Juan Vives Rocabert

LA MUERTE Y SU PULSIÓN

Una perspectiva freudiana



Una mirada a la sexualidad y a la muerte

PAIDÓS

La muerte y su pulsión

Una perspectiva freudiana

Juan Vives Rocabert

PAIDÓS

Índice

Agradecimientos
Prefacio
capítulo 1. La muerte
capítulo 2. El concepto de *pulsión*
capítulo 3. Del concepto de *agresión*, sus derivados y transformaciones, a la noción de *instinto de muerte*
capítulo 4. El concepto de *instinto de muerte* en la obra de Freud
capítulo 5. Manifestaciones clínicas de la pulsión de muerte
capítulo 6. Discusión
capítulo 7. Conclusiones provisionales
Bibliografía
Acerca del autor
Créditos

A mi querida esposa Teresa Lartigue,
excepcional compañera de un viaje
cada día más interesante y vital.

A mis queridos hijos Juancar,
Miguel A.
y Paco,
creativos y ejemplares
representantes de nuestro tiempo.

Agradecimientos

Hace algunos años presenté un proyecto de investigación conceptual sobre *instinto de muerte* en la University College London en el curso de un programa de entrenamiento sobre investigación psicoanalítica, organizado por el Comité de Investigación de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Peter Fonagy, Mary Tarjet y Linda Mayes fueron quienes, entre otros muchos que les siguieron, me hicieron las primeras observaciones básicas sobre tan complicado tema. También fueron los primeros en llamar mi atención sobre la necesidad de realizar una revisión a fondo de toda la obra freudiana con el fin de esclarecer la pertinencia de un concepto tan controvertido.

A partir de entonces, ha habido un largo camino, lleno de dudas y resistencias internas. El tema puede resultar muy perturbador para quien se adentra en una de las preguntas básicas no solo del psicoanálisis, sino del proyecto filosófico que, desde aquellos inciertos balbuceos en Mileto, inquietan al ser humano.

En ese largo recorrido, el estímulo, aliento y empecinamiento de mi esposa, María Teresa Lartigue, fue un factor determinante para poder avanzar lenta pero consistentemente en dicha investigación. Ella ha sido, desde siempre, mi primer lector y una crítica acuciosa, siempre atinada en sus observaciones. No hay una sola de sus sugerencias que no haya sido pertinente y útil en el desarrollo de este trabajo. Mi gratitud con ella asume una dimensión ilimitada.

También agradezco profundamente la lectura que realizó Miguel Kolteniuk, buen amigo que se dio a la farragosa tarea de revisar el manuscrito, ofreciéndome su pensamiento crítico, así como valiosas sugerencias y señalamientos. Finalmente, pero no por ello menos importante, deseo expresar mi enorme gratitud a mi editora Ixchel Barrera, cuya titánica labor hizo posible que este texto se tornara más comprensible y terso.

Prefacio

La vida se convierte en muerte,
y es como si la muerte hubiese sido
dueña de la vida durante toda su existencia.

Paul Auster, *La invención de la soledad.*

... queremos vivir siempre y de manera
indoblegable... queremos vivir aunque sea
sin energía, sin ganas, enfermos, sí, incluso
cuando somos incapaces de hacerlo y cuando
resulta del todo imposible vivir...

Imre Kertész, *Kaddish por el hijo no nacido.*

La gran prueba de la vida no es la muerte,
sino el morir.
Dos momentos míticos de la existencia:
cuando en el óvulo fecundado empieza
a manifestarse la vida, y cuando esa misma
energía deja de activar las células,
entregando el testigo a esa otra fuerza
terrible e inabarcable, la muerte.

Sándor Márai, *Diarios 1984-1989.*

Cualquier revisión conceptual dentro de la obra de los grandes pensadores a menudo topa con escollos que parecerían insalvables. Una de las grandes dificultades en torno a la comprensión de los conceptos contenidos en la obra de Sigmund Freud tiene que ver, en primer lugar, con la necesidad de rastrear la evolución de su pensamiento a través de todos sus trabajos publicados, de su correspondencia con discípulos y amigos, así como de los vaivenes ocurridos en el devenir de su propuesta teórica, sus avances y retrocesos, y no menos importante, de sus contradicciones e inconsistencias lógicas —no podía ser de otra manera en una obra dedicada al estudio del inconsciente, que podría ser definido como un territorio alejado de la lógica formal, como una zona en la que impera *otro tipo*

de razón, difícil de colegir. En segundo lugar, porque —como sucede con pensadores como Freud, Marx o Nietzsche— hay pocos que se toman la molestia de recorrer dichos corpus con lecturas múltiples y complementarias.

Por otra parte, el concepto de *instinto de muerte* es uno de los más controvertidos dentro de la obra de Freud. Desde que fue formulado en 1920 ha corrido con desigual fortuna, pues así como algunos de sus discípulos se adhirieron a esta nueva formulación instintiva, otros, en cambio, no pudieron seguir al creador del psicoanálisis por esos difíciles derroteros. En su momento, Hernán Solís nos dejó una suerte de entretenida crónica sobre el destino de la noción de instinto de muerte entre los pensadores de las diversas arborizaciones teóricas y clínicas del psicoanálisis.[1]

No podría ser de otra manera. Dado que la muerte es un imperativo universal entre los organismos de reproducción sexuada, para el *homo sapiens* y su orgullo consciente constituye el fenómeno que más hiere su narcisismo, al ser el único animal que se sabe sujeto a un destino fatal e inexorable. El conocimiento de la muerte, por sí mismo, es conflictivo, ya que mientras la conciencia es capaz de asumir la realidad de su futura desaparición como individuo, el inconsciente —por sus características constitutivas— niega la muerte, se vive inmortal e invulnerable y no puede integrar una representación de la nada.[2]

La circunstancia de sabernos inevitablemente destinados a morir nos aterroriza, es el origen de la angustia existencial y la fuente del aprecio por la vida. De hecho, para Becker, la angustia ante la muerte es la principal generadora de la inmensa mayoría de las obras humanas, incluyendo las adquisiciones sociales de la civilización: la ley, la religión, así como las creaciones artísticas, científicas y filosóficas.

Tener un hijo, plantar un árbol y escribir un libro nos recomienda la antigua conseja popular con el fin de ahuyentar el fantasma de la terminación de la vida y el enfrentamiento con la nada eterna. Las obras de la civilización universal, las creaciones artísticas y científicas, y los sistemas filosóficos son, todos, intentos de negar que después de nuestra muerte no quedará nada de nosotros mismos como sujetos pensantes y sensibles.

El dolor de concebir la muerte como fin último del sujeto, como terminación radical de la vida, suele provocar las más enconadas resistencias y los más intensos mecanismos de negación. De hecho, algunas religiones intentan paliar dicho dolor, prometiendo que hay una vida después de la muerte: de ahí la noción de *alma* que no muere como el cuerpo. En otras palabras, las religiones suelen transformar la idea de terminación en un concepto de tránsito: la muerte es el paso desde esta vida hacia otra, frecuentemente eterna, independientemente de las nociones de premio o castigo con las que dicha noción se acompañe.

A pesar de que una de las mayores certezas empíricas que poseemos los seres humanos es que estamos programados para morir, solo ha sido hasta épocas muy recientes cuando nos hemos atrevido a indagar las causas o razones de este destino

cierto, acercándonos a su entendimiento. Desde la perspectiva freudiana, cabe preguntarse a qué se debe la muerte, ¿a la acción de «causas internas» —un instinto o pulsión de muerte— como lo postula el creador del psicoanálisis, o bien debemos acogernos a otras hipótesis, ya sean psicológicas o biológicas?

Sabemos que Sigmund Freud elaboró una teoría dualista sobre los instintos con el fin de explicar las fuerzas motivacionales del sujeto y la dinámica de su deseo, así como la energía con la que opera el aparato psíquico —teoría cuya elaboración pasó por diversas vicisitudes en función de sus hallazgos y observaciones clínicas, así como de sus especulaciones teóricas.

En su primera formulación teórica,[3] Freud dejó establecida la existencia de dos grupos de instintos o pulsiones: un grupo de instintos al servicio de la preservación de la especie, los *instintos sexuales* (cuyo empuje promueve que el individuo busque una pareja con el fin de procrear con ella mediante el coito, garantizándose así dicha continuidad específica), y un segundo tipo de instintos al servicio de la preservación del individuo, los *instintos de autoconservación* (a los que luego denominó *instintos del yo*).

Sin embargo, más adelante, cuando se abocó al estudio del fenómeno del narcisismo,[4] cayó en cuenta de que las mismas fuerzas libidinales que operan en los instintos sexuales actúan también en los instintos del yo, pero en este caso, dirigidas hacia el sujeto mismo. De esta forma, tuvo que enfrentar la alternativa de postular una teoría instintiva de carácter monista, lo que no era admisible desde las necesidades teóricas de su concepción psicodinámica del conflicto psíquico.

Ante esta disyuntiva, Freud estableció una nueva teoría instintiva,[5] que restablecía esta base dualista, en la cual las fuerzas libidinales, tanto objetales como narcisistas, se hacían depender o derivar de un *instinto de vida* o *Eros* —fuerza cuya característica principal es la de reunir, ligar y vincular lo anteriormente separado—, al que se le opuso un *instinto de muerte,* que posteriormente sus discípulos identificaron con el nombre de *Tánatos* —una nueva fuerza, antitética, que daba cuenta de la destrucción y de la tendencia hacia la disgregación, desligadura y separación de lo que antes estaba unido.

El instinto de muerte, sin embargo, provocó —y sigue provocando— numerosas reticencias dentro de la comunidad psicoanalítica; muchos pensadores se opusieron a este concepto al que calificaron de altamente especulativo e improbable. Aún hoy, la noción de una pulsión de muerte sigue siendo el origen de acaloradas controversias entre diversas escuelas de pensamiento psicoanalítico y aun entre pensadores de la misma corriente teórica.

Por otra parte, el concepto de instinto de muerte conlleva una serie de problemas en relación con su potencial representación en el psiquismo. Freud dejó establecido que en el inconsciente no existe representación de la muerte, dado que dentro de ese *locus* psíquico solo pueden existir representaciones positivas. El instinto, por definición, es únicamente positividad. De manera semejante, la representación del instinto adquiere un

giro problemático cuando se trata de entender la conceptualización de un representante psíquico —inconsciente— del instinto de muerte y el tipo de representaciones que inviste.

Las paradojas se suman cuando, además, consideramos que Freud estableció en varios de sus escritos que los instintos nunca aparecen en su estado puro y siempre los observamos mezclados o en grados variables de fusión.

¿Existe entonces una posibilidad de desmezcla o defusión instintiva, como alguna vez se dijo de la melancolía como «cultivo puro de la pulsión de muerte»? En caso positivo, tendríamos que investigar cómo se manifiestan los instintos de vida sin mezcla y cómo se expresa el instinto de muerte en estado de «pureza»; por tanto, estaríamos en presencia de dos instintos distintos y opuestos. De no ser así, nos tendríamos que preguntar cuál es la utilidad de una teoría instintiva dualista —Eros e instinto de muerte— si estas fuerzas nunca aparecen como tales sino solo como una intrincación o mezcla entre ellas de proporciones variables. Por el contrario, es posible que tuviéramos que recurrir a una fuerza única que contenga en su seno, y como característica distintiva, tanto cualidades integradoras como desintegradoras simultáneamente, quedando entonces por determinar cuáles serían las circunstancias que promoverían la aparición predominante de una forma de expresión o su contraria. Este punto de vista estaría de acuerdo con ciertas teorizaciones psicoanalíticas que ven el instinto de muerte al servicio de las pulsiones de vida —como escribió Freud en un primer momento, en 1920—. Obviamente, este problema es independiente del hecho de que no podamos conocer las pulsiones directamente, sino solo por medio de sus derivados que se externalizan como fenómenos psíquicos normales o patológicos.

Finalmente, el problema nos enfrenta con la tarea de trazar una distinción conceptual entre la noción de muerte, perteneciente al territorio de lo biológico, y el concepto de pulsión de muerte de estirpe psicoanalítica. Así como el concepto mismo de instinto sirve para establecer el puente conceptual entre lo biológico y lo psíquico, y entender que los instintos sexuales son la representación psíquica de fuerzas somáticas ancladas en procesos fisiológicos corporales, la idea de un *instinto de muerte* debería tener una correspondencia más o menos semejante con un concepto puente entre ciertos procesos químicos y fisiológico-somáticos y su posibilidad de representación en el terreno de lo psíquico.

El trabajo que nos hemos propuesto realizar parte de algunos de los puntos controvertibles mencionados y de las preguntas que surgen en torno a un concepto freudiano que sostiene la insoslayable tendencia de retorno a lo inanimado que albergan todos los seres vivos debido a la acción de un instinto, es decir, de los interrogantes que se generan ante la inevitabilidad de la muerte. A partir de esta base, se investigará si este fenómeno se debe a la acción de una fuerza específica como lo planteó Freud a partir de 1920, cuando formuló la hipótesis de un instinto de muerte.

En primer lugar consideramos indispensable deslindar conceptualmente los términos de *muerte* e *instinto de muerte*, tarea primaria y preliminar a toda discusión ulterior. Luego pasaremos a establecer las definiciones pertinentes que tratarán de determinar si el *instinto de muerte* corresponde con el concepto general de *instinto* —es decir, las características de fuente, fuerza, objeto y meta, establecidas por Freud en relación con los instintos sexuales—;[6] o si por el contrario, es necesario convocar otro tipo de concepto explicativo, distinto del anterior. Entre las explicaciones alternativas, podemos incluir las nociones de principio, ley o programa, como aquellas primeras ideas en torno al *principio de nirvana* y la tendencia a la descarga total (la denominada tendencia al cero), como opuesto al *principio de constancia* y las leyes que rigen en el *principio del placer*, hipótesis invocadas por Freud en sus primeros escritos;[7] o bien como podría entenderse desde el concepto de ley, por ejemplo, cuando se hace referencia a la segunda ley de la termodinámica y la inclusión de la noción de entropía dentro de las hipótesis psicoanalíticas; o quizá finalmente, recurriendo a los conceptos de programa genético y muerte programada, tal como lo postula la biología molecular contemporánea.

Aunque no es el interés central de este trabajo, señalaremos la necesidad de aplicar nuestros resultados sobre el concepto de *instinto de muerte* al estudio y explicación de los clásicos fenómenos clínicos que, desde los textos de Freud, se han asociado a su presencia, tanto en la psicopatología y en el tratamiento psicoanalítico, como en la vida cotidiana, como son la compulsión a la repetición y el fenómeno de la transferencia; la reacción terapéutica negativa; los problemas en torno al llamado sentimiento inconsciente de culpa (o necesidad compulsiva de castigo) del masoquismo primario y el problema del dolor a él asociado;[8] las diversas hipótesis explicativas de la melancolía (ausencia de deseo, «cultivo puro» de la pulsión de muerte, etc.) y el suicidio; así como de las formas soterradas de autodestrucción, como puede verse en el fumar compulsivo y otras manifestaciones de la personalidad adictiva.[9] Asimismo, se esbozará la pertinencia —o no — de la noción de pulsión o instinto de muerte en los padecimientos psicosomáticos, así como su papel en algunas enfermedades orgánicas.

En forma semejante, nos interrogaremos sobre la potencial utilidad del concepto de instinto de muerte para entender el fenómeno general de la agresión en los seres humanos, pero principalmente en aquellos casos de *violencia innecesaria*, como ocurre con ciertos fenómenos observados en situaciones de guerra, como los campos de concentración y exterminio; la tortura militar y policíaca; ciertas manifestaciones extremas de perversiones sadomasoquistas donde la muerte de uno de los participantes o de ambos interviene como fantasía central, el caso de la *pornografía dura* (videos *snuff*) en la que se filman, editan y comercializan formas aberrantes de sadismo que incluyen la muerte de personas, manifestaciones que podrían constituir ese ámbito particular donde se advierte la presencia del mal, de una fuerza que impulsa hacia un *más allá* del principio del placer. Uno de los grandes retos de nuestra civilización para este milenio es

el estudio de la agresividad en general, y de la violencia en particular, tanto individual como familiar y social, el cual podría adoptar un enfoque especialmente iluminador y útil con el análisis de una fuerza de la naturaleza como la referida en el instinto de muerte.

En síntesis, nuestra pregunta central indaga sobre si la muerte del individuo obedece, entre otras causas, a la acción de una pulsión de muerte, opuesta al Eros.

Notas

[1] H. Solís, «La otra cara de Freud: el instinto de muerte», en H. Steiner *et al.*, *Freud*, México, Conacyt, 1980, pp. 67-74.

[2] E. Becker (1973), *El eclipse de la muerte* [trad. Carlos Valdés], México, FCE, 1977.

[3] S. Freud (1905), «Tres ensayos para una teoría sexual», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], 3ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, pp. 1169-1237.

[4] S. Freud (1914), «Introducción al narcisismo», *Obras completas, Vol. II...*, pp. 2017-2033.

[5] S. Freud (1920), «Más allá del principio del placer», *Obras completas, Vol. III...*, pp. 2507-2541.

[6] S. Freud (1915), «Los instintos y sus destinos», *Obras completas, Vol. II...*, pp. 2039-2052.

[7] S. Freud (1895), «Proyecto de una psicología para neurólogos», *Obras completas, Vol. I...*, pp. 209-276.

[8] Freud se inclinaba por llamar a este fenómeno *algolagnia*, concepto que es más demostrativo de la relación que existe entre el placer y el dolor.

[9] Por ejemplo, en los sujetos que manejan sus autos de manera particularmente temeraria o practican deportes de muy alto riesgo, en los problemas de multicirugía, etcétera.

Capítulo 1
La muerte

La muerte –ese peor que a la fuerza tiene que suceder;
ese caer hacia el fondo del pozo sin fondo;
ese oscurecer universal hacia dentro;
ese juicio final de la conciencia, con la caída de todas las estrellas–
eso que un día será mío,
un día cerquísima, cerquísima,
pinta de negro todas mis sensaciones,
es la arena sin cuerpo escurriéndoseme entre los dedos
el pensamiento y la vida.

Álvaro de Campos (Fernando Pessoa),
No, no es cansancio y otros poemas.
Cada uno está solo sobre el corazón de la tierra
traspasado por un rayo de sol:
y enseguida anochece.

Salvatore Quasimodo,
Y enseguida anochece y otros poemas.
… muerte sin fin de una obstinada muerte…

José Gorostiza,
Muerte sin fin y otros poemas.
La muerte no existe en contraposición
a la vida sino como parte de ella.

Haruki Murakami,
Tokio Blues.

En virtud de que nuestro tema tiene que ver con el concepto freudiano del *instinto de muerte* —es decir, con la noción de que existe una fuerza sorda y sin manifestaciones aparentes, pero siempre operante desde la intimidad del sujeto y promoviendo de forma continuada que los organismos vivos alcancen ese punto que pone fin al equilibrio o desequilibrio dinámico llamado *vida*—,[1] debemos examinar primero a qué nos referimos cuando hablamos de la muerte.

Entre otras cosas, queremos entender si este evento forma parte de los ciclos por los que todo organismo debe transitar, dado que «desde vegetales muy simples hasta el ser humano, la ritmicidad parece ser una propiedad universal de la materia viva»,[1] como bien intuía Wilhelm Fliess cuando basaba las peculiaridades de los seres humanos en los ritmos femeninos y masculinos de 28 y 23 días respectivamente.

Definición de la muerte

Independientemente de otras consideraciones, tenemos que partir de un aspecto conceptual claramente definido y primordial en relación con nuestro tema. La muerte es un hecho del orden de lo biológico, y tiene que ver con la terminación —el cese o ausencia— del fenómeno de la vida. Esta es la primera acepción que advertimos en la 21ª edición del *Diccionario de la Real Academia Española*, donde se consigna que muerte (del latín *mors*, *mortis*) es la «cesación o término de la vida». Asimismo se especifica que dar la muerte implica que se le cause a otra persona mediante el uso de la violencia. También es el nombre que se le da a la figura del esqueleto humano usado como un símbolo de la muerte. También se le puede usar en un sentido figurado, como cuando hablamos de morirnos de risa, de amor, de pena, o de la «muerte chiquita» para referirnos a la experiencia del orgasmo; o cuando aludimos a la ruina o al aniquilamiento de un concepto cultural (muerte de la modernidad, muerte de Dios), o la muerte de un imperio, de una era, de una disciplina del conocimiento (la muerte de la filosofía, del psicoanálisis, etcétera).

Existe una dimensión mítica en la que se ha antropomorfizado a la muerte: desde su clásica representación como Átropos, famosa como una de las tres parcas —la encargada de cortar el hilo de vida de los mortales—, pasando por la imagen clásica medieval del esqueleto con ropajes negros y guadaña al hombro, hasta su lúdica y mexicanísima presencia en los grabados de José Guadalupe Posada, la muerte tiende a ser figurada como una persona (aunque se trate de una persona muerta), como un descarnado esqueleto con tintes persecutorios, que un día acabará ganándonos la partida. Una obra clásica de la literatura colonial mexicana incluso nos la presenta como susceptible de tener una vida llena de aventuras[2] y, para colmo, de contradicciones; José Saramago, en *Las intermitencias de la muerte*, nos la describe como una mujer fría e implacable, aunque capaz de enamorarse.[3]

El hecho de que la muerte sea un fenómeno biológico no quiere decir que no se considere que esta noción es un fenómeno específicamente humano. Hasta donde podemos inferir, el hombre es el único animal en la escala de la filogenia que tiene advertencia de su propia muerte; de ahí las innumerables derivaciones y repercusiones del fenómeno de la muerte en los campos de lo psicológico y lo social del ser humano, así como las importantes consecuencias y sistemas de pensamiento a que ha dado lugar.

Si bien la muerte es un evento biológico, esto no quiere decir que no se tengan en cuenta las diferentes creencias que intentan dar cuenta del fenómeno de la muerte. De hecho, «filósofos como Platón, Cicerón, Montaigne o Schopenhauer, consideran la filosofía como una preparación para la muerte o, al menos, como una meditación de la muerte».[4] Otra forma de decirlo, con Bergson, es que la idea de la nada es, «a menudo, el escondido resorte, el invisible motor de la especulación filosófica».

En estricto sentido, la muerte es un concepto polisémico, ya que el fenómeno es algo tanto personal y familiar, como social, legal, económico, cultural, religioso, mítico y místico; todo simultáneamente, aunque su base o punto de partida tenga que ver con el ámbito de lo biológico.

Vida y muerte, así, permanecen indisociables. De ahí que el poeta José Gorostiza, en *Muerte sin fin*, las conciba en lucha a la vez que juntas:

> ... el escarnio brutal de esa discordia
> que nutren vida y muerte inconciliables,
> siguiéndose una a otra
> como el día y la noche,
> una y otra acampadas en la célula
> como en un tardo tiempo de crepúsculo.[5]

Dada nuestra ignorancia en torno a la muerte, la tendencia general es definirla por su sentido negativo como la ausencia de vida. En su significación más estricta —desde la perspectiva biológica— se le ha definido como «la imposibilidad de sintetizar moléculas nuevas en un sistema organizado e integrado»,[6] lo que nos confronta de nueva cuenta —ahora con un lenguaje basado en la bioquímica— con una aproximación desde la negatividad, desde lo que la muerte no es.

¿Quiere esto decir que la muerte no *es* algo, no *existe,* que no tiene *ser*, como dirían los filósofos? Desde este momento inicial podemos advertir que nos enfrentamos con una noción que tiene que ver con el campo de lo negativo, con un concepto del que es sumamente difícil decir sus características positivas. De ahí la necesidad de darle forma, sustancia, representación icónica —incluso la necesidad de darle una vida y una historia, por paradójico que esto suene.

Diagnóstico de la muerte

La medicina solo nos ofrece datos respecto de la cesación de la vida, mediciones que nos indican que eso que conocemos como vida y que es un continuo devenir, ha dejado de ser, de manifestarse, de ser evidente. De ahí que los médicos establezcan el criterio de muerte (obviamente, estamos hablando de seres humanos) cuando se observan los siguientes signos:

1. En primer término, el criterio más antiguo es cuando se determina que un sujeto ha dejado de respirar, de ahí la expresión del «último aliento», la noción de expirar igual a espirar como cese de la respiración,[7] que en el pasado se vinculaba a la del alma como *pneuma*, por lo que la vida cesaba con la respiración. El último aliento era, entonces, una forma de referirse al momento en que el alma abandonaba el cuerpo.
2. Posteriormente, en segundo término, suele diagnosticarse la muerte cuando, junto con el dato anterior, tampoco se escucha el latido cardíaco ni se detecta algún pulso periférico; cuando, además, no hay reflejo corneal, y se advierte una cianosis creciente de los tegumentos. También, en tiempos más recientes —principalmente para poder dirimir cuestiones legales y éticas en cuanto a la donación de órganos para su trasplante a otro ser humano— se está usando como criterio para el diagnóstico de muerte clínica un electroencefalograma plano, en el que no aparezca ningún tipo de onda cerebral —signo de la llamada muerte cerebral—. Como podemos ver, excepto la cianosis, los demás datos se refieren a la confirmación de la ausencia de signos típicamente vitales.
3. Un poco más adelante, luego del morir, aparecen en el cuerpo paulatinamente otro tipo de signos —ahora sí positivos— como los de *algor mortis*, *rigor mortis* y *livor mortis*, latines empleados en medicina forense y referidos respectivamente a la paulatina disminución de la temperatura corporal, la creciente rigidez de ciertos grupos musculares y la coloración púrpura de los tegumentos en las partes declives del cadáver.

Causas de la muerte

¿Por qué ocurre la muerte? Antes de enfrentar esta pregunta, debemos advertir que desde el punto de vista evolutivo la muerte de los organismos individuales, luego de que se han reproducido, ha sido una regla insalvable en todas las especies. En los organismos de reproducción sexuada, la muerte de los sujetos puede ocurrir inmediatamente después de la reproducción —luego de la colocación de los huevecillos, como ocurre con el salmón, incluso después de la fecundación de la hembra como sucede de manera particularmente siniestra en la *Mantis religiosa*— o puede esperar aún un buen tiempo, como suele suceder en los mamíferos superiores donde los progenitores deben cuidar de sus crías en tanto alcanzan la madurez y autosuficiencia para poder sobrevivir y, a su vez, reproducirse. Asimismo, la muerte puede ocurrir luego de un solo evento generativo o de varios ciclos reproductivos. Lo que resulta evidente desde esta perspectiva evolutiva es que los individuos están al servicio de la perpetuación de las especies y que, luego de haber cumplido su misión de asegurar su continuidad, son prescindibles, aunque esto suene un tanto cruel para los seres humanos desde la perspectiva narcisista.

Como es obvio suponer, la muerte de los seres vivos no está regida por las leyes de la entropía —que rige para los gases— como en ocasiones se ha pretendido plantear. Resulta un hecho incontrovertible que los sistemas biológicos no son sistemas cerrados donde la entropía por necesidad aumenta; todo lo contrario, se trata de sistemas abiertos

e interactivos que intercambian materia y energía con su mundo circundante. Sin recurrir a Ortega y Gasset y su famoso apotegma «yo soy yo y mi circunstancia»,[8] Schrödinger, en su ensayo titulado *¿Qué es la vida?*, nos advirtió que para entender el fenómeno de la vida es indispensable tomar en cuenta el medio ambiente que rodea al sistema biológico en cuestión. Solo cuando se toman en cuenta los sistemas biológicos en su interrelación con el medio ambiente, entonces puede advertirse que la energía libre disminuye y aumenta la entropía, en perfecto acuerdo con los postulados de la termodinámica.[9]

Algunos investigadores como De la Peña, han afirmado taxativamente que «de hecho, no solo los sistemas sociales, sino un simple ser vivo ya no cumple con las leyes de la termodinámica clásica».[10] Estas consideraciones deberemos recordarlas al discutir algunos de los fundamentos freudianos respecto de la postulación de una pulsión de muerte. Pero desde este momento podemos advertir la polémica que se abre con otros puntos de vista, como el que en nuestro medio ha sostenido Eduardo Césarman,[11] para quien el hombre está sujeto a la segunda ley de la termodinámica o de la entropía.[12]

Dado que la muerte es, primariamente, un fenómeno biológico, es importante tener en cuenta lo que la moderna biología molecular nos dice acerca de los fenómenos de la vida y la muerte. Cereijido ha mostrado que los organismos vivos se caracterizan por estar muy alejados del equilibrio, como antes se pensaba —Freud incluido–. Recordemos que el psicoanálisis creció dentro de una corriente de pensamiento positivista, la de Helmholtz, de Wundt, de Fechner, quienes postulaban que los organismos vivientes tendían a un estado de equilibrio; de ahí la importancia del concepto de *homeostasis* y la necesidad de descargar cualquier estímulo que ingrese al sistema con el fin de restaurar el equilibrio perdido, como postuló Freud desde el *Proyecto de una psicología para neurólogos*. Hoy entendemos que no es la energía, sino su movimiento, su fluir, lo que hace andar la vida. Desde esta perspectiva, el tan resbaladizo concepto de *vida* podría ser definido desde aquella vieja fórmula de Heráclito sobre el devenir, el estar siendo.

Sin embargo, en la actualidad estos conceptos se han cuestionado frontalmente al advertir que en los sistemas biológicos se dan asimetrías más que simetrías; esto quiere decir que siempre están ocurriendo desequilibrios dentro de los sistemas y que son estos los que originan las fuerzas impulsoras de procesos que, a su vez, pueden causar nuevos desequilibrios. Como ya había mencionado Spencer, «la vida rompe la simetría».[13] Desde esta nueva perspectiva, se entiende que «los sistemas biológicos no solo *no* están en equilibrio, sino que están tan alejados de él que, por así decir, son su antípoda».[14] De hecho, los sistemas biológicos se mantienen al borde de la crisis, muy lejos de los estados de equilibrio. Durante estas crisis, los sistemas cambian drásticamente, pero lo importante es que dichas mutaciones pueden ocasionar una mayor organización del sistema. En términos generales, podemos decir —con Cereijido— que «las calamidades del crecimiento de entropía, desorganización y destrucción de estructuras, son cosas que predominan cerca del equilibrio y que, por el contrario, *lejos del equilibrio pueden crearse nuevas estructuras*».[15]

Para tener una noción un poco más cercana de los procesos internos que llevan a la muerte, Cereijido ha revisado las teorías que tratan de dar cuenta del proceso de envejecimiento y muerte celulares. Los biólogos parten de la observación de que parecería que las células estuviesen programadas no para vivir un determinado tiempo, sino para cumplir un determinado número de funciones, luego de lo cual deben desaparecer. Hayflick advirtió que en los cultivos de tejidos las células se reproducen, pero solo hasta cierto momento, lo que se ha llamado el *límite de Hayflick*; es decir que los cultivos no envejecen de manera paulatina, sino que llegan hasta cierto límite, se suceden durante unas cincuenta generaciones «*y entonces* se precipita la muerte en unas pocas generaciones».[16] Pero ¿cómo es que las células *saben* cuántas veces se han dividido y cuántas divisiones les quedan aún por hacer? Esto sugiere que existe un programa genético que acota el tiempo de vida o, para decirlo con mayor propiedad, que marca el número de funciones a ser realizadas.

Esta ley que determina las funciones que una célula aislada debe llevar a cabo antes de morir, también parecería ser cierta para un gran número de especies de reproducción sexuada. A lo largo y ancho de la escala filogenética, puede observarse que los individuos de ambos sexos, luego de haber cumplido la función de asegurar la continuación de la especie (es decir, la reproducción), dejan de ser útiles y entonces son desechados gracias a un mecanismo llamado *muerte de la unidad reproductora*. Conforme se asciende en la escala evolutiva, los progenitores son cada vez más necesarios, más allá del hecho escueto de la reproducción; esto es particularmente evidente en el caso de los mamíferos debido a la creciente indefensión con la que nacen las crías, cuyo número también va disminuyendo conforme se asciende en la filogenia. Dado que el proceso de crianza requiere su presencia constante, y las funciones parentales resultan fundamentales para la supervivencia de la cría, los progenitores —idealmente— no deben morir hasta ver que sus descendientes sean autosuficientes. En el caso de los seres humanos, los progenitores tienen asegurada su existencia por un promedio mínimo de unos veinte años luego de haber dado a luz al último de los hijos —al menos desde la perspectiva de las leyes de la perpetuación de las especies. Sin embargo, esta dinámica ha sido modificada por el *homo sapiens* en el curso de su evolución, al prolongarse cada vez más la dependencia de las crías. Los estudios modernos sobre la *parentalidad* hablan con claridad de este tipo de dependencia en los seres humanos.[17]

De regreso al punto anterior, relativo a las causas por las que ha tratado de entenderse la muerte celular, Cereijido menciona que se han manejado las siguientes hipótesis explicativas:

a) Por errores en la duplicación. Dado que cada vez que el ADN se duplica pueden introducirse errores en el proceso, Danielli y Szilard piensan que llega un momento en que «el número de errores acumulado no sería compatible con la vida».[18]

b) Por un límite en los márgenes de error. Fue postulada por Maynard Smith, quien piensa que los errores admitidos por el proceso llegan hasta un límite crítico después del cual el sistema ya no puede seguir.

c) Por la presencia de un gen de la muerte. Orgel supone la existencia de un gen mortal que, en un momento dado, ordena la síntesis de una enzima (una sintetasa) que provoca una catástrofe al infligir daños entre las proteínas.

d) Por la acción de un gen suicida. Sería el caso de un gen que, cuando se activa, produce un tóxico que liquida a la célula.

e) Por genes vitales agotados. Una alternativa de la hipótesis anterior es la existencia de genes vitales que, cuando se agotan en sus funciones, provocan la muerte celular.

f) Por virus letales. Una hipótesis alternativa postula la existencia de virus letales, que habitualmente son reprimidos por la célula, hasta que dicho mecanismo falla y, entonces, entran en acción.

g) Por un programa genético. La tesis de Hayflick es que las células poseen «un programa genético a cumplir en cierto número de generaciones y que, cuando se acaba el programa, se extinguen».[19]

h) Por problemas derivados de la redundancia. Medvedev piensa que los programas de fabricación de proteínas son redundantes y que su especificación está repetida en varios genes, cada uno de los cuales va multiplicando errores con el paso del tiempo, hasta llegar a un momento crítico incompatible con la vida celular.

En relación con las causas de la muerte de los individuos, hay que partir de un hecho de observación empírica: todas las especies pluricelulares de reproducción sexuada mueren, parecen estar programadas genéticamente para vivir un determinado tiempo o para llevar a cabo cierto número de funciones o ciclos, ya que los relojes biológicos se miden funcionalmente y no por parámetros temporales por los que los humanos nos regimos habitualmente. De hecho, «no venimos al mundo a durar cierto tiempo, sino a hacer cierto número de cosas».[20] Existe un límite, difícil de determinar, más allá del cual los individuos de una especie ya no pueden seguir viviendo. Por lo que sabemos, el ser humano no puede rebasar una frontera situada alrededor de los 125 años o poco más. Todas las especies sexuadas tienen dicho límite: la mosca y la tortuga, el perro y el caballo, el chimpancé y el delfín, las hormigas y los seres humanos no pueden rebasar un límite marcado en los programas genéticos de sus moléculas de ADN, por sus genes singulares. Los seres humanos, sin embargo, somos los únicos animales de la Tierra que poseemos una autoconciencia de dicho proceso, por lo que la muerte constituye el más angustiante de todos los conocimientos a los que tenemos acceso.

Como vimos anteriormente, la muerte celular puede deberse a factores que, genéricamente hablando, tienen que ver con el azar o con ingredientes dependientes del programa genético. Además de estos constituyentes, que incluso pueden determinar la muerte del individuo al que pertenecen esas células, Cereijido agrega las siguientes hipótesis con el fin de explicar, desde la perspectiva biológica, la muerte de los organismos vivos. La muerte de los individuos ocurre:

a) por la activación de un gen que produce un tóxico que ocasiona la muerte *cuando se requiere* que el individuo desaparezca;

b) por la supresión de aquellos genes vitales encargados de corregir los errores que cotidianamente se producen en la bioquímica de la vida;

c) por la acción de relojes y contadores de tiempo, que determinan los programas celulares para ser cumplidos durante un cierto número de generaciones, o para llevar a cabo un determinado número de funciones;
d) por un reloj dañino, consistente en un programa destinado a provocar la muerte a partir de una lesión al sistema;
e) por la teoría del clon prohibido, que postula el ataque del organismo o de partes vitales del mismo, por el sistema inmunológico, y
f) la muerte derivada de la pérdida de sincronización o desarticulación entre los sistemas que componen el todo.

Debido a que esta función suele estar coordinada por el cerebro, no es raro que la duración promedio de la vida de los diferentes animales esté en relación directa con el tamaño de sus cerebros en comparación con sus cuerpos.[21]

Ventajas evolutivas de la muerte

La muerte de los individuos tiene un papel fundamental dentro de las leyes que rigen la evolución de las especies; los aspectos que se juegan entre las presiones de la selección natural son las que ocurren antes de que haya concluido la etapa de reproducción. «Es claro que si la muerte fuera algo absolutamente negativo para las especies, se habrían ido seleccionando organismos cada vez más longevos hasta que llegara el momento en el cual las especies estuvieran constituidas por organismos prácticamente inmortales».[22] De hecho, la tesis de Blanck-Cereijido y Cereijido se sustenta en los aspectos temporales de los ensayos evolutivos y el claro «beneficio», desde el punto de vista de los tanteos de la selección natural, de dos factores cruciales: las enzimas y la muerte. En relación con las primeras, afirman que si no existiesen estos mecanismos aceleradores de las reacciones químicas —lo que conocemos como la acción mediadora de las enzimas, que incrementan la velocidad de los procesos metabólicos—, los ensayos de la vida, medidos desde los parámetros de las eras geológicas, apenas estarían en sus primeros balbuceos. En forma semejante, si no existiera la muerte de los individuos de la especie luego de haber cumplido su función de transmisores de los códigos genéticos a la generación siguiente, no se habría podido abreviar el tiempo requerido para los ensayos que han dado origen a la diversidad que conocemos en la evolución filogenética de las especies. «En nuestra opinión [concluyen estos autores] la muerte es uno de los factores fundamentales de ese vértigo complejizador en el que la evolución ha llegado a producir el cerebro humano y el pensamiento.»[23]

Andrew Wylie, de la Universidad de Edimburgo, estudiando células en las que se daba el fenómeno conocido como *muerte celular programada*, acuñó el término de *apoptosis* para definir esta condición que podría ser descrita como una suerte de suicidio celular o como evidencia de la existencia de un programa que determina cuándo una célula ha dejado de ser útil y, de esta forma, promueve su eliminación. Partiendo de las

investigaciones de Wylie se ha esgrimido una hipótesis sobre la posibilidad de que poseamos en nuestro material genético algo así como una *muerte programada* o *genes de la muerte*. Si partimos nuevamente de una perspectiva evolucionista, podemos suscribir la idea de que si no existiera este programa que asegura la muerte de los individuos luego de un tiempo (e incluye o asegura la reproducción) y que constituye un asombroso laboratorio que permite experimentar con los cambios potenciales de las generaciones subsiguientes, no habría habido dicha evolución de las especies en un tiempo relativamente abreviado y, por consiguiente, es posible que aún no se hubiese dado la presencia de los homínidos sobre la faz de la Tierra.[24] Como decíamos, la presencia de los complejos enzimáticos y de la muerte programada de los individuos son los factores fundamentales del proceso evolutivo tal como lo conocemos.

El miedo a la muerte

El miedo a la muerte es universal, surgió desde los albores de la humanidad, desde que los primeros seres a los que podemos denominar hombres y mujeres aparecieron sobre la Tierra. Desde entonces, este miedo en torno del siniestro fenómeno de la muerte ha dado lugar a numerosas creencias y ritos funerarios de orden diverso, con el fin de honrar, apaciguar, venerar y enaltecer a los muertos, convertidos por los sobrevivientes —en virtud de las vicisitudes de la culpa— en sus perseguidores casi implacables.

Una de las primeras manifestaciones culturales del hombre prehistórico fueron los enterramientos, las ceremonias funerarias y el culto a los muertos. En estricto sentido, lo que nos distingue de los demás animales —incluyendo los primates— es el culto a la muerte. Compartimos con los antropoides ciertas características que explican nuestra vida en compañía de otros miembros de nuestra especie, así como las bases de la vida social. En la perspectiva de M.A. Edey, compartimos con los chimpancés y los babuinos cinco rasgos nucleares que dan cuenta del origen y el mantenimiento del orden organizado en nuestra vida en sociedad:

1. el prolongado e intenso vínculo entre la madre y su cría (desarrollado en los homínidos muchos milenios antes de la aparición del lenguaje);
2. la edad del sujeto como reguladora del sitio de inserción dentro del grupo social;
3. los factores de parentesco;
4. las relaciones macho-hembra; y
5. el ascendiente, es decir, la posición social del sujeto en el grupo.

Sin embargo, solo el ser humano mantiene una cultura de inhumación de los muertos y un culto hacia los ancestros. Solo los seres humanos sabemos que vamos a morir.[25]

¿Cuándo y cómo ocurrió ese trozo de evolución que hizo posible que un homínido advirtiera su destino mortal? Cuando en 1856 se descubrieron los primeros huesos del *hombre de Neanderthal*, que vivió hace más de 200 000 años, se pensó que se había

encontrado el famoso *eslabón perdido*. Sin embargo, algunos años después, en 1893, Eugène Dubois descubrió restos aún más antiguos de un hombre al que originalmente denominó, siguiendo las tesis de E.H. Haeckel, *pithecanthropus erectus*; entonces se creyó que, ahora sí, por fin, se había hallado el famoso enlace entre los antropoides y el hombre. Empero, los restos descubiertos por Dubois no son el límite entre una y otra especie, pues ya pertenecen a un *homo sapiens* y son conocidos actualmente como el *hombre de Java*. Más adelante, con el descubrimiento del *hombre de Pekín* en 1927, de nueva cuenta se pensó que se había encontrado dicho paso intermedio, pero estos hallazgos también correspondieron a un *homo sapiens*.

Descubrimientos ulteriores nos han enseñado que la especie humana tiene una antigüedad mayor sobre la Tierra que la supuesta por los antiguos paleontólogos. Los primeros seres a los que podemos denominar *hombres* aparecieron hace aproximadamente dos millones de años, luego de una larga y nada fácil evolución, desde los primitivos australopitecos prehumanos hasta la aparición del *homo*.[26] Ya en los primeros restos localizados del *homo erectus* encontramos una enorme cantidad de caracteres —tanto anatómicos como culturales— que se comparten con los seres humanos actuales.

El descubrimiento y control del fuego —más allá de su utilidad para ahuyentar a posibles predadores— fue uno de los elementos centrales para la vida de la familia alrededor del hogar, el cual favoreció una mayor socialización entre sus miembros, así como cambios importantes en la dieta de los primeros hombres y mujeres. Simultáneamente, a partir de elementos muy rudimentarios, el hombre primitivo comenzó a desarrollar lo que le distinguiría de cualquier otra especie sobre la Tierra: el pensamiento simbólico por medio del lenguaje.

Así, la socialización creciente, los rudimentos del lenguaje y las necesidades de planeación para programar tareas como la cacería nos hablan de un desarrollo cerebral tan importante que le permitía trazar planes y pensar en términos de una estrategia de acción, es decir, de prever el futuro. Gracias a esta capacidad, el hombre primitivo pudo determinar las estaciones del año e identificar el rumbo que seguían las migraciones de los animales que cazaba, lo que propició su propia migración de una región a otra. Al darse cuenta de que los cambios estacionales eran cíclicos y se renovaban año con año, comenzó a sentar las bases de su entendimiento sobre la época de recolección de frutos y plantas comestibles y de lo que posteriormente sería la agricultura, pero también fue advirtiendo lentamente que todos los animales morían, incluyendo los de su especie. Con el tiempo, esta percepción derivó en la clara conciencia de su propia muerte en un futuro relativamente incierto, hecho que originó las primeras preguntas en torno a qué les sucedía a las criaturas después de morir (fuente primigenia de toda religión y de toda filosofía).[27]

Ciertos refugios hallados por Henri y Marie-Antoinette de Lumley en Lazaret, al sur de Francia, con una antigüedad de 150 000 años, muestran evidencias de un uso ceremonial o mágico de cráneos de lobo con algún propósito que va más allá de las actividades culinarias o cinegéticas de sus habitantes.[28] Ya sea que se hayan empleado dichos cráneos como guardianes del hogar, como protección en contra de la entrada de espíritus potencialmente peligrosos, o cualquier otro significado mágico, el hecho es que implican un tipo de pensamiento en el que emerge, desde las tinieblas, la vislumbre de mundo infra o supranatural, un mundo quizá poblado de espíritus y de un orden distinto del habitual y cotidiano.

Finalmente, hay evidencias de que, al menos desde hace 60 000 años, cuando un sujeto del grupo moría durante la cacería, «el muerto es enterrado, junto con su maza y su lanza y con alimentos suficientes para el viaje al mundo de más allá de la tumba. Los *neanderthales* concibieron una vida después de la muerte; se preocuparon por los individuos ancianos y los disminuidos físicos; intentaron gobernar su propio destino por medio de ritos mágicos. Incluso dieron los primeros vacilantes pasos en el reino del arte y de la creación de símbolos».[29]

Esto indica que desde hace más de 60 000 años la muerte dejó de ser un hecho indiferente para los hombres, pues a partir de entonces ya se manifestaba la necesidad de negar su significado de fin de la existencia, mediante la invención de creencias sobre una vida más allá de los confines de la experiencia terrenal, de un espíritu que podía persistir independiente de la corrupción del cuerpo mortal.[30] Asimismo, el hombre comenzó a temer a la muerte, dado que esta lo situaba frente a uno de los interrogantes más angustiantes: ¿cuál es el significado de la vida y qué implica su cesación al morir?

El *hombre de Neanderthal* desapareció hace unos 40 000 años para ser sustituido por el *hombre de Cro-Magnon* en el Paleolítico superior, cuyos primeros restos fueron descubiertos en 1868, resultando prácticamente indistinguibles de la estructura corporal que presentan los hombres y mujeres contemporáneos.

Los *hombres de Cro-Magnon* ya eran hábiles hacedores de tumbas donde enterraban a sus muertos con protocolos especiales y poseían una serie de ritos mágicos y ceremonias orientados hacia el trato con deidades del más allá. El arte rupestre se inicia con ellos —las cuevas de Altamira, Lascaux, Niaux son una muestra de dicha sensibilidad estética— y corre paralelo al servicio de una naciente capacidad de simbolización. Es claro que dicha expresión está vinculada a usos de carácter mágico-religioso, al servicio de creencias en un mundo no terrenal, fantasmático y poblado de espíritus y deidades relativamente bondadosas o amenazantes; de ahí surge la necesidad de contar con brujos o chamanes; es decir, hombres dedicados a servir de intermediarios entre los seres del ultramundo y los hombres y mujeres mortales. Como bien dice Prideaux, «la magia fue una terapéutica inapreciable que inspiró y fortaleció al hombre primitivo, combatiendo su temor a la muerte y a las fuerzas que escapaban a su dominio».[31]

A partir de estos remotos orígenes, el miedo ancestral y universal a la muerte sigue teniendo una repercusión fundamental en el psiquismo de los hombres contemporáneos, dando lugar a la necesidad emocional de reprimirlo, negarlo o sustituirlo por creencias que permitan falsear las evidencias empíricas y claramente constatables de la muerte.

Para León S. Pérez, este miedo constituye el sustento de ciertas neurosis básicas. El miedo a morir da pie a una forma de neurosis a la que ha llamado *tanatofobia*; y el miedo a enfermar —que viene siendo una expresión atenuada de lo mismo— se convierte así en una forma neurótica: la *somatofobia*. Lo cual no deja de ser sorprendente en un autor que no concuerda con la noción del instinto de muerte freudiano y más bien muestra una tendencia a seguir las líneas marcadas por W.R.D. Fairbairn, pero principalmente las ideas de los culturalistas H.S. Sullivan, K. Horney y E. Fromm, así como el pensamiento de Ch. Odier.

Pese a lo anterior, Pérez afirma que «la amenaza internalizada de la muerte [...] obliga al desarrollo de poderosas defensas para afrontar la ansiedad de muerte. En realidad, para poder vivir, debemos comportarnos como si no fuéramos a morir nunca».[32] Desde su perspectiva, en la cultura occidental se han establecido una serie de instituciones, costumbres o creencias que pretenden constituirse en paliativos para enfrentar la angustia ante la muerte. Estos paliativos son de dos tipos: en primer lugar, las teorías religiosas y metafísicas, cuya propuesta es la de una continuación de la existencia más allá de las fronteras de la muerte; en segundo término, la sensación de continuidad a partir de la procreación, ya que por medio de los hijos o de la elaboración de obras artísticas, científicas o filosóficas, se puede abrazar la ilusión de una perduración que trasciende la propia muerte.

En contra de lo que ordinariamente podríamos suponer, la actitud ante la muerte ha sufrido una serie de modificaciones en el curso de la historia. Primero, tenemos el hecho de advertirse en trance de muerte que, de ser algo natural y cotidiano, ha venido a transformarse en un suceso que debe ocultársele al sujeto que va a morir. Actualmente manejamos la muerte desde la negación.

En el siglo XIII, a la muerte se la esperaba en cama, en el *lecho de muerte*. El sujeto era rodeado por sus familiares, vecinos y amigos, con los que se ponía en paz, reparaba cualquier daño ocasionado y se despedía de todos y cada uno de ellos. La habitación del moribundo se transformaba en un lugar público. El que iba a morir tenía la prerrogativa de estar en posesión de un tiempo precioso para poner en orden sus asuntos terrenos, olvidarse luego de ellos y quedar en disposición de enfrentarse con Dios. En los últimos momentos se realizaba el único acto propiamente religioso, cuando el sacerdote daba la absolución —el *Libera*—, esparcía incienso y rociaba el cuerpo con agua bendita —nos recuerda Ariès.[33]

Obviamente, la muerte tampoco ha podido escapar a los factores socioeconómicos de su tiempo. El propio Ariès rastreó las diferencias en los ritos funerarios entre la alta y la baja Edad Media, en función de la pertenencia de un moribundo a distintos grupos

económicos.[34] De esta suerte, mientras en los siglos XII y XIII morir era un rito seguido por una serie de pasos bien determinados, tanto para ricos como para pobres, conforme la Iglesia se apercibió del suculento negocio que dichos ritos de tránsito implicaban, se fue haciendo más y más grande la distancia entre el morir dentro de la pobreza o en la riqueza.

Muerte y existencia

Para Ferrater Mora, puede entenderse la muerte desde dos perspectivas extremas: «una que concibe el morir por analogía con la desintegración de lo inorgánico y aplica esta desintegración a la muerte del hombre, y otra, en cambio, que concibe inclusive toda cesación por analogía con la muerte humana».[35]

¿Cuál es la repercusión de que el hombre conozca su muerte futura?, ¿cuál es la consecuencia de tener la noción, bien sea de manera intelectual, de la muerte? En primer término, entendemos que la muerte constituye un acotamiento de la vida, que se quisiera infinita, eterna. La muerte nos habla de la inevitabilidad del fin de la vida, de ahí el temor y la angustia asociados a ella, así como la compulsiva necesidad de crear sistemas de pensamiento, mitos, creencias y ritos religiosos en los que, negándola, se considere la hipotética posibilidad de una vida después de la muerte —ilusión a la que se aferran millones de seres humanos, ya que se trata de un deseo firmemente anclado en las profundidades del inconsciente donde la muerte no existe, donde somos eternos. Por eso, con toda razón, el poeta ha dicho que, en el fondo, «Todos creemos que estaremos vivos después de la muerte».[36]

Cuando los seres humanos cobran conciencia de que la muerte es un hecho insoslayable, ineludible, y que su «presencia» —si es que es lícito referirnos a la muerte como una presencia— constituye o es concebible como la terminación de la vida y de toda posibilidad de continuidad, es entonces cuando la muerte adquiere una importancia mensurable en relación directa con el valor concedido a la vida —de la que constituye su antípoda y a la que confiere su más profundo sentido y significación—. Solo entendiendo la muerte como fin último y no como tránsito hacia otras formas del existir, puede justipreciarse el valor único de la vida y de la conciencia de estar vivos. De ahí la insistencia de la filosofía existencial en el concepto de *angustia*, derivada del conocimiento de que somos seres destinados, condenados a morir. Desde que la crisis de la modernidad llevó al hombre a cuestionarse el otrora sacrosanto principio de autoridad, a la filosofía no le quedó más remedio que fijar la mirada en el centro de lo que caracteriza al hombre: su existencia. Desde esta perspectiva, el existencialismo, como el psicoanálisis, es una invitación a la sinceridad, una renuncia a todo subterfugio más o menos tranquilizante o cómodo; es la pretensión de no acogerse a la fácil conveniencia de

la ficción —a la que los seres humanos parece que no podemos o no queremos renunciar —. Para Norberto Bobbio la filosofía de la existencia es una forma de pensamiento de inspiración poética, ya que «brota de un estado de ánimo y no de una duda crítica».[37]

Aunque el existencialismo surge como una forma de reacción ante el pensamiento romántico, en realidad no puede entenderse cabalmente sino como una forma de exasperación de dicho movimiento, donde se pone la personalidad del hombre en el centro de la indagación. «El superhombre de Nietzsche abre el camino al ser angustiado de Heidegger o la existencia encogida en sí misma de Jaspers», nos dice Bobbio.[38] En contra de las tesis optimistas de la modernidad y las utopías sociales del progreso ilimitado, el existencialismo habla del fracaso inexorable: la culpa es vivida sin redención y la muerte es entendida sin resurrección. Habiendo renunciado a toda pretensión de «salvación», el hombre puede decidir cumplir con su tarea, al aceptar su naturaleza finita, sin pretensiones de trascendencia en otra vida. Asumir la decisión de llevar a cabo su propia misión es independiente y no está sustentado en ningún potencial de salvación ante la historia o ante Dios. Desde su sinceridad interior, el ser humano puede llegar a advertir y, lo que es más importante, puede aceptar los elementos fantasmáticos que, anclados en el deseo, están agazapados detrás de la ilusión.

Pero al mismo tiempo, para los autores existencialistas la muerte no es un evento de la vida: no se vive la propia muerte. Cualquier intento mental de concebir nuestra muerte topa con el hecho de que, al hacerlo, estamos poniendo en acción nuestro pensamiento, nuestra imaginación y capacidad de ideación prospectiva; es decir, estamos vivos, ejerciendo funciones vitales y siendo testigos de una muerte puramente hipotética, una muerte conceptual —la cual solo podemos pensarla, paradójicamente, como supervivientes de nuestra propia muerte.

En virtud de las dificultades presentes en el fenómeno de la muerte, más allá de su conceptualización biológica, una serie de filósofos se abocaron al estudio del fenómeno humano como existencia. Desde las concepciones de Bergson —quien abre el camino para una «filosofía de la vida»—, una preocupación creciente por la muerte y el problema de la nada los llevó a cuestionar el punto central de la existencia y a concluir que el hombre está destinado, irremediablemente, a la muerte. De ahí la filosofía existencial de Kierkegaard, Heidegger y Jaspers, Ortega y Gasset y Unamuno, Marcel, Sartre y Camus.

En términos muy generales, el movimiento existencialista estuvo guiado por ciertos problemas fundamentales, principalmente:

a) la noción de existencia, como núcleo básico del ser humano;

b) el concepto de trascendencia, que pone el acento sobre la existencia humana como un proceso en constante creación, no como un ser, sino como un estar, siendo de manera continua y de estarse haciendo a sí mismo;

c) el problema de la libertad en este hacerse del ser humano;

d) el *ser en el mundo*, que implica una limitación a la libertad del hombre en el *ir haciéndose*, cuya máxima expresión está constituida por esa limitación insalvable que es la muerte, y

e) la angustia ante la nada, que abre la pregunta sobre el sentido de la vida —o la inexistencia de un tal sentido—, sobre el haber sido «arrojados» a una vida en la que no hay esperanza, ya que la muerte anulará cualquier esfuerzo, de ahí que la angustia (el miedo a la nada) sea consustancial a una existencia destinada a su fracaso en la muerte. Esta «angustia ontológica ante la nada se objetiva, pues, y se convierte en miedo a la muerte».[39]

De esta forma, la muerte y la certeza de nuestra finitud, convierten a esta última en la sustancia misma de la existencia. Para Abbagnano, partiendo de la impotencia ante la finitud del hombre, esta se constituye en el principal motor de su transformación. A partir de este conocimiento, «el hombre realiza íntegramente su naturaleza finita porque ha decidido elegirla. La elección decidida significa el apasionarse el hombre por su tarea, su resolución de ser exclusivamente él mismo hasta el fondo».[40] Desde este punto de vista, el hombre ha cobrado conciencia de que, tanto dentro como fuera de sí mismo, vive en un espacio pletórico de posibilidades, que pueden representar peligros potenciales que lo amenazan.

En virtud de que el ser humano se sabe capaz de elegir, al mismo tiempo debe asumir que él es el único responsable de sus decisiones, cualquiera que haya sido su elección. El hombre es libre de decidir frente a la inmensidad de sus posibilidades. La libertad se convierte así en un elemento casi siniestro, al menos desde la perspectiva del pensamiento sartreano. Hay, sin embargo, una limitación formal a esa libertad: la posibilidad de la muerte, sobre la que el hombre no puede ejercer ningún tipo de decisión; la muerte es el punto donde termina su libertad de determinación y su responsabilidad.

A partir de este punto arranca el pensamiento de Heidegger en relación con la idea de que el hombre es un ser que vive para la muerte. Por ello, «el hombre libre permanece fiel a la muerte porque permanece fiel al carácter problemático de su existencia, que a cada instante es posibilidad de no existencia».[41] Es interesante cómo algunos conceptos de Heidegger se acercan de manera muy sugerente a lo que Freud postuló como instinto de muerte, ya que el filósofo hablaba de *la nada* como algo presente, que amenaza con apoderarse del individuo; como de una cierta fuerza, de definición particularmente vaga, pero que lo empuja hacia el abismo de la no existencia. De ahí que el miedo a la muerte sea la manifestación más conspicua de esa percepción de *la nada* y la conciencia angustiada de la precariedad de su vida, del carácter finito de su persona.

En este punto es donde el hombre puede enajenarse. Desde la perspectiva de Allers, cuando el hombre se niega a conocer su verdadera condición de finito y a tener por cierta su futura muerte, es cuando puede huir a una forma falsa de existencia, cuando tiende a someterse a los dictados de los demás, a los valores hipócritas de la sociedad, lo que le lleva a una existencia vacía y no verdadera.[42]

Muerte y religión

Como hemos advertido a partir de la filosofía existencial, el miedo a la muerte tiene que ver con la objetivación de la angustia del hombre frente a *la nada*. Este tipo de angustia es una suerte de rebelión ante la advertencia de *la nada* en la que nos sumergiremos después de la fin de nuestra vida. La muerte es vivida, de esta manera, como la más feroz e irremediable de nuestras limitaciones, y una pérdida sin posibilidad de reparación alguna. Toda medida de control, todos los recursos narcisistas y las fantasías de omnipotencia se vienen abajo ante la certeza de nuestra muerte, futura pero cierta. La muerte propia viene a ser una de las pocas verdades absolutas a las que podemos acudir. De ahí la necesidad del hombre de construirse ficciones, de engañarse con mitos que, no importa cuán fantásticos o estrambóticos parezcan, siempre estarán al servicio de ofrecer un asidero ante el miedo a la muerte y la angustia ante *la nada*.

Las religiones y los diversos mitos universales consideran que estamos compuestos dicotómicamente, que estamos divididos en cuerpo y alma: el primero perecedero y la segunda eterna. Desde esta conceptualización, se deposita en el alma la posibilidad de ir más allá de la propia muerte, por lo que es necesario inventar un escenario distinto donde, después de todo, la vida continúe.

Desde la perspectiva religiosa, la muerte suele considerarse como tránsito hacia formas diferentes de existencia; en otras palabras, la mayoría de las religiones son sistemas de pensamiento destinados a negar la muerte como fin, como terminación inexorable de la vida. Basados en las concepciones dualistas de cuerpo y alma, los sistemas religiosos suelen hablar de la muerte del cuerpo y la perduración del alma inmortal.

Los cristianos en general y la religión católica en particular sustentan su teología en la resurrección de Cristo, la «demostración milagrosa» de que la muerte es solo un tránsito hacia otra vida, de orden superior, y no la terminación definitiva de la existencia.

Dos ejemplos de formas de concebir el dualismo físico-psíquico los encontramos, en la Antigüedad clásica, en los sistemas platónico y aristotélico sobre el alma. Para Platón, la muerte significa la liberación del alma que ha estado encerrada en una prisión, representada por el cuerpo; por el contrario, para Aristóteles —quien concibe el alma como la forma del hombre, cuya materia es el cuerpo— la muerte implica el fin de todo, del hombre mismo como unidad: una parte no puede subsistir sin la otra, de ahí que el alma no pueda ser inmortal. En estricto sentido, el punto de vista del estagirita nos acerca al concepto del alma como psiquismo, ya que el ánima es una forma de hacer referencia al mundo de lo mental. Sin embargo, hay que aclarar que en *Del alma*, Aristóteles no es muy claro en su deslinde respecto de su maestro.[43] Cuando describe tres tipos de almas, la vegetativa (o nutritiva), la sensitiva y la racional, establece que las dos primeras perecen junto con el cuerpo, mientras que la última puede tener una parte inmortal. Así, parecería no poder establecerse una nítida distinción de su predecesor Platón. «Esto es en realidad —nos dice Samaranch— nada más que un resto de

platonismo, suponer un alma ideal. Las dificultades reales de la unidad y la unicidad no quedan aclaradas en Aristóteles ni mucho menos».[44] La misma duda habita en Copleston cuando, glosando al estagirita, afirma que «todas las potencias del alma, a excepción de la del *Nous*, son inseparables del cuerpo y perecederas: el *Nous*, en cambio, preexiste al cuerpo y es inmortal».[45] Sin embargo, agrega que la psicología de Aristóteles era afín a la consideración del alma como una suerte de epifenómeno del cuerpo, es decir, «no era […] un principio individualizado que hubiera de persistir tras la muerte».[46] Desde la perspectiva anteriormente mencionada, es claro que el sistema cartesiano, fundador de la época moderna de la filosofía y culpable de la perpetuación de la dimensión dualista del hombre, sigue la tradición de la creencia en la inmortalidad del alma.

Como hemos mencionado, una de las formas más identificadas de negación de la muerte tiene que ver con los diversos mitos universales en torno de la resurrección que se han creado desde los albores de la humanidad. Estrada-Inda, en un texto memorable,[47] ha pasado revista a las diferentes concepciones religiosas y filosóficas sobre la muerte, tomando como pretexto y referencia un cuento de Leonidas Andreiev —justamente titulado «Lázaro»—, en que el autor ruso hace una descripción magistral de la pulsión de muerte al describir en el personaje de Lázaro a un resucitado que, pese a ello, en verdad no ha podido remontar el estado de la muerte.

Representación mental de la muerte

Quisiéramos empezar con la afirmación freudiana de que en nuestro inconsciente no existe algo como una representación de la muerte, de ahí la dificultad para conceptuar una noción tan evidente y, al mismo tiempo, tan elusiva. En sentido estricto, la idea de la no representabilidad de la muerte propia no es un concepto originalmente freudiano, ya que lo podemos remontar, al menos, hasta su formulación en Kant.

El hecho de que «nuestro inconsciente no cree en la propia muerte, se conduce como si fuera inmortal»[48] nos confronta con la necesidad de tratar el tema de su representación desde una doble vertiente: por una parte, desde lo que la conciencia y la razón nos informan, es decir, que la muerte es un hecho empírico de constatación cotidiana y se convierte en una dolorosa e ineludible certeza; por la otra, que en el inconsciente solo existen positividades, por lo que constituye una imposibilidad formal representar una no existencia desde un existente. Además, nuestros conocimientos sobre la muerte y el morir nos llegan, sin excepción, en relación con otros, «de segunda mano. Lo sabemos de oídas o por conocimiento empírico».[49]

A pesar de lo arriba consignado, es obvio que la muerte forma parte de las representaciones mentales cotidianas, basada en la certeza de que se está destinado a morir. Sabemos que nuestra futura muerte es una de las pocas evidencias que poseemos

con carácter absoluto; se trata del más aterrorizante de los conocimientos: saber que con la muerte nos sumergiremos en la nada, en una negrura infinita por el resto de la eternidad.

La conciencia de muerte es algo que no nos es dado de una vez por todas, sino que se desarrolla en el curso de la vida y adquiere distintas significaciones según transcurre la existencia. El conocimiento de la muerte aparece en el niño alrededor de los dos años de edad, y de alguna manera coincide con la etapa de individuación-separación postulada por Mahler. A partir de que el infante se da cuenta de que su existir es independiente de la madre, suceden dos cosas de la mayor importancia: primero, empieza a entender que está solo, y segundo, que un día morirá. Sin embargo, no hay que olvidar que al inicio, en la mente del infante morir no se diferencia mucho de *partir* o *irse lejos*; de ahí la posibilidad, en su fantasía, del regreso, y la explicación de todo tipo de leyendas y mitos en relación con el potencial retorno de los muertos y el miedo a sus fantaseadas venganzas sobre quienes alguna vez albergaron hacia ellos algún tipo de sentimientos hostiles. Fenichel piensa que el miedo a la muerte no tiene otro origen que la fantasía inconsciente de venganza de aquellas personas a las que alguna vez el sujeto deseó la muerte;[50] en otras palabras, se trata de una persecución impuesta por la instancia superyoica.

Solo después de la etapa de latencia es cuando aparece la noción de muerte como un evento irreversible que, además, implica la destrucción y la terminación del ser. Más adelante, y relacionado con la etapa que conocemos como crisis de la mitad de la vida, la muerte deja de ser un hecho un tanto abstracto para transformarse en algo personal. La presencia en la mente del sujeto del fenómeno de la muerte hace que el proyecto de vida adquiera una dimensión más realista, pues el tiempo previsible de existencia deja de vivirse como algo indefinido y potencialmente infinito, para comenzarlo a sentir como algo limitado y acotado temporalmente.[51] Más adelante, el miedo a la muerte se vivirá como temor a los procesos de pérdida del adecuado funcionamiento corporal y mental, al deterioro y, en general, a lo que conocemos como el envejecimiento, preludio del momento de morir.[52]

Freud ante el problema de la muerte

Para el creador del psicoanálisis, el problema de la muerte fue siempre parte consustancial de su trabajo de investigación en torno de la psicología profunda y las características del inconsciente; de ahí que su postura ante la muerte tendrá que ver, por necesidad, con sus propias actitudes ante ella.

Max Schur, médico personal de Freud, quien lo atendió durante los últimos 12 años de su vida y tuvo que ver con la evolución de su padecimiento canceroso, su declive y, finalmente, su muerte, comentó que «la actitud de Freud en relación con la muerte como

un problema biológico, fisiológico y psicológico, representó una parte integral de su obra; por lo que tuvo un desarrollo paralelo a la ciencia que había creado; este desarrollo constituyó una parte y una parcela de su autoanálisis».[53]

El libro biográfico de Schur (1972), *Freud: Living and Dying*, es un escrito indispensable para conocer las actitudes de Freud alrededor de la vida y la muerte, desde sus primeras preocupaciones en torno a los síntomas cardíacos relatados en diversas cartas dirigidas a Fliess, sus frecuentes problemas económicos, su adicción al tabaco que se manifestaba en el consumo diario de una veintena de puros (dosis que relacionaba con su funcionamiento mental), sus heroicos esfuerzos para investigar esa tierra virgen denominada *inconsciente*; su proclividad para tener estados emocionales alternantes, basculando entre una tonalidad afectiva depresiva —que le provocaba cierto bloqueo en la creatividad— y otros períodos de corte hipomaníaco durante los cuales trabajaba febrilmente y como poseído; sus mecanismos fóbicos y obsesivo-compulsivos; y, por encima de todo, su proceso autoanalítico desde donde se generaron multitud de pensamientos no solo en torno a la muerte en general, sino sobre preocupaciones específicas acerca de la terminación de la vida.

El sustrato emocional que subyace a estas preocupaciones son sus propios temores ante la muerte, sus reparos hipocondríacos y las múltiples y repetidas fechas más o menos «mágicas» —que él consideraba como premoniciones— en relación con el tiempo de su propia muerte. Parte fundamental de esta evolución personal y científica de Freud tiene que ver con el desarrollo de una teoría en la que incluye el tan discutido instinto de muerte como contrapartida del Eros; en otras palabras, la idea de que la muerte ocurre como resultado de la acción interna —silenciosa pero efectiva— de una fuerza instintiva.

Dado que Schur ha examinado el tema con todo detalle, en este punto nos circunscribiremos a recordar y subrayar algunos de los aspectos más relevantes, dentro de la biografía de Freud, principalmente aquellos que, a nuestro juicio, tuvieron un efecto determinante sobre su ulterior concepto de instinto o pulsión de muerte.

Para comprender el problema planteado por la tercera teoría instintiva de Freud, tenemos que tratar de rastrear buena parte de las variables determinantes que influyeron en él para llegar a una nueva concepción en la que postuló la existencia de un Eros o instinto de vida y de un instinto de muerte, opuesto al primero y en eterno conflicto con él. Pensamos que uno de los factores explícitos más importantes para la postulación de esta teoría tuvo que ver con la actitud del propio Freud ante el problema de la muerte.

Sabemos que la primera teoría instintiva entró en crisis, entre otras cosas, por los problemas teóricos que se suscitaron a partir de *Introducción al narcisismo*,[54] donde Freud dejó establecida una segunda formulación pulsional (*vide infra*), ya que tanto los instintos sexuales como los de autoconservación derivaban su energía de la fuerza primordial de la libido, al darse cuenta de que esta podía catectizar tanto al propio yo del sujeto —libido narcisista— como a sus objetos de amor —libido objetal.

Mucho se ha hablado de la influencia que tuvieron distintos factores en el establecimiento de la tercera teoría instintiva. Entre otros, las experiencias vividas durante la Primera Guerra Mundial o la muerte de su amada hija Sofía; incluso se ha dicho que la teoría del instinto de muerte era una suerte de intuición o prefiguración del cáncer de mandíbula que habría de torturarlo en los últimos años de su vida, factores un tanto tardíos en la vida de Freud.

Lo cierto es que no podemos citar un solo factor y que el entendimiento de todos formará parte de nuestra comprensión. En esta ocasión examinaremos algunos elementos determinantes particularmente eficientes para entender su actitud ante la muerte y el establecimiento consecutivo de una hipótesis, calificada por el propio Freud de altamente especulativa, en la que postuló la existencia de un instinto de muerte. Nos referimos a circunstancias que hicieron que el creador del psicoanálisis viviera acosado —prácticamente toda su vida— por un sinnúmero de angustias persecutorias cuyo contenido ideacional tenía que ver con la posibilidad de su propia muerte. Este temor a la muerte derivaba, como bien sabemos por nuestra experiencia clínica con pacientes obsesivos o melancólicos, de la retaliación fantaseada y exigida por la estructura superyoica como justo y merecido castigo por los deseos de muerte albergados en el sujeto en determinadas circunstancias de su vida. De esta manera, hemos de tener en cuenta experiencias tan trascendentes como la vivencia de Freud ante las muertes de su hermano Julius, primero, luego de su padre y, finalmente, de su madre.

Conocemos la importancia que para Freud tuvo el haber nacido primogénito de su madre (tercera esposa de su padre) y haber sido arrancado de su privilegiado sitial por un segundo embarazo del que resultó su hermano Julius, lo que lo llenó de celos y deseos de muerte en contra del intruso que lo había desplazado, y finalmente de culpa y necesidad de castigo tras la muerte del odiado rival, pues este acontecimiento le reafirmó sus mecanismos narcisistas de omnipotencia del pensamiento y le dejó como secuela un sentimiento de culpabilidad del que nunca pudo desprenderse por completo. El resultado fue que durante toda su vida Freud imaginó estar destinado a morir en ciertas edades específicas, cuyas fechas inventaba basándose, parcialmente, en los delirios numerológicos que le enseñó su transferencial amigo Wilhelm Fliess, quien aseguraba que en los seres humanos existen períodos cíclicos de 28 y 23 días para mujeres y hombres, respectivamente.

Como ha dejado consignado Schur, resulta claro que la actitud de Freud ante la muerte no se limita a meras anécdotas ni a episodios más o menos circunstanciales de su vida; por el contrario, constituye un problema biológico, filosófico y psicológico que representa una parte integral de su obra.

Entre los antecedentes importantes para entender la obsesión de Freud hacia la fecha probable de su muerte, se han mencionado algunos aspectos culturales referidos a la Biblia judía y al uso del alfabeto hebreo, que incluyen viejas supersticiones en relación con ciertos números, considerados mágicos u ominosos. Por ejemplo, Schur señala que

el número 18 se deletrea, en hebreo, igual que la palabra *vida*, y que el número 17 igual que el término *bueno*. Jones nos ha compartido una anécdota: Freud le comentó a su novia Martha que de niño había escogido «el número 17 en una lotería que revelaba el carácter de las personas, y que la palabra que apareció fue *constancia*. Y ahora, he aquí que su compromiso matrimonial se realizó precisamente un día 17».[55]

En una carta dirigida a Ferenczi el 25 de noviembre de 1914, Freud le comenta, a propósito de la muerte de su medio hermano Emmanuel: «¿No fue la guerra misma ya bastante desgracia? Si se prolonga bastante y de alguna manera conduce a mi muerte, mi propia superstición acerca de los números,[56] que usted conoce, vendría a ser acertada».[57]

En cuanto a la superstición de que moriría al llegar a la edad de 61 o 62 años, Freud explicó a Jung: «Parece que en otoño de 1899 coincidieron dos acontecimientos: uno muy importante y el otro trivial. Uno era la aparición de su gran libro *La interpretación de los sueños*, cuando contaba con 43 años. El otro hecho es que le dieron un nuevo número de teléfono: 14362. […] El 43 era común a los dos acontecimientos y quedaban el 61 y el 62»,[58] de ahí que comenzara a imaginar que moriría a dicha edad, lo que, entre otras cosas, le proporcionaba aún una buena cantidad de tiempo para seguir sus investigaciones. También le relató a Jung que en su viaje a Grecia, en 1904,

> le llamó la atención la frecuencia con que el número 61 (o bien el 60 en conexión con 1 o con 2) le perseguía en todas las cosas que llevaban un número: los boletos del ferrocarril y cosas por el estilo. Se fijaba en ello con todo cuidado, y al llegar a Atenas tuvo el alivio de ver que le daban una habitación en el primer piso, donde era difícil que llevara ese número. Pero no se escapó. Le tocó la número 31, o sea la mitad de 62. Allí comenzó un cambio, y durante los cinco o seis años siguientes fue perseguido por el número 31 por dondequiera que fuera.[59]

Otro número, el 52, era considerado un *número malo*, por lo que Freud siempre pensó que el cumpleaños 52 es especialmente «crítico» para los hombres. Otro número importante era el 36. De acuerdo con una leyenda jasídica, debe haber siempre 36 hombres santos viviendo sobre la Tierra; si uno de ellos muere, Dios selecciona a otro para reemplazarlo. La presencia de estos 36 hombres santos protege a la humanidad de la destrucción a causa de sus pecados. Como puede advertirse, 36 es el doble de 18, es decir, el símbolo que alude a la vida. Mencionamos estos antecedentes con el fin de entender las obsesiones de Freud con la muerte y su raigambre cultural en relación con el número de años que tendría en el momento de morir.

También fueron importantes para Freud ciertas enfermedades que sufrió. En primer lugar los trastornos cardíacos consecutivos o coincidentes con su tabaquismo. En una carta a Fliess, el 19 de abril de 1894, le hace la detallada descripción de uno de sus «ataques cardíacos»: «me sobrevino un violento y repentino malestar cardíaco, más fuerte que nunca, mientras todavía fumaba. Tuve intensas arritmias, con constante tensión cardíaca —opresión—, ardor precordial, dolores urentes que descendían al brazo

izquierdo, cierta disnea —sospechosamente moderada, como si fuera orgánica— y todo eso más bien paroxísticamente, es decir, en dos o tres accesos extendidos durante todo el día y acompañados por una depresión del ánimo»[60] (Carta núm. 17; la núm. 39 en la edición de J.M. Masson).[61] La situación fue lo suficientemente importante para acudir a consulta con Breuer, al que dijo que este tipo de ataques «no serían […] compatibles con una intoxicación nicotínica, sino que yo debería tener una miocarditis crónica con intolerancia al tabaco»,[62] lo cual, según su propio pronóstico, le vaticinaba una «vida abreviada». Este tipo de problemas cardíacos no eran del todo nuevos, pues en esa misma carta Freud rememora un ataque previo de arritmia, acaecido en 1889 luego de una influenza.

Según Schur, Freud padecía entonces de «ataques de taquicardia paroxística, acompañados probablemente de cierta fibrilación auricular y signos de insuficiencia coronaria como son los dolores anginosos y la disnea».[63]

Hay que notar que, pese a su talante frecuentemente depresivo, solo en dos ocasiones Freud habló explícitamente de tener miedo de morir. La primera está contenida en la misma carta del 19 de abril de 1894, donde habla de la repercusión en sus estados de ánimo que se expresaban en «sustitución de sus habituales delirios de actividad por visiones de muerte y despedida»;[64] y la segunda vez se presenta en la carta del 16 de abril de 1896, donde reporta padecer de «ataques de angustia de muerte»,[65] los cuales atribuye a haberse enterado de la muerte del escultor Víctor Tilgner a causa de un ataque cardíaco.

No creo que sea indiferente que estas fechas sean muy cercanas a aquella en que falleció su hermano menor Julius (15 de abril de 1858), tampoco que ambas estén separadas por un lapso de dos años, justamente los que tenía Freud a la muerte de Julius, por lo que para entender esta coincidencia es pertinente recurrir al concepto de *reacción de aniversario,* sistematizado por Pollock.[66] Dicha reacción pudo haberse manifestado en Freud bajo la forma de una culpa muy primitiva por el asesinato tantas veces fantaseado del odiado rival, culpa que solo podía ser aliviada desde la condena dictada por la ley del Talión, de ahí el miedo a la muerte experimentado por Freud precisamente en esos días del mes.

En la carta del 5 de mayo de 1894, Freud piensa que sus malestares cardíacos se deben a «una miocarditis reumática»[67]. Más adelante, en la carta del 22 de junio del mismo año, comenta: «algo de arritmia parece haber siempre, pero agravaciones hasta un *delirium cordis* con sensación de opresión ocurren solo en ataques que ahora no llegan a durar una hora, casi siempre después del almuerzo. La disnea moderada al subir escaleras ha desaparecido, el brazo izquierdo no duele desde hace semanas, la pared torácica se muestra todavía muy sensible».[68] Sin embargo, se siente envejecido, enfermo y con la incertidumbre que le deja la posibilidad de que todo sea una condición de índole más bien hipocondríaca. De alguna manera, esperaría que el destino le deparase la posibilidad de vivir 13 años más, es decir, hasta los 51 años. Su opinión es: «padeceré

todavía cuatro, cinco u ocho años de malestares variables, con épocas buenas y malas, y que después, entre los 40 y los 50, tendré una buena muerte súbita a causa de un colapso cardíaco; no está mal si no se produce demasiado cerca de los 40».[69] Esta es la primera ocasión en que Freud menciona la cifra de 51 años, número resultante de la suma de 28 y 23, referidos a los respectivos ciclos femenino y masculino. Al parecer, el hecho de que Fliess se refiriera a días y no a años, como calculaba Freud, no fue un impedimento para establecer esta fecha probable de muerte, pese a lo disparatado del cálculo realizado.

Schur se inclina a establecer un diagnóstico sobre los problemas orgánicos de Freud, y piensa que el creador del psicoanálisis sufrió, «entre 1893 y 1896, ataques de taquicardia paroxística, con dolores anginosos y signos de una falla ventricular izquierda, ataques que tuvieron su acmé durante el mes de abril de 1894, cuando sufrió una lesión miocárdica orgánica, muy probablemente debida a una trombosis coronaria en una arteria pequeña, o posiblemente una miocarditis postinfecciosa que se incrementó temporalmente por una hipersensibilidad a la nicotina».[70] Por otra parte, Jones fue de la opinión de que en Freud existía un problema psiconeurótico, probablemente del orden de la histeria de angustia. Para Schur, los problemas cardíacos de Freud y el que Fliess fuera su médico de confianza, hicieron que este último se revistiera con el papel de árbitro en cuestiones de vida y muerte, así como de regulador de la conducta, dado que imponía a Freud períodos de una dolorosa abstinencia de su hábito de tabaquismo. Al mismo tiempo, esto explica que Fliess haya llevado a cabo varios procedimientos quirúrgicos sobre la cavidad nasal de Freud —en un intento de aliviarle de su sinusitis crónica—, y que este le haya confiado a su paciente Emma para ser tratada por él, con las consecuencias que todos conocemos.

Recordemos que en 1895 Freud inicia de forma sistemática su autoanálisis y que el *sueño princeps* del psicoanálisis —que también conocemos como el *sueño de la inyección a Irma*— tuvo lugar la noche del 24 de julio de ese mismo año, y constituye la primera interpretación metódica de un sueño.

En 1896, en una carta del 13 de febrero, en la que por primera vez hace uso del término *metapsicología*, Freud alude a un texto de Fliess publicado en 1897, donde habla de los ciclos de 28 y 23 días, de la constitución bisexual de los seres humanos, y sugiere que tanto el día de nuestro nacimiento como el de nuestra muerte están determinados por dichos ciclos.

Es interesante consignar dos aspectos del pensamiento de Fliess: sus ideas en torno a la bisexualidad del ser humano –tema que retomó Freud provocando agudas confrontaciones con su amigo, que culminaron con la ruptura de su amistad—, así como su convicción de que la muerte de los sujetos es un evento que está programado desde el interior del organismo. Además, Fliess sostenía que estas fuerzas son suprahumanas y supraorgánicas —rectoras incluso de los fenómenos astronómicos—, nociones que Freud también recogerá en su última teoría de los instintos, en donde Eros y el instinto de muerte aparecen como fuerzas que rigen en todo el universo a la manera de la concordia

y la discordia de Empédocles —filósofo en el que Freud se apoya para sustentar su argumentación—.[71] También podemos ver en las especulaciones de Fliess sobre la periodicidad un antecedente de lo que luego será la *compulsión a la repetición* en la teoría freudiana.

Poco tiempo después de haber expresado, por segunda vez, su temor de morir, y tras haber cumplido 40 años, la salud del padre de Freud, de 81 años, decayó rápidamente. En la carta del 30 de junio de 1896, dice: «Mi anciano padre se encuentra en Baden en un estado muy calamitoso, con desfallecimientos cardíacos, parálisis de la vejiga y otras cosas semejantes».[72] En la carta del 15 de julio de ese mismo año, su descripción es la siguiente: «el viejo tiene parálisis vesical e intestinal, su nutrición decae y por eso está espiritualmente remozado y eufórico. Efectivamente creo que ha llegado su última hora».[73] Y más adelante agrega: «El estado del viejo, por otra parte, no me deprime. Le otorgo la bien merecida paz, como él la desea para sí. Fue un hombre interesante, muy feliz interiormente; ahora sufre muy poco, se extingue con decoro y dignidad. No le deseo una larga postración, como tampoco se lo deseo a mi hermana soltera, que lo cuida y sufre a causa de ello».[74]

El 29 de septiembre, luego de haber padecido una influenza con fiebre y malestares cardíacos, comenta: «con gusto preferiría durar hasta el famoso límite de edad *circa* 51»;[75] al final de la misma, deja anotado: «mi padre yace sin duda en su lecho de muerte, por momentos sufre de confusión y no cesa de marchitarse en dirección a una neumonía y a un término fatídico».[76] Finalmente, tras el fallecimiento de su padre el 23 de octubre, en su carta del 26 de ese mismo mes, le comenta a Fliess: «El viejo murió la noche del 23, y ayer lo enterramos. Se mantuvo fuerte e íntegro hasta el fin, como el hombre poco común que siempre fue».[77] Después de agradecer las condolencias de su amigo, el 2 de noviembre le comenta: «A través de alguna de esas oscuras rutas que corren tras la *conciencia oficial*, la muerte del viejo me ha afectado profundamente. Yo lo estimaba mucho y lo comprendía perfectamente; influyó a menudo en mi vida con esa peculiar mezcla de profunda sabiduría y fantástica ligereza de ánimo. Cuando murió hacía mucho que su vida había concluido; pero ante su muerte todo el pasado volvió a despertarse en mi intimidad».[78] Al final de la carta, Freud le comenta a Fliess haber tenido un sueño posterior al sepelio de su padre: «Me encontraba en una tienda y leía allí el siguiente cartel: SE RUEGA CERRAR LOS OJOS»,[79] sueño que interpreta como el resultado del reproche que los sobrevivientes sienten después del fallecimiento de un familiar.

Es claro que la muerte de su padre promueve un impulso definitivo en el proceso autoanalítico de Freud y estimula considerablemente su creatividad, como lo demuestra la famosa Carta núm. 52 del 6 de diciembre, colmada de conceptos que tendrán un largo desarrollo posterior. Otras aportaciones a las neurosis están en germen, y el 3 de enero de 1897 le pide a su amigo la gracia de vivir un tiempo más: «Dame diez años más y

concluiré las neurosis y la nueva psicología» —como si Fliess fuera un dios—.[80] Finalmente, el 24 de enero se siente más aliviado, pues como él mismo dice: «Creo haber pasado ahora el límite de edad; me encuentro en un estado mucho más estable».[81]

Como bien sabemos —y Freud no deja de mencionarlo en la segunda edición, de 1908, de esta obra fundante—, *La interpretación de los sueños* tuvo mucho que ver con la muerte de su padre, pues señala lo siguiente: «Para mí, este libro tiene, en efecto, una segunda importancia subjetiva que solo alcancé a comprender cuando lo hube concluido, al comprobar que era una parte de mi propio análisis, que representaba mi reacción frente a la muerte de mi padre, es decir, frente al más significativo suceso, a la más tajante pérdida en la vida de un hombre».[82]

Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que el propio Freud fue consciente de sus afectos ambivalentes en relación con su padre, y que los deseos de muerte en torno a su progenitor siempre formaron parte de su problemática edípica, como bien dejó constancia, poco antes de morir, en un pequeño artículo de 1936, en el que admite la culpa que le embargó al encontrarse ante la Acrópolis ateniense, por haber llegado más lejos que su padre.[83]

En esta época son claros los avances de Freud tanto en su autoanálisis como en el tratamiento de sus pacientes: primero descubre la *teoría de la seducción*, luego el *complejo de Edipo*, la rivalidad y los celos de los infantes en relación con los hermanitos, el territorio de la realidad psíquica, la novela familiar; posteriormente, con el sueño *Hella* y el descubrimiento de los deseos sexuales de su propia hija, sobreviene el derrumbe de la teoría de la seducción y el descubrimiento del mundo de la fantasía y la sexualidad infantil. El 3 de octubre de 1897 se da cuenta de la importancia de la muerte de Julius, y de los recuerdos encubridores en los que intervienen sus sobrinos John y Pauline. Ya Pollock había advertido la íntima relación entre la creatividad de ciertos artistas, científicos y creadores, y el que hayan sufrido la pérdida de figuras significativas. Para este autor, el trabajo de duelo realizado de manera apropiada viene a ser una suerte de liberación para el sujeto que mediante su creatividad puede expresar el trabajo psíquico llevado a cabo.[84]

Como ha señalado Herbert Lehmannn, es bien conocida y está perfectamente documentada la reacción de Freud ante la muerte de su padre; sin embargo, son escasas las referencias a sus reacciones respecto de la muerte de su madre, acaecida 34 años después. La madre de Freud murió el 12 de septiembre de 1930, cuando él tenía 74 años y estaba sufriendo los embates del cáncer que finalmente terminaría con su vida. La última vez que la vio fue en agosto de ese mismo año, cuando la visitó en Bad Isch con el fin de felicitarla por su cumpleaños 95. La madre de Freud regresó a Viena en los primeros días de septiembre para morir de forma tranquila en su departamento.

La reacción de Freud ante un evento tan importante como el fallecimiento de su madre fue calificada por él mismo como «curiosa», y ha quedado consignada en dos cartas a Jones y a Ferenczi, respectivamente. Al primero, en una carta del 15 de

septiembre —tres días después del fallecimiento—, donde luego de agradecer sus condolencias, le dice:

> […] mi reacción ante este evento, resultado de circunstancias especiales, ha sido muy particular. Seguramente no podría decirse lo que una experiencia así puede causar en los niveles profundos; sin embargo, en la superficie siento solo dos cosas: que he adquirido un incremento en mi libertad personal, ya que siempre tuve un sentimiento aterrorizante de que ella pudiese vivir la experiencia de mi muerte; y, segundo, la satisfacción que ella obtuvo, al fin, con esta liberación que ya merecía luego de tan prolongada vida. Por otra parte, no siento el duelo ni el intenso dolor que veo en mi hermano diez años menor que yo. No asistí al funeral; nuevamente Anna me representó como en Frankfurt. Su importancia no puede ser más grande para mí.[85]

Recordemos que en ese verano a Freud le habían concedido el único premio que recibió en vida, el Premio Goethe. No pudo asistir pues no estaba en condiciones de salud para hacer el viaje hasta Frankfurt, por lo que envió como representante a su hija Anna quien, el 28 de agosto, leyó el pequeño discurso que Freud había escrito para esa ocasión.[86] Inmediatamente después del párrafo que hemos citado, le comenta a Jones acerca de las noticias que sobre su precaria salud han aparecido en la prensa extranjera, así como las reacciones de resistencia y hostilidad que se han manifestado por habérsele otorgado el Premio Goethe, manifestaciones que implicaban que, de alguna manera, ya lo estaban dando por muerto, lo que andando el tiempo —comenta irónicamente— será cierto.

Al día siguiente, 16 de septiembre, le envía a Ferenczi una carta en la que le agradece sus bellas palabras en relación con la muerte de su madre y le dice que este gran evento tuvo un efecto extraño en él. No siente dolor ni duelo, lo cual probablemente sea explicable por las circunstancias secundarias de la edad avanzada y su simpatía por su desamparo al final. «Al mismo tiempo, siento una sensación de liberación, de ser libre, lo que creo entender en virtud de que no me estaba permitido morir mientras ella permaneciera con vida y ahora ya puedo morir. Sin embargo, en los estratos profundos ha habido un importante cambio en relación con los valores de la vida. No asistí al funeral, mi hija Anna también me representó en esto.»[87]

En la reacción de Freud, son interesantes dos aspectos: en primer lugar su sensación de liberación, y luego, su falta de dolor ante esa muerte y el no tener una reacción de duelo. Al mismo tiempo, advierte ciertos cambios ocurridos en los estratos profundos de su psiquismo en relación con los valores de la vida. No es válido el argumento de que se trataba de una persona de edad muy avanzada y que ya tenía derecho a un merecido descanso, ya que el mismo Freud habla del intenso dolor experimentado por su hermano menor, en quien operaban las mismas circunstancias, aparentemente atenuantes. De la misma forma, el sentimiento de liberación en virtud de que ahora él también tenía permiso para morir resulta particularmente sugerente.

Lehmann[88] se pregunta si la importancia creciente de su hija Anna en su vida no estaría relacionada con aquel artículo de 1913 titulado *El tema de la elección de un cofrecillo,*[89] donde aborda la cuestión de las tres mujeres en la vida de todo hombre. Y Schur piensa que dicho trabajo fue escrito poco después de una enfermedad de la madre de Freud.

El hecho de que Freud no haya asistido al funeral sin duda está relacionado con su estado de salud en aquellos días, lo que también explica su inasistencia al Premio Goethe; sin embargo, Lehmann se pregunta: «¿no sería que Freud no quería 'ver' su entierro? ¿No trató de evitar el testimonio probatorio de que estaban siendo enterrados sus deseos de amor y apego incondicional?». Al mismo tiempo, la expresión «el pensamiento aterrorizante de que ella pudiese vivir la experiencia de mi muerte», lo hace sospechar la presencia de un problema preedípico, como un intento desesperado de evitar la repetición de una vieja experiencia.

De igual manera, Blum advierte que la importancia de la madre preedípica parecería esconderse tras la pálida sombra del padre edípico,[90] ya que Freud comenta en su correspondencia con Fliess, a propósito de un sueño, sobre su «llanto desesperado debido a que no podía encontrar a su madre en ningún lado». En este sentido, Lehmann se pregunta: «¿No resultará que este miedo aterrorizante de morir antes que su madre sea una proyección sobre ella de un miedo a ser abandonado? ¿Se habrá transformado el miedo pasivo de ser abandonado en un abandono activo de la madre y un miedo reactivo por esa agresión dirigida a la madre?».[91]

Para este autor no es difícil reconstruir el escenario original del trauma preedípico, revivido con la muerte de su madre: el nacimiento de su hermano Julius cuando Freud tenía un año y medio de edad y su muerte prematura algunos meses después, cuando Freud tenía poco más de dos años. Hay que tener en cuenta que en aquel tiempo la familia Freud vivía en una sola habitación, por lo que es fácil imaginar el cuadro que el niño presenció cuando ocurrió la muerte de su hermanito de siete meses de nacido, así como el duelo de su madre —incluso, muy probablemente, su depresión. «En una familia tan unida, esta catástrofe representa un evento traumático para un niño pequeño. La determinación de Freud de que su madre nunca más estuviese sujeta a la pena de ver morir a un hijo suyo, pudo originarse en medio de esta conmoción afectiva».[92] Lehmann también nos advierte sobre cierta diferencia entre lo que le dice a Jones y lo que expresa a Ferenczi. Con ambos insiste en su sensación de libertad personal (en su carta a Jones) y de liberación y alivio (en su misiva a Ferenczi), pero mientras que al primero le refiere este «pensamiento aterrorizante», al segundo le hace saber su impresión de no haber estado en libertad de morir hasta entonces, lo que implicaría cierta prohibición. ¿Podrá esto estar en paralelo con esa oración un tanto críptica de Freud de que un evento de esa importancia —la muerte de la madre— afecta los estratos profundos del psiquismo y cambia los valores de vida de un sujeto?

En relación con esto, Lehmann pasa revista a los conceptos de *estratos profundos* y *valores de vida*. En el primer párrafo de *El malestar en la cultura* —obra de 1930 que fue publicada poco antes de la muerte de su madre—, Freud habla de estos valores de la vida: «No podemos eludir la impresión de que el hombre suele aplicar cánones falsos en sus apreciaciones, pues mientras anhela para sí, y admira en los demás, el poderío, el éxito y la riqueza, menosprecia, en cambio, los valores genuinos que la vida le ofrece».[93] Como señala un poco más adelante, dichos valores incluyen la religión, la ciencia y el arte. El primer capítulo de este trabajo freudiano está dedicado al *sentimiento oceánico* y continúa un diálogo entre él y Romain Rolland, iniciado en *El porvenir de una ilusión*, de 1927.[94] En aquel trabajo, Freud se declaraba incapaz de experimentar dicho sentimiento —origen de la religiosidad en los seres humanos— que deriva de revivir un estado psíquico de narcisismo ilimitado, es decir, un estado que tiene que ver con una relación materno-infantil muy primitiva en el que aún no existe una sensación de separatividad ni de mismidad. Aquí Lehmann nos hace ver que, así como para R. Rolland la sensación de religiosidad —y de seguridad— parte de estas experiencias preedípicas con la madre, para Freud toda sensación de esta clase parte de la relación con el padre todopoderoso y protector.

Al mismo tiempo, cuando Freud discute este sentimiento oceánico entra a considerar la noción de *estratos psíquicos*, a los que describe como la representación de secuencias históricas en términos espaciales. De ahí su idea de que en la vida mental nada de lo que alguna vez ha existido, desaparece. Su metáfora sobre la reconstrucción de Roma nos habla de que cuando se refiere a los estratos más profundos del psiquismo seguramente está aludiendo a las primeras interacciones con la madre. Lo que nos impresiona es la reticencia de Freud para explorarlos, cuando declara peregrinamente: «Confieso una vez más que me resulta muy difícil operar con estas magnitudes tan intangibles»,[95] para luego terminar citando al buzo de Schiller: «¡Alégrese quien respira a la rosada luz del día!», como si temiera asfixiarse con la exploración de estos estratos del inconsciente relacionados con la figura de la madre.

Para Slochower[96] es posible entender el episodio sufrido por Freud en la Acrópolis ateniense como una forma de recuerdo de aquel primer viaje en el que el pequeño Sigmund tuvo la oportunidad de estar a solas con su madre y verla desnuda. De ahí la mención, en *Un trastorno de la memoria en la Acrópolis*, de que Freud se comportó «como alguien que paseando a lo largo del Loch Ness de Escocia, se encontrara de pronto con el cuerpo del famoso monstruo arrojado en la playa, viéndose obligado a reconocer: ¡De modo que realmente existe esa serpiente marina en la que nunca quisimos creer!»;[97] así como la nada casual referencia al mecanismo de la escisión, datos que nos hacen pensar en lo expuesto por el propio Freud en *Fetichismo*,[98] donde el sujeto, ante la vista de los genitales femeninos, admite y no admite, simultáneamente, lo que está bajo su mirada. La ausencia de pene en los genitales femeninos es lo que tiene que ser negado

por una parte de la estructura yoica del sujeto. Por el contrario, en este caso la experiencia estaría revestida por un carácter paradójico en el que se afirmaría lo antes negado, es decir, que sí existe un pene en dichos genitales (la serpiente marina).

Tampoco es casual que el primer trabajo de Freud de 1931 y posterior a la muerte de su madre fuera, justamente, *Sobre la sexualidad femenina*,[99] por lo que Lehmann se sintió tentado a pensar que fue escrito bajo esa sensación de liberación que sintió tras la muerte de su madre. Y fue precisamente en este trabajo donde Freud agregó una parte fundamental de su comprensión del psiquismo humano: *la fase del apego a la madre*, denominada por sus continuadores como los *aspectos preedípicos de la evolución psicosexual* —descubrimiento que el propio Freud equipara con el hallazgo de la civilización minoico-micénica de Creta como piedra basal para el entendimiento de la cultura griega— y relacionada con la teoría de un matriarcado previo al establecimiento del patriarcado.

Es interesante constatar, en la misma línea de pensamiento, lo que Freud escribió en este artículo, cuando nos confiesa: «Todo lo relacionado con esta primera vinculación materna me pareció siempre tan difícil de captar en el análisis, tan nebuloso y perdido en las tinieblas del pasado, tan difícil de revivir, como si hubiese sido víctima de una represión particularmente inexorable».[100]

De todo lo anteriormente expuesto, Lehmann concluye que uno de los posibles cambios sufridos por Freud en los estratos profundos de su psiquismo ante la muerte de su madre fue la intensificación de su identificación con ella. Lo anterior implica una transformación en los valores de la vida involucrados en dichos *estratos profundos*. Y lo único que Lehmann encuentra en estos valores tiene que ver con el cambio de perspectiva que Freud tuvo en relación con la significación de la madre preedípica. De un modo u otro, parece que la muerte de la madre dio pie a una nueva fase creativa en las actividades científicas de Freud, tal como había ocurrido 34 años antes con la muerte de su padre. En la carta que envía al burgomaestre de Pribor, su pueblo natal en Freiberg, Freud dice: «A mí, que he alcanzado los setenta y cinco años, no me resulta fácil volverme a esa época temprana de mi existencia, de cuyo rico contenido solo escasos restos asoman a mi recuerdo. Pero de algo sí puedo estar seguro: hundido muy en lo profundo, sobrevive todavía en mí el feliz niño de Freiberg, el hijo primogénito de una madre juvenil, que en esos aires, en ese suelo recibió las primeras impresiones inextinguibles».[101]

Por su parte, Hardin piensa que hay una suerte de encadenamiento entre varios eventos de la infancia de Freud que determinaron de manera muy importante su reacción ante la muerte de su madre.[102] En primer lugar, el hecho de que le naciera un hermanito (Julius) que murió a los ocho meses, es decir, cuando Freud apenas tenía 23 meses de edad. Al morir Julius, la madre ya estaba de nuevo embarazada de Anna, la hermana de

Freud. Un poco más adelante, a la niñera católica de Freud la expulsaron de la casa acusada de ladrona, suceso que coincidió con el nacimiento de su tercer vástago, Anna, cuando Amalie (madre de Freud) tenía 23 años.

Hardin nos advierte que, independientemente de que desconozcamos la capacidad de Amalie como madre, hay que recordar el ambiente familiar en el que nació Freud para poder hacernos una idea de las circunstancias que rodearon su nacimiento y el del resto de sus hermanos. Se trataba de una familia compuesta por Amalie, una mujer vienesa que se casó a los 19 años con Jacob Freud, un hombre 21 años mayor que ella, que había estado casado en dos ocasiones, tenía dos hijos del primer matrimonio y ya era abuelo. Luego de su matrimonio, Amalie Freud tuvo que trasladarse a un pequeño poblado de Moravia, donde se embarazó de inmediato de Sigmund, su primer hijo (tercero de Jacob). Muy cerca de ellos vivía su hijastro, Emmanuel, cinco años mayor que ella, con su esposa embarazada que le llevaba dos años de edad y un hijo de dos años. Cruzando la calle vivía el otro hijastro, Philipp, de la misma edad que Amalie.[103] En estas condiciones —nos dice Hardin— se esperaba que Amalie funcionara como matriarca, esposa y madre, funciones que hubieran requerido una mujer del doble de su edad.

Para Hardin, «la facilidad con la que las figuras de la niñera y la madre se intercambian durante su autoanálisis y en sus sueños, implica que la nana era una persona de la que el pequeño Freud podía disponer en todo momento, aunque no en exclusividad, al menos durante todo el período del segundo embarazo de su madre con Julius».[104] Asimismo, el que llevara al pequeño a la iglesia nos habla de la tierna cercanía entre el infante y su niñera. Hardin también advierte que las monedas que Freud le regalaba a su niñera (por lo que luego fue acusada de ladrona) pueden considerarse como una de esas cosas que los pequeños en esa fase de reacercamiento —según Mahler, Pine y Bergman—[105] regalan constantemente a sus figuras de apego y forman parte de sus expresiones de cariño, lo que nos advertiría del estrecho e intenso vínculo entre el pequeño Sigmund y su niñera.

Gracias a la correspondencia con Fliess tenemos noticia de dos cartas en las que se rememoran los sucesos ocurridos en relación con esta niñera. La primera es del 3 de octubre de 1897, en la que le hace saber sobre los adelantos de su autoanálisis para luego comentarle:

> […] que mi ‘causante’ fue una mujer fea, vieja pero sabia, que me contó muchas cosas sobre el buen Dios y sobre el infierno y me instiló una elevada opinión sobre mis propias capacidades; que luego (entre los dos y los dos y medio años) se despertó mi libido hacia *matrem*, precisamente con ocasión del viaje con ella desde Leipzig hasta Viena, en el cual debe de haber ocurrido que pernoctáramos juntos y tuviera oportunidad de verla *nudam* […] que yo había recibido a mi hermano varón un año menor (muerto de pocos meses) con malos deseos y genuinos celos infantiles, y que desde su muerte ha quedado en mí el germen para hacerme reproches.[106]

Ulteriores pesquisas revelaron que la susodicha niñera se llamó Monika Zajíc y que el viaje al que Freud alude ocurrió realmente cuando él tenía más o menos cuatro años. Esa misma noche (del 3 de octubre) Freud tuvo un sueño:

> Ella fue mi maestra en cosas sexuales y me regañó porque yo fui torpe, porque no pude nada (la impotencia neurótica se insinúa siempre así; la angustia de *no poder* en la escuela recibe de esta manera su sustrato sexual). En eso vi un pequeño cráneo de animal sobre el que pensé en el sueño «cerdo», pero al que en el análisis seguía tu deseo de hace dos años de que ojalá yo descubriera en el Lido un cráneo que me esclareciera, como antaño Goethe. Pero yo no lo descubrí. Entonces, «cabeza de borrego». Todo el sueño estaba lleno de las más mortificantes alusiones a mi actual impotencia como terapeuta. La inclinación a creer en la incurabilidad de la histeria quizás arranca de ahí. Además, ella me ha lavado con agua enrojecida, en la que se había lavado antes (interpretación no difícil; no hallo en mi cadena de recuerdos nada semejante, por lo tanto lo considero [un] genuino hallazgo antiguo), y me mueve a hurtar «Zehner» (monedas de 10 kreuzer) para dárselos. Desde estos primeros décimos de plata hasta el montón de piezas de diez florines que vi en el suelo como dinero semanal para Martha, corre una larga cadena. El sueño se puede resumir como «tratamiento malo». Así como la vieja recibía dinero de mí a cambio de su maltrato, yo recibo hoy dinero de mis pacientes a cambio de un tratamiento malo.[107]

Es interesante, en primer lugar, advertir una característica literaria —ya mencionada por Jones— consistente en que Freud, para referirse a este episodio, pone en latín tanto el término *madre* como la alusión a su desnudez, lo que nos indica que, en este punto exacto, necesitó cambiar de lengua, como aludiendo a un cambio de estrato psíquico, dada la transcripción ocurrida en el transcurso de su narración y la significación que esto cobra, según sabemos por otra de las cartas (la famosa Carta núm. 52 del 6 de diciembre de 1896, que en la edición de M.J. Masson es la núm. 112), donde se habla de este traslado de un estrato del psiquismo a otro.

En una ulterior carta, del 15 de octubre de 1897, Freud le confirma a Fliess sus hallazgos:

> Pregunté a mi madre si todavía se acordaba de la niñera. «Desde luego», dijo, «una vejancona un poco lunática, ella te llevó a la rastra por todas las iglesias: cuando después volviste a casa, predicaste y contaste lo que el buen Dios hace. Cuando yo acababa de tener a Anna (dos y medio años menor), se averiguó que era una ladrona y se le encontraron todos los kreuzers nuevitos, los décimos y los juguetes que se te habían regalado. Tu hermano Philipp fue en persona a buscar al policía y entonces le dieron diez meses de arresto». Mira tú qué corroboración proporciona esto para las conclusiones de mi interpretación de sueños.[108]

Más adelante, en la misma carta, agrega:

> Pero tengo otra prueba de todo punto inobjetable, y divertida. Me dije, «si la vieja me desapareció así de repente, la impresión de ello se tiene que registrar en mí. ¿Dónde está, pues?». Entonces se me ocurrió una escena que desde hace 25 años afloraba en ocasiones a mi recuerdo consciente sin que yo la comprendiera. Mi hermano Philipp (veinte años mayor que yo) me abre un armario y después que tampoco ahí dentro encuentro a mi madre, yo lloro todavía más hasta que ella elegante y bella entra por la puerta. ¿Qué puede significar esto? ¿Para qué mi hermano me abre el armario si sabe que mi madre no está dentro, y por lo tanto no puede calmarme de ese modo? Ahora de repente comprendo. Yo se lo he exigido. Cuando eché de menos a mi madre, temí que me desapareciera lo mismo que poco antes la vieja. Es que debo de haber oído que la vieja estaba encerrada, y por eso creí que mi madre lo estaba también, o mejor, que estaba «encajonada», pues de tales expresiones en chanza gusta hasta el día de hoy, mi hermano Philipp.[109]

Y todavía un poco más adelante en la misma carta, en un ejercicio de extrema sinceridad, Freud le dice a Fliess: «Un único pensamiento de valor universal me ha sido dado. También en mí he hallado el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre y ahora lo considero un suceso universal de la niñez temprana»,[110] por lo que termina la carta con comentarios sobre la tragedia de *Edipo* y el *Hamlet* de Shakespeare —primera referencia de que tenemos noticia sobre el famoso complejo de Edipo.

El episodio también mereció una mención en el capítulo IV de su *Psicopatología de la vida cotidiana*, de 1901, titulado justamente *Recuerdos infantiles y recuerdos encubridores*, donde el recuerdo está expresado en los siguientes términos:

> Cuando habiendo cumplido yo cuarenta y tres años, comencé a dirigir mi interés hacia los restos de recuerdos de mi infancia que aún conservaba, recordé una escena que desde largo tiempo atrás —yo creía que desde siempre—, venía acudiendo a mi conciencia de cuando en cuando, escena que, según fuertes indicios, debía situarse cronológicamente antes de haber cumplido yo los tres años. En mi recuerdo me veía yo, rogando y llorando ante un cajón, cuya tapa mantenía abierta mi hermanastro, que era unos veinte años mayor que yo. Hallándonos así, entraba en el cuarto, aparentemente de regreso de la calle, mi madre, a la que yo hallaba bella y esbelta de un modo extraordinario.[111]

Al realizar el análisis de su propio recuerdo, Freud llega a ciertas conclusiones; en primer término, descubre el temor de que su madre hubiese sido encarcelada, como lo fue su niñera, pero luego, en una nota agregada en 1924 incluye la necesidad de «mirar» en el útero materno con el fin de asegurarse que este ya no contenía más niños. Freud lo relata con las siguientes palabras:

> Un esfuerzo analítico me condujo a una inesperada solución interpretativa de la imagen evocada. Yo había notado la ausencia de mi madre y había entrado en sospechas de que estaba encerrada en aquel cajón o armario. Por tanto, exigí a mi hermanastro que lo abriese, y cuando me complació, complaciéndome de que mamá no se hallaba dentro, comencé a gritar y llorar. Este es el instante retenido por el recuerdo, instante al que siguió, calmando mi cuidado o mi ansiedad, la aparición de mi madre. Mas ¿cómo se le ocurrió al niño la

idea de buscar dentro de un cajón a la madre ausente? Varios sueños que tuve por esta época aludían oscuramente a una niñera, sobre la cual conservaba algunas otras reminiscencias; por ejemplo, la de que me obligaba concienzudamente a entregarle las pequeñas monedas que yo recibía como regalo, detalle que también puede aspirar por sí mismo a adquirir el valor de un recuerdo encubridor sustitutivo de algo posterior. Ante estas indicaciones de mis sueños, decidí hacerme más sencillo el trabajo interpretativo interrogando a mi ya anciana madre sobre tal niñera, y, entre otras muchas cosas, averigüé que la astuta y poco honrada mujer había cometido, durante el tiempo que mi madre hubo de guardar cama a raíz de un parto, importantes sustracciones domésticas y había sido después entregada a la justicia por mi hermanastro. Estas noticias me llevaron a la comprensión de la escena infantil, como si de repente se hubiera hecho luz sobre ella. La repentina desaparición de la niñera no me había sido indiferente, y había preguntado su paradero, precisamente a mi hermanastro, porque, según todas las probabilidades, me había dado cuenta de que él había desempeñado un papel en tal desaparición. Mi hermanastro, indirectamente y entre burlas, como era su costumbre, me había contestado que la niñera «estaba encajonada». Yo comprendí infantilmente esta respuesta y dejé de preguntar, pues realmente ya no quedaba nada por averiguar. Mas cuando poco tiempo después noté un día la ausencia de mi madre, sospeché que el pícaro hermano le había hecho correr igual suerte que a la niñera, y le obligué a abrir el cajón. Ahora comprendo también por qué en la traducción de la visual escena infantil aparece acentuada la esbeltez de mi madre, la cual me debió de aparecer entonces como nueva y restaurada después de un peligro.[112]

Como podemos ver, la nana aparece como una figura de primera importancia en su vida infantil, especialmente porque Freud parece haber disociado la figura materna en dos representaciones mentales, la de su madre y la de esta niñera, donde una puede aparecer como un desplazamiento de la otra. Bien podría suceder que las implicaciones edípicas descritas por Freud contuvieran un desplazamiento en el que la niñera aparece como la seductora del niño.

Para H. Blum es más que probable que la imagen de la niñera sea un *recuerdo pantalla* que encubre la figura oculta de la madre. Sin embargo, para Hardin es posible que la figura de la madre en realidad sea una forma de oscurecer el importante recuerdo de esta nana que lo cuidó y se ocupó de él durante un importante y crítico período de su vida infantil. ¿Es la madre el recuerdo pantalla de la niñera, como sugiere Hardin, o la nana es un desplazamiento en el que se ocultan los sentimientos incestuosos hacia la madre, como propone Blum?

Lo que podemos decir con mayor certeza es que ambas figuras entraron en una suerte de fusión parcial en las representaciones maternas dentro del psiquismo de Freud. Incluso tenemos un magistral análisis de esta problemática en su disección del caso de Leonardo da Vinci,[113] dividido en su infancia entre una madre con la que vivió los primeros años y de la que fue arrancado por su padre, y una madrastra con la que creció ulteriormente, figuras antagónicas en sus afectos que, empero, quedaron luego semifusionadas en las dos versiones que realizó de la obra *Santa Ana, la Virgen y el niño*, tanto el óleo que se expone en el Museo del Louvre como el —aún más fascinante — cartón preparatorio que podemos ver en la National Gallery de Londres.

Como ya dejamos dicho, para Freud este período temprano de su infancia fue particularmente inaccesible y solo hasta el final de su vida pudo comenzar su incursión en las fases preedípicas del desarrollo humano.

Hardin también nos llama la atención sobre tres recuerdos encubridores de Freud, cuyo tema alude al mismo problema de las memorias y afectos desplazados entre la madre y la niñera. Los tres eventos reseñados por este autor en su tercer trabajo dedicado al tema son: el regreso de Freud a Freiberg a los 17 años, el recuerdo relatado a Fliess el 15 de octubre de 1897 acerca del temor infantil de que su madre estuviese encajonada, y el recuerdo encubridor de las «flores amarillas», relatado en su escrito de 1899.

Recordemos, en el primero de ellos, que Freud regresó a Moravia para pasar un verano, siendo un adolescente de 17 años. En esa ocasión se enamoró de la bella Gisele Fluss y, no hay que olvidarlo, de la señora Fluss, madre de Gisele. En relación con este viaje Freud recuperó, al menos, tres recuerdos que también podemos calificar de encubridores. En primer término, tenemos una carta de 1893, que Freud le escribió a su prometida Martha, comentándole acerca de este regreso a su pueblo natal en Freiberg a los 17 años y sobre los sentimientos que en él se despertaron ante la casa en donde nació. Por otra parte, los comentarios contenidos en una carta de fecha anterior, enviada a su amigo Silberstein, donde no solo le confiesa que se había enamorado de Gisele sino su pasión por la madre de ella, a quien dedica todo tipo de alabanzas ya que la mujer se había ocupado de él y lo había cuidado durante una borrachera que se había puesto para mitigar un terrible dolor de muelas, además de admirarla por su cultura y sus conocimientos. Parte de la descripción que le hace a su amigo es en los siguientes términos: «Ella obviamente reconoce que yo siempre estoy necesitado de estímulo para hablar de mí o para cuidar de mí mismo, lo que ella hace perfectamente. Esta es el área donde puede verse el dominio que tiene sobre mí, y la orientación que me proporciona».[114]

Como ha dejado asentado el propio Hardin, la adolescencia por sí misma no puede explicarnos lo que se despertó en el joven Freud durante este viaje en relación tanto con la hija como con la madre. Es claro que su reacción emocional está sobredeterminada como si se encaminara a redescubrir un objeto perdido en su remota infancia: el objeto cuidador y reconfortante en sus momentos de dolor y abandono. Es interesante que el vínculo madre e hija sea, de nueva cuenta, el tema que tocará Freud en su estudio sobre Leonardo da Vinci, así como el amor con el que ambas colman al pequeño Jesús.

Posteriormente, en su trabajo sobre *Los recuerdos encubridores*, donde tras la figura del hombre de 38 años y de formación universitaria se oculta el propio Sigmund Freud —como acertadamente ha afirmado Strachey,[115] quien reconoce a los sobrinos Paulina y John—, se tratan los recuerdos de su más temprana infancia en Freiberg. En su escrito de 1899, el recuerdo encubridor relatado presenta el siguiente texto:

> Veo una pradera cuadrangular, algo pendiente, verde y muy densa. Entre la hierba resaltan muchas flores amarillas, de la especie llamada vulgarmente diente de león. En lo alto de la pradera, una casa campestre, a la puerta de la cual conversan apaciblemente dos mujeres: una campesina, con su pañuelo en la cabeza, y una niñera. En la pradera juegan tres niños: yo mismo, representando dos o tres años; un primo mío, un año mayor que yo, y su hermana, casi de la misma edad. Cogemos flores amarillas, y tenemos ya un ramito cada uno. El más bonito es el de la niña; pero mi primo y yo nos arrojamos sobre ella y se lo arrebatamos. La chiquilla echa a correr, llorando, pradera arriba, y al llegar a la casita, la campesina le da para consolarla un gran pedazo de pan de centeno. Al advertirlo mi primo y yo tiramos las flores y corremos hacia la casa, pidiendo también pan. La campesina nos lo da, cortando las rebanadas con un largo cuchillo. El resabor de este pan en mi recuerdo es verdaderamente delicioso.[116]

Podemos afirmar que en este suceso hubo en Freud elementos resistenciales suficientes como para explicar la presencia de un recuerdo encubridor. El desplazamiento operado tendrá que ver con otras figuras; por ejemplo, bien pudiera haber ocurrido que las referencias a Paulina y a John tuvieran que ver con figuras en las que se han desplazado las representaciones mentales de sus hermanos Anna y Julius, figuras provocadoras de intensos celos en el pequeño Sigmund; y que la campesina y la nana del recuerdo hayan recibido las catexias desplazadas de las dos representaciones de la figura materna: la madre y la niñera, respectivamente.

El símbolo de la desfloración de la niña también puede contener un significado más arcaico. Los celos asesinos pueden haber quedado sustituidos, desde la perspectiva temporal, por contenidos más evolucionados de carácter libidinal incestuoso.

Por otra parte, el recuerdo encubridor está relatado como si de un sueño se tratara. La acotación de «dos o tres años» con la que establece la propia edad del relator, tiene que ver con la época de la muerte de Julius, la depresión consecutiva de la madre, y el posterior embarazo y nacimiento de Anna. Todo ello ocurrido durante este lapso.

Otro elemento interesante en este recuerdo encubridor tiene que ver con que, si bien Freud se enamora de Gisele Fluss, ella pronto se ausenta ya que debía ingresar a la escuela, lo que de nueva cuenta nos coloca en la senda de la separación y pérdida de una figura de amor. Curiosamente, este episodio de separación de su primera enamorada fue una experiencia que, en palabras de Freud, «contribuyó a avivar mi pasión».[117] Aquí puede estar contenida la temprana experiencia de la pérdida de la madre, cuando se trabaron una serie de eventos, ya que Amalie necesariamente tuvo que sufrir una retracción libidinal ante su embarazo de Julius; luego un nuevo empobrecimiento de su vínculo con el pequeño Sigmund debido a la muerte de su segundo hijo; posteriormente una nueva retracción libidinal por su embarazo de Anna, y por último el necesario ligamen emocional con su recién nacida en detrimento del vínculo establecido con su primer hijo.

Estos eventos pudieron quedar condensados en la pérdida de la niñera, el recuerdo encubridor de las «flores amarillas» y del vestido amarillo de Gisele, y nos muestran cómo el psiquismo toma ciertas impresiones de la realidad y construye con ellas un «recuerdo» en el que quedan expresadas dos fantasías relativas a las fuerzas básicas, es decir, una relacionada con el hambre (en el recuerdo nítido del sabor, casi alucinatorio, de la hogaza del pan de centeno), y la otra con el amor (en la serie que tiene que ver con las «flores amarillas», el símbolo de la desfloración y el amor despertado por una Gisele de vestido amarillo). Cabe preguntarse ¿hasta dónde estas dos fantasías corresponden a la escisión de la figura materna entre una madre y una niñera? En la madre se plasmaría con mayor intensidad el elemento nutricio mientras que en la niñera se concentraría lo relativo al erotismo. Ya vimos cómo el propio Freud, en su carta a Fliess, califica a la niñera como su maestra en cuestiones sexuales.

Es interesante observar cómo en este trabajo sobre los recuerdos encubridores, Freud trae a cuento el análisis de dos recuerdos mencionados por sus precursores en esta materia. Los ejemplos que toma de C. y V. Henri son el de un plato con hielo sobre la mesa y otro relativo a arrancar una rama. De inmediato, interpreta el segundo alusivo a la masturbación, pero no toca el primero, que alude —al menos en su contenido manifiesto — a la frialdad asociada a la comida, es decir, nuevamente se insinúa la disociación entre el amor y el hambre: uno desemboca en la masturbación, el otro en el símbolo de una madre nutricia fría. Aquí advertimos una clara alusión a una madre que no lo libidinizó, o que habiéndolo idealizado originalmente, después lo deslibidinizó con el paso de sus siguientes embarazos.

Todo este material contrasta de manera flagrante con aquella famosa declaración del propio Freud en relación con el cariño incondicional que recibió de su madre, inmensamente mayor que su propio cariño por ella, según dice en sus reflexiones en torno a su muerte. ¿De dónde viene, entonces, la afirmación que hace Freud sobre haber sido el favorito indiscutido de su madre?

Si bien no lo señalan ni Lehmann ni Blum ni Hardin, es importante tener en cuenta los efectos de cuatro sucesos sobre el pequeño Freud, que se dieron casi conjuntamente durante los episodios reseñados:

1. La retracción libidinal ocurrida en el psiquismo de la madre de Freud durante el embarazo de Julius, que dejó al pequeño Sigmund con un déficit de suministros narcisistas.
2. Una segunda y más importante retracción libidinal —así como una muy probable depresión— de la madre en relación con la muerte de Julius, cuando Freud aún no cumplía los dos años de edad.[118]
3. La mezcla de afectos en Amalie Freud, cuando al tiempo que estaba en pleno proceso de duelo por la muerte de Julius, se ve impelida a resentir, una vez más, una nueva retracción narcisista debido a su tercer embarazo, del que luego nació Anna.
4. La pérdida de su niñera a los 32 meses de edad.

¿Cómo afectaron estos eventos y las pérdidas implicadas en ellos en el desarrollo de Sigmund Freud, sobre todo si tenemos en cuenta que ocurrieron en una edad tan crítica como la significada por el período entre los seis y 32 meses de edad? ¿Hasta dónde la figura de la niñera constituyó, en su momento, un rescate libidinal importante y un sustituto materno para el pequeño Freud, privado del envoltorio libidinal de su madre? ¿Cómo le afectó, ulteriormente, la pérdida de esta niñera, en especial si tenemos en cuenta que fue acusada de ladrona —situación en la que él había sido una suerte de cómplice involuntario— y puesta a disposición de la justicia?

Siguiendo las ideas de Green sobre el *complejo de la madre muerta,* tendremos que tomar muy en cuenta el problema de la desinvestidura invocado en distintos sitios de este trabajo. Este cuadro se presenta solo en la transferencia, ya que los sujetos que padecen esta problemática no acuden a pedir ayuda por algún tipo de depresión, sino por problemas laborales o afectivos —y hay que recordar aquí que una de las principales quejas de Freud a su amigo transferencial Fliess tenía como centro su «impotencia» terapéutica en el tratamiento de sus pacientes neuróticos.

De hecho, Green menciona que en el primer plano de este tipo de pacientes está la problemática narcisista derivada de las elevadas demandas del ideal del yo —en sinergia o no con el superyó—, lo que fue característico de Freud durante toda su vida, desde sus años de investigador con Brücke, sus primeros pasos con la cocaína y los ensayos con la hipnosis, hasta desembocar en el descubrimiento del psicoanálisis. De hecho, la depresión que se desarrolla durante la transferencia tiene que ver con la repetición de una depresión infantil consecutiva a una pérdida objetal, donde lo esencial es que esta se produce, paradójicamente, en presencia del objeto. Es la madre quien se ha deprimido, por lo que Green sostiene que los casos más graves de depresión materna tienen que ver con la muerte de un hijo en edad temprana: «En todos los casos, la tristeza de la madre y la disminución de su interés por el hijo se sitúan en el primer plano».[119] De esta suerte, la vida emocional del hijo, que es desinvestido por el duelo de la madre, queda signada por una verdadera catástrofe.

La dinámica del problema denominado por Green como *complejo de la madre muerta*, transita aproximadamente por los siguientes caminos: ante una pérdida dolorosa, la madre entra en trabajo de duelo por lo que desinviste al hijo (dada la retracción libidinal que ocurre durante el trabajo de duelo). El hijo así desinvestido vive esta experiencia como traumática, por lo que tiene que echar mano de recursos defensivos como son la desinvestidura de la madre y la identificación inconsciente con la *madre muerta*. Más adelante, en ulteriores relaciones de objeto, existirá la tendencia a repetir compulsivamente este esquema, gracias al cual los objetos amados serán, en su oportunidad, también desinvestidos por haber decepcionado al sujeto —tal como le sucedió a Freud en sus relaciones con Breuer, Fliess, Adler, Stekel, Jung, Rank, y un largo etcétera. Posteriormente, esta experiencia catastrófica provoca la sensación interna de una pérdida del sentido, ya que todo se ha derrumbado en su mundo interno

desinvestido. Esto puede desembocar en un odio secundario y una tendencia al sadismo —carga que no dejaba de prevenirle Freud a su amada novia Martha, quien tenía que tolerar al tirano en el que a veces se convertía su fogoso prometido. Al mismo tiempo, se presenta una cierta tendencia hacia la retracción libidinal que confluye en el autoerotismo —recordemos aquí las múltiples adicciones que el propio Freud consideraba derivadas de un onanismo original, así como su autodiagnóstico de neurastenia que, como él había descubierto, se debía a un exceso de masturbación. Finalmente, la pérdida del sentido de las cosas y la tendencia introspectiva pueden favorecer una hipertrofia del funcionamiento y las capacidades intelectuales del yo —tal como ocurrió con el joven Freud—. Sin embargo, la sublimación intelectual y los logros en el terreno del pensamiento, incluso de la creatividad, no lograron fortalecer el punto vulnerable de su personalidad: su vida amorosa.

En este sentido, y si nos atenemos a su correspondencia con Fliess, entendemos que Freud había dado por terminada su vida sexual poco después de los 40 años —aunque los chismes en relación con un vínculo erótico con su cuñada Minna tenderían a desmentir esta declaración.

Green explicita que, pese a todas las maniobras defensivas, «el paciente tiene el sentimiento de una maldición que pesara sobre él, la de la madre muerta que no termina de morir y que lo mantiene prisionero».[120] Recordemos, una vez más, que cuando su madre murió, Freud experimentó una sensación de liberación. Él nunca pudo desprenderse de su necesidad de ser la estrella más brillante para los ojos de su madre, «el hijo ideal, que ocupa el lugar de un muerto idealizado, rival necesariamente invencible porque no está vivo, es decir, no es imperfecto, limitado, finito».[121]

El sueño de angustia de Freud conocido como *Madre querida* —el único sueño de infancia relatado por él— tiene que ver con dos temas esenciales: la muerte de la madre y el comercio sexual. Resulta que la madre muerta en el sueño tiene la misma expresión del abuelo materno en su lecho de muerte, el 3 de octubre de 1865, cuando Freud contaba apenas nueve y medio años de edad. Obviamente, la madre tuvo su proceso de duelo que repercutió en la relación con su hijo, pero —agrega Green— «no se trata de un duelo del abuelo materno, sino de un duelo anterior […] el del hermano menor, Julius Freud»,[122] por lo que, de nueva cuenta, nos encontramos en el terreno de la deslibidinización del pequeño Sigmund.

Finalmente, y siguiendo las ideas de Gourevitch,[123] nos preguntamos, ¿cuál fue la reacción de la unidad familiar de Freud —considerada como un todo— ante los eventos antes reseñados? Algo que no menciona ninguno de los autores consultados se relaciona con la reacción de Jakob Freud (jefe de la familia) ante la muerte de su hijo Julius y su propio proceso de duelo. Cabe preguntarse qué tan adecuada fue la elaboración de su pérdida y su trabajo de duelo, ya que en virtud de lo anterior pudo, o no, haber estado en condiciones de ser una estructura continente y cercana a su esposa.

Un aspecto descrito por Freud tiene que ver con el sufrimiento y la culpabilidad, derivados de los deseos de muerte que se albergan hacia los hermanos; dicha culpa con frecuencia se manifiesta por temores de caer enfermo o de morir. Este fue, exactamente, el caso de Sigmund Freud. Como podemos ver, en estos episodios formativos se mezclan heridas narcisistas muy tempranas por la deslibidinización de que fue objeto Freud y la rabia que le causó dicha retracción materna. Asimismo, sus celos homicidas por el embarazo y nacimiento de su hermano rival se problematizaron debido a la realización, aparentemente mágica, de sus deseos —confirmada al morir Julius— y las culpas consecutivas a dicha desaparición.

A estos factores se unió la pérdida, casi simultánea, de la niñera, en circunstancias que bien pudieron ser traumáticas, y por último se produjo la incorporación en el psiquismo de Freud de una representación de su madre en pleno proceso de duelo por la pérdida de su segundo hijo. ¿Cómo se amalgamaron y potenciaron uno a otro estos eventos en una época formativa del desarrollo del pequeño Sigmund?

En *Duelo y melancolía*, de 1917,[124] Freud establece la explicación de este tipo de desplazamientos desde una figura a otra en relación con episodios infantiles que tienen que ver con pérdidas objetales importantes. Asimismo, nos ofrece una reflexión sobre la forma en que ciertos recuerdos de rivalidad y deseos de muerte originalmente dirigidos contra un hermano menor, que después muere, pueden transformarse en recuerdos encubridores de sentimientos dirigidos contra otros hermanos nacidos inmediatamente después del hermano muerto. Esto concuerda con el hecho de que su hermana Anna nunca fue del agrado de Freud.

Resulta pertinente recordar los trabajos de Robert A. Furman sobre la capacidad de los niños para elaborar duelos ante las pérdidas en edades muy tempranas.[125] Según este autor, la capacidad de los infantes para establecer un adecuado trabajo de duelo se adquiere alrededor de los cuatro años. Sin embargo, también nos advierte sobre la importancia de la actuación del sostén familiar para poder llevar a cabo esta dolorosa tarea.

La capacidad para elaborar un duelo desde luego es muy distinta de la capacidad para entender el fenómeno de la muerte, que se adquiere alrededor de los dos años de edad. De ahí que los niños pequeños que han tenido la experiencia de ver morir a un hermanito conserven, durante un largo período, significativos temores ante cualquier pequeña manifestación de enfermedad en ellos mismos. Freud negó explícitamente este aspecto, ya que en un pasaje de *La interpretación de los sueños* resta toda importancia a la posibilidad de entender la muerte durante los años formativos, a pesar de que advierte: «No sé por qué suponemos *a priori* que [la relación de los niños con sus hermanos] ha de ser cariñosísima, no obstante los muchos ejemplos con que constantemente tropezamos, de enemistad entre hermanos adultos, enemistad de la que por lo general averiguamos que comenzó en épocas infantiles».[126]

En este apartado sobre la muerte de personas queridas, Freud admite la existencia en niños muy pequeños de fuertes sentimientos de celos, hostilidad y deseos de muerte dirigidos hacia hermanitos que les han quitado su lugar de unigénitos, agregando que «cuando el hermanito muere y recae de nuevo sobre el primogénito toda la ternura de sus familiares, ¿no es lógico que si la cigüeña vuelve a traer otro competidor surja en el niño el deseo de que sufra igual destino para recobrar él la tranquila felicidad de que gozó antes del nacimiento y después de la muerte del primero?».[127] Es importante entender que, si bien es cierto que los niños no tienen el mismo concepto de muerte que los adultos, sí poseen desde muy temprano la noción de que las personas y animales se van para siempre, es decir, que mueren.

Retomando el punto central de estos desafortunados eventos en la vida de Freud, podemos entender que su angustia de no morir antes que su madre tuvo que ver con el recuerdo de su dolor, sufrimiento y duelo ante la muerte de Julius, por lo que se había prohibido morir para evitar así la posibilidad de provocarle un dolor semejante.

Como hemos visto, parece que Freud no podía sentir «una reciprocidad por el amor de su madre que se expresaba con tal admiración, incluso adulación. Incapaz de remontar esto en su autoanálisis, estaba destinado a mantener durante toda su vida una cierta alienación de ella, instaurada desde la infancia, a la vez que se estableció un fuerte vínculo con su niñera».[128] De esta forma, los sentimientos de liberación ante la muerte real de su madre pueden haber correspondido al alivio de la culpa y la perplejidad crónica debida a esa alienación. Desde esta perspectiva, mandar a su hija Anna a los funerales de su madre reproducía simbólicamente la lejanía que su madre, en aquellos tiempos remotos, había tenido con él; pero al mismo tiempo —piensa Hardin— pudo corresponder a una suerte de ley del Talión, ya que Freud envía a Anna —una sustituta — al funeral, exactamente de la misma forma en que su madre le dio, en la figura de la niñera, una suplente de ella misma. Si esto fue así, podemos asumir la cualidad traumática de estos sucesos originarios, a los que se agregó el hecho de que cuando Freud ya había establecido un fuerte y cariñoso vínculo con esta niñera, la pierde por haber sido encarcelada, y nada menos que por su hermanastro Philipp —que, como Jones nos recuerda, tenía la misma edad que la madre de Sigmund—. En otras palabras, es como si la figura de Philipp fuese un desplazamiento de la madre de Freud que, de esta manera, se hubiese vengado de la deslealtad cariñosa de su hijo, deshaciéndose de su rival, tal como el propio Sigmund se liberó —desde la perspectiva de su pensamiento omnipotente y mágico— de su peligroso rival fraterno Julius.

Desde otra perspectiva, puede haber sucedido que el pequeño Sigmund hubiese establecido una serie de relaciones causales en torno al poder de la figura materna. Una madre todopoderosa que se liberó de la niñera por ser una rival en el cariño de Sigmund y que desde esa omnipotencia —que en la fase preedípica se otorga a la madre dadora de vida y de muerte—, también fuera ella quien no permitió la vida a Julius. De esta suerte, Sigmund Freud mantuvo una clase de vigilancia constante sobre la figura de su madre —

potencial otorgadora de su propia muerte—, por lo que con la muerte de ella, Freud por fin pudo sentirse liberado y tranquilo: ya podía morir por sí mismo y no a manos del poder materno.

Como podemos ver, luego de esta larga pero necesaria revisión, las circunstancias determinantes de las actitudes de Freud ante la muerte están sobredeterminadas por eventos que tuvieron que ver, primero, con los celos y deseos de muerte que experimentó hacia su hermano Julius, quien lo estaba desplazando en los afectos de sus padres, y su ulterior desaparición —que le dejó la cicatriz indeleble de la culpa—; en segundo lugar, con el duelo de su madre ante la muerte de Julius y las heridas narcisistas que quedaron en la personalidad de Freud; en tercer término, por la muerte de su padre y el alud de sentimientos ambivalentes —el amor y respeto por el hombre y los deseos de muerte en contra de quien se oponía al logro de la exclusividad en el cariño materno—; y finalmente, por la muerte de su madre y los sentimientos de liberación experimentados ante este suceso.

Así podemos entender que el creador del psicoanálisis siempre haya mantenido ante la muerte una fuerte ambivalencia. Si bien Freud sentía que merecía y debía morir como resultado de las culpas adquiridas por el deseo de desembarazarse de sus rivales —tanto en el rival preedípico (su hermano Julius) como en el edípico (su propio padre)—, al mismo tiempo sentía que le fue prohibida la posibilidad de morirse como parte de un apego libidinal al amor de su madre y, en un estrato casi inaccesible para él mismo, por su temor ante una madre todopoderosa que le dio la vida y que también podría causarle la muerte.

Destinado a morir debido a la dinámica de su mundo interno, como justo castigo superyoico ante sus fantasías de muerte respecto de Julius y de su padre, tampoco podía morir por amor y conmiseración hacia su madre —tras lo cual estaba el terror ante una figura arquetípica y omnipotente capaz de hacer vivir o de matar—. No hay que ir muy lejos para advertir los ocultos sonidos de lo que luego aparecerá como el instinto de muerte (morir por «causas internas») y el instinto de vida (Eros) de su tercera teoría pulsional. La vida, *su* vida, siempre mantiene agazapada en su interior esa otra fuerza, muda pero insistente, que termina vencedora en la lucha.

Notas

[1] H. Aréchiga, «Los ritmos biológicos», en F. Blanck de Cereijido (ed.), *Del tiempo. Cronos*, *Freud*, *Einstein y los genes*, México, Folios, 1983, p. 64.

2 Fray Joaquín Bolaños (1792), *La portentosa vida de la muerte*, *emperatriz de los sepulcros*, *vengadora de los agravios del altísimo y muy señora de la humana naturaleza* [edición crítica Blanca López de Mariscal], México, El Colegio de México, 1992.

3 J. Saramago, *Las intermitencias de la muerte* [trad. Pilar del Río], México, Alfaguara, 2005.

4 A. Martínez Riu y J. Cortés Morató, «Muerte», *Diccionario de Filosofía Herder*, en CD-Rom, Barcelona, Herder, 1996.

5 J. Gorostiza (1964), «Muerte sin fin», *Muerte sin fin y otros poemas*, México, FCE, 1983, p. 120.

6 «Death», *Encyclopaedia Britannica*, *Vol. 7* [William Benton, ed.], Chicago, 1971, p. 129.

7 De hecho, la raíz latina de donde provienen ambos términos es la misma. *Spirare* es raíz de espirar: exhalar, expeler el aire aspirado. *Exspirare* de expirar: acabar la vida.

8 J. Ortega y Gasset (1914), *Meditaciones del Quijote*, México, Aguilar, 1976.

9 Citado por Cereijido, *Orden*, *equilibrio y desequilibrio (Una introducción a la biología)*, México, Nueva Imagen, 1978.

10 L. de la Peña, «El tiempo en la física», en Blanck de Cereijido (ed.), *Del tiempo...*, p. 28.

11 E. Césarman, *Hombre y entropía*, México, Pax, 1974.

12 E. Césarman, N. Brachfeld y B. Estañol, «Termodinámica y electrofisiología del sistema nervioso», *Neurología-Neurocirugía-Psiquiatría*, México, 19 (4), 1978, pp. 230-240.

13 Citado por Cereijido, *Orden*, *equilibrio...*

14 *Ibidem*, p. 65.

15 *Ibidem*, p. 73.

16 M. Cereijido, «La vida y el tiempo», en Blanck de Cereijido (ed.), *Del tiempo...*, p. 38.

17 L. Solís-Pontón (2002), *La parentalidad. Desafío para el tercer milenio*, México, El Manual Moderno, 2004; L. Solís-Pontón, T. Lartigue-Becerra y M. Maldonado-Durán, *La cultura de la parentalidad. Antídoto contra la violencia y la barbarie*, México, El Manual Moderno, 2006.

18 M. Cereijido, «La vida y el tiempo...», p. 38.

19 *Ibidem*, p. 39.

20 *Ibidem*, pp. 51-52.

21 *Ibidem*, pp. 49-51.

22 F. Blanck-Cereijido y M. Cereijido, *La vida*, *el tiempo y la muerte*, México, FCE, 1988, p. 90.

23 *Ibidem*, p. 12.

24 M. Cereijido y F. Black-Cereijido, *La muerte y sus ventajas*, México, FCE, 1997.

25 M.A. Edey, *El eslabón perdido (I y II)*, Barcelona, Folio, 1994.

26 R.A. Dart y D. Craig, *Aventuras con el eslabón perdido* [trad. Florentino M. Torner], México, FCE, 1962.

27 E. White y D. Brown, *El primer hombre (I y II)*, Barcelona, Folio, 1994.

28 G. Constable, *El hombre de Neanderthal (I y II)*, Barcelona, Folio, 1994.

29 *Ibidem*, p. 97.

30 Una de las pruebas más contundentes al respecto es el descubrimiento, en 1908, de la caverna de La Chapelle-aux-Saints, en Francia, donde los antropólogos encontraron el cadáver de un viejo cazador neanderthalense cuidadosamente extendido en una fosa. Encima de su pecho habían colocado una pata de bisonte y el cuerpo estaba acompañado con diversos utensilios destinados a una existencia ultraterrena. Más adelante, en 1912, en el yacimiento cercano a La Ferrassie, se encontraron otras tumbas propositivamente excavadas y con evidencias inequívocas de ritos funerarios, incluyendo la ancestral costumbre de colocar flores sobre los muertos. No es posible encontrar una prueba más contundente de la negación de la muerte desde esos tiempos tan remotos.

31 T. Prideaux, *El hombre de Cro-Magnon (I y II)*, Barcelona, Folio, 1994, p. 137.

32 L.S. Pérez, *Muerte y neurosis*, Buenos Aires, Paidós, 1965, p. 9.

33 P. Ariès (1975), «Las actitudes frente a la muerte», en *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días* [trad. Francisco Carbajo y Richard Perrin], Barcelona, El Acantilado, 2000, pp. 21-101.

34 P. Ariès (1974), «Riqueza y pobreza frente a la muerte en la Edad Media», en *Historia de la muerte en Occidente...*, pp. 105-130.

35 J. Ferrater Mora, «Muerte», *Diccionario de Filosofía*, *Vol. 3*, Madrid, Alianza, 1979, p. 2283.

36 F. Pessoa, *Poemas de Álvaro de Campos*, *III: No*, *no es cansancio y otros poemas sin fecha* [trad. y notas Adolfo Montejo Navas], Madrid, Hiperión, 1998, p. 171.

37 N. Bobbio (1944), *El existencialismo. Ensayo de interpretación* [trad. Lore Terracini], 4ª ed., México, FCE, 1958, p. 35.

38 *Ibidem*, p. 37.

39 C.A. Seguín, *Existencialismo y psiquiatría. Psicología*, *psicopatología*, *psicoterapia*, Buenos Aires, Paidós, 1960, p. 45.

40 N. Abbagnano, *Existencialismo positivo* [trad. R. De Lio Brizzio], 2ª ed., Buenos Aires, Paidós, 1964, pp.

16-17.

41 *Ibidem*, p. 72.

42 R. Allers (1959), *Existencialismo y psiquiatría* [trad. Estanislao A. de Dobrzynski], Buenos Aires, Troquel, 1963.

43 Aristóteles, «Del alma», *Obras* [trad. del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas Francisco de P. Samaranch], 2ª ed., Madrid, Aguilar, 1977, pp. 823-872.

44 F. de P. Samaranch, «Nota previa a *Del alma*», en Aristóteles, *Obras*, p. 826.

45 F. Copleston (1963), *Historia de la Filosofía*, *Vol. 1. Grecia y Roma* [trad. José Manuel García de la Mora], 4ª ed., Barcelona, Ariel, 1979, p. 329.

46 *Ibidem*, p. 330.

47 L. Estrada Inda, *Los cuentos de Lázaro. Una historia para comprender la muerte*, México, Grijalbo, 2002.

48 Freud (1915), «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», *Obras completas*, *Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], 3ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, p. 2115.

49 E. Levinas, *Dios*, *la muerte y el tiempo* [trad. Ma. Luisa Rodríguez Tapia], Madrid, Altaya, 1975, p. 19.

50 O. Fenichel (1922), «Fear of dead», en O. Fenichel y D. Rapaport (ed.), *The Collected Papers of Otto Fenichel*, *First Series*, Nueva York, W.W. Norton & Co, 1953, pp. 5-7.

51 J. Vives, «La edad adulta y sus crisis», en L. Estrada-Inda y J.L. Salinas (comps.), *La teoría psicoanalítica de las relaciones de objeto: del individuo a la familia*, México, Hispánicas, 1990, pp. 73-95.

52 J. Vives y R. Axelrod, «La muerte y la pulsión de muerte. Sus formas de inscripción en el psiquismo», *Revista de Psicoanálisis*, Número Especial Internacional, Argentina, núm. 6, 1998-1999, pp. 349-389.

53 M. Schur, *Freud: Living and Dying*, Nueva York, International University Press, 1972, p. 7.

54 Freud (1914), «Introducción al narcisismo», *Obras completas*, *Vol. II*..., pp. 2017-2033.

55 E. Jones (1957), *Vida y obra de Sigmund Freud*, *III. La etapa final (1919-1939)* [trad. Mario Carlisky], 2ª ed., Buenos Aires, Hormé, 1976, p. 399.

56 Es decir, la creencia de que moriría en 1918.

57 Freud (1914), «Letter 519», en E. Falzeder y E. Brabant (eds.), *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi, Vol. 2*, *1914-1919* [trad Peter T. Hoffer], Londres, The Belknap Press–Harvard University Press, 1996, pp. 29-31.

58 E. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, *III*..., pp. 409-410.

59 *Ibidem*, p. 410.

60 Carta 17. Freud (1894), «Los orígenes del psicoanálisis (1887-1902)», *Obras completas*, *Vol. III*..., p. 3488.

61 Carta 39. Freud (1894), en *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)* [ed. Jeffrey M. Masson, trad. José Luis Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, 1994, pp. 62-64.

62 Carta 17. Freud, «Los orígenes del psicoanálisis...», p. 3489.

63 M. Schur, *Freud: Living and Dying*, p. 44.

64 Carta 17. Freud, «Los orígenes del psicoanálisis...», p. 3488.

65 Carta 94. Freud (1896), en *Cartas a Wilhelm Fliess*..., p. 192.

66 G.H. Pollock, «Anniversary reactions, trauma, and mourning», *Psychoanalytic Quarterly*, XXXIX (3), 1970, pp. 347-371.

67 Carta 41. Freud (1894), en *Cartas a Wilhelm Fliess*..., p. 66.

68 *Idem.*

69 Carta 41. Freud (1894), en *Cartas a Wilhelm Fliess*..., p. 80.

70 M. Schur, *Freud: Living and Dying*, p. 62.

71 Estas ideas también aparecen prefiguradas en la Carta 138 [núm. 251 en *Cartas a Wilhelm Fliess*..., p. 251], del 10 de julio de 1900, donde le comenta a Fliess que «los grandes problemas aún siguen irresueltos. Todo se mueve y asoma; es un verdadero infierno intelectual, con un estrato surgiendo tras otro y cubriéndose mutuamente; en el núcleo más tenebroso se alcanza a vislumbrar el contorno de Lucifer-Amor». Carta 138. Freud, «Los orígenes del psicoanálisis…», p. 3644. Estos «vislumbres» no serán actualizados hasta veinte años más tarde, cuando en *Más allá del principio del placer* postule su última teoría de los instintos, aunque en estos momentos da la impresión de que Freud alude a una división entre el amor y el mal.

72 Carta 48. Freud (1896), «Los orígenes del psicoanálisis…», p. 3548.

73 Carta 102. Freud (1896), *Cartas a Wilhelm Fliess*..., p. 206.

74 *Ibidem*, pp. 206-207.

75 *Ibidem*, p. 210.

76 *Ibidem*, p. 211.

77 Carta 49. Freud (1896), «Los orígenes del psicoanálisis…», p. 3549.

78 Carta 50. *Idem*.

79 *Idem.*

80 Carta 54. *Ibidem*, p. 3557.

81 Carta 57. *Ibidem*, p. 3562.

82 Freud (1908), «Prólogo de la segunda edición», en «La interpretación de los sueños», *Obras completas, Vol. I*..., p. 345.

83 Freud (1936), «Un trastorno de la memoria en la Acrópolis (carta abierta a Romain Rolland en ocasión de su septuagésimo aniversario)», *Obras completas, Vol. III*..., pp. 3328-3334.

84 G.H. Pollock (1989), «The mourning process, the creative process, and the creation», en D.R. Dietrich y P.C. Shabad (eds.), *The Problem of Loss and Mourning. Psychoanalytic Perspectives*, 2ª ed., Madison, Connecticut, International University Press, 1990, pp. 27-59.

85 Freud (1930), «Letter 564», en R.A. Paskauskas (ed.), *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones (1908-1939)*, 2ª ed., Cambridge, The Belknap Press-Harvard University Press, 1995, p. 677.

86 Freud (1930), «Premio Goethe de 1930. Carta al doctor Alfons Paquet», *Obras completas, Vol. III*..., pp. 3068-3071.

87 Freud (1930), «Letter 1195», en Falzeder y Brabant (eds.), *The Correspondence Sigmund Freud and Sándor Ferenczi, Vol. 3 (1920-1933)*, Cambridge, The Belknap Press-Harvard University Press, 2000, p. 399.

88 H. Lehmann, «Reflections on Freud's reaction to the death of his mother», *Psychoanalytic Quarterly*, LII (2), 1983, pp. 237-249.

89 Freud (1913), «El tema de la elección de un cofrecillo», *Obras completas, Vol. II*..., pp. 1868-1875.

90 H. Blum, «The prototype of preoedipal reconstruction», *Journal American Psychoanalytic Association*, 25, 1977, pp. 757-785.

91 H. Lehmann, «Reflections on Freud's reaction...», p. 241.

92 *Ibidem*, pp. 241-242.

93 Freud (1930), «El malestar en la cultura», *Obras completas, Vol. III*..., p. 3017.

94 Freud (1927), «El porvenir de una ilusión», *Obras completas, Vol. III*..., pp. 2961-2999.

95 Freud, «El malestar en la cultura», p. 3022.

96 H. Slochower, «Freud's *déjà vu* on the Acropolis. A symbolic relic of 'mater nuda'», *Psychoanalytic Quarterly*, XXXIX (1), 1970, pp. 90-102.

97 Freud, «Un trastorno de la memoria en la Acrópolis...», p. 3329.

98 Freud (1927), «Fetichismo», *Obras completas, Vol. III*..., pp. 2993-2996.

99 Freud (1931), «Sobre la sexualidad femenina», *Obras completas, Vol. III*..., pp. 3077-3089.

100 *Ibidem*, p. 3078.

101 Freud (1931), «Carta al burgomaestre de la ciudad de Pribor», *Obras completas, Vol. III*..., p. 3232.

102 H.T. Hardin, «On the vicissitudes of Freud's early mothering. I: Early environment and loss», *Psychoanalytic Quarterly*, LVI (4), 1987, pp. 628-644.

103 E. Jones (1953), *Vida y obra de Sigmund Freud*, *I. Infancia y juventud. El autoanálisis. La interpretación de los sueños (1856-1900)* [trad. Mario Carlisky], 3ª ed., Buenos Aires, Hormé, 1979.

104 H.T. Hardin, «On the vicissitudes of Freud's...», p. 639.

105 M.S. Mahler, F. Pine y A. Bergman, *The Psychological Birth of the Human Infant. Symbiosis and Individuation*, Nueva York, Basic Books, 1975.

106 Carta 141. Freud (1897), *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, pp. 288-289.

107 *Ibidem*, pp. 290-291.

108 Carta 142. *Ibidem*, pp. 291-292.

109 *Ibidem*, pp. 292-293.

110 *Ibidem*, p. 293.

111 Freud (1901), «Psicopatología de la vida cotidiana», *Obras completas, Vol. I*..., p. 786.

112 *Ibidem*, p. 787.

113 Freud (1909), «Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci», *Obras completas, Vol. II...*, pp. 1577-1619.

114 Citado en H.T. Hardin, «On the vicissitudes of Freud's...», p. 211.

115 J. Strachey, «Editor's note to *Screen Memories*», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. III* [trad. J. Strachey], Londres, Hogarth Press, 1962, pp. 301-302.

116 Freud (1899), «Los recuerdos encubridores», *Obras completas, Vol. I...*, pp. 334-335.

117 *Ibidem*, p. 336.

118 A. Green (1980), «La madre muerta», *Narcisismo de vida*, *narcisismo de muerte* [trad. José Luis Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, 1986, pp. 209-238.

119 *Ibidem*, p. 216.

120 *Ibidem*, p. 220.

121 *Ibidem*, p. 228.

122 *Ibidem*, p. 236.

123 M. Gourevitch, «A survey of family reactions to disease and death in a family member», en E.J. Anthony y C. Koupernik (eds.), *The Child in His Family, Vol. 2. The Impact of Disease and Death*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1973, pp. 21-28.

124 Freud (1917), «Duelo y melancolía», *Obras completas, Vol. II...*, pp. 2091-2100.

125 R.A. Furman, «A child's capacity for mourning», en E.J. Anthony y C. Koupernik (eds.), *The Child in His Family, Vol. 2...*, pp. 225-231.

126 Freud (1900), «La interpretación de los sueños», *Obras completas, Vol. I...*, p. 499.

127 *Ibidem*, p. 501.

128 H.T. Hardin, «On the vicissitudes of Freud's...», p. 81.

Capítulo 2
El concepto de *pulsión*[1]

... la teoría de los instintos es, por decirlo así,
nuestra mitología. Los instintos son seres míticos...

S. Freud, *El porqué de la guerra.*

En el capítulo anterior tratamos el tema del concepto de muerte en general, su diagnóstico y sus causas, su anclaje biológico y el programa genético que determina su existencia en los organismos de reproducción sexuada, su significación psicológica, sus repercusiones socioculturales a lo largo del tiempo, así como su particular significación en la vida y obra de Sigmund Freud. Ahora nos toca tratar el tan debatido concepto de *instinto de muerte,* que desde la teoría psicoanalítica es el responsable de la muerte biológica y psicológica de los seres humanos.

Para poder adentrarnos en el problema metapsicológico de la *pulsión de muerte,* es preciso que antes revisemos la definición y el concepto mismo de *instinto* dentro de la obra de Freud. Queremos dejar bien establecido que asumimos los términos *instinto* y *pulsión* como una buena aproximación al vocablo alemán *trieb*, que ha sido traducido al castellano indistintamente como instinto, pulsión, pulsión instintiva e impulso instintivo, y al inglés como *drive*, *instinct* y *urge* —en la *Standard Edition* de Strachey—. Aunque Freud usó tanto *trieb* como *Instinkt*, el segundo término fue empleado poco en sus escritos y estuvo referido, casi exclusivamente, a la descripción de comportamientos animales fijos y heredados. De cualquier manera, la primera acepción de *trieb* en castellano es la de *instinto*, por lo que José López-Ballesteros —primer traductor de la obra de Freud al español— no estaba desencaminado al incluir este concepto en sus traducciones: instinto sexual, instinto de autoconservación, instinto de muerte, instintos del yo, etc. La posterior sistematización del término *trieb* tiene, desde su origen, la pretensión de dar cuenta de un tipo particular de energía: la psíquica, el elemento dinamizante del aparato mental, aquello que promueve su trabajo.

Pensamos que, junto con el concepto de *inconsciente*, el de *instinto* es una de las aportaciones más importantes y fecundas dentro de la obra metapsicológica freudiana. De hecho, una de las características centrales del psicoanálisis es que nos ofrece una teoría de las pulsiones como explicación de la actividad psíquica y como fuerza

estructuradora del aparato psíquico. Sin pulsión nos quedaríamos sin el elemento energético para explicar tanto el funcionamiento mental, como la vida misma. Los impulsos instintivos en interjuego dialéctico constante con los objetos son los que van formando el aparato mental del sujeto, y lo que hace posible ese flujo energético que conocemos como vida mental.

Es claro que para Freud el concepto de *instinto* vino a ser una forma de referirse a algo tan elusivo como la noción de *energía psíquica*. El concepto de *energía* —siendo tan incierto— es indispensable si queremos dar cuenta de una comprensión dinámica del psiquismo, de su funcionamiento y sus conflictos. Esto no obsta para entender que el concepto de instinto debe ser estrictamente tomado como una hipótesis de trabajo, útil y manejable, pero susceptible de ser modificada o sustituida por otros conceptos que ofrezcan una capacidad explicativa más pertinente para entender los fenómenos clínicos y psicológicos.

Desarrollo del concepto de instinto en Freud

Si atendemos a la definición ofrecida por Laplanche y Pontalis entenderemos la pulsión como un «proceso dinámico consistente en un *impulso* (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su origen en una excitación corporal (estado de tensión); su *fin* es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al *objeto*, la pulsión puede alcanzar su fin».[2]

A pesar de que Laplanche y Pontalis mencionan que el término pulsión no aparece en la obra de Freud sino hasta 1905 en sus *Tres ensayos de teoría sexual*, el hecho es que, por el contrario, ya encontramos el uso de este concepto desde 1894, en los manuscritos que Freud anexaba a sus cartas a Fliess en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895 y en *La interpretación de los sueños*.

Concretamente, la primera mención de la que tenemos noticia sobre el concepto de pulsión aparece en el manuscrito G —dedicado a la melancolía—, aunque los elementos precursores del término ya se encuentran diseminados en distintos lugares de la correspondencia, donde podemos hallar algunas referencias a términos tales como los *afectos sexuales* y las *excitaciones endógenas*.

En la carta del 21 de mayo de 1894 aparece Freud entusiasmado por tener la sensación «de haber tocado uno de los grandes misterios de la Naturaleza»,[3] al atisbar la etiología de las neurosis y su relación con los afectos sexuales. En ese momento Freud puede reconocer tres mecanismos: «*1)* la transformación del afecto (histeria de conversión); *2)* el desplazamiento del afecto (ideas obsesivas); *3)* el trueque de los afectos (neurosis de angustia y melancolía). En todos estos casos sería la excitación sexual la que experimenta tales transmutaciones».[4]

Es claro que en esa época Freud concibe las neurosis como etiológicamente derivadas de una desafortunada vicisitud de los afectos sexuales, pero lo que se implica en esta concepción es que dichos afectos hablan de cierta energía que puede sufrir algún tipo de transformación —por ejemplo, transformarse en un síntoma corporal—, al ser desplazada de una forma de representación a otra o ser suprimida y sepultada en el inconsciente mediante la represión —por lo que el sujeto deja de tener advertencia de sus afectos— o, finalmente, ser permutada —como ocurre cuando, al no descargarse una tensión sexual física, esta se transforma en angustia.

Podemos ver, desde esta primera mención, la implicación de los puntos de vista económico, dinámico y topográfico de la ulterior metapsicología de Freud. Un poco más adelante, en este mismo escrito, el autor nos aclara que «el término *afecto sexual* debe comprenderse, naturalmente, en su sentido más amplio, como una excitación de cantidad definida».[5]

En el manuscrito D,[6] probablemente un anexo de la carta anterior, Freud nos muestra una clasificación de las neurosis y un esbozo teórico sobre su etiología, donde menciona tanto una *teoría de la constancia* —embrión de lo que luego va a ser identificado como el *principio del displacer/placer*[7]— como una *teoría de la sustancia sexual*. Muy poco tiempo después, en el manuscrito E, trata directamente el problema de las neurosis como resultado de un incremento de las *excitaciones endógenas* —término que utilizará posteriormente en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* y que desembocará en el concepto de *instinto* o *pulsión*—, cuya fuente reside en el propio cuerpo (hambre, sed, instinto sexual).[8]

Además, en el manuscrito E, Freud distingue entre *tensión endógena física* y *tensión endógena psíquica*, con lo que establece, por un lado, el territorio de las neurosis actuales —derivadas de la acumulación del primer tipo de tensión, como es el caso de la neurosis de angustia—, y por el otro, el área de las psiconeurosis —aunque en este documento, el cuadro clínico mencionado es el de la melancolía.

Resulta claro que es en esta distinción entre los dos tipos de tensiones donde surge la necesidad de establecer el concepto de *instinto* o *pulsión*, ya que este podemos entenderlo como el representante psíquico de la tensión endógena física. Incluso hay autores que dirimen el conflicto que se ha suscitado respecto de la traducción del término *trieb*, con el argumento de que la tensión endógena física es lo que debemos identificar como *instinto*, mientras que la tensión endógena psíquica es a lo que nos referimos cuando hablamos de *pulsión*. Pensamos que este argumento se refiere a una convención como cualquier otra, pero que no existe una razón válida para fundamentar dicha distinción terminológica. El término *trieb* empleado por Freud puede ser traducido, indistintamente, por instinto o por pulsión, y esto no le da un estatuto distinto en la dinámica de las tensiones endógenas.

Otro aspecto fundamental apenas iniciado en el manuscrito E se refiere a que la tensión endógena puede crecer en forma continua o discontinua, pero tanto en un caso como en el otro, solo puede ser percibida, es decir, llegar a la conciencia, una vez que ha alcanzado cierto umbral, o sea, cierta acumulación cuantitativa. «Solo por encima de dicho umbral es elaborada psíquicamente y entra en relación con determinados grupos de ideas, que organizan entonces la reacción específica. En otros términos: una vez que ha alcanzado cierta magnitud, la tensión sexual física despierta la libido psíquica, que desde allí conduce al coito, etc.»[9] Se trata de una de las primeras descripciones de la noción de pulsión —aún bajo la denominación de *excitación endógena*— como un concepto límite entre lo físico y lo psíquico, y la explicación de que dicha fuerza —a la que desde este momento ya califica de *libido psíquica*— es el motor energético del psiquismo y de toda posibilidad de acción futura.

Incidentalmente, en este manuscrito aparece el problema de la tensión física acumulada que no puede formar *afectos sexuales* a causa de una insuficiencia en las funciones psíquicas —al no poder ser «ligada» psíquicamente— y, en consecuencia, da lugar a la angustia. Aunque Freud relaciona este estado de cosas con la neurosis de angustia, de hecho está rozando el problema fundamental de los padecimientos psicosomáticos, caracterizados por esa incapacidad del aparato mental de dar una forma simbólica —psíquica— a ciertos contenidos afectivos, es decir, a determinados derivados instintivos.

En el manuscrito G, Freud comienza a hablar ya de forma directa del instinto en un área que, justamente, está referida a un tipo de cuadro clínico, la melancolía, que se caracteriza por una depleción instintiva. De hecho, Freud se refiere a este cuadro diciendo que probablemente se trate de alguna pérdida en la vida instintiva del propio sujeto.[10]

Dado que la melancolía es un cuadro clínico provocado por una pérdida de la vida instintiva, no nos extraña que con frecuencia se manifieste clínicamente como una anestesia, ni que el afecto dominante en este tipo de cuadros sea el de duelo. Entonces, Freud concluye que la melancolía consistiría en el duelo por la pérdida de la libido.[11] Posteriormente, al escribir los *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud plasmará la definición de *libido* como la energía psíquica de los instintos sexuales.[12] Cuando esta energía psíquica falta, el sujeto se deprime, cae en un cuadro melancólico y puede terminar suicidándose. Freud no aclara, empero, qué es lo que pasa con la libido perdida, cómo se *pierde,* ni en qué lugar lo hace; de lo contrario, tendríamos que asumir que esta energía desaparece del psiquismo.[13] Un intento de esclarecimiento nos lo ofrece cuando trata la relación de la pérdida de la vida instintiva con la aparición de dolor. En este manuscrito G, Freud explica que la melancolía ocurre debido a una «inhibición psíquica con empobrecimiento de los instintos, y el dolor consiguiente».[14]

Más adelante Freud advierte, en una terminología muy cercana a la del *Proyecto de una psicología para neurólogos*, que cuando un «grupo sexual psíquico sufre una pérdida muy considerable en la magnitud de su excitación, ello lleva a una especie de *invaginación en lo psíquico* que ejercerá un efecto de succión sobre las magnitudes de excitación vecinas».[15]

Es casi inevitable pensar en la semejanza entre lo mencionado por Freud y algunos conceptos de la física moderna, pues lo que él describe es un auténtico «agujero negro» de lo psíquico. Las neuronas asociadas —dice Freud— se ven precisadas a ceder su excitación, lo cual produce dolor. Y agrega: «la disolución de asociaciones siempre es dolorosa. Como si fuera por hemorragia interna, prodúcese un empobrecimiento del caudal de excitación —es decir, de la reserva libre— que se hace sentir en los demás instintos y funciones. Este proceso de invaginación tiene acción inhibidora y actúa como una herida, de manera análoga al dolor».[16]

Como podemos ver, en este manejo desde una perspectiva que se antoja «hidráulica» de la libido, advertimos un efecto de drenaje de la fuerza libidinal que, así, desaparece de la economía psíquica. La invocación de tal suerte de agujero negro en el psiquismo requeriría la presencia de una fuerza como la descrita para el instinto de muerte: una fuerza que disuelve o una energía disociadora, que al escindir produce dolor de la misma forma que lo hace una herida que rasga la piel. No es casual, entonces, que más adelante Freud describa la melancolía como «cultivo puro de la pulsión de muerte».

Recordemos brevemente que en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* se habla del dolor, en términos de una cantidad de energía más grande que la soportable por el sistema. Cuando fallan los dispositivos teleneuronales y las *neuronas phi* (ϕ)[17] se ven rebasadas, permitiendo la entrada al *sistema psi* (Ψ)[18] de grandes cantidades del estímulo externo, entonces se produce el dolor. La reacción ante el dolor es una condición que tiene primacía por encima de cualquier otro proceso psíquico o físico; de hecho, el sistema parecería estar construido de forma tal que su principal misión fuese la de evitar el dolor. También puede aparecer dolor en presencia de pequeñas cantidades de estímulo externo, pero a condición de que exista una solución de continuidad que impida la acción protectora de los aparatos teleneuronales. Una parte importante del manejo que hace el aparato psíquico para defenderse de la irrupción de grandes cantidades de energía es establecer facilitaciones en las terminaciones neuronales, con el fin de que dicha energía se descargue cuanto antes. A partir de estas nociones, Freud llegó a la certeza de que el aparato psíquico tiene como principal finalidad evitar el displacer.[19]

Un poco más adelante, en el mismo manuscrito G, Freud nos deja saber que encuentra semejanzas entre la melancolía y la neurastenia donde «se produce un empobrecimiento muy análogo, debido a que la excitación se derrama, en cierto modo, como por un orificio, aunque en este caso lo derramado es la tensión sexual somática, mientras que en la melancolía el drenaje se produce en lo psíquico».[20]

Como podemos ver en la afirmación anterior, hay al menos tres puntos a destacar:

a) la existencia de una energía —la libido— de la pulsión sexual;
b) esta energía se explica en su comportamiento dinámico siguiendo un modelo hidráulico, y
c) se establecen algunas de las vicisitudes de esta energía, tratada conceptualmente como si de un fluido se tratase —vicisitudes hidráulicas que en el caso de la melancolía transitan por el territorio de lo psíquico, mientras que en la neurastenia lo hacen en el terreno de lo físico.

Pensamos que Freud no podía sustraerse ni permanecer ajeno a las fantasías de su tiempo, mitos populares que atribuían propiedades a las sustancias sexuales, por ejemplo el semen, que en caso de ser desperdiciado por la masturbación excesiva —se decía—, debilita al sujeto y lo deja empobrecido. Los mismos conceptos seguirán impregnando el pensamiento de Freud aun en épocas tan avanzadas de sus desarrollos psicoanalíticos como en *Introducción al narcisismo,* de 1914, donde describe el drenaje de libido que ocurre cuando esta catectiza a un objeto externo, con el empobrecimiento yoico consecutivo. La clínica cotidiana, sin embargo, nos ofrece una y otra vez ejemplos de lo contrario, pues la capacidad de amar al otro y de dar es lo que provoca la mayor sensación de riqueza interna en los sujetos, mientras que la imposibilidad de amar hace que el sujeto se viva vacío y empobrecido.

Siguiendo con las metáforas hidráulicas de Freud en su tratamiento del concepto de instinto y de libido —mismas que resultan muy afines a la perspectiva económica de la metapsicología—, entendemos que los conceptos de *orificio* o *agujero* por el que se derrama o escurre la sustancia libidinal enfatizan una alegoría que luego será corregida o, al menos, tamizada, cuando elabore la segunda tópica y la tercera doctrina de los instintos. El que un concepto energético como el de *libido* sea tratado con una metáfora de lo hidráulico, nos remite también a otras metáforas que, en su primera teoría de las neurosis actuales, nos hablan de un potencial estancamiento de dicha fuerza en la neurosis de angustia, a la que se le impone el dique de la abstinencia (vírgenes, sacerdotes y monjas, etc.) o de la *no descarga* luego de haber promovido su incremento —como ocurre en el *coitus interruptus* y en el *coitus reservatus*, o en mujeres cuyos maridos sufren de eyaculación precoz—, por lo que dicha libido *estancada* se *convierte* en angustia (la teoría tóxica de la angustia). Por el contrario, cuando dicha energía libidinal se gasta en exceso, como ocurre en la masturbación excesiva, entonces se promueve la aparición de la neurastenia, debilitamiento físico y psíquico consecutivo a un desgaste libidinal. Hasta el momento, parece no haber acuerdo acerca de lo que significa *excesivo* respecto de la masturbación.

Resulta lógico que Freud redactara su *Proyecto de una psicología para neurólogos* anclado en una pretensión positivista de fundar la teoría del aparato mental en términos neurofisiológicos. En este trabajo, Freud se refiere a *estímulos endógenos* necesitados de ser descargados. Estos «se originan en las células del organismo y dan lugar a las grandes necesidades: hambre, respiración, sexualidad. El organismo no puede sustraérseles, como lo hace frente a los estímulos exteriores»[21] y solo pueden cesar bajo las condiciones de una acción específica. Estos estímulos endógenos constituyen la fuerza que provoca ese

apremio de la vida al que se encuentra sometido el individuo, como se desprende de que las barreras de contacto son más altas en el sistema de las neuronas Ψ que las barreras de las vías endógenas de conducción, por lo que hay un incremento constante de la cantidad que se almacena. «Desde el momento en que la vía de conducción alcanza su nivel de saturación, dicha acumulación no tiene límite alguno. Aquí, Ψ se encuentra a merced de la cantidad, y de tal modo surge en el interior del sistema el impulso que sustenta toda actividad psíquica. Conocemos en esta fuerza de la voluntad, el derivado de los instintos [*trieb*, en el original alemán].»[22]

Pero, ¿cuál es la naturaleza de estas excitaciones endógenas? No hay duda, nos dice Freud, de que «los estímulos endógenos estarían constituidos en ambos casos por *productos químicos* cuyo número y variedad bien puede ser considerable».[23] James Strachey nos recuerda que Freud persiguió durante toda su vida la posibilidad de encontrar una fundamentación química de su teoría de los instintos, en particular en cuanto a los instintos sexuales. No es casual que una de las primeras formas de nombrar a la energía psíquica fue como *sustancias sexuales* o *quimismo sexual*. De hecho, existen claras referencias al tema en el manuscrito D y en la famosa Carta núm. 52, del 6 de diciembre de 1896.[24]

De cualquier manera, conviene recordar que las nociones de *Q endógena* y *estímulos endógenos* del *Proyecto de una psicología para neurólogos* son claras precursoras del ulterior concepto de instinto, y están referidass a un origen corporal, que al ingresar al psiquismo lo hace mediante su representante-representación.

En *La interpretación de los sueños,* de 1900, hay una sola y breve mención referida a la vida instintiva. En el capítulo VI, consagrado a la *elaboración onírica*, al referirse a la representación simbólica de los sueños, en un apartado nos advierte que «ningún instinto ha tenido que soportar, desde la infancia, tantas represiones como el instinto sexual en todos sus numerosos componentes, y de ningún otro perduran tantos y tan intensos deseos inconscientes, que actúan luego durante el estado de reposo provocando sueños».[25]

Primera teoría de los instintos

La introducción «oficial» del concepto de *instinto* aparece en 1905, en los *Tres ensayos para una teoría sexual*. Aquí encontramos la primera definición formalizada de *instinto* como concepto límite entre lo biológico y lo psíquico:[26]

> Bajo el concepto de *instinto* no comprendemos primero más que la representación psíquica de una fuente de excitación, continuamente corriente o intrasomática, a diferencia del *estímulo* producido por excitaciones aisladas procedentes del exterior. Instinto es, pues, uno de los conceptos límites entre lo psíquico y lo físico

> […] lo que diferencia a los instintos unos de otros y les da sus cualidades específicas es su relación con las fuentes somáticas y sus fines. La fuente del instinto es un proceso excitante en un órgano, y su fin más próximo está en hacer cesar la excitación de dicho órgano.[27]

Estos instintos —nos dice Freud— tienen una raíz innata, aunque pueden sufrir vicisitudes que los dirijan hacia manifestaciones perversas, hacia una neurosis o hacia la normalidad. De aquí se desprende que, para Freud, los instintos son una parte constitutiva del hombre y están dados genéticamente, es decir, son parte del programa genético con el que nacemos. En esta etapa Freud considera dos tipos de instintos: las pulsiones sexuales y los instintos de autoconservación, pero más adelante, al hablar del instinto de muerte, veremos lo importante que será retomar el concepto innatista de *programa genético*.

Sin embargo, hay que puntualizar, como hace Green, que cuando Freud habla de la pulsión como de un concepto límite entre lo biológico y lo psíquico, se refiere a que es el concepto «lo que está en el límite, no la pulsión»;[28] precisión discutible que vuelve a abrir el debate sobre el sitio de la pulsión en la teoría psicoanalítica.

Freud establece que, provisionalmente, una doctrina de los instintos «es la de que los órganos del cuerpo emanan excitaciones de dos clases, fundadas en diferencias de naturaleza química. Una de estas clases de excitación la designaremos como específicamente sexual, y el órgano correspondiente como *zona erógena* del instinto parcial de ella emanado».[29] Este tipo de hipótesis nunca satisfizo del todo a Freud. En épocas tan avanzadas como 1924, agregó una nota a sus *Tres ensayos de teoría sexual* en la que hacía ver su insatisfacción con estas construcciones teóricas, al mencionar que la «teoría de los instintos es la parte más importante de la teoría psicoanalítica, pero también la más incompleta».[30]

En la época en que Freud escribió los *Tres ensayos de teoría sexual,* las ideas de Moll habían llamado la atención al describir, en 1898, que en la pulsión sexual había dos tendencias: el instinto de *contrectación* e instinto de *detumescencia*,[31] el primero provocando la búsqueda del objeto y el segundo favoreciendo la descarga de la pulsión. Es posible que el problema del placer preliminar, al que Freud dedica importantes párrafos en esta obra, tenga que ver con este tipo de antecedente teórico. Placer previo y placer final son términos freudianos que podemos entender íntimamente conectados con las ideas de Moll. Sin embargo, el hecho de que los incrementos de excitación, productores de un aumento en la tensión psíquica y de displacer, coincidan con la noción de placer preliminar, sigue siendo una cuestión a debatir, al menos como componente normal y obligado de la genitalidad adulta.[32] Distinto es el caso del masoquismo —en el que el displacer, que llega al grado de dolor, se hace placentero—, una perversión del sentido de la demora en la descarga sexual.

En este trabajo pionero, Freud parte del hecho de que para explicar la sexualidad, tanto humana como animal, hay que postular la existencia de un instinto sexual. Como ya se mencionó, a la manifestación de esta necesidad fisiológica la designará con el término de *libido*. Desde el mero inicio de sus explicaciones, Freud nos da a conocer dos características distintivas de dicha libido: «la persona de la cual parte la atracción sexual la denominaremos *objeto sexual*, y el acto hacia el cual impulsa el instinto, *fin sexual*».[33] En un agregado de 1910, Freud nos recuerda que «la máxima diferencia entre la vida erótica del mundo antiguo y la nuestra está, quizá, en que para los antiguos lo importante era el instinto mismo y no, como para nosotros, el objeto»,[34] situación que será motivo de importantes cambios conceptuales cuando se pase del instinto sexual de la primera teoría pulsional al instinto de vida de la última.

Una de las características de dichas pulsiones es que son fuerzas que, aun en condiciones normales, son difícilmente dominadas por las actividades anímicas más elevadas. Freud, en esta postulación inicial, dejó establecida la idea de que la agresión, la crueldad y la *pulsión de apoderamiento* eran una parte constitutiva de las pulsiones sexuales: «este elemento agresivo, mezclado al instinto sexual, constituye un resto de los placeres caníbales; esto es, una participación del aparato de aprehensión puesto al servicio de la satisfacción de la otra gran necesidad, más antigua ontogénicamente».[35]

Por otra parte, nos advierte que «el instinto sexual no es, quizá, algo simple, sino compuesto, cuyos componentes vuelven a separarse unos de otros en las perversiones»;[36] en otras palabras, la pulsión sexual es múltiple en su origen, aunque tiende a integrarse al servicio de la genitalidad y la reproducción, pero es susceptible de subdividirse en sus componentes en caso de regresión libidinal y, de esta forma, descomponerse en sus múltiples pulsiones parciales originales. Regresaremos a esto cuando veamos si la *pulsión de muerte* es una pulsión antagónica del Eros, tal como fue formulado originalmente por Freud, o si se trata de una forma de *pulsión sexual de muerte*, como ha sido postulado recientemente por Laplanche.[37]

Freud nunca dejó de tener presente el factor constitucional al hablar de las pulsiones, y siempre advirtió que en cuadros clínicos como la histeria estamos en presencia de un «poderoso desarrollo del instinto sexual».[38] Además, es el primer investigador de la sexualidad que sitúa a las pulsiones sexuales como variables que operan desde la infancia y no a partir de la pubertad, como era comúnmente aceptado en su época. Con base en estos indicios, puede asumirse que «la actividad sexual se apoya primero en una de las funciones puestas al servicio de la conservación de la vida, pero luego se hace independiente de ella».[39]

Más adelante, al hablar de la zona oral, Freud precisa las siguientes peculiaridades: «En el acto de la succión productora de placer hemos podido observar los tres caracteres esenciales de una manifestación sexual infantil. Esta se origina apoyada en alguna de las funciones fisiológicas de más importancia vital, no conoce ningún objeto sexual, es *autoerótica*, y su fin sexual se halla bajo el dominio de una *zona erógena*».[40] El infante

pronto aprende que, más allá de la satisfacción del hambre, la succión del pulgar le proporciona un tipo de placer que se ha independizado de los factores nutricionales. En forma semejante, las funciones fisiológicas excretorias correspondientes a la zona anal ofrecen un apuntalamiento para el desarrollo de la libido anal y del placer de la retención y control de la defecación. Aquí también advertimos que una acción tendiente a posponer propositivamente la descarga que, teóricamente, debería propiciar un incremento del displacer, en realidad promueve un placer preliminar y la intensificación del placer final.

Como puede advertirse a lo largo de toda su obra, Freud nunca excluyó la importancia del objeto externo en el desarrollo infantil, en general, y de la libido en particular. Desde aquel viejo concepto de *acción específica* desarrollado en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, hasta la centralidad que le otorga al objeto en *Inhibición, síntoma y angustia* —pasando por la importancia nuclear que los objetos tienen en el complejo de Edipo—, siempre tuvo en cuenta el medio circundante y sus objetos como determinantes para el crecimiento.[41] En este sentido, fue muy claro al postular que «debemos reconocer que la vida sexual infantil entraña también, por grande que sea el predominio de las zonas erógenas, tendencias orientadas hacia un objeto sexual exterior. A este orden pertenecen los instintos de contemplación, exhibición y crueldad, que más tarde se enlazarán estrechamente a la vida genital».[42]

En relación con los orígenes de la pulsión sexual, Freud menciona que «la excitación sexual se origina: *a)* Como formación consecutiva a una satisfacción experimentada en conexión con otros procesos orgánicos. *b)* Por un apropiado estímulo periférico de las zonas erógenas. *c)* Como manifestación de ciertos instintos cuyo origen no nos es totalmente conocido, tales como el instinto de contemplación y el de crueldad».[43] Sobre dichas fuentes de excitación sexual, Freud advierte que un factor decisivo es «la calidad de la excitación, aunque el elemento intensidad (en el dolor) no sea por completo indiferente».[44] Como podemos ver, la sexualidad es algo que se origina en una interacción del sujeto con sus objetos, ya sea como un derivado colateral de la satisfacción de necesidades orgánicas, o como respuesta a una estimulación externa. Cuando la fuente parece estar en el interior del sujeto, Freud lo explica con instintos que tienen que ver con pulsiones primordialmente agresivas.

Posteriormente, en *Concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicógenas de la visión,* de 1910, Freud establece una nueva distinción y advierte «la innegable oposición entre los instintos puestos al servicio de la sexualidad y de la consecución del placer sexual y aquellos otros cuyo fin es la conservación del individuo o instintos del yo».[45] En este punto, su teoría instintiva establece la existencia de dos tipos de pulsiones: las sexuales y las yoicas.

Al año siguiente (1911), en la tercera sección del caso Schreber, Freud formaliza conceptualmente lo que será su primera *teoría de los instintos* (o doctrina de las pulsiones), al señalar: «Consideramos el instinto *como el concepto límite de lo somático frente a lo anímico;* vemos en él el representante psíquico de poderes orgánicos y

admitimos la distinción corriente entre instintos del yo e instinto sexual, que nos parece coincidir con la dualidad biológica del individuo, el cual tiende a su propia conservación tanto como a la de la especie».[46] A partir de esta formulación dualista, Freud establece una *teoría de las neurosis* sustentada en el conflicto que se presenta entre las fuerzas que impelen hacia la conservación del individuo, las cuales entran en colisión con aquellas que están al servicio de la preservación de la especie: los instintos sexuales.

Segunda teoría de los instintos

Muy poco tiempo después, la dualidad que presenta la teoría de las neurosis de Freud es cuestionada por él mismo en su *Introducción al narcisismo,* de 1914, donde advierte que las pulsiones del yo cuentan con la misma energía —la libido— que se emplea para la preservación de la especie. Esta energía, que puede manifestarse como libido narcisista o como libido objetal, proviene siempre de la pulsión sexual. Incluso al comienzo de la existencia no hay una distinción entre ambas, pues estas energías psíquicas «en un principio se encuentran estrechamente unidas, sin que nuestro análisis pueda aún diferenciarlas, y que solo la carga [investidura] de objetos hace posible distinguir una energía sexual, la libido, de una energía de los instintos del yo».[47] En esta obra, Freud nos advierte que «[a pesar de que] siempre procuro mantener apartado de la Psicología todo pensamiento de otro orden, incluso el biológico, he de confesar ahora que la hipótesis de separar los instintos del yo de los instintos sexuales, o sea la teoría de la libido, no tiene sino una mínima base psicológica y se apoya más bien en un fundamento biológico».[48]

Es interesante constatar la existencia de cierta tendencia en Freud a calificar de *libido* solo a los instintos de raigambre sexual, mientras que deja temporalmente sin definición a los instintos del yo, como si estuviesen alimentados por una fuerza distinta de la sexual. Esta constatación es pertinente, pues también en su formulación original de la nueva dualidad instintiva entre Eros y el *instinto de muerte* ocurrirá que, en un primer momento, Freud igualará los instintos del yo con el instinto de muerte. Pero se trata solo de cierta dubitación inicial, pues más adelante, para explicar la comunidad libidinal entre las pulsiones yoicas y las sexuales, aclara que «los instintos sexuales se apoyan al principio en la satisfacción de los instintos del yo, y solo ulteriormente se hacen independientes de estos últimos».[49]

Pese a ello, queda la sensación de que para Freud, el sitio de origen o la cualidad misma de las *pulsiones de autoconservación* —luego instintos del yo— fuese algo distinto de lo sexual. Es posible que el grave problema que se le planteaba al quedarse con un solo instinto (el sexual) —que lo dejaba sin una firme base para sustentar su teoría de las neurosis, basada íntegramente en la noción de conflicto—, sea una de las causas de esta actitud dubitativa o defensiva, dado que, pese a su postulación de una libido narcisista, necesitaba dos fuerzas diferentes que pudiesen entrar en conflicto.

Además, el monismo en relación con los instintos le acercaba peligrosamente a la concepción teórica de Jung, con quien hacía poco se había enemistado precisamente por esta razón, pues su otrora colaborador y *delfín de la causa* sostenía la existencia de un solo tipo de energía psíquica, desvinculada de lo sexual.

Finalmente, en *Los instintos y sus destinos*, de 1915, Freud organiza de manera más sistemática tanto su primera como su segunda doctrinas de los instintos y de las vicisitudes por las que dichas fuerzas pasan, cómo son susceptibles de organizarse alrededor de sitios anatómicos concretos y las etapas por las que atraviesan. En este trabajo aparece una definición más acabada del concepto de *instinto*: «Si consideramos la vida anímica desde el punto de vista biológico, se nos muestra el *instinto* como un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático».[50]

Aunque pareciera que Freud solo está sistematizando conceptos ya anteriormente vertidos, aquí se agrega una parte distinta que resulta fundamental. Lo nuevo es que el instinto, además de una fuerza que empuja al psiquismo al trabajo mental, es aquello que lo obliga a simbolizar desde el terreno de lo psíquico, lo que originariamente emergió en el territorio de lo corporal-somático. El instinto, al ser esa energía que desde el cuerpo entra en lo mental, obliga a una representación, simbolización y ulterior elaboración, para poder ser trabajado desde esa región distinta que es el psiquismo.

Como conclusión podemos ver que la teoría de la libido como hipótesis de una construcción energética que da cuenta de la fuerza de los instintos sexuales, está anclada conceptualmente en una perspectiva biológica; de ahí su definición como concepto límite —algo que originándose en el cuerpo y habiendo alcanzado cierto umbral, ingresa al psiquismo y es representado en él—. Más adelante, cuando tratemos el problema del instinto de muerte, será importante recordar estos conceptos definitorios con el fin de saber si este último concepto corresponde con la definición original de *instinto*.

Tercera teoría de los instintos

Tenemos que advertir que Freud, pese a haber postulado una nueva concepción de la doctrina pulsional, no dejó de hablar de los instintos desde una gran multiplicidad de denominaciones. Por ejemplo, después de la publicación de *Más allá del principio del placer,* de 1920, en donde formuló su tercera postulación teórica, Freud continúa utilizando las denominaciones anteriores y sigue hablando de los instintos de autoconservación, de la pulsión de nutrición, la pulsión de poder, incluso de una pulsión de ser reconocido, de una pulsión gregaria o pulsión social, de instintos sexuales, instintos del yo y de pulsiones parciales.

En este sentido es interesante que en dicha publicación señale las exigencias del principio del placer, prototípicas del proceso primario, donde «bajo el influjo del instinto de conservación del yo queda sustituido el principio del placer por el principio de realidad, que, sin abandonar el propósito de una final consecución de placer, exige y logra el aplazamiento de la satisfacción y el renunciamiento a algunas de las posibilidades de alcanzarla, y nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer».[51] De ahí en adelante, el principio de realidad será una certera guía para determinar la dimensión de la neurosis o psicosis de un sujeto.[52]

En *Más allá del principio del placer*, Freud plantea un nuevo paradigma de la teoría pulsional, al especificar que una de las características centrales del instinto es su naturaleza conservadora. De manera concreta, define que «si todos los instintos orgánicos son conservadores e históricamente adquiridos, y tienden a una regresión o a una reconstrucción de lo pasado, debemos atribuir todos los éxitos de la evolución orgánica a influencias exteriores»,[53] y la repetición sería la manifestación de esta tendencia conservadora, que incluye la conservación de la vida y su repetición, es decir, su reproducción a partir de vástagos idénticos a sus padres —obviamente, hablamos en términos de los caracteres de la especie.

Pero al mismo tiempo, y en forma un tanto paradójica, Freud también deriva de esa naturaleza conservadora la inclinación a regresar a lo anterior, a lo inorgánico, lo que hablaría de una tendencia más bien regresiva. Por eso Freud dice que «la meta de toda vida es la muerte»;[54] él mismo advierte la contradicción cuando señala que «el instinto de conservación, que reconocemos en todo ser viviente, se halla en curiosa contradicción con la hipótesis de que la total vida instintiva sirve para llevar al ser viviente hacia la muerte. La importancia teórica de los instintos de conservación y poder se hace más pequeña vista a esta luz; son instintos parciales, destinados a asegurar al organismo su peculiar camino hacia la muerte».[55]

Hay que aclarar que debemos distinguir la diferencia entre una *tendencia conservadora* y una *tendencia regresiva*. La primera explica la repetición, como ocurre con la reproducción o la estereotipia: la naturaleza tiende a repetir organismos idénticos a los que les dan origen y —como bien descubrió Darwin y Freud retoma— de no ser por las influencias externas que provocan las mutaciones, no existiría la evolución filogénica. Sin embargo, de esta tendencia conservadora Freud hace depender una discutible necesidad regresiva de reconstruir el pasado, una tendencia de la materia orgánica a retornar a su estado original inorgánico.

Para demostrar las diferencias entre ambos conceptos, y empleando un lenguaje un poco más moderno, podríamos decir que los sistemas biológicos son los que ostentan ese carácter conservador: el núcleo celular del ADN es radicalmente conservador, pues tiende a reproducirse en su descendencia celular de manera idéntica, sin cambios; de ahí el brutal salto evolutivo que significó la reproducción sexual, la cual obligó al intercambio aleatorio de los cromosomas de las dos células germinales.

Es claro que Freud tomó la tesis de la tendencia regresiva de su querido maestro John Hughlings Jackson, quien postuló que el sistema nervioso central estaba constituido desde un orden jerárquico de funcionamiento, por lo que, en caso de algún tipo de injuria, el sistema como un todo pasaba a funcionar desde los aparatos y leyes del sistema jerárquico inmediato anterior. Estas nociones le dieron a Freud la idea de una evolución ontogénica de las funciones psíquicas, pero también de las posibilidades de una regresión psíquica ante la *lesión fisiológica* representada por los traumas que originaban las afecciones neuróticas. Este concepto también le fue útil para explicar el sueño, al descubrir que se trata de un camino *regrediente* del impulso que desemboca en una alucinación onírica; o para dar cuenta de la regresión que puede emprender el yo cuando, ante ciertos eventos, puede comenzar a funcionar regresivamente desde las leyes del proceso primario (psicótico) en vez de las del proceso secundario (neurótico o «normal»).

Recordemos que cuando en aquella etapa intermedia de sus formulaciones teóricas (segunda teoría de los instintos) estableció la distinción entre pulsiones sexuales, dirigidas a los objetos, y pulsiones yoicas, Freud advirtió que estas últimas eran también de naturaleza sexual, pero con una libido dirigida hacia el propio yo. Según Freud estos «descubrimientos demostraron la insuficiencia de la dualidad primitiva de instintos del yo e instintos sexuales. Una parte de los instintos del yo quedaba reconocida como libidinosa»;[56] lo cual —decía un tanto a contrapelo— no invalidaba aquella fórmula que indicaba que las psiconeurosis se debían a conflictos entre las pulsiones yoicas y las pulsiones sexuales. A partir de entonces, Freud comenzó a reconocer «en el instinto sexual el Eros que todo lo conserva».[57]

La postulación de la tercera teoría pulsional derivada con posterioridad a la constatación de la naturaleza libidinal de las pulsiones yoicas implicaba para Freud la posibilidad de remontar el peligro de asumir una postura monista. Sin embargo, cuando establece una nueva dualidad instintiva y reivindica un nuevo dualismo, instaura «una decidida separación entre los instintos del yo o instintos de muerte, e instintos sexuales o instintos de vida», y agrega que «nos hallamos dispuestos a contar entre los instintos de muerte a los supuestos instintos de conservación, cosa que después rectificamos».[58] A partir de esta rectificación, Freud incluye entre las pulsiones de vida a las pulsiones sexuales y las pulsiones yoicas, mientras que por otro lado establece la presencia de las pulsiones de muerte.

Esta tercera concepción pulsional obligó a Freud a pensar de manera distinta la teoría del sadismo, ya que ahora le resultaba difícil hacerlo derivar del Eros, conservador de la vida, como antes lo hacía emanar de la pulsión sexual. En vez de esto, era lógico que el sadismo —a veces también llamado *instinto sádico*— fuese el resultado de la acción de la pulsión de muerte.

Al retomar el tema de las pulsiones sexuales conservadoras de la vida, Freud intenta apoyar su argumentación acudiendo al tema de los protozoarios y la observación de que la unión —la fusión de dos individuos— produce en ellos una suerte de rejuvenecimiento y de vigorización sobre ambos, luego de su separación. Unión, como pulsión de vida, y separación, como pulsión de muerte, son metáforas que posteriormente le resultarían útiles a Freud.

Es muy interesante el ejemplo escogido por Freud, dado que sostiene la tesis de que la pulsión de muerte nació con la materia viva, aseveración muy discutible ya que en los organismos de reproducción asexuada —aquellos que se reproducen por bipartición o por gemación— difícilmente podríamos hablar de muerte, pues se trata de un sistema biológico que se divide en dos y que de alguna manera «permanece» en la descendencia; en otras palabras, en estos organismos no existe la muerte dado que no hay un «cadáver» indicativo de que la vida de los individuos aislados haya terminado. Difícilmente podría hablarse de la presencia de tal instinto de muerte en sistemas biológicos que, en sentido estricto, no mueren.

El hecho es que el fenómeno biológico de la muerte aparece junto con la reproducción sexuada, y solo a partir de este momento podemos hablar de la muerte de los sistemas progenitores, luego de que se han reproducido para dar paso a la siguiente generación. El fenómeno de la apoptosis o muerte celular programada, hasta donde conocemos, solo ocurre en células que son parte de sistemas más amplios, es decir, en células de organismos pluricelulares, pero no hay reportes —hasta donde llegan nuestras lecturas— de la presencia de dicho proceso en organismos unicelulares, lo que apoya la tesis de que el fenómeno de la muerte aparece a partir de la reproducción sexuada.

Sin embargo, es interesante que Freud haya escogido un organismo unicelular, un protozoario como el *paramecium*, que tiene la particularidad de ser una suerte de frontera entre la reproducción asexuada y la sexuada. En la existencia de este protozoario encontramos una reproducción habitual por bipartición, pero solo durante un número dado de generaciones, luego de las cuales necesita fusionarse con otro protozoario e intercambiar el material genético de su núcleo —operación que resulta de idéntico beneficio a lo que conocemos como reproducción sexual—, luego de lo cual puede volver a reproducirse por bipartición por otro buen número de generaciones. Este elemento novedoso, el intercambio de elementos cromosómicos, es lo que promueve el «rejuvenecimiento» del protozoario.

Al comentar su viraje teórico, Freud aclara:

> … con el establecimiento de la libido narcisista y la extensión del concepto de la libido a la célula aislada se convirtió nuestro instinto sexual en el Eros, que intenta aproximar y mantener reunidas las partes de la sustancia animada, y los llamados generalmente instintos sexuales aparecieron como la parte de este Eros —como instintos dirigidos hacia el objeto. La especulación hace actuar al Eros desde el principio mismo de la vida, como *instinto de vida*, opuesto al *instinto de muerte* surgido por la animación de lo inorgánico.[59]

Este momento es en el que con mayor claridad puede advertirse el principal cambio conceptual en las hipótesis de Freud respecto de la teoría de las pulsiones. Anteriormente, en su primera formulación, los instintos sexuales tenían como meta primordial la descarga de la tensión y la recuperación del equilibrio anterior. Ahora, en su tercera teoría, las pulsiones de vida pugnan por la unión, por estar dirigidas hacia el objeto, objeto que antes constituía la parte más variable de la pulsión. La pulsión de vida tiene como meta primordial la unión o ligadura de lo que antes estaba separado. Ligadura es unión, es formación de estructura. El Eros tiende a utilizar la energía libidinal en catexis de ligadura, en vincular. Lejos de tender hacia la disminución de la tensión —por medio de la descarga—, ahora esa tensión se deriva y emplea como ligadura. De ahí el cambio de denominación desde la pulsión sexual y el modelo de descarga (igual al orgasmo), al modelo de la pulsión de vida o Eros y su meta en el amor, es decir, la unión y la permanencia vinculatoria con el objeto.

Muy poco tiempo después de haber formulado su tercera teoría pulsional, Freud comenta un caso especial de esta nueva forma de oposición en el seno mismo de la pulsión libidinal, a propósito de las grandes dificultades que se enfrentan en el tratamiento de la homosexualidad, ya que esta es muy difícil de abordar debido a que la motivación no está anclada en la necesidad de modificar el destino de la libido objetal, sino que el paciente acude a consulta en función de los inconvenientes sociales que su condición homosexual le acarrea, o bien, forzado por motivos externos a sí mismo(a), y «estos componentes del instinto de conservación se demuestran harto débiles en la lucha contra las tendencias sexuales».[60] De hecho, parecería que es en esta distinción entre libido narcisista y libido objetal donde debemos entender el *dictum* freudiano de que el objeto es lo más variable de la pulsión. En la homosexualidad, el objeto externo es mucho menos importante que el yo tomado como objeto de la libido. De cualquier manera, pensamos que permanece la distinción entre el fin primordial de descarga de su primera formulación, y el fin central de unión con el objeto —con independencia de que este objeto sea heterosexual, homosexual o narcisista— de su tercera formulación teórica.

Al año siguiente, en su estudio sobre los grandes grupos y su característica impulsividad, Freud conceptualiza a la *fuerza vincular* de la libido como la más poderosa, ya que las masas —que están motivadas dinámicamente por mociones inconscientes— muestran tal intensidad de esta energía cohesionadora, que su dominio llega a rebasar los muy poderosos intereses de autoconservación de cada uno de sus integrantes. Esta posibilidad de que los componentes libidinales objetales puedan llegar a poner en segundo término factores tan poderosos como los instintos de autoconservación de los individuos comienza a llamar la atención de Freud al estudiar el papel de la sugestión con el que se manejan las masas. Los mecanismos invocados para explicar esta dinámica son equiparados a los del enamoramiento, donde puede verse también cómo la libido yoica es resignada y empleada a favor de la libido objetal y del vínculo con el otro.

Esta libido objetal tiene dos destinos distintos en la dinámica de las masas: una parte está dirigida hacia los pares —lo que promueve la cohesión de la masa— y otra está dirigida al líder en el que se deposita el ideal del yo.

En este trabajo nos encontramos con otra de las consecuencias del viraje conceptual freudiano, que va de las pulsiones sexuales a la pulsión de vida o Eros y su función de ligadura. Este nuevo concepto vincular podemos observarlo, siguiendo a Berenstein, tanto en lo interpersonal —y transpersonal, como ocurre con los símbolos usados por el ejército, las iglesias, los pueblos y las naciones—, como en lo intersubjetivo e intrasubjetivo.[61]

En su nueva formulación, Freud empieza a hablar en términos de *amor*, de *vínculos de amor*; consecuentemente, el lenguaje también da un viraje para predicar en torno a un «amor sexual, cuyo último fin es la cópula sexual».[62] A partir de estos conceptos Freud postulará una nueva y poderosa fuente de angustia y sufrimiento: el peligro representado por la posibilidad de ser abandonado por el objeto de amor, o de que dicho objeto retire su afecto amoroso. Pérdida del objeto y pérdida del amor del objeto serán, a partir de este momento, dos de las más poderosas fuentes de insatisfacción desde la perspectiva freudiana.

El viraje conceptual hacia el Eros hace que Freud hable ahora de amor erótico, pero también del «amor del individuo a sí propio [...] [del] amor paterno y el filial, la amistad y el amor a la Humanidad en general, a objetos concretos y a ideas abstractas».[63] Resulta lógico que Freud se apoye en Platón: «El *Eros*, de Platón, presenta, por lo que respecta a sus orígenes, a sus manifestaciones y a su relación con el amor sexual, una perfecta analogía con la energía amorosa [*Liebskraft*]; esto es, con la libido del psicoanálisis».[64] Para el psicoanálisis, las pulsiones de vida son el origen *a potiori* de la ulterior sexualidad —de la que tendremos noticia por medio de las pulsiones sexuales.

Eros y erotismo son los nuevos términos de la tercera doctrina de los instintos. Freud establece la puntualización de que el término alemán *liebe* significa amor (Eros). De ahí que los «vínculos de amor (o lazos sentimentales) constituyen también la esencia del alma de las masas».[65] De hecho, en su contraparte emocional, que es el rechazo a los desconocidos y extraños —los miembros del exogrupo—, «podemos ver la expresión de un narcisismo que tiende a afirmarse».[66]

En dicha vinculación libidinal con el otro está la clave para entender el ulterior concepto que solemos denominar *consideración por el objeto*. «El egoísmo —dice Freud— no encuentra un límite más que en el amor a otros, el amor a objetos»,[67] enfatizando así la necesidad creciente del sujeto de cuidar al objeto del que depende su sensación de seguridad por medio de su amor.

Un poco más adelante, en dos artículos que escribió para la enciclopedia editada por M. Marcuse, Freud ofrece una síntesis de los desarrollos a los que había llegado hasta ese momento en su doctrina de las pulsiones. Caracteriza la libido como «la

manifestación energética del amor, como [lo es] el hambre al del instinto de conservación»,[68] y nos remite a la vieja diferencia entre deseo y necesidad.

En el artículo referido a la teoría de la libido, luego de explicar que «lo que se conocía con el nombre de instinto sexual era algo muy compuesto y podía descomponerse en sus instintos parciales», Freud aclara que los clásicos conceptos de *fuente*, *empuje*, *meta* y *objeto* están referidos a las pulsiones parciales que parten de diversos órganos corporales, como «el instinto parcial oral [que] encuentra al principio su satisfacción con ocasión del apaciguamiento de la necesidad de alimentación y su objeto en el pecho materno».[69] Necesidad y deseo quedan, así, inmersos en una relación muy cercana, pues la primera da origen al segundo. Sin embargo, posteriormente el deseo se emancipa de su relación con la necesidad, así como también se independiza del objeto, dando origen al autoerotismo, etapa intermedia, previa al regreso hacia la búsqueda objetal —objeto sin el cual la necesidad no se satisface.

Cuando Freud habla de la *manifestación energética del amor*, este concepto ya no es el mismo, en sentido estricto, que la idea de un instinto sexual. Al hablar de los *instintos parciales*, los caracteriza «por su fuente; esto es, por aquella región del soma de la cual extraía él mismo su estímulo. Además podía distinguirse en *él* un *objeto* y un *fin*. El fin [o meta] era siempre su satisfacción o descarga».[70] Adviértase que Freud está hablando de la historia de sus teorías sobre las pulsiones, y por ello, emplea el tiempo pretérito. En este orden de ideas, luego de explicarnos la necesidad teórica de fusionar las pulsiones sexuales con las de autoconservación, advierte, sin embargo, que «si los instintos de autoconservación del yo son reconocidos como libidinosos, ello no demuestra que en el yo no actúen también otros instintos».[71] ¿Cuáles serían esos otros instintos? Este interrogante será despejado al establecer la presencia de los instintos de muerte de su tercera formulación teórica sobre las pulsiones.

Más adelante, al explicar *el instinto gregario* —al que también llama *instinto social* — y las demás pulsiones sexuales de meta inhibida, vuelve a enfatizar la importancia de esta fuerza pulsional en el establecimiento y perduración de los lazos sentimentales: «A esta clase pertenecen en especial las relaciones cariñosas, plenamente sexuales en su origen, entre padres e hijos, los sentimientos de amistad y el cariño conyugal, nacido de la inclinación sexual».[72] Podemos advertir que aquí Freud ya está manejando un nuevo instrumento conceptual —el de vínculo— que le permite resolver el misterio por el cual las parejas permanecen unidas más allá de la descarga orgásmica.

Al describir el nuevo dualismo pulsional, Freud vuelve a equiparar las dos variedades de instintos; por una parte, deja clara la sinonimia entre pulsiones sexuales o de vida —«(el Eros) cuya intención sería formar con la sustancia viva unidades cada vez más amplias, conservar así la perduración de la vida y llevarla a evoluciones superiores»—,[73] y, por la otra, las pulsiones de muerte. De ahí su conclusión al afirmar: «Amplias reflexiones sobre los procesos que constituyen la vida y conducen a la muerte muestran

probable la existencia de dos clases de instintos, correlativamente a los procesos opuestos de construcción y destrucción en el organismo[74] [los procesos orgánicos contrapuestos de anabolismo y catabolismo]».[75]

Comprobamos dos aspectos repetitivos a lo largo de estos escritos: la necesidad de apoyarse en nociones de la biología con el fin de sustentar sus ideas en torno a las pulsiones, y el énfasis conferido a las diferencias existentes entre la meta vincular —la unión o ligadura— de la pulsión de vida, opuesta al fin económico de la descarga de sus primeras concepciones. En relación con el instinto de muerte, Freud dice: «Uno de estos instintos, que laboran silenciosamente en el fondo, perseguirán el fin de conducir a la muerte al ser vivo; merecerían, por tanto, el nombre de instintos de muerte y emergerían, vueltos hacia el exterior por la acción conjunta de los muchos organismos elementales celulares, como tendencias de *destrucción* o de *agresión»*.[76]

Inquieta un tanto esa meta pulsional postulada por Freud —la de conducir al ser vivo hasta la muerte—, pues tal argumento teleológico no guarda relación con el concepto original de descarga. La contrapartida de esta tendencia o fuerza estaría constituida por «los instintos sexuales o instintos de vida libidinosos (el Eros), mejor conocidos analíticamente, cuya intención sería formar con la sustancia viva unidades cada vez más amplias, conservar así la perduración de la vida y llevarla a evoluciones superiores».[77]

En la tercera teoría de las pulsiones, el punto de vista económico ha sido desplazado por una perspectiva del orden de lo estructural. El Eros liga, une, vincula, forma estructuras.

Al final de este repaso histórico, Freud propone que «los instintos son tendencias intrínsecas de la sustancia viva a la reconstitución de un estado anterior, o sea, históricamente condicionadas y de naturaleza conservadora, como si fueran manifestación de una inercia o una elasticidad de lo orgánico. Ambas clases de instintos, el Eros y el instinto de muerte, actuarían y pugnarían entre sí desde la primera génesis de la vida».[78] De esta forma Freud pudo reinstalar en el centro de sus concepciones teóricas la noción de conflicto intrapsíquico, ahora en la lucha entre el Eros y las pulsiones de muerte.

Pero pensamos que la contradicción salta a la vista, ya que si el Eros tiende hacia una continuada complejización, la noción del fin de la pulsión (tal como la mantiene Freud) necesitaría un gran retorcimiento conceptual para decir que trabaja al servicio de la pulsión de muerte. En forma similar, decir que las pulsiones son la manifestación de una inercia —o sea, una tendencia que les impele fatalmente a devenir hacia adelante eternamente según se desprende de las fuerzas originarias que las pusieron en marcha—, además de corresponder a un reduccionismo fisicalista, no guarda coherencia con lo que el mismo Freud ha descrito ni para los instintos de vida ni para los de muerte, ya que los primeros tienden a la vinculación —es decir, ostentan una actividad profundamente antientrópica—,[79] mientras que los segundos son de tendencia regresiva circular y no linealmente progresiva —según la definición de Freud. Finalmente, si la pulsión erótica

trabaja de acuerdo con las metas últimas de la pulsión de muerte y viene a ser su más fiel servidor, ¿por qué entonces no conceptuar al Eros como una de las manifestaciones de la pulsión de muerte, ya que todo el tiempo está operando en esa dirección? ¿Por qué hablar de dos instintos, si uno de ellos —el instinto de vida— es un caso especial o manifestación del instinto de muerte? ¿No desemboca esto, de nueva cuenta, en un monismo en el que, en sentido estricto, solo existiría una fuerza instintiva: la del instinto de muerte? Desde esta perspectiva, ¿tiene caso hablar acerca de la mezcla y desmezcla de pulsiones?

Cuando en *Más allá del principio del placer* Freud intenta establecer algún tipo de hipótesis sobre el origen prehistórico de las pulsiones sexuales, concede que «aun cuando la sexualidad y la diferencia de sexos no existían seguramente al comienzo de la vida, no deja de ser posible que los instintos, que posteriormente han de ser calificados de sexuales, aparecieran y entraran en actividad desde un principio y emprendieran entonces, y no en épocas posteriores, su labor contra los instintos del yo».[80] Dado que Freud nunca pensó en un término para designar a las pulsiones operantes en los organismos de reproducción asexuada (por bipartición o gemación), se necesitaba un vocablo más abarcador que el de la libido. El concepto de instinto de vida vendría a solucionar este problema, siempre y cuando los instintos sexuales fuesen un derivado de este Eros primordial.

Empero, para Freud «nadie ha podido demostrar aún la existencia de un instinto general de superevolución en el mundo animal y vegetal, a pesar de que tal dirección evolutiva parece indiscutible».[81] Este concepto «indiscutible» de *dirección evolutiva* —apreciado en las ciencias de la naturaleza, que fueron parte del sustrato intelectual de Freud— es insostenible en biología, una ciencia que habitualmente habla con una terminología referida a sistemas complejos.[82]

En relación con esto nos preguntamos, ¿cómo es que Freud no asumió la existencia de una energía universal —el Eros—, cuya capacidad explicativa podría haber incluido también estos procesos de reproducción asexuada o presexual? Hay que tener en cuenta que cuando equipara su tercera teoría pulsional con los conceptos de Empédocles, admite la existencia de un par de fuerzas que no solo rigen para los sistemas biológicos, sino que determinan los fenómenos del universo entero. Es posible que la reticencia de Freud estuviese determinada por una tenaz oposición a Nietzsche y su concepto de progreso y evolución, que le llevaron hasta la idea del superhombre. Por eso Freud se rehusó a hablar de una *pulsión de perfeccionamiento* que, pretendidamente, sería la fuerza interior que transformaría al hombre en superhombre.

Para nosotros resulta claro que admitir una tendencia instintiva hacia la complejización es muy distinto que suscribir la tesis nietzscheana del superhombre —aunque el psicoanálisis sí coqueteó en su momento con la idea del *eterno retorno* suscrita por el atormentado filósofo alemán—. Para Freud, toda conquista cultural y de perfeccionamiento es fruto de la represión de las pulsiones. Esta represión sería la

responsable del «factor impulsor, que no permite la detención en ninguna de las situaciones presentes, sino que, como dijo el poeta, 'tiende, indomado, siempre hacia delante' (Fausto, I). El camino hacia atrás, hacia la total satisfacción, es siempre desplazado por las resistencias que mantienen la represión».[83] Freud admite «que el afán del Eros por conjugar lo orgánico en unidades cada vez mayores haga las veces de sustituto de esa *pulsión de perfeccionamiento* que no podemos admitir».[84] Entendemos que la idea de perfeccionamiento no tiene nada que ver con la noción de complejización, que es a la que Freud se refería todo el tiempo.

La tesis de Freud —vista desde cierta perspectiva de su pensamiento— es que la tendencia universal del instinto es hacia la descarga total (la tendencia hacia el cero), pero como esto significaría la muerte del organismo en el que habita dicho instinto, hay un freno: las resistencias yoicas (dependientes de los instintos de autoconservación) son las que impiden la descarga total. Se instaura así el principio del displacer/placer en vez del principio de nirvana.

Pero desde otro sitio, Freud también asume que el Eros universal no pugna por la descarga total; lejos de ello, tiende a la ligadura, la organización y la estructuración de lo vivo en unidades cada vez mayores y más complejas. La energía que entra en el sistema ya no es descargada para liberarlo de su presencia disruptiva, sino que se utiliza para la formación de estructuras y para ganar en complejidad, gracias a su capacidad de unir y ligar. Como ocurre muchas veces en la obra del padre del psicoanálisis, dos líneas de pensamiento, aparentemente excluyentes, coexisten una al lado de la otra y son motivo de discusión constante entre sus seguidores, quienes con frecuencia proponen argumentaciones alternativas.

Freud inicia la sección VI de *Más allá del principio del placer* con una conclusión provisional, que le resulta insatisfactoria, en relación con la distinción entre instintos del yo e instintos sexuales, «haciendo que los primeros tiendan a la muerte y los segundos a la conservación de la vida».[85] Desde esta perspectiva, solo las pulsiones del yo podrían ser caracterizadas por ese rasgo «conservador, mejor dicho, regresivo del instinto, correspondiente a una obsesión de repetición [una compulsión de repetición], más que a los primeros, pues según nuestra hipótesis, los instintos del yo proceden de la vivificación de la materia inanimada y quieren establecer de nuevo el estado inanimado».[86] Y agrega: «En cambio, es innegable que los instintos sexuales reproducen estados primitivos del ser animado; pero su fin —al que tienden con todos sus medios— es la fusión de dos células germinativas determinadamente diferenciadas. Cuando esta unión no se verifica, muere la célula germinativa, como todos los demás elementos del organismo multicelular. Solo bajo esta condición puede la función sexual prolongar la vida y prestarle la apariencia de inmortalidad».[87]

Tomando los conceptos de la biología de Weismann, quien reconoce en la sustancia viva «un componente destinado a la muerte, el soma, o sea el cuerpo despojado de la materia sexual y hereditaria, y otro componente inmortal, constituido precisamente por

aquel plasma germinativo que sirva a la conservación de la especie, a la procreación»,[88] Freud sustenta su nuevo pensamiento dualista. A partir de estas consideraciones postulará su nueva doctrina de las pulsiones en la que distingue entre un instinto de vida y un instinto de muerte.[89]

Con Weismann, Freud entiende que la muerte es un fenómeno privativo de los organismos pluricelulares, ya que en estos puede hacerse la distinción entre el soma y los elementos germinativos: «Esta muerte de los seres animados superiores es, ciertamente, natural, muerte por causas interiores; pero no se debe a una cualidad primitiva de la sustancia viva, ni puede ser concebida una necesidad absoluta, fundada en la esencia de la vida. La muerte es más bien un dispositivo de acomodación, un fenómeno de adaptación a las condiciones vitales exteriores»,[90] tesis que se acerca a la sostenida en nuestros días por los Cereijido sobre la necesidad evolutiva de que exista un programa genético para la muerte del organismo individual luego de haber cumplido su tarea para la especie a la que pertenece.[91]

Es importante señalar desde este momento que Freud equipara al Eros con las pulsiones sexuales: pulsión de vida y pulsión sexual que aún son tratados como sinónimos. De hecho, en diversos sitios de sus escritos hace referencia a los *instintos vitales o sexuales*[92] como conceptos idénticos. Como ejemplo, podemos mencionar un párrafo en que refiere cómo «de este modo la libido de nuestros instintos sexuales coincidiría con el *Eros* de los poetas y filósofos, que mantienen unido todo lo animado».[93]

Este tipo de confusión preliminar podemos entenderla como resultado de cierto efecto del desplazamiento inicial desde los conceptos de una doctrina hasta los de la terminología de la otra; por ello inicialmente Freud se refiere a «una decidida separación entre instintos del yo o instintos de muerte, e instintos sexuales o instintos de vida».[94] En esta discusión, Freud se apuntala en una nueva comprensión de los aspectos sádicos de la sexualidad a los que ahora hace depender de la pulsión de muerte, ya que le resulta insostenible derivar el sadismo de un Eros conservador de la vida, lo que adelanta a su concepción nueva del masoquismo como primario, dependiente del instinto de muerte.

A pesar de suscribir en este momento el carácter conservador de la pulsión a los instintos de vida, no deja de ser significativo que esta necesidad de restablecer un estado anterior esté sustentada en el mito platónico de *El banquete*, que lejos de ser una metáfora referida a la muerte, es una alusión que explica la búsqueda del objeto y que remite a la más intensa de todas las uniones: el coito que garantiza la reproducción y, en última instancia, hace referencia a la fusión simbiótica y primigenia con la madre durante la gestación, desde donde la separación del nacimiento y luego del nacimiento psicológico, posible gracias al proceso de individuación, renueva el ciclo de la vida una y otra vez. La metáfora de *El banquete* de Platón nos remite a una concepción cíclica de los fenómenos que se relacionan con la vida. Así, la muerte del individuo podría verse como dependiente de una materia viva que necesita dese-char a los organismos que ya

han asegurado la inmortalidad del plasma germinal. ¿Sería posible revertir la perspectiva freudiana y ver a la muerte —y la pulsión de muerte— como una fuerza o un mecanismo puesto al servicio de ese fenómeno antientrópico por excelencia llamado *vida*? Al menos es una hipótesis que valdría la pena tener seriamente en consideración.

Al final de esta sección, Freud agrega una nota a pie de página aclaratoria en la que se da cuenta de que es necesaria una rectificación, y la conveniencia de puntualizar los nuevos términos. Así establece que las pulsiones sexuales se convirtieron «en el *Eros*, que intenta aproximar y mantener reunidas las partes de la sustancia animada, y que los instintos sexuales aparecieron como una parte de este *Eros* dirigido hacia el objeto».[95] Nuevamente advertimos el importante cambio, desde la meta de la descarga hasta un Eros universal que se esfuerza por establecer la unión, el vínculo con el objeto. Ahora las pulsiones sexuales son una de las formas en las que se manifiesta este Eros universal, mucho más abarcador.

En un nuevo vaivén pendular, en la siguiente y última sección de este trabajo inaugural, nuestro autor sintetiza y concilia los puntos de vista antes expresados, estableciendo que «la ligadura del impulso instintivo sería una función preparatoria que dispondría a la excitación final en el placer de descarga».[96] Al parecer, Freud advierte que tiene que introducir una suerte de conciliación entre los fines postulados para la primera y la tercera teorías instintivas con el fin de restablecer la congruencia teórica en su pensamiento.

Al año siguiente, en 1921, al publicar su *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud ya establece con toda claridad que «las pulsiones sexuales son los subrogados más puros de [...] las pulsiones de vida».[97] En este texto habla de un nuevo concepto, impensable desde la perspectiva económica de la pulsión: la noción de *consideración por el objeto*. Freud se pregunta si «la simple comunidad de intereses no habría de bastar por sí sola, y sin la intervención de elemento libidinoso alguno, para inspirar al individuo tolerancia y consideración respecto a los demás».[98] Así, el amor —la fuerza del Eros— viene a ser un factor que, al vincular a los hombres en grupos (entre otros, la familia), «ha revelado ser el principal factor de civilización, y aun quizá el único, determinando el paso del egoísmo al altruismo». [99]

Alrededor de 1923, en *El yo y el ello*, uno de los escritos más importantes de la segunda tópica, Freud vuelve a equiparar las pulsiones sexuales con el Eros, concepto en el que «integraba no solo el instinto sexual propiamente dicho, no coartado, sino también los impulsos instintivos coartados en su fin y sublimados derivados de él, y el instinto de conservación, que hemos de adscribir al yo»;[100] instintos a los que opone la pulsión de muerte, para restablecer el dualismo indispensable para explicar no solo la noción de conflicto, sino la existencia de la vida misma. De nueva cuenta, nos advierte que el fin del Eros «es complicar la vida y conservarla así, por medio de una síntesis cada vez más amplia de la sustancia viva, dividida en particular».[101]

Pese a que Freud vuelve a hablar de una sinonimia, lo que vemos es que no hay tal igualación entre pulsiones sexuales y pulsión de vida, ya que la meta de la segunda es la unión, que ahora incluye el concepto de *síntesis* —y que podrá asociarse con provecho con la función sintética del yo. En forma semejante, se podrán alegar las fallas de esta función sintética para entender los procesos psicóticos en los que puede constatarse una disgregación de la estructura psíquica, también operando sobre funciones como el pensamiento[102] y sobre la energía que liga a las representaciones entre sí. Otra consecuencia de estos conceptos puede verse en la función judicativa, pues el juicio está sustentado en el interjuego pulsional, donde la afirmación tiene que ver con procesos de vinculación, mientras que la negación es tributaria de la desvinculación, es decir, de la pulsión de muerte.[103] Quizás aquí pueden verse con claridad los atributos funcionales tanto de los instintos de vida —unión, función de síntesis, proceso del pensamiento— como de los instintos de muerte —desvinculación, disgregación del yo, procesos de desmentalización.

A renglón seguido, Freud concluye: «Ambos instintos se conducen en una forma estrictamente conservadora, tendiendo a la reconstitución de un estado perturbado por la génesis de la vida; génesis que sería la causa, tanto de la continuación de la vida como de la tendencia a la muerte».[104] Pero si la pulsión de vida tiende a la síntesis y hacia una complejización creciente, no resulta clara esa tendencia conservadora a la que una y otra vez alude Freud. Por el contrario, advertimos que es cada vez más firme la convicción de que se trata de procesos cuya marca distintiva está en la vinculación en el Eros y en la desvinculación en el instinto de muerte.

Acorde con lo anteriormente expuesto, podemos pensar que cuando predomina el Eros estará favorecida la mezcla (unión) de los instintos con la consecuente neutralización del instinto de muerte; mientras que cuando predomina la fuerza de esta última pulsión, entonces se advertirá una tendencia a la desmezcla y, por tanto, a la liberación de las energías destructivas sobre el sujeto o sobre los objetos.

Hemos tratado de entender los entretelones de un aspecto un tanto contradictorio en el seno de los escritos freudianos en torno a la doctrina de las pulsiones, la cual quizás deberíamos asumir como un proyecto que no se terminó de pulir y que registra numerosas ambigüedades. Uno de los problemas clínicos con los que Freud se debatía tenía que ver con las transformaciones del amor en odio y viceversa, enigma por el que tuvo que considerar la posibilidad de una energía primaria neutra, aún sin cualidad —energía a la que había negado toda posibilidad de existencia desde sus polémicas con Jung—. Esta nueva hipótesis freudiana que fue deslizada «calladamente» —como él mismo admite en 1923— establecía la posibilidad de la presencia de cierta energía sin cualidad específica «pero susceptible de agregarse a un impulso erótico o destructor, cualitativamente diferenciado, e intensificar su carga general».[105] Empero, esta posibilidad seguía resultando tan contraria a su manera de pensar, que unos párrafos más adelante anula esta posible alternativa y establece que «dicha energía, desplazable e indiferente,

que actúa probablemente tanto en el yo como en el ello, procede, a mi juicio, de la provisión de libido narcisista, siendo, por tanto, Eros desexualizado».[106] De esta forma concluye que se trata de libido sublimada y, por tanto, mantiene el fin que caracteriza al Eros: el de unir y ligar.[107] Entonces, para Freud, ¿puede existir en el ello una libido narcisista pero indiferente, es decir, neutra? Desde esta aseveración estaríamos obligados a preguntarnos: si el ello es el sitio de entrada de los instintos corporales, ¿cuál sería la parte del cuerpo de la que depende este tipo especial de energía neutra? Cuestión difícil pero que habrá de enfrentar la metapsicología contemporánea.

Para sustentar el cambio de meta del que venimos hablando, conviene recordar que en *Las resistencias contra el psicoanálisis*, de 1925, al hablar de la universal tendencia a evitar el displacer, Freud se siente tentado a incursionar en el tema de la reacción psíquica frente a lo nuevo, pues en ocasiones puede comprobarse «una sed de estimulación que se apodera de cuanto nuevo encuentra, simplemente por ser nuevo»;[108] esta es una de las pocas menciones que encontramos a lo largo de la obra freudiana que contradice la tendencia a la descarga y se acerca a lo que hoy conocemos acerca del papel de la información que se almacena y estructura en forma de experiencia. Esta avidez o hambre de estímulos que los seres vivos acumulan como información sobre el medio circundante —y sobre su propio funcionamiento— está al servicio de la sobrevivencia y adaptación del sujeto al medio en el que se desenvuelve.

Finalmente, la búsqueda del objeto tamizará los últimos escritos de Freud. Así, en *Inhibición, síntoma y angustia*, de 1926, el instinto erótico se presenta en términos que se acercan al concepto bowlbiano de *apego*, cuando dice que «el Eros quiere el contacto, pues tiende a la unión, a la supresión de los límites espaciales entre el yo y el objeto amado».[109] Aferrarse al objeto, apegarse a la madre será, así, una de las manifestaciones primigenias de la pulsión de vida, y la pérdida del objeto —incluso la pérdida del amor del objeto—, una de las experiencias más devastadoras en el desarrollo temprano de cualquier bebé.[110] De ahí el concepto de *angustia de separación*.[111]

A pesar de que Freud aclara que la demanda de la percepción de la madre es consecutiva al aprendizaje vivencial de que ella es la que suele satisfacer las necesidades y hacer que el displacer cese, no deja de ser cierto que se trata de experiencias que están en el origen de la comunicación humana. La creciente acumulación de huellas mnémicas —la memoria, tanto de la necesidad como de la satisfacción— y las diversas representaciones de displacer y placer serán los elementos fundantes del aparato psíquico del bebé. El displacer y la satisfacción, como experiencias, se constituyen en el primer rudimento de historización; al mismo tiempo, son los elementos primigenios para que el infante humano comience a tener una participación creciente en su devenir, por medio de su comunicación con la madre.

Ese mismo año de 1926, en un escrito realizado para la *Enciclopedia Británica*, Freud admite que dentro del psicoanálisis «la teoría de los instintos es un tema poco conocido»,[112] ya que las pulsiones son fuerzas de origen orgánico y «se caracterizan por

poseer una inmensa capacidad de persistencia (somática) y una reserva de poderío (*compulsión a la repetición*)».[113] Llama la atención que en este trabajo Freud divida los instintos en dos clases: «los denominados instintos del yo, cuyo fin es la autoconservación, y los instintos objetales, que conciernen a la relación con los objetos exteriores».[114] Aquí podemos ver, más que nunca, el cambio operado en la conceptualización de los instintos de vida: su meta es el vínculo con el objeto. Es probable que Freud se refiriera a la distinción establecida en 1914 entre libido narcisista y libido objetal; sin embargo, por alguna razón no utilizó dichos términos tan probados y usuales en psicoanálisis.

En forma semejante, en las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, de 1933, Freud establece que las pulsiones ingresan al ello, donde encuentran su expresión psíquica, a partir de su extremo inferior abierto a lo somático. En este escrito habla de «impulsos optativos, que jamás han rebasado el ello [...] son virtualmente inmortales y se comportan, al cabo de decenios enteros, como si acabaran de nacer».[115] Ahora el instinto hace su aparición mediante la representación a la que inviste, es decir, del deseo.

Quisiéramos subrayar lo escrito en la conferencia 32 dedicada al tema de la angustia y la vida instintiva. En esta lección, Freud admite lo incompleto de nuestros conocimientos y termina asumiendo que «la teoría de los instintos es, por decirlo así, nuestra mitología. Los instintos son seres míticos, magnos en su indeterminación. No podemos prescindir de ellos ni un solo momento en nuestra labor, y con ello ni un solo instante estamos seguros de verlos claramente».[116] Algunas de las cuestiones sin resolver en dicha doctrina se relacionan con la característica conservadora de las pulsiones y el problema de la compulsión a la repetición. Freud asume que «también la interrogación de si el carácter conservador no será propio de todos los instintos, sin excepción alguna, y si quizá también los instintos eróticos quieren restablecer un estado anterior cuando tienden a la síntesis de lo animado en unidades mayores; también esta pregunta tenemos que dejarla incontestada».[117] En este momento, Freud está apuntando ya a una distinción que habría de sustentar un poco después, al establecer modelos de funcionamiento diferentes para los dos tipos de instintos: de vida y de muerte.

De hecho, en esa suerte de testamento escrito en 1938 —por lo que nos permitiremos citarlo ampliamente—, denominado *Compendio del psicoanálisis*, Freud nos sitúa en el punto al que sus indagaciones le permitieron llegar cuando afirma que, finalmente y luego de muchas dudas:

> Nos hemos decidido a aceptar dos instintos básicos: el *Eros* y el *instinto de destrucción*. (La antítesis entre los instintos de autoconservación y de conservación de la especie, así como aquella otra entre el amor yoico y el amor objetal, caen todavía dentro de los límites del Eros.) El primero de dichos instintos básicos persigue el fin de establecer y conservar unidades cada vez mayores, es decir, a la unión; el instinto de destrucción, por el contrario, busca la disolución de las conexiones, destruyendo así las cosas. En lo que a este se refiere, podemos aceptar que su fin último es el de reducir lo viviente al estado inorgánico, de modo

que también lo denominamos *instinto de muerte*. Si admitimos que la sustancia viva apareció después que la inanimada, originándose de esta, el instinto de muerte se ajusta a la fórmula mencionada, según la cual todo instinto perseguiría el retorno a un estado anterior. No podemos, en cambio, aplicarla al Eros (o instinto de amor), pues ello significaría presuponer que la sustancia viva fue alguna vez una unidad, destruida más tarde, que tendería ahora a su nueva unión.[118]

Sirva esta larga cita para enfatizar la necesidad de entender, en primer término, que la pulsión de vida es un concepto nuevo que se aparta radicalmente del viejo postulado de las pulsiones sexuales —siendo estas últimas solo una de las formas de expresión de la primera—. En segundo lugar, que la tendencia regresiva hacia lo inorgánico es válida solo en el caso de la pulsión de muerte, pero no opera en el caso del Eros universal —instinto de vida o instinto de amor— que tiende hacia la unión y a la formación de estructuras cada vez más complejas. En tercer lugar, que es la existencia de ambos instintos, sus combinaciones y luchas, sus antagonismos y conflictos, lo que hace posible entender «toda la abigarrada variedad de los fenómenos vitales».[119] Finalmente, que la última doctrina freudiana de los instintos está formulada de manera tal que amplía de manera formidable su campo explicativo, pues comprende el interjuego de dos fuerzas actuando sobre los organismos vivos, pero también sobre la materia inorgánica y sobre todos los eventos del universo —tal como Freud asumió al referirse en más de una ocasión al parecido entre su última formulación sobre los instintos y las ideas del filósofo de Agrigento—. Freud —como antes lo hiciera el presocrático Empédocles— habla de concordia y discordia, de vida y muerte, de amor y destrucción. Solo contemplando el interjuego dinámico entre estas dos fuerzas y la tensión que de ellas deriva es como ambos explican la posibilidad de entender tanto al universo y su larga evolución, como al hombre y su corta historia.

Notas

[1] Gran parte de los conceptos vertidos en este capítulo tuvieron una primera versión, corta, publicada en J. Vives, «De la pulsión sexual a la pulsión de vida (Eros) en la obra de Freud», *Cuadernos de Psicoanálisis***,** México, XXXIV (1-2), 2001, pp. 4-38.

2 J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis* [trad. Fernando Cervantes], Barcelona, Labor, 1971, 1968, p. 337.

3 Carta 18. Freud (1894), «Los orígenes del psicoanálisis», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], 3ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, pp. 3489-3490.

4 *Ibidem*, p. 3490.

5 *Ibidem*, p. 3491.

6 Manuscrito D. Freud (1894), «Los orígenes del psicoanálisis...», pp. 3492-3493.

7 Principio referido a una cantidad de «sustancia sexual» que puede ser retenida o descargada.

8 Manuscrito E. Freud (1894), «Los orígenes del psicoanálisis...», p. 3495.

9 *Idem.*

10 Manuscrito G: «Melancolía». Freud (1895), «Los orígenes del psicoanálisis...», p. 3504.

11 Manuscrito G. Freud, «Los orígenes del psicoanálisis…», p. 240

12 Sin embargo, no hay que olvidar a los precursores del término *libido*. Aunque Breuer lo menciona en los

Estudios sobre la histeria cuando habla del conflicto entre los impulsos sexuales y la conciencia moral y Freud lo cita en 1900 a propósito del soñar despierto, no hay que olvidar que ya en 1864 Moritz Benedikt sostenía que la histeria se debía a perturbaciones funcionales de la vida sexual, y que en 1868 introdujo el término *libido* en relación con la histeria. G. Cervantes, «Pioneros de la psiquiatría dinámica y del psicoanálisis. Moritz Benedikt (1835-1920)», *Neurología-Neurocirugía-Psiquiatría*, México, 1982, 23(1-2), pp. 53-55.

13 Posiblemente al carecer de una metapsicología más o menos sistematizada, Freud aún no estaba en situación de teorizar sobre el destino de esta libido, solo aparentemente desaparecida o *perdida*.

14 Manuscrito G. Freud, «Los orígenes del psicoanálisis…», p. 3507.

15 *Idem*.

16 *Idem.*

17 Conjunto de *neuronas permeables* a las que Freud considera responsables de la percepción y que en este texto serán identificadas con el símbolo ϕ.

18 Freud llama *sistema psi* al grupo de *neuronas impermeables*, a las que considera responsables de la memoria. En lo sucesivo se identificará dicho sistema únicamente mediante el símbolo Ψ.

19 Freud (1895), «Proyecto de una psicología para neurólogos», *Obras completas, Vol. I.*.., pp. 209-276.

20 Manuscrito G. Freud, «Los orígenes del psicoanálisis…», p. 3508.

21 Freud, «Proyecto de una psicología para neurólogos...», p. 213.

22 *Ibidem*, p. 229.

23 *Ibidem*, p. 232.

24 Freud (1895), «Project for a scientific psychology», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. I*, Londres, The Hogarth Press, p. 321, n. 2.

25 Freud (1900), «La interpretación de los sueños», *Obras completas, Vol. I.*.., p. 587.

26 Freud (1905), «Tres ensayos para una teoría sexual», *Obras completas, Vol. II.*.., p. 1191.

27 *Idem.*

28 A. Green (1973), *La concepción psicoanalítica del afecto* [trad. Diana Litovsky y Alberto Eiguer], México, Siglo XXI, 1975, p. 179.

29 Freud (1905), «Tres ensayos para una teoría sexual», *Obras completas, Vol. II.*.., p. 1191.

30 *Idem.*

31 *Ibidem*, p. 1192.

32 J. Vives, «En torno al masoquismo. Una visión actual», en *Memorias del Simposium «De la Perversión al Amor Maduro»*, México, Universidad Intercontinental, 1994, pp. 28-38; J. Vives, «La perversión masoquista», *Cuadernos de Psicoanálisis*, XXXI (3-4), 1998, pp. 174-184.

33 Freud, «Tres ensayos para una teoría sexual…», p. 1172.

34 *Ibidem*, p. 1180.

35 *Ibidem*, p. 1186.

36 *Ibidem*, p. 1188.

37 J. Laplanche (1986), «La pulsión de muerte en la teoría de la pulsión sexual», en A. Green *et al.*, *La pulsión de muerte* [trad. Silvia Bleichmar], Buenos Aires, Amorrortu, 1989, pp. 15-34.

38 Freud, «Tres ensayos para una teoría sexual...», p. 1189.

39 *Ibidem*, p. 1200.

40 *Idem.*

41 Freud (1925), «Inhibición, síntoma y angustia», *Obras completas, Vol. III.*.., pp. 2833-2883.

42 Freud, «Tres ensayos para una teoría sexual…», p. 1206.

43 *Ibidem*, p. 1211.

44 *Ibidem*, p. 1214.

45 Freud (1910), «Concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicógenas de la visión», *Obras completas, Vol. II.*.., p. 1633.

46 Freud (1911), «Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) autobiográficamente descrito», *Obras completas, Vol. II.*.., p. 1524.

47 Freud (1914), «Introducción al narcisismo», *Obras completas, Vol. II.*.., p. 2019.

48 *Ibidem*, pp. 2020 y 76, respectivamente.

49 *Ibidem*, pp. 2025 y 84, respectivamente.

50 Freud (1915), «Los instintos y sus destinos», *Obras completas, Vol. II...*, p. 2041.

51 Freud (1920), «Más allá del principio del placer», *Obras completas, Vol. III...*, p. 2509

52 Freud (1924), «Neurosis de psicosis», y «La pérdida de la realidad en las neurosis y en la psicosis», *Obras completas, Vol. III...*, pp. 2742-2744 y 2745-2747, respectivamente**.**

53 Freud, «Más allá del principio del placer…», pp. 2525-2526.

54 *Ibidem*, p. 2526.

55 *Idem.*

56 *Ibidem*, p. 2534.

57 *Idem.*

58 *Ibidem*, p. 2535.

59 *Ibidem*, pp. 2539-2540.

60 Freud (1920), «Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina», *Obras completas, Vol. III...*, p. 2548.

61 I. Berenstein, «Reconsideración del concepto de vínculo», *Psicoanálisis*, Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, XIII (2), 199, pp. 1219-1235.

62 Freud (1921), «Psicología de las masas y análisis del yo», *Obras completas, Vol. III...*, p. 2577.

63 *Idem.*

64 *Idem.*

65 Freud (1921), «Psicología de las masas y análisis del yo», *Obras completas, Vol. XVIII* [trad. José Luis Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, p. 87.

66 Freud, «Psicología de las masas...», p. 2583.

67 *Ibidem*, pp. 2583-2584.

68 Freud (1923), «Psicoanálisis y teoría de la libido (dos artículos de enciclopedia)», *Obras completas, Vol. III...* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2674.

69 *Ibidem*, p. 2668.

70 *Ibidem*, p. 2675.

71 *Ibidem*, p. 2676.

72 *Idem*.

73 *Idem.*

74 *Idem*.

75 Freud (1923), «Dos artículos de enciclopedia: 'Psicoanálisis' y 'Teoría de la libido'», *Obras completas, Vol. XVIII* [trad. José Luis Etcheverry], p. 253.

76 Freud, «Psicoanálisis y teoría…», p. 2676.

77 *Idem.*

78 *Idem*.

79 El mismo Freud, en *Más allá del principio del placer*, al referirse a los instintos sexuales y su carácter conservador, por lo que solo conservan la vida por lapsos más largos, se vio en la necesidad de agregar, en 1923, una nota a pie de página para puntualizar: «¡Y aún más, es a ellos solos a los que podemos atribuir un impulso interno hacia el 'progreso' y hacia un desarrollo más elevado!» (p. 2527). Es claro que Freud, hijo de su tiempo, fluctúa entre ciertos conceptos que tienen que ver con el espíritu de la modernidad y su fe en el *progreso*, el dominio de la naturaleza y la ciencia; pero, al mismo tiempo, comienza a manejar otras ideas por las que puede afirmarse que es uno de quienes sientan las bases para el pensamiento posmoderno.

80 Freud, «Más allá del principio del placer...», pp. 2527-2528.

81 *Ibidem*, p. 2528.

82 Para una discusión sobre estos aspectos, véase M. Cereijido, *Orden*, *equilibrio y desequilibrio. Una introducción a la biología*, México, Nueva Imagen, 1978, así como la actualización que publicó, con el mismo título, la Universidad de Zacatecas en 1995.

83 Freud, «Más allá del principio del placer…», p. 2528.

84 Freud (1920), «Más allá del principio del placer», *Obras completas, Vol. XVIII* [trad. José Luis Etcheverri], p. 42.

85 Freud, «Más allá del principio del placer…» [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2529.

86 *Idem*.

87 *Idem*.

88 *Ibidem*, p. 2530.

89 En el siguiente capítulo trataremos el tema específico de la pulsión de muerte, así como el análisis pormenorizado de *Más allá del principio del placer*, donde se origina su nueva propuesta. Mientras tanto, aquí continuaremos con la descripción del pensamiento de Freud en relación con el concepto de *pulsión* desde la perspectiva de sus tres momentos teóricos.

90 Freud, «Más allá del principio del placer…» [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2530.

91 M. Cereijido y F. Blanck-Cereijido, *La muerte y sus ventajas*, México, FCE, 1997.

92 Freud, «Más allá del principio del placer…» [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2533.

93 *Idem.*

94 *Ibidem*, p. 2535.

95 *Ibidem*, pp. 2539-2540.

96 *Ibidem*, p. 2540.

97 Freud, «Psicología de las masas y análisis del yo» [trad. José Luis Etcheverri], p. 97.

98 Freud, «Psicología de las masas y análisis del yo» [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2584.

99 *Idem.*

100 Freud (1923), «El yo y el ello», *Obras completas, Vol III*... [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2717.

101 *Idem.*

102 Incluso en *El yo y el ello*, Freud se refiere al proceso del pensamiento como el producto de una sublimación derivada de la fuerza del instinto erótico.

103 Freud (1925), «La negación», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2884-2886.

104 *Idem.*

105 *Ibidem*, p. 2719.

106 *Idem.*

107 Freud (1923), «El yo y el ello», *Obras completas, Vol. XIX* [trad. José Luis Etcheverry], p. 46.

108 Freud (1925), «Las resistencias contra el psicoanálisis», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2801.

109 Freud (1926), «Inhibición, síntoma y angustia», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2854.

110 Una discusión más amplia sobre este asunto puede encontrarse en J. Vives, «Una aproximación psicoanalítica en torno a la teoría del apego», *Cuadernos de Psico-análisis*, México, XXXIX (3-4), 2006, pp. 58-64.

111 En ocasiones tenemos la impresión de que en este punto Freud confunde separación con pérdida, ya que la primera da origen a la angustia, mientras que la segunda promueve un trabajo de duelo.

112 Freud (1926), «Psicoanálisis: escuela freudiana», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2905.

113 *Idem.*

114 *Ibidem*, p. 2906.

115 Freud (1933), «Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 3142.

116 *Ibidem*, p. 3154.

117 *Ibidem*, p. 3162.

118 Freud (1938), «Compendio del psicoanálisis», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 3382.

119 *Idem.*

Capítulo 3
Del concepto de *agresión*, sus derivados y transformaciones, a la noción de *instinto de muerte*

Words and sentences, like people,
are forever in motion.

Thomas H. Ogden (1997),
Reverte and Interpretarion

Sabemos que la agresión —y más adelante, el instinto de muerte— se manifiesta hacia el mundo externo en forma de odio, enemistad, ofensa o destructividad; y hacia el interior del sujeto, en formas tales como culpa, autorreproches, depresión o melancolía y tendencias suicidas. Esto plantea la necesidad de abordar una amplia serie de temas, tanto teóricos como clínicos, en la indagación de estos conceptos dentro de la vastedad de la obra freudiana, así como la investigación paralela de las manifestaciones de estos componentes en la persona de Freud, con el fin de tratar de explicar, primero, sus reticencias, y luego, las fuentes personales que lo llevaron a crear una de las inferencias teóricas más controvertidas dentro del psicoanálisis, cuando estableció una nueva dualidad instintiva: Eros e instinto de muerte.

De esta suerte, nuestra investigación tratará tanto las manifestaciones destructivas más comunes —desde la voracidad, la envidia y los celos del infante humano, hasta los múltiples rostros del odio en las relaciones con el otro: sadismo, homicidio, el fenómeno social de la guerra—, como los aspectos en que la agresión se expresa dentro del sujeto mismo: depresión, melancolía y suicidio, masoquismo, enfermedad orgánica, psicosis. Quizá sea pertinente establecer la importancia que estas últimas manifestaciones asumieron en la vida íntima de Freud y la influencia que tuvieron en el curso de sus indagaciones.

Como iremos viendo a lo largo de esta revisión de la biografía y la bibliografía de Freud, resulta ilustrativo hacer una lectura que enfatice en aquello que está relacionado con la agresión, la destructividad, los aspectos violentos de la sexualidad, las múltiples

caras del odio y las eternas rivalidades entre los seres humanos, así como de los innumerables mecanismos de defensa que el hombre ha tenido que oponer ante sus instintos agresivos para que la civilización y la cultura hayan sido posibles.

Con fines estrictamente expositivos, exploraremos, en primer término, las vicisitudes de los impulsos agresivos dirigidos hacia el adentro, que es el objeto primigenio de la pulsión agresiva; luego el instinto de muerte, como una serie de eventos que, iniciándose con los cuadros depresivos leves, tiene su máxima expresión en el suicidio. Más adelante, veremos sus manifestaciones hacia el afuera, en forma de agresión —principalmente como agresión sexual— o destructividad.

Perspectiva psiquiátrica de la depresión

Esta brevísima incursión por terrenos de la psiquiatría solo tiene por objetivo la constatación de la negligencia con la que esta disciplina ha acogido los conceptos freudianos en general y, concretamente, cualquier aspecto relacionado con el instinto de muerte, en sus consideraciones sobre un problema tan fundamental y frecuente como es la patología depresiva.

Desde la perspectiva fenomenológica, la depresión constituye al mismo tiempo, un síntoma, un síndrome y una entidad nosológica, catalogada en la psiquiatría clásica como una anormalidad de las tendencias instintivas. Aunque en este capítulo trataremos este concepto como uno de los derivados más importantes de la pulsión de muerte —que se manifiesta como melancolía cuando esta última se revierte contra el sujeto mismo—, antes pasaremos revista muy brevemente a algunas concepciones psiquiátricas relevantes con el fin de tener una perspectiva del punto de vista médico. Como veremos, en la psiquiatría tradicional parecería no tenerse noticia alguna de una noción tal como la de un instinto de muerte.

Para nosotros, hablar de un trastorno de la vida afectiva es una forma de referirnos a las vicisitudes patológicas o distorsionadas de derivados instintivos (los afectos son derivados pulsionales); así como una forma de entender la dinámica del deseo. Esto no invalida la importancia de los componentes de carácter constitucional —siempre relevantes—, como ocurre en cualquier problemática que tenga que ver con los impulsos instintivos, anclados en lo corporal y determinados por factores claramente orgánicos.

En la historia de la psiquiatría, la melancolía —concebida como un cuadro derivado de la acumulación de bilis negra, según la clasificación humoral hipocrática— es, junto con la epilepsia (o *mal sagrado*), una de las patologías más conocidas desde la antigüedad remota. Ya en el siglo I d.C., Celso, en su *De re medica*, nos ofrece algunos capítulos sobre el tratamiento de la manía y la melancolía. También encontramos en Areteo de Capadocia (150 d.C.), en *Sobre las enfermedades agudas y crónicas*, un tratado sobre la naturaleza y tratamiento de la manía y la melancolía, así como en Sorano de Éfeso (100 d.C.) hay descripciones de la melancolía o *cólera negra*.

Luego de la hegemonía galénica durante toda la Edad Media y el auge de la demonología, en el Renacimiento comienzan a escucharse algunas voces que niegan que la enfermedad mental tenga algo que ver con el diablo. Cornelio Agripa, Della Porta, Cardano, Paracelso, Lemnio, Reginaldo Escoto, Juan Weyer son los portadores de nuevas ideas acerca de las causas de las enfermedades del psiquismo, por lo que Zilboorg los hace acreedores al título de fundadores de la primera revolución psiquiátrica.

Paracelso ya advertía, en 1567, que las enfermedades mentales no son causadas por el demonio, sino que son de orden natural. Por otra parte, Félix Plater en su *Práctica médica*, dividió las enfermedades mentales en: *a) imbecìllitas*; *b) consternatio*; *c) alienatio*, capítulo que subdivide en demencia, alcoholismo, amor y celos, melancolía e hipocondria, manía y posesión diabólica; *d) defatigatio*. En 1624, Robert Burton publicó su monumental tratado titulado *Anatomía de la melancolía*, gran recopilación de los conocimientos de su tiempo.[1]

En el siglo XVIII, destaca la figura de Philippe Pinel, quien simbólicamente liberó a los locos de sus cadenas, y publicó en 1801 su gran *Tratado médico-filosófico de la enajenación del alma o manía*,[2] donde describe la melancolía como la primera forma de enajenación del alma. Capurón, uno de sus discípulos, en *Elementos de patología especial*, de 1843, en la sección dedicada a las neurosis, o enfermedades del sistema nervioso, consagra un capítulo al estudio de la melancolía, distinguiendo aquellos seres dominados por una idea exclusiva, de los que tienen una propensión al suicidio.[3]

Más allá del estudio pionero de Pinel, fue Kraepelin en los comienzos del siglo XX, quien en la primera lección de su obra sistematizadora habla de la melancolía como un cuadro clínico bien definido sintomáticamente —luego identificado como depresión o grupo de las patologías depresivas—. Decía que dicho cuadro aparece con frecuencia después de que el paciente ha sufrido choques emocionales producidos por la muerte de parientes próximos, es decir, consecutivos a pérdidas objetales.[4] También sistematiza la psicosis maníaco-depresiva, hoy conocida como trastorno bipolar.

En los tiempos modernos, la obra de Mayer-Gross, Slater y Roth mantuvo el liderazgo de la tendencia organicista por mucho tiempo.[5] Estos autores distinguían las reacciones depresivas (como una forma de reacción neurótica), de la melancolía, sola o en combinación con la manía, en la psicosis maníaco-depresiva. En la psiquiatría suiza, Eugen Bleuler sitúa a la depresión y la melancolía dentro de los trastornos afectivos.[6] En Francia, Henri Ey *et al.* comentan que las manifestaciones depresivas (junto con los estados de exaltación maníaca) son parte de la vida afectiva de los sujetos. Estos autores distinguen tres niveles regresivos en los que dichos afectos se manifiestan: en el nivel más profundo o endógeno, existe un trastorno del humor o de los sentimientos vitales (disgusto, abatimiento, inquietud) que depende de «anomalías de la organización interna de las pulsiones instintivas primitivas, sin relación, o por lo menos con un mínimo de

relación con los acontecimientos o las motivaciones psicológicas».[7] En el nivel medio, se trata de los afectos que se dan en el mundo imaginario de los neuróticos. Finalmente, en el nivel más superficial, se encuentran los afectos reactivos a situaciones de la realidad.

En los Estados Unidos, las obras —durante mucho tiempo inspiradas en las enseñanzas de Freud y sus discípulos— de Noyes y Kolb,[8] en psiquiatría, y de Alexander y Shapiro, en psiquiatría dinámica, marcaron el rumbo.[9] Desde esta misma perspectiva psicodinámica, MacKinnon y Michels hablan de la depresión desde los conceptos psicoanalíticos clásicos, sin descartar los determinantes constitucionales.[10] Dentro de la obra organizada por Silvano Arieti, se registra la perspectiva de Gutheil sobre lo que denomina *reacciones depresivas*, de carácter psicógeno,[11] en las que lo fundamental es el problema de la pérdida y la frustración, mientras que el propio Arieti describe los cuadros de melancolía típicos de la psicosis maníaco-depresiva —una de las psicosis funcionales.[12]

Al transcurrir el tiempo se ha suscitado una recuperación paulatina de la psiquiatría por parte de la medicina, con el consecuente alejamiento del psicoanálisis, que ha culminado con le hegemonía de los criterios del famoso e inútil compendio conocido como *DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders)*, que a partir de su tercera versión se inclinó por criterios puramente descriptivos. En el *DSM-IV* de P. Pichot,[13] se distinguen el trastorno depresivo mayor, el trastorno distímico, el trastorno depresivo no especificado, los trastornos bipolar I y II, el trastorno ciclotímico, el trastorno bipolar no especificado, el trastorno del estado de ánimo inducido por sustancias y el trastorno del estado de ánimo no especificado.

Por su parte, en Perú, H. Delgado describe la depresión patológica tanto en sus síntomas psíquicos (falta de energía, tristeza, culpa, lentitud en el pensamiento y la acción) como en sus síntomas somáticos (trastornos digestivos, cardiocirculatorios, etc.).[14] Este autor destaca a la psicosis maníaco-depresiva como una enfermedad endógena en cuya etiología son muy relevantes los aspectos hereditarios.

Perspectiva psicoanalítica de la depresión

Como veremos más adelante, estas consideraciones son necesarias con el fin de justipreciar adecuadamente el trasfondo personal de Freud en el origen de sus descubrimientos y como sustento de sus conceptos. ¿Hasta dónde podríamos inferir que buena parte de las investigaciones psicológicas de Freud tuvieron que ver con sus propios cuadros depresivos y con la frecuencia con la que se vio torturado por síntomas somáticos que hoy podríamos entender como claros ejemplos de equivalentes depresivos? Desde esta perspectiva, ¿podremos, con justicia, traducir lo que Freud llamaba su *neurastenia* a problemas de índole depresiva? El empecinamiento de Freud con las teorías cíclicas de Fliess, más allá de los factores transferenciales, ¿podría ser signo de algún tipo de intuición subterránea sobre la periodicidad con que era presa de

síntomas depresivos que, como ocurre con los problemas de tipo endógeno, le sobrevenían sin que pudiese explicárselos desde la perspectiva de los sucesos de su cotidianidad? ¿Hasta dónde podemos inferir, sin faltar al rigor histórico y al método psicoanalítico, que Freud buscaba una explicación basada en factores cíclicos o tratando de encontrar periodicidades como las sostenidas por Fliess, con el fin de entender las inexplicables fluctuaciones de sus propios estados de ánimo? Estas consideraciones tienen como objetivo tratar de entender la íntima e inseparable interconexión existente entre una persona y su obra. Esperamos que una revisión adecuada de sus concepciones teóricas, junto con la comprensión de sus principales rasgos caracterológicos y los eventos existenciales en su vida familiar y profesional, nos ayuden a lograr un mayor entendimiento del peso de cada uno de estos factores en la teorización de los conceptos de agresión y de pulsión de muerte.

Clínica de la depresión

La patología suicida

En una carta enviada por Freud a su novia Martha Bernays, el 16 de junio de 1883, se explaya largamente sobre la problemática del suicidio, al comentar la muerte de su amigo, el doctor Nathan Weiss (ayudante en la clínica neurológica). Se trata de una extensa carta donde hace una disección de dicha problemática y establece la relación del suicidio con la presencia de un narcisismo patológico. Dada su importancia para comprender la historia de los procesos autodestructivos —y, por tanto, para el estudio de la pulsión de muerte —, la comentaremos con cierta amplitud.

En esta epístola Freud le confiesa a su novia estar bastante deprimido a causa del funeral de su amigo Nathan Weiss, quien se había ahorcado. Weiss era un médico que tenía apenas un mes de casado y hacía diez días que había regresado de su luna de miel. Al morir dejó dos cartas: en una le pedía a la policía que avisara a sus padres sobre su muerte, y la otra era para su esposa. Cuando sus amigos del hospital le avisaron de la tragedia, Freud se resistió a creer tan lamentable noticia, dado que se trataba de un hombre lleno de pasión, vigor y amor hacia la vida.[15] Freud se preguntaba: «¿Por qué lo hizo? Estaba a punto de lograr todo aquello por lo que había luchado, le habían nombrado *dozent* [profesor], gozaba de una reputación considerable en su especialidad, había conseguido una clientela numerosa por dirigir un departamento del hospital y acababa de casarse. Ahí está el móvil. Se desconocen los detalles que le impulsaron al suicidio, mas no cabe duda de que este guarda relación con su matrimonio».[16]

Como después iba a ser característico de su modo de proceder, Freud empieza enumerando los aspectos constitucionales, luego las determinantes familiares y, finalmente, los factores precipitantes actuales. Entre los primeros, concluyó que la muerte de Weiss fue «una consecuencia lógica de su temperamento. Sus buenas y malas cualidades se aunaron para destruirle».[17] En segundo término, al hacer referencia a los

antecedentes familiares, describió al padre —que era profesor en un colegio religioso de Viena— como «un hombre duro, malo y brutal», y a la madre como una mujer sencilla y resignada que nunca estableció vínculos profundos con su esposo —de los tres hijos, uno de los hermanos se había suicidado seis meses atrás por no poder llenar las expectativas paternas, solo Nathan y el otro hermano pudieron hacer algo; sin embargo, el primero fue el más dotado y poseía grandes atributos intelectuales, salió adelante en función de una gran fuerza personal que lo impulsaba hacia el éxito.

Dentro de los factores personales, destaca este amor hacia sí mismo que Weiss mostraba, el cual era de tal magnitud que Freud no dudaba en calificarlo de una auténtica autoadulación, que se acompañaba de una actitud poco escrupulosa acerca de los medios a los que tuviera que recurrir con tal de conseguir sus fines. Incapaz de cualquier tipo de autocrítica, «dejaba a un lado, olvidaba o se perdonaba a sí mismo todo cuanto había hecho de malo y aquello que pudiera arrojar sobre él una luz desfavorable. [...] Su desproporcionado sentido de la propia importancia solía ir acompañado por una energía insólita y una capacidad considerable para conseguir cosas subrepticiamente, sin que ya nunca soltase su presa».[18] Luego, Freud se explaya sobre la descripción de una caracterología claramente narcisista: «extraía placer de sus propias palabras, de sus propios pensamientos y aun de las acciones más insignificantes e indiferentes de la vida cotidiana, y estaba convencido de que nadie podía hacer nada tan bien como él»;[19] y sobre una personalidad de corte hipomaníaco: «se comportaba invariablemente como lo haríamos las demás personas después de haber bebido una gran cantidad de champaña, mostrándose ligero, seguro de sí mismo y divertido».[20] No deja de resultar interesante la amistad de Freud con Nathan Weiss, al que describe como un sujeto que «era incapaz de todo sentimiento amistoso y [que] podía estar conversando durante años enteros con alguien sin preguntarle ni una sola vez por sus asuntos personales».[21]

Finalmente, entre las causas precipitantes, Freud mencionó la obsesión de Nathan por conseguir novia, como una forma de adjudicarse un nuevo motivo de éxito y no verse disminuido ante sus compañeros de trabajo que sí tenían novia. Su elección recayó sobre una muchacha (Helene F.) que al principio lo rechazó, aunque la familia lo aceptó desde el primer momento. Esta chica de 26 años, que había rechazado ya buenas propuestas matrimoniales, «lo encontraba demasiado arrogante y maleducado, y que poseía otras mil faltas de las que tendría que desembarazarse».[22] Cuando se decidió a aceptarlo, Weiss entró en una eufórica felicidad, que duró poco tiempo y dio paso a una depresión. A su vez, también «la muchacha dio en ponerse melancólica, en llorar y en apenas hablar, sin extraer el más leve gusto de su compañía».[23] Así las cosas, el noviazgo evolucionó en forma lamentable, incluida la sugerencia que Helene le hiciera a Nathan de que mejor sería que desposara a una de sus hermanas. Todo el mundo trató de disuadirlo sobre un matrimonio fincado en bases tan maltrechas; Freud incluso comenta: «le imploré entonces, instándole para que tratase de hacerse a la idea de que ella no lo quería, y le

sugerí que [...] se fuera de viaje».[24] Sin embargo, todos los consejos fueron en vano y las presiones de la familia de ella precipitaron tan desastrosa boda. Luego de describirle a Martha la historia de su infortunado amigo, Freud concluye:

> ¿Qué pudo impulsarle a adoptar tan fatal resolución? [...] estimo que la tardía revelación de un enorme fracaso, la cólera inducida por su rechazada pasión, la furia que sintió ante el sacrificio de toda su carrera científica, de su entera fortuna, para lograr tan solo una catástrofe doméstica, y puede que también la irritación de verse privado de la prometida dote y su incapacidad para enfrentarse con el mundo y confesarlo todo [...] tales circunstancias, cuya revelación se vio precedida por una serie de escenas que sirvieron para abrirle los ojos, llevaron a este hombre, demencialmente vano (y que, en cualquier caso, sufría graves fluctuaciones emocionales), al borde de la desesperación. Le mató la suma total de sus características, su *narcisismo patológico* aunado al anhelo de disfrutar de las cosas buenas de este mundo.[25]

Como podemos ver en la descripción del cuadro clínico de su amigo, Freud utiliza el concepto de narcisismo con toda pertinencia y adecuación, más de treinta años antes de su trabajo central sobre este tema.

No puede soslayarse el impacto que pudo haber tenido este suceso en aquel Freud enamorado, pretendiendo casarse cuanto antes con su adorada novia, lleno de ilusiones y aspiraciones de fama y notoriedad. El suicidio de su amigo al poco tiempo de su regreso de la luna de miel, no pudo menos que despertar ciertas ansiedades. ¿Qué ocurrió con aquel matrimonio? No es casual el precoz comentario acerca del narcisismo patológico del suicida.

Un fármaco antidepresivo: la cocaína

No resulta casual que uno de los primeros intereses de Freud, paralelo a sus investigaciones neurohistológicas y neurofisiológicas, esté relacionado con la cocaína. El interés por el estudio de este alcaloide se manifiesta desde una carta del 21 de abril de 1884, en la que da noticia de un proyecto terapéutico y de una esperanza.[26] Freud había leído el informe de un médico alemán, Theodor Aschenbrandt, que había empleado la cocaína con soldados bávaros en el otoño de 1883, con el fin de incrementar su energía y resistencia. En su misiva Freud señala: «he encargado cocaína y [...] voy a intentar aplicarla en el tratamiento de las enfermedades cardíacas y más tarde en la fatiga nerviosa, particularmente en el horrible estado que se manifiesta cuando se retira una persona de la morfina (como en el caso del doctor Fleischl)».[27] Desde nuestra perspectiva, es claro que Freud buscaba un remedio farmacológico que pudiera aliviar ciertos cuadros de enfermedades cardíacas, como la que él mismo tuvo, así como la neurastenia, padecimiento que se autodiagnosticó en diversas ocasiones.

Luego de encargar un gramo a la casa Merck, Freud ensayó el efecto de la cocaína en su persona,[28] comprobando «que había convertido su mal humor en alegría y que le producía la sensación de haber comido bien»,[29] confirmando así las conclusiones de Mantegazza, quien, entre otras cosas, establecía la utilidad de la cocaína para el tratamiento de la melancolía. Aquí podemos ver un intento de Freud para remediar su neurosis depresiva.

Intentó también liberar a su amigo Fleischl de su grave adicción a la morfina; sin embargo, su amigo también se aficionó a la cocaína y comenzó a tomarla de manera frecuente, para luego desarrollar una adicción tan severa que lo llevaría a la muerte. Antes de esta desafortunada constatación, Freud se había entusiasmado tanto al ver los efectos de esta droga que empezó a tomar regularmente pequeñas dosis «contra la depresión y la indigestión».[30]

Como bien dice Byck,[31] Freud deseaba encontrar una droga con la que pudiera combatir las psicosis y la depresión. «Al igual que la anfetamina, la cocaína puede causar euforia y, como informó Freud, tener un efecto antidepresivo mediante su acción en depresiones suaves o neurasténicas».[32] De hecho, por esas fechas Freud había desarrollado un cuadro depresivo que lo hacía pensar en emigrar a Buenos Aires o a Madrid como única forma de resolver sus problemas económicos y así poder casarse con Martha.[33] También enviaba pequeñas cantidades de cocaína a su novia Martha con el fin de revitalizar su frecuente palidez facial, la ofrecía a sus amigos y pacientes, a sus hermanas, «en resumen —dice Jones— se estaba convirtiendo en una verdadera amenaza pública».[34]

Como podemos advertir, una de las motivaciones conscientes de Freud en sus ensayos con la cocaína de 1884 tenía que ver con la esperanza de que el alcaloide resultara benéfico en los casos de fatiga nerviosa, es decir, de neurastenia, como sostuvo en *Sobre la cocaína* (*Über Coca*), escrita al calor de su pasión por la droga, apenas dos y medio meses después de haber sabido por primera vez de la existencia del «maravilloso» alcaloide —escrito que, a decir de Jones, tenía más calidad como trabajo literario que como contribución científica original.[35]

Otro motivo poderoso tenía que ver con la ilusión de ver a su amigo Fleischl libre del azote de su adicción a la morfina; no obstante, si tenemos en cuenta que Freud se diagnosticaba a sí mismo como neurasténico, podemos inferir que en esos primeros tiempos su interés se vinculaba a la necesidad de resolver un problema personal. Jones nos confirma que «lo que evidentemente fascinaba a Freud en la cocaína era su extraordinaria reputación en el sentido de elevar el vigor mental y físico, sin tener, al parecer, ningún efecto dañino posterior».[36] También Bernfeld asevera que «su confianza en la cocaína como un producto que, en potencia, podía ser de gran ayuda en el tratamiento de la neurastenia se basaba en lo que aquella droga había logrado en él mismo».[37] Dado que la cocaína no tiene dichos efectos en las personas normales, es claro que Freud se encontraba entre quienes sí necesitaban de este tipo de estimulación.

«Durante muchos años había sufrido periódicamente de depresiones y fatiga o apatía, síntomas neuróticos que posteriormente tomaron la forma de ataques de angustia»,[38] nos aclara Jones, y esta droga le procuró alivio a sus depresiones y le dio una maravillosa sensación de energía y vigor. Según Bernfeld, Freud padecía de episodios depresivos que podían durarle desde algunas horas hasta varios días, por lo que «la cocaína fue un remedio casi perfecto contra sus momentos de neurastenia».[39]

En este primer texto sobre el tema de la cocaína, Freud describe con minuciosidad y rigor científico los efectos del cloruro de cocaína sobre su persona y otros sujetos sanos con edades semejantes a la suya. Allí enfatiza las propiedades euforizantes de la cocaína, así como su acción sobre el optimismo y la sensación de vigor físico. Sin embargo, desde entonces admite que es posible que estos efectos sean secundarios y que «en tales dosificaciones no se debe tanto al estímulo directo como a la desaparición de los elementos que causan la depresión».[40] En efecto, la droga parecía particularmente prometedora para el tratamiento de la melancolía y para «mejorar desórdenes funcionales que actualmente agrupamos bajo el nombre de neurastenia».[41]

Un segundo trabajo, más cauto, se circunscribió a determinar algunos de sus efectos, como el incremento de la fuerza muscular y la mejora del tiempo de reacción a estímulos.[42] En *Sobre el efecto general de la cocaína* vuelve a señalar las posibilidades terapéuticas de esta sustancia, principalmente para el tratamiento de la melancolía, y se queja de que la psiquiatría «no cuenta con agentes capaces de aumentar la actividad de un sistema nervioso deprimido. Es, por lo tanto, natural que pensemos en la posibilidad de utilizar los efectos de la cocaína».[43]

En el otoño de 1885, Freud pudo ir a París y asistir a las famosas lecciones de Charcot en la Salpêtrière. Gracias a la correspondencia con Martha, sabemos que el maestro francés lo invitó en varias ocasiones a su casa para asistir a sus famosas veladas. En la primera de ellas, Freud estaba muy nervioso y le comentó a Martha los preparativos que hubo de hacer para presentarse de etiqueta y con toda corrección al evento. Así, describe sus expectativas un tanto ansiosas antes de dicha velada: «Corbata y guantes blancos, probablemente camisa nueva, un cepillado cuidadoso del poco pelo que me queda, etc. También un poco de cocaína para desatarme la lengua».[44] Este uso de la cocaína como «tranquilizante» se confirma cuando Freud le aclara a su novia que había podido mantenerse calmado con la ayuda de una pequeña dosis,[45] y termina la carta concluyendo: «esa fue mi actuación (o más bien la de la cocaína) que me satisfizo plenamente».[46]

Es interesante consignar un párrafo de la carta del 2 de febrero de 1885, en la que Freud le explica a su prometida la naturaleza de su cansancio: «mi fatiga es una especie de enfermedad sin importancia, llamada neurastenia, y originada por los afanes, preocupaciones y emociones de estos últimos años», añadiendo, no sin fundamento intuitivo, «[que la mejoría ocurre] luego de pasar una temporada contigo, como si me hubieran tocado con una varita mágica».[47] Es claro que Freud ya tiene cierta noción de la

relación entre la neurastenia y su etiología en la masturbación excesiva, como teorizó en su momento, por lo que intuye un tratamiento causal para su mal: relaciones sexuales normales y repetidas, lo que en su tiempo solo se obtenía dentro del matrimonio.

Recordemos que para Freud, los términos *neurastenia* y *depresión suave* eran sinónimos, y también que desde la perspectiva etimológica, *neurastenia* significa una astenia de los nervios, es decir, neurológica, lo cual tiene mucho sentido con la noción de un sistema nervioso deprimido que podría beneficiarse con el empleo de la cocaína. En ocasión de otra velada en casa de Charcot, Freud volvió a recurrir al uso de su «tranquilizante» preferido, ahora destacando su efecto euforizante, pues le comentó a Martha: «la pizca de cocaína que acabo de tomar me desata la lengua».[48] Freud se embarca en algunas confesiones sobre su desarrollo sin juventud, su personalidad, sus dificultades interpersonales y su carácter tenaz y perseverante, confesiones que él mismo atribuye a la cocaína.

En el último de los trabajos que Freud dedicó a la cocaína, en 1887, el tema principal fue el problema de la adicción. Freud insistía en que la adicción a la cocaína solo ocurre en personas previamente adictas a la morfina, y él mismo se ofrecía como prueba de su inocuidad: «yo mismo la he tomado durante algunos meses sin percibir ni experimentar nada parecido al morfinismo ni ningún deseo de utilizar la cocaína de forma continuada».[49] Al final de su trabajo, citaba las experiencias realizadas por W. Hammond, donde destaca el tratamiento de tres mujeres con melancolía que mejoraron con la administración de cocaína.

Como sabemos, Freud trabajó como interno en un hospital durante los años de 1882 a 1885, de ahí que su interés y sus investigaciones sobre la cocaína hayan representado la ocasión para estar en contacto con pacientes neuróticos. Bernfeld así lo consigna: «Los estudios de la cocaína constituyen también su primer encuentro científico con las neurosis, esas formas y grados tan variados de impedimentos a la felicidad y la capacidad de trabajo que constituyen una plaga de la que eran víctimas tanto sus amigos como él mismo».[50] No es poco lo que nos revela Bernfeld, dado que una de las causas del viraje en los intereses de Freud, específicamente hacia el estudio de las enfermedades nerviosas, representó un hecho de importancia fundamental para el desarrollo de lo que después sería la teoría psicoanalítica.

El papel de la agresión sexual

Así como la neurastenia, la depresión, la melancolía y el suicidio tienen que ver, desde la perspectiva psicoanalítica, con las manifestaciones del impulso agresivo hacia el propio sujeto, ahora trataremos de rastrear el concepto de *agresión* en la obra de Freud desde la perspectiva opuesta: su expresión hacia afuera, en el mundo externo.

Podemos encontrar las primeras menciones a dicho concepto en diversas partes de la correspondencia con Fliess como una forma de explicar la etiología de la histeria, pero también de las demás neurosis. En el manuscrito A, de fines de 1892, Freud se pregunta sobre el papel de la seducción sexual en la etiología de la neurastenia.[51] Desde estas tempranas fechas intuye el papel de la «masturbación por otra persona»,[52] cuando relaciona la sexualidad como su causa. Si advertimos que este tipo de seducciones es lo que nos lleva a la idea de trauma infantil, estamos ante una de las primeras nociones de cómo una agresión sexual distorsiona el desarrollo infantil —aunque en este momento Freud no pone énfasis en este hecho, ni aclara que se trate de un acto de violencia.

Poco tiempo después, en el manuscrito B del 8 de febrero de 1893,[53] sobre *La etiología de las neurosis*, vuelve a mencionar que «la neurastenia aparentemente hereditaria procede del agotamiento sexual precoz»,[54] donde subraya el papel de la sexualidad, pero deja de lado el aspecto agresivo de la cuestión. En contra de la opinión general de que se trata de estigmas heredados, Freud opina que «un abuso sexual puede provocar neurastenia por sí solo».[55] Este tipo de abuso puede predisponer al sujeto al desarrollo de enfermedades corporales o depresiones (una de las primeras menciones de la depresión). En este manuscrito también hace referencia a la distimia periódica, que entiende como una tercera forma de neurosis de angustia. Afirma que esta «casi siempre se distingue de la melancolía propiamente dicha por guardar una conexión aparentemente racional con determinado trauma psíquico»,[56] además de que en los cuadros de distimia no encuentra «la anestesia psíquica [sexual] que es tan característica de la melancolía».[57] Luego menciona un caso de hipocondría donde pudo comprobar «el antecedente de un intento de violación a los ocho años de edad. Otro caso iniciado durante la infancia se explicó como reacción histérica a una seducción masturbatoria». Por tanto, la sexualidad es promotora de neurosis cuando toma la forma de una agresión sexual: *abuso sexual*, *intento de violación*, *seducción masturbatoria*.[58]

En el manuscrito C, del 2 al 3 de abril de 1893,[59] Freud vuelve a referirse al efecto del *abusus sexualis* como factor etiológico de la neurastenia. El 27 de noviembre de ese año, en la Carta núm. 33,[60] comenta: «he llegado a la terminante conclusión de que la angustia no se anuda a una consecuencia psíquica sino a una consecuencia física de los abusos sexuales»,[61] opinión que sustentará nuevamente en 1895, en *La neurastenia y la neurosis de angustia*.[62]

En la Carta núm. 39 del 19 de abril de 1894 (originalmente Carta núm. 17), podemos leer una interesante descripción del estado físico y del talante depresivo de Freud en esos días, donde refiere:

> ... [me] sobrevino un violento y repentino malestar cardíaco [...] intensas arritmias, con constante tensión cardíaca (opresión), ardor precordial, dolores urentes que descendían al brazo izquierdo, cierta disnea —sospechosamente moderada, como si fuera orgánica— , y todo eso más bien paroxísticamente, es decir, en

> dos o tres accesos extendidos durante todo el día y acompañados de una depresión del ánimo expresada en la sustitución de mis habituales delirios de actividad, por visiones de muerte y despedida. Las molestias orgánicas se atenuaron durante los dos últimos días, pero el estado hipomaníaco persiste.[63]

En la Carta núm. 40 del 25 de abril de 1884, Freud vuelve a mencionar que su «desazón, desgano, incapacidad para trabajar y la leve disnea más bien se han agravado»,[64] problemas emocionales que nos ayudan a entender ciertas claves acerca del origen del concepto de melancolía, al que Freud dará un primer esbozo teórico por estos días —entre otras cosas, la presentación de los síntomas depresivos siempre en unión con manifestaciones físicas.

La Carta núm. 42 del 21 de marzo de 1894 contiene un comentario a Fliess sobre sus progresos en la investigación de la etiología de las neurosis.[65] Según Freud en los tres mecanismos primordiales de dicho trastorno «sería la excitación sexual la que experimenta tales transmutaciones, pero lo que precipita esos cambios no es siempre algo sexual»,[66] ya que la herencia puede promover la génesis de las neurosis.

El tema de la melancolía será discutido en muchas de las cartas de esa época, como ocurre en el manuscrito D, que trata sobre la etiología y teoría de las grandes neurosis;[67] en el manuscrito E, donde encontramos la primera noción de las excitaciones endógenas —idea precursora del concepto de pulsión—;[68] y en los manuscritos F/1[69] y F/2,[70] mismos que culminan con el manuscrito G, dedicado en particular al estudio de la melancolía —que se explica como una pérdida de la vida instintiva.[71]

Como podemos advertir, Freud inicia sus exploraciones sobre el mundo de las neurosis, desde la constatación de la importancia del trauma sexual. Sin embargo, hay que insistir en que el énfasis en el componente sexual del trauma deja en la oscuridad que se trata de un evento traumático, es decir, ejercido con violencia. ¿Cómo es que el énfasis en lo sexual dejó de lado el aspecto agresivo del abuso ejercido en contra de menores? Esta pregunta obliga a la revisión de las formulaciones de Freud en torno a la sexualidad como causa de los padecimientos neuróticos y la omisión de los aspectos violentos con los que dicha sexualidad se acompañaba —a pesar de que el concepto de *trauma sexual* refiere con claridad que se trata de un evento violento.

Trabajos psicoanalíticos sobre la agresión y la depresión

En los *Estudios sobre la histeria*, Breuer describe los síntomas de Anna O. como un conflicto entre afectos de signo contrario; de esta forma, el síntoma histérico manifestado en la imposibilidad de beber resulta de una inhibición en la expresión de su cólera. Esta mujer, entre cuyos «rasgos más esenciales del carácter se contaba una bondad compasiva»,[72] luego de observar cómo el perrito de su institutriz bebía agua de un vaso «no dijo nada pues quería ser cortés», pero a partir de entonces no pudo ingerir agua. Solo después de que Breuer la hipnotizara y «tras dar todavía enérgica expresión a ese

enojo que se le había quedado atascado, pidió de beber, tomó sin inhibición una gran cantidad de agua y despertó de la hipnosis con el vaso en los labios». Asimismo, al explicar el síntoma de la anestesia y paresia braquial de su paciente, Breuer relata el episodio de la visión de Anna O., en que aparece una serpiente negra a punto de morder a su padre enfermo. Esta ensoñación, más allá del universal simbolismo sexual que pudiéramos atribuir a la serpiente, nos habla de una *idea antitética* —como solía llamarles Freud—, contraria a la voluntad consciente y amorosa de cuidar a su padre, para dar paso a una fantasía agresiva, oral-sádica (morder o envenenar), cuyo significado tiene que ver con un deseo de muerte hacia el padre que, así, terminaría con sus sufrimientos y también con los de ella. Es la represión de una fantasía homicida lo que provoca el síntoma, que luego da camino a la retaliación en forma de una alucinación: sus dedos como «pequeñas serpientes rematadas en calaveras (las uñas)».[73] También es un indicio de conflicto entre sentimientos amorosos (conscientes) y agresivos (reprimidos) hacia el padre enfermo, que el intento de rezar se haya topado con la fuerza del componente agresivo manifestado en el olvido de la lengua, aunado a la parálisis del brazo con el que Anna se proponía ahuyentar a la serpiente (símbolo del mal y la muerte), quedando así inhabilitada para salvar a su padre.

No deja de sorprender que 15 años después, en *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, los ejemplos elegidos por Freud para instruir a sus oyentes norteamericanos sobre la dinámica de los síntomas histéricos, fueran el caso de Anna O. de Breuer y los de su propia cosecha como el de Emmy von N. —la dama de 40 años con un tic en forma de chasquido donde se expresaba el conflicto entre el deseo de guardar silencio (afectos amorosos, conscientes) y la necesidad de perturbar con un ruido (la contraparte agresiva, sujeta a represión)—, y el de Elizabeth von R. —donde se ve cómo el componente erótico del conflicto edípico (la inclinación amorosa hacia el cuñado) no provoca problema alguno, mientras que su parte agresiva (los deseos homicidas de muerte hacia su afortunada hermana y rival, gratificados con el fallecimiento de esta) sí provoca la aparición de la represión y del síntoma—, cuya dinámica causal tienen que ver con la represión de un componente agresivo (la cólera) y no uno de carácter sexual.[75]

La contribución teórica de Breuer a los *Estudios sobre la histeria*, al hablar de que la pulsión sexual es la fuente más poderosa de incremento de excitación endógena —y, por tanto, causa de neurosis—, afirma que en ocasiones intensidades máximas pueden interferir con los procesos de representación, y que durante el orgasmo, el proceso del pensamiento prácticamente se borra. Agrega que la percepción suele afectarse, así como el procesamiento psíquico de las sensaciones. El animal, ante el peligro, suele acrecentar «la intensidad del instinto (*instinkt*) agresivo; el animal pacífico se vuelve peligroso hasta que la excitación se aligera en las operaciones motrices del acto sexual».[76]

Estos montantes de excitación se manifiestan psíquicamente como afectos. Cuando la excitación endógena es muy elevada, promueve la aparición de «afectos agudos». Para Breuer, estos incrementos desusados de excitación no son útiles para la actividad psíquica. «Todos los afectos intensos dañan la asociación, el decurso de la representación. La cólera o el terror hacen perder el sentido de las cosas. Solo persisten en la conciencia con máxima intensidad aquellos grupos de representación excitados por el afecto. Así, se vuelve imposible nivelar esta emoción *(aufregung*) mediante una actividad asociativa.»[77] Es obvio que Breuer se adhiere completamente al punto de vista económico de la metapsicología, al hablar de montantes intensos de excitación que perturban el sistema nervioso, cuya excitación debe ser descargada con el fin de volver a un estado de equilibrio interno; acciones que «sirven a la tendencia de mantener constante la excitación cerebral».[78] Un aspecto importante es que dicha descarga, en el caso de la cólera, puede tomar la forma de actos motores (con incremento del tono muscular), de una acción verbal simbólica (como sucede con el *dicho colérico*, como le llama Breuer), o desembocar en una acción proyectada y planeada (como ocurre en el caso de alguien que toma venganza de una ofensa o daño sufrido), lo cual implica una serie de funciones yoicas de alto grado de sofisticación.

Breuer establece este tipo de consideraciones en torno a la cólera (entre otros muchos afectos) en relación asociativa con el instinto agresivo de los animales, a su vez relacionado con los fenómenos de excitación sexual, y los afectos sexuales derivados de un incremento endógeno de excitación. Para Breuer, esta pulsión sexual se manifiesta durante la infancia de manera vaga y sin destino, es decir, sin objeto de descarga. Posteriormente, en el curso del desarrollo y «condicionada por la función de las glándulas genésicas»,[79] esta pulsión adquiere sus características en la relación con el objeto, «con la percepción o representación del otro sexo».[80]

Más adelante, al hacer referencia a los estigmas (de origen constitucional) sobre los que se construye el edificio de la histeria y los fenómenos conversivos, Breuer advierte que estos últimos nacen como consecuencia de afectos en personas de predisposición histérica, por lo que la conversión, al comienzo, es solo una expresión anómala de las emociones que, al repetirse, se convierten en un síntoma histérico, mientras que la representación pasa inadvertida o es objeto de la defensa. La mayoría de estas representaciones que caen bajo la acción de la defensa son de naturaleza sexual y forman parte de la base de la histeria en la pubertad. En este sentido, Breuer afirma: «La inclinación a la defensa frente a lo sexual es reforzada todavía por el hecho de que la excitación sexual tiene en la virgen una mezcla de angustia, el miedo a lo desconocido, vislumbres de lo que vendrá, en tanto que en los varones jóvenes, sanos, naturales, es una pulsión agresiva sin mezcla. La muchacha vislumbra en Eros el temible poder que gobierna y decide su destino, y le provoca angustia».[81] También comenta cómo el matrimonio es una de las fuentes comunes de traumas sexuales, pues con frecuencia no tiene por contenido «una seducción erótica, sino una violación».[82]

Es interesante constatar que Breuer fue el primero en mencionar tanto la pulsión agresiva como el «temible» Eros, cinco lustros antes de que Freud reivindicara su tercera doctrina de las pulsiones. Por ello Breuer debería ser considerado un precursor del concepto de *instinto de muerte*, al postular una pulsión agresiva, a pesar de las consideraciones que después hizo Freud sobre los motivos por los que su mentor y amigo abandonó el campo de investigación iniciado por ambos.

En *La herencia en la etiología de las neurosis,* de 1896, al explorar los factores causales de las neurosis, Freud encuentra influencias diversas que divide en tres tipos: condicionales, concurrentes y específicas. Las primeras tienen que ver con la herencia «poderosa en todos los casos»;[83] las causas concurrentes (o accesorias) se refieren a «todos los agentes vulgares que encontramos en otras ocasiones: las emociones morales, el agotamiento somático, las enfermedades agudas, las intoxicaciones, los accidentes traumáticos, el *surmenage* intelectual, etc.»;[84] finalmente, en relación con las causas específicas de las neurosis, Freud menciona las perturbaciones de la vida sexual del individuo. Reconoce que la neurastenia tiene que ver con el uso inmoderado de la masturbación, con las poluciones excesivas; la neurosis de angustia, con el coito interrumpido, la abstinencia forzada y la excitación genital frustrada. En relación con las psiconeurosis (histeria y neurosis obsesiva) propone la existencia de un evento infantil de naturaleza sexual: «El suceso del cual ha conservado el sujeto un recuerdo inconsciente es una experiencia sexual precoz con excitación real de las partes genitales, seguida de un abuso sexual practicado por otra persona y el período de la vida en el que acaeció este suceso funesto es la infancia».[85] Agrega que la neurosis histérica deriva de una seducción sexual vivida desde una situación de pasividad, mientras que en los casos de neurosis obsesiva «se trata […] de un suceso que ha causado placer, de una agresión sexual inspirada por el deseo (sujeto infantil masculino) o de una gozosa participación en las relaciones sexuales (sujeto infantil femenino)[86] […] El hecho mismo de que tales agresiones sexuales tengan lugar a una edad tan tierna parece denunciar la influencia de una seducción anterior, de la cual es consecuencia la precocidad del deseo sexual».[87]

Freud introduce el concepto de *agresión* con tres características:

1) en la histeria, la agresión proviene desde afuera del sujeto, se origina en el otro, por lo que la seducción sexual es vivida desde una situación de pasividad e indefensión;
2) se entiende como una cualidad ligada a la sexualidad, ya que se trata de una agresión sexual, y
3) en el obsesivo, se invoca una identificación con el agresor debido a la cual el sujeto se apropia de la agresión sexual, la ejerce activamente como seductor y extrae placer de la experiencia.

Sin embargo, hay que entender que estas «agresiones» se tornan eficientes en un segundo tiempo, luego de su resignificación en la pubertad, cuando «el recuerdo actúa entonces como si fuese un suceso presente. Trátase, pues, por decirlo así, de unas acción

póstuma de un trauma sexual»,[88] lo que introduce una variable de gran importancia en la definición misma de *agresión sexual*.

En ese mismo año de 1896, en su trabajo *Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa*, Freud encontró que, en siete de 13 casos, los seductores eran «inocentes agresores infantiles, casi siempre hermanos, que habían mantenido durante años enteros relaciones sexuales con sus hermanas, poco menores que ellos. Por lo común, el origen de estas relaciones era uno mismo: el hermano había sido objeto de un abuso sexual por parte de una persona perteneciente al sexo femenino, y despertaba así, prematuramente, su libido, y había repetido años después, con su hermana, exactamente las mismas prácticas a las que antes lo habían sometido».[89] En una nota a pie de página, agregada en 1925, Freud puntualiza: «Me estoy inclinando a pensar que los relatos de las agresiones (sexuales) tan frecuentemente inventadas por los histéricos puedan ser fantasías obsesivas de huellas mnémicas de un trauma infantil».[90] En este trabajo, Freud insiste en que la etiología de la neurosis obsesiva es una agresión ejecutada con placer y desde una participación activa, por lo que toda «agresión sexual prematura supone siempre una experiencia pasiva anterior»,[91] con lo que ratifica el origen externo de la agresión y de la sexualidad unidas en el concepto de *agresión sexual*, fundamento de la teoría de la seducción.

En *La etiología de la histeria*, del mismo año,[92] al hablar de la teoría de la seducción, Freud emplea términos como *abusos sexuales*; incluso habla de *ataques sexuales*, e insiste en el origen externo de la seducción, y concluye: «Me inclino, por tanto, a creer que sin una previa seducción no es posible para el niño emprender el camino de la agresión sexual. De este modo, las bases de las neurosis serían constituidas siempre por personas adultas, durante la infancia del sujeto, transmitiéndose luego los niños entre sí la disposición a enfermar más tarde de histeria».[93] A la vez, nos enseña «que las representaciones obsesivas se revelan en el análisis como *reproches*, disfrazados y deformados, correspondientes a agresiones sexuales infantiles, siendo, por tanto, más frecuentes en los hombres que en la mujeres».[94]

Advertimos cómo Freud siempre se refirió a los componentes sexuales en la etiología de las neurosis, pero nunca dejó de mencionar que eran traumas sexuales, es decir, agresiones en torno a la sexualidad; de alguna manera en aquellos de sus pacientes que desarrollaron cuadros neuróticos, el inicio de su sexualidad estuvo teñido con agresión, siendo este inicio violento lo que los enfermó.

En *Psicopatología de la vida cotidiana*,[95] al referirse al olvido de nombres, Freud comenta el caso de la Srita. I. von K., que olvidó el nombre de una persona en virtud del rencor que le guardaba por haber echado abajo una teoría suya —la teoría de que los hombres con talento pictórico suelen no comprender la música—. Por tanto, la agresión en forma de resentimiento puede promover el olvido del nombre de un sujeto, es decir, su desaparición (su asesinato simbólico) en su universo asociativo. El proceso primario da como cumplido un deseo agresivo de liquidar al cuestionador impertinente. Una

confirmación la encontramos más adelante cuando Freud comenta que «la desfiguración de los nombres propios equivale siempre a un insulto cuando se hace intencionadamente, y podría tener igual significado en toda aquella serie de casos en que aparece como *lapsus* involuntario» —obviamente, un insulto es una agresión verbal—.[96] Una nota agregada en 1907 lo ratifica cuando menciona a los aristócratas que muestran su menosprecio por su médico cuando olvidan su nombre. Otra nota de 1912 cita un trabajo de Jones donde se afirma que «pocas personas pueden reprimir un movimiento de enfado al notar que otras han olvidado su nombre, sobre todo cuando esperan que estas lo hubiesen retenido en su memoria»[97] y, por el contrario, la enorme gratificación y halago que suelen sentir cuando una persona importante recuerda su nombre. Lo último es interpretado habitualmente como un signo de consideración y afecto hacia nosotros, mientras que el olvido ocasiona enojo por su significación agresiva.

Finalmente, al indagar sobre el origen de los pensamientos y sentimientos que se exteriorizan en los actos fallidos, Freud concluye que «en una serie de casos puede verse inequívocamente el origen de los pensamientos perturbadores en sentimientos reprimidos de la vida psíquica. Sentimientos e impulsos egoístas, celosos y hostiles, sobre los cuales gravita el peso de la educación moral, utilizan en las personas sanas el camino de los rendimientos fallidos para manifestar de cualquier modo su poder innegable, pero no reconocido por superiores instancias psíquicas».[98] Es claro que, en esta época, Freud conceptualiza los sentimientos hostiles como una forma muy activa de impulso interno, que pugna por expresarse de manera muy semejante a como lo hacen los instintos sexuales.

En el primero de los *Tres ensayos para una teoría sexual*,[99] al tratar el tema del sadismo y el masoquismo, Freud afirma que «la tendencia a causar dolor al objeto sexual o ser maltratado por él es la más frecuente e importante de las perversiones y sus dos formas, activa y pasiva, han sido denominadas, respectivamente, por Krafft-Ebin, sadismo y masoquismo».[100] Freud entiende dichas tendencias agresivas como una parte normal de la sexualidad, como una «tendencia a dominar, cuya significación biológica estará quizá en la necesidad de vencer la resistencia del objeto sexual de un modo distinto a los actos de cortejo».[101] Así, el sadismo correspondería a una exageración del componente agresivo del instinto sexual y el masoquismo a una intensificación indeseable de la actitud pasiva en relación con la sexualidad. En esa época, Freud define el masoquismo como un sadismo que se revierte en contra de la propia persona. Por tanto, sadismo y masoquismo no son otra cosa que las formas activa y pasiva de la manifestación exagerada de un componente agresivo[102] de la pulsión sexual,[103] probablemente derivado de placeres ancestrales de tipo caníbal, es decir, de la «participación del aparato de aprehensión puesto al servicio de la satisfacción de la otra gran necesidad, más antigua ontogénicamente».[104]

Este aparato de aprehensión es, en su forma más elemental, la boca; de ahí que, posteriormente, Freud calificará esta dinámica instintiva como la etapa oral-sádica u oral-canibalista, ya que la forma más arcaica de «apoderarse del objeto» es devorándolo. También constituye el prototipo de todo ulterior proceso psicológico de introyección e identificación, como ocurre con la identificación de los espectadores al asistir a un drama teatral, quienes extraen su cuota de placer masoquista identificándose con el sufrimiento de los personajes.[105]

La incorporación de este componente agresivo como parte integrante de la pulsión sexual llevó a Freud a postular que los instintos pueden manifestarse en forma activa o pasiva —por ejemplo, como sadismo o masoquismo, respectivamente—, pero también en el eterno conflicto ambivalente entre tendencias (activa y pasiva), con referencia a los elementos masculino o femenino dentro de la constitución bisexual del ser humano.

Más adelante, al hablar de la neurosis como del negativo de la perversión, y de los síntomas neuróticos como una forma de defensa ante la tendencia que presentan los impulsos parciales de naturaleza perversa a su exteriorización, Freud menciona:

> [los pares denominados] instintos de contemplación y de exhibición y el instinto pasivo y activo de crueldad. La presencia de este último instinto es indispensable para la comprensión de la naturaleza dolorosa de los síntomas y rige casi siempre una parte de la conducta social del enfermo. Por medio de esta conexión de la libido con la crueldad tiene lugar la transformación del amor en odio y de los sentimientos cariñosos en hostiles, que es característica de una gran serie de neurosis, especialmente en la paranoia.[106]

De esta manera, Freud establece como instinto parcial la crueldad, que puede manifestarse activa o pasivamente, y que por su forma de mezclarse con la energía de la pulsión sexual es responsable de la transformación del amor en odio. El que predomine un sentimiento u otro, se explica con base en las cantidades relativas de energía de los componentes pulsionales —en el instinto sexual—, ya sea que predominen los componentes libidinales o los crueles.

En estos primeros acercamientos al entendimiento de la agresión, algo que no ayuda a la adecuada comprensión de los conceptos freudianos es el hecho de que, si bien Freud conceptualiza la crueldad como uno de los componentes del instinto sexual, luego la define como un instinto aparte (crueldad activa o pasiva), con lo que parecería individualizarlo o entenderlo como un concepto con relativa autonomía en relación con la pulsión sexual y su manifestación libidinal primordial.

Al definir los instintos parciales como «tendencias orientadas hacia un objeto sexual exterior», Freud ratifica «los instintos de contemplación, exhibición y crueldad, que más tarde se entrelazarán estrechamente a la vida genital, pero que existen ya en la infancia, aunque con plena independencia de la actividad sexual erógena»,[107] para luego agregar que «con una independencia aún mayor del resto de la actividad sexual, ligada a las zonas erógenas, se desarrollan en el niño los componentes crueles del instinto sexual. La

crueldad es algo que forma parte del carácter infantil, dado que aún no se ha formado en él el obstáculo que detiene al instinto de aprehensión ante el dolor de los demás; esto es, la capacidad de compadecer».[108]

Por lo tanto, entendemos que las pulsiones parciales son, originariamente, autónomas del instinto sexual, aunque luego se subordinan, mezclándose a él. También que la crueldad es una parte constitutiva del *instinto de dominio*, que de hecho, se origina en él. De ahí que la capacidad de compadecerse por el dolor del otro es una vicisitud derivada de la inhibición o del bloqueo defensivo de la pulsión de apoderamiento (de la dinámica del poder).

Si consideramos que Freud establece que «la crueldad predomina durante toda una fase de la vida sexual, que más tarde describiremos como organización pregenital»,[109] estaremos en mejores condiciones para advertir los vaivenes de sus ideas en esta temprana etapa, cuando concebía los impulsos agresivos (de *crueldad*, como los llama en este momento) no solo como instintos autónomos en relación con la sexualidad, sino como una forma de manifestación prioritaria sobre la vida pulsional del infante y, al mismo tiempo, aseguraba que los niños que se distinguen por una particular crueldad con los animales o sus compañeros de juegos, son aquellos en los que puede sospecharse una temprana e intensa actividad sexual en las zonas erógenas.

Si tenemos en cuenta un párrafo suprimido a partir de 1915, nos enteramos de que, originalmente, Freud pensaba que «los impulsos de crueldad se originan de fuentes realmente independientes de las sexuales, pero que en una edad temprana estuvieron unidas por una anastomosis cercana a sus puntos de origen. Las observaciones nos enseñan las influencias mutuas en el desarrollo sexual y los instintos de escoptofilia y de crueldad, lo que limita la presunta independencia de los dos grupos de instintos».[110] Este parágrafo nos advierte sobre las dudas originales de Freud, así como de los cambios operados en estos conceptos a partir de los nuevos puntos de vista incorporados a su teoría en *Introducción al narcisismo*[111] y *Los instintos y sus destinos*.[112] También nos avisa de la problemática derivada de la temprana fusión de los instintos crueles con los libidinales y su inmutabilidad estructural como causa del masoquismo: una fijación de los instintos de crueldad en su forma pasiva de expresión.

Más adelante, Freud describe un nuevo componente de su incipiente primera doctrina pulsional, al que denomina *instinto de saber* o *de investigación*. Este nuevo instinto, además de tomar parte de su energía de la sexualidad, también hace participar, en su génesis, a una *aprehensión sublimada*,[113] así como *energía del placer de contemplación*.[114] El vínculo entre este instinto de saber y la sexualidad suele ser grande, pues tiene que ver con problemas sexuales muy intensos en edades sorprendentemente tempranas.

Al describir las fases del desarrollo de la psicosexualidad, una de las características más relevantes de la fase sádico-anal —en sus manifestaciones activas y pasivas— tiene que ver con que «la actividad es producida por la pulsión de apoderamiento a través de la

musculatura del cuerpo, y como órgano de meta sexual pasiva se constituye ante todo la mucosa erógena del intestino».[115] Desconocemos las razones por las que, en la traducción de López-Ballesteros, al referirse a su modalidad activa de expresión, representada por el instinto de aprehensión,[116] se omite explicar que el músculo es el órgano efector de dicho instinto —también mencionado en la versión de Strachey—,[117] ya que más adelante la musculatura será definida como la que expresa la pulsión agresiva dirigida al exterior. Sobre todo porque Freud pone especial énfasis en el hecho de que «en la actividad muscular se hallará quizá una de las raíces del instinto sádico».[118]

Un nuevo término nos sale al paso, ahora Freud hace mención de un instinto sádico al que más adelante también llamará *instinto sadomasoquista*,[119] que ancla sus orígenes y es despertado por el efecto erógeno que ciertos tipos de dolor intenso pueden producir. Es importante la aclaración anterior, debido a que en una nota agregada en 1915 Freud abunda sobre el tema de lo masculino y lo femenino, que pueden ser definidos equiparándolos a las ideas de actividad y pasividad, respectivamente. Sin embargo, Freud solo admite la existencia de una libido masculina, según sus tendenciosas formulaciones de esa época; es decir, que «el instinto es siempre activo, aun en aquellos casos en que se propone un fin pasivo».[120] Desde el punto de vista biológico, el concepto de *masculinidad* tiene que ver con «la actividad y sus manifestaciones secundarias, tales como el mayor desarrollo muscular, la agresividad y la mayor intensidad de la libido».[121] Por tanto, la agresión, junto con la libido se van perfilando como elementos pulsionales predominantemente masculinos, dejando a la mujer una dotación disminuida de ambos componentes instintivos —como también ocurrirá con el clítoris, entendido como un *pene disminuido*.

Finalmente, cuando Freud rastrea los orígenes de la sexualidad infantil, menciona tres fuentes principales: primero, como la imitación de satisfacciones encontradas en diversos procesos orgánicos; segundo, como sensación consecutiva a estímulos recibidos en zonas erógenas; y, tercero, «como manifestación de ciertos instintos cuyo origen no nos es totalmente conocido, tales como el instinto de contemplación y el de crueldad».[122] Nueva vuelta de tuerca de gran importancia e importantes consecuencias en la conceptualización freudiana: ahora la sexualidad deriva, entre otras cosas, ¡de la pulsión agresiva! En congruencia con lo mencionado por Freud en este último párrafo, se concluye que la crueldad es más antigua que la libido —el odio es más viejo que el amor, nos dirá Freud posteriormente.

Una de las primeras menciones de Freud sobre los factores restrictivos de la sociedad es de 1908, cuando menciona que la «cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos. Todos y cada uno hemos renunciado a una parte de las tendencias agresivas y vindicativas de nuestra personalidad».[123] Desde entonces, advierte que el alto precio que paga la humanidad por vivir en comunidades civilizadas es la neurosis, pero no solo en función de la represión de los instintos sexuales, sino también debido a la represión de otros impulsos, como los agresivos (igualmente enemigos de la cultura).

En *Teorías sexuales infantiles*,[124] de ese mismo año, Freud introduce el tema de la hostilidad del niño hacia los hermanitos competidores, fruto de sus instintos egoístas; sentimiento que califica como de *hostilidad primaria* o innata. En virtud de la proyección de esta agresión, el niño tiende a interpretar en los demás lo que su propio psiquismo contiene; llega así a establecer una teoría sádica del coito parental.

Al año siguiente, en el historial clínico de Juanito (Herbert Graf),[125] encontramos más aportaciones al concepto de agresión, incluyendo diversas referencias a las ideas de Alfred Adler —otro precursor del concepto de *instinto agresivo*—. Este tratamiento, llevado a cabo por el padre del pequeño, le permitió a Freud un material de primera mano para el estudio de las fuerzas pulsionales infantiles, no de una manera retrospectiva e inferencial, sino mediante el material inmediato y vigente en el momento mismo del tratamiento.

Max Graf, padre de Juanito y eminente musicólogo, consigna que su pequeño hijo, desde antes de los tres años, mostraba un marcado interés por el pene, sobre todo quería saber si su madre también poseía una cosita para orinar (un *hace pipí*). Juanito recibe, a los tres años y medio, su primera amenaza de castración por parte de la madre, como un intento de correctivo de sus manipulaciones onanistas: «Si haces eso, llamaré al doctor A. para que te corte la cosita, y entonces, ¿con qué vas a hacer pipí?»,[126] le dice la madre. Es la primera mención de que, ante una satisfacción autoerótica de la sexualidad, el mundo externo responde con una agresión tan violenta como la castración. La agresión, en este momento, viene de afuera, concretamente de la madre.[127]

Ante esto surge la necesidad de saber y comprobar empíricamente —mirándola mientras se desviste—, si su madre en particular y las mujeres en general, tienen un pene como él. Esto ocurre al mismo tiempo que Juanito ve nacer a una hermanita, es decir, un *ser sin pene*. La observación de las maniobras médicas y recipientes con agua sanguinolenta lo hacen imaginar un acto profundamente agresivo —acto que los adultos ocultan con el cuento de la cigüeña.

Al ver a su hermanita, Juanito se muestra celoso y trata de exhibir su superioridad sobre ella: la concibe como un ser que, además de no saber hablar, no tiene dientes, es decir, carece del órgano de agresión oral por antonomasia. Seis meses después, Juanito ya puede mostrarse tierno con su hermanita, como parte de haber superado lo amenazante que resultó la posibilidad de ser desplazado por la intrusa en el cariño parental y de saberse superior a ella probablemente por haber asistido repetidamente al baño de la hermanita y haber comprobado que su *hace pipí* era muy pequeño —aunque también deja asentada la cómoda y tranquilizante fantasía de que en algún momento le crecerá.

Algunos meses después, Juanito consigna su primer sueño erótico: «Hoy, mientras dormía, he creído que estaba en Gmunden con Maruja» —niña de 13 años con quien ha jugado a menudo y en la que desplaza sus afectos sexuales edípicos—.[128] De nueva cuenta, la presencia de la agresión (en forma de impulsos homicidas en contra del padre)

solo es inferida a partir del material asociativo que aporta Juanito ante su sueño. Es la época en que hace el dibujo de una jirafa a la que agrega el *hace pipí*, el cual, sin embargo, está separado del cuerpo del animal.

A los cuatro años, el instinto sexual de Juanito se manifiesta con toda claridad, modulado ya en forma de enamoramiento de una vecinita de siete u ocho años, a la que espera largas horas para verla llegar de la escuela. Seis meses más tarde, de nuevo en Gmunden, manifiesta su amor a niños y niñas. En ese momento, su preferido es Federico (Fritzl), un niño de ocho años, al que le declara su amor, lo que no le impide abrazar y besar a las niñas. Freud hace ver que parte de la actitud varonil de Juanito está caracterizada por su comportamiento en el que «se muestra muy agresivo, viril y conquistador con las niñas; las abraza y las besa».[129] Vemos, de nueva cuenta, que la agresión es conceptualizada como un componente que parte del interior y que forma parte de los rasgos constitutivos de lo masculino. La identificación con los adultos es por demás clara cuando Juanito expresa su deseo de dormir con Maruja; incluso se muestra dispuesto a ir a la casa de ella para lograr su propósito. Aquí advertimos ya la intensidad de la pulsión sexual que anula (o por lo menos deja en la sombra) cualquier atisbo de angustia de separación en relación con los padres.

En estos momentos de su teorización, Freud, al decir que «la agresividad que muestra [Juanito] en sus relaciones con las niñas de nuestro casero se convierte aquí en una rendida adoración platónica»,[130] opone la agresión al enamoramiento —que es distinto de la ulterior polaridad entre el amor y el odio.

Ante los sentimientos del niño, el padre de Juanito invita a la niña para que lo visite en su casa. Luego de esta noticia, Juanito no cabe en sí de la emoción, está inquieto, impaciente y con una ansiosa expectativa acerca de la visita de Maruja, que tiene ya 14 años. Necesita saber si serán correspondidos sus afectos, por lo que pregunta con insistencia: «¿Crees que será buena conmigo? ¿Me dará un beso si yo la beso?»[131] —esto muestra las formas en que se exterioriza la pulsión sexual desde temprana edad.

Más adelante se constatan los intentos de seducción del pequeño, quien aprovecha la ocasión del baño y las necesarias manipulaciones corporales para proponerle a su madre que le toque el pene. El diálogo que se da entre ambos es instructivo, pues mientras la madre esgrime un concepto moral: «porque sería una porquería»,[132] Juanito opone una razón hedónica: «[dice riendo] pero es muy divertido»,[133] lo cual nos introduce de lleno en los orígenes de la eticidad y la discusión en torno a sus determinantes culturales o naturales.

En estas manifestaciones, notamos que la seducción abiertamente sexual conserva su carácter incestuoso (prohibido), dado que está dirigida a su madre; mientras que, paradójicamente, el enamoramiento —promotor de vergüenza y rubor— se dirige a una vecina, es decir, a un miembro del exogrupo familiar y, por lo tanto, nada se opone a la expresión de su amor.

Un sueño disfrazado —acontecido por la época que estamos reseñando— alude a juegos sexuales infantiles llevados a cabo por Juanito con sus amiguitas Olga, de siete años, y Berta, de cinco, donde el placer tiene que ver con el hecho de que las niñas le tomen el pene al asistirlo para orinar; sueño que constituye una realización de los deseos expresados en las maniobras de seducción con su madre. A la vez, Juanito empieza a acusar los efectos de la represión sobre un instinto parcial de corte exhibicionista.

Nos hemos detenido en el caso Juanito debido a la importancia que la agresión cumple en este historial. Es cierto que las vicisitudes del impulso amoroso, de carácter edípico, tienen un papel central en la dinámica de esta fobia, pero el síntoma tiene que ver con una de las formas en las que la agresión se manifiesta: en este caso una agresión oral: Juanito tiene miedo de ser mordido por un caballo. Son de particular importancia las vicisitudes del desarrollo de estos afectos agresivos, su represión y demás formas de defensa ante ellos. Desde el inicio de la segunda parte del caso, Freud destaca dos factores en el cuadro de Juanito: en primer lugar, el papel desempeñado por la sobreestimulación materna; y, en segundo término, el contenido ideacional de la fobia que tiene que ver con una forma muy primitiva de agresión oral. No es casual que la primera manifestación sintomática tome la forma de un sueño con angustia de separación referida a la madre, sueño que le provoca el temor de perder a su madre y no tener con quien intercambiar caricias. Pero, ¿esconde este sueño también un deseo? Y si fuese así, ¿cómo es que un niño de esta edad podría desear algo tan absurdo como perder a su madre, fuente de amor y caricias? Un episodio en que se desplaza hacia la tía este conflicto quizá nos ofrezca cierto indicio de solución provisional: la tía de Juanito (figura maternal) le ha piropeado su pene seductoramente. Por lo tanto, para no caer en la tentación de lo prohibido es mejor que la seductora desaparezca, lo cual entra en conflicto con la parte que ama y necesita de su madre.

Más adelante, la angustia de separación se manifiesta de manera distinta, y estando en la calle acompañado por su madre, toma la forma de un temor a ser mordido por un caballo. El síntoma está relacionado con el onanismo y la angustia de castración, o sea, la posibilidad de ser sujeto de una violenta agresión por parte de la madre. También aparecen sentimientos agresivos proyectados en el padre, en una fantasía en la que este le tenía rabia debido al amor de Juanito por su madre —fundamentando esta rabia en que el padre le había pegado luego de que él le había golpeado el vientre con la cabeza—. Freud se da cuenta de que, junto con el amor al padre, hay también una predisposición hostil en Juanito, a la vez que una necesidad de castigo, por lo que proyecta en el padre una ira que tiene como objetivo gratificar la necesidad del pequeño de ser castigado por sus deseos incestuosos. Freud hace notar la ambivalencia afectiva cuando Juanito le da a su padre un golpe en la mano y luego se la besa. Aquí, agresión y amor se manifiestan casi simultáneamente.

También aparece esta hostilidad en contra del padre en la forma de angustia por el padre, es decir, como una formación reactiva o una transformación en lo contrario, pues por las mañanas el pequeño acude para ver si el padre se ha ido. Por lo tanto, existe un miedo del padre y un miedo ante el padre; el primero se manifiesta en su hostilidad y el segundo se deriva del conflicto entre esta y sus sentimientos cariñosos hacia él. Al darse cuenta de que el padre no le tiene rabia, Juanito tiene que asumir sus deseos de que el padre desaparezca para, así, quedarse a solas con su mamá. Este interjuego proyectivo también puede verse en sus juegos, cuando imagina que es un caballo, se abalanza sobre el padre y lo muerde (ahora es él el caballo que muerde). Hostilidad y retaliación, agresión y castigo son casi simultáneos.

Otra área en que vemos una clara manifestación de las fantasías agresivas de Juanito es la relación con su hermana, cuando verbaliza la idea de que mamá la suelte durante el baño para que se ahogue, o una fantasía en que la pequeña Hanna está en el balcón y se cae. Es interesante que la fantasía de que su hermanita pueda ahogarse coincida con un repentino interés por la defecación —y un gran asco por la misma—. Orinar y defecar son intereses paralelos al deseo de ver los genitales de su hermanita y de su madre, y todo esto lo remite a su investigación sobre el nacimiento de los niños. En un sueño, Juanito refiere: «Estaba en el baño y venía el fontanero y lo destornillaba. Y cogía un destornillador muy grande y me lo clavaba en la barriga».[134] Aquí vemos una forma de agresión referida a la concepción sádica del coito y de imaginar que tanto los niños como las niñas pueden tener hijos.

En el diálogo entre padre e hijo en relación con sus celos por Hanna, Juanito expresa repetidamente la placentera fantasía de que su hermana grita de dolor por los azotes que le da su madre, así como el deseo de que caiga al agua y se muera. Entonces el padre le dice: «Y entonces tendrías a mamá para ti solo. Un niño bueno no desea esas cosas»,[135] a lo que Juanito replica: «Pero puede pensarlas»,[136] para luego tratar de convencer a su padre de que no es tan malo tener deseos de muerte en contra de un ser querido.

Otro tipo de fantasías tienen que ver con la posibilidad de azotar a los caballos o a su madre, lo que probablemente está conectado con una actividad en la que «se había pasado toda la mañana jugando con una muñeca de goma a la que llamaba Margarita [Grete]. Por el agujero al que se adaptaba en un principio un pequeño silbato redondo de latón había introducido en la muñeca un diminuto cortaplumas, y luego, desgarrándole los pies, lo había hecho caer por allí. A una criada que lo miraba hacer le había dicho, señalando entre los pies de la muñeca: Mira, aquí tiene la cosita»;[137] esto es una clara manifestación de sus intuiciones sobre el nacimiento de los niños y su oscura relación con algún tipo de violencia. Luego de que a Juanito se le aclara que los niños no pueden tener hijos, mientras que las mujeres sí pueden hacerlo, renace en él el deseo de tener un hijo con su madre, pero otra vez tropieza con la presencia del padre, por lo que el deseo de

muerte en contra de este es un paso indispensable para lograr sus deseos. Finalmente, Juanito elabora una fantasía optativa donde todo encuentra un feliz arreglo sin necesidad de matar a su padre, dándole el placer de realizar su propio complejo edípico.

En los comentarios que Freud hace del caso Juanito, destaca la importancia concedida a las vicisitudes de la hostilidad del niño dirigida hacia su padre, así como los temores de castigo, uno de los cuales se materializó en el temor a ser mordido por un caballo. Freud califica a este niño como un sujeto al que la educación coartó tempranamente «las inclinaciones crueles y violentas de la naturaleza humana»,[138] habitualmente presentes en esta época de la vida. De hecho, el padre consigna «en sus notas que la transformación del instinto de agresión en compasión se desarrolló en Juanito muy tempranamente».[139] En otras palabras, la hostilidad es una fuerza primaria —el instinto de agresión— que normalmente es sofocada y transmutada en un afecto contrario, como la compasión o la preocupación excesiva por el bienestar de alguien.

A continuación citamos de manera un poco más extensa el texto freudiano en la parte que contiene la explicación dinámica de la fobia. Aunque se da cuenta de que la represión de la sexualidad de Juanito desempeña un papel importante, no es, sin embargo, motivo suficiente para la aparición de la enfermedad.

> Probablemente llegaremos a una comprensión más profunda del caso patológico volviéndonos hacia aquellos otros que llenan estas condiciones. Tales componentes son en Juanito, impulsos que ya antes se hallaban dominados y nunca, que sepamos, pudieron exteriorizarse libremente: sentimientos hostiles y celosos contra el padre e impulsos sádicos correspondientes a un presentimiento del coito respecto a la madre. En el temprano vencimiento de estos impulsos se integra quizá la disposición a la enfermedad ulterior. Estas inclinaciones agresivas no hallaron en Juanito exutorio ninguno, y en cuanto quisieron romper al exterior reforzadas, en una época de privación y de excitación sexual más intensa, surgió aquella pugna a la que damos el nombre de fobia.[140]

En este punto Freud se acercó a las concepciones de Adler, precursor —junto con Breuer— de la noción de una pulsión agresiva y del concepto de *confluencia de los instintos*,[141] que tanta importancia tendrá posteriormente, cuando Freud se refiera a la mezcla y desmezcla de los instintos de vida y de muerte.

Adler hablaba ya, desde 1908, de un instinto agresivo al que daba una importancia central en la génesis de los trastornos neuróticos. En el Primer Congreso Internacional de Psicoanálisis de Salzburgo, el 26 de abril de 1908, Alfred Adler presentó un trabajo titulado *El sadismo en la vida y en las neurosis*.[142] Posteriormente, en la reunión del 3 de junio de 1908 en casa de Freud, volvió a presentar el mismo trabajo, en el que sostenía que el sadismo era causado por la confluencia del instinto agresivo y el sexual.[143]

A Freud no le queda más remedio que admitir que, en este caso de fobia, «la angustia se explicaba por la represión de las tendencias agresivas, hostiles contra el padre y sádicas respecto a la madre».[144] Pero en estos momentos, aún prefiere pensar que cada

una de las pulsiones parciales puede, en un momento dado, transformarse en agresión. Según Jones:

> Freud admitía que la explicación que había dado en este caso acerca de que la angustia mórbida había surgido de la represión de las tendencias agresivas del niño, hostilidad hacia el padre y sadismo hacia la madre, concordaba con la reciente afirmación de Adler, que postulaba la existencia de un instinto agresivo especial, pero no por ello admitía la conclusión de Adler. El error de este consistía, según él, en haber escogido un rasgo especial, la agresividad [...] para considerarlo luego como clave universal y única para la comprensión de todos los problemas psicológicos.[145]

En ese mismo año de 1909, al presentar el historial de un caso de neurosis obsesiva, conocido como *el Hombre de las Ratas*, Freud hizo gran hincapié en la importancia de los impulsos agresivos en el origen y desarrollo de esta neurosis. En *Análisis de un caso de neurosis obsesiva* se sientan las bases de una comprensión más amplia y profunda de este padecimiento. Freud dice que aún no ha conseguido penetrar del todo en la estructura de la neurosis obsesiva, ya que «el conjunto de medios de que se sirve la neurosis obsesiva para exteriorizar sus ideas secretas, o sea el lenguaje de la neurosis obsesiva, es como un dialecto que debería sernos más inteligible por ser más afín que el histérico, a la expresión de nuestro pensamiento consciente».[146] También aporta la reflexión sobre el estilo defensivo del neurótico obsesivo, quien tiende a una forma de desplazamiento a través de la generalización. Según Freud, así como en la histeria hay que preguntarse: ¿esto cuándo fue real?, en las neurosis obsesivas cabe preguntarse: ¿esto cuando fue específico? Otra defensa es la formación reactiva que encubre al odio con una actitud excesivamente tierna.[147]

Se trata de un caso clínico del que Freud se sentía particularmente orgulloso y satisfecho —que luego presentó en el Congreso de Salzburgo a instancias de Jung—. Partes importantes del caso fueron presentadas en dos ocasiones en las reuniones de los miércoles, los días 30 de octubre y 6 de noviembre de 1907, cuando el paciente llevaba escasamente un mes de tratamiento.[148] Desde la breve presentación de octubre y noviembre de 1907, quedó claro que el conflicto central en las neurosis obsesivas tenía que ver con «la represión de sentimientos malos, crueles, hostiles y agresivos (deseos sádicos y asesinos)».[149] Al leer las minutas de dichas reuniones, se puede advertir la huella de las notas tomadas por Freud y las primeras ideas sobre la dinámica del caso.

Ernst Lanzer, un abogado de 29 años, mejor conocido como *el hombre de las ratas*, consulta a Freud acosado por ideas que lo torturan. Desde el inicio, destaca el conflicto del doctor Lorenz con sus representaciones obsesivas —presentes desde la niñez, pero que en los últimos años se habían intensificado—, las cuales están referidas a dos personas a las que ama particularmente: su padre y una mujer a quien admira. Vive acosado por impulsos obsesivos como la idea de cortarse el cuello con la navaja de afeitar y otras prohibiciones.

En la publicación del caso, Freud agrega un hecho que será central para el destino transferencial: siempre que Ernst Lanzer se ve atormentado por un impulso criminal,[150] acude al auxilio de un amigo que le sirve tanto de contención como de superyó externo. Anteriormente, este papel lo había desempeñado otro amigo del que, sin embargo, el paciente quedó profundamente desilusionado, pues resultó que su interés estaba dirigido hacia su hermana y no a él mismo.

El problema de este hombre se perfila como un conflicto ante el deseo de hacer daño (impulsos agresivos) a personas que ama (impulsos libidinales), es decir, como un problema de ambivalencia y competencia entre pulsiones antagónicas.

También, desde el inicio la agresión se nos muestra en su doble vertiente como heteroagresión y como autodestrucción (impulsos suicidas). Advertimos que la forma originalmente pasiva en que se manifiesta su heteroagresión —los temores de que les suceda algo a las dos personas que ama—[151] se transforma en activa cuando puede asumirla como propia; entonces se queja de poder hacerle algo a la dama por él admirada.[152]

El 10 de octubre, cuando habla de sus ideas obsesivas de carácter autopunitivo —una de ellas, la de cortarse el cuello—, estas están confusamente entremezcladas con su amor por la dama y el deseo de casarse con ella. Cuando su amada tiene que ausentarse debido a una enfermedad de su abuela, ocurren dos cosas: la agresión interna sentida en contra de ella por haberlo abandonado lo hace sentirse culpable y se origina la necesidad de castigarse cortándose el cuello; a la vez, su rabia contra la inoportuna enfermedad de la anciana le impone el pensamiento obsesivo de ir a donde esta reside y matarla, para luego caer presa de espanto pues la extrañeza con la que vive dichos pensamientos obsesivos le hacen sentirse totalmente enajenado. Es claro que la agresión, en esta etapa de su pensamiento, primero se dirige hacia el objeto externo en forma de deseos homicidas, para luego revertirse —por la necesidad de castigo— en forma de ideas suicidas. Es decir, el sadismo es primario, mientras que el masoquismo solo aparece secundariamente —nos dice Freud en el capítulo final de su escrito.[153]

En una sesión posterior, sus asociaciones giran alrededor de la sensación de que sus deseos pueden matar, cuando comenta: «¡Que le dé un ataque de apoplejía!», en contra de quien le había ganado la habitación que él deseaba en un sanatorio de Munich, al que acudía por segunda vez con la ilusión de que se repitieran los encuentros sexuales que tuvo con una dama que conoció la primera vez que concurrió a ese lugar. Cuando, 14 días después, dicha persona efectivamente tuvo un ataque de apoplejía, quedó sellado el convencimiento del poder de su pensamiento para matar.

Así, las asociaciones del paciente continúan girando sobre el poder del pensamiento. En esta ocasión a partir de recuerdos de juramentos de carácter religioso. El hecho de contravenir una orden de su madre, quien le había dicho «por mi alma, no viajarás»,[154] podía ser una forma de poner en peligro la salvación de su alma y la tentación de poder mandarla al infierno —otra forma del poder agresivo derivado de no obedecer un deseo

materno—. Al mismo tiempo, es capaz de establecer la conexión —gracias a las interpretaciones de Freud— entre la masturbación y cierta amenaza paterna —cuando le advirtió: «eso lleva a la muerte»—, que luego integraría a sus ansiedades de castración. Asimismo, las intervenciones de Freud le hacen ver el mecanismo de la reversión de sus impulsos agresivos, que se vuelven hacia él en forma de ideas suicidas, cuando originalmente estaban destinados a destruir al otro.

Estas consideraciones están conectadas, en primer lugar, con la severidad que en dos ocasiones tuvieron sus propósitos suicidas (una de las cuales es olvidada por Freud) y la evocación del recuerdo de la muerte de su hermana mayor, Catherine. Es claro que la creencia en el poder de los pensamientos homicidas proviene de sus relaciones de amor y odio con esta hermana que murió. Es interesante, en segundo término, la confusión de Freud, quien no sabe si una secuencia de recuerdos relacionados con la observación del dolor y el duelo familiar corresponde a Ernst Lanzer o a otro paciente, al que se refiere como *paciente X*. Esta confusión remite a la propia infancia de Freud, en relación con la muerte de Julius y las huellas que dejaron estos dramáticos eventos sobre la dinámica de sus pulsiones agresivas y la creencia en la naturaleza omnipotente del pensamiento.

En la sesión del 14 de octubre, el doctor Lanzer continúa con el tema de la muerte de su hermana y el pacto pensado en sus juegos con ella: «Por mi alma, si tú mueres, yo me mato»,[155] así como el de la relación entre sus juegos masturbatorios y sus fantasías de automutilación del pene, con el fin de vencer sus deseos onanistas. Otro elemento aparece en la declaración que hace luego de haber experimentado lo grandioso del placer sexual: «¡Ah!, es una sensación tan grandiosa. A cambio de ella uno podría hacer cualquier cosa, por ejemplo asesinar a su padre».[156] Estos factores determinaron la aparición de angustia ante cualquier manifestación de violencia, en especial, de su padre, a quien agradece no haberle pegado nunca, excepto una vez, a los tres años, cuando reaccionó con ira y lo llenó de insultos, utilizando las pocas palabras de que disponía a esa edad. Ante su reacción, el padre comentó: «el pequeño será un gran hombre o un gran criminal», destino y mandato que desde entonces torturó su existencia. Debido a este comentario, el paciente parece haber confirmado —por medio de la mirada paterna — la peligrosidad de sus impulsos agresivos, así como la calidad homicida de estos, por lo que a partir de entonces dedicó buena parte de su energía a oponerse a la expresión de su hostilidad, obviamente sin lograrlo nunca del todo y teniendo que pagar el alto precio de una neurosis obsesiva grave. Freud rastreó la génesis del violento impulso agresivo de su paciente hasta una edad más temprana (la etapa del sadismo oral), cuando se hizo acreedor de un castigo por haber mordido a alguien a los tres o cuatro años. Lo que es indudable es que los pacientes obsesivos suelen «exagerar el efecto de sus sentimientos hostiles sobre el mundo exterior».[157]

Durante la sesión del día 18, Lanzer recuerda haber trampeado en el juego y cómo su padre lo incitaba a robar algunas monedas del monedero de su madre. Se trata de una falla en la función paterna que, lejos de establecer límites, favorece la transgresión del

hijo, quien así puede abrigar la fantasía de que su padre le permite hurgar en el «bolso» de mamá sin castigo ulterior —con las obvias y transparentes implicaciones simbólicas del caso—. Esto desembocó después en cierta avaricia y en una gran meticulosidad en cuestiones de dinero —como comprobaremos en el lío que promueve con sus pensamientos obsesivos en relación con el pago de sus lentes.

En la siguiente sesión, luego de relatar cómo le ha robado un beso a una tal Reserl (Teresita), fantasea a su dama sometida al tormento relatado por el *capitán cruel.* Un sueño en que elabora dicha obsesión, el cual Freud no interpreta.

El 27 de octubre aparecen por primera vez las ideas de daño a su padre ya muerto, pensamientos que son una persecución superyoica —luego retrotraída a la memoria de su padre: «qué diría su padre»— contra los que reacciona con enojo, protesta, deseos de venganza y de daño.

El 8 de noviembre, el paciente consigna un rasgo perverso, una fantasía donde besa los pies sucios de su dama y comenta su preferencia por las nalgas de las mujeres, rasgo y preferencia conectados obsesivamente con representaciones de suciedad y componentes sádico-anales de su personalidad. Lo anterior los lleva de la mano al análisis de la tortura relatada por el capitán Novak, donde el sadismo se expresa con componentes anales y orales, simultáneamente.

El 11 de noviembre, a propósito de fantasías sobre profanación de cadáveres, Lanzer experimenta la idea de que «está hecho de tres personalidades, una llena de humor (normal), una ascética (religiosa) y una viciosa (perversa)».[158]

En la sesión del 17 de noviembre, la recuperación de la fuerza vital y del dinamismo coincide con que puede estar más activo y con la posibilidad de expresar su agresividad contra una costurera. Posteriormente, evoca las agresiones contra su hermana menor, Julie, después de que el padre había muerto. Enseguida recuerda un sueño donde copulaba con Julie. En este momento, hay una confusión en el paciente, pues se mezclan sus recuerdos y sensaciones: no sabe si cuando su padre le pegó fue a causa de juegos eróticos o de aspectos sádicos ocurridos en la relación con su hermana Julie —una lección sobre la psicodinámica del sadismo, donde el placer se mezcla con infligir sufrimiento al otro, y del masoquismo, ya que sus juegos sádico-eróticos con la hermana provocaron los golpes (atención) del padre—. De nuevo vemos que el amor y la agresión parecerían ir de la mano.

En la sesión del 18 de noviembre es interesante cómo, repentinamente, surge en boca del paciente el nombre de Gisela Fluss —que el propio Freud resalta, colocándole signos de admiración en sus notas—, el amor de adolescencia, una presencia que simboliza una forma desplazada de recuperación de su primer amor: la madre. Este material surgió vinculado a una conjetura del paciente de que su prima había sido abusada sexualmente por su padrastro, prima con la que él mismo había tenido multitud de fantasías masturbatorias. Se trata de algo que Freud ya había abordado el día anterior en una

reunión, cuando al comentar un caso presentado por Stekel, se refirió brevemente a su paciente y las formas altamente económicas de abreviar sus ensalmos protectores, reduciéndolos, en ocasiones, a la mención de las puras iniciales de las palabras.[159]

No queremos dejar de señalar la importancia que Freud concedió, en forma creciente y desde los inicios del tratamiento de este paciente obsesivo, a dos hechos: en primer lugar, el análisis de las relaciones entre las representaciones de palabra —incluso entre partes de palabras o letras sueltas— que en una combinatoria solo existente en las formas de funcionamiento del proceso primario nos dejan ver lo que guardan en la entraña misma de su formulación escrita —como luego hará con las múltiples asociaciones que el término *rata* (*ratten*) evoca en su paciente. En segundo lugar, el hecho de que la angustia no solo puede estar hablándonos de una pulsión sexual reprimida, sino de la represión de la rabia, es decir, del odio y la agresión, tema que explicitará de manera más acabada en 1925.

Además, en la misma sesión del 21 de noviembre, el paciente se siente invadido por la culpa, que se manifiesta en la necesidad de ser castigado por Freud, pues ocurre que se ha fijado en la hija de este mientras subía por las escaleras al consultorio. Poco después expresa la fantasía transferencial de que la madre de Freud ha muerto y le presenta sus condolencias, pero en ese momento lo traiciona una risa impertinente, que da salida y expresión a la gratificación sádica y explica una parte de la dinámica de dicha ensoñación diurna. Cuando le hace esta confesión a Freud, se pasea nervioso por el consultorio debido al temor de que este le pegue, pero cuando no sucede, él mismo se golpea. Su reacción es una transferencia paterna, dado que su padre solía ser muy colérico y podía perder los estribos y dar salida a su agresión.

En las sesiones siguientes, las fantasías transferenciales lo llenan de angustia y espanto, el 23 de noviembre fantasea que la madre de Freud asiste al ahorcamiento de todos sus hijos, lo que le corrobora la predicción paterna de que llegaría a ser un gran criminal. También la fantasía de que un hermano de Freud es un asesino, fantasía basada en un tal Leopold Freud, *el Asesino del Ferrocarril,* mozo de café en Budapest. En otras sesiones, el paciente fantasea la posibilidad de que en la familia de Freud existan instintos asesinos. Otros aspectos transferenciales de carácter agresivo tienen que ver con un sueño donde mete sus excrementos en la boca de la hija de Freud. Un camino asociativo desemboca en el recuerdo de un epiléptico, que lo hace temer la posibilidad de un ataque de furia; es decir, el temor de perder el control, de volverse loco. No controlar la agresión es, entonces, sinónimo de locura.

En especial resulta ilustrativo un sueño en que el paciente yace de espaldas sobre una muchacha (la hija de Freud) y la posee sexualmente con las heces que salen de su ano; sueño en el que aparecen diversos determinantes, entre ellos, tres que nos parecen centrales: *a)* se trata de una forma de agresión anal; *b)* la alusión a una inversión sexual —la penetración desde una posición invertida (castración), ya que las heces fálicas se desprenden para penetrar a la muchacha, al tiempo que dicha posición, que es la que

guarda durante las sesiones, es una referencia al destinatario real de la penetración: Freud —; y, finalmente, *c)* la expresión de una transferencia hostil, donde el paciente se caga sobre el diván, es decir, sobre el terapeuta.

También encontramos que los componentes anales (las heces) tienen que ver con el dinero. Su avidez por el dinero expresada en una fantasía regresiva oral de sacarse la lotería y así ya no tener que casarse (por dinero) con la hija de Freud, a quien ahora podría escupirle en la cara, agresión muy en consonancia con dicha regresión oral y con la necesidad de poner todo lo malo en el afuera o exterior —escupir es la modalidad *princeps* de la proyección—. Las heces también son un símbolo fálico, que representan un pene con el cual el paciente puede penetrar a la hija de Freud e infectarse con sífilis, enfermedad que ataca al hombre con una modalidad regresiva oral-sádica: lo roe y lo devora, como las ratas que penetran por el ano.

Dado que según el paciente todos los militares son sifilíticos y su padre pasó gran parte de su vida en la carrera militar, resulta altamente probable que su padre hubiese contraído una infección sifilítica y la transmitiera a toda la familia en forma de estigmas nerviosos. A continuación, Lanzer recuerda cómo su padre en alguna ocasión golpeó brutalmente a un recluta y lo refiere a la herencia que ha recibido de su padre en relación con la agresión, lo que ha sido un reforzador de sus ansiedades de castración. Esto está asociado al recuerdo de la afición al juego de su padre, quien en una ocasión perdió todo lo que tenía. En su desesperación pensó en pegarse un tiro, pero un camarada le prestó el dinero para pagar su deuda y así lavar su honor. Pero luego de terminada la guerra nunca pudo encontrar a dicho compañero de armas para devolverle el dinero prestado, herencia que *el Hombre de las Ratas* expresaría en sus obsesiones y actos compulsivos en relación con el pago de sus espejuelos.

La ecuación heces-pene-rata es clara, y el último elemento (rata) derivado de la fantasía relatada por el *capitán cruel*, en vez de salir por el ano (como las heces) y ser un elemento de la agresión sádico-anal, penetra retaliativamente en él y bajo la modalidad oral agresiva, destruye a dentelladas el objeto. A la vez, la unión heces-rata alude a las ratas como niños paridos por el ano, niños con una violenta agresividad —como la suya cuando fue acusado y castigado por morder—. En cierto nivel, él es también una rata agresiva.

Lo anterior tiene que ver con el simbolismo que opera en el inconsciente del sujeto. Pero además, Freud introduce una nueva dimensión del análisis: lo que las representaciones de palabra contienen dependiendo de las semejanzas fonéticas. Este tipo de semejanzas, puramente formales, provocan un agregado de polisemia al término *rata* (*ratten*), que deriva hacia las cuotas (*raten*) o pagos, que el doctor Lorenz debe hacerle a Freud: «por cada corona, una rata».[160] También tiene que ver con la deuda de juego (nunca pagada) de su padre (*spielratte*) y la necesidad compulsiva de pagar los espejuelos desde un complicado ritual.

En la sesión del 8 de diciembre, aparecen los reproches de Lanzer en contra de su padre por haber abandonado a la muchacha que amaba y optar por un matrimonio por dinero, lo cual se manifiesta en la transferencia negativa, que se exterioriza en insultos centrados en la persona de Freud, al que acusa de ser un «hurgador de nariz», a la vez que lucha en contra de la idea de que debe casarse con la hija de su analista. También insulta a la mujer de Freud, diciendo que «puede lamerle el culo». En un sueño ve a la hija de Freud, la que en vez de ojos tiene dos emplastos de excremento, o sea, «que no se ha enamorado de sus lindos ojos, sino de su dinero».[161] Finalmente, el nivel resistencial más profundo tiene que ver con la madre, ya que el hábito del ahorro proviene de una identificación con ella, abordaje excepcional en Freud, quien no solía entrar sino a regañadientes en el peligroso terreno de las *transferencias maternas*.

El día 12 de diciembre aparece otro rasgo perverso del *Hombre de las Ratas*, presente desde su juventud: siempre ha sido un olfateador, y eso lo lleva al recuerdo infantil de una madre sacándose de abajo del vestido algo amarillo, que luego devino secreción. Ella padecía trastornos ginecológicos y solía tener un mal olor genital, algo que siempre le molestó mucho. Así, no resulta casual que haya convertido el componente de excitación sexual de dichas experiencias en el rasgo que lo llevó a ser un olfateador. Transferencialmente esto le hace imaginar a todas las mujeres de la familia de Freud ahogándose en un mar de secreciones asquerosas.

En la siguiente sesión aparecieron la agresión y el asco que sentía en contra de su madre. Todo lo malo de su naturaleza viene de su madre; de hecho, el abuelo materno era un hombre brutal que maltrataba a su mujer.[162] El 16 de diciembre recuerda cómo, hallándose junto a la tumba de su padre, vio esconderse algo como una rata, lo que motivó la fantasía de que el animal vendría de darse un banquete con los restos de su padre. Luego aparecerá una identificación con los aspectos criticones y otras agresiones verbales de la madre, incluyendo la identificación con el odio hacia el padre.

Su creencia en la omnipotencia del pensamiento, que parte de la muerte de su hermana Katherine, se vio reforzada a los 20 años: al no hacer caso de una costurera que lo apremiaba demasiado de amores, esta se tiró por la ventana, generando en él la idea de que, de haberle respondido, la chica no hubiera tratado de suicidarse. Esta omnipotencia provoca que las ideas suicidas del paciente se relacionen con sus propias obsesiones y pensamientos en torno a la muerte y la posibilidad de sobrevivir a ella. También resulta claro que su deseo de arrojarse al agua durante un viaje en barco tenía como origen una fantasía homicida sobre su padre, a la que luego se sumó la expiación: «saltar al agua para que a él no le pasara nada»,[163] donde la ideación suicida castiga la culpa por el crimen imaginado.

No podemos dejar de comentar aquel 28 de diciembre, cuando Freud escribe lacónicamente: «[Ernst Lanzer] está hambriento y se lo conforta»,[164] lo que determina ciertas asociaciones posteriores de que esos alimentos seguramente habían sido preparados por dos mujeres, la esposa y la madre de Freud: el arenque que le dieron de

comer salió del ano de una y pasa al ano de la otra —es decir, un simbolismo de heces = pene—, para después ser cortado en dos pedazos por una niña —no descuida la ocasión para señalar que el arenque es una comida que no le gusta en absoluto y que debía añadir al pago habitual de los honorarios, otras 70 coronas como pago del alimento recibido.

A propósito de la muerte de un doctor conocido, el paciente puede entrar en contacto con algunos rasgos hostiles que son una forma de identificación con la madre. Durante el camino al cementerio, no puede ocultar una comprometedora sonrisa hacia el deceso de dicho doctor y fantasea que este ha violentado a su hermana Julie —proyección de sus propios deseos sádico-sexuales, inspirados en un recuerdo donde su padre, que había hecho llorar a su hermana, decía: «Pero esta muchacha tiene un culo como de piedra».[165]

Freud consigna un recuerdo de la infancia del paciente donde jugaba con un pájaro disecado que tenía su madre como adorno de un sombrero. Al ver cómo se movían las alas pensó que el pájaro había revivido, lo que *a posteriori* cobró significado en relación con las muertes, primero de su hermana, y luego de su padre, y la posibilidad de la resurrección.

En las notas de Freud no aparece lo que luego calificará como «el gran temor obsesivo» de su paciente, desencadenado por la pérdida de sus lentes, la necesidad de reponerlos y la importancia de un capitán que se mostraba «manifiestamente inclinado a la crueldad»,[166] quien le relató un castigo que el paciente no es capaz de reproducir sin presentar grandes resistencias: el tormento de las ratas. Freud capta en su paciente tanto el horror como el placer que dicho relato le proporciona, ofreciéndonos así un atisbo de la naturaleza del placer sádico, «un placer del que no tenía la menor conciencia» —subraya el autor—. Asimismo, los lentes tienen el otro significado de lo que «pellizca» o «tortura», lo cual queda asociado a su connotación sádica. El síntoma obsesivo que toma la forma de «no devolveré el dinero al teniente, que había pagado por ellos», nos habla de una identificación con su padre, quien no pagó una deuda de juego; esta fórmula incluye que en caso de hacerlo, tanto su padre (ya muerto) como la dama que ama sufrirán el tormento de las ratas, es decir, la acción de sus pulsiones agresivas.

En lo anterior están anudadas múltiples avenidas de pensamiento. Una de ellas tiene que ver con la pérdida de los lentes y lo que esto significa: la posibilidad de ver. Si entendemos que el *Hombre de las Ratas* es un sujeto con un desarrollo particularmente intenso del impulso escoptofílico, que quedó vinculado al sadismo, la pérdida de los espejuelos cobra una significación especial, ya que ver desnudas a las mujeres quedó indisolublemente ligado a la necesidad de que el padre muriera (matarlo) para que no le obstruyese el camino hacia las mujeres y protegerse así de la angustia de castración concomitante. Consideremos los episodios de meterse bajo las faldas de su institutriz, Fräulein Peter, quien le permitía tocarle los genitales. Desde entonces, lo que el pequeño Lanzer deseaba era poder mirar aquel cuerpo, lo que conseguía durante el baño. También se relaciona con, otra institutriz, Fräulein Lina, que sufría abscesos en las nalgas y a cuyas curaciones asistía el pequeño mirón, y donde el acto de mirar y el dolor quedan

ligados. No resulta extraña la asociación entre la pérdida de los lentes, la crueldad, el tormento de las ratas y, consecuentemente, la importancia de las nalgas en el discurso del paciente.

En este trabajo, Freud hace derivar la agresión directamente de los instintos sexuales: «la fuente de la cual extraía la hostilidad contra el padre, su indestructibilidad, se hallaba relacionada evidentemente con deseos sensuales, para cuya satisfacción habría él de haber visto, en algún modo, en su padre un estorbo».[167] Todo el tiempo se libra este combate entre el amor y el odio orientados hacia la misma persona.

Al final de este importante estudio, Freud habla de la dupla amor/odio y del predominio del primero gracias a la capacidad de una eficaz represión del segundo. De esta suerte, la agresión es el componente sádico de las fuerzas libidinales, aunque la relación entre ambos resulta aún desconocida. También encontramos algunos datos en cuanto a la agresión de la *tríada oral*: *voracidad*, *envidia* y *celos*. La voracidad es la expresión de una oralidad agresiva y urgente; una dinámica de la subjetividad del individuo. La envidia es otra manifestación de la agresión oral, pero referida al otro, a la rabia por lo que el otro posee o el sujeto imagina que posee. Finalmente, los celos son también una manifestación de la agresividad, pero desde una dimensión triangular, la rabia está asociada a la rivalidad con otro en relación con el cariño de un tercero. Finalmente, queremos dejar consignada la mención de un *instinto del saber*, intenso en los pacientes obsesivos, que explica la erotización del pensamiento y el desplazamiento del placer sexual al acto de pensar, por lo que establece una constante demora que llega a sustituir la acción.

En un pequeño trabajo de 1913, titulado *La disposición a la neurosis obsesiva*, Freud avanza un poco más, e inspirado en un trabajo de Ferenczi sobre el sentido de la realidad, separa el desarrollo del instinto sexual del de los instintos del yo.[168] Luego de ratificar que en los pacientes obsesivos el conflicto emerge en relación con la necesidad de ocultar la hostilidad que siempre acecha tras sus manifestaciones de amor, hace suya una idea de Stekel para adelantar la tesis de que «en el orden de la evolución, es el odio el precursor del amor»,[169] frase que analizará con mayor detenimiento en 1915. Ahora empieza a hablar de una organización pregenital de la libido e intenta relacionar el sadismo con una pulsión de apoderamiento, una pulsión de saber, que deriva de componentes sádicos y una organización sádico-anal-erótica.

Como era de esperarse, en la cuarta de las conferencias que dicta en la Universidad de Clark, en 1910, Freud también hace depender los pares antitéticos del placer de causar dolor (sadismo), con su contrario pasivo (masoquismo),[170] de las pulsiones parciales de la sexualidad.

Ese mismo año de 1910, en *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, Freud se pregunta sobre los factores que inciden en la personalidad de este genio, que presenta una notoria mezcla de inhibición de la agresividad —al punto de no comer carne por considerar injusto despojar de la vida a los animales y condenar la guerra y cualquier

derramamiento de sangre—, al tiempo que es el artífice de inventos guerreros mortíferos y posee una suerte de indiferencia ética en relación con el bien y el mal. Es posible que en Da Vinci, dadas las particularidades de su vida familiar, la angustia de castración haya revestido una particular intensidad, lo que contribuye a entender su homosexualidad sublimada o más propiamente dicho su asexualidad. Pensamos que Da Vinci pudo haber tenido problemas en relación con el manejo de sus impulsos agresivos, que determinaron la reversión de dichas fuerzas en su contra y la posible hipertensión arterial o trombosis en el hemisferio cerebral izquierdo que terminó ocasionándole un accidente vascular cerebral y, finalmente, la hemiplejia derecha que acabó con su vida.[171]

En *Contribuciones al simposio sobre el suicidio*, de 1910, Freud continúa, muy elementalmente, lo que había iniciado en el manuscrito N de 1897. En esta ocasión, se circunscribe a establecer que el suicidio entre los estudiantes de la escuela media está motivado por causas que van mucho más allá de lo que dichas instituciones podrían provocar. Se trata de una breve intervención a un tema expuesto por Ernst Oppenheimer, para tratar de explicar cómo puede existir una fuerza tan vigorosa como para «que llegue a ser superado el poderosísimo instinto de vida».[172] Freud sugiere partir del estudio de los estados melancólicos y su semejanza con los afectos despertados en el duelo.

En el *caso Schreber*, publicado en 1911, abundan las referencias a pulsiones hostiles referidas a su médico Flechsig como «asesino de almas»[173] y a los delirios según los cuales se operaban diversos tipos de destrucciones, tanto en su cuerpo como en su capacidad de pensamiento. Obviamente, una de las destrucciones más importantes estaba referida a la necesidad de ser emasculado (feminizado) con el fin de ser fecundado por Dios y, así, repoblar el mundo. Gracias al trabajo de Schatzman,[174] actualmente sabemos de la base real en la que se sustentaron tanto las fantasías de emasculación como la violencia paterna a que fue sometido Schreber durante sus años infantiles.

Tótem y tabú[175] es la obra dedicada a una forma particular de homicidio: el parricidio, y su contrapartida, el filicidio ritual y la castración; así como al tema del contrato social como un pacto de no agresión, a fin de evitar la guerra fratricida. De esta manera, Freud lanza la hipótesis de que, desde el mandamiento de «no matarás», la horda primitiva se transforma en el clan fraterno, y a partir de este se da la creación de las religiones, los grupos sociales y la cultura. Freud hace un extenso repaso del conflicto representado por los sentimientos hostiles que entran en contradicción con el amor o la ternura, por lo que con frecuencia dicha hostilidad es proyectada sobre los dioses o sobre otros grupos humanos que, a partir de entonces, son vistos como enemigos, lo que justifica el uso ritual de los sacrificios humanos. De nueva cuenta, Freud concibe la agresión del hombre como dirigida primordialmente hacia el exterior, y solo en caso de conflictos neuróticos que demandan autocastigos puede ser dirigida hacia el propio sujeto bajo la forma de ideación o intencionalidad suicida.

Es la culpa —derivada de los deseos de muerte que el sujeto tiene en relación con competidores indeseados, la necesidad de eliminar a los rivales y de matar a todo el que se oponga a la realización del deseo pulsional— lo que provoca que el instinto agresivo se vuelva en contra del individuo, aunque en principio esté al servicio de la gratificación de los instintos sexuales —adelanta Freud al referir una anécdota del *Hombre de los Lobos*, cuando alucina que se ha cortado el dedo, como la manifestación alucinatoria de la angustia de castración.[176]

En un trabajo particularmente bello, titulado *El tema de la elección de un cofrecillo*,[177] de 1913, Freud hace un brillante análisis de *El mercader de Venecia* y *El Rey Lear* de Shakespeare, donde menciona a la mujer (madre y compañera) como la dadora de vida y de muerte, como el sujeto donde aparecen juntos Eros y Tánatos. La tercera hermana es la diosa de la muerte, lo que lleva a Freud al recuerdo de las Moiras de la mitología griega y la caracterización de Laquesis, como el azar del destino, Átropos, que da la muerte, y Cloto, que simboliza la disposición congénita fatal. En esta caracterización podemos ver que, si bien Átropos es la muerte, Cloto es la disposición congénita a morir, o, en otras palabras, una noción que anuncia lo que, poco tiempo después, será formulado como la pulsión de muerte.

En *Historia del movimiento psicoanalítico*, de 1914, Freud vuelve a establecer que tanto los componentes amorosos como los agresivos de la transferencia dependen de la pulsión sexual. Freud señala: «El hecho de que la transferencia cariñosa u hostil, de franco carácter sexual, emergente en todo tratamiento neurótico, a pesar de no ser deseada ni provocada por ninguna de las dos partes, me ha parecido siempre la prueba más incontrastable de que las fuerzas impulsoras de la neurosis tienen su origen en la vida sexual».[178] La agresión sigue siendo una suerte de subproducto del impulso sexual. Podría especularse que muchas grupales de hostilidad, claramente transferenciales en las diferencias habidas con Adler, Stekel y Jung, tuvieron como base alguna vicisitud de las pulsiones sexuales de sus protagonistas; sin embargo, tenemos que aceptar que recurrir a este fácil expediente implicaría caer en un reduccionismo psicologista. Los problemas de tipo institucional no son derivables de la dinámica pulsional individual. Para su cabal comprensión deben incluirse otros factores, como bien han mostrado Jones,[179] Gay,[180] Sulloway,[181] Rodrigué,[182] Perres[183] y otros.

Es interesante constatar en este trabajo la poca importancia que concede Freud a la polémica como instrumento para dirimir, discutir o defender puntos de vista distintos o contrastantes dentro de una disciplina científica. No deja de llamar la atención que Freud comentara que «dadas las especiales circunstancias del combate desarrollado en torno al psicoanálisis, me parece muy dudosa la utilidad de una discusión pública o literaria»,[184] ya que era un hombre que se preciaba de no ceder en las palabras. Si bien es cierto que la vehemencia y las pasiones personales pueden oscurecer tanto las razones esgrimidas como los objetivos de una polémica científica, esto no obstaculiza que pueda llevarse a cabo una «lucha» o una polémica desde las premisas de un pensamiento crítico y

sistemático. Quien haya leído el magnífico trabajo de Freud sobre *La afasia*, de 1891,[185] estará convencido de que él mismo llegó a utilizar, con magistral elegancia y rigor, dicho método crítico y polémico.

En su *Historia del movimiento psicoanalítico* extraña su pesimismo y falta de confianza cuando declara que «la observación demuestra que solo contadísimas personas logran conservar su educación; no hablemos ya de su objetividad en las discusiones científicas, y por mi parte nada me ha inspirado nunca tanto horror como las disputas científicas»,[186] quizá porque tiene que mantener bajo control cierta tendencia personal que lo hace encolerizarse e insultar como un cualquiera.[187]

Desde la perspectiva de Freud en este trabajo, el psicoanálisis correría el peligro de ser visto como una disciplina basada en el principio de autoridad. Dígalo si no la visión de la terapia psicoanalítica de Freud, según la cual «el análisis no se presta a usos polémicos. Presupone la aquiescencia total del analizado y la existencia de un superior y un subordinado»,[188] lo cual dice muy poco de los esfuerzos que, desde siempre, han realizado los psicoanalistas para deslindar los resultados del psicoanálisis de cualquier semejanza con terapias de corte sugestivo, basadas en la autoridad del médico.

A propósito de las dificultades institucionales del psicoanálisis, Freud declara «que el psicoanálisis hace brotar lo peor de cada individuo»,[189] lo cual apuntaría a insinuar que el proceso psicoanalítico nos hace penetrar en lo más maligno de nosotros mismos, en nuestro lado oscuro, en palabras de E. Roudinesco.[190]

El establecimiento de la Asociación Psicoanalítica Internacional durante el Segundo Congreso de Nuremberg en marzo de 1910, con la imposición de C.G. Jung como presidente, creó un enorme malestar entre los analistas vieneses, que al poco tiempo desembocó en una escisión y en la separación de Adler y Stekel —a pesar de habérsele ofrecido al primero la presidencia del grupo vienés—. La separación de Alfred Adler y la creación del sistema de la *psicología individual* estuvo basada, según consignó Freud, en «tres elementos de valor muy desigual: las excelentes aportaciones a la psicología del yo, las traducciones de los hechos psico-analíticos a la nueva jerga adleriana y las deformaciones y disociaciones de tales hechos en cuanto no se adaptan a las hipótesis del yo».[191]

Es interesante analizar las diferencias con Adler y su énfasis en las *pulsiones yoicas* y el amplio estudio del yo por él propuesto; así como sus afinidades con el concepto nietzscheano de *voluntad de poder*, noción desde la que después derivó hacia un concepto inédito: el de un impulso agresivo, distinto y de raigambre diferente al de los impulsos sexuales. Desde esta forma de entender el mundo pulsional, Adler privilegiaba la necesidad de imponerse sobre el otro —la pulsión de dominio freudiana— o voluntad de poder, por encima de los imperativos de la pulsión sexual. De ahí su énfasis en el estudio del yo y su paulatino olvido del punto de vista topográfico, es decir, de la dinámica del mundo inconsciente. Esto último, lógicamente resultó inadmisible para Freud.

Adler construyó su corpus teórico poniendo el acento en la voluntad de poder: «Siguiendo el sistema adleriano, la vida se nos aparece totalmente basada en el instinto de agresión, sin dejar lugar alguno al amor».[192] Un punto espinoso aparece cuando la crítica de Freud se expresa en los siguientes términos: «Podría extrañar que una tan desconsoladora concepción del mundo haya encontrado partidarios; pero no debe olvidarse que la humanidad, abrumada por el yugo de sus necesidades sexuales, está pronta a aceptarlo todo de quien maneje el señuelo del *vencimiento de la sexualidad*».[193] Visto desde la ventaja que da nuestra perspectiva histórica, podríamos preguntarnos: ¿es aplicable esta sentencia al propio Freud cuando en 1920 instauró el concepto de pulsión de muerte?

En relación con los trabajos metapsicológicos, vale la pena destacar dos de ellos. En *Los instintos y sus destinos*, de 1915, Freud sistematiza la teoría de las pulsiones recién transformada a partir de las modificaciones incorporadas en *Introducción al narcisismo*, de 1914. Ahora, aunque concede que pueden admitirse muchas denominaciones, como «los conceptos de instinto de juego, de destrucción o de sociabilidad»,[194] él prefiere hacerlos derivar a todos ellos de los instintos del yo o de los instintos sexuales. Incluso cuando habla de los fines activos o pasivos de los instintos parciales y de su dirección hacia el objeto o hacia el sujeto, como es el caso del sadismo y el masoquismo, los hace derivar del instinto sexual. En un momento dado, Freud afirma la existencia de un sadismo primitivo y agrega que «no parece existir un masoquismo primario no nacido del sadismo».[195] Sin embargo, un poco más adelante, cuando integra el concepto de *narcisismo* al estudio de las pulsiones parciales, está muy cerca de lo que luego definirá como masoquismo primario. Dice:

> … diremos que la fase preliminar del instinto de escoptofilia, en la cual el placer visual tiene como objeto el propio cuerpo, pertenece al narcisismo y es una formación narcisista. De ella se desarrolló el instinto de escoptofilia activo, abandonando el narcisismo; en cambio el instinto de escoptofilia pasivo conservaría el objeto narcisista. Igualmente la transformación del sadismo en masoquismo significa un retorno al objeto narcisista, mientras que en ambos casos es sustituido el sujeto narcisista por identificación con otro yo ajeno. Teniendo en cuenta la fase preliminar narcisista del sadismo antes establecida, nos acercamos así al conocimiento más general de que la orientación de los instintos hacia el propio yo y la inversión de la actividad a la pasividad dependen de la organización narcisista del yo.[196]

En concordancia con lo aquí postulado, los instintos están dirigidos hacia el propio sujeto durante la primera fase del desarrollo, es decir, la etapa narcisista; solo posteriormente se dirigen hacia el objeto. De ahí que, en rigor, Freud estaría diciendo que el sadismo, en su primera etapa narcisista, está dirigido hacia el propio sujeto; es decir, está describiendo un masoquismo primario.

De manera muy parecida, cuando trata el tema del amor y el odio, y la dificultad para comprender los intercambios que ocurren entre ambos, se acerca al futuro concepto de Eros (cuya tendencia es la unión); también lo hace cuando admite que «preferiríamos ver en el amor la expresión de la tendencia sexual total»,[197] aunque esta conceptualización aún no acaba de satisfacerlo. Incluso parecería adelantarse a las conceptualizaciones de Fairbairn cuando afirma «que el instinto *ama* al objeto al que tiende para lograr su satisfacción. En cambio nos parece extraño e impropio oír que un instinto *odia* a un objeto».[198] Más adelante afirma taxativamente:

> … en el uso de la palabra *odiar* no aparece esa relación tan íntima con el placer sexual y la función sexual; por el contrario, la relación de displacer parece ser aquí la única decisiva. El yo odia, aborrece y persigue con propósitos destructores a todos los objetos que llega a suponerlos una fuente de sensaciones de displacer [...] Puede incluso afirmarse que el verdadero prototipo de la relación de odio no procede de la vida sexual, sino de la lucha del yo por su conservación.[199]

De esta forma, Freud concluye que el amor y el odio tienen orígenes diferentes y desarrollos autónomos uno del otro. De hecho, «el odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor»;[200] sin embargo, entiende este odio como una forma narcisista muy primitiva de repulsa del mundo exterior cuyos estímulos perturban al sujeto que necesita desembarazarse de ellos. Otra forma de entenderlo es la comprensión de que la primera huella mnémica y representación que aparece en el psiquismo del recién nacido es la de la necesidad y, por tanto, del displacer, opuesto a la posterior representación de la gratificación por acción específica del medio ambiente, objeto gracias al cual puede abolirse el estado de desequilibrio displacentero.

En el segundo de los trabajos metapsicológicos, publicado en 1917, *Duelo y melancolía*, Freud trata el tema del dolor de la pérdida y el trabajo psíquico necesario para la paulatina desinvestidura del objeto interno que se ha perdido en el mundo externo. Es un escrito que continúa algunos conceptos trabajados en épocas muy tempranas de sus teorizaciones (mencionados al comienzo de este capítulo), así como otras intuiciones apuntadas en 1916, en un capítulo destinado al estudio de «los que fracasan al triunfar».[201] Su importancia devendrá del futuro, a la manera del *nachträglich*,[202] cuando se afirme que la melancolía es un cultivo puro de la pulsión de muerte.

En este trabajo —continuación del estudio sobre el narcisismo y precursor del escrito dedicado a la identificación en *Psicología de las masas y análisis del yo*, centro de la noción de trabajo psíquico y del concepto de elaboración— Freud se adentra en el estudio de los estados melancólicos en comparación con ese proceso universal que es el duelo. Si el duelo es una reacción de dolor ante la pérdida de un objeto externo amado, se diferencia de esa perturbación del amor propio que vemos en la melancolía. En esta última, la pérdida es sustraída de la conciencia, ya que «la pérdida, causa de la

melancolía, es conocida al enfermo, el cual sabe a *quién* ha perdido, pero no lo *que* con él ha perdido».[203] De ahí la dificultad para remediar la situación dolorosa y el problema de solucionar un conflicto intrapsíquico, una de cuyas partes permanece, empero, inconsciente. Resulta lógico el empobrecimiento del yo, que reacciona frente a los ataques de otra instancia crítica: *la conciencia moral* —padre del superyó, e hijo de la *censura onírica* de *La interpretación de los sueños*—, que lo maltrata y le hace los mismos reproches que el paciente hubiera proferido en contra del objeto que ha perdido, pero a los que no puede dar expresión por haber reprimido los aspectos agresivos de su relación con este, conservando solo los componentes tiernos y amorosos de dicho vínculo. Esto implica un proceso de identificación con el objeto perdido, ya que la catexia que ha quedado libre con la desaparición del objeto no se desplaza hacia otro nuevo, sino que es retraída al yo. «La sombra del objeto cayó así sobre el yo»[204] y ha quedado como la frase prototípica para definir la identificación melancólica. Falta ya solo un pequeño paso para que quede definida la instancia superyoica de la segunda tópica, cuando emerja a la luz el nuevo esquema en *El yo y el ello*, de 1923.

Si pensamos que Freud designa *estado melancólico* a lo que hoy conocemos con el nombre de *depresión*, nos daremos cuenta de la importancia de este estudio seminal.

Para empezar, Freud era muy consciente de que algunos cuadros melancólicos (depresivos) eran causados por factores psicológicos, pero también consideraba que «hay algunas [formas clínicas] que recuerdan más las afecciones somáticas que las psicógenas»,[205] esto ofrece una muestra de su capacidad de observación en la detección de las hoy llamadas *depresiones endógenas*.

La melancolía, caracterizada por «un estado de ánimo profundamente doloroso, una cesación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de todas las funciones y la disminución del amor propio»,[206] llama la atención por ser un estado anímico donde, además del dolor psíquico insoportable, el sujeto pierde sus cualidades vitales, su anhelo por vivir, su capacidad de vincularse amorosamente a los demás; está literalmente desvitalizado. De ahí la necesidad de estudiar con atención este cuadro que puede poner en entredicho las pulsiones de autoconservación, ya que las ideas suicidas son inevitables y los intentos de quitarse la vida, frecuentes. Si consideramos que el suicidio consumado es, desde la perspectiva terapéutica, la más grave de todas las psicosis —ya que es la única en la que no podemos hacer nada—, es importante desentrañar qué tipo de *fuerzas antivitales* emergen durante las depresiones, factores tan poderosos que son capaces de oponerse a la energía biológica que nos sostiene durante toda la existencia: la energía libidinal, los instintos de vida, o si se quiere, la vida a secas.

Curiosamente, los estados depresivos de grado moderado parecerían ser indispensables para cierto tipo de creatividad, principalmente en el campo de las artes; al menos esa es la tesis de Becker, quien piensa que todas las creaciones culturales se derivan de angustias en torno a la muerte.[207] Freud así lo consignó, al explicar la

necesidad de sentirse un tanto deprimido para escribir de manera adecuada y creativa. ¿Cómo podemos conciliar una paradoja como esta?, ¿cómo explicar que una fuerza profundamente antivital sea la misma que promueva algunas de las expresiones más vitales como son las actividades artísticas y la creatividad en general?

Cabe destacar también, el goce derivado de la satisfacción sádica, «el tormento, indudablemente placentero que el melancólico se inflige a sí mismo [que] significa [...] la satisfacción de tendencias sádicas y de odio, orientadas hacia un objeto, pero retrotraídas al yo del propio sujeto».[208] Gracias a este goce podemos entender el misterio de la satisfacción sádica que hace que el estudio de la melancolía sea tan interesante y la enfermedad tan azarosa. Freud, por tanto, trata el problema del suicidio mediante la explicación de que el yo se puede dar la muerte solo cuando, debido a este proceso de identificación, se trata a sí mismo como un objeto en el que descarga toda su hostilidad, lo cual implica una pérdida del juicio de realidad y la entrada en un mundo delirante.

El impacto de la Primera Guerra Mundial no dejó de influir en Freud, sobre todo porque dos de sus hijos estaban peleando en el frente, hecho que lo llenaba de presagios pesimistas. Pero más allá de las lógicas angustias familiares y de la preocupación por el destino de los suyos, su texto *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, de 1915 —escrito luego de un año de empezadas las hostilidades—, representa la constatación de que en los seres humanos vuelven a desatarse, sin freno y pasando por encima de los logros de la sociedad y la cultura, los instintos del hombre primitivo, lo cual venía a ser una triste confirmación de sus hallazgos psicoanalíticos.

Este escrito, continuación de *Tótem y tabú*, es precursor de las tesis que suscribirá al final de su vida en *El malestar en la cultura*, de 1930. Una de las dolorosas decepciones a las que Freud hace referencia es la constatación de la tesis de Hobbes en *Leviatán*,[209] es decir, que la renuncia de los hombres a la violencia individual tiene como depositario al Estado, que monopoliza el uso de la violencia. «El Estado combatiente se permite todas las injusticias y todas las violencias, que deshonrarían al individuo. No utiliza tan solo contra el enemigo la astucia permisible, sino también la mentira a sabiendas y el engaño consciente.»[210] Al discutir el destino de los instintos «malos» en los pueblos primitivos y en los niños, en las diversas formas de la sexualidad polimorfo-perversa, principalmente en su modalidad sádico-anal, Freud nos recuerda que estas fuerzas son moduladas por la vida en sociedad en función de dos tipos de factores: uno interno y otro externo. El primero tiene que ver con la capacidad de la libido para neutralizar los instintos malos, es decir, la mezcla pulsional. Los factores externos están referidos a la coerción que impone la educación familiar y los estándares morales de la sociedad. De esta forma, los instintos egoístas pueden transformarse en sociales y altruistas, lo que impone una cuota de hipocresía necesaria para el hombre civilizado. Lo importante, dice Freud, es poder entender que en el desarrollo humano, el haber superado una etapa infantil no quiere decir que esta haya desaparecido: las fuerzas instintivas de la sexualidad polimorfo-

perversa, la disposición sádico-anal, solo están eclipsadas por las etapas evolutivas posteriores, pero pueden reaparecer en cualquier momento —como ocurre con el fenómeno de la guerra.

La segunda parte del trabajo está dedicada a reflexiones en torno a la muerte y su irrepresentabilidad en el inconsciente. Un aspecto provocado por la constatación cotidiana de la muerte, principalmente en tiempos de guerra, es que puede valorarse mucho más el fenómeno de la vida, tesis de un breve trabajo titulado *Lo perecedero*.[211]

En esa gran síntesis representada por las *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, de 1915-1917, hay que dejar apuntados algunos detalles; por ejemplo, la mención de actos fallidos —cuya intencionalidad inconsciente es alguna forma de autocastigo al dejar caer, estropear o perder objetos—, tema que luego deriva hacia otras cuestiones relacionadas con formas pasivas de agresión doméstica hacia los hijos, que se manifiestan como negligencia, una manera simbólica de dejarlos caer. Así, «se ha demostrado que los hijos ilegítimos y aquellos que el padre se ve obligado a reconocer son mucho más delicados y sujetos a enfermedades [o accidentes] que los legítimos, resultado que no hay necesidad de atribuir a la grosera táctica de los 'fabricantes de ángeles', pues se explica perfectamente por cierta negligencia en su cuidado y custodia»,[212] una de las pocas ocasiones en las que Freud se refiere, sin tapujos, a la práctica del aborto y al tema del filicidio.

Al hablar de la vida sexual, hacemos hincapié en la forma de referirse al sadismo como «las tendencias sexuales intensamente sádicas, o sea, perversas»,[213] punto de apoyo de la tesis de Jean Laplanche en su tratamiento del tema de la pulsión de muerte. Sin embargo, en la conferencia 21, al tratar acerca de las polaridades que se observan entre activo y pasivo, que equiparaba a la polaridad entre masculino y femenino, asume que la tendencia activa, masculina, «se nos revela como expresión de un instinto de dominio que degenera fácilmente en crueldad»,[214] aun cuando no explica cómo ocurre esta degeneración de la sexualidad. Esta mutación es el principal factor causal de la neurosis obsesiva y su regresión a la organización sádico-anal, en la qud «el impulso amoroso tiene que presentarse en estos casos bajo una máscara sádica, y la representación obsesiva 'quisiera matarte' no significa otra cosa [...] que 'quisiera gozarte'».[215]

En la conferencia 23, Freud sistematiza las fantasías primitivas, filogenéticamente heredadas, según él, entre las que incluye la angustia de castración, es decir, la fantasía de una de las más brutales agresiones parentales, junto a la fantasía de la escena primaria, vivida fantasmáticamente como sádica. En la conferencia 25, al hablar de la angustia y la vergüenza, las relaciona no solo con la sexualidad, sino con afectos como la agresividad, la hostilidad, el furor y la cólera. Al hablar de las angustias infantiles, no admite que tengan que ver con el constante temor de una agresión, sino con la expectativa de ver a la madre y no a un extraño.

En un trabajo de 1918 (*El tabú de la virginidad*), Freud anticipa la idea de que la inhibición de la hostilidad natural de los seres humanos entre sí hace posible la constitución de la sociedad y la civilización —tesis central de *Psicología de las masas y análisis del yo*, como veremos en el próximo capítulo—. Asimismo, hace derivar de la desfloración y del consiguiente *tabú de la sangre*, toda ulterior «prohibición del matar [que] constituye una defensa contra la sed de sangre de los hombres primitivos y sus instintos homicidas».[216]

Podemos inferir que este tabú de la sangre es el origen de los más antiguos preceptos éticos en relación con el homicidio.[217] Además, Freud habla de la sed de sangre del hombre (aunque lo circunscribe al hombre primitivo) y usa el término *instintos homicidas*, con lo que se adelanta a lo que postulará dos años después respecto de la pulsión de muerte —pese a lo cual sigue polemizando contra los conceptos de Adler—; finalmente, nos advierte sobre la necesidad de proyectar en el exterior —en este caso en la mujer— «sus propios impulsos hostiles», lo que se presta a discutir, de nueva cuenta, si Freud considera aquí la agresión como una fuerza que actúa primariamente en el interior, y de ahí su necesidad de proyectarla. Enfatiza, al mismo tiempo, la relación entre el sangrado del desfloramiento y la presencia de un componente sádico en toda relación sexual.

Luego afirma, a propósito de las diferencias entre los hombres: «Sería muy atractivo proseguir el desarrollo de esta idea y derivar de este *narcisismo de las pequeñas diferencias* la hostilidad que en todas las relaciones humanas vemos sobreponerse a los sentimientos de confraternidad».[218] Al final de este polémico trabajo, Freud hace depender el problema de la hostilidad que algunas mujeres conservan toda su vida hacia los hombres, de la envidia del pene y el complejo de castración que experimentan. Para apoyar su tesis, se vale del ejemplo que dramatiza la pintura *Judith y Holofernes* de Hebbel, donde la decapitación representada —una castración simbólica— es la venganza de la mujer en contra del hombre que la desfloró.

Finalmente, en la descripción del más famoso de sus pacientes, *el Hombre de los Lobos* —que había sido diagnosticado con «locura maníaco-depresiva», a partir del antecedente de una patología depresiva cíclica en el padre y de una hermana que acabó suicidándose—, a quien Freud diagnostica con neurosis obsesiva, Freud consigna que a los diez años de edad el paciente padeció de cuadros depresivos cíclicos «que se iniciaban a primera hora de la tarde y alcanzaban su máximo nivel hacia las cinco. Este síntoma subsistía aun en la época del tratamiento analítico».[219]

Se trata de un hombre que desde pequeño fue ubicado para un destino femenino y quien después de una ausencia (viaje) de sus padres comenzó a mostrar una particular intensidad en su agresividad, se volvió irritable, violento, martirizaba a su nana y era cruel con los animales, aunque también era torturado por su hermana mayor con una lámina que mostraba a un amenazador lobo erguido, por lo que en sus sueños se vengaba con acciones agresivas hacia ella. Con esta hermana tuvo sus primeros juegos sexuales y

con ella se inició en las artes de la seducción, pero ella lo rechazó cuando, al comienzo de la adolescencia, pretendió un acercamiento sexual más íntimo, y se sintió tan frustrado que optó por relacionarse con una campesina de nombre idéntico al de su hermana, lo que determinó que todas sus elecciones posteriores recayeran en personas pertenecientes a un estrato socioeconómico inferior al suyo —Freud aprovecha esto para refutar las tesis de Adler, pues resulta absurdo pensar que la conducta sexual de los seres humanos nace de una voluntad de poderío del instinto de afirmación del individuo—.[220] Luego, ante ciertas frustraciones de su incipiente autoerotismo, dejó la masturbación e hizo una regresión a la organización sádico-anal, que lo fijó en las conductas crueles antedichas, tendencia que luego se revirtió contra él en forma de masoquismo, por lo que intentaba hacerse acreedor a castigos corporales infligidos por el padre, mediante una exteriorización de su maldad. La necesidad de ser azotado por su padre cambió luego por el deseo de ser poseído por él —anhelo intensamente reprimido y permutado por el síntoma de angustia ante los lobos.

Es interesante constatar que, aún en 1918, Freud refiere la explicación de la problemática masoquista como una vicisitud del sadismo original, luego revertido sobre el sujeto mismo. Es un caso en que puede ya explayarse con mucho mayor conocimiento de la neurosis obsesiva sobre la dinámica y las características de la organización sexual sadomasoquista.

Al final, el trabajo de *Pegan a un niño*, de 1919, cierra el ciclo precisamente con un detallado estudio acerca de la génesis del masoquismo, que representa un intento de despejar la incógnita en torno al placer tanto sádico como masoquista. ¿Cómo es que infligir o sufrir dolor físico y psíquico puede convertirse en algo placentero?

Freud apunta que «si el componente sexual prematuramente independiente es el sádico, habremos de esperar [...] que su ulterior represión haga surgir una disposición a la neurosis obsesiva».[221] Según esto, el sadismo es un componente susceptible de separarse tempranamente de la sexualidad. ¿Quiere decir que a partir de entonces se volvió autónomo, independiente de su origen? Y surge otro interrogante: ¿Qué tipo de factores provocan dicha separación? ¿Debemos invocar únicamente la constitución congénita, una idea con la que Freud coquetea a menudo?

En este tipo de fantasías de flagelación, que Freud circunscribe al sexo femenino en su descripción, nos advierte que en un primer tiempo, el niño golpeado no es el protagonista de la fantasía, sino es otro niño o niña —habitualmente un hermanito—; por tanto, ese primer tiempo podría ser definido como «mi padre le pega al niño que yo odio», es decir, se trata de una fantasía sádica, donde la niña expresa su cólera en contra de un hermanito por medio de la figura del padre, que es quien golpea. Cuando esta fantasía cambia de sujeto y es la propia fantaseadora a quien golpea el padre, con la consiguiente cuota de placer, la fantasía se torna así de carácter masoquista. Un tercer momento retorna a una fantasía semejante a la del primer tiempo, pero el lugar del golpeador se ha desplazado del padre a otra figura de autoridad, por ejemplo un maestro.

Para Freud el misterio del placer, «inequivocadamente sexual» que provoca una satisfacción onanista, se halla en la fase intermedia, que además es reprimida, por lo que desaparece de la conciencia.

Para la niña, que un hermanito sea golpeado por el padre significa: «el padre no quiere a ese otro niño, solo me quiere a mí», que es la significación que tiene la primera fase. En la segunda fase, la culpa provoca la transformación del sadismo en masoquismo, pues la necesidad de castigo le hace decir: «no, no te quiere pues te pega».[223] Para entender este segundo momento es necesario agregar la participación de los instintos sexuales, por lo que queda enlazada la culpa con el erotismo: ser golpeada pasa a ser, regresivamente, un sustituto de la gratificación erótica. Debido a que el goce sexual de ser golpeada por el padre tiene que ser reprimido, se sustituye la fantasía por otra, que es la que aparece en la tercera fase y de la que conserva plena conciencia: «La pegan a un niño». Como podemos ver, las dos fases conscientes, la primera y la tercera, son sádicas; mientras que la segunda fase, inconsciente, es la del placer masoquista.

En el caso de los hombres, la fantasía consciente de ser azotado por la madre o por una figura femenina sustitutiva, tiene una fase intermedia (también inconsciente), donde el sujeto es azotado por el padre. Por lo tanto, en ambos casos la fantasía promotora de este goce perverso es el vínculo amoroso con el padre. En la niña corresponde a un tránsito por el Edipo «normal» o positivo, mientras que en el niño es el resultado de una vicisitud del Edipo negativo.

No queremos concluir esta revisión del tema sin mencionar un breve trabajo de Freud, *Un recuerdo infantil de Goethe en Poesía y verdad*,[224] de 1917, donde describe a un hombre de 26 años que en su infancia, celoso, había atentado contra su hermanito recién nacido, y luego de ser reprendido por su madre desplazó la hostilidad que sentía hacia el intruso —que tuvo que reprimir— a sus otrora queridos animales. Recordó también que había arrojado a la calle, por la ventana, toda la vajilla que estuvo a su alcance. Este suceso le recordó un ensayo autobiográfico de Goethe, quien en un juego derivado de los celos despertados por un hermanito también hizo añicos la vajilla familiar. Pensamos que se trata de un claro antecedente del juego (el *fort-da*) que después vería en su nietecito y que tanto llamó su atención.

Podemos concluir que, hasta 1920, Freud no estaba en posesión de una teoría coherente sobre la agresión, de una formulación que fuese consistente con los fenómenos clínicos por él observados. Lo que advertimos es una mezcla, un tanto anárquica, de conceptos como agresión, hostilidad, destructividad, o sus derivados (odio, celos y envidia). También vemos su lucha por definir los pares instintivos pregenitales, donde sadismo y masoquismo son las formas activa y pasiva de un instinto parcial aún pobremente conceptualizado. De manera semejante, nos muestra que el amor y el odio son afectos intercambiables, donde uno puede dar paso al otro con relativa facilidad, pero todavía está lejos de tener claridad. La contraparte de ambos, la indiferencia, todavía es un concepto sujeto a discusión.

A pesar de su experiencia con todo tipo de pacientes, Freud se resistía a entender la agresión como una fuerza independiente de la sexualidad. Es posible que su vieja querella con Adler respecto de un instinto agresivo, o el peligro de restar importancia a uno de sus máximos descubrimientos, la sexualidad infantil —que provocó también el rompimiento con C.G. Jung—, fuese alguno de los motivos de su empecinamiento. Pese a ello, la noción le rondaba de cerca y la consideración de esa segunda fuerza instintiva estuvo en forma larvada implícita y, en ocasiones, explícitamente.

Freud necesitó una profunda revisión de sus escritos, desde una perspectiva histórica, para estar en condiciones de avanzar un poco más allá de lo que la teoría le había dado hasta ese momento y poder recorrer otro importante trecho teórico en el que examinó, por tercera ocasión, su doctrina pulsional, cambió su teoría sobre la angustia y desarrolló un creciente interés por el estudio del objeto, principalmente a partir de su obra *Inhibición, síntoma y angustia* (1925).

Notas

[1] E.H. Ackerknecht (1957), *Breve historia de la psiquiatría* [trad. Abelardo Maljuri], Buenos Aires, Eudeba, 1962.

2 P. Pinel (1801), *Tratado médico-filosófico de la enajenación del alma o manía* [trad. Luis Guarnero], Madrid, Imprenta Real, 1804, p. 221.

3 J. Capuron, *Elementos de patología especial* [trad. J.F. Sánchez Chávez], Granada, Librería de Sanz, 1843.

4 E. Kraepelin (1905), *Introducción a la clínica psiquiátrica* [trad. Santos Rubiano], México, Aleph, 1971, p. 26.

5 W. Mayer-Gross, E. Slater y M. Roth, *Psiquiatría clínica* [trad. José Cortada], Buenos Aires, Paidós, 1958.

6 E. Bleuler (1960), *Tratado de psiquiatría* [trad. Alfredo Guerra Miralles], Madrid, Espasa-Calpe, 1967.

7 H. Ey, P. Bernard y C. Brisset, *Tratado de psiquiatría* [trad. C. Ruiz Ogara], Barcelona, Toray-Masson, 1965, p. 90.

8 A.P. Noyes y L.C. Kolb (1958), *Psiquiatría clínica moderna* [trad. Leopoldo Chagoya], 2ª ed., México, Prensa Médica Mexicana, 1961.

9 F. Alexander y L.B. Shapiro (1958), «Neurosis, trastornos de conducta y perversiones», en F. Alexander (comp.), *Psiquiatría dinámica* [trad. Blas A. Sosa], 3ª ed., Buenos Aires, Paidós, 1971, pp. 115-134.

10 R.A. MacKinnon y R. Michels, *The Psychiatric Interview in Clinical Practice*, Filadelfia, W.B. Saunders, 1971.

11 E.A. Gutheil, «Reactive depressions», en S. Arieti (ed.), *The American Handbook of Psychiatry, Vol. I*, Nueva York, Basic Books, 1959, pp. 345-352.

12 S. Arieti, «Manic-depressive psychosis», en *ibidem*, pp. 419-454.

13 P. Pichot (coord.), *DSM-IV Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Barcelona, Masson, 1995.

14 H. Delgado, *Curso de psiquiatría*, 4ª ed., Barcelona, Editorial Científico-Médica, 1967.

15 Carta del 16 de junio de 1883. Freud, *Epistolario I (1873-1890)* [trad. Joaquín Merino], Barcelona, Plaza & Janés, p. 57.

16 *Idem*.

17 *Ibidem*, p. 58.

18 *Idem*.

19 *Ibidem*, pp. 58-59.

20 *Ibidem*, p. 59.

21 *Ibidem*, p. 60.

22 *Ibidem*, p. 61.

23 *Idem*.

24 *Idem*.

25 *Ibidem*, p. 63.

26 E. Jones (1953), *Vida y obra de Sigmund Freud, Tomo I: Infancia y juventud. El autoanálisis. La interpretación de los sueños (1856-1900)* [trad. Mario Carlisky], 3ª ed., Buenos Aires, Hormé, 1979, p. 91.

27 Carta del 21 de abril de 1884. Freud, *Epistolario I...*, pp. 102-103.

28 Se ha consignado que el 30 de abril de 1884 fue la primera vez que Freud tomó cocaína. Once años después, en 1895, luego de tomar cocaína tuvo un sueño que ha pasado a la historia por haber sido el material en que se basó para develar el sentido de los mismos como una realización de deseos infantiles; me refiero al sueño de la inyección a Irma. No sabemos a ciencia cierta si durante esos 11 años Freud fue un asiduo consumidor de cocaína, o si solo la tomó en ocasiones excepcionales. Es muy probable que haya sido un consumidor consuetudinario, si bien relativamente moderado.

29 E. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, *Tomo I: Infancia y juventud....*, p. 91.

30 *Ibidem*, p. 92.

31 R. Byck (1975), «Introducción. Sigmund Freud y la cocaína», en Freud, *Escritos sobre la cocaína* [trad. Enrique Hegewicz], Barcelona, Anagrama, 1980, pp. 13-45.

32 *Ibidem*, p. 27.

33 Carta del 29 de mayo de 1884. Freud, *Epistolario I...*, pp. 104-107.

34 E. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, *Tomo I: Infancia y juventud...*, p. 92.

35 *Ibidem*, p. 93.

36 *Ibidem*, p. 95.

37 Bernfeld (1953), «Los estudios de Freud sobre la cocaína», en *Escritos sobre la cocaína...*, p. 335.

38 E. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, *Tomo I: Infancia y juventud...*, p. 92.

39 Bernfeld, «Los estudios de Freud sobre la cocaína», p. 336.

40 Freud (1884), «Sobre la cocaína», en *Escritos sobre la cocaína...*, p. 106.

41 *Ibidem*, p. 112.

42 Freud (1885), «Contribución al conocimiento de los efectos de la cocaína», en *Escritos sobre la cocaína...*, pp. 141-149.

43 Freud (1885), «Sobre el efecto general de la cocaína», en *Escritos sobre la cocaína...*, p. 160.

44 Carta del 18 de enero de 1886. Freud, *Epistolario I...*, p. 177.

45 Carta del 20 de enero de 1886. *Ibidem*, p. 179.

46 *Ibidem*, p. 180.

47 Carta del 2 de febrero de 1886. *Ibidem*, pp. 183-184.

48 *Ibidem*, p. 184.

49 Freud (1887), «Anhelo y temor de la cocaína», en *Escritos sobre la cocaína...*, p. 218.

50 Bernfeld, «Los estudios de Freud sobre la cocaína...», p. 310.

51 Manuscrito A. Freud (1892), «Los orígenes del psicoanálisis», *Obras completas*, *Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], 3ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 3476-3477.

52 *Ibidem*, p. 3476.

53 Manuscrito B. Freud (1893), *ibidem*, pp. 3477-3482.

54 *Ibidem*, p. 3478.

55 *Idem*.

56 *Ibidem*, p. 3481.

57 *Idem*.

58 *Idem*.

59 Manuscrito C/1 y C/2. Freud (1893), *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)* [ed. J.M. Masson, trad. José Luis Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, 1994, pp. 34-40.

60 Carta 33. *Ibidem*, pp. 55-57.

61 *Ibidem*, p. 56.

62 Freud (1895), «La neurastenia y la neurosis. Sobre la justificación de separar de la neurastenia cierto complejo de síntomas a título de 'neurosis de angustia'», *Obras completas, Vol. I...*, pp. 183-198.

63 Carta 17. Freud (1894), «Los orígenes del psicoanálisis...», p. 3488.

64 Carta 40. Freud (1894), *Cartas a Wilhelm Fliess...*, p. 65.

65 Carta 42. *Ibidem*, pp. 67-70.

66 Carta 18. Freud (1894), «Los orígenes del psicoanálisis...», p. 3490.

67 Manuscrito D. Freud (1894), *Cartas a Wilhelm Fliess...*, pp. 70-72.

68 Manuscrito E. *Ibidem*, pp. 72-77.

69 Manuscrito F/1. *Ibidem*, pp. 85-86.

70 Manuscrito F/2. *Ibidem*, pp. 87-90.

71 Manuscrito G. *Ibidem*, pp. 97-105.

72 J. Breuer y S. Freud (1893-1895), «Estudios sobre la histeria», *Obras completas*, *Vol. II* [trad. José Luis Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, p. 47.

73 *Ibidem*, p. 58.

74 *Ibidem*, p. 62.

75 Freud (1910), «Psicoanálisis. Cinco conferencias pronunciadas en la Clark University (Estados Unidos)», *Obras completas*, *Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 1533-1563.

76 J. Breuer y S. Freud, «Estudios sobre la histeria», p. 212.

77 *Ibidem*, pp. 212-213.

78 *Idem*.

79 *Ibidem*, p. 211.

80 *Idem*.

81 *Ibidem*, p. 255.

82 *Ibidem*, pp. 255-256.

83 Freud (1896), «La herencia en la etiología de las neurosis», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 279.

84 *Ibidem*, p. 280.

85 *Ibidem*, p. 282.

86 *Ibidem*, p. 284.

87 *Idem*.

88 *Ibidem*, p. 283.

89 Freud (1896), «Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 287.

90 *Idem*.

91 *Ibidem*, p. 289.

92 Freud (1896), «La etiología de la histeria», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 299-316.

93 *Ibidem*, p. 309.

94 *Ibidem*, p. 316.

95 Freud (1901), «Psicopatología de la vida cotidiana», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 755-931.

96 *Ibidem*, p. 808.

97 *Idem*.

98 *Ibidem*, p. 929.

99 Freud (1905), «Tres ensayos para una teoría sexual», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 1160-1237

100 *Ibidem*, p. 1185.

101 *Idem*.

102 La mezcla de la sexualidad con este otro elemento, ontogénicamente más antiguo, es lo que da origen al concepto de *ambivalencia* —originario de Bleuler y que Freud incorpora a la teoría psicoanalítica para dar cuenta del conflicto derivado de la mezcla pulsional— y explica la enigmática afirmación de que el «dolor lleva en sí y por sí mismo la posibilidad de una sensación de placer», sustento de toda posible explicación del masoquismo. *Ibidem*, p. 1119.

103 Fórmula que se repite con términos casi idénticos en Freud (1908), «Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 1351.

104 Freud, «Tres ensayos para una teoría sexual…», p. 1186. En esta misma obra, Freud menciona «un *instinto de aprehensión* [al que relaciona con el fenómeno del chupeteo y placeres de corte autoerótico] que se manifiesta por un simultáneo pellizcar rítmico del lóbulo de la oreja, y puede también apoderarse de esta misma u otra cualquier parte del cuerpo de otra persona con el mismo fin». Posteriormente, al tratar el tema de la masturbación, Freud vuelve al instinto de aprehensión como una parte fundamental para explicar la contribución de la mano en la satisfacción onanista del varón. *Ibidem*, p. 1204.

105 Freud (1905 o 1906?), «Personajes psicopáticos en el teatro», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 1272-1276.

106 Freud, «Tres ensayos para una teoría sexual…», pp. 1190-1191.

107 *Ibidem*, p. 1206.

108 *Idem*. Advertimos aquí una idea precursora de lo que será la consideración por el objeto.

109 *Idem.*

110 *Ibidem*, pp. 1206-1207.

111 Freud (1914), «Introducción al narcisismo», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2017-2033.

112 Freud (1915), «Los instintos y sus destinos», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2039-2052.

113 Freud, «Tres ensayos para una teoría sexual…», p. 1207.

114 *Idem*.

115 Freud (1905), «Three essays on the theory of sexuality», *Standard Edition. Vol. VII* [trad. J. Strachey], Londres, Hogarth Press, p. 180.

116 Freud, «Tres ensayos para una teoría sexual…», p. 1210.

117 Freud, «Three essays on the theory of sexuality», p. 198.

118 Freud, «Tres ensayos para una teoría sexual…», p. 1213.

119 *Idem*.

120 *Ibidem*, p. 1223.

121 *Idem*.

122 *Ibidem*, p. 1211.

123 Freud (1908), «La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 1252.

124 Freud (1908), «Teorías sexuales infantiles», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 1262-1271.

125 Freud (1909), «Análisis de la fobia de un niño de cinco años», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 1365-1440.

126 *Ibidem*, p. 1366.

127 Por cierto, hay que hacer hincapié en la necesidad de que el término *castración* se circunscriba a lo que tiene que ver con «los estímulos y efectos relacionados con la pérdida del pene» (*idem*), sin dejar por ello de reconocer sus referentes al destete y la defecación, incluso al mismo hecho del nacimiento. Extender el término *castración* para referirse a cualquier experiencia que acote y ponga cortapisas a la pretensión narcisista de completud, solo es contribuir a una Babel terminológica; es una forma abusiva e innecesaria de extender un término bien definido por Freud.

128 *Ibidem*, p. 1368.

129 *Ibidem*, p. 1370.

130 *Ibidem*, p. 1371.

131 *Ibidem*, p. 1372.

132 *Idem*.

133 *Idem*.

134 *Ibidem*, p. 1397.

135 *Ibidem*, p. 1401.

136 *Idem*.

137 *Ibidem*, p. 1408

138 *Ibidem*, p. 1423.

139 *Idem.*

140 *Ibidem*, p. 1436.

141 *Idem.*

142 E. Jones (1955), *Vida y obra de Sigmund Freud, II: Los años de madurez (1901-1919)* [trad. Mario Carlisky], 2ª ed., Buenos Aires, Hormé, 1976.

143 Véase Numberg y Federn (eds.) (1962), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, *Vol. I: 1906-1908*, Nueva York, International University Press, pp. 406-410.

144 Freud (1909), «Análisis de un caso de neurosis obsesiva», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 1436.

145 E. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud, II: Los años de madurez...*, p. 280.

146 Freud (1909), «Análisis de un caso de neurosis obsesiva»…, p. 1442.

147 Véase la participación de Freud en la Reunión Científica del 22 de enero de 1908, en Numberg y Federn (eds.), *Minutes of the Vienna...*, pp. 286-287.

148 Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud. II: Los años de madurez...*, p. 281.

149 Freud (1907), «Beginning of a case history», en Numberg y Federn (eds), *Minutes of the Vienna...*, p. 232.

150 Freud, «Análisis de un caso de neurosis obsesiva…», p. 1443.

151 Freud (1907-1908), «Apuntes originales sobre el caso de neurosis obsesiva», *Obras completas, Vol. X* [trad. José L. Etcheverry], p. 198.

152 *Ibidem*, p. 199.

153 Freud, «Análisis de un caso de neurosis obsesiva…», p. 1457, donde también aparece la equivalencia entre suicidio y ciertas formas de dieta extrema, como la que en ocasiones se imponía este paciente. Este podría ser un buen punto de partida para esa problemática de nuestros tiempos, llamada *anorexia nervosa*.

154 Freud, «Apuntes originales sobre el caso de neurosis obsesiva», p. 205.

155 *Ibidem*, p. 207.

156 *Idem.*

157 *Ibidem*, p. 1479. Se refiere al capitán Novak, militar que en alguna ocasión relató al paciente un tipo de tortura que consiste en colocar un recipiente con ratas en el ano del sujeto.

158 Freud, «Apuntes originales sobre el caso de neurosis obsesiva», p. 217.

159 W. Stekel (1907), «Analysis of a case of anxiety hysteria», en Numberg y Federn (eds.), *Minutes of the Vienna*, pp. 242-247.

160 Freud, «Apuntes originales sobre el caso de neurosis obsesiva», p. 225.

161 *Ibidem*, p. 229.

162 *Ibidem*, p. 233.

163 *Ibidem*, p. 235.

164 *Ibidem*, p. 237.

165 *Ibidem*, p. 240.

166 Freud, «Análisis de un caso de neurosis obsesiva…», p. 1446.

167 *Ibidem*, p. 1454.

168 S. Ferenczi (1911), «Stages in the development of the sense of reality», en *Sex in Psychoanalysis* [trad. Ernest Jones], Nueva York, Dover Publications, 1956, pp. 181-203.

169 Freud (1913), «La disposición a la neurosis obsesiva», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 1743.

170 Freud, «Psicoanálisis. Cinco conferencias pronunciadas en la Clark University...», p. 1556.

171 S. González Fajardo, R. Castro y J. Vives (1979), «La pareja parental interna en Leonardo da Vinci», *Cuadernos de Psicoanálisis*, México, XII (1-2-3-4), p. 213.

172 Freud (1910), «Contribuciones al simposio sobre el suicidio», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 1636.

173 Freud (1911), «Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (‘*Dementia paranoides*’) autobiográficamente descrito», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 1487-1528.

174 M. Schatzman (1973), *El asesinato del alma. La persecución del niño en la familia autoritaria* [trad. Rafael Mazarrasa], Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1977.

175 Freud (1913), «Tótem y tabú», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 1745-1850.

176 Freud (1914), «La 'fausse reconnaissance' ('déjà raconté') durante el psicoanálisis», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 1679-1682.

177 Freud (1913), «El tema de la elección de un cofrecillo», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 1868-1875.

178 Freud (1914), «Historia del movimiento psicoanalítico», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 1898.

179 E. Jones (1953, 1955, 1957), *Vida y obra de Sigmund Freud, Tomos I, II y III* [trad. Mario Carlisky], 3ª ed., Buenos Aires, Hormé, 1979.

180 P. Gay, *Freud. A life for our time*, Nueva York, W.W. Norton & Co., 1988.

181 F.J. Sulloway, *Freud. Biologist of the Mind*, Nueva York, Basic Books, 1979.

182 E. Rodrigué, *Sigmund Freud. El siglo del psicoanálisis, Vols. 1 y 2*, Buenos Aires, Sudamericana, 1996.

183 J. Perrés, *La institucionalización del psicoanálisis*, *Tomos I y II*, México, Círculo Psicoanalítico Mexicano, 2000.

184 Freud, «Historia del movimiento psicoanalítico», p. 1914.

185 Freud (1891), *La afasia* [trad. Ramón Alcalde], Buenos Aires, Nueva Visión, 1973.

186 Freud, «Historia del movimiento psicoanalítico», p. 1914.

187 *Idem*.

188 *Ibidem*, p. 1920.

189 *Ibidem*, p. 1914.

190 E. Roudinesco (2007), *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos* [trad. Rosa Alapont], México, Anagrama, 2009.

191 Freud, «Historia del movimiento psicoanalítico», p. 1922.

192 *Ibidem*, p. 1925.

193 *Idem*.

194 Freud (1915), «Los instintos y sus destinos», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2043.

195 *Ibidem*, p. 2045.

196 *Ibidem*, p. 2047.

197 *Ibidem*, p. 2048.

198 *Ibidem*, p. 2050.

199 *Idem.*

200 *Ibidem*, p. 2051.

201 Freud (1916), «Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2413-2428.

202 Concepto del alemán que significa «posterioridad», frecuentemente utilizado por Freud para enfatizar la temporalidad de los eventos psíquicos y la posibilidad de reelaborarlos en función de las nuevas experiencias vividas por el sujeto.

203 Freud (1917), «Duelo y melancolía», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2092.

204 *Ibidem*, p. 2095.

205 *Ibidem*, p. 2091.

206 *Idem.*

207 E. Becker (1973), *El eclipse de la muerte* [trad. Carlos Valdés], México, FCE, 1977.

208 Freud, «Duelo y melancolía…», p. 2096.

209 Hobbes (1651), *Leviatán* [trad. Carlos Mellizo], Barcelona, Altaya, 1994.

210 Freud (1915), «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2104.

211 Freud (1916), «Lo perecedero», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2118-2120.

212 Freud (1915-1917), «Lecciones introductorias al psicoanálisis», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2166.

213 *Ibidem*, p. 2315.

214 *Ibidem*, p. 2327.

215 *Ibidem*, p. 2337.

216 Freud (1918), «El tabú de la virginidad», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2446.

217 Sin embargo, este tabú de la sangre no impide continuar con ritos crueles como el de la circuncisión de los hombres y la escisión del clítoris y los labios menores en las mujeres.

218 Freud, «El tabú de la virginidad...», p. 2448.

219 Freud (1918), «Historia de una neurosis infantil», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 1959.

220 *Ibidem*, p. 1949.

221 Freud (1919), «Pegan a un niño. Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2467.

222 *Ibidem*, p. 2470.

223 *Ibidem*, p. 2471.

224 Freud (1917), «Un recuerdo infantil de Goethe en *Poesía y verdad*», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2437-2443.

Capítulo 4
El concepto de *instinto de muerte* en la obra de Freud

Leer, relacionarse con una escritura,
es perforar ese horizonte
o ese velo hermenéutico.

J. Derrida, *Espolones*

Cuando enfocamos la obra de un gran creador desde una perspectiva panorámica, advertimos que ningún cambio conceptual importante ni un nuevo escrito emergen súbitamente como si surgieran de la nada. *Más allá del principio del placer*, de 1920, no es la excepción, tampoco lo es el viraje que representó la nueva doctrina de los instintos.

Antecedentes históricos y familiares

Es claro que la circunstancia histórica por la que atraviesa Freud influye en el surgimiento de sus ideas; de hecho, le tocó vivir la constatación de la presencia innegable de las fuerzas destructoras desatadas durante la Primera Guerra Mundial. Hablar de este magno evento de la destructividad humana como uno de los factores que pudo desencadenar una corriente de pensamiento pesimista en Freud y una tendencia nihilista —que lo llevarían a postular un instinto de muerte— parece un lugar común, pero si nos preguntamos qué pasó con Freud, su familia y sus amigos durante esta guerra y si nos adentramos en el estudio de esa época sombría, quizás estemos en mejores condiciones para hacernos una idea de su ánimo durante este tiempo y de las circunstancias que precedieron la escritura de *Más allá del principio del placer*, incluida la muerte de su hermana, que se apresuró a desmentir en una carta a Wittels, promotor de esa hipótesis.[1]

Si nos atenemos a lo dicho por Jones sobre esta fase de la vida de Freud,[2] esos cuatro años de guerra fueron realmente devastadores. Desde el inicio formal de la tragedia constatamos sus estados de ánimo, cuando le escribe a Ferenczi: «Le escribo bajo la impresión del sorpresivo asesinato de Sarajevo, cuyas consecuencias no podemos prever».[3] Freud tuvo una primera reacción un tanto hipomaníaca y de entusiasmo juvenil

que lo hizo simpatizar con las potencias centrales, pensando que en cuestión de poco tiempo se ganaría fácilmente —incluso, estuvo de acuerdo con que su hija Anna viajara a Inglaterra en un momento en que a cualquiera le hubiese parecido una verdadera imprudencia—; luego vino la paulatina aceptación de que se trataba de una guerra monstruosa, destructiva, de graves consecuencias para el mundo.

El asesinato del archiduque Francisco Fernando y de su esposa desató una contienda que pronto se generalizó con efectos devastadores por toda Europa. Para comenzar con lo más elemental, los tres hijos de Freud se involucraron en la lucha: Martín, el mayor, se enroló voluntariamente desde los primeros días, sirviendo en la artillería. Combatió en Galitzia, Rusia, donde en múltiples ocasiones se encontró en peligro. Oliver, el segundo hijo, luego de terminar sus estudios de ingeniería, hizo obras para el ejército y se enroló en un batallón de zapadores. Estuvo en los frentes de Cracovia, Galitzia y en Italia. Ernst, el menor, se enroló desde el comienzo y en Istria apenas pudo salvar su vida cuando todo el pelotón al que pertenecía fue aniquilado.

Apenas iniciada la guerra, sucedería otra tragedia: Freud se enteró de la muerte de su querido medio hermano Emmanuel, en un accidente ferroviario, a los 81 años —la misma edad que tenía su padre al morir—. Esto provocó que se le recrudecieran sus viejas obsesiones en torno a la fecha de su muerte, que sentía próxima. Como resultado de estas convicciones, Freud se puso a escribir febrilmente; su convencimiento de que le restaba poco tiempo de vida le sirvió de acicate para dejar publicados un conjunto de trabajos en los que deseaba plasmar las ideas que le bullían en la cabeza desde hacía tiempo. Así, el año de 1915 puede considerarse uno de los de mayor productividad dentro de la obra freudiana. Tenía la sensación de que no le quedaba mucho tiempo para dejar su legado, y ello lo impulsó a realizar un gran esfuerzo de síntesis particularmente creativo.

Para comenzar, retomaremos *Historia del movimiento psicoanalítico* (1914),[4] donde terminará de saldar viejas cuentas con Adler, Stekel y Jung. Pero la parte más importante de este esfuerzo de consolidación tuvo que ver con los trabajos que agrupó bajo el término de *Metapsicología*. Se propuso hacer 12 artículos, de los cuales solo los primeros cinco fueron publicados: *La represión* (1915),[5] *Lo inconsciente* (1915),[6] *Los instintos y sus destinos* (1915)[7] y *Adición metapsicológica a la teoría de los sueños*[8] y *Duelo y melancolía* (ambos de 1915, aunque dados a conocer en 1917).[9] Los otros siete ensayos le tomaron seis semanas más, pero no los dio a la prensa. Según Jones, estos últimos nunca fueron del completo agrado de Freud, quien los conservó mientras duró la guerra, y después los destruyó.

También publicó trabajos sobre técnica psicoanalítica —*Observaciones sobre el «amor de transferencia»* (1915)—;[10] clínicos —*Un caso de paranoia contrario a la teoría psicoanalítica* (1915)—[11] y de psicoanálisis aplicado —*Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica* (1916)[12] y *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (1915)—.[13] Esta necesidad de realizar una gran síntesis de su obra

también lo llevó a aceptar el compromiso de ofrecer dos cursos en la Universidad, que se transformaron más tarde en sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1915-1917).[14]

Cuando recibió una oferta de asilo en Estados Unidos, su ánimo decayó profundamente y comenzó a cuestionarse la posibilidad de la victoria del bando donde militaban sus tres hijos, que antes tenía como segura. Esto lo sumió en un estado depresivo, desencantado por las mentiras de los gobiernos y la hipocresía de los hombres —que se refleja con nitidez en su escrito *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (1915), donde plasma su desilusión y su estado de ánimo melancólico—. La guerra lo había sumido en profundas reflexiones sobre la condición humana, de la que cada vez estaba más desilusionado.

Conforme avanzaba la guerra se incrementaban sus angustias sobre el destino de sus hijos, y en sus sueños les ocurrían todo tipo de desgracias, lo que interpretó como expresiones de envidia por su juventud, a la vez que se cuestionaba si no serían ejemplos de sueños premonitorios. También sus amigos se habían involucrado en la contienda: en junio de 1915, Otto Rank fue llamado a filas; en agosto le tocó el turno a Sachs; más adelante también Abraham fue llamado a enrolarse. Ferenczi ya había sido movilizado con anterioridad. Además, la guerra incidió de manera contundente en su consulta. En los comienzos de 1915 solo le quedaban dos pacientes, por lo que tenía mucho tiempo para pensar y escribir.

En 1916, Freud cumplió 60 años, y convencido de que cuando mucho le quedaban dos años más de existencia, su ánimo era depresivo; asimismo, enfrentaba graves dificultades para mantener con vida las publicaciones psicoanalíticas, y las reuniones de los miércoles se espaciaron para seguir solo cada tres semanas.

Durante estos años de la guerra, Freud comenzó a estudiar en profundidad las obras de Lamarck, invitando a Ferenczi a compartir sus inquietudes. Como resultado se adentró en una serie de reflexiones en torno a los procesos de cambio, los cuales podían promoverse transformando el mundo externo o por una modificación operada en el propio sujeto, susceptible de transmitirse genéticamente luego de su reproducción durante muchas generaciones. De ahí que una próxima aportación de Freud fueron los conceptos de *adaptación*, tanto la *autoplástica* como la *haloplástica*.

Nos preguntamos hasta dónde podríamos inferir alguna influencia de Nietzsche en estos desarrollos, dado que, en opinión de Deleuze, «Nietzsche critica a Darwin porque interpreta la evolución, e incluso el azar en la evolución, de una manera completamente reactiva. Admira a Lamarck porque Lamarck presintió la existencia de una *fuerza plástica* verdaderamente activa, inicial en relación con las adaptaciones: una fuerza de metamorfosis».[15]

Durante esta guerra, la única pérdida humana sufrida por la familia Freud en el frente fue la muerte de un sobrino, hijo de su hermana Rosa. Pero las condiciones de escasez generalizada se hicieron sentir sobre la familia —como en toda Austria— en la ausencia

de alimentos y calefacción, por lo que el hambre y el frío se instalaron en la casa de los Freud. Incluso se agotó la posibilidad de conseguir sus tan preciados cigarros, y eso lo puso muy irritable y le provocó síntomas somáticos (palpitaciones). Más adelante, en 1917, hubo de lamentar la muerte de Stärcke, su querido amigo y gran psicoanalista. Por otra parte, Otto Rank sufría crisis depresivas intensas y a Ferenczi lo diagnosticaron con tuberculosis pulmonar y enfermedad de Graves. Más adelante, Sachs cayó enfermo. Por ello, no es casual que en 1917 Freud se pusiera a escribir *Una dificultad del psicoanálisis*,[16] donde en su contenido manifiesto habla de las tres grandes heridas narcisistas sufridas por la humanidad, impuestas por Copérnico, Darwin y el propio Freud, pero que en su contenido latente contenía una reflexión sobre las tres heridas narcisistas del hombre: la enfermedad, la vejez y la muerte, que tuvo oportunidad de constatar durante esa guerra.

Otros escritos de esa época fueron *Un recuerdo infantil de Goethe en «Poesía y verdad»*[17] y un ensayo antropológico sobre *El tabú de la virginidad* (ambos de 1917, aunque el segundo apareció al año siguiente).[18]

Al final de la guerra, Freud tenía 62 años, una madre de 83 que le causaba grandes angustias sobre su futuro y un hogar donde reinaban el hambre, el frío y la ausencia de pacientes. Lo anterior, sumado a su convicción de que moriría en febrero de ese mismo año, no era precisamente alentador. Subsistía gracias al dinero que su cuñado Eli Bernays le había enviado desde Nueva York.

Pese a todo, él y Abraham se animaron a realizar el Quinto Congreso Psicoanalítico Internacional, que se llevó a cabo en Hungría, donde Freud leyó su trabajo *Los caminos de la terapia analítica* (1918).[19] A finales de ese año, aún tuvo que sufrir otra dolorosa noticia: el fallecimiento de su querido amigo J. Putnam.

En la posguerra inmediata no se dieron tiempos mejores; por el contrario, se vivieron todas las secuelas dejadas por tan devastadora contienda. Si bien el consultorio volvió a poblarse con pacientes a partir de 1919, el valor real de lo que ganaba solo constituía un 10% de lo que era antes de la guerra. Lógicamente, Freud pronto empezó a intuir algunos de los mecanismos advertidos durante ese tiempo y se dedicó a desentrañar el problema del masoquismo, conceptos que luego serían publicados en *Pegan a un niño* (1919).[20]

Antecedentes en la obra freudiana

No es casual que durante esos años, las neurosis de guerra —que Freud equipara a las neurosis traumáticas de los tiempos de paz— fueran uno de los temas que tratara inmediatamente antes de su *Más allá del principio del placer*, donde aparece la discusión en torno al fenómeno de la compulsión a la repetición. En su *Introducción al simposio sobre las neurosis de guerra* de 1919 —escrito que sirve de prólogo a las ponencias que Sándor Ferenczi, Karl Abraham, Ernst Simmel y Ernest Jones escribieron —,[21] Freud comprobó que estas neurosis podían considerarse psicogénicamente

originadas, como una forma de significación de los impulsos instintivos inconscientes y de ganancia primaria mediante la enfermedad. Además, el trabajo de Simmel demostraba la utilidad de la técnica catártica en el tratamiento de estos trastornos. En esta introducción, Freud reitera la idea de que las neurosis se deben a un conflicto entre los instintos sexuales y los instintos del yo; sin embargo, admite que esto aún no se ha comprobado en las neurosis de guerra. Por ello, postula que «las neurosis de guerra [...] deben ser concebidas como neurosis traumáticas, posibilitadas o favorecidas por un conflicto yoico»,[22] e invoca un mecanismo de escisión del yo para poder hablar del conflicto que se establece entre el *yo guerrero* y el *yo pacífico* del soldado. De esta forma, la lucha se libra dentro de la estructura yoica al constatar que el sujeto puede perder la vida. La neurosis traumática sería, entonces, una forma de protegerse ante ese peligro. Podríamos decir que el yo, al tomar contacto con sus pulsiones agresivas desencadenadas, teme las consecuencias retaliativas, así como la presencia de las mismas pulsiones en el otro.

Más adelante, Freud emprende la discusión de las neurosis narcisistas, entre las que se cuentan la demencia precoz, la paranoia y la melancolía, «material muy poco apropiado para la demostración de la teoría de la libido y para el acceso a su comprensión».[23] De hecho, solo después de establecer el concepto de *libido narcisista*, Freud pudo conciliar la teoría sexual con las psicosis y otras neurosis narcisistas. Entre tanto, espera el resultado del rastreo de los nexos entre terror, angustia y libido narcisista, es decir, Freud ya intuye una teoría distinta para la explicación de la angustia.

Los síntomas de las neurosis traumáticas y de las neurosis de guerra hablan de un estado en el que el yo se defiende de un peligro que lo amenaza desde afuera, mientras que en las neurosis transferenciales se trata de un conflicto iniciado por frustración del amor. «En ambos casos existe el temor del yo ante la posibilidad de experimentar un daño; en el segundo por la libido; en el primero, por la violencia exterior. Hasta podría decirse que en la neurosis de guerra lo temido es, a fin de cuentas, un enemigo interno.»[24] Es claro que Freud ya está explorando un territorio que está más allá del placer. Ese *más allá del placer* (que tiene que ver con las pulsiones sexuales) es el imperativo narcisista de la autoconservación del individuo (la evitación o el retardo de la muerte). Sin embargo, emerge un enemigo interno, inevitable, del cual el sujeto no puede escapar. Es lo que, a partir de 1920, Freud llamará *instinto de muerte*.

Otro trabajo escrito poco antes de *Más allá del principio del placer* es su *Informe sobre la electroterapia de los neuróticos de guerra*, de 1920, donde analiza la situación de este tipo de pacientes sometidos a tratamientos de electroterapia, que en realidad encubrían prácticas sádicas ejercidas por los médicos militares en contra de sus propios soldados. Los médicos militares que por su trabajo estaban impedidos para externar formalmente sus pulsiones agresivas matando enemigos y obligados a inhibir lo que por todas partes estaba desatado —las fuerzas agresivas y destructivas—, no tuvieron más remedio que expresar su destructividad sobre los desventurados soldados de sus propias

tropas cuando eran aquejados por cuadros de neurosis de guerra. Los tratamientos electroterápicos —disfrazados como un método para vencer a los potenciales simuladores— no solo resultaban un procedimiento doloroso y en extremo inhumano —ya que «la intensidad de las corrientes, así como la dureza de todo el tratamiento, se incrementaron hasta lo insoportable»—, sino que llegaron a causar la muerte o el suicidio de algunos de esos soldados.[25]

También es muy significativo que en *Lo siniestro*,[26] escrito apenas un año antes, se haya adelantado el tema de la compulsión a la repetición, uno de los fenómenos en los que se basó Freud para pensar en una pulsión de muerte. A pesar de que se trata de un viejo trabajo en el que se elaboran ideas sobre las que Freud se ocupaba desde 1913, el hecho es que en 1919 el escrito es exhumado, puesto al día y complementado con nuevas ideas en las que se advierte su preocupación por la *repetición de lo igual*. Es significativo el tratamiento de la compulsión a la repetición, pues se trata de un escrito terminado casi simultáneamente con *Más allá del principio del placer*.

En *Lo siniestro*, Freud adelanta también otros aspectos fundamentales para entender los caminos por los que se expandía su pensamiento, que remiten al tema de la escisión y el contenido de lo escindido. Efectivamente, la escisión puede ser de tipo horizontal (represión) o vertical (escisión propiamente dicha). Una *escisión horizontal* entre la conciencia y el inconsciente permite sepultar una representación de la que no se quiere tener noticia y que, al reaparecer súbitamente, provocaría en el sujeto la emergencia de dicha sensación de lo siniestro, ya que lo hace tomar contacto con aquello tan familiar, conocido e íntimo (*heimlich*), que hubiese querido mantener en un completo desconocimiento (*unheimlich*). Cuando es restaurada una *escisión vertical* del yo —que mantiene separadas representaciones contradictorias e incompatibles—, la integración de partes yoicas antes escindidas o de objetos internos antes separados en buenos y malos, también provoca esta sensación siniestra. En este trabajo, al referirse a la escisión de las imágenes internas del padre en uno bueno y otro malo, Freud nos sugiere el ulterior concepto kleiniano de la separación esquizoide entre el objeto bueno y el objeto malo; pero también el concepto de *escisión fisiológica*, que se establece entre el yo y esa parte observadora de sí mismo, antecedente del superyó, descrito en *El yo y el ello* (1923).

Un segundo tema de *Lo siniestro* tiene que ver con las relaciones entre lo inanimado que se anima (muñecas que cobran vida con una vitalidad reservada a los organismos vivientes) y lo orgánico (toda manifestación de vida) cuando vuelve a un estado de inorgánico (inanimado, muerto). La sensación de lo siniestro ocurre tanto con lo inanimado que cobra vida, como cuando algo vivo de pronto muere y se inmoviliza. La quietud de lo inorgánico se relaciona con la desaparición de eso que antes lo animaba.

Sabemos que el concepto de *alma*, como el de *sombra*, *doble* y toda la concepción animista del universo tiene que ver con la exteriorización de los atisbos intuitivos que tenemos acerca del mundo instintivo inconsciente que nos habita. El alma (el mundo pulsional) es la fuerza energética que al ser insuflada en el inerte muñeco de palo (como

ocurre con *Pinocho*) lo convierte en un ser humano de carne y hueso. Lo inanimado se anima. De igual manera, cuando se apagan para siempre esas pulsiones, un organismo antes animado de pronto se inmoviliza y se vuelve inerte, muere. Seguir la línea que va de lo inanimado a lo animado y desde esto último de regreso hasta lo inanimado aproxima a Freud al concepto del *eterno retorno* nietzscheano.

Un tercer tema de este trabajo tiene que ver con el fenómeno del doble y su relación con el narcisismo, aquel en que aún no hay una distinción entre el yo y el no yo. El *yo hedónico* o *yo ideal* que se expresa en esta vivencia se vincula a los deseos del ello, muy distintos de los del ideal del yo, heredero del Edipo negativo y depositario del narcisismo secundario.

Uno más de los temas presentes en este trabajo es el relativo a las psicosis. La enfermedad mental, como también ocurre con la epilepsia, nos pone en contacto con lo que significa la pérdida del control, con hacer cosas que están más allá de nuestras intenciones conscientes. Así como el epiléptico pierde el conocimiento y es atacado por movimientos involuntarios, el loco pierde el control sobre sus actos y comienza a hacer, sentir y actuar cosas completamente fuera de su voluntad consciente. Cuando el ello avasalla al yo e impone la ley del deseo inconsciente se dice que un sujeto está loco y sustituye la realidad externa por la realidad de su mundo interno. De hecho, el yo es el agente destinado a ejercer control sobre los instintos del ello, de ahí que cualquier circunstancia en la que dicha función falla remite a una sensación de estar volviéndose loco. Cuando Freud relata su experiencia de ir a dar «sin querer» a una zona de prostitutas —y, pese a la intención de alejarse de allí, otra fuerza dentro de él lo hace regresar al mismo lugar una y otra vez—, podemos ver un ejemplo de la experiencia de lo siniestro, de algo que se le impone al sujeto más allá de sus intenciones conscientes.

Definición de la *pulsión de muerte*

Había llegado a la edad en que uno
va a hacerse viejo. Qué edad extraña,
con su negra fosa ensanchándose
cada vez más bajo los pies y bajo los
pies comiéndonos la tierra.

Ana María Matute,
Algunos muchachos y otros cuentos.

Laplanche y Pontalis (1968) consignan la siguiente definición de *pulsiones de muerte* (*todestriebe*):

> Dentro de la última teoría freudiana de las pulsiones, designan una categoría fundamental de pulsiones que se contraponen a las pulsiones de vida y que tienden a la reducción completa de las tensiones, es decir, a devolver al ser vivo al estado inorgánico. Las pulsiones de muerte se dirigen primeramente hacia dentro y

tienden a la autodestrucción; secundariamente se dirigían hacia el exterior, manifestándose entonces en forma de pulsión agresiva o destructiva.[27]

Antes de entrar en esta tercera teoría pulsional, nos parece pertinente la mención de los precursores del concepto de pulsión de muerte entre los psicoanalistas contemporáneos de Freud, como Sabina Spielrein y Wilhelm Stekel, ya que ambos adelantaron testimonios acerca de concepciones muy cercanas a la que luego desarrollaría Freud a partir de *Más allá del principio del placer*. En esta ocasión no revisaremos las aportaciones de ciertos filósofos en relación con dicho concepto, y solo mencionaremos a algunos presocráticos —como es el caso de Empédocles—, así como a Shopenhauer y Nietzsche, casi contemporáneos de Freud, y de una importancia difícilmente recusable para entender algunos descubrimientos del padre del psicoanálisis.

Antecedentes del concepto de *pulsión de muerte*

En 1920 Freud da un importante giro conceptual y modifica su teoría pulsional. De la dualidad instintiva que había sostenido hasta ese momento —consistente en la oposición del par *instintos sexuales/instintos del yo*—, pasa a una nueva formulación: un nuevo par de *pulsiones de vida/pulsiones de muerte*.

Antecedente de este cambio son la reflexiones expresadas en *Introducción al narcisismo*,[28] donde Freud cae en la cuenta de que tanto los instintos sexuales como los del yo operan con la misma fuerza pulsional, es decir, la libido. Estos pensamientos dan paso a una nueva formulación teórica que encuentra su expresión conceptual en *Más allá del principio del placer*, donde Freud admite como opuesto al aparente monismo instintivo de sus últimas investigaciones sobre el narcisismo, la existencia de una nueva fuerza: el instinto de muerte, que se opone a la libido organizada bajo una nueva formulación teórica a la que llamará *instintos de vida*. La sinonimia con el término de Eros provocará un deslizamiento sutil desde la noción previa del instinto como frontera entre lo biológico y lo psíquico a este nuevo concepto, de fuerte tradición filosófica que, por tanto, vendrá a colorear de una manera distinta la noción de *libido*.

Cuando escribe *Más allá del principio del placer*, Freud admite la existencia de un par de pensadores que anticiparon el revolucionario y tan controvertido concepto de *pulsión de muerte*. Dice:

En un trabajo muy rico en ideas, aunque para mí no del todo transparente, emprende Sabina Spielrein una parte de esta investigación y califica de *destructores* a los componentes sádicos del instinto sexual (*Die Destruktion als Ursache des Werdens*, en Jahrbuchfür Psychoanalyse, IV, 1912). De un modo distinto intentó A. Stärcke (*Inleidig by de vertálig, von S. Freud. De sexuelle beschavingsmoral*, etc., 1914) identificar el concepto de la libido con el que teóricamente hay que suponer de un impulso hacia la muerte.[29]

Es interesante que Freud no haya mencionado a otros colegas cercanos que lo antecedieron en la intuición de un instinto agresivo, ni a pensadores de su tiempo que realzaron muchas ideas que iban en esta dirección, como Shopenhauer y el concepto de *nirvana*, tomado del pensamiento oriental, así como la noción de *voluntad de poder* de su casi contemporáneo Nietzsche.

Shopenhauer, que reacciona ante el idealismo de Fichte, Schelling y Hegel, elabora una filosofía en torno al mundo como representación: el mundo se constituye en función de nuestras representaciones mentales intuitivas. Separándose de Kant, establece una teoría del conocimiento en función de la voluntad, entendiendo como *voluntad* lo que el psicoanálisis conoce como instintos o pulsiones. Por tanto, su teoría del conocimiento establece que está al servicio de la satisfacción de las necesidades físicas del sujeto, que el conocimiento es el sirviente del cuerpo, y agrega: «aunque la mente humana sea, en primer lugar, un instrumento que satisface las necesidades corporales, puede desarrollar una especie de energía suplementaria por la que, al menos temporalmente, puede liberarse de la servidumbre de los deseos».[30]

En todos los instintos está expresada esta voluntad de vivir. Sin embargo, a pesar de que esta voluntad es un impulso ilimitado, no puede alcanzar nunca un estado de satisfacción o de tranquilidad. Se trata de un esfuerzo que nunca se gratifica del todo. «El hombre busca una satisfacción, la felicidad, pero no la alcanza. Lo que llamamos felicidad o goce no es más que el cese temporal del deseo. El deseo, como expresión de la necesidad y del sentimiento de privación, es una forma de dolor. Por ello la felicidad es la liberación del dolor, la superación de la necesidad; es real y esencialmente negativa».[31]

Estos conceptos están referidos a lo que conoceremos como la fuerza de los estímulos endógenos[32] o de los instintos[33] que pugnan por su descarga total (reducción a cero), pero que deben conformarse con una descarga parcial y sujetarse al principio de constancia. De ahí que el deseo pueda entenderse como una forma de displacer, es decir, de dolor —en términos de Shopenhauer—, así como la naturaleza conflictiva e irreductible de la *voluntad de vivir*.

La lectura de obras orientales y la necesidad de explicar el deseo de felicidad o tranquilidad como superación del conflicto representado por la presencia de una voluntad de vivir nunca satisfecha, no tardó en plasmarse en ideas referidas a una abolición total de los deseos y al concepto de *nirvana* —nociones que preceden a las de *tendencia al cero* y *pulsión de muerte*—. Dado que el mal del mundo deriva de la voluntad de vivir y de sus manifestaciones de egoísmo, odio, autoafirmación y crueldad, porque «en el corazón de cada uno de nosotros reside una mala bestia al acecho de oportunidades para saciar sus instintos voraces atacando a los demás y que, si no la evitamos, nos descuartiza»,[34] todos los esfuerzos deben encaminarse hacia una liberación de esta esclavitud impuesta por la voluntad. La abolición de la voluntad de vivir solo puede

lograrse —dice Shopenhauer— mediante tres recursos: *la observación estética*, donde llega a ser un espectador desinteresado; *el ascetismo*, verdadera vía de salvación; o *la inmersión en ciertos estados místicos*.

Para Nietzsche, un filósofo que no dejó de insistir en la necesidad de reivindicar los instintos como lo más radicalmente vital del ser humano, toda ulterior tendencia a inhibir, bloquear, sublimar o mediatizar los instintos tendrá que ver con una *moral de los lacayos*, del rebaño, en contraposición con lo que él denominaba *instintos aristocráticos*. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche sostiene que el mayor logro de la cultura griega fue su capacidad de integración entre los elementos apolíneos y los dionisíacos.[35] Sin embargo, como advierte Copleston, «bajo la moderación, tan a menudo atribuida a los griegos, bajo su devoción al arte, a la belleza y la forma, Nietzsche ve el oscuro, turgente e informe torrente del instinto, del impulso y la pasión que tiende a arrasar todo a su paso».[36] La radicalización de sus ideas promueve una completa transvaloración de la moral y el cuestionamiento de toda filosofía basada en un desconocimiento de los atributos más esenciales de la naturaleza humana, ya que «el sentido de toda cultura consiste [...] en sacar del animal rapaz hombre, mediante la crianza, un animal manso y civilizado, un animal doméstico» —la doma de las pulsiones, en términos de Freud.

En *La genealogía de la moral*,[37] Nietzsche habla de instintos inconscientes y de la lucha de la cultura contra ellos, de las voluptuosidades del triunfo y la crueldad, del instinto de rebaño, de un instinto de autoconservación, incluso de la represión, que bajo la denominación de *capacidad de olvido* se establece, activamente, como una facultad de inhibición. También marca una clara definición de la fuerza instintiva como aquella forma de positividad que solo puede exteriorizarse como una fuerza: «un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad, más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar»;[38] con lo que, de paso, arremete contra la noción de sujeto, ya que desde la perspectiva de esa fuerza siempre fluente y en constante movimiento, «no hay ningún ser detrás del hacer, del actuar, del devenir; el agente ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo».[39]

Al hablar de las religiones y del imperativo categórico kantiano —los territorios de la moral y del deber ser— Nietzsche establece que se trata de sistemas de crueldad donde se manifiesta el sentimiento de culpa. Desde su perspectiva, la culpa *es* la acción del instinto de crueldad dentro del individuo y no una reacción ante la maldad/crueldad del sujeto, ya que «todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven *hacia dentro* [lo cual constituye] la *interiorización* del hombre; únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su alma».[40] No es difícil advertir la cercanía de Nietzsche de la ulterior noción freudiana de superyó.

Según Nietzsche, la cultura y la organización estatal, que se protegen «contra los viejos instintos de la libertad [...] hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volviesen contra el hombre mismo. La

enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción, todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ese es el origen de la mala conciencia».[41] Para este autor, la crueldad «es una propiedad normal del hombre»[42] y está consciente de que «repugna a la delicadeza y más aún a la tartufería de los mansos animales domésticos [aquí Nietzsche se refiere al hombre moderno] el representarse con toda energía que la crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua[43] [de ahí] que hacer sufrir produce bienestar en sumo grado».[44] Luego advierte que no podemos afirmar que este «placer en la crueldad está propiamente extinguido; tan solo precisaría, dado que hoy el dolor causa más daño, de una cierta sublimación y su utilización», o sea, lo que Freud entenderá como la doma que la cultura y las necesidades de la vida social han ejercido sobre la vida instintiva. De esta fuerza, Nietzsche deriva, primero, la ambición de dominio, el ansia de posesión y, al final de su obra, la voluntad de poder. Y concluye: «Por eso ha sido un hecho en todos los tiempos que el hombre agresivo, por ser el más fuerte, el más valeroso, el más noble, ha poseído también un ojo más libre, una conciencia más buena»,[45] lo que nos introduce en una nueva dimensión de la ética, en la transvaloración de todos los valores tradicionales. De ahí que «hablar *en sí* de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no pueden ser naturalmente injustos desde el momento en que la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter».[46]

Casi es innecesario señalar la proximidad de muchos conceptos nietzscheanos con los que muy poco tiempo después postularía Freud, que, según dejó consignado, nunca leyó al filósofo del superhombre.

En relación con los precursores dentro de los colegas de Freud, el primero en referirse a la presencia de fuerzas agresivas fue su mentor, Joseph Breuer —como ya mencionamos—, quien habló de una dualidad instintiva al indicar la presencia tanto de un Eros como de un instinto de agresión. Es lamentable que Freud no haya recordado a su otrora coautor, a quien tanto debía en más de un sentido. Tampoco hizo referencia a los trabajos de Alfred Adler y Wilhelm Stekel. Adler insistió desde 1908 en la necesidad de incluir, al lado del instinto sexual, la presencia de un instinto agresivo. La represión, apuntaba Adler, no solo se da contra la sexualidad, sino de manera muy relevante por la necesidad de alejar de la conciencia las tendencias profundamente antisociales del instinto agresivo. Pese a que Freud polemiza contra Adler cuando publica el caso de Juanito, luego parecería haberse olvidado de su propia crítica. Stekel, en *El lenguaje de los sueños*, de 1911 (el año anterior al escrito de Spielrein), consagra siete capítulos a los *símbolos de muerte* en los sueños, donde adelanta el concepto de una *pulsión de muerte*.[47]

En lo que respecta a August Stärcke, luego de leer el trabajo de Freud, le hizo llegar una carta en la que aclaró que su texto de 1914 nada tenía que ver con la hipótesis de un instinto de muerte, dado que él había escrito acerca de los componentes destructivos del instinto sexual. A vuelta de correo, Freud le contestó con una misiva cortante y directa, proponiéndole que interrumpieran su correspondencia.[48]

Dado que ya nos hemos referido a las aportaciones de Adler, nos centraremos ahora en los trabajos precursores de Stekel y Spielrein.

Wilhelm Stekel es uno de los primeros discípulos y adherentes al psicoanálisis, quizás el primero de los que se reunieron alrededor de Freud. Personaje particularmente interesante dentro de la historia de los primeros tiempos del psicoanálisis, caracterizado por su prolífica producción literaria, su capacidad para entender el simbolismo onírico y por su irrefrenable tendencia a la mitomanía —según Jones, Stekel nació en 1868 y se suicidó con una insólita cantidad de aspirinas en 1940—. Independientemente de haber sido uno de los que se aliaron con Adler y otros en su resentimiento contra Freud por haber dejado de lado a los vieneses en sus preferencias por el *delfín* Jung, «se contó entre los discípulos que con más fe y entusiasmo abrazaron el psicoanálisis, llegando a ser uno de los más destacados colaboradores del maestro y, tal vez, el que más hizo con su abundantísima producción escrita, en pro de la divulgación del psicoanálisis».[49]

Se lo menciona aquí por haberse referido a la existencia de un instinto destructivo desde 1911, fecha en la que vio la luz su libro sobre los sueños. Stekel no estuvo de acuerdo con Freud en considerar que el conflicto psíquico se establecía solo entre los impulsos sexuales y los de autoconservación (del yo) o entre los primeros y la realidad. Él pensaba que los impulsos agresivos desempeñan un papel tan importante como los sexuales. Por ejemplo, al hablar de los sueños, dice: «El simbolismo de los sueños es principalmente de carácter sexual. Pero hay otro factor que también tiene mucha importancia en la vida onírica: el factor criminal. En sueños, el criminal secreto que todos llevamos dentro se desahoga»,[50] ya que, según él, en todos los sueños interviene el problema de la muerte. En el material onírico aparecen representaciones de ambos instintos, el «anhelo de vivir con miedo a morir y el miedo de vivir [...] con anhelo de morir».[51] Al parecer, Stekel vislumbró un concepto cercano al que Freud invocaría en 1920. Por ello encabeza el capítulo dedicado a la deformación onírica, con un epígrafe de Feuchtersleben: «Así como en el ojo hay un punto que no ve, así en todas las almas hay un punto oscuro que lleva el germen de la destrucción interna».[52]

En su libro son frecuentes las alusiones a la parte criminal que todos llevamos dentro, y también menciona la presencia de un *instinto sadomasoquista*,[53] de una *manía destructora*,[54] o de Eros y Tánatos[55] y, en el capítulo donde trata los sueños infantiles, afirma que «el niño es [...] un criminal nato».[56] Incluso, en uno de los siete capítulos dedicados a los símbolos de muerte, habla del sueño de una paciente en donde aparece el deseo de estar muerta —expresión de este componente tanático—.[57] Finalmente, en una

ocasión se refiere en forma directa a la presencia de instintos de muerte[58] en un paciente con deseos de muerte hacia su padre y la necesidad de «esparcir la destrucción por todas partes».[59]

Esta última mención es importante, ya que no se trata de la anticipación de que la agresión es uno de los factores a tener en cuenta como parte de la naturaleza humana, sino que se refiere a esta fuerza como un instinto de muerte. Si tenemos en cuenta que esto ocurre en 1911 y que en las reuniones de los miércoles era frecuente que se debatieran estos temas (como ocurrió con la postulación de un instinto agresivo, en la que tanto insistía Adler), podemos ver que Stekel es un auténtico precursor de este concepto.

En *El lenguaje de los sueños* también encontramos frases como «el hombre goza destruyendo al hombre»,[60] o algunas que aluden a que cuando su salud mental es más o menos adecuada, el hombre sueña crímenes para no cometerlos, por lo que suscribe el dicho de Hebbel, cuando decía que «Shakespeare se salvó de ser un criminal creando criminales en sus tragedias».[61] Stekel también habla de las fantasías de crimen o de asesinato que en el fondo no son más que actos sexuales,[62] con lo que, en ocasiones, se adhiere al postulado de la agresión como un derivado del instinto sexual. Para Stekel, la sexualidad se ejerce venciendo resistencias de los otros, hay estrechas relaciones entre erotismo y muerte, y «toda satisfacción de deseos pasa por encima de cadáveres. Nuestras esperanzas son la destrucción de lo ajeno».[63]

De esta somera revisión, nos queda la idea de que este cercano colaborador de Freud advirtió la importancia de los instintos agresivos que, junto con los sexuales, determinan los deseos humanos. La mención de un instinto de muerte no parece estar sólidamente fundamentada, sino que se presenta como un concepto fortuito o como sinónimo de la agresión. Es coherente, sin embargo, con el uso intensivo que hace del concepto de *deseos de muerte* con el que califica muchas fantasías que habitan a los neuróticos, así como una idea bien integrada con el énfasis que pone en los símbolos de muerte, tan abundantemente ilustrados en este libro.

Freud deja constancia de las aportaciones de Stekel cuando, en un escrito de 1922, *El sueño y la telepatía*, comenta sus temores de que los sueños pudiesen ser premonitorios, al referirse a uno que tuvo durante la guerra, donde sueña que había muerto uno de sus hijos que estaban en el frente. «El sueño no lo expresaba en forma directa, pero sí inequívoca, mediante el conocido simbolismo de la muerte que W. Stekel fue el primero en señalar.»[64] Es claro en este fragmento que Freud conocía las ideas de su primer colaborador.

En relación con la tercera persona mencionada como precursora del concepto de pulsión de muerte, es interesante que Sabina Spielrein aparezca como una figura de gran importancia en las relaciones entre Jung y Freud. Sabina Spielrein fue una de las pioneras del psicoanálisis y la segunda mujer que asistía a las reuniones de los miércoles en casa de Freud.

En 1977 se descubrieron algunos archivos del Palacio Wilson de Ginebra, entre los que había cartas de Sabina Spielrein dirigidas a Jung y a Freud, que nos dan claridad sobre las relaciones entre ambos. Aldo Carotenuto estudió con cuidado este material y se dedicó al rescate histórico de Sabina Spielrein, una pionera casi desconocida, y luego lo publicó en *Una secreta simetría*.[65] Más adelante, después de la aparición del libro de Carotenuto, Georges de Morsier dio a conocer nuevos hallazgos, documentos que dieron lugar a otros trabajos sobre el tema, documentados por John Kerr en su libro *La historia secreta del psicoanálisis*, donde establece mayor claridad en las vicisitudes de una de las etapas más controvertidas de la historia del psicoanálisis: los comienzos del movimiento psicoanalítico y la necesidad de crear la Asociación Psicoanalítica Internacional, con Carl Gustav Jung como primer presidente para evitar que los descubrimientos de Freud se identificaran con el estrecho ámbito del mundo judío. El ario Jung le aseguraba una mayor difusión del psicoanálisis. Más adelante aparecieron los textos de K. Alnaes[66] y S. Richenbächer,[67] que han actualizado nuestro conocimiento de esta precursora.

Sabina Spielrein nació en 1885 en Rostov del Don, Rusia, y fue la hija mayor de un matrimonio judío con fortuna. El abuelo y el bisabuelo habían sido rabinos en su comunidad. Desde niña dio muestras de poseer una gran imaginación y un mundo interior poblado de fantasías extraordinarias. A partir de la alucinación de dos gatitos, comenzó a padecer terrores nocturnos con la sensación de que sería atacada por animales amenazantes. Posteriormente, empezó a retener sus heces y a sentarse sobre su talón para obstruir el ano y evitar la defecación, lo que lograba hacer hasta por semanas. Después de los siete años, sustituyó esta práctica por la masturbación. Durante la adolescencia empeoraron sus problemas mentales, con la aparición de graves crisis depresivas y arrebatos de llanto, risas y gritos.[68] Sus padres decidieron internarla en la clínica Burghölzli de Zurich, en aquel entonces uno de los más prestigiados establecimientos para enfermedades psíquicas —en parte debido al nombre ilustre de Eugen Bleuler—, donde Sabina Spielrein permaneció del 17 de agosto de 1904 hasta el 1° de junio de 1905.[69]

Uno de los ayudantes más prometedores de Bleuler era el entusiasta e inteligente joven Carl Gustav Jung, quien realizaba investigaciones en torno a las asociaciones de palabras ante un estímulo determinado. Cuando Sabina Spielrein ingresó en la institución, fue puesta al cuidado de Jung, quien realizó con ella su primera incursión en el campo de la terapia psicoanalítica. De hecho, en su segunda carta a Freud, del 23 octubre de 1906, Jung le pide consejo sobre el tratamiento emprendido con una joven estudiante rusa de 20 años a la que califica como un «caso difícil».[70] Se trata de la primera supervisión psicoanalítica de que tenemos noticia, aunque su solicitud lleve implícito un deseo de análisis para él mismo, al prologar el caso advirtiendo: «Tengo que abreaccionar con usted un acontecimiento reciente».[71] Sea como fuere, en esta carta Jung le describe a Freud una paciente que lleva seis años enferma, aunque a continuación específica: «Primer trauma: a los 3-4 años de edad. Ve cómo su padre pega a su hermano mayor en

las posaderas desnudas. Intensa impresión».[72] La respuesta de Freud contiene, entre otras cosas, un adelanto de la noción de carácter anal (orden, avaricia y testarudez), que dos años más tarde publicará en su artículo *El carácter y el erotismo anal*.[73]

Siempre hubo una gran reticencia de Jung para abrirse con Freud, tanto en esta problemática relación con su paciente como en la ulterior discusión del sueño contenido en uno de sus primeros libros: *La psicología de la demencia precoz*, donde relata un sueño propio como perteneciente a otra persona. Poco tiempo después, Jung le confió a Freud, en la carta del 29 de diciembre de 1906, que el sueño relatado en su trabajo en realidad es un sueño propio en el cual habla de dos aspectos centrales: por una parte, que «en el trasfondo existe un deseo sexual ilegítimo, que es mejor que no vea la luz del día»,[74] donde alude —sin decirlo— a su relación con Sabina Spielrein; así como el deseo frustrado de tener un hijo varón —Jung hasta ese momento había tenido dos hijas— y que tanta importancia tendrá en las ulteriores relaciones con su expaciente y la fantasía de ver a Sigfrido como el esperado hijo que, en lo imaginario, S. Spielrein le daría a Carl G. Jung.

En relación con este primer sueño, Jung experimentó la interpretación de Freud como una agresión sexual y como una penetración.[75] Jung le dijo a su consejero que estaba sufriendo todas las agonías de un paciente en análisis, ya que su sueño le había estado carcomiendo la mente desde que lo visitó. Lehmann consigna el sueño de Jung en su versión completa:

> Vi que levantaban caballos sujetándolos con cables gruesos hasta elevarlos a una altura considerable. Uno de los caballos llamó especialmente mi atención, era un caballo fuerte y castaño. Estaba embridado y lo levantaban como si fuera un paquete. De pronto el cable se rompió y el caballo se estrelló contra la acera. Pensé que debía estar muerto pero de inmediato se levantó y se alejó a galope. Advertí que el caballo arrastraba un pesado tronco y me pregunté cómo podía avanzar tan rápido. El animal estaba evidentemente asustado y fácilmente podría haber ocasionado un accidente. Luego apareció un jinete montando un caballo pequeño que pasó lentamente delante del caballo asustado, lo que le hizo aminorar el paso. Yo aún temía que el caballo embistiese al jinete pero de pronto apareció un cabriolé que se colocó delante del jinete, siguiendo su paso y logrando así aminorar más el paso del caballo asustado. Entonces pensé que todo estaba bajo control y que el peligro había pasado.[76]

Al tomar nota de sus asociaciones al sueño, Jung agrega: «Por un momento en el sueño, el soñante vio otro caballo, pero este aparecía difuso al lado del caballo castaño. Este caballo también arrastraba un tronco y se alejó galopando con el ruano. Pero estaba bastante difuso y desapareció inmediatamente».[77]

Este hecho —dice Jung— denota que el segundo caballo debía hallarse bajo la influencia de un proceso represivo especialmente poderoso y, por lo tanto, su análisis resulta de suma importancia. Para Lehmann, este sueño, tenido entre mayo de 1905 y febrero de 1906 durante el embarazo de su esposa Emma, es indicio de las

preocupaciones de Jung en torno a su equilibrio mental y su desasosiego en relación con una posible pérdida de control. Además, el segundo caballo que aparece en el sueño es la figuración de Sabina Spielrein al lado de Jung y tiene que ver con la crisis emocional relatada por este último originada por los conflictos derivados de un amor ilícito.

Sabemos que Sabina Spielrein llegó a la clínica Burghölzli en agosto de 1904 para ser tratada de un cuadro agudo diagnosticado como psicosis histérica. También que S. Spielrein evolucionó rápidamente hacia una mejoría, suficiente al menos como para poder ingresar en la Facultad de Medicina en abril de 1905, y luego pasar a ser una colaboradora de Jung en sus investigaciones sobre las asociaciones de palabras con pacientes psicóticos.

La petición de Jung para que Freud le ayudara a interpretar dicho sueño, hace más que transparente el deseo de ser analizado por él. Pero Freud prefirió mostrarse cauteloso en sus aportaciones al sueño y, en cambio, lo invitó a visitarlo. La impresión que deja la cautela de Freud ante la petición implícita de ayuda profesional de Jung es que logró advertir los efectos de una clara transferencia en su corresponsal.

Cuando Jung estaba tratando a Sabina Spielrein aún no había salido a la luz ningún estudio más o menos sistemático acerca del método a seguir para la aplicación de un tratamiento psicoanalítico —a excepción del último capítulo de *Estudios sobre la histeria*[78] y una que otra observación más o menos desperdigada entre los trabajos posteriores de Freud—. Sin una guía para orientarse en un campo tan difícil y peligroso, Jung no podía ofrecer una técnica depurada, ni siquiera medianamente consistente. Dado que era un hombre joven e impetuoso, que solía ejercer un impacto profundo en las personas que lo conocían, y de que ciertos aspectos de su personalidad lo hacían poderosamente atractivo para las mujeres, no es de sorprender que entre él y Sabina Spielrein se estableciera una relación intensa, rápidamente coloreada por un aspecto romántico y con francos tintes eróticos. Tanto Aldo Carotenuto y Zvi Lothane —que tienden a disminuirla—,[79] como Bruno Betelheim y John Kerr —que la dan por cierta —,[80] han discutido con amplitud el carácter erótico de esta relación.

Cuando Jung visitó a Freud en marzo de 1907, la charla tuvo las características de una intensa catarsis cuya duración de 13 horas no puede dejar lugar a dudas. Según Jones, luego de las primeras tres horas en las que Jung habló ininterrumpidamente, Freud lo detuvo para sugerirle una discusión más sistemática, que continuó hasta las dos de la madrugada.[81] Luego, Freud le pidió a Jung que le relatase un sueño y él le refirió uno que tuvo en Viena: «Lo vi a usted caminando a mi lado y era un anciano muy, muy frágil». Freud lo interpretó como una transferencia negativa que expresaba el deseo de Jung de destronarlo y ocupar su lugar. Siete meses después, Jung le confesaría a Freud que su interpretación lo había perturbado profundamente.[82]

Antes, en la Carta núm. 49 J, al explicarle su intensa transferencia de tipo religioso-entusiasta, Jung le reveló el origen de dichos afectos, que databan de la infancia: «Esta abominable sensación procede de que yo, de niño, sucumbí a un atentado homosexual

por parte de una persona que era anteriormente muy venerada por mí».[83] Resulta obvio que en su relación con Freud, Jung estaba acusando los efectos de una relación transferencial profundamente erotizada.

Ahora bien, cuando Jung visitó a Freud en Viena ocurrió no solo que el suizo se confió al maestro, sino que (según Kerr, basado en declaraciones de John Billinsky en 1956) también Freud le reveló algunas confidencias e intimidades a su nuevo colaborador. Entre otras cosas parece que Freud lo hizo partícipe de que estaba enamorado de su cuñada Minna y que sostenía con ella relaciones sexuales, incluyendo las angustias que le embargaban por aquellos días —a saber, los remordimientos por haber embarazado a Minna—. Según Billinsky, Jung confirmó dicho suceso de boca de la propia Minna Bernays. Posteriormente, Peter Swales dijo tener documentación concluyente de la pasión de Freud por su cuñada durante los últimos años de la década de 1890, afectos consumados durante los meses de agosto y septiembre de 1900.[84] Según Swales, esta hipótesis está documentada con suficiente evidencia, tanto por un sueño de Freud (sueño de la mesa redonda) que expresaba el deseo de conseguir un amor por sus bellos ojos, es decir, un amor «libre de costo, de balde»,[85] como por el famoso ejemplo de la cita mal recordada de Virgilio y la omisión de la palabra *Aliquis* que aparece en *Psicopatología de la vida cotidiana*[86] y que en realidad es un episodio autobiográfico en el que se relatan las angustias de Freud ante un retraso en la menstruación de una mujer, es decir, de Minna. Existen otras lecturas que no llegan a las mismas conclusiones. Por ejemplo, Kuhn interpreta estos hechos como provocados por la angustia experimentada por Freud ante la posibilidad de que Martha estuviese embarazada de nueva cuenta.[87]

Si bien es cierto que Jung se abrió con Freud y le mostró la fragilidad de su psiquismo y su parte más psicótica (en su correspondencia habla de su «demencia precoz»), también podría ser cierto que Freud se hubiese confiado a su colega de Zurich para confesarle los problemas derivados de tener por amante a la hermana de su mujer y las angustias a las que estuvo sometido a raíz de dicho embarazo y posterior aborto.

Hoy sabemos que Sabina Spielrein estaba en el centro mismo de estas tormentas emocionales que tironeaban la vida emocional de estos dos pioneros del psicoanálisis. Esta mujer, después de hacer una tesis sobre la psicosis, redactó un estudio denominado *La destrucción como causa del nacimiento* —o *La destrucción como causa del ser*—,[88] que publicó en 1912 y, en opinión de algunos, entre ellos Freud, constituye una primera formulación de la hipótesis de la pulsión de muerte. Este trabajo fue presentado en una de las reuniones de los miércoles. Según Numberg y Federn, «a primera vista podría parecer que, bajo el influjo de Jung, Spielrein formuló la hipótesis de que el instinto de vida consiste en dos fuerzas opuestas, instinto de vida e instinto de muerte. Pero un análisis más cuidadoso muestra que la autora no expresó dicha teoría, sino que piensa que el instinto sexual, vale decir, el instinto de vida, el instinto creativo de por sí, contiene un componente destructivo».[89] Esta opinión es también suscrita por Cristina Schalayeff,

para quien en el artículo *La destrucción como causa del ser*, «si bien es cierto que Spielrein se refiere a un instinto de destrucción, lo incluye como parte integrante del instinto sexual».[90]

Llama la atención que esta precursora del concepto de *instinto de muerte* haya intervenido en los inicios de la relación entre Jung y Freud, una de las relaciones más conflictivas de la historia del movimiento psicoanalítico. La tesis de que ambos contendientes tuvieron que cuidar mucho su separación formal debido a lo que cada uno sabía del otro, no deja de suscitar reflexiones, a pesar de que resulta una tesis no comprobada y sujeta a discusión.

Sabina Spielrein aparecería en el imaginario de ciertos investigadores en el centro mismo del conflicto entre un Carl G. Jung que ante Freud se etiqueta a sí mismo como psicótico, y un Sigmund Freud que se confía a Jung en sus cuitas extraconyugales, las cuales culminan con un aborto.

Tercera formulación de la doctrina pulsional

Como sabemos, a partir de *Introducción al narcisismo*, la teoría psicoanalítica cambia para describir una nueva concepción del mundo instintivo: la anterior postulación de instintos sexuales e instintos del yo se transforma para hablar de dos nuevas fuerzas psíquicas: la pulsión sexual y la pulsión de muerte. En esta nueva concepción, postulada en *Más allá del principio del placer*, Freud establece una nueva formulación donde opone a la pulsión libidinal una nueva fuerza que sea un polo antitético para restablecer su visión dualista de las fuerzas psíquicas.

En realidad se trata, como ha señalado Derreza,[91] de una vuelta a conceptos anteriores ya esbozados en *Proyecto de una psicología para neurólogos*, con el viejo principio de nirvana y la tendencia al cero, derivada del principio de inercia y deudora de la doble influencia en el pensamiento de Freud: el mecanicismo de Helmholtz, y el irracionalismo de Fechner. Esta nueva fuerza la encuentra en un principio que denomina *instinto de muerte*, factor que, además, puede explicar algunos fenómenos clínicos de difícil conceptualización: la compulsión a la repetición, antes mencionada como el permanente retorno de lo igual —en su estudio sobre *Lo siniestro*— y vinculada conceptualmente al tan comentado *fort-da* del nieto de Freud, que hace que la inexplicable repetición de situaciones dolorosas que estuvo signada por la paradoja, encuentre ahora una forma de sistematización conceptual; que se descubra una nueva luz para el problema del sentimiento inconsciente de culpa, que había dado pie a cuestiones tan debatidas como la reacción terapéutica negativa y abierto una vía para entender cierto tipo de delincuencia motivada, paradójicamente, por la culpa. Finalmente, también ofrecía una nueva forma de acceder al problema del masoquismo irreductible que habita en las profundidades de todo ser humano, como tendencia a su autodestrucción.

Más allá del principio del placer

Como sabemos por Strachey, *Más allá del principio del placer* es un importante escrito empezado en 1919, casi simultáneamente con *Lo siniestro*, retomado después de algún tiempo y publicado a finales de 1920. Consta de siete partes desiguales en extensión, contenido y dificultades conceptuales. La idea de un instinto de muerte aparece solo a partir de la sexta sección. Antes, Freud pasa revista a las nociones de *principio del placer*, de *neurosis traumática*, describe el juego del carretel de su nieto (el *fort-da*) y desemboca en una conclusión a la que califica de altamente especulativa; incluso dispensa a sus lectores de la obligación de seguir sus puntos de vista.

1. Desde su adherencia al punto de vista económico de la metapsicología, Freud comenta el problema del principio del placer y la circunstancia de que las variaciones cuantitativas de la tensión o distensión relativas de un instinto se manifiestan con características distintivas en lo cualitativo: un incremento de la energía libidinal es vivido como displacer —incluso como dolor—, mientras que la distensión o descarga de dicho *quantum* energético se vive como placer. De hecho, «el factor decisivo, en cuanto a la sensación, es la medida del aumento o la disminución en el tiempo».[92] Aquí la experiencia de placer deriva de una cualidad negativa: el cese de la tensión displacentera.[93]

En este primer apartado, el problema del displacer y del placer están manejados en términos de umbrales: por encima de cierto umbral, la experiencia se vive como displacentera; por debajo de otro umbral se obtiene placer. Mientras el yo es aún inmaduro, sus umbrales tienden a ser mucho más bajos, por lo que cantidades relativamente pequeñas de estímulo pueden ser vividas como muy displacenteras y promover disociaciones que ocurren en el aparato psíquico,[94] lo que adquirirá toda su importancia en la consideración del efecto que tienen los estímulos maternos ofrecidos durante la manipulación del bebé durante el baño y otras maniobras de limpieza.

2. Freud deja anotada la importancia de otras fuerzas o estados determinados que provocan que el principio del placer tenga que ceder gran parte de su terreno al principio de la realidad, o sea, a las necesidades de los instintos de autoconservación. Pero la tan difusa referencia a la existencia de otras fuerzas nos deja en la incertidumbre acerca de si se trata de un adelanto de la noción de *instinto de muerte*, si remite a lo que luego introducirá en *El yo y el ello* como nuevas formas neutras del instinto (la tan cuestionada posibilidad de que exista una energía psíquica sin cualidad), o si nos debemos ceñir a los meros imperativos del principio de realidad. Pensamos que sugiere la primera posibilidad, ya que las pulsiones de autoconservación son fuerzas derivadas del instinto sexual, son libido narcisista.

Al ocuparse en el segundo apartado del tema de las neurosis traumáticas y las neurosis de guerra, es decir, cuando un estímulo dado se vuelve excesivo para la capacidad elaborativa del yo, Freud equipara un estímulo excesivo y la experiencia de dolor psíquico con las consecuentes necesidades yoicas de ligadura, a fin de neutralizar los efectos disruptivos del estímulo. Al factor intensidad se suma el elemento sorpresa, es

decir, el tiempo del que dispone el aparato mental para ligar los montantes de excitación. Como las personas que desarrollan una neurosis traumática con frecuencia sueñan el evento que provocó la experiencia disruptiva, Freud pensó que eso se debía a que estaban fijadas al trauma, pues estos hechos cuestionaban la hipótesis de que los sueños fueran realizaciones de deseos inconscientes infantiles de naturaleza sexual. Volver a la escena dolorosa no tenía lógica desde la teoría anterior. Tenía que pensarse que el trauma había perturbado la función normal del soñar, o bien «recordar las misteriosas tendencias masoquistas del yo», según explicaba Freud.[95]

Al hablar del factor tiempo y la necesidad de prevenirse ante sucesos que puedan resultar dañinos, Freud menciona cómo el yo utiliza el recurso de la angustia con el fin de prepararse, es decir, establece un cambio conceptual en su teoría sobre la angustia, y de ser un producto tóxico derivado de una libido estancada, esta pasa a ser una señal al servicio del yo.

Freud abandona el tema de las neurosis traumáticas, sin concluirlo, y pasa a hablar de una «actividad normal», el juego infantil, destinado a obtener placer. Freud describe el carácter tranquilo del niño y señala que nunca lloraba cuando la madre lo abandonaba durante algunas horas, e incluso no mostró signos de dolor cuando tiempo después la madre murió, cuando él tenía ya un poco más de cinco años y medio. Como muchos niños, encontraba placer en arrojar objetos lejos de sí, que acompañaba de un largo «*o-o-o-o*», que Freud y la madre interpretaron como un *fort* (fuera). Más adelante, descubrió una nueva forma de juego: un carrete de madera atado a una cuerda era arrojado por encima del barandal al interior de la cuna, y dado que dicho barandal estaba forrado de tela, hacía que el objeto desapareciera de su vista. Esta desaparición era festejada con el consabido «*o-o-o-o*», fuera. Luego tiraba del cordel y hacía reaparecer el carrete, lo que era saludado con placer con un *da* (aquí). Freud aclara que el niño había aprendido a desaparecerse a sí mismo en un gran espejo de su casa que casi llegaba al suelo, agachándose para que su imagen saliera del campo visual. Un antecedente de estas observaciones y del juego del *fort-da* está descrito en los ejemplos dados en *Un recuerdo infantil de Goethe en «Poesía y verdad»*.[96]

Freud interpretó este juego como la manifestación de una renuncia instintiva: la renuncia a la presencia de la madre, y parte de la afirmación de que la ausencia de la madre no es un suceso agradable, y despierta afectos penosos en la mente infantil. De ahí la pregunta que se formula: ¿cómo puede ese niño repetir el juego de la desaparición de la madre si se trata de la repetición de un afecto displacentero? ¿Cómo pudo su nieto llegar a convertir el juego, un evento placentero, en un suceso desagradable? Quizá, dice Freud, transformar una experiencia dolorosa vivida pasivamente en algo activo puede ser una explicación al servicio de algún instinto de dominio, cuyo placer sería independiente de lo penoso del evento de pérdida del objeto materno. Una alternativa es que el niño podría estar vengándose de la madre y hacerla desaparecer activamente (una forma de

actuar su enojo). Un año después, el niño sabía manifestar su enojo enviando «a la guerra» al objeto de su ira —le habían enseñado, entretanto, que su padre se había ido a la guerra.

Freud concluye que la elaboración de eventos traumáticos hasta su total dominio puede llegar a ser más importante que el principio del placer. Esto explica que un gran número de juegos infantiles consecutivos a eventos dolorosos o atemorizantes tengan el objetivo de adquirir seguridad mediante la transformación de algo pasivo en activo, y gracias a un mecanismo de defensa denominado *identificación con el agresor*. El niño que juega al doctor e «inyecta» a un compañerito o a un muñeco, lleva a cabo ambos mecanismos defensivos.

3. En el tercer apartado Freud nos adelanta varios conceptos que sistematizará en 1923, al decir que el yo tiene una parte inconsciente de la que salen las resistencias y demás mecanismos defensivos empleados contra la cura psicoanalítica. Asimismo, advierte de la posibilidad de conflictos intersistémicos, ya que lo que para una instancia psíquica resulta placentero, para otra puede ser fuente de displacer. Pero sobre todo le llama la atención que los pacientes, en la transferencia, repiten situaciones infantiles que les resultaron dolorosas, displacenteras o traumáticas. Tanto las repeticiones transferenciales como los casos de neurosis de destino —donde parecería haber un poder interno y demoníaco que obliga a cometer los mismos errores y provocar decepciones una y otra vez— lo hicieron pensar en fenómenos que no obedecen al principio del placer, ya que la repetición provoca sufrimiento.

El tema —ya tratado en *Recuerdo, repetición y elaboración*, de 1914— desafortunadamente no distingue aquí entre la transferencia como resistencia, y la repetición como una de las formas del recuerdo, dado que se trata de vivencias infantiles que, por haber sido reprimidas, no han podido ser elaboradas y regresan en demanda de un trabajo psíquico que las integre. Si esto fuese así, también en esta forma del recuerdo, la repetición estaría al servicio del placer pues actúa a favor del equilibrio del sistema. Podríamos dejar anotada la pregunta acerca de si lo que existe más allá del placer es una necesidad de ligadura, o si estamos hablando del mismo fenómeno, pero visto desde ángulos metapsicológicos distintos, ya que parecería que en este punto (fuera de la perspectiva económica) existiera un principio estructural y la necesidad de integrar al psiquismo —por medio de la ligadura o trabajo psíquico— todo aquello que no había podido ser tramitado adecuadamente. Dado que la función de ligadura tiende a formar estructuras cada vez más complejas, entendemos la necesidad de Freud de hacer un cambio conceptual y sustituir los instintos sexuales (cuya meta es la descarga) por los instintos de vida (cuyo fin es la unión). Más allá del punto de vista económico estaría el nuevo punto de vista estructural, que la segunda tópica inaugura. Habría que revisar qué gana la teoría con esta nueva versión, y también lo que pierde al desnaturalizar los instintos sexuales.

4. El cuarto apartado de *Más allá del principio del placer* se inicia con lo que Freud llama «pura especulación y a veces harto extremada». En esencia trata:
   a) la cuestión del aparato psíquico y la existencia de formas de energía ligada y de energía libre;
   b) la intemporalidad del inconsciente; la conciencia y su permeabilidad, tanto para los estímulos del afuera (discontinuos) como los del mundo interno (continuos); incapaz de guardar huellas mnémicas maneja solo la energía libre, y cual lente bicóncavo, es la receptora de mensajes provenientes de ambos mundos, el interno y el externo;
   c) las barreras protectoras de estímulos, que nos guardan de las magnitudes que circulan en el mundo externo y las convierten en cantidades manejables por el aparato mental;
   d) la ausencia de barreras en contra de los estímulos internos, por lo que el aparato tiene que recurrir a la represión y los demás mecanismos defensivos.

Cuando un estímulo externo rompe las barreras protectoras actúa como una forma de energía continua. Pero ya sea un exceso de energía del afuera o una intensidad desacostumbrada de estímulo endógeno (energía instintiva), para el yo representan eventos traumáticos que fuerzan al trabajo psíquico. Mientras mayor sea la carga del sistema en reposo, mayor su capacidad de ligadura de los montantes energéticos intensos; por el contrario, un sistema poco catectizado tendrá menor capacidad de ligadura —explicación freudiana del elusivo concepto de *fuerza yoica*—. Las neurosis traumáticas y de guerra quedan así explicadas en términos metapsicológicos, y ponen en consideración la idea del principio del placer, ya que son cuadros que, allende este principio, requieren la función de ligadura del aparato psíquico. Desde esta perspectiva, más allá del principio económico encontramos un aparato necesitado de ligar los excesos energéticos, lo cual prepara la entrada en escena de Eros o instinto de vida y su función primordial: ligar, unir, vincular —en suma, la *concordia* de Empédocles.

5. En el quinto apartado Freud aborda la cuestión tanto de la forma como de los contenidos del mundo interno, ahora ya categorizados como contenidos instintivos de carga libre del proceso primario, que llegan a la conciencia. De nueva cuenta, advierte que cuando el yo es incapaz de ligar esta energía libre, desarrolla un estado traumático. Solo la energía instintiva ligada es susceptible de ser sometida al principio de la realidad; de ahí la importancia de la ligadura. Pero en los fenómenos que tienen que ver con la compulsión a la repetición de situaciones infantiles, como ocurre en la transferencia, estas no pueden entenderse desde el principio del placer; de ahí la necesidad de recurrir a otra explicación.

Hay situaciones en las que la repetición se da siempre igual, es decir, no promueve el trabajo mental de elaboración. Se comportan como una herida abierta que nunca cicatriza. Por tanto, es indispensable distinguir entre las neurosis traumáticas que evolucionan hacia una elaboración paulatina del evento traumático y la curación, y aquellas en que la repetición solo actualiza, una y otra vez, la experiencia dolorosa, sin promover ningún cambio. ¿Se trata entonces de una patología del yo que, por alguna

razón, se muestra impedido para la elaboración? No pensamos que este sea el caso, ya que entonces el yo sería incapaz de llevar a cabo cualquier tipo de trabajo psíquico y no conozco situaciones, por graves que sean, con estas características.

El hecho de que las fuerzas instintivas sean las que producen esta compulsión a la repetición, hace que Freud las califique de «una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores, perturbadoras».[97] Para sostener lo anterior, recurre a los fenómenos de migración de aves y salmones, así como a la tesis de que la ontogenia reproduce la filogenia, muy acorde con las ideas del siglo XIX, como pruebas de esta tendencia regresiva del instinto. Esta tesis es insostenible formalmente: la tendencia a reproducir un estado anterior debería operar hacia un rejuvenecimiento —un estado anterior— o manifestarse como una forma de integrarse funcionalmente en un nivel inmediato anterior de organización —Freud conocía muy bien las teorías de J.H. Jackson sobre la estructuración jerárquica del sistema nervioso central—. En términos de los instintos, el punto de vista económico establece que su fin es la descarga, es decir, pugnan por regresar al punto anterior de no tensión, pero esto no justifica la aseveración de que el fin del instinto sea la inexistencia del sujeto en el que habitan dichos instintos, es decir, su muerte y el retorno a lo inorgánico.

Obviamente, Freud establece un nuevo balance al postular que «la objeción de que además de los instintos conservadores, que fuerzan a la repetición, existen otros, que impulsan a la nueva formación y al progreso, merece ciertamente ser tenida en cuenta».[98] Pero llega a la conclusión de que los instintos son profundamente conservadores y «tienden a una regresión o a una reconstrucción de lo pasado, [por lo que] deberemos atribuir todos los éxitos de la evolución orgánica a influencias exteriores, perturbadoras y desviantes».[99]

Las intuiciones de Freud son casi increíbles al adelantarse a su tiempo; es cierto que la característica más relevante de la materia viva es su tendencia a la conservación idéntica y la repetición de lo mismo. La reproducción tiende a producir un nuevo organismo exactamente igual al modelo del que parte. En verdad, la evolución de las especies ha ocurrido en función de alteraciones del material genético que provienen del afuera (influencias exteriores) o de distorsiones y malformaciones en el proceso de duplicación cromosómica —no es otro el origen de las mutaciones—. Pensamos que esta cualidad conservadora fue interpretada erróneamente por Freud, ya que *conservador* no quiere decir regresivo o regrediente, sino una tendencia a la repetición idéntica: se conserva igual. En estricto sentido, la compulsión a la repetición sería la más relevante de las peculiaridades de la materia viva. La vida es conservadora, pues tiende a repetirse una y otra vez en nuevos organismos vivos, idénticos a los que les dieron origen, donde se conservan todas sus características.

Freud deriva de sus muy cuestionables argumentos postulados que pretende incontrovertibles, pese a que pertenecen a otro orden de hipótesis y niveles explicativos. Cuando dice que «tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo anorgánico, [y que] podemos decir: La meta de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: Lo inanimado era antes que lo animado»,[100] lo asiste una razón casi indiscutible; consideramos que hoy nadie podría refutar que la muerte significa el retorno a un estado inorgánico y que los seres humanos somos organismos internamente programados desde la concepción, para morir luego de cumplir una serie de funciones. Quedaría por discutir, empero, si la muerte implica un proceso de descomposición que avanza hacia la desintegración orgánica y culmina con los restos inorgánicos que quedan al final. De igual forma, que el mundo de lo inorgánico sea anterior al mundo de la vida orgánica parecería poco discutible. Pero de ahí no puede derivarse, ni necesaria ni lógicamente, la naturaleza conservadora de los instintos. La hipótesis freudiana de que el primer instinto nació con el fin de volver a lo inanimado es difícil de sostener y no concuerda con lo que desde Darwin hasta Lorenz, Tinbergen y Prigogine sabemos sobre la materia viva y sobre lo que el propio Freud había dicho sobre los instintos de conservación, aunque en este escrito se rectifica para decir que «son instintos parciales, destinados a asegurar al organismo su peculiar camino hacia la muerte y a mantener alejadas todas las posibilidades no inmanentes del retorno a lo anorgánico».[101]

Creemos que esta es la parte menos sostenible de las ideas de Freud, que al forzar tanto su conceptualización ha hecho del instinto de autoconservación un disparate y una contradicción en sí mismo. En algún momento Freud se dio cuenta de lo anterior y rectificó su desmesura en una nota de pie de página, pero luego, en 1925, suprimió dicha nota, por lo que suponemos que se mantuvo en su primer concepto extremo, como él mismo lo calificaba.

Más delante, al referirse a las células germinales, Freud establece un viraje conceptual cuando dice: «Los instintos que cuidan de los destinos de estos organismos elementales supervivientes al ser unitario, procurándoles un refugio durante todo el tiempo que permanecen indefensos contra las excitaciones del mundo exterior y facilitando su encuentro con las otras células germinativas, constituyen el grupo de los instintos sexuales».[102] Aquí, Freud cambia su concepto de *instinto sexual*: de ser la fuerza del sujeto que determina su deseo se ha transformado en una suerte de *quimiotaxia celular* que dirige al espermatozoide en su búsqueda del óvulo. No resulta extraño que en este mismo párrafo, Freud comience a hablar de «verdaderos instintos de vida», cuyas peculiaridades irá definiendo en este y posteriores escritos, pero que ya no corresponden con los viejos y revolucionarios instintos sexuales.

Freud prolonga el concepto hasta lo insostenible al hablar de los inicios de la vida en el planeta (refiriéndose a los organismos unicelulares), e infiere que es en estos organismos unicelulares primigenios donde los instintos sexuales los protegían de los

instintos del yo. ¿Cómo es posible hablar de instintos sexuales y de instintos del yo en organismos unicelulares que se definen precisamente por su reproducción no sexuada? ¿Cómo es posible la existencia de instintos del yo, miles de millones de años antes de que en la historia de la evolución pueda pensarse en dicha estructura psíquica?

Finalmente, Freud se pregunta si no habrá en los seres humanos otros instintos diferentes de los de naturaleza conservadora, alguna fuerza que aspire a un estado no alcanzado todavía, y concluye que «nadie ha podido demostrar aún la existencia de un instinto general de superevolución en el mundo animal y vegetal, a pesar de que tal dirección evolutiva parece indiscutible».[103] Parecería que Freud aludiera a la idea de progreso —típica del modernismo— y a sus dudas sobre la tesis nietzscheana del *superhombre* o *sobrehombre*, ya que menciona concretamente este término, tan caro al texto de *Así habló Zaratustra*.[104]

6. Solo muy cerca del final de *Más allá del principio del placer* aparece el concepto de instinto de muerte, pero antes, en el primer párrafo, Freud establece una diferenciación provisional y poco satisfactoria, al definir los instintos del yo como aquellos que tienden hacia la muerte y son opuestos a los sexuales, cuya tendencia es la conservación de la vida. Si tamizáramos lo anterior, podríamos decir que los instintos del yo (de autoconservación) fallan debido a que estamos programados para la muerte. Ante las leyes de la especie, los individuos somos prescindibles, mientras que los instintos sexuales son los que aseguran su preservación.

Freud está muy cerca del argumento del biólogo Weismann quien divide la materia viva en un soma (mortal) y un plasma germinativo (potencialmente inmortal). De hecho, la muerte es un fenómeno que está programado para los individuos, mientras que la sexualidad perpetúa la especie. Dado que en los unicelulares soma y plasma germinativo coinciden, Weismann piensa que son potencialmente inmortales. La muerte, entonces, es privativa de los organismos pluricelulares y aparecería junto con la sexualidad. Pero Freud dice: «si la muerte es una tardía adquisición del ser viviente, no tendrá objeto ninguno suponer la existencia de instintos de muerte aparecidos desde el comienzo de la vida sobre la Tierra».[105] En este párrafo por primera vez da nombre al instinto de muerte, oponiéndose a la tesis sustentada por Goethe, quien hacía coincidir la aparición de la muerte con el comienzo de la reproducción sexuada. En este punto concordamos con las concepciones teóricas del poeta alemán.

Queda así fundamentada una nueva doctrina pulsional —instintos de vida e instintos de muerte en eterno conflicto— de raigambre biologicista y apoyada en los postulados de anabolismo y catabolismo de Hering. A partir de ahora, al reconsiderar lo escrito en sus *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud propone una rectificación para hacer depender el sadismo de la pulsión de muerte y advertir que el masoquismo bien podría ser un estado primario. Un paso más y Freud admitirá la necesidad de reconocer «en el instinto sexual al eros [todavía con minúscula en este escrito], que todo lo conserva».[106] Ya no se trata de una pulsión que descarga, sino de una fuerza que une e integra. Aún no tiene

explicación para la existencia de otras fuerzas, intuidas en el yo, cuando dice: «sospechamos que en el yo actúan instintos diferentes de los instintos libidinosos de conservación, mas no podemos aportar prueba alguna que apoye nuestra hipótesis».[107]

7. En el último y muy breve apartado, Freud da un nuevo vuelco conceptual y afirma que el principio del placer está al servicio del instinto de muerte, olvidando que la base de sustentación de su nueva doctrina pulsional arrancó con el cuestionamiento del principio del placer, en una serie de fenómenos como la compulsión a la repetición, las neurosis traumáticas y de guerra, los sueños de angustia que se dan en ellas, el juego infantil y la repetición transferencial de situaciones infantiles llenas de dolor. Recordemos que la necesidad de ir allende el principio del placer estuvo en juego para explicar otros fenómenos poco entendidos hasta entonces y presumiblemente independientes de las leyes que rigen en dicho principio, lo que desembocó en la hipótesis del instinto de muerte.

Trabajos posteriores a *Más allá del principio del placer*

Una vez formulada la nueva doctrina instintiva, Freud decantará lentamente los contenidos vertidos en este escrito crucial de 1920 para afinarlos y pulirlos; también para sentir crecer en sí mismo la convicción de lo acertado de sus hipótesis que originalmente calificó de especulativas. No deja de llamar la atención que en importantes escritos posteriores a 1920 no emplee el concepto de instinto de muerte, e incluso que use nombres diferentes para referirse a este instinto.

1. Una clara muestra la podemos ver en el importantísimo trabajo de 1921, *Psicología de las masas y análisis del yo*, escrito fundamental para entender la interrelación de la psicología del individuo y la del grupo, donde se analiza la dinámica de instituciones como el Ejército y la Iglesia, trabajo que sigue siendo la fuente primordial para entender el concepto de identificación, de Ideal del yo, el fenómeno del enamoramiento, etc. Extraña la ausencia de la nueva teoría pulsional, sobre todo cuando explicita la concertación de una suerte de pacto de no agresión entre los pares, como uno de los factores para la cohesión grupal —punto en el que hubiera sido de gran interés poner a prueba su nueva doctrina—. Encontramos la repetición de conceptos de Le Bon, de los que Freud se hace partícipe cuando define a las masas como carentes de moralidad, ya que al desaparecer las inhibiciones que rigen en el individuo aislado, entonces «todos los instintos crueles, brutales y destructores, residuos de épocas primitivas, latentes en el individuo, despiertan y buscan su libre satisfacción».[108] Igualmente, al referirse a la Iglesia y hablar del amor hacia sus fieles con la contraparte obligada —a causa de la cual la hostilidad se vuelca hacia los que no profesan dicha religión—, menciona la aparición de estos «impulsos egoístas y hostiles a los que el amor común de Cristo había impedido manifestarse».[109] La única mención a la nueva doctrina pulsional aparece en una nota a pie de página del capítulo 6, donde se refiere a su obra de 1920 y a los intentos de correlación para «enlazar la polaridad del amor y del odio a una oposición hipotética de instintos de vida e instintos de muerte y mostrar en los instintos sexuales los más puros representantes de los primeros».[110] Encontramos un sugerente vacío en el capítulo 11, donde el problema de la melancolía es tratado extensamente sin mencionar los instintos de muerte.
2. Al año siguiente, en un trabajo titulado *Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad*,[111] Freud hace referencia a la presencia de *impulsos agresivos reprimidos* y a *tendencias agresivas reprimidas*, sin echar mano de su nueva teoría pulsional.

3. En 1923, en la segunda parte de su *Psicoanálisis y teoría de la libido* (dos artículos de enciclopedia), ofrece, en cambio, una amplia descripción de la nueva doctrina instintiva, para lo cual vuelve a apoyarse en los conceptos biológicos de *anabolismo* y *catabolismo*.

Amplias reflexiones sobre los procesos que constituyen la vida y conducen a la muerte muestran probable la existencia de dos clases de instintos [...] Uno de estos instintos, que laboran silenciosamente en el fondo, perseguirían el fin de conducir a la muerte al ser vivo; merecerían, por tanto, el nombre de *instintos de muerte* y emergerían, vueltos hacia el exterior por la acción conjunta de los muchos organismos elementales celulares, como tendencias de *destrucción* o de agresión.[112] Para luego agregar que «en el ser animado, los instintos eróticos y los de muerte habrían constituido regularmente mezclas y aleaciones; pero también serían posibles disociaciones de los mismos».[113] Al final de este escrito, postula la necesidad de entender el Eros y el instinto de muerte como actuando desde el inicio mismo de la vida sobre la Tierra.

4. En *El yo y el ello* de 1923 —que funda la nueva teoría estructural del aparato psíquico—, Freud tiene ya una clara conciencia de los desvíos en los que ha incurrido en sus nuevas aportaciones; de ahí que desde los primeros párrafos se apresure a aclarar que en este trabajo «no toma ya nada de la biología, y se halla, por tanto, más cerca del psicoanálisis que del más allá. Constituye más bien una síntesis que una especulación».[114] Describe el yo como una instancia psíquica bien definida por sus funciones, lo que liquida, de una vez por todas, las ambigüedades anteriores en las que había una confusión entre el yo como sujeto y el yo como conciencia. Establece al superyó como heredero del complejo de Edipo y salvaguarda de los preceptos morales y prohibiciones que desde los inicios de la humanidad regulan las relaciones interpersonales y hacen posible la vida del hombre en sociedad y la creación de las instituciones culturales —aunque aún encontramos ciertas fallas entre la definición del ideal del yo, como depositario del narcisismo secundario, derivado del Edipo negativo, y del superyó propiamente dicho, como censor y conciencia moral.

En relación con el tema que nos ocupa, su desarrollo se llevará a cabo en el cuarto apartado, donde Freud habla de las dos clases de pulsiones: «Basándonos en reflexiones teóricas, apoyadas en la biología, supusimos la existencia de un instinto de muerte, cuya misión es hacer retornar todo lo orgánico animado al estado inanimado, en contraposición al Eros, cuyo fin es complicar la vida y conservarla así».[115] Pese a lo dicho en el primer párrafo, parece insalvable la necesidad de apoyo en la biología, y la mención de los procesos anabólicos y catabólicos, base para argumentar la pertinencia de unos instintos psíquicos que cumplan funciones semejantes. Freud, a través de sus especulaciones, tiene el honor de ser un precursor del concepto de *apoptosis* de la biología celular, mecanismo por el cual una célula se elimina a sí misma cuando su función ha terminado o ya no es necesaria para el sistema. Pero no todas las células del organismo presentan

esta característica,[116] las neuronas —responsables de todas y cada una de nuestras funciones mentales— son las únicas células que, al parecer, no se remplazan en el curso de la vida del organismo.

Ahora, los componentes sádicos de la sexualidad se conceptualizan como una manifestación de la mezcla de instintos: comúnmente el instinto sexual se mezcla con una buena dosis de agresión derivada del instinto de muerte; cuando, por el contrario, emerge la perversión llamada *sadismo*, entonces asistimos a una desmezcla instintiva. Ahora puede verse que «las neurosis obsesivas, merecen un estudio especial de disociación de los instintos y la aparición del instinto de muerte».[117]

Dado que la existencia de dos clases de instintos no parece todavía suficientemente demostrada, Freud recurre al ejemplo de la polaridad amor/odio en las relaciones humanas. El problema es que el odio no solo es un acompañante muy constante del amor —dando como resultado el cuadro típico de la ambivalencia—, sino que con gran frecuencia uno se transforma en el otro. Este ejemplo le resta sustento a la postulación de dos instintos, ya que habría que explicar cómo pueden suceder estas transformaciones, sin proponer que el amor/odio pertenece a un mismo sustrato energético o instintivo. Por tanto, Freud asume la posibilidad de que en el psiquismo exista un tipo de «energía desplazable, indiferente en sí, pero susceptible de agregarse a un impulso erótico o destructor, cualitativamente diferenciado, e intensificar su carga general. Sin esta hipótesis nos sería imposible seguir adelante».[118]

Esta hipótesis alternativa, que implica una teoría muy cercana a la de Jung y su necesidad de desexualizar la libido, complica aún más las cosas. Ahora tendríamos que definir y determinar el origen de una energía indiferente, a la que se agrega la cualidad erótica o destructiva derivada de Eros o de la pulsión de muerte.

Más adelante, en un intento de definición, Freud explicita que «dicha energía, desplazable e indiferente, que actúa probablemente tanto en el yo como en el ello, procede […] de la provisión de libido narcisista, siendo, por tanto, Eros desexualizado»;[119] argumento que se basa en la plasticidad de los instintos eróticos. Esta cita será usada años después por Hartmann y los psicólogos del yo para postular una energía yoica, desexualizada, que funciona desde una autonomía secundaria. El problema de una energía libidinal desexualizada, a la que luego necesita agregársele la cualidad erótica, parecería requerir un retorcimiento muy barroco de la teoría de las pulsiones. Un poco después, Freud compara que, dada la plasticidad de Eros, «se nos impone la impresión de que los instintos de muerte son mudos».[120]

El siguiente apartado está destinado a muchas de las manifestaciones en las que intervienen los instintos de muerte: la reacción terapéutica negativa, los sentimientos inconscientes de culpa y la necesidad de castigo, el masoquismo moral, los cuadros melancólicos y el suicidio, la delincuencia motivada por la culpa, el sadismo y los aspectos agresivos y destructivos del hombre en relación con sus semejantes y con el

medio que lo rodea —así como todos aquellos problemas en los que intervienen los imperativos del superyó en conflicto con el ello, el yo y la realidad externa—. De ahí que se postule que el superyó sea el depositario del instinto de muerte.

5. En *El problema económico del masoquismo*, de 1924, Freud rectifica sus nociones anteriores. Ahora, con el concepto de *instinto de muerte*, puede ver el masoquismo no como un sadismo revertido secundariamente en contra del sujeto, sino como un aspecto primario, originario, de este instinto. Partiendo de la tendencia de todos los procesos mentales a regirse por el principio de constancia, descrito ahora como una tendencia a la estabilidad, opta finalmente por el calificativo de principio de nirvana (que toma de Bárbara Low), que hace justicia a la tendencia de los instintos de muerte como regresión hacia lo inorgánico. De nueva cuenta cuestiona el viejo principio de displacer/placer al admitir que existen tensiones placenteras y distensiones displacenteras, al agregar el problema del placer del superyó. Esto último pone en entredicho la explicación del placer solo desde el punto de vista económico, de ahí que Freud admita que «el placer y el displacer no pueden ser referidos, por tanto, al aumento y la disminución de una cantidad a la que denominamos tensión del estímulo, aunque, desde luego, presenten una estrecha relación con este factor».[121]

Freud establece una suerte de línea evolutiva en cuyo arranque rige el principio de nirvana o tendencia al cero, adscrito al instinto de muerte, que luego se modifica para convertirse en principio de constancia o del displacer/placer. Finalmente, aparece el principio de la realidad que determina las posibilidades de satisfacción del deseo en el mundo exterior.

Freud violenta la lógica de su concepción teórica, ya que si la definición de pulsión es, en sentido estricto, la del instinto de muerte —que a fin de cuentas impone su meta —, no existiría ningún argumento coherente que nos explicara cómo este principio luego «se modifica» para permitir la vida orgánica. Para ello fuerza los conceptos y concluye que «no pudo ser sino el instinto de vida, la libido, el cual conquistó de este modo su puesto al lado del instinto de muerte en la regulación de los procesos de la vida».[122] Siguiendo el razonamiento freudiano, si el instinto de vida hubiese tenido dicha fortaleza, el Eros habría vencido, desde los primeros tiempos, a las fuerzas mortíferas de la pulsión de muerte y podríamos hablar de inmortalidad.

De hecho, Freud postula estos tres principios —de nirvana, de placer y de la realidad — como manifestaciones diferentes de una misma fuerza, con lo cual nos encontramos ante una ecuación de igualdad entre el instinto de vida o Eros y el instinto de muerte, entre la libido y la agresión: un solo tipo de energía con modalidades distintas de expresión. ¿Se trata, en verdad, de una doctrina instintiva que desemboca en un monismo, pese a los esfuerzos registrados en contra de esta perspectiva?

A partir de estas reflexiones, Freud considera tres formas de masoquismo: el masoquismo erógeno, el femenino y el moral. Como es lógico suponer, el segundo es el que mayores controversias formales ha causado, aunque la consideración del primero es

la que más luz ofrece sobre el problema del placer preliminar y su íntima relación con el dolor que se erotiza.

Si tenemos en cuenta que el instinto de muerte arranca de un sustrato orgánico —recordemos que la definición de *instinto* es ser el representante psíquico de fuerzas emergentes del cuerpo—, el masoquismo es, por necesidad, primario a toda otra manifestación derivada. Solo de manera secundaria deviene «instinto de destrucción, instinto de aprehensión o voluntad de poderío. Una parte de este instinto queda puesta directamente al servicio de la función sexual».[123] Siguiendo esta línea de pensamiento, podemos trazar con nitidez un recorrido paralelo entre la libido y la energía del instinto de muerte, ya que así como la primera es, originariamente, libido narcisista (pues el primer objeto al que catectiza es al propio yo del sujeto), de igual manera el primer objeto catectizado por el instinto de muerte es, también, el sujeto, y se manifiesta como masoquismo primario (sería una *mortido narcisista*, si aceptáramos este horrendo nombre propuesto por Federn). Y así como la libido se origina corporalmente y tiene por objeto al propio cuerpo (la forma más elemental del yo), de igual forma tendríamos que postular también que el instinto de muerte se manifiesta, originalmente, en el yo corporal. Para algunos psicoanalistas, es tentador entender cierta patología desde los conceptos anteriores, en los padecimientos de tipo autoinmune y diversas formas de cáncer.

El problema del masoquismo moral nos introduce en la cuestión del superyó como depositario y ejecutor del instinto de muerte, estructura que asume una postura sádica ante un yo que se somete y experimenta sentimientos de culpa y necesidad de ser castigado para satisfacer las demandas de dicho superyó: es un claro ejemplo de distensión —la satisfacción de la instancia superyoica— que ocasiona displacer para el yo. Una experiencia en la que, simultáneamente, hay placer en el superyó y displacer en el yo.

A partir del estudio de la figura del líder y el ideal del yo, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, sabemos que los aspectos sádicos y crueles del superyó se proyectan en instituciones como el Estado, el Ejército y la Iglesia que, así, se transforman en las depositarias de las fuerzas de los instintos agresivos y destructivos, con frecuencia vueltos en contra del hombre mismo, como Freud tuvo oportunidad de comprobar en el caso del Ejército al estudiar los procedimientos sádicos empleados por los médicos militares para tratar las neurosis de guerra (*vide supra*). La función represora que con frecuencia adopta el Estado en contra de su propio pueblo es un buen ejemplo de lo anterior. Respecto de la Iglesia —y los credos religiosos en general—, hay que recordar las *guerras santas* y las persecuciones que, con el pretexto de salvaguardar la fe u otros motivos semejantes, han llevado a cabo las instituciones religiosas —la Santa Inquisición es ejemplo de la institucionalización del sadismo a ultranza—. El fenómeno del terrorismo actual sintetiza aspectos que tienen que ver con un sadismo combinado, tanto del Estado como de la religión.[124]

Desde la perspectiva de la técnica, Freud aborda el tema de la reacción terapéutica negativa, donde la sed de castigo del superyó sádico no permite que el sujeto se dé la oportunidad de experimentar algún tipo de gratificación o una mejoría. Lo que se advierte en la clínica es que el empeoramiento del problema sucede a causa del éxito que está teniendo un determinado proceso terapéutico.

6. En *Las resistencias contra el psicoanálisis*, de 1925, encontramos una de las escasas excepciones al punto de vista económico. Se trata de una mención en relación con lo nuevo. Si bien Freud nos previene de que lo nuevo puede ser una fuente de displacer, por el gasto anímico que supone el solo hecho de enfrentarlo, no deja de reconocer, sin embargo, una suerte de «sed de estimulación que se apodera de cuanto nuevo encuentra, simplemente por ser nuevo».[125] Esta es una de las pocas ocasiones en las que se refiere a algo como un *hambre de estímulos*, idea que investigaciones posteriores han corroborado como una de las características del sistema nervioso central y del psiquismo —concepto contrario a los postulados del punto de vista económico que dicta que el psiquismo se aleja de cualquier estímulo o lo descarga apenas ingresa en el sistema.

En este trabajo advertimos también una breve mención de los instintos de muerte, cuando Freud se defiende de la frecuente acusación de pansexualismo con la que se ha identificado al psicoanálisis, recordando el dualismo instintivo postulado tanto en sus primeras formulaciones como en las últimas —donde al Eros contrapone el instinto de muerte o de destrucción.[126]

7. En *La negación* (1925), Freud sostiene que «la afirmación —como sustitutivo de la unión— pertenece al Eros; [y] la negación —consecuencia de la expulsión— pertenece al instinto de destrucción»,[127] proposición colmada de consecuencias, ya que gracias a este mismo trabajo aprendimos, junto con Freud, que la negación puede ser entendida como una forma de conocimiento. Si la negación es un derivado del instinto de muerte, ¿cómo es posible que esté al servicio de un proceso de pensamiento que consiste en la ligadura de una serie de representaciones? Entendemos que la pulsión de muerte pueda dar lugar a procesos de desmentalización, pero si está al servicio del pensamiento, ¿no estamos ante una contradicción? Freud dice que la negación permite un primer grado de independencia al pensamiento y, consecuentemente, lo independiza de la compulsión a la repetición. ¿Debemos entender entonces que la negación, estimulada por la pulsión de muerte, es aquello que libera al pensamiento de la compulsión a la repetición, rasgo definitorio por excelencia del instinto de muerte? No hay lógica en esto.
8. El último escrito de este año de 1925 es la *Autobiografía* de Freud, donde continúa algunas cuestiones ya debatidas en su *Historia del movimiento psicoanalítico*, de 1914. Al revisar lo descubierto por el psicoanálisis y esbozar una síntesis de la meta-psicología, Freud escribe: «he dejado libre curso a mi tendencia a la especulación [...] y he intentado una nueva solución al problema de los instintos. He reunido la conservación del individuo y de las especies bajo el concepto de Eros, oponiendo a este el *instinto de muerte* o *de destrucción*, que labora en silencio».[128] Se trata de dos fuerzas en pugna, cuya presencia resulta imprescindible para entender los fenómenos vitales. Además, Freud añade: «Esta naturaleza esencialmente conservadora de los instintos queda explicada por los fenómenos de *repetición obsesiva*. La colaboración y el antagonismo del Eros con el instinto de muerte constituyen para nosotros la imagen de la vida».[129] Como vemos, la compulsión repetitiva se muestra como una característica de ambos

instintos, es su naturaleza misma, afirmación que arraigó en el pensamiento psicoanalítico posfreudiano, pero que su autor, en ocasiones, pensó de manera diferente dotando a cada una de estas pulsiones de formas distintas de comportamiento.

Llama la atención que, en posesión de una teoría que restituye la dualidad instintiva rota en 1914 gracias a la postulación de un instinto de muerte, Freud no haya aprovechado la revisión que hace de *Introducción al narcisismo* para enriquecer la teoría e integrar las fuerzas destructivas, dirigidas hacia el sujeto mismo, para explicar el sacrificio de los enamorados. Era la ocasión para mostrar el paralelismo entre libido narcisista y libido objetal como procesos en espejo del masoquismo primario y el sadismo secundarizado hacia el exterior.

9. Resulta paradójico que en dos obras tan importantes de 1926, como son *Inhibición, síntoma y angustia* y *El análisis profano*, no exista una mención explícita de la pulsión de muerte. En la primera, un auténtico tratado inaugural de la teoría de las relaciones objetales y un estudio a profundidad de la segunda teoría de la angustia —donde establece la distinción entre la angustia automática y la angustia señal—; de los diversos mecanismos de defensa del yo, así como de la sistematización de los cinco tipos de resistencias con los que todo tratamiento psicoanalítico tiene que lidiar, no aparece mención alguna a la última doctrina instintiva. En el quinto apartado, al tratar las neurosis obsesivas, Freud puntualiza que la «explicación metapsicológica de la regresión está, a nuestro juicio, en una defusión de los instintos, en la separación de los componentes eróticos, que, al principio de la fase genital, se había agregado a la carga psíquica destructora de la fase sádica».[130] Asimismo, al hablar de la llegada de la pubertad, menciona el despertar de los impulsos agresivos de la época temprana y el resurgimiento de tendencias agresivas y destructoras, que provoca que el yo luche contra los impulsos violentos y crