

EL DILEMA EXISTENCIAL DE LA
DUALIDAD YO – OTROS.
AISLAMIENTO VERSUS INTERSUBJETIVIDAD.
INDIVIDUACIÓN VERSUS ADAPTACIÓN ALIENADA
TRATAMIENTO DE LA CUESTIÓN
EN CLAVE PSICOANALÍTICA

Cristina Alvarado Díaz¹

Universidad de Málaga, España

Resumen

A partir de la dualidad del yo y los otros, me propongo ahondar filosófica y psicológicamente en una de las cuestiones nucleares de la existencia, aquella que considero íntimamente ligada a la materia comunicativa: el aislamiento. Se trata de la soledad que invade a su huésped y lo sacude con la sospecha de que está absolutamente solo; de que nunca será realmente comprendido. La imposibilidad de no comunicarse de algún modo, pero la imposibilidad también de comunicarse plenamente.

Palabras clave

Existencialismo, Psicología de Masas, Aislamiento, Intersubjetividad, Individuación, Alienación, Extrañamiento.

¹ Doctoranda en Filosofía con beca AUIP; Máster de investigación en Filosofía, especialista en Filosofía y Mundo Actual y Máster en Profesorado por la Universidad de Málaga. Grado en Filosofía por la Universidad de Oviedo. Actualmente cursa el Máster de Filosofía Teórica y Práctica, con especialidad en Pensamiento Contemporáneo y el grado de Psicología por la UNED. Ha impartido docencia en Universidad Simón Bolívar, Colombia. Ha sido investigadora del proyecto internacional *El efecto Black Mirror: La distopía tecnológica en el relato ficcional como espacio de reflexión filosófica sobre el entramado cultural contemporáneo* de la Universidad Nacional de Catamarca, Argentina, y la Universidad de Pamplona, Colombia, y en la actualidad colabora con la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche. Su investigación se centra en la ontología y el nihilismo occidental desde una perspectiva nietzscheana, existencialista y psiquiátrica.

La vida humana en todas sus dimensiones es un enfrente perenne de dos elementos heterogéneos: el hombre y su antagonista. (...)

Esta polémica, que constituye la sustancia misma de nuestra vida, radica en la necesidad de que el hombre y el mundo, que se son mutuamente extranjeros, heterogéneos, se hagan homogéneos, se identifiquen.

José Ortega y Gasset (2014, p. 149)

1. Breves apuntes para una ontología de nuestro tiempo

En varias ocasiones me he ocupado de exponer las razones por las que entiendo que nuestra era es la de la organización convulsa del vacío.² No creo que sea este el espacio para que nos detengamos en ellas más de lo imprescindible, justamente lo necesario a efectos de orientarnos mediante la delimitación del campo de trabajo y el planteamiento de las líneas de investigación que se han venido siguiendo hasta la fecha; tal es la intención de este epígrafe.

A las diversas apreciaciones que he ido considerando a lo largo de estos análisis podrán alzarse numerosas objeciones —y por cierto que es deseable que así sea—, pero con dificultad podrá negarse de forma sólida y fundamentada que la existencia, en términos generales, se halle actualmente desfondada. En cualquier caso y como he dicho, no compete a este texto justificar los cimientos filosóficos de los que parte, sino recoger su testigo y llevarlos un poco más allá al erigirse sobre ellos. Así las cosas y sentada la premisa mayor del *desfondamiento existencial* del ser humano, entiendo que, para posicionarnos, lo más razonable será explicar brevemente en qué consiste este fenómeno. El uso de la expresión no es baladí, y de su consideración detenida pueden extraerse por lo menos tres cosas: la primera, que la existencia tuvo una vez un fondo que la soportaba; la segunda, que en algún momento y de alguna manera perdió su sostén; la tercera, que hasta ahora no lo ha vuelto a adquirir, o al menos no en los mismos términos. A su vez, a raíz de estas apreciaciones, me da la impresión de que es lógico formularse tres preguntas, a saber: ¿cuál era o en qué consistía ese

² De antemano, pido disculpas por no extenderme en esta cuestión tanto como me gustaría. En los próximos meses tengo previsto publicar un análisis más exhaustivo y conciso de la tipificación del nihilismo que sirva como aclaración a las cuestiones que puedan surgir a lo largo de este texto. Con todo, para complementar esta introducción, el lector puede consultar Cristina Alvarado Díaz, *El reverso de la risa. Angustia inconsciente, psiquismo errante y patologías del hedonismo moderno* en Chillón J. M., Martínez Á. y Frontela P. (eds.) *Hombre y logos. Antropología y comunicación* (pp. 599 – 612). Madrid: Fragua, 2019.

sustento?, ¿en qué momento y cómo se desfondó la existencia?, y ¿por qué razón no se ha vuelto a armar su base?

Si no antes, al menos desde los tiempos de Platón —o, con Nietzsche, desde «el socratismo moral»— (Nietzsche, -, p.3), y sin lugar a duda con el paulatino fortalecimiento del monoteísmo, podría decirse sucintamente que la existencia del ser humano occidental ha reposado sobre la confianza, la creencia en una realidad suprasensible, trascendente, imposible de aprehender; una realidad proveedora de seguridad ontológica en la medida en la que alberga en su seno todos los porqués, toda explicación y en cierta manera también todos los designios. Con el cristianismo, este mundo supra-terreno adquirió la forma de una única deidad: Dios, proveedor de protección y de sentido. En estos términos, podría decirse que Dios sustentó la existencia durante varios siglos, hasta que los propios hombres acaban por revelarlo como impostura. Son estos los hombres que sustituyen la fe cristiana por la fe en el *progreso* —concebido como línea ascendente, como mejora de todo tiempo pasado—. Aquí se ubica el anuncio del asesinato de Dios de Nietzsche, que reconoce proféticamente el punto de inflexión que este fenómeno supondrá más adelante para la existencia. Es decir, para el lapso temporal que abarca desde la muerte de Dios y se prolonga hasta nuestros días, en los que aún no nos hemos recomposto del varapalo de haber salido de las faldas de la protección divina. Y es que, ateos, agnósticos o creyentes, todos sufrimos hoy las consecuencias de un desfondamiento que abre de par en par las puertas al sinsentido y a la Nada.

No escasa porción de las angustias que retuercen hoy las almas de Occidente proviene de que durante la pasada centuria —y acaso por vez primera en la historia—, el hombre llegó a creerse seguro (...). La idea progresista consiste en afirmar, no solo que la humanidad —un ente abstracto, irresponsable, inexistente, que por entonces se inventó—, que la humanidad progresa, lo cual es cierto, sino que, además, progresa necesariamente. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre. (...) La historia humana queda, así, deshuesada de todo dramatismo y reducida a un tranquilo viaje turístico. (...) Esta seguridad es lo que estamos pagando ahora (Ortega, 2014, p. 39).

Naturalmente, ante el vértigo y la angustia que provoca el vacío del abismo, el hombre ha venido (nosotros hemos venido) tratando de recomponer el soporte de la existencia. En nuestra desesperación por hacer pie de nuevo, hemos incorporado multitud de estrategias con la pretensión, oculta o manifiesta, consciente o no, de recuperar a cualquier precio el sostén existencial de la metafísica de lo uno. Sin embargo, y aun contando con un sustancioso elenco de suscriptores, especialmente desde el siglo XX parece evidente que el tiempo que resta a la vigencia de los grandes relatos se cuenta con los dedos de una mano, ya que, tras el desfondamiento, todos ellos —

como lo son el religioso, el industrial, el científico y el tecnológico—, adquieren cierto carácter de falsedad y se revelan como constructos totalizadores que pretenden erigirse sobre *la Nada*. Desde este posicionamiento, nos parece que los grandes relatos aparecen ahora como una ilusión óptica que, una vez revelada como tal, difícilmente engaña de nuevo.

