

## ¿De qué hablamos cuando nos referimos a las fantasías de incorporación?

Carlos Moguillansky

*...Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.  
¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza  
de polvo y tiempo y sueño y agonía?*

*El ajedrez. Jorge Luis Borges*

### Introducción: la intersección entre lo psíquico y el cuerpo

El esfuerzo por definir con claridad los conceptos del psicoanálisis no impide que persista un borroso campo de intersección entre el cuerpo y lo psíquico. Veamos las tesis principales. A partir del papel preponderante de la fantasía en el síntoma histérico, Freud (1908<sup>1</sup>) propuso su tesis sobre la cooperación del cuerpo y del psiquismo en la construcción de la fantasía: **el cuerpo y la fantasía se sueldan en una nueva unidad que redefine sus mutuas naturalezas**. El cuerpo selecciona las fantasías que convocan su placer de órgano, pues sólo logran ser eficaces aquellas que lo excitan. A su vez, las fantasías recortan al cuerpo en una nueva zona *histerógena*, que reacciona en acuerdo a esa nueva unidad. Ese modelo tuvo validez general y Freud proclamó dicha condición *erógena* como la manifestación usual de la sexualidad. Este principio se sostuvo a lo largo de toda la obra freudiana.

La segunda tesis surgió con la institución del Yo (luego veremos que también con la del *Superyó*): **lo corporal define y es definido, motiva y es motivado por un acto psíquico coexistente**. El cuerpo y el Yo nacen juntos, en un mutuo efecto

---

<sup>1</sup> Freud, S. (1908): Histerische Phantasien und Ihre Beziehung zur Bisexualität. *Zschr. Sexualwiss.* Bd. 1:27; *G.W.* Bd. 7:191.

reflexivo. Cuando el cuerpo se instituye en una nueva unidad -tal como Freud lo concibió en su *Introducción del narcisismo* (1914<sup>2</sup>)- sucede la paralela institución del Yo en un nuevo acto psíquico. A partir de entonces, el cuerpo y el Yo -al igual que el cuerpo y la fantasía- se ordenan en un nuevo plano autónomo respecto del orden biológico. Nuevamente, ese mutuo acto psíquico y corporal introduce un nivel de organización que se anticipa -como luego lo propondrá Lacan- a la determinación neurológica. Su nivel tópico es extraterritorial respecto del cuerpo real y de una instancia psíquica anatómica. Por ello, las ideas del tiempo y del espacio deben adecuarse a este nuevo nivel, que no es objetivable en el mundo físico. Este desafío epistemológico obligó a cambiar las descripciones y explicaciones de la función psíquica. Puso en cuestión las nociones de interioridad y exterioridad, de intimidad y *extimidad* -el neologismo que acuñó J. Lacan en su seminario sobre la ética (1958<sup>3</sup>) e impuso limitaciones a la noción de incorporación.

A partir de esa perspectiva, el psicoanálisis define los actos psíquicos y corporales como la mutua institución recíproca de su campo funcional. Esta manera de pensar la erogeneidad redefine al sexo como una expresión pulsional psíquico-corporal, cuya fuente, fin, presión y objeto operan en un orden desarraigado del nivel biológico. En este nuevo orden, los distintos actos psíquicos: la fantasía, el deseo, la identificación y el síntoma ilustran un nivel de organización -psíquico y erógeno- que abreva en la fuerza pulsional del cuerpo -ahora definido como cuerpo erógeno- e impactan en él y lo modifican directa o indirectamente. En *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915) Freud dio un panorama completo de la frontera psíquico-corporal con las ideas de pulsión y de agencia representativa de la pulsión, dos ideas de importancia para comprender ***la borrosa zona de intersección entre el cuerpo y lo psíquico, donde coexisten influencias libidinales junto a las derivadas de la imagen -lo visto- y de la narrativa -lo oído- inherentes a la fantasía.***

Con la institución del Yo y del *Superyó*, el mapa conceptual hizo eje en la expresión imaginaria del cuerpo -recordemos la definición del Yo como *primero y ante todo un Yo corpóreo-*, pero sus implicancias funcionales imponen una referencia simbólica. En el Yo, la autoimagen se instituye como la referencia del *sí mismo* -*Selbst-* y coexiste con la acción reflexiva de la *conciencia de sí* -*Selbstbewusstsein*. Una vez más, Freud propone una relación entre el orden corporal, como base real, y el orden psíquico que se auto refiere a sí mismo en múltiples planos: como conciencia de sí, como auto observación -*Selbstbeobachtung-* y como autoestima -*Selbstgefühl*. Esas funciones auto reflexivas luego se segregan y forman parte de la ulterior función del

---

<sup>2</sup> Freud, S. (1914): *Zur Einführung des Narzissmus*. Internat. Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1924.

<sup>3</sup> Lacan, J. (1958): *Seminario sobre La ética del psicoanálisis*. Bs As. Paidós, 2013.

*Superyó* (Freud, S. 1923<sup>4</sup>) y corroboran la insistencia freudiana en una explicación metapsicológica, que incluya un nivel económico, tópico y dinámico y que dé cuenta de lo libidinal y de lo narrativo.

La aparición del nivel auto reflexivo instaló un nuevo grupo de problemas, ahora derivados del conflicto entre las motivaciones de las distintas instancias. Surgen ahora la voluntad del poder y su correlato en la obediencia, el mandato de un deseo de ley y su correlato en la culpa y el saber del deseo decidido y su correlato en el violento abuso de su ejercicio frío o cruel. Estas tres dimensiones elementales se arborizan en múltiples combinaciones en la institución del conflicto psíquico, donde la lucha por el imperio de la voluntad va de la mano del mandato de un ser jerárquico junto a la trasgresión del deseo. La voluntad de poder del amo impone su ley sobre la libertad y autonomía del potencial esclavo. El mandato jerárquico impone su ley moral sobre la culpa del fiel creyente. Finalmente, el deseante que no sabe de su deseo genera un deseo de deseo, pero, si se rompe con la barrera de esa ignorancia -aunque se debería decir negación-, su deseo se torna abusivo e imprime un trauma en quien recibe su seducción.

Estas tres relaciones elementales auto reflexivas tienen un plano social -en la interacción familiar o social- y personal -en el conflicto intrapsíquico. La violencia campea como poder excesivo, como moral recalcitrante o como seducción abusiva. La contraparte de esa violencia se propone como el ejercicio de la libertad, el deseo de decidir el propio destino -propio del debut- y el derecho infantil a la ingenuidad hasta tanto su ingreso en la represión sexual, propia de la neurosis, le devuelva la inocencia. **La mente inmadura necesita del amo, del juez y del seductor, a condición de que esos personajes sostengan un deseo que esté, por decirlo así, a la mano, sin interferir con su uso autoritario, recalcitrante o abusivo el movimiento natural del deseo infantil que los desea.** La moratoria necesaria de la mente inmadura exige que los deseos que la cobijan brinden el sostén de la transferencia -que ejercen los hijos sobre los padres- en una posición adulta auto limitada, en acuerdo a las restricciones que impone el *Complejo de Edipo*: en el ejercicio de su voluntad -como comprensión de la inermidad infantil-, en su meta sexual -como amor tierno- y en su fin moral -como indulgencia. De otro modo, la violencia inherente al posible abuso parental genera traumas que perturban el camino del deseo infantil desde la inmadurez hacia la autonomía que se logra con el debut adolescente. Ese límite entre el deseo sexual crudo y el necesario rodeo metafórico que lo encubre en la crianza de los niños tiene una dimensión retórica en lo que Freud

---

<sup>4</sup> Freud, S. (1923): *Das Ich und das Es*. Wien.

(1908<sup>5</sup>) llamó el velo -*Verhüllung*, que corresponde al verbo *verhüllen*, velar u ocultar- del encubrimiento. Pero debe tener, además, el límite discriminativo entre el deseo sexual adulto y el deseo sexual inhibido en su meta, que preside al trato sexual adulto con el niño. Es tanto una cuestión de velar lo que se dice como de inhibir lo que se hace.

