les sea indiferente: entraña siempre estragos. ¿No es cierto? Un gran cocodrilo en cuya boca ustedes están, es eso la madre, ¿no? No se sabe si de repente se le puede ocurrir cerrar el pico: eso es el deseo de la madre”. (Lacan, 1970:118).

Llegamos así al meollo de la diferencia. Una cosa es pensar lo perdido, con la lógica de Rolland, como una dimensión recuperable mediante una experiencia iniciática o de ascesis¹², y otra, en la vereda de enfrente, la verdad freudiana como la insistencia de un algo (*etwas*) irrecuperable, “que no cesa de no inscribirse”¹³.

Precisamente, por no estar escrito es que su reaparición como real asume la imagen y los efectos de lo siniestro, para nada oceánico y por el contrario, divisorio de la unidad del sujeto.

En la medida que la represión es un mecanismo estructural e irreductible, sucede siempre un fracaso del encuentro con “la cosa” originaria (*Das Ding*). Si bien este repetido fracaso es causa del dolor de existir en la insatisfacción, al mismo tiempo preserva el único lugar que tiene el sujeto para existir mientras viva: el lugar del deseo, la hiancia abierta entre los dos pisos del “grafo del deseo”. Si la inminencia del encuentro con lo real produ-

ce “señal de angustia” es precisamente porque está en juego el ser mismo, su existencia en lo simbólico.

En este sentido la angustia como señal es defensa. La beatitud del sentimiento oceánico, la elevación del éxtasis, la experiencia alucinógena, el Nirvana y otras, están muy lejos de significar el paso a lo real, a ese espacio que Hölderlin llamó “el más amplio círculo”. Entran más bien en la serie freudiana de los “subterfugios” imaginarios para anestesiar el dolor de existir en la falta. Son experiencias parciales que no alcanzan a desbordar los límites de la experiencia fantasmática, de las “consolaciones” con las que el fantasma vela la separación irreductible entre el sujeto y el objeto de goce. El sujeto que experimenta esos estados cree haber accedido a la dimensión real de la experiencia, haber atravesado los límites del lenguaje y haber accedido al “núcleo de nuestro ser” y a la unidad con el universo.

Es una instancia similar a la de aquellos que juran haber vuelto a la vida luego de un paseo por la muerte, y ahora se dedican a contarnos en libros, revistas y programas de TV. lo que experimentaron mientras estaban muertos. ¿Podemos acaso creerles? La ingenuidad sería menor si pudieran diferenciar lo imaginario de la experiencia subjetiva con respecto a lo real del acontecimiento de la muerte.

6. La felicidad negativa

El segundo capítulo de *El malestar en la cultura* comienza con la afirmación freudiana de que la felicidad es una aspiración imposible de alcanzar. Cuando Freud se refiere a la felicidad nos habla de un estado del alma que bien podría homologarse al sentimiento oceánico de Rolland; se trataría de la expansión de un “narcisismo irrestricto y de un deseo colmado que anula la falta, vividos en un estado completo de gozo”. Pero agrega inmediatamente, que ese estado es inalcanzable; “nada en el microcosmos ni en el macrocosmos está destinado para la felicidad del hombre. Por lo tanto, el sujeto debe conformarse con algo más humilde: “apaciguar el dolor de existir”, esto es, de no ser feliz, ya que no serlo, pero desear serlo, es la existencia misma. Ya en 1914, sacudido por la decepción que la gran guerra le provocara, dice que el deber primero de todo hombre es aprender a soportar la vida. (Freud, 1915: 301) En ambos textos el “arte de vivir” consiste en saber soportar, ya se trate de la vida o del dolor de existir, que en verdad son una y la misma cosa.