Todas las cosas de que habla la ciencia, sea ella la que quiera, son abstractas, y las cosas abstractas son siempre claras (...). Lo esencialmente confuso, intrincado, es la realidad vital concreta, que es siempre única (...). Pero si analizáis someramente esas ideas, notaréis que no reflejan mucho ni poco la realidad a la que parecen referirse, y si ahondáis más en el análisis hallaréis que ni siquiera pretenden ajustarse a tal realidad. Todo lo contrario: el individuo trata con ellas de interceptar su propia visión de lo real, de su vida misma. Porque la vida es por lo pronto un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha, pero le aterra encontrarse cara a cara con donde todo está muy claro. (...) El hombre de cabeza clara es el que se liberta de esas *ideas* fantasmagóricas y mira de frente a la vida, y se hace cargo de que todo en ella es problemático, y se siente perdido.

El punto crucial es que, de algún modo, nuestra era, nuestra trayectoria, ha revelado esta cuestión, y ahora es imposible dejar, sino de verla, al menos de funcionar a partir de ella. Nos percatemos o no, la angustia existencial habita ahora en nosotros, como hijos que somos de este tiempo desfondado, y el precio a pagar por tratar de desprenderse de la zozobra es el de las conductas provenientes de la nihilidad. Se es nihilista *no tanto* —o al menos no en los mismos términos— cuando se abraza el vacío —y desde luego no se es nihilista cuando este se abraza *debidamente*— como cuando se da la espalda de manera sistemática a la angustia inherente a la existencia, pues es precisamente de este último modo que se niega la tragedia que es la vida. Así, se preguntará el hombre, quizá incluso sin percatarse, «a la luz de estos nuevos acontecimientos, ¿qué hacer para no *caer* —hacia arriba, hacia abajo, hacia los lados— en el abismo sin fondo?»; mantenerse en continuo movimiento, en perpetuo estado de huida, parece la única opción posible. Es así como arribamos a la familiar pretensión occidental de organizar el vacío, de llenarlo de actividades, de compartimentarlo, de procurar controlarlo. Esto, a mi juicio, no deja de ser otra expresión nihilista, otra de las tantas formas que puede adoptar, un exceso de cambio sin congestión, un exceso de fuerzas sin concreción o confluencia. En palabras de Sáez:

Febrilmente activo, lo angustia el vacío, ya que de realmente nuevo en lo que hace no hay nada. Y cuanto más le acucia el rumor de esa nihilidad, más se afana en acallararlo emprendiendo incesantes itinerarios de compensación, permaneciendo así en una especie de atareada *organización de la carencia* (Sáez, 2009, p. 32).

Nuestra época es, efectivamente, nihilista. Pero el nihilismo no es unívoco. Resaltar la nihilidad de la actualidad dice bien poco de ella, más aún cuando el término ‘nihilismo’ se ha venido empleando como el cajón de sastre de las causas inciertas y abstractas para dar cuenta de nuestro tiempo. Haciendo un esfuerzo de concreción, diríamos que el de hoy es un nihilismo con apellidos: es *negativo* porque, en la medida en la que a partir de él se emprende la búsqueda de un sentido externo a la existencia, se niega el valor intrínseco de la vida, lo que reproduce las lógicas del dualismo ontológico que presupone una realidad trascendente; es *inconsciente* porque estas totalizaciones suprasensibles que conforman la ontología trascendente han adquirido tal fuerza autoritaria que se han asentado también en el interior del individuo y condicionan la dirección de su esfuerzo sin que se este percate.

No sin razón, podría objetarse que en nuestra época no todo nihilismo es negativo ni inconsciente. Me parece preciso indicar, empero, que no procuro aquí reducir el campo de estudio al nombre *nihilismo* ni tampoco a ninguno de sus apellidos. Nada más lejos de mi intención. En este punto, se trata de que enjuiciemos, de un modo más o menos lúcido, ciertos fenómenos desde un prisma que encuentro apropiado y de cierta utilidad. Esto es, en ningún caso se procura acotar el vasto terreno ontológico bajo una terminología precisa, sino servirse de esta terminología como de una herramienta entre otras a la hora de escudriñar el tema al que nos estamos aproximando.

La angustia existencial es la consecuencia directa del desfondamiento, del vértigo que provoca el vacío, esa es la tesis principal; y de esta tesis se sigue que es a partir de esta angustia —que, por cierto, al igual que el nihilismo, es equívoca— que tienen lugar las conductas nihilistas de nuestro tiempo. En definitiva, estas conductas, estos comportamientos, que adoptan formas de compensación reactiva, reformulación o supresión, se manifiestan como estrategias paliativas de lo angustioso. Como he indicado en otras ocasiones (Alvarado, 2017), considero que el término *angustia*, desde un punto de vista, digamos, *psicofilosófico*, precisa un fenómeno consustancial al hombre, elemental, pues surge de la confrontación de este con los grandes conflictos de la existencia. De un modo que convenimos acertado, el psicoterapeuta I. Yalom (2015, p. 19) sostiene que estos grandes breves existenciales se concretan en la pregunta por la muerte, la libertad, el aislamiento y la falta de sentido vital. En buena parte de los textos que he venido presentando en los últimos años, se presta especial atención a estos ingredientes existenciales, si bien es cierto que a lo largo de los distintos trabajos estos elementos se reparten el protagonismo en proporciones variables. Una vez más, la reflexión que presento sigue esta misma corriente principal, con la diferencia de que, en sus párrafos, la prevalencia la adquiere ahora no tanto las consideraciones sobre el sentido —que por otro lado no puede dejar de

estar presente—, la libertad o la muerte, como el estudio del aislamiento, de las expresiones angustiosas que nos provoca el pensar que cada uno de nosotros se encuentra existencial e irrevocablemente solo y de cómo y desde qué perspectivas es posible articular esta soledad. Como se verá, la cuestión es compleja y tremendamente vasta, por lo que desborda completamente las dimensiones de este texto, como por otra parte suele suceder con cualquier trabajo *filosófico*. No es para menos, el existencialista es un terreno resbaladizo y el lenguaje resulta inconfesablemente pobre para abordarlo.