En este contexto, la incorporación sería una metáfora probablemente inadecuada, que se incluiría dentro de los procesos estructurales que explican la institución y sostén funcional del *Yo* y del *Superyó* a partir del efecto narrativo de las fantasías. Serían ejemplo de ello las ideas de un *Yo* que resulta el residuo de sus vivencias pasadas -por identificación- y de un *Superyó* que hereda las vivencias y funciones del *Complejo de Edipo*. Sin embargo, esa noción se deslizó hacia un terreno literal, donde se la confunde con su origen animista -de devoración caníbal- o se la banaliza como un acto alimentario. En ese punto, vale apuntar que la condición mamífera define como un hecho natural que la cría se alimente de la leche materna. Sin embargo, en la frontera entre la leche y el pecho se da el deslizamiento entre mamar y devorar, entre la alimentación autolimitada que respeta la función y la integridad del pecho y un acto indiscriminado y caníbal. Nuevamente, el *Complejo de Edipo* ofrece un punto de restricción que define el clima emocional del acto.

### **La autoimagen y la institución del Yo**

Luego de *Introducción del narcisismo* y de *El Yo y el ello* quedó expedito el camino para la investigación de las relaciones entre la autoimagen y el *Yo*. Y una vez más, la intersección del cuerpo y lo psíquico trasciende el plano imaginario de la función psíquica y los descubrimientos de Wallon y de Lacan incluyen efectos simbólicos y de autorreferencia. Luego, el desarrollo de la imagen espectral en los últimos treinta años elevó la cuestión a una nueva dimensión, en la medida en que la silueta humana obtuvo el valor significativo de un emblema que evoca a una persona por la referencia a su silueta anónima. La intersección del cuerpo con lo psíquico ganó mayor complejidad, al enriquecerse con el aporte de la observación social en el campo de las grandes catástrofes de los últimos tiempos. A diferencia de la autoimagen, la silueta se propuso como un ícono anónimo que designa simbólicamente a la persona y asume resueltamente su condición significativa.

Los pasos sucesivos de ese recorrido han sido sucintamente los siguientes: Wallon descubrió la *prueba del espejo* en 1931. En ella, él observó la comprensión simbólica

---

<sup>5</sup> Freud, S. (1908): Der Dichter und das Phantasieren. *Neue Revue*, Bd. 1: 716. G.W., Bd. 7:213.

del niño respecto del reflejo de su autoimagen en el espejo. Luego Lacan (1936<sup>6</sup>) desarrolló el estadio del espejo y definió la imagen corporal como el sostén imaginario del Yo (*moi*) como representación de sí, siguiendo las ideas de Hegel respecto de la conciencia de sí. Winnicott desarrolló la idea de la mirada materna como espejo, al recoger la experiencia de la crianza materna. Ese saber tiene interesantes antecedentes, pues Freud señaló en una nota al pie de su *Más allá del Principio del placer*, que su familia había observado que el niño del famoso *fort-da* había jugado con el espejo a desaparecer -*fort*- antes de recibir a su madre con su jubiloso "Bebé o-o-o-o". El niño descubrió que desaparecía y reaparecía a voluntad ante el espejo. "Esta interpretación fue certificada plenamente después por otra observación. Un día que la madre estuvo ausente muchas horas, fue saludada a su regreso con la comunicación: ¡Bebé ooooo!, primero resultó incomprendible, pero pronto se pudo comprobar que durante esa larga soledad el niño había encontrado un medio para hacer desaparecer a sí mismo. Descubrió su imagen en el espejo del vestuario, que llegaba casi hasta el suelo y luego le hurtó el cuerpo de manera que la imagen del cuerpo "se fue" (Freud, 1920:15<sup>7</sup>). Estos primeros desarrollos ponen de manifiesto la importancia de la imagen, pero, además, como bien lo indica Winnicott, el valor del intercambio de miradas en la comunicación emocional del niño con su madre.

Freud desarrolló el tema de la autoimagen en *Lo siniestro* (1919<sup>8</sup>) en la clínica del doble. Siguió una larga tradición romántica del *Sturm und Drang* respecto de la sombra en la obra de Jean Paul (Richter), del robo del reflejo corporal en el espejo - en *La historia de la perdida imagen del espejo* de E. T. A. Hoffman<sup>9</sup>- y del robo de la imagen del cuerpo como forma de superstición, aún presente en las comunidades aborígenes. La fantasía fáustica del robo diabólico del alma es similar a la fantasía animista de influencia y daño, asociada al abuso de la alusión corporal -el uso de una foto o de una prenda. El canibalismo participa de esa tradición animista, como una fantasía de incorporación mágica.

A partir de la imagen especular se desarrollaron luego una serie de observaciones derivadas de la experiencia catastrófica individual y colectiva. Allí surgió la *imagen*

<sup>6</sup> Lacan, J. (1936): Conferencia dictada en *SPP -Société psychanalytique de Paris-* el 16 de junio.

<sup>7</sup> Freud, S. (1920): *Más allá del principio del placer*. *Obras completas*, Vol. XVIII. Bs. As. Amorrortu, 1976. [https://manybooks.net/book/143469/read#epubcfi\(/6/2\[tnote\]/4/102/1:1633](https://manybooks.net/book/143469/read#epubcfi(/6/2[tnote]/4/102/1:1633) *Jenseits des Lustprinzips*. Leipzig, Zürich, Wien, 1920:15. *Diese Deutung wurde dann durch eine weitere Beobachtung völlig gesichert. Als eines Tages die Mutter über viele Stunden abwesend gewesen war, wurde sie beim Wiederkommen mit der Mitteilung begrüßt: Bebi o-o-o-o! die zunächst unverständlich blieb. Es ergab sich aber bald, daß das Kind während dieses langen Alleinseins ein Mittel gefunden hatte, sich selbst verschwinden zu lassen. Es hatte sein Bild in dem fast bis zum Boden reichenden Standspiegel entdeckt und sich dann niedergekauert, so daß das Spiegelbild »fort« war* (Ibíd.:34).

<sup>8</sup> Freud, S. (1919): *Das Umheimliche*. *Imago*, Bd. 5:297.

<sup>9</sup> Hoffman, E.T.A. *Die Abentheuer der Sylvester Nacht*. *Die Geschichte der Verlorenen Spiegelbild*. Frankfurt am Main, 1993.

*espectral* como estilización de la autoimagen en la silueta. Desde la pionera intuición de Max Ernst en su cuadro *La masacre de los santos inocentes* (1920) se observaron innumerables expresiones catastróficas de siluetas en masacres colectivas. A. Longoni (2008<sup>10</sup>) historió ese hecho en la masacre de la dictadura en Buenos Aires y yo observé que la silueta aparecía como expresión de otras masacres colectivas en Auschwitz, Hiroshima y Buenos Aires (Moguillansky, C. 2010<sup>11</sup>). La expresión espectral tiene gran economía plástica y estiliza la autoimagen en un nivel de anónima expresión simbólica, donde la silueta refiere y resume la autoimagen de uno y de miles, de ese y de todos, del mío y del nuestro. Posteriormente, Burucúa y Kwiatkowski definieron la silueta como uno de los cuatro modos de representación de la masacre y del genocidio (2014<sup>12</sup>). Burucúa realizó un comentario marginal en sus *Cartas berlinesas* (2015<sup>13</sup>) y vinculó la *Pathosformel* de la silueta a la posible referencia al doble, descrito en *Lo siniestro* (Freud, S. 1919<sup>14</sup>). Burucúa concluye: "Esa sería la fórmula que nuestra civilización elabora hoy con el fin de representar los traumas históricos..." (Ibíd. 2015: 22). Sin embargo, la figura del doble no es un camino propicio para la elaboración del trauma, debido a que mantiene una fuerte referencia a la persona y genera una intensa violencia emocional debido al contraste entre lo propio y lo ajeno de su figura.