No se trata de la felicidad, sino apenas de un “saber hacer” con lo real de la castración, para lo cual describe, entre otros recursos, los que ilusoriamente han sido considerados como verdaderos puentes de plata a la felicidad: éxtasis, intoxicación con sustancias químicas, amor, ciencia, arte, sublimación, etc. Recursos, algunos de ellos planteados como grandiosos, pero reducidos todos por Freud a la humilde función de quitapenas ante el límite que la castración impone al narcisismo absoluto. Así, Freud impone la desoladora verdad que en nuestros días la investigadora Giulia Sissa encarnó en esta simple

afirmación: “la felicidad es negativa”. (Sissa, 1997: 25).

Grandes artistas consumidores de opio, mescalina y otros alucinógenos, que consideraron a la intoxicación como una mágica apertura a la creación de mundos nuevos terminaron decepcionados, como el poeta que escribió: “¿Qué podía haber allí de sobrenatural? Dejábamos tan poco de ser hombres...”. (Michaux, 1972: 32).

En el capítulo cuatro de *El malestar en la cultura* comienza a vislumbrarse, cada vez más claramente, que la modalidad “imposible” del goce absoluto del objeto se plantea también, y sobre todo, en el campo de la relación sexual.

Lacan ha destacado que es en ese plano donde más insistentemente se produce un “espejismo de goce” que encandila a ciertos psicoanalistas haciéndoles ver allí una relación genital completa, madura y acabadamente satisfactoria, por fuera del obstáculo que el falo impondría al goce. Esta ilusión, que hace posible sin más la satisfacción de una “pulsión genital” amorosa¹⁴ no deja de tener relación con lo que Freud llama, en este texto, “narcisismo irrestricto.” Por otra parte, existe una relación entre ese narcisismo que se define por exceder los límites de la castración, y lo que Lacan llamará el “gocce absoluto”, un goce sin las fronteras del incesto, un goce que estaría, por sí mismo, si existiese, al alcance de todos.

“Nos encontramos ahí ante el estallido de la noción de sexualidad. La sexualidad está en el centro, sin duda alguna, de todo lo que sucede en el inconsciente. Pero está en el centro en tanto es una falta. Es decir que en el lugar de lo que fuera que pudiera escribirse de la relación sexual como tal, se sustituyen los impasses, que es lo que engendra la función del goce precisamente sexual en tanto que éste aparece como esa especie de punto de espejismo del cual en algún lugar Freud mismo da la nota como del goce absoluto.

Pero es que precisamente no lo es, absoluto. No lo es en ningún sentido, primero porque, como tal, está destinado a esas diferentes formas de fracaso que constituyen la castración para el goce masculino y la división en lo que respecta al goce femenino y que, por otra parte, aquello a lo que el goce lleva no tiene estrictamente nada que ver con la copulación, por cuanto que ésta es, digamos, el modo usual –cambiará– para hacer en la especie del ser parlante, la reproducción”. (Clase 1, del 7-11-1971, no publicada en Lacan, 1971).

Freud relaciona la felicidad más con el narcisismo que con ninguna relación de objeto, que, aún genital, madura y unitaria, es siempre imposible. Dos años después de escrito el texto, en 1931, agrega la siguiente nota al final del segundo capítulo.

Me urge indicar al menos una de las lagunas que han quedado en la exposición del texto. Una consideración de las posibilidades humanas de felicidad no debiera omitir tomar en cuenta la proporción relativa del narcisismo respecto de la libido de objeto. Es preciso saber qué significa para la economía libidinal bastarse, en lo esencial, a sí mismo”. (Freud, 1929: 84).

Pero como Freud ya había puesto la represión como operación que limita el narcisismo, ahora la imposibilidad del goce tiene dos caras: hay tantos obstáculos para la satisfacción narcisística-autoerótica como para la plenitud con el objeto. En el capítulo dos había hablado justamente del amor como una fuente intensísima, oceánica, de goce, si no fuese, claro está, por la imposibilidad de poseer absolutamente al objeto amado.