2. A la búsqueda del sentimiento oceánico

En *El malestar de la cultura*, Freud se hace cargo de un sentimiento que por sus características denomina *oceánico*. Aunque dice no haberlo experimentado nunca, trata de acotarlo intelectivamente a través del modo en el que uno de sus amigos lo expresa en sus cartas, pues encuentra en esta sensación la base de todo carácter religioso *lícito*. Dice Freud (1984a, pp. 22 y 23) que este sentimiento provoca la impresión de eternidad, de infinitud, de disolución. Lo define como «un sentimiento de atadura indisoluble, de la copertenencia con el todo del mundo exterior» (ibíd., p. 23). A lo largo del primer capítulo de esta obra, se ocupará de averiguar si esta sensación nos viene marcada como una suerte de impronta dirigida al mismo comienzo de las cosas, o si, por el contrario, se trata de una adquisición paulatina que —y esto último es añadidura mía— de algún modo responde únicamente a un *anhelo existencial*. A lo largo de los primeros párrafos, Freud expresa su reticencia al pensar el sentimiento oceánico como presente en el origen de la existencia humana, pues de un primer vistazo le parece que el sí mismo es la certeza natural del hombre, aun no mostrándonos como tal desde un principio. Esto es, para Freud, aunque admitimos que «el sentimiento yoico del adulto no puede haber sido así desde el comienzo» y «por fuerza habrá recorrido un desarrollo que, desde luego, no puede demostrarse, pero sí construirse con bastante probabilidad» (ibíd., p. 25), la idea de que el ser humano percibiría ciertas nociones acerca de su conexión con el mundo exterior a través del sentimiento oceánico le suena «extraña» en la medida en la que, como alega en un principio, «se entrama mal con el tejido de nuestra psicología» (ibíd., p. 24). Sin embargo, conforme el texto va evolucionando, Freud tratará de esbozar una historia de la constitución del yo en cuya génesis se ubica, ya con justificación psicoanalítica, el sentimiento oceánico como un yo primigenio; así, concluye:

Originariamente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior. Por tanto, nuestro sentimiento yoico de hoy es solo un comprimido resto de un sentimiento más abarcador —que lo abraza todo, en verdad—, que correspondía a una atadura más íntima del yo con el mundo circundante. Si nos es lícito suponer que ese sentimiento yoico primario se ha conservado, en mayor o menor medida, en la vida anímica

de muchos seres humanos, acompañaría, a modo de un correspondiente, al sentimiento yoico de la madurez, más estrecho y de más nítido deslinde (ibíd., p. 27).

En resumidas cuentas, podría decirse, de acuerdo con los planteamientos freudianos, que el sentimiento yoico está presente en la génesis de cada hombre, y es su campo de acción lo que se va reduciendo de manera paulatina hasta constituir la yoicidad del adulto, que residualmente contiene la reminiscencia de fusión con el todo como si de un vientre materno se tratara. Al fin, diríase, con Freud, que en el ámbito del *alma* se da con frecuencia la tendencia a conservar lo primitivo junto a lo que de él ha surgido de manera transformada y depurada (ídem.).

Para nuestro análisis, la aproximación freudiana al sentimiento oceánico resulta muy sugerente y, dicho sea de paso, me da la impresión de que posible *comprobar filosóficamente* su efectiva presencia si se adopta una mirada fenomenológica-existencial. Si la posibilidad de experimentar esta placentera sensación se encuentra en todos nosotros como parte del potencial humano, no parece capricho que de hecho la busquemos activamente; más aún cuando, como he tratado de esbozar, en no pocas ocasiones la angustia que provoca el aislamiento yoico de nuestra existencia nos resulta insoporrible. Así visto, ese sentimiento de disolución aparece como un refugio regresivo ciertamente nihilista, negativo e inconsciente. Pero tampoco el nihilismo con estos apellidos es inequívoco, pues diría que puede expresarse al menos de dos formas; llamémoslas nihilismo *cerrado* y nihilismo *abierto*. No resulta tan necesario ahondar aquí en el nihilismo abierto, pues probablemente lo que de él pueda interesar fundamentalmente para este texto ya ha sido ampliamente tratado en otros espacios³. Es más, a la luz de nuevas observaciones considero que en varias ocasiones he desatendido el interés del nihilismo cerrado, pues casi tan pronto como lo sugerí lo asumí prácticamente como superado. Reflexionando, ahora aprecio en esta consideración cierta precipitación de juicio; digo *cierta* porque de algún modo mantengo la impresión de que el nihilismo cerrado, que es el de los grandes relatos dogmáticos estructurados, ha venido perdiendo fuerza a lo largo del siglo pasado. Con todo, parece innegable que aún hay quien *se consagra*, por ejemplo, a la causa religiosa afinándose en un dogma autorreferencial, circular, estructuralmente infranqueable desde sus premisas. Así, aún hoy son buenos ejemplos de expresiones nihilistas cerradas estructuras ontológicas ortodoxas como la religiosa; más aún, la *fe* cientificista y la *teleología* política, tomadas de un modo autocomplaciente, parecen orientarse hacia

³ Véase Alvarado Díaz, La ficción prospectiva y la prisión autorreferente. Un análisis filosófico de '15 millones de méritos', en Héctor A. Feruglio, Náim Garnica y Carlos F. Álvarez (comp.) *El efecto Black Mirror* (p. 105 – 120). Buenos Aires: TeseoPress, 2019.

esta misma dirección trascendente. Cabe aquí un apunte: no hemos de confundir estas *realidades* suprasensibles con algunas de sus manifestaciones fácticas como la Iglesia, la comunidad científica, los partidos políticos o el ejército, por ejemplo. Las primeras tienen que ver con la elección existencial y, en principio, inconsciente de un imaginario determinado, con la mirada que se vuelve hacia un gran sistema dotador de sentido en el que la persona se inserta y encierra, como si de una burbuja se tratara. Por su parte, las expresiones fácticas de estos relatos, aunque en su aspecto comunitario pueden tener que ver con este sentido existencial, suelen estar más relacionadas con los juegos de la intersubjetividad y del aislamiento; si se quiere, con una *inmediatez* más que con una *mediatez*. De ahora en adelante, no conviene perder de vista la distinción de estas problemáticas, que por otra parte se encuentran tan íntimamente relacionadas entre sí.

Las estructuras ontológicas tienen un carácter protector en la medida en la que son dotadoras de sentido. Pero, además de ofrecer un propósito para la existencia, entiendo que por esta misma naturaleza protectora proporcionan también amparo frente a la angustia provocada por el aislamiento, ya que envuelven al individuo y le brindan alimento y cobijo existencial. Huelga decir que algunas de ellas se encargan también de mitigar la angustia ante la muerte, bien proponiendo una existencia más allá de esta, bien investigando sobre cómo retrasarla o cómo eludirla.⁴ Además, mediante ciertas máximas no escritas o incluso haciendo converger el proyecto vital personal con el trascendente en un torrente *compartido* o incluso *intercambiable*, estas realidades suprasensibles también proveen amparo contra la angustia a la libertad *existencial*, que tendría por consecuencia la necesidad de hacerse cargo de los actos individuales, de responsabilizarse enteramente de uno mismo y de tomar decisiones sin ajustarse a unos criterios externos prestablecidos en un sentido metafísico. Es decir, el gesto protector de los grandes relatos hace descansar el peso de la responsabilidad de la libertad existencial de los *creyentes* sobre los hombros de un sistema de valores predefinido o en las manos de un determinismo inteligible.

Por otro lado, si bien el sentimiento oceánico parece ser más característico de estas *realidades suprasensibles*, las clásicas expresiones fácticas que se derivan de este tipo de entelequias —sus representaciones aquí, en la *realidad terrena*, material— también absorben al individuo de algún modo.

⁴ Además de estas estrategias directas, cabe señalar que la simple creencia firme en una de estas estructuras proporciona también amparo indirecto frente a la angustia provocada por la muerte, ya que de alguna manera esta deja de parecer tan abismal cuando uno se comprende como parte de un todo. La noción de *legado* juega aquí un papel esencial que cobra aún más fuerza bajo el abrazo de la pertenencia a una comunidad global que comparte valores, principios e intereses y que proporciona calor y consuelo incluso desde lo impersonal.