La silueta es un modelo expresivo que elabora el trauma individual y colectivo. Al referirse a la autoimagen de un modo espectral y simbólico, trasciende la referencia imaginaria. Su dimensión espectral la lleva a perder su contenido figural -incluso el color que inicialmente Ernst le dio- y se estiliza en un contorno de la imagen humana -al modo del contorno de tiza policial. Al perder su nombre puede ser asumida por todos. Eso aleja el riesgo de su banalización, pues no se refiere a nadie y se erige como un significante universal y anónimo. Arfuch consideró que esa condición asimila la silueta a las ideas de Laclau sobre el significante enigmático colectivo. Y la aleja de una incorporación material y la acerca a un acto simbólico de asimilación de un significante individual -v.g. *fulano*- que deviene colectivo -*fulano* somos nosotros<sup>15</sup>. El vaciamiento de las referencias imaginarias y personales contribuye al necesario anonimato de la dimensión elaborativa, que se encamina hacia un conjunto colectivo y universal. El énfasis simbólico de dicha asimilación es una perspectiva muy

---

<sup>10</sup> Longoni, A. et al. (2008): *El siluetazo*. Buenos Aires, A. Hidalgo.

<sup>11</sup> Moguillansky, C. *Decir lo imposible*. Bs. As. Teseo. 2010.

<sup>12</sup> Burucúa, J. E. et al. (2014): *Cómo sucedieron estas cosas. Representar masacres y genocidios*. Bs. As. Katz.

<sup>13</sup> Burucúa, J. E. (2015): *Cartas berlinesas*. Bs. As. Adriana Hidalgo:22

<sup>14</sup> Freud, S. (1919): *Ibíd.*

<sup>15</sup> *Ese anonimato se distingue del NN -las iniciales de la cita latina nomen nescio que define al nombre desconocido, que luego tuvo una dolorosa y cobarde referencia en el decreto Nacht und Nebel nazi -Noche y niebla de 1941-, cuando decretó que los prisioneros debían desaparecer sin dejar huella.*

diferente de la del acto incorporativo, que implica una identificación con una imagen o con una alegoría corporal.

A pesar de su expresión imaginaria, el dibujo infantil de la figura humana recupera esa misma dimensión icónica -significante- y carece de un valor representativo figural. Cuando el niño juega o dibuja no está interesado en realizar una representación figurativa de la figura humana. En sus dibujos y en su juego él se propone intercambiar elementos narrativos -con sus dibujos y sus juguetes- que tienen una relación mediata con aquello que origina su actividad expresiva. La mediación del elemento significativo mantiene una distancia narrativa, que instala la diferencia entre el narrador de la historia -que describe, como un relator, la escena en off- y el personaje de la escena que juega en ella. Dicha distancia narrativa ilustra la eficacia de la represión, que ejerce la operación defensiva entre el relato -que funciona como un recuerdo o invención lúdica- y aquello a lo que se refiere el juego. Esa distancia narrativa es una operación significativa, salvo que un trauma interfiera dicha función y exija que el dibujo o el juego presente los hechos como un dato "real". Esto ocurre en el dibujo realista de los genitales adultos en los casos de abuso sexual. La representación realista -a veces obscena- del sexo suele ser una clave clínica para deducir un abuso sexual, que se expresa por ese medio, tal como lo señalara Cristina Bissón. A esos dibujos suele agregarse el gesto corporal del propio niño, que completa la descripción de la escena traumática, repetida en la sesión (Bissón, A. C. 2011<sup>16</sup>). El paciente, en ese caso, deja de narrar la escena como un testigo que describe los hechos que observó. Y se comporta como el personaje real, ya sin relato ni palabras que describan o testimonien los hechos, en tanto sólo es capaz de repetir aquello "real" que vivió, sin ningún revestimiento significativo que permita pensarlo o soñarlo. La obscena descripción del hecho vivido ilustra la falta de represión y, con ello, la incapacidad simbólica para hacer referencia testimonial, en un relato o en un recuerdo. La incapacidad testimonial para narrar desde el papel de un testigo es la más difícil experiencia que el análisis puede ofrecer a un analista, pues lo obliga a participar de la cruda realidad vivida del paciente -en esa suerte de *nuda vita* (Agamben, G. 1998<sup>17</sup>) en la que el paciente y el analista se han caído de las palabras.

---

<sup>16</sup> Bissón, A. C. (2011): El dibujar del analista y la regla de abstinencia. *controversiasonline@apdeba.org*. Número 9.

<sup>17</sup> Agamben, G. (1998): *Homo sacer. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Madrid, Pretextos.

### ¿Incorporación?

En octubre de 1972, un grave accidente aéreo expuso a un grupo de jóvenes uruguayos a una hambruna en los Andes. En los dos meses largos que duró el incidente, decidieron alimentarse de los cuerpos de sus compañeros de viaje para evitar morir. La cultura católica del grupo -eran miembros del equipo de rugby de un colegio religioso- facilitó la solución del conflicto entre sus principios humanos y el hambre acuciante. La "comunión" resultó la figura adecuada, al ofrecer el modelo sacrificial religioso como respaldo moral de una antropofagia inaceptable. Ese extremo muestra las múltiples facetas de la intersección entre las fantasías caníbales y la comunión espiritual que culmina en "*la fantasía de ser como el otro*", que prestó su cuerpo al sacrificio. Una intersección que estuvo presente en muchos ritos religiosos de la antigüedad y de América. Aún hoy, esa intersección da pie al rol de la hostia, como una reliquia simbólica del pan y del vino sacramentales de la última cena, que en su origen representaron el cuerpo de Cristo. Ese sacramento da fe de una presencia actual, que sostiene la verdad de una transmisión: la divinidad se encarna en el feligrés y, al formar parte de su carne, forma parte de su espíritu. En esta forma ritual, a medias simbólica, a medias animista, se da un cambio de vías entre la lógica de los destinos de la carne y la de los destinos del ser. En dicha permutación, el intercambio de la carne da fe -confianza- y testimonio del intercambio espiritual en el terreno del ser (Agamben, G. 2010<sup>18</sup>). No es casual, entonces, que algunas formas derivadas del sacrificio de la carne participen, a título de síntoma enigmático, en aquellas oportunidades en las que la institución del *Yo* o del *Superyó* ponen en juego un pacto de fe -social, moral o político- sea como rito de iniciación en un grupo o como sacrificio individual del aspirante.

En lo que sigue, la incorporación se entenderá como la metáfora -ya se ha dicho que podría ser inadecuada- de las posibles vicisitudes ulteriores de la silueta, en las que se adiciona un nuevo acto psíquico a su institución como referencia del sí mismo. Las funciones simbólicas que se le han atribuido a la incorporación tienen en su origen un fundamento animista. Solemos asociar la incorporación con la fantasía caníbal e incluso entendemos su ambivalencia usual como un rendimiento de la doble motivación de aquella: el ansia de asimilar el valor idealizado del cuerpo devorado junto al deseo de destruir al rival que sirvió de modelo. La identificación en general y la identificación melancólica en especial surgieron en ese cuño propuesto por Freud

---

<sup>18</sup> Agamben, G. (2010): *El sacramento del lenguaje*. Bs. As. A. Hidalgo.