“Una actitud psíquica de esta índole está al alcance de todos nosotros; una de las formas de manifestación del amor, el amor sexual, nos ha procurado la experiencia más intensa de sensación placentera avasalladora, dándonos así el arquetipo para nuestra aspiración a la dicha. Nada más natural que obstinarnos en buscar la dicha por el mismo camino siguiendo el cual una vez la hallamos. El lado débil de esta técnica de vida es manifiesto; si no fuera por él, a ningún ser humano se le habría ocurrido cambiar por otro este camino hacia la dicha. Nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos”. (Freud, 1929: 82).

La relación entre la sexualidad y el narcisismo irrestricto se juega en la idealización de la relación genital, pretendida como una fusión que hace de ambos *partenaires* uno solo, fundidos en la “vivencia de infinito” proporcionada por la simultaneidad del orgasmo, que perpetúa la perfecta completud del llamado “orgasmo alimenticio” del bebé cuando mama. (Rado, 1926: 396-413).

Si comparamos el sentimiento oceánico con la relación sexual es porque en ambos casos se le supone allí al sujeto una complementariedad con el goce del Otro. Sin embargo, las dos experiencias no hacen más que mostrar la inconsistencia de la relación con el Otro: relación social en un caso, relación sexual en el otro. “Es la tesis ahora conocida: el éxito del acto (sexual) constituye el fracaso del lazo, del lazo social, en la medida en que cada *partenaire* encuentra en él su goce y no al Otro” (Soler, 2000: 111). Palabras que si bien la autora citada dedica a la cuestión del sexo, bien pueden aplicarse sin forzamiento al sentimiento oceánico.

7. Filogénesis de la sexualidad humana

Si con Lacan hemos podido despejar la estructura lógica de la imposibilidad de la relación sexual, con Freud nos volveremos hacia sus orígenes filogenéticos de esa imposibilidad. Freud nos invita a recorrer todo el camino, hasta donde encontremos “la raíz más profunda de la relación sexual”. (Freud, 1929: 97).

Del animal macho y hembra no se puede decir que tengan “relación sexual”, ya que la relación es una operación lógica que requiere de lo simbólico y lo sexual es una condición que excede la función reproductiva de la copulación, pero sí se puede decir que “se acoplan”, es decir que hay entre ellos “complementariedad” dirigida por un innato saber, incluso un “saber hacer”, que no implica el menor conocimiento, dice Lacan, y que es

patrimonio de la especie, no de cada individuo.

¿Qué es lo que tuvo que suceder en la evolución para que se produjera la pérdida de esa complementariedad y llegáramos a la sexualidad humana, objeto de tantos espejismos de goce y de tantos conflictos e insatisfacciones?

La respuesta de Freud es realmente original y sorprendente, más aun por el lugar donde anida: dos agregados a pie de página en el capítulo cuatro¹⁵.

En la primera nota nos dice que si bien la sexualidad original se ha conservado en el pasaje del animal al hombre, ha sufrido sin embargo importantísimos cambios. Ha sido “trastornada” hasta el punto de invertir la función de los estímulos olfatorios en la excitación sexual. Se ha producido una “represión orgánica” en el sentido de que los olores corporales que resultaban excitantes, y aún hoy lo resultan en el animal, devienen en el hombre desagradables y hasta repugnantes. El hombre ha tratado de borrar las huellas de ese goce, y lo ha logrado, pero no absolutamente; se repite (y permanece invertido) en la repugnancia, en el asco, tan propios del neurótico. La adopción de la postura erecta y de la primacía de lo visual, responsables de este “trastorno” nos muestran, en esa transformación, no sólo una pérdida del goce irrestricto (oceánico, podríamos decir), sino una prevención contra él, un mecanismo protector de rechazo por el cual el sujeto se garantiza que en su condición de ser parlante, no habrá de gozar abiertamente, como el animal¹⁶. Freud lo expresa con una figura mitológica: “Este proceso se repite en otro nivel cuando los dioses de un período cultural perimido devienen demonios”. (Freud 1929: 97). Entendemos: luego de instalada la represión en la evolución de la cultura, lo “celestial” del goce, cuando retorna, resulta repugnante y demoníaco. Lacan también lo expresó así varias veces recurriendo a un conocido apólogo de San Agustín: el niño que mira con envidia y celos a su hermanito menor puesto al pecho de su madre retrocedería asqueado si la madre le ofreciera mamar de su seno. Para el *parlêtre* el goce, una vez perdido, es irrecuperable, por lo cual Freud nos habla de efectos “fatales” de esta transformación de la naturaleza en el hombre. Fatalidad que no es otra que la obediencia retrospectiva al padre de la horda gracias a la cual el hombre entra en el camino de la ley y por lo tanto de la represión que lo hace humano.