Asumiremos, de acuerdo con Freud, que lo oceánico, la búsqueda inconsciente de disolución con el Todo, entraña una regresión involuntaria, un intento de perderse a uno mismo en un sentido mayor, un proyecto de consagración y de entrega y, en el fondo, de afán despersonalizador. Freud no es el único que repasa en la búsqueda de la *embriaguez* de la entrega; Nietzsche se la había atribuido a los griegos, pero con una connotación distinta.⁵ La Iglesia, los partidos políticos o el ejército parecen servirse de esta búsqueda discretamente. Es cierto que, desde la mentalidad española del siglo XXI, que las filas del ejército o de algún partido hayan engordado gracias a perseguir este misticismo fusional probablemente solo pueda decirse con la boca pequeña. Sin embargo, la disolución de la identidad está también ahí, en los gestos, en los uniformes y en la entrega a la patria (pensemos, sin ir más lejos, en el servicio militar estadounidense) y en los símbolos, en las consignas y en los colores (pensemos en las nuevas formas políticas españolas). En cualquier caso, intuitivamente parece que este nexo entre el sentimiento oceánico y las que hemos denominado *expresiones fácticas* existe, pero ha de ser repensado y matizado para evitar confusiones entre ello (lo inmediato, fáctico, terreno, material) y lo mediato (suprasensible).

Exploremos más a fondo la cuestión de la inmediatez, de lo intersubjetivo, de las expresiones fácticas de las que venimos hablando. En *Psicología de las masas*, Freud estudia ampliamente las relaciones del individuo con la sociedad (Gómez Sánchez, 2018, p. 316). A partir de los análisis del fenómeno de la masa realizados por Sighele, Le Bon y Mac Dougall, realiza un recorrido tratando de averiguar, fundamentalmente, por qué el individuo se agrupa con otros conformando masificaciones y cuáles son las características de estas. Es decir, en esta obra Freud se interesa precisamente por esas realidades terrenas que hemos considerado vinculadas a los trascendentales religiosos, políticos y, en definitiva, ideales, en los que se manifiesta el sentimiento oceánico. Esta relación se entiende mejor cuando en el propio texto de *Psicología de las masas*, trayendo a colación las apreciaciones de Mac Dougall, Freud (1984b, p. 23) subraya la despersonalización de la masa producida a través del remplazamiento de la yoicidad por la alienación:

Los individuos de una multitud experimentan una voluptuosa sensación al entregarse ilimitadamente a sus pasiones y fundirse en la masa, perdiendo el sentimiento de su delimitación individual. Mac Dougall explica

⁵ El sentimiento oceánico freudiano aparece como una huida a un estado primitivo, casi como un infantilismo, una búsqueda de identidad en el amparo. Por su parte, la acepción nietzscheana en el contexto griego, alude a una filosofía trágica que, por definición, no se caracteriza por la huida, sino por la confrontación con la fatalidad.

esta absorción del individuo por la masa atribuyéndola a lo que él denomina ‘el principio de la inducción directa de las emociones por medio de la reacción simpática primitiva’; esto es, a aquello que con el nombre de contagio de los afectos nos es ya conocido a nosotros los psicoanalíticos. (...) Entonces el individuo llega a ser incapaz de mantener una actitud crítica y se deja invadir por la misma emoción. (...) Actúa aquí, innegablemente, algo como una obsesión que impulsa al individuo a imitar a los demás y a conservarse a tono con ellos.

La búsqueda inconsciente de disolución individual, de supresión de la subjetividad en la masa a través de una reacción primitiva y regresiva, nos pone de nuevo en la pista del sentimiento oceánico, aunque probablemente ya no en su expresión más abstracta, la que consideramos en un primer momento. Parece incuestionable que, mientras en el caso de lo oceánico la comunión lo es a un nivel global y cuasi panteísta —ateo o no—, en las masas se produce más bien una alienación tan extensa como la masa misma, como una pertenencia a una colectividad delimitada, como un abandono a una comunidad de alienados. Esto es, las masas son, además de sistemas de amparo contra el aislamiento y otros supuestos existenciales que alimentan la angustia, colectividades de pertenencia en las que la identidad individual se entrega solo en pos de una identidad compartida que no necesariamente tiene por qué tener que ver con la necesidad de sentido a través de la fusión existencial, sino más bien con la necesidad de paliar el aislamiento formando parte de algo. Es decir, creo posible defender que la búsqueda de la seguridad de la masa obedece no solo a la consideración más evidente (los mecanismos de adaptación como supervivencia fáctica), sino también a a consideraciones de otra dimensión y calado. Tampoco considero que la búsqueda de protección se reduzca a la dotación de sentido proporcionada por el correlato trascendente a esa masa. Es decir, me parece entender que, además de estos dos factores de supervivencia y de sentido, la sensación de amparo que transmite la masa contiene también respuestas ante la búsqueda de identidad de sus miembros, así como mecanismos de mitigación del aislamiento en términos de necesidad existencial. Esto es, la masa concierne, por tanto, a la supervivencia y al sentido, pero también al aislamiento. Ahondando en esto último y en los distintos ejemplos de masas, puede inducirse que su reivindicación identitaria es siempre en oposición a todo lo que no se integra en ella, pues se constituye habitualmente como respuesta negativa, como contraposición por diferencia, como distinguiéndose de lo que no es por confrontación a lo otro, tal y como se construye nuestra propia unicidad individual: mediante mecanismos de dialéctica negativa.

Las aristas de la identidad y la despersonalización salen a relucir también en lo que al nihilismo de apertura respecta, si bien no del mismo modo. Es propio de la nihilidad abierta la motivación inconsciente de aniquilación

tanto del extrañamiento provocado por el mundo como del autoextrañamiento suscitado por uno mismo. En otros espacios he sacado a colación una serie de conductas propias del nihilismo abierto que ejemplifican esto mismo, tales como la apropiación de lugares mediante el nomadismo desenfrenado, las proyecciones temporales que dan la espalda al presente, los rituales de fusión paganos o el uso de sustancias para emprender diversas búsquedas hacia la experiencia del doble como terapia de choque del autoextrañamiento. En definitiva, en el nihilismo abierto la búsqueda de la identidad se da en la apropiación activa del afuera mientras que en el nihilismo cerrado es el sistema de referencia, el dotador de sentido, el que penetra en el individuo pasivo, porque en el nihilismo cerrado la unidad de medida es el sistema, mientras que en el abierto es probablemente un sujeto mal entendido, un sujeto metafísico. Salvando las distancias y sin pretender ahondar extensamente en la cuestión, encuentro este punto de conexión entre el nihilismo abierto y el nihilismo cerrado sumamente interesante, pues da la impresión de que en ambos se procura la supresión de la angustia del aislamiento mediante la consecución de un sentimiento de *pertenencia* a la masa que, me parece, guarda íntima conexión con la sensación oceánica que Freud explora en *El malestar en la cultura*. En esta misma obra el psiquiatra repara además en un matiz relevante que se ha procurado resaltar indirectamente a lo largo de todo el epígrafe; a saber, que, aunque todo sentimiento oceánico entraña en cierto modo una alusión a la religiosidad, lo oceánico no siempre estuvo irremediabilmente ligado a ella. Expresa:

Me quiere parecer que el sentimiento oceánico ha entrado con posterioridad en relaciones con la religión. Este ser Uno con el Todo, que es el contenido de pensamiento que le corresponde, se nos presenta como un primer intento de consuelo religioso, como otro camino para desconocer el peligro que el yo discierne amenazándole desde el mundo exterior (Freud, 1984a, p. 32).