en *Tótem y tabú* (1913<sup>19</sup>). En *Aflicción y melancolía* (1915-7<sup>20</sup>) y en *Psicología de las masas* (1921<sup>21</sup>), Freud retoma el problema de la identificación como una vicisitud del deseo -en la identificación histérica- y como un destino de la libido sexual de objeto en la elaboración de la pérdida objetal. El Yo se modifica por efecto de su mimesis con el objeto. ¿Quiere eso decir que lo incorpora? La historia del Yo se ha grabado en sus identificaciones con sus previas relaciones de objeto. Él es el residuo de dichas relaciones y tanto su extensión como sus cicatrices hablan de dicha historia. Esas identificaciones han resultado de la regresión hacia el narcisismo del Yo de la libido sexual de objeto que impregnó su vida erótica (Freud, S. 1914<sup>22</sup>). La fantasía de incorporación sería la explicación animista de esa expansión regresiva, bajo la forma del acto alimentario en el que el erotismo oral y el afán de dominio del Yo conciben la asimilación por mimesis que el Yo realiza con su modelo. Luego, las mismas fantasías animistas retornan como una amenaza retaliativa proyectiva desde el objeto perdido o abandonado. Las dos situaciones tienen valor clínico en los síntomas en dos tiempos que suelen observarse en los trastornos de la vida oral y, en general, en los síntomas que derivan de una fantasía de incorporación. Esos síntomas surgen o se agravan cuando el Yo debe sostener una decisión respecto de sí y de su vida o cuando el *Superyó* se instala como una instancia definitiva o cuando se accede al final epigenético de la evolución personal. Aunque los hechos se expliquen en la teoría copernicana de la mimesis por identificación, la fantasía los recupera como teoría ptolomeica de una incorporación alimentaria o como el resultado de un emblema que se acata o se deja o un uniforme que se quita y se pone a voluntad. Lo curioso de esta situación es que el achatamiento conceptual entre estos dos planos produce una severa confusión conceptual entre la fantasía de incorporación como la expresión oral -cuyo contenido es decididamente regresivo en el plano tópico- de la identificación que es en general histérica -cuya causa no es oral ni es una incorporación, pues ocurre como un deseo de deseo, en el que el sujeto histérico se identifica con otro por la vía de desear su deseo. En esos casos se termina accediendo al síntoma como si él ocurriera en un plano que en verdad sólo es expresivo y se confunde tanto en sus expresiones de vacío como en sus expresiones de plenitud como efectos reales de un acto alimentario. Desde luego, el paciente sigue con entusiasmo esa línea de abordaje, que sólo conduce al incremento de las resistencias y de las defensas de represión y escisión presentes en el campo. El vacío y la plenitud en ese caso pueden

---

<sup>19</sup> Freud, S. (1913): *Totem und Tabu*. Leipzig und Wien. G.W., Bd. 9.

<sup>20</sup> Freud, S. (1916/7): Trauer und Melancholie. *Int. Zschr. ärztl. Psychoanal.* Bd. 4: 288. G.W.Bd. 10: 428.

<sup>21</sup> Freud, S. (1912): Massen psychologie und Ich-Analyse. Wien.

<sup>22</sup> Freud, S. (1914): Zur Einführung der Narzissmus. *Jb. Psychoanal.* Bd. 6:1; G.W. Bd. 10:137.

explicarse como el efecto de la exigencia de un *Superyó* cuyas expectativas perfeccionistas proponen metas inalcanzables a un *Yo*, cuyos medianos recursos no alcanzan a cumplir dichas metas. En esa confusión pululan los abordajes conductistas y cognitivistas que insisten en el terreno exclusivo de la conducta y atropellan y desconocen su propósito defensivo inconsciente.

Dicho en breve, más allá de la raíz simbólica de la identificación, ella se expresa en una fantasía de incorporación. Ella incluye en su seno procesos pulsionales -desde la pulsión oral a secas al afán de dominio ligado a la identificación con el *Urvater-* y argumentos narrativos incluidos en su confección. Estos últimos son precisamente los que se expresan en el análisis de un adolescente como la sal y la sazón de buena parte de su curso. Una breve lista de los argumentos de la fantasía de incorporación incluye: actos pulsionales asociados al régimen de intercambio, legales - estrictamente sostenidos en la fantasía o ligados a un trauma previo que exige una cruel repetición. A ellos se agregan los posibles trastornos introyectivos: debido a un monto de envidia excesivo frente a la fantasía de "*un pecho que se alimenta a sí mismo*" (Klein, M, 1957:205<sup>23</sup>), los originados en un intercambio despojante, que impide la relación comensal vincular (Bion, W. 1963<sup>24</sup>; 1965<sup>25</sup>), los originados en un uso familiar alterado de la ley o en un trauma que impone una configuración transferencial singular o en un trastorno edípico de la introyección. D. Meltzer (1986<sup>26</sup>) indicó que la introyección no es una operación simétrica o inversa de la proyección, pues incluye un factor simbólico -edípico- que está ausente en aquella. Tampoco se deben descartar los argumentos propios de la narrativa histórica: la incapacidad introyectiva del joven, originada en un trauma severo (Blos, P. 1979<sup>27</sup>) o la dificultad que entraña una relación familiar enfermiza. En el primer caso, la repetición transferencial de la experiencia negativa del trauma afecta la introyección de la ley o de sus representaciones figuradas. En el segundo, la patología familiar afecta el régimen legal entre las distintas generaciones -impidiendo la asimetría edípica- y origina una polémica narcisista similar a la que se ve en los trastornos del complejo fraterno.

---

<sup>23</sup> Klein, M. (1957): *Envy and gratitude*. "The breast which was going to feed itself" (205). [www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Klein\\_Envy\\_and\\_Gratitude.pdf](http://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Klein_Envy_and_Gratitude.pdf)

<sup>24</sup> Bion, W. R. (1963): *Elements of Psychoanalysis*, London. William Heinemann. Reprinted London. Karnac Books in *Seven Servants*. 1977.

<sup>25</sup> Bion, W. (1965): *Transformations*. London, Karnac.

<sup>26</sup> Meltzer, D. (1986): *Studies in Extended Metapsychology*. Perthshire: Clunie Press.

<sup>27</sup> Blos, P. (1979): *The adolescent passage. Developmental issues*. New York. Int. Univ. Press.

## Clínica

Entre esos múltiples ejemplos, me centraré en la fantasía de incorporación, cuando se asocia al temor a ser capturado como un pez por el anzuelo de quien ofrece un succulento manjar. La captura es temida, pues implica perder la propia libertad. Una adolescente nos dijo que vive en un infierno con sus padres, en especial con su madre. Ellos le reprochan ser ingrata al no actuar con la debida devoción ni devolver *"lo que te hemos dado"*. El pago exigido incluye que la joven permanezca con ellos en la posición de un partenaire narcisista, a lo que a veces se agrega algún ingrediente (homo)sexual. El pago en el ser implica la confusión generada por el amor posesivo, que concretiza en el dominio del deseo ajeno un pacto de amor, asumido como deuda recíproca: *"Tú me debes todo porque yo siempre estoy"*. El pacto se ordena en un confuso *télescope* de actitudes reiterativas de las dos generaciones y repite el conflicto heredado de los padres. Todo el conjunto origina un vínculo indiscriminado a doble vía.

Vanina era una joven obesa, cuyos padres se habían separado cuando ella era niña. Su papá había tenido una vida turbulenta y se había alejado de ella y de su mamá. Prácticamente ella no tenía noticias de él. Su mamá era una profesional exitosa y de mucha presencia. Vanina sentía que no podía competir con ella. Vanina trabajaba todo el día y estudiaba sin respiro, pues debía hacer todo lo posible por ser independiente. Casi no había un minuto libre en su vida. A pesar de su vida tan agitada, en sus sesiones sólo podía hablar de su mamá, de sus mutuas ofensas, de sus mutuos desplantes, de sus posesividades, de las permanentes peleas a partir de *"esa blusa que te pusiste me la arruinaste, no sabías que la tenía reservada para..."* o *"¿no sabías que el auto debe estar siempre con nafta? Lo dejaste sin..."* o *"¿no sabías que la casa era sólo tuya y que yo no puedo usarla como si fuese mía?"* Las frases podían repetirse al infinito, sin importar quién las dijera, pues el diálogo era tan circular como redundante. La situación se volvió tan tensa que decidieron que Vanina se mudase a otra vivienda de la madre, en un barrio alejado. Pero todo siguió de mal en peor. Vanina no podía vivir sola y aun peor, la madre tampoco. Sin embargo, cuando retornó a la casa materna, el material de sus sesiones cambió. Se dio cuenta que no podía pedir un horario con la ginecóloga, pues le daba miedo verla sin su mamá y que se ubicaba en el grupo de sus amigas como *"la extraterrestre a la que no le pueden pasar esas cosas que les pasan a todas"*. Muy sorprendida con el giro de ese discurso, se preguntó si alguna vez se había animado a ser una mujer común o si ella estaba escondida en algún lugar. Se sorprendió cuando advirtió que