Con la postura erecta los genitales, antes ocultos, quedan exhibidos a la vista, y así provocan la vergüenza y el pudor ausentes totalmente en el animal. ¿Habría erotismo y danza de los siete velos sin estos rodeos significantes donde se pone en juego el deseo? Sin duda que no, pues tales “recursos” son los que separan definitivamente la sexualidad humana de cualquier semejanza con el acto copulatorio animal al que se reduce la mal llamada “sexualidad animal”.

Se produce así una total “subversión de los valores” que regían la organicidad. Freud pone su atención en un pequeño detalle para mostrarnos cómo opera la defensa contra el goce pulsional:

“Sería incomprendible que el hombre usara como insulto el nombre de su amigo más fiel en el mundo animal, si el perro

no se atrajera su desprecio por dos cualidades; la de ser un animal con desarrollado sentido del olfato (osmótico) que no se horroriza frente a los excrementos, y la de no avergonzarse de sus funciones sexuales”. (Freud, 1929: 98).

Pero es en la segunda nota donde aparece la más contundente referencia al origen mismo de la imposibilidad de la relación sexual. La falta de una orientación instintiva en el hombre ha provocado que se mezclen tendencias masculinas y femeninas:

“...el individuo quiere satisfacer en su vida sexual deseos tanto masculinos cuanto femeninos, por lo cual deberemos estar preparados para la posibilidad de que esas exigencias no sean cumplidas por el mismo objeto y se perturben entre sí cuando no se logra mantenerlas separadas. (...) Otra dificultad deriva de que el vínculo erótico, además de los componentes sádicos que le son propios, con harta frecuencia lleva acoplado un monto de inclinación a la agresión directa. No siempre el objeto de amor mostrará frente a esas complicaciones tanta comprensión y tolerancia como aquella campesina que se quejaba de que su marido ya no la quería, porque llevaba una semana sin zurrarla”. (Freud, 1929: 103).

¿Sería posible esperar la felicidad sexual de semejantes complicaciones? ¿No implica ya esta situación la ruptura de toda complementariedad, de todo goce primitivo? ¿No es acaso el “desencuentro” la ley del “encuentro” entre los sexos? O en palabras de Lacan:

“Respecto del acto sexual, iré más lejos, al menos pensaba que hacía falta hacerlo para aprehender su alcance. La repetición que él implica conlleva, si seguimos al menos la indicación de Freud, un elemento de medida y de armonía que es seguramente lo que evoca a la función directriz que le da, pero que tenemos que precisar. Pues si hay algo que promete cualquiera de las formulaciones analíticas es que en ningún caso esta armonía podría ser concebida en el orden de lo complementario, a saber, de la conjunción del macho y de la hembra, como aquella figura de la llave y de la cerradura o de cualquiera que se presente en los modos habituales de los símbolos gámicos. Todo nos indica, y aquí no tengo necesidad más que de hacer uso de la función fundamental de este tercer elemento que da vuelta alrededor del falo y de la castración, todo nos indica que el modo de la medida y de la proporción implicada en el acto sexual es de estructura más compleja”. (Lacan, 1966, clase del 01-03-1966, Inédito).