Como digo, esto no deja de ratificar lo que hemos venido señalando, y es que, en Occidente —también en Oriente—, ha habido y aún hay ciertas conductas dirigidas hacia la experimentación de la conexión y la fusión con el Todo. Prácticas como el yoga, de acuerdo con Freud, permiten despertar sensaciones de universalidad primigenias a través de la atención a las funciones corporales, mediante el extrañamiento de la realidad externa (idem.) A primera vista, esto resulta paradójico, pero cobra sentido cuando se comprende como una vuelta hacia la corporalidad, como una puesta entre paréntesis del ruido de la superficialidad y como una expansión del campo sensorial. Sea como fuere, la fusión y el (auto)extrañamiento parecen ser ideas íntimamente entrelazadas que, en cierto modo, recuerdan a la dicotomía centricidad-excentricidad propuesta por Luis Sáez en *Ser errático*. Según Sáez, aunque se dan numerosas expresiones patológicas del *afuera* (en

forma de estados de huida de la realidad, de escisión psicótica del yo respecto del mundo exterior) la exterioridad óptima —que en ningún caso es constitutiva de patología— supone un *encontrarse lanzado* a los márgenes del mundo sin llegar a perder la conexión con él. Es esta la posición más fecunda para el ejercicio crítico, pues, en la medida en la que adopta un punto de vista externo respecto del *centro*, aporta perspectiva sobre él (Sáez, 2009, pp. 19 y 20). Se trata de un estado similar a la epojé husserliana en clave existencial, entendida como un ejercicio de contrapelo necesario para adoptar un criterio para estar-en-el-mundo de un modo *auténtico*. En resumidas cuentas, entre los elementos dicotómicos de fusión y extrañamiento existe cierta tensión, similar en algún punto a la que Freud señala en *El malestar en la cultura* a propósito del yo y su relación con los otros. En la resolución de este encuentro agónico, como en el de Freud, el aislamiento existencial sale una vez más a relucir, entremezclado, por supuesto, con la problemática de la identidad:

Queda dicho: nadie escapa enteramente. Y, sobre todo, porque si lo intenta y persiste, podrá alcanzar una existencia más auténtica, pero exco-mulgado del mundo. Que el aislamiento y la soledad lo fustiguen lo pone en peligro de desarraigo a fuerza de falta de reconocimiento (Ibíd., p. 30).

3. El narcisismo y el apuntalamiento. El líder y la masa protectora

De acuerdo o no con la teoría psicoanalítica freudiana, lo cierto es que el análisis emprendido en *Psicología de las masas* hace alarde de una mirada profunda y perspicaz a la hora de interpretar el fenómeno de la masificación. Si bien a través de esta obra Freud toma en consideración los diversos tipos de masas, desde las multitudes efímeras hasta las duraderas, las homogéneas y las heterogéneas, las masas naturales y las conformadas por un factor extrínseco, las primitivas y las organizadas, etc., aquí me limitaré a tener en cuenta lo que, según él, es quizá uno de los elementos más significativos a la hora de considerar a la masa: la presencia o no de la figura de un líder (Freud, 1984b, p. 31).

Freud psicoanalizará dos de los grandes ejemplos de masas que, a sus ojos, demandan un estudio más meticuloso y exhaustivo debido a sus características: la Iglesia y el Ejército, ambas artificiales, estructuradas y jerarquizadas. En la una y la otra reina, además, una ilusión, la de la existencia, ficticia o no, de un director, una figura modelo, un dirigente al que seguir. Los ejemplos tomados por Freud ilustran con suficiente claridad cómo la necesidad de protección y pertenencia ha articulado nuestra relación con los otros a través de diversas conductas gregarias, y cómo estas mismas conductas han terminado por conformar estructuras complejas —como lo son la Iglesia, el Ejército y los partidos políticos— que en resumidas cuentas vertebran la sociedad occidental. Esto, sumado a que algunos de los grandes

tipos de masa se ven soportados, además, por una red de significación trascendente, convierte a las masas en aglutinaciones primordiales, fundamentales para el ser humano. La protección que proporcionan las masas va mucho más allá de la protección elemental física que pudiera haberlas motivado en su génesis (la de supervivencia). Este carácter protector tiene más que ver con un amparo cohesionador que, con Freud, en el caso de las religiones ha llegado a tomar forma de delirio colectivo. Parafraseando al psiquiatra, la masa conforma un seguro de dicha y amparo contra el sufrimiento. Este delirio de masas consiste en la transformación de la realidad como protección frente a los aspectos insoportables del mundo (Freud, 1984a, p. 42), una estrategia de negación propiamente nihilista cuya génesis se encuentra, con Nietzsche, en la caída del pensamiento trágico de la Antigua Grecia. Respecto a las religiones, dirá Freud (ibíd., p. 46) que

Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos humanos la neurosis individual.

Y añadiríamos nosotros, «de la confrontación agónica a la angustia existencial».

Al igual que en la del Ejército, Freud ve en la masa de la Iglesia una regresión del individuo. Según él, se trata de un retroceso a la búsqueda de amparo paterno cuya esencia psicológica, en este tipo de masas, es encarnada en la figura del líder. Uno de los objetivos de Freud es destacar la relevancia de los lazos libidinales entre los miembros de la masa, pero también la importancia de la conexión que los integrantes sienten hacia el líder-padre: el estado de enamoramiento (Gómez, 2018, p. 317). De hecho, me parece que no deja de ser ilustrativo cómo la Iglesia católica explicita esto mismo mediante los términos *Padre* y *hermanos* para referirse respectivamente al líder y a los creyentes, del mismo modo que no deja de llamar mi atención cómo el *amor* hacia el líder y hacia el resto de creyentes es su cohesionador fundamental.⁶ Pero, ¿por qué el individuo querría abandonar su narcisismo primario entregando su individualidad a la masa? Como indica Cejudo:

La identificación con los otros y la sustitución del ideal del yo por el líder compensan la limitación del narcisismo aceptada por cada individuo integrante de la masa. El segundo factor es el más importante en la caracterización freudiana de la masa como 'reunión de individuos que han reemplazado su ideal del yo por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual

⁶ A raíz de este juego de paralelismos pueden surgir una serie de reflexiones. Por ejemplo, si el líder constituye la figura del padre en la semiótica freudiana, ¿podría decirse que el sistema de protección y amparo que proporciona la masa, recuerda de algún modo a la figura materna?

se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del yo' (Gómez, 2018, p. 317) ⁷

Por lo traído hasta el momento, diremos que las condiciones necesarias para que un individuo se abandone a una masa son, en principio, la sustitución de un ideal interno por la introyección de un ideal externo, el del líder-padre, y la identificación con los otros en ese deseo y anhelo compartido. Cabe realizar un par de matizaciones. La primera, que según señala Freud, el líder-padre no tiene por qué ser una persona; como en el caso del cristianismo, la imagen que lidera una masificación puede de facto no estar personificada, pues es posible que se trate de una idea o de una abstracción; (Freud, 1984b, p. 38) es más, incluso podríamos decir que Cristo es *ya* una idea. La segunda que, por su parte, si el fenómeno de identificación recíproca carece de su contrapeso individual, conlleva a lo que Freud (1984a, p. 81) denomina «miseria psicológica de la masa», o lo que es lo mismo, a la masa alienada. Además y como añadidura, para que la masa pueda consolidarse y perdurar, no basta con la existencia del referente del líder ni con la cohesión entre los miembros; la masa ha de contar con al menos otros dos elementos que le otorguen un carácter sólido y compacto. El primero, la sensación, por parte de quienes la constituyen, de ser amados por su líder-padre, bajo cuyo embrujo han ido cayendo uno a uno como si de un hipnotizador se tratase. Son los propios miembros de la masa los que atribuyen a su líder el poder al que abandonan su yoicidad (Freud, 1984b, p. 62), ya que «el que ama pierde, por decirlo así, una parte de su narcisismo, y solo puede compensarla siendo amado» (Gómez, 2018, p. 220). El segundo, para constituir su identidad colectiva y lograr perdurar, la masa necesita oponerse con dureza a todos aquellos que no pertenezcan a ella. A pesar de erigirse sobre una serie de supuestos, como se ha dicho anteriormente la identidad necesita definirse por negación a algo. Tanto es así que me da la impresión, aunque por supuesto habría que fundamentarlo, de que existe una proporción directa y bicondicional entre la cohesión de los miembros de una masa y su animadversión a la otredad. Tan esencial es el elemento de la identidad por negación que Freud (1984b, p. 37) insiste en que, de hecho, de un tiempo a esta parte la suavización del carácter intolerante de la religión cristiana no tiene que ver con una dulcificación de la naturaleza humana, sino con un debilitamiento de los sentimientos religiosos y de los lazos afectivos que dependen de ellos.

De la naturaleza de la psicología de las masas y de la importancia de la figura del líder-padre en las hordas primitivas Freud llega a una conclusión interesantísima: la existencia primera de al menos dos psicologías genuinas coexistentes: «la de los individuos componentes de la masa y la del padre, jefe o caudillo» (ibíd., p. 60). Relata:

⁷ El entrecorillado es una cita de Freud (921, III, 2592).

Los individuos de la masa se hallaban enlazados unos a otros en la misma forma que hoy, mas el padre de la horda permanecía libre, y aun hallándose aislado, eran enérgicos e independientes sus actos intelectuales. Su voluntad no precisaba ser reforzada por las de los otros. Deduciremos, pues, que su yo no se encontraba muy ligado por lazos libidinosos y que, amándose sobre todo a sí mismo, solo amaba a los demás en cuanto le servían para la satisfacción de sus necesidades (ídem.).

Así las cosas, en un primer momento parece que una de estas dos naturalezas psicológicas que relata Freud nos pone de algún modo en la pista del aislamiento. Freud ve en la psicología del líder de la horda primitiva una clara tendencia narcisista que limita la capacidad de amar a los otros, pues se ama fundamentalmente a sí mismo. Sin duda, esto supone una desconexión, un cierto aislamiento respecto de *los otros*. Aún más, Freud ve en la psicología narcisista del líder de la horda el carácter del superhombre que esperaba Nietzsche y le concede el privilegio de ser uno de los pilares esenciales de la constitución de la civilización (Freud, 1984b, p. 61). De acuerdo al *Diccionario internacional de Psicoanálisis*, el estudio del narcisismo de Freud propone cuatro aspectos diferentes del mismo: el narcisismo como perversión sexual, como etapa de desarrollo, como investimento libidinal del yo y como elección de objeto (Mijolla, 2007, p. 867). En el caso de las psicologías de la horda primitiva —la del líder y la de sus miembros—, es posible que el aspecto que más interese sea el último. Según el *Diccionario*, en la elección de objeto en clave narcisista se quiere a lo que es uno mismo, a lo que ha sido, a lo que querría ser..., mientras que en la elección de objeto por apuntalamiento se quiere a la mujer que alimenta, al hombre que protege (ibíd., p. 868). Creo posible, no sin prudencia, realizar la extrapolación siguiente: como ya subraya Freud, el líder se identifica con el tipo narcisista y se elige, consciente o no, a sí mismo como objeto al que amar pero, aún más, podría decirse que el individuo de la masa elige el objeto de afecto —los otros miembros hermanos y el propio líder-padre— por apuntalamiento; esto es, más allá de Freud, podemos contemplar la posibilidad de que la propia horda, holísticamente, como abstracción, constituya el objeto afectivo de sus integrantes. Visto así, la horda en su conjunto ofrece simultáneamente todo lo que, de acuerdo con el *Diccionario*, un individuo con psicología de apuntalamiento precisa de su objeto de afecto: alimento y protección. En fin, ambos tipos, narcisista y de apoyo, «se sustentan sobre la base del narcisismo primario». ⁸Dicho esto, cabe ahora realizar una matiza-

⁸ Citando a Freud. Este último apunte suscita al menos una objeción: que si se aprueba lo anteriormente expuesto —a saber, que cualquiera de los tipos de elección de objeto de afecto se sostiene sobre el narcisismo primario— podría quedar en entredicho que los miembros de una masa renuncien a su narcisismo primario para poder formar parte de ella, siempre y cuando con ese sostén no nos estemos refiriendo a una premisa (el narcisismo primario) ineludible en

ción: el narcisismo, como tantos otros elementos protagonistas de este análisis, es equívoco; no es posible entenderlo de un solo modo. Para matizar este apunte, me serviré de las palabras de Gómez Sánchez (2018, p. 218):

El narcisismo primario, como fenómeno normal de la vida psíquica, es postulado por Freud poniéndolo en relación con otros más o menos patológicos del niño (...) y, en parte, del adulto; *neurosis narcisistas*, en las que no se establece relación transferencial; *enfermedad orgánica*, en la que el individuo deja de interesarse por el mundo exterior en la medida en la que no se relacione con su dolencia; *el sueño*, en cuanto retracción a la propia persona de la libido, puesta al servicio del exclusivo deseo de dormir, o la *hipocondría*, fenómenos que le llevan a una definición estructural del narcisismo, como «estancamiento de la libido del yo», incapaz de investir los objetos.

Cuando Freud toma el mito científico de la horda primitiva para abordar la cuestión de la psicología de las masas y del líder se está refiriendo a la primerísima horda, a la horda del líder que, posteriormente, será elevado a la categoría de Creador o Padre absoluto de la creación por haber engendrado a todos los hijos que conformaron la primera multitud (Freud, 1984b, p. 71). De acuerdo con Freud, el líder cohesionó su horda a través de la veneración y del miedo: se convirtió en un padre idealizado y temido a partes iguales. Todos sus hijos, los miembros de la horda, cada uno con su propia versión de su progenitor, se agruparon y lo mataron, lo despedazaron. Pero ninguno de ellos tenía capacidad para ocupar el puesto que antes ostentaba su padre y, en este nuevo orden de cosas, en este barco sin capitán, para evitar el reinado del caos los hombres se vieron obligados a mantener la estructura de la horda primitiva de un modo más modesto: la familia. Hubo entonces multiplicidad de padres con pequeños campos de acción en los que ejercer su poder. Sin embargo, a partir de estas privaciones y del descontento que estas ocasionaban, surgió el primer individuo que resolvió separarse de la masa, aunque solo fuera en su fantasía: el poeta épico. El poeta épico creó en su imaginación la figura del héroe como miembro de la horda, hijo responsable de matar al padre y ocupar su lugar. Este es, para Freud, el primer ideal del yo, el del héroe que en las fantasías del poeta, terminó en solitario con el temido primer líder, un acto para el que en la realidad se hubo de necesitar de la totalidad de la horda (ibíd., p. 72). Parafraseando a

un primer momento pero renunciable en un segundo. Aceptando esto último, el supuesto de renuncia al narcisismo primario para formar parte de la masa entra en conflicto con la afirmación de que quienes hayan conservado su narcisismo «fascinan a los que han tenido que renunciar al suyo y pretenden recuperarlo a través del objeto» (ibíd., p. 2019) pues esta última afirmación, llevada al caso de la horda primitiva, presupone que la renuncia al narcisismo no se produce por la aparición de un líder al que seguir, sino que la renuncia al narcisismo es previa al líder y motivo precisamente de que el líder tenga seguidores. Acaso puedan darse las dos posibilidades en diferentes casos con el mismo resultado.

Gómez Sánchez, la formación de la figura del yo ideal tiene la función de retener el narcisismo de la niñez, de proyectar una imagen de perfección y omnipotencia que convertir en objeto de amor a falta de amor al propio yo (Gómez, 2018, p. 218). En la actualidad, lo que sucede en las masas encabezadas por un jefe, un padre, como es el caso de la Iglesia o del Ejército, es precisamente que los miembros proyectan este ideal del yo del héroe en el líder, y de algún modo se ven a sí mismos en él; es decir, que sustituyen la idealización por identificación con el líder, pues este tipo de narcisismo requiere de ser mediado por una autoridad (ibíd., p. 223) Según Freud, mediante este mito e identificándose con el héroe, el poeta se separa de la psicología colectiva de la horda y solo conecta con la realidad para compartir sus fantasías con otros. El mito heroico es para Freud (1984b, pp. 71 – 73) una gran mentira que culmina con la divinización de la figura del héroe

4. Individuación, autonomía. Conciencia, extrañamiento y aislamiento existencial

El que no se siente de verdad perdido se pierde inexorablemente; es decir, no se encuentra jamás, no topa nunca con la propia realidad.

José Ortega y Gasset (1983, p. 150).

De un primer vistazo podría decirse que el narcisismo del líder —que por desplazamiento comprende también a la figura del héroe— es un narcisismo secundario. Además, y como hemos comentado, dadas sus características, parece que es esta la figura a la que mejor se le ajustan los atributos de soledad e individuación. Por consiguiente, cabría decir que el aislamiento y la soledad son atributos del narcisismo secundario. Dado que el tipo narcisista se elige a sí mismo como objeto de afecto, carece de vínculo afectivo hacia lo que le rodea y se presenta como individuado frente a quienes poseen una psicología de tipo apuntalamiento. El tipo narcisista destaca especialmente del tipo apuntalamiento si ambas psicologías se contemplan desde el punto de vista de psicología de las masas freudiana, pues da la impresión de que serán precisamente los poseedores de una psicología de elección de objeto de afecto por apuntalamiento quienes conformarán la masa aglutinándose en torno al tipo narcisista, a su vez aislado del resto por su incapacidad para amar a todo aquello que no sea a sí mismo. No obstante, que el narcisismo secundario del líder lleve como atributos parejos el aislamiento y la soledad no tiene por qué querer decir que todo aislamiento y toda soledad entrañen algún tipo de narcisismo de este tipo. Sí, en otros puntos se ha comentado que la propia masa puede ser empleada como estrategia para mitigar el aislamiento existencial; esto, sumado a que, por parte de los miembros, en la masa liderada se da una renuncia del narcis-

sismo primario en pos de un desplazamiento de la idealización por la identificación con el jefe puede, una vez más, dar lugar a asociar el narcisismo a la individuación, aislamiento y a la soledad. Con todo, hoy parece evidente que la individuación no queda totalmente arrebatada, ni siquiera en las colectividades, pues cuando procuramos traspasar el esquema de la horda primitiva a nuestros días, «vemos surgir un cúmulo de complicaciones muy apropiado para desalentar toda tentativa de síntesis» (Freud, 1984b, p. 65). Cada individuo toma partido en numerosas masas y ha constituido su ideal del yo de acuerdo con modelos muy diversos «y puede, además, elevarse hasta cierto grado de originalidad e independencia» (ídem.). De acuerdo con Freud, en nuestro tiempo se dan colectividades generalmente fugaces en las que la individuación puede desaparecer absolutamente, tornándose en alienación —lo cual coincide con la psicología de las masas trabajada hasta el momento— sin embargo, de forma superpuesta también conviven formaciones colectivas que no arrebatan la individuación de sus miembros, a quienes, a pesar de tomar partido en una masa, aún tienen autonomía.

En el psicoanálisis, el análisis encargado de «desmantelar la humana ilusión de ser dueños de nosotros mismos mostrando la determinación inconsciente de nuestros pensamientos y actitudes» (Gómez, 2018, p. 326), cabe un espacio para la libertad y para la autonomía; un espacio que poco tiene que ver con el narcisismo secundario del que hemos venido hablando hasta el momento: el *yo*. Como indica Gómez Sánchez, el yo de la segunda tópica freudiana, que en ningún caso es unitario y permanente, es el principal agente al que se le ha encomendado la defensa del conflicto psíquico. Su núcleo es la conciencia misma. El yo no se encuentra depurado de las influencias del resto de instancias psíquicas —ello y superyó—, pero no por ello se le niega autonomía (Ibíd., pp. 236 – 239). El psicoanálisis procura desmantelar el predominio de la filosofía de la conciencia que pretende afirmar inmediatamente la yoicidad sin ponerla en entredicho. Es en este sentido que puede hablarse de Freud como uno de los tres grandes filósofos de la sospecha, pues junto a Nietzsche y Marx, cuestiona la trabazón del paradigma moderno. No obstante, cuestionar la conciencia no es restarle centralidad (ibíd., pp. 326 – 328) pues es ella la que vehicula el alcanzar una organización psíquica más elevada, es ella la que permite fortalecer al yo para que, haciéndolo cada vez más independiente del superyó, se apropie paulatinamente de distintas partes del ello (ibíd., pp. 327 y 328)⁹. Esto solo puede conseguirlo gracias a su grado de autonomía, que es aquello que le permite reflexividad sobre sí misma.

Me parece que, si hay un elemento clave en toda filosofía de la sospecha en general y en la teoría psicoanalítica en particular, ese es el *extrañamiento*. En el psicoanálisis, la conciencia «necesita salir de sí (...) para poder llegar

⁹ Diferentes citas de Freud.

a sí» (ibíd., p. 327), requiere de cierto grado de lucidez que la despierte de la somnolencia en la que se encontraba sumida hasta el momento. Así, para volverse reflexiva, la conciencia exige extrañarse de sí misma y dejar de darse por supuesta como una verdad irrefutable, tal y como, con tintes más literarios, ejemplifica *La náusea* de Sartre (1983, p. 214), quien a lo largo de toda manifiesta brillantemente la dificultad de comunicar la densidad de estas reflexiones para las que, una vez más, el lenguaje no basta:

Ahora, cuando digo *yo* me suena a hueco. Ya no consigo muy bien sentirme, tan olvidado estoy. Todo lo que me queda de real es existencia que se siente existir. Bostezo dulce, largamente. Nadie. Antoine Roquentin no existe para nadie ¿Qué es eso: Antoine Roquentin? Es algo abstracto. Un pálido y pequeño recuerdo de mí vacila en mi conciencia. Antoine Roquentin... Y de improviso el yo palidece, palidece y ya está, se extingue.

Lúcida, inmóvil, desierta, la conciencia está entre paredes; se perpetúa. Nadie la habita ya. Todavía hace un instante alguien decía *yo*, alguien decía *mi* conciencia (...). Quedan paredes anónimas, una conciencia anónima. (...) Conciencia olvidada, abandonada entre estas paredes bajo el cielo gris. Y este es el sentido de su existencia: que es conciencia de estar de más. (...) Pero no se olvida *jamás*; tiene conciencia de ser una conciencia que se olvida.

La conciencia autorreflexiva que se sorprende a sí misma preguntándose por su propia existencia y por el sentido del existir; la conciencia que a sí misma se resulta extraña y absurda, a la que se le resbala entre los dedos la condición de yoicidad sobre la que sustentaba su existencia —otro gran relato que se revela como impostura—. La conciencia más individuada precisamente por su capacidad de autoextrañamiento, que la distingue de otras conciencias apenas reflexivas y la condena por ello a la soledad. La conciencia capaz de autoextrañarse es más capaz que las otras, o incluso primeramente capaz si cabe, de extrañarse del mundo que la rodea, sintiéndose afuera de las cosas más comunes de la cotidianidad. Es la conciencia plenamente consciente de su *aislamiento* existencial, aquella a la que le ha sido revelada la soledad de la existencia. El extrañamiento de lo cotidiano arroja la luz del absurdo sobre la falsa seguridad y sensación de control que gobierna el día a día del hombre; a propósito de esto mismo Sartre (ibíd., p. 198) relata con rabia, desde *afuera*, un magnífico episodio:

Qué lejos de ellos me siento, desde lo alto de esta colina. Me parece que pertenecen a otra especie. Salen de las oficinas, después de la jornada de trabajo, miran las casas y las plazoletas con aire satisfecho, piensan que es su ciudad, «una hermosa ciudad burguesa». No tienen miedo, se sienten en su casa (...). Son apacibles, un poco taciturnos, piensan en mañana, es decir, simplemente en un nuevo hoy; las ciudades únicamente disponen de una sola jornada que se repite, muy parecida, todas las mañanas. Apenas la adornan un poco los domingos. Imbéciles.

No obstante, y pese a la necesidad de una conciencia autorreflexiva que se extrañe de sí misma y del propio mundo, cabe indicar que si la autoconciencia se encuentra sumamente intensificada puede llegar a incurrir, como indica Marino Pérez (2008, pp. 181 – 184), en hiperreflexividad. Esta última se da si el individuo se toma a sí mismo como su propio y único objeto, tal y como sucede en el narcisismo secundario por elección de objeto. La tendencia a la hiperreflexividad surge precisamente a partir de la concepción de sujeto de la modernidad que se desvincula de su entorno para replegarse sobre sí acriticamente. En este fenómeno moderno se encuentran, según Pérez, los orígenes de los trastornos mentales propiamente dichos.

Sin embargo y por contrapunto, no conviene olvidar que es mediante la capacidad de extrañamiento y la capacidad reflexiva en su forma no patológica que el hombre es capaz de regir su existencia, de adquirir sobre ella cierta soberanía al suspender su ocupación inmediata y volverse hacia sí mismo. Esta es la capacidad que Ortega llamaría «de ensimismamiento» mediante la cual el individuo describe una curvatura sobre sí. Hoy nos parece, quizá por herencia moderna, que este fenómeno responde a una capacidad consustancial a la misma condición de ser hombre. Sin embargo, he de adelantar que esto no incurre en la ingenuidad moderna pues, como hemos dicho, la capacidad extrañeza sobre la propia conciencia es precisamente requisito para cuestionar los pilares del narcisismo moderno del yo. Nos hallamos ante una facultad genuina del ser humano: la facultad de liberarse de ser esclavizado por lo que le rodea tomando distancia, cobijándose dentro de sí (Ortega, 2014, p. 29). Este espacio reflexivo creado por el individuo constituye realmente el espacio de ese afuera, de esos márgenes del mundo de los que hablaba Sáez, porque, como indica Ortega (ibíd., p. 30) «el único fuera de ese *fuera* [el mundo] que cabe es, precisamente, un *dentro*, un *intus*, la intimidad del hombre, su *sí mismo*»¹⁰. Un sí mismo desde el que romper precisamente la enajenación de las hacinadas muchedumbres para recuperar el estado de alerta (ibíd., pp. 49 – 51). Un sí mismo desde el que recuperar la lucidez y la valentía del proyecto trágico que nos confronta con la existencia descarnada, cruda... Y verdadera.

¹⁰. Los paréntesis son míos.

Referencias bibliográficas

- Alvarado Díaz, C. (2017). El trastorno de despersonalización y desrealización desde el punto de vista de la psicoterapia fenomenológica-existencial. *Publicacionesdidácticas* 86, 180 – 196.
- Alvarado Díaz, C. (2019). El reverso de la risa. Angustia inconsciente, psiquismo errante y patologías del hedonismo moderno. Chillón J.M., Martínez Á. y Frontela P. (eds) *Hombre y logos. Antropología y comunicación* (pp. 599 – 612). Madrid: Fragua.
- Alvarado Díaz, C. (2019). La ficción prospectiva y la prisión autorreferente. Un análisis filosófico de 15 millones de méritos. Héctor A. Feruglio, Naím Garnica y Carlos F. Álvarez (comp.) *El efecto Black Mirror* (pp. 105 – 120). Buenos Aires: TeseoPress.
- Freud, S. (1984a). El malestar en la cultura (Das unbehagen in der kultur) (1930 [1929]). Braunstein, N.; (1985) *A medio siglo de 'El malestar en la cultura' de Sigmund Freud* (pp. 13 – 116). México D.F.: Siglo XXI editores.
- Freud, S. (1984b). Psicología de las masas. *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión* (pp. 7 – 80). Madrid: Alianza Editorial.
- Gómez Sánchez, C. (2018). Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría psicoanalítica. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Mijolla, A. (2007) (dir.). *Diccionario internacional de Psicoanálisis*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (-). *El nacimiento de la tragedia*. Edición digital: Freeditorial. Recuperada de <https://freeditorial.com/es/books/el-nacimiento-de-la-tragedia>.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *La rebelión de las masas*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Ortega y Gasset, J. (2014). Ensimismamiento y alteración y Sobre ensimismarse y alterarse. *Ensimismamiento y alteración. Meditación sobre la técnica y otros ensayos*: (pp. 19 – 54 y 149 – 157). Madrid: Alianza Editorial.

Pérez Álvarez, M. (2008). Hyperreflexivity as a condition of mental disorder: A clinical and historical perspective. *Psicothema* 20 (2), 181 – 187.

Sáez, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.

Sartre, J. P. (1983). *La náusea*. Barcelona: Seix Barral.

Yalom, I. D. (2015). *Psicoterapia existencial*. Barcelona: Herder.