su mejor escondite era su propio cuerpo, que la alejaba de pensarse a sí misma como una mujer. A las pocas semanas relató un sueño: *"estaba en un lugar cerrado y algo sórdido, ella comía desafortadamente una mesa llena de masitas. Ema le decía que se calmara. Salía a un terreno solitario, subía al auto y éste empezaba a andar como loco. Muy asustada lo frenaba hasta que se paró."* Se despertó con *"el corazón en la boca..."* El auto era el de su mamá, lo reconoció por el cambio automático. Las masitas se parecen a unas que hace su mamá. Hacía poco se había sentido mal porque estaba a dieta y no pudo comerlas. Ema es una amiga que *"ya se sabe, es medio..."* sin poder decir abiertamente que tenía fama de ser sexual. El descontrol de su *auto loco-Ema sexual-masitas deliciosas- ¿de quién es este cuerpo? - ¿a quién le obedece?* condensaba sus dudas sobre quién era la dueña de su cuerpo una vez que ella, tan temerosa del posible descontrol de su deseo sexual, lo había escondido en el atracón y en la obesidad. Cuando se escuchó decir algo de esto, dijo bajito: *"la comida la puedo vomitar..."* y a mi pregunta sobre *"qué pasaba con su sexo y con sus deseos de ser una mujer"*, dijo en una semi sonrisa: *"eso no se puede vomitar, bueno...mi prima está vomitando pobre! Está de tres meses"*. La confusión entre sus atracones y sus vómitos con el descontrol y los vómitos sexuales era tan evidente que sólo hizo falta una sonrisa cómplice entre los dos para comprender todo lo que había que aceptar si quería alejarse del cambio automático, que cambiaba todo en una presencia incondicional que la dominaba y transformaba en una niña asustada de ser mujer. Todo sería más fácil si su *emoción -corazón* estuviera en su boca y si su deseo sexual sólo terminara en un atracón. La regresión expresiva de su deseo sexual a la clave tópica oral, tal como Freud lo describió en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926<sup>28</sup>) escamotea el problema, al transformarlo en un aparente trastorno alimentario. Vanina se identificaba con Ema y su deseo sexual de mala fama, imaginaba que Ema era una diosa del placer, que se daba todos los gustos y disfrutaba de lo que a ella la atemorizaba. En su modo histérico de gozar, ella se descontrolaba como Ema en su lecho sexual y vomitaba como su prima embarazada. Tanto el descontrol loco de su cuerpo como el vómito condensaban múltiples facetas de la escena sexual deseada, castigada y temida, a la vista de un espectador literal que entendía los hechos como un problema de obesidad. ¿La violencia clínica que ella debía atravesar era sólo un tema de angustia o había algo más allá? El paso crítico de acceder a una nueva posición respecto de su cuerpo y de su sexo exponía a Vanina a una experiencia sin palabras y sin significados conocidos. ¿Ella temía los remezones edípicos de su decisión o había alguna experiencia inaudita, incomprensible o inadmisibles que ella debía enfrentar como algo tan ajeno como propio de sí misma?

---

<sup>28</sup> Freud, S. (1926): *Hemmung, Symptom und Angst*. Wien.

Ella ha preferido designarse como una extraterrestre respecto de sí misma, como la gordita que no puede aspirar a ser como las otras. ¿Esa extranjería es obra de una posición histérica, que se extraña de su deseo? Probablemente sí, pero ¿habita algo más en su temor virginal a enfrentar un sexo que la aterriza? Como bien lo puntualizó Freud en su estudio sobre la angustia (1895<sup>29</sup>): ¿se trata de una falta de significantes que den significado e investidura experiencial a ese debut de un psiquismo virginal? En ese caso, el trauma de acceder a ese sexo es un tema de la angustia -*Angst*- derivada de la represión sexual o del terror -*Schreck*- frente al sinsentido generado por un sistema representacional inadecuado. Si no hay saber del sexo a advenir, se debe suponer que algo de ambos -*Angst* y *Schreck*- estará presente en el debut sexual. Adorno indica que en el trauma no sólo importa la naturaleza de la escena dolorosa -torturante o no- sino el espanto -*Schreck*- que surge cada vez que alguien se expone a ello, debido a la situación obligada e irrenunciable de dicha vivencia. Ese espanto es irrepresentable y forma parte del núcleo de aquello sin sentido que se resiste a cualquier intento de representación poética.

Esa incómoda seducción propone una doble trampa: primero, ofrece el señuelo de una relación incondicional que evita la ruptura exogámica y, luego, despierta el temor a un mundo hostil tan poblado por los riesgos del deseo de los otros como por el propio deseo, que amenaza con su desconocido descontrol. En la escena circula un "manjar" enigmático como un reaseguro de ese pacto: la madre se ofrece "a ser devorada" a condición de que, en ese acto, ella sea admitida como un sargento interiorizado que controlará los deseos de la joven. La violación del pacto será penada con el reproche de cometer una traición o con la amenaza del abandono. Las intensas fantasías de dominio proyectadas y la pasiva dependencia arrastran a la joven al doble acto de incorporación y expulsión de algo incorporado, cualquiera sea su naturaleza o su clave.

Ese movimiento de vaivén fue descrito en el trastorno alimentario, pues en él el "manjar" concretiza la fantasía de incorporación. Pero es elocuente también en la reacción contestataria, rebelde y de oposición a la voluntad del adulto, cuando se pone en juego la puja por la propia voluntad. En esos casos, la incorporación y la seducción favorecen las conductas reactivas en el terreno sexual, donde el polimorfismo y la promiscuidad sirven de reaseguro ante el sometimiento fantaseado. Los temas de la autonomía y de la decisión participan en este tiempo en el que las fantasías del debut -que no lograron un real desasimiento de la dependencia con la

---

<sup>29</sup> Freud, S. (1895): Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als "Angst-Neurose" abzutrennen. *Neurol. Zbl.*, Bd. 14, S. 50-66; *G.W.* Bd. 1. (1895): Zur Kritik der "Angstneurose". *Wiener klin. Wchschr.*, Bd. 9:417; *G.W.* Bd. 1:357.

autoridad parental- y el temor a ser engolfados por un personaje posesivo tienen en vilo al joven, quien debe decidir entre su temor a la soledad y a la falta de idoneidad personal y su tentación por un refugio tan confortable como abrumador. Tras ese refugio -en buena medida superyoico- el joven busca resolver su necesidad de control impulsivo, ante su temor por la irrupción de sus deseos sexuales. Las fantasías de anormalidad y de exceso pulsional lo exponen a un ostracismo social y a la clandestinidad de su vida sexual, que no logra adquirir el significado de una conducta íntima. En la descripción del caso se ven las defensas de desmentida y escisión y la emergencia del *Superyó* sádico, como una deriva defensiva ante el fracaso de un punto de interdicción edípica, lo que acarrea el inevitable fracaso represivo subsiguiente.

Esta constelación defensiva, en cierto sentido típica, está presente detrás de un sinnúmero de diferentes expresiones clínicas y merece una discusión seria para evitar los riesgos de una clínica balcanizada, sostenida en el diagnóstico de una conducta sintomática -trastorno alimentario, fracaso académico, trastorno de género o de identidad sexual y otros tantos diagnósticos sostenidos en la visión médica o social de una configuración metapsicológica. En todos ellos se encuentra una misma estrategia defensiva, en la que el joven se adhiere a su familia para encontrar en ella un depositario de su conflicto actual. La "solución defensiva" consiguiente externaliza el conflicto del posible debut -en una pelea que implica a la familia- y abusa del temor familiar al sufrimiento de su hijo inexperto.

### **Discusión**

En el contexto de la vida psíquica, la noción de incorporación es en sí misma problemática. La referencia de la función psíquica a un cuerpo real que incorpora está lejos de corresponder a los procesos de inclusión, de incremento o de suma que podrían ocurrir en su seno. El cuerpo es tan ajeno a su vida como lo es el medio ambiente en el que habita. Sin embargo, la vida psíquica no puede prescindir de ellos, en tanto ambos marcan un emplazamiento y un límite práctico a su desarrollo. Por ello ¿cómo resolver con propiedad la aporía de una función psíquica que imagina fantasías de incorporación en un cuerpo y habita en un lugar que provee sus insumos vitales, si despliega su función en un nivel de organización independiente de dichas bases y responde a reglas diferentes de las que rigen a aquellos? La relativa extranjería de la vida psíquica respecto del cuerpo y del medio ambiente fue

sintetizada admirablemente por Lacan (1958<sup>30</sup>) con su idea de *extimidad*. Ella no sólo señala una extranjería respecto del propio cuerpo, al que experimenta tan ajeno como lo es el medio ambiente; también define una dimensión caída de la significación, que impulsa desde fuera de ella la exigencia de acción y descarga. Parafraseando a Borges ¿dónde empieza la trama que realiza lo psíquico a través de la mediación del lenguaje y de la significación entre el cuerpo y la vida?

A propósito de esa idea, J. A. Miller (2010<sup>31</sup>) dijo: la extimidad se le hace presente al sujeto como un goce que se le presenta como "*algo exterior, confiado a sí mismo, rechazado del lenguaje*". Sin llegar a discutir los alcances de su fórmula, subrayo la exclusión que realizan Lacan y Miller de una dimensión psíquica sostenida en el lenguaje, que recibe lo éxtimo como un impulso ajeno a su dominio, pero no por ello, extranjero de su ámbito de motivación y de expresión. En todo caso, sigue siendo un campo incógnito la convivencia motivacional de lo pulsional junto al sin sentido caído de la significación. Ambos son dos motores de la función psíquica que tanto cooperan entre sí -en el juego y en la transferencia- como se obstaculizan en sus respectivos desarrollos -en la mutua exclusión de la angustia -*Angst*- y el terror del trauma -*Schreck*- en la producción de la neurosis traumática -*Schreckneurose* (Freud, S. 1920<sup>32</sup>).

Si el placer de órgano corporal participa de la función psíquica, al seleccionar aquellas fantasías que logran convocarlo y disparar su investidura sexual, debe ser tenido en cuenta a la hora de definir lo psíquico. Ya que éste no es otra cosa que el conjunto de fantasías investidas por él, junto a aquel conjunto de vivencias que, precisamente por no haber logrado su investidura, peregrinan en busca de alguna significación en la insistencia de la compulsión de la repetición. El apronte angustiado propuesto por Freud como reaseguro frente al trauma no es otra cosa que la operación psíquica que permite la investidura sexual de la vivencia actual desde las marcas del pasado sexual que ofrece la transferencia. Esas marcas son precisamente aquellas que la historia libidinal imprimió en el placer de órgano del cuerpo, al inscribir en él a las zonas erógenas (1908<sup>33</sup>). Estas marcas en el cuerpo son zonas de hipersensibilidad sexual, que son imprescindibles para la creación del significado psíquico, mediante la transferencia sexual que le imprimen a la experiencia desde la evocación que ésta impone. Si bien el lenguaje de lo psíquico es un orden autónomo en la construcción del significado y del argumento de sus fantasías, su autonomía

---

<sup>30</sup> Lacan, J. (1958): *Seminario sobre La ética del psicoanálisis*. Bs As. Paidós, 2013.

<sup>31</sup> Miller, J. A. (2010): *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de J. A. Miller*. Bs. As. Paidós. *Ya no es éxtimo al Otro sino forcluido y retorna en lo real*" (*Ibid.*).

<sup>32</sup> Freud, S. (1920): *Jenseits des Lustprinzips. Más allá del principio del placer*. Bs. As. Amorrortu 1976.

<sup>33</sup> Freud, S. (1908): *Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität. Zschr. Sexualwiss.* 1: 27; *G.W.7:191. Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. Ibid.*

está fuertemente anclada a la evocación del cuerpo y de su placer de órgano, al construir en él y con él lo que en psicoanálisis conocemos como erogeneidad. Sin su participación lo psíquico perdería la encarnadura que le da su carácter auténtico y se deslizaría en la superficialidad de una vivencia banal. Pero no por ello terminaremos homologando procesos psíquicos con funciones corporales, pues de ese modo correríamos el riesgo de una severa concreción. Para no trasgredir el uso de esas metáforas, estamos obligados a distinguir la fantasía de incorporación -como argumento retórico psíquico- del acto de incorporación -como defensa que lo psíquico propone en la acción exclusiva del cuerpo que habita.

La noción de la incorporación se vincula firmemente a la cuestión del ser, desde el estudio del canibalismo como estrategia del animismo totémico (Freud, S. 1912<sup>34</sup>). La operación primitiva concretiza en el rito de la posesión de un cuerpo la incorporación de una cualidad abstracta e idealizada del mismo -la valentía, la inteligencia, el poder, etc. Ese procedimiento ritual -que en su etapa primitiva era un acto de devoración- se mantiene hasta nuestros días en el rito de la comunión, como un derivado desplazado mediante una analogía. El mito cristiano dice: "*Y habiendo tomado pan, después de haber dado gracias, lo partió, y les dio, diciendo: Esto es mi cuerpo que por vosotros es dado; haced esto en memoria de mí*". Esa frase forma parte de la comunión simbólica entre Jesús y sus discípulos (Lucas: 22:19). Al atribuir al pan el valor de una analogía del cuerpo, se lo eleva como símbolo y pieza de intercambio del pacto de adhesión y protección entre el líder divinizado y sus seguidores. Su incorporación tiene el valor de un pacto simbólico, pero también es la realización concreta de una comunión corporal entre ellos, vale decir, una encarnación concreta de la divinidad en el feligrés. Desde una perspectiva analítica, las dos direcciones posibles de la escena determinan, según W. Bion (1965<sup>35</sup>), dos resultados muy diferentes. Si la dirección se encamina desde el feligrés a dios, el resultado es una vivencia de usurpación que solapa dos niveles lógicos distintos -al ubicar a dios como un semejante del Yo del feligrés. Si, en cambio, la dirección se encamina desde la divinidad al feligrés, la divinidad mantiene su nivel lógico -diferente respecto del Yo- y permite la encarnación: la divinidad se encarna en el Yo. Bion habla de dios en el primer caso y de divinidad en el segundo para proponer dos modos de la fantasía: el primero se asocia a una idea de usurpación similar a la identificación proyectiva en objeto interno -que instala a dios en el rol de un semejante- y el segundo se asocia a una identificación introyectiva -que respeta la "jerarquía" lógica de la divinidad. En ese modelo, el vector de la dirección es usado

---

<sup>34</sup> Freud, S. (1913): *Totem und Tabu*. Leipzig und Wien: G.W. 9.

<sup>35</sup> Bion, W. (1965): *Transformations*. London, Karnac.



para incluir una operación lógica, que confunde las diferencias en el primer caso y las respeta en el segundo. Dicho vector no es otro que la interdicción que se cumple en el *Complejo de Edipo*, al implantar un régimen de diferencias lógicas entre los sexos y las generaciones. Para decirlo con claridad, la identificación proyectiva en un objeto interno solapa y confunde las diferencias y la identificación introyectiva respeta y cumple las diferencias edípicas entre los objetos internos y el *Yo*, tal como Freud lo postulara en *El Yo y el ello*, al explicar el régimen del *Superyó* y de su relación con el *Yo* como un vínculo interiorizado de la persona con sus padres de la infancia. Dicho en breve, el modelo kleiniano propuesto por Bion y el modelo freudiano del *Yo* y *el ello* apelan a la idea de una identificación sostenida en la interiorización - ¿la incorporación, la encarnación? - de un vínculo preexistente con los padres reales, que repita la lógica familiar de la infancia. La identificación está ligada de un modo indisoluble a las ideas de incorporación, encarnación o como se desee llamar a la copia e interiorización de la relación preexistente asociada a ese destino instituyente. Algo similar cabe decir del uso de la lengua y de sus reglas, de la tradición y los modismos de una familia. En esos casos, el aprendizaje de las modalidades de la comunicación implica la asimilación de un complejo haz de reglas y de argumentos retóricos que se ganan junto al aprendizaje de la lengua. ¿Cómo definir los procesos múltiples y paralelos de enseñanza, adhesión y transmisión que se dan hasta que el debut de una actitud personal defina un modo personal de hacer y de decir?

Al estudiar los distintos elementos que confluyen en la identificación, encontramos distintos niveles de análisis: una organización sexual oral centrada en el canibalismo y un orden simbólico que distingue e incorpora reglas de convivencia y de pensamiento tales como las que rigen el orden edípico. Ambos están atravesados por una lógica mixta, que incluye a las pulsiones sexuales y a los argumentos sociales y simbólicos que se incluyen en lo psíquico como parte del conflicto, supongamos, el conflicto entre el *Yo*, el *Ello*, el *Superyó* y la *Realidad*. Veamos por orden los distintos argumentos teóricos propuestos en este breve resumen.

En su estudio de la identificación en el duelo, Freud (1916<sup>36</sup>) indica que el canibalismo se ofrece como una mediación entre el objeto perdido y la identificación del *Yo* con él. Y en *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921<sup>37</sup>) distingue esta identificación secundaria -como respuesta a la pérdida del objeto- de la identificación histérica -originada en el deseo de un deseo. Freud en *El Yo y el ello* (1923<sup>38</sup>) eleva este modelo al carácter de un prototipo, al instituir el *Superyó* como heredero del

---

<sup>36</sup> Freud, S. (1916): Trauer und Melancholie. *Int. Zschr. ärztl. Psychoanal.*4: 288; *G.W.*10: 428.

<sup>37</sup> Freud, S. (1921): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Wien 1921.

<sup>38</sup> Freud, S. (1923): *Das Ich und das Es*. Wien.

*Complejo de Edipo.* Estos desarrollos dan cuenta de una fantasía caníbal que está en el centro de la identificación con un objeto perdido. Freud propone que la usual ambivalencia de la identificación podría surgir debido a la acción caníbal que, al mismo tiempo que incorpora al modelo admirado, lo desea destruir - ¿y usurpar? - en dicha incorporación. Esta ambivalencia, cualquiera que sea la explicación de su origen, es un hecho constante en todos los ejemplos a mi alcance. Y su despliegue en el síntoma -muchas veces expresado en el propio cuerpo- y en la transferencia suele ser un tema central en muchos tratamientos de adolescentes. En esos casos, solemos ver la expresión ambivalente y violenta de motivos contrarios que se dramatizan en el cuerpo, como una de las formas privilegiadas de expresión de su conflicto psíquico.

M. Klein postuló una tópica psíquica asentada en el cuerpo materno. En esa geografía con un fuerte acento imaginario habitarían personajes propios de la trama edípica: el padre o su pene y los bebés internos. La combinatoria de un escenario corporal y sus personajes daría cuenta de una escena dramática, cuyas vicisitudes conformarían las transformaciones de la fantasía, acorde al interjuego de las emociones e intercambios de dichos personajes. En los espacios del escenario materno ocurren las entradas y salidas de esos personajes y se ponen de manifiesto los regímenes de ingreso y egreso a sus subespacios diferenciados: nutricios, excrementicios y sexuales. Esa geografía describe tanto las singulares cualidades textuales de la fantasía como los regímenes y las funciones de las estrategias relacionales y reglas de selección de las conductas permitidas y prohibidas. La teoría de Klein pone un fuerte acento visual e imaginario en su descripción de la dramática psíquica y de sus conflictos duales y triangulares. Apela a una línea argumental que se sostiene en la escisión y en la proyección de las emociones primitivas de la persona, cuya defensa central es la identificación proyectiva (Klein, M 1946<sup>39</sup>). Este escenario muestra una escena fantástica con una lógica de intercambios entre un interior y un exterior. Ese intercambio dramático da lugar a ingresos, incorporaciones, eliminaciones y exclusiones para explicar las formas proyectivas de su trama conflictiva. La naturaleza escindente de esa lógica describe las grandes oposiciones emocionales: bueno-malo, adulto-niño, masculino-femenino, persecutorio-protector, envidiado-idealizado, etc. y encontraría dificultades para describir las experiencias emotivas originadas en la división subjetiva surgida en la represión: v.g. las que describen emociones contrarias simultáneas: dolor-alivio, llanto-risa, depresión-esperanza, etc. En todo caso, la incorporación es una defensa que resulta coherente con la lógica interior-exterior, que surge de la descripción de

---

<sup>39</sup> Klein, M (1946): Notes on some Schizoid Mechanisms. *Int. Journal Psycho-Anal.* 27:99.

un espacio con accesos precisos controlados por reglas de aduana. En cambio, la lógica derivada de la retroacción significativa o del juego metafórico propone una geometría menos "euclidiana". Tal es el caso, dentro de la misma experiencia kleiniana, del famoso sueño de los *petit fours*. En él, "la paciente estaba sentada en la mesa de un restaurante y nadie venía a servirla. Se decide a ir a una cola para tomar algo para comer por sí misma. Delante de ella ve a una mujer muy determinada, que se parece a Klein, quien toma dos o tres pequeñas tortas. Ella la sigue y toma también dos o tres". Tuvo allí una vacilación sobre cómo llamarlas (en realidad son *petit fours*) y primero asoció con *petit fru* y luego con *Frau Klein*. Aunque la sesión del sueño se refiere a una fantasía oral de incorporación, aludía a Mrs. Klein, a través de una relación significativa (Klein, M. 1957:205<sup>40</sup>). Klein señala que la paciente sintió un grave resentimiento respecto de un pecho que se alimentaba a sí mismo – "a breast which was going to feed itself"- apuntando a las cualidades, buenas o malas, de una persona con la que la paciente se identificaba – "not only a breast but a person with whose qualities, good or bad, the patient identified herself" (Ibíd: 205). Este intercambio de identidades que se da a propósito de la ingesta de los *petit fours* indica con claridad la confusión de identidad que surge en la incorporación, que deja como saldo la pregunta: ¿de quién es este cuerpo? ¿mío o de Mrs. Klein? En el acto de ir a buscar por sí misma lo que esperaba recibir, Klein percibe el movimiento usurpador de la función nutricia del pecho y de la analista y, con ello, la posterior confusión de identidades. Un nuevo ejemplo de la "dirección" de la función psíquica que implica un acto simbólico encubierto -en este caso, de usurpación y de desmentida de las diferencias.

En todo caso, se debe evitar el riesgo de caer en la misma trampa que el paciente adolescente y padecer la misma confusión -o concreción- que él, al homologar un trastorno asociado a una fantasía con una experiencia corporal concreta. Laufer señaló este hecho al describir que la representación del cuerpo suele ser el escenario de la vida emocional adolescente y el lugar de despliegue de su fantasía sexual. Este escenario puede adoptar un carácter concreto y llevar al adolescente a realizar acciones en su cuerpo y, muchas veces, contra su cuerpo (Laufer, 1984<sup>41</sup>; Moguillansky, C. 2018<sup>42</sup>), para resolver un conflicto que está más allá de su conciencia y de su voluntad. En esa situación, él usa al cuerpo como un lugar concreto donde realizar acciones que se ofrecen como una analogía concreta de otros actos

---

<sup>40</sup> Klein, M (1957): *Envy and gratitude*.

[www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdflibrary/Klein\\_Envy\\_and\\_Gratitude.pdf](http://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdflibrary/Klein_Envy_and_Gratitude.pdf)

<sup>41</sup> Laufer, M. Laufer ME. (1984): *Adolescence and development breakdown: A psycho analytic view*. New Haven, Yale Univ. Press. Reprinted, Karnak, 1995. *Adolescencia y crisis del desarrollo*. ESPAXS, 1988.

<sup>42</sup> Moguillansky, C. (2018): De la sinrazón de las creencias a las razones del cambio catastrófico: una tesis posible sobre las crisis vitales. [controversiasonline@apdeba.org](mailto:controversiasonline@apdeba.org).

imposibles de sostener en la vida familiar o decisiones que él no puede asumir. Haríamos mal si, al realizar la misma analogía que nuestros pacientes, creyésemos que su cuerpo es el lugar real del conflicto, pues entonces caeríamos en la misma concreción, al dar diagnósticos de trastornos alimentarios o trastornos de género donde sólo hay un conflicto entre distintas versiones del mismo adolescente, quien debe decidir qué paso tomar entre su lealtad al establishment latente y su deseo de ganar la autonomía y la libertad que teme asumir ante el riesgo de la soledad, la traición y el fracaso. En ese caso, se discute una concreción corporal, lo que implica una concreción y la referencia al propio cuerpo, que tienen una tradición definida desde el estudio de P. Blos (1979<sup>43</sup>) sobre la desmentida familiar y el proceso escindente que surge como defensa ante ella. El cuerpo real es la sede expresiva del conflicto sexual de un joven infantilizado, que es tratado como un niño tierno, al que se le exige que desmienta su sexo. Un terreno muy distinto del escenario del cuerpo propuesto por Laufer, como sede de la transformación imaginativa de su fantasía masturbatoria central. Esas razones exigen ser cuidadosos con una incorporación concretizada, que dé por tierra con la necesaria distinción entre las transformaciones de la fantasía, que son propias de la defensa represiva usual, y los actos -de concreción- adolescentes, obligados por las defensas de desmentida y de escisión.

### **Resumen**

*El lenguaje es un orden autónomo en la construcción del significado y del argumento de las fantasías, pero su autonomía está fuertemente anclada a la evocación del cuerpo y de su placer de órgano, al construir en él y con él lo que en psicoanálisis conocemos como erogeneidad. Sin la participación corporal, lo psíquico perdería la encarnadura que le da su carácter auténtico y se deslizaría en la superficialidad de una vivencia banal. Pero no por ello homologaremos procesos psíquicos con funciones corporales, pues de ese modo corremos el riesgo de una severa concreción. Para no trasgredir el uso de esas metáforas, estamos obligados a distinguir la fantasía de incorporación -como argumento retórico psíquico- del acto de incorporación -como defensa que lo psíquico propone en la acción exclusiva del cuerpo que habita.*

### **Palabras clave**

*Incorporación, identificación, filiación, concreción.*

---

<sup>43</sup> Blos. P. (1979): *The Adolescent passage: developmental issues*. N. Y. I. U. Press.

**What do we talk about when we refer to the fantasies of incorporation?**

**Summary**

*Language is an autonomous order in the construction of the meaning and argument of fantasies, but its autonomy is strongly anchored to the evocation of the body and its organ pleasure, by building, in it and with it, what in psychoanalysis we know as erogeneity. Without bodily participation, the psychic would lose the incarnation that gives it its authentic character and slip into the superficiality of a banal experience. But for that reason, we will not confuse psychic processes with bodily functions, because in that way we run the risk of severe concretion. In order not to transgress the use of these metaphors, we are obliged to distinguish the fantasy of incorporation - as a psychic rhetorical argument - from the act of incorporation - as a defense that the psychic proposes in the exclusive action of the body that inhabits.*

**Key words**

*Incorporation, identification, filiation, concretion.*

**De quoi parle-t-on quand on parle des fantasmes d'incorporation?**

**Résumé**

*Le langage est un ordre autonome dans la construction du sens et de l'argumentation des fantasmes, mais son autonomie est fortement ancrée dans l'évocation du corps et du plaisir d'organe, en y construisant et avec ce que nous appelons l'érogénéité dans la psychanalyse. Sans participation corporelle, le psychique perdrait l'incarnation qui lui donne son caractère authentique et se glisserait dans la superficialité d'une expérience banale. Mais pour cette raison, nous ne confondrons pas les processus psychiques ayant des fonctions corporelles, car nous risquons ainsi de graves problèmes de concrétion. Afin de ne pas transgresser l'utilisation de ces métaphores, nous devons distinguer le fantasme d'incorporation - en tant qu'argument rhétorique psychique - de l'acte d'incorporation - en tant que défense que le psychique propose dans l'action exclusive du corps qui habite.*

**Mots clés**

*incorporation, identification, filiation, concrétion.*

**Bibliografía**

- Agamben, G. (1998): *Homo sacer. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Madrid, Pretextos.
- Agamben, G. (2010): *El sacramento del lenguaje*. Bs. As. A. Hidalgo.
- Bion, W. R. (1963): *Elements of Psychoanalysis*, London. William Heinemann. Reprinted London. Karnac Books in *Seven Servants*. 1977.
- Bion, W. (1965): *Transformations*. London, Karnac.
- Bissón, A. C. (2011): El dibujar del analista y la regla de abstinencia. *controversiasonline@apdeba.org*. Número 9.
- Blos, P. (1979): *The adolescent passage. Developmental issues*. New York. Int. Univ. Press.

- Burucúa, J. E. et al. (2014): *Cómo sucedieron estas cosas. Representar masacres y genocidios*. Bs. As. Katz.
- Burucúa, J. E. (2015): *Cartas berlinesas*. Bs. As. Adriana Hidalgo:22
- Freud, S. (1895): Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als "Angst-Neurose" abzutrennen. *Neurol. Zbl.*, Bd. 14, S. 50-66; G.W. Bd. 1.
- (1895): Zur Kritik der "Angstneurose". *Wiener klin. Rdsch.*, Bd. 9:417; G.W. Bd. 1:357.
- Freud, S. (1908): Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität. *Zschr. Sexualwiss.* 1: 27; G.W.7:191. Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. *Ibíd.*
- Freud, S. (1908): Der Dichter und das Phantasieren. *Neue Revue*, Bd. 1: 716. G.W., Bd. 7:213.
- Freud, S. (1913): *Totem und Tabu*. Leipzig und Wien: G.W. 9.
- Freud, S. (1914): Zur Einführung der Narzissmus. *Jb. Psychoanal.* Bd. 6:1; G.W. Bd. 10:137.
- Freud, S. (1916): Trauer und Melancholie. *Int. Zschr. ärztl. Psychoanal.*4: 288; G.W.10: 428.
- Freud, S. (1919): *Das Umheimliche. Imago*, Bd. 5:297.
- Freud, S. (1920): *Jenseits des Lustprinzips. Más allá del principio del placer*. Bs. As. Amorrortu.
- [https://manybooks.net/book/143469/read#epubcfi\(/6/2\[tnote\]!/4/102/1:1633](https://manybooks.net/book/143469/read#epubcfi(/6/2[tnote]!/4/102/1:1633)  
*Jenseits des Lustprinzips*. Leipzig, Zürich, Wien, 1920:15.
- Freud, S. (1921): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Wien 1921.
- Freud, S. (1923): *Das Ich und das Es*. Wien.
- Freud, S. (1926): *Hemmung, Symptom und Angst*. Wien
- Hoffman, E.T.A. *Die Abentheuer der Sylvester Nacht. Die Geschichte der Verlorenen Spiegelbild*. Frankfurt am Main, 1993.
- Klein, M (1946): Notes on some Schizoid Mechanisms. *Int. Journal Psycho-Anal.* 27:99.
- Klein, M. (1957): *Envy and gratitude. "The breast which was going to feed itself" (205)*. [www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Klein\\_Envy\\_and\\_Gratitude.pdf](http://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Klein_Envy_and_Gratitude.pdf)
- Lacan, J. (1936): Conferencia dictada en SPP -Société psychanalytique de Paris- el 16 de junio.
- Lacan, J. (1958): *Seminario sobre La ética del psicoanálisis*. Bs As. Paidós, 2013.
- Longoni, A. et al. (2008): *El siluetazo*. Buenos Aires, A. Hidalgo.
- Meltzer, D. (1986): *Studies in Extended Metapsychology*. Perthshire: Clunie Press.
- Miller, J. A. (2010): *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de J. A. Miller*. Bs. As. Paidós.
- Moguillansky, C. *Decir lo imposible*. Bs. As. Teseo. 2010.