Pero hay más en Freud:

“Con la postura vertical del ser humano y la desvalorización del sentido del olfato, es toda la sexualidad la que corre el riesgo de caer víctima de la represión orgánica, de suerte que desde entonces la función sexual va acompañada por una renuencia no fundamentable que estorba una satisfacción plena y esfuerza a apartarse de la meta sexual hacia sublimaciones y desplazamientos libidinales. Sé que

Bleuler señaló una vez la presencia de una actitud originaria de rechazo frente a la vida sexual, como la indicada. También los genitales producen fuertes sensaciones olfatorias que resultan insoportables a muchas personas, dificultándoles el comercio sexual. Así obtendríamos, como la raíz más profunda de la represión sexual que progresa junto con la cultura, la defensa orgánica de la nueva forma de vida adquirida con la marcha erecta contra la existencia animal anterior, resultado éste de la investigación científica que coincide de manera asombrosa con prejuicios triviales formulados a menudo". (Freud, 1929: 104).

Freud ha llegado con esto al fundamento primero, filogenético, de las condiciones de estructura que hacen imposible la complementariedad sexual desde el inicio de los tiempos homínidos¹⁷. No ya por las restricciones que impone la sociedad -a las cuales algunos atribuyen la causa de la represión- ni por los ideales del sujeto, sino por una represión absolutamente fundante, filogenética¹⁸, que dio lugar a la sexualidad humana, vestigio pulcro, declinante y desvariado del goce mítico del jefe de la horda primitiva, que luego de ser abandonado, pudo apenas persistir acotado en sus hijos, sin la fuerza de la naturaleza, sin la meta del objeto adecuado y con todos los desvíos del polimorfismo sexual. Desventuras de la armonía natural.

"La vida sexual del hombre culto ha recibido grave daño, impresiona a veces como una función que se encontrara en proceso involutivo, de igual modo que lo parecen nuestros dientes y nuestros cabellos en su condición de órganos. Probablemente se tiene derecho a suponer que ha experimentado un sensible retroceso en cuanto a su valor como fuente de sensaciones de felicidad, o sea, para el cumplimiento de nuestro fin vital. Muchas veces uno cree discernir que no es sólo la presión de la cultura, sino algo que está en la esencia de la función misma, lo que nos deniega la satisfacción plena y nos esfuerza por otros caminos. Acaso sea un error; es difícil decidirlo". (Freud, 1929: 104).

Si bien Lacan habla de la imposibilidad de la relación sexual en términos de la lógica modal, es difícil creer que no haya tenido en cuenta este gran mito freudiano que da cuenta del origen "filogenético" de tal imposibilidad.

El desarrollo que Freud hace por todas las formas del dolor de existir y de la insatisfacción para demostrar la imposibilidad del sentimiento oceánico, organiza su texto completo desde una lógica certera que conduce, si no despreciamos las notas al pie, al encuentro inevitable de la negación freudiana del "sentimiento oceánico" y de la afirmación lacaniana que dice "no hay relación sexual".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Freud, S. (1913-1914). "Tótem y Tabú". En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, Vol. XIII, 1976.
- Freud, S. (1915). "De guerra y muerte. Temas de actualidad". En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, Vol. XIII, 1976.
- Freud, S. (1929). "El malestar en la cultura". En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, Vol. XXI, 1976.
- Freud, S. (1936). "Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis". En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, Vol. XXII, 1976.
- Freud, S. (1984). "Carta de mayo de 1931". En *Epistolario (1873-1939)*, Barcelona: Plaza y Janés, 1984.
- Jones, E. (1981). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Ediciones Hormé, 1981.
- Lacan J. (1957). "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". En *Escritos*, México: Siglo XXI, 1977.
- Lacan, J. (1958). *Lacan oral*. Buenos Aires: Xavier Bóveda, 1983.
- Lacan, J. (1964). *El Seminario. Libro 11. Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1989.
- Lacan, J. (1966). *El Seminario. Libro 14. La lógica del fantasma*. Versión crítica, EFBA, 2002.
- Lacan, J. (1968). *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1970). *El Seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis*, Editorial Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Lacan, J. (1971). *El Seminario. Libro 19. ...ou pire*, Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, J. (1973). *El Seminario. Libro 20. Aún*, Buenos Aires: Paidós, 1981.
- Lévi-Strauss, C. (1945). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1973.
- Rado, S. (1926). "The psychic effects of intoxicants: an attempt to involve a psycho-analytic theory of morbid cravings", *Int. J. Psycho-Anal.*, 7, 1926.
- Regnault, F. (1985). *Dios es inconsciente*. Buenos Aires, Manantial, 1986.
- Rolland, R. (1914). *Au dessus de la mêlée*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2013.
- Rolland, R. (1919). *Liluli*. Montevideo: Biblioteca Social Internacional, 1939.
- Roudinesco, E. (1997). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Sissa, G. (1997). *El placer y el mal, filosofía de la droga*. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- Soler, C. (2000). *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

NOTAS

¹El malestar en la cultura fue durante mucho tiempo uno de los escritos freudianos a los que, no sin alguna condescendencia, se calificó de sociológico o antropológico. Lejos de admitir ese punto de vista, Jacques Lacan en el seminario de 1959-1960 dedicado a la ética del psicoanálisis, habla de ese libro como de una "obra esencial" en la cual Freud realiza la suma de su experiencia y expone a la luz del día "lo trágico de la condición humana". En "Hamlet un caso clínico" (Lacan 1958, p. 11) "lo trágico" del padecer

humano es tratado como “la tragedia del deseo”. Peter Gay, por su parte, estima que *El malestar en la cultura* es la obra “más sombría” de Freud, en la que aborda sin rodeos, y en el tono más grave, la cuestión de la miseria humana, a la cual daban toda su amplitud la crisis económica, el derrumbe de la Bolsa de Nueva York y el ascenso del partido hitleriano en Alemania. (Cf. Roudinesco, 1997, p. 664).

²En la producción escrita del psicoanálisis se ha prestado atención nula a la relación Freud– R. Rolland. Apenas se pueden mencionar dos trabajos escritos en Francia: una tesis de doctorado de Colette Cornubet y una publicación de Roger Dadoun (Cf. Roudinesco 1997, p. 937). En nuestro medio el texto de Leonardo Goijman, “La correspondencia Freud–R. Rolland. Notas sobre la angustia y la escritura” aborda parcialmente el tema (publicación electrónica en www.elsigma.com). Por otra parte, la correspondencia Freud-Romain Rolland ha sido publicada por Henri et Madelaine Vermorel en Presses Universitaire de France.

³Me refiero a Ernest Jones (1981, vol. 3, p. 116), a James Strachey en su “Nota introductoria” a “Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis”, (Freud 1936, p. 211) y a Elizabeth Roudinesco, entrada “Rolland Romain” (Roudinesco 1997, p. 938).

⁴Nótese que es ésta la segunda vez que Freud alude a la diferencia de edades resaltando las cualidades de su amigo frente al desme-recimiento de las propias. Un verdadero amor de transferencia.

⁵Dice Freud: “Esta manifestación de mi venerado amigo (se refiere a la postulación de un “sentimiento oceánico”) que además ha hecho una ofrenda poética al ensalmo de esa ilusión: *Liluli* (Rolland, 1919), me deparó no pocas dificultades” (Freud, 1929, p. 66). ¿Cómo se las arregla Freud con esas dificultades? El despliegue de “El malestar en la cultura” es el testimonio de lo que Freud hace con ellas.

⁶El primero en advertir esta dependencia fue C. Levi-Strauss en su texto “El análisis estructural en lingüística y antropología” (Lévi-Strauss, 1945, p. 43).

⁷“Y también el sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aun de un discurso en el *movimiento universal* del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque sólo fuese bajo la forma de su nombre propio.” (Lacan, 1957, p. 181).

⁸Freud finaliza el primer capítulo de *El malestar en la cultura* refiriéndose con escepticismo y desconfianza a estados similares: “Otro de mis amigos, que ha realizado los experimentos más insólitos, me asegura que en las prácticas yogas uno puede despertar en sí nuevas sensaciones y sentimientos de universalidad que él pretende concebir como unas regresiones a estados arcaicos, ha mucho tiempo recubierto por otros, de la vida anímica” (Freud, 1929, p. 73).

⁹Podríamos decir “del origen” a secas, ya que la religiosidad entendida como el sentimiento de un ser superior: el protopadre, es el origen mismo de la cultura y permanece en el inconsciente de ca-

da hombre. Este fundamento del sujeto será formulado por Lacan como “Dios es inconsciente” (Lacan, 1964, p. 67). Léase también: F. Regnault, *Dios es inconsciente*, (Regnault, 1985).

¹⁰Aclaración necesaria pues es conocido el privilegio que Freud ha dado a otro mito: el de *Tótem y Tabú* (Freud, 1913-1914).

¹¹Esta misma pregunta se hace Lacan al comenzar el capítulo “El azar y la repetición” del Seminario 11, para responder inmediatamente que si de algo se ocupa el psicoanálisis es justamente de señalar que más allá del sueño, ex-siste “el hueso de lo real” (Lacan, 1964, p. 61).

¹²En la historia del psicoanálisis no han faltado autores fascinados por la función de la recuperación de lo primitivo. Tal la teoría del “psiquismo fetal” de A. Rascovsky en nuestro medio, o la terapéutica fundamental del “grito primario” de Arthur Janov.

¹³“El *no cesa de no escribirse* es lo imposible, tal como lo defino de que no pueda en ningún caso escribirse, y con ello designo lo tocante a la relación sexual: la relación sexual no cesa de no escribirse”. (Lacan, 1973, p. 114).

¹⁴Recordamos por nuestra parte que la pulsión no es sexual ni no sexual, y que sólo se sexualiza en su relación con el objeto.

¹⁵Nunca se insistirá lo suficiente en la importancia que tienen las notas al pie en los textos de Freud, tan esenciales como el texto mismo, y a veces más, en el sentido de aclarar y resolver un nudo problemático. Sin duda han sido agregadas luego de finalizado el texto y de haber alcanzado una comprensión profunda del problema. La dificultad propia de la época para abrir el texto e insertar párrafos intermedios como hacemos ahora con la PC, quizá sea la culpable del humilde destino de nota al pie que tienen ciertos párrafos como los que nos ocupan. En este caso se trata de dos extensas notas fechadas dos años después (1931).

¹⁶Por Lévi-Strauss sabemos que en los grupos primitivos de la selva Amazónica, cuando las hambrunas amenazaban en reducirlos a una condición casi animal, se hacían más intensas y frecuentes todas las ceremonias y ritualismos del grupo, reforzando así la barrera simbólica entre lo humano y lo natural.

¹⁷Lacan atribuye un goce adicional a la mujer, pero en párrafos como el siguiente se esfuerza en aclarar que de ningún modo está en juego la complementariedad que lo haría absoluto: “No deja de ser cierto, sin embargo, que si la naturaleza de las cosas la excluye, por eso justamente que la hace no toda, la mujer tiene un goce adicional, suplementario respecto a lo que designa como goce la función fálica. Notarán que dije suplementario. ¿Dónde estaríamos si hubiese dicho complementario! Hubiésemos ido a parar otra vez al todo” (Lacan, 1973, p. 89).

¹⁸La noción de filogénesis, se demuestra así sólo como una metáfora biológica de la primacía del discurso de nuestros antepasados ancestrales, operante desde “la noche de los tiempos” (Lacan) como nuestra específica herencia “filogenética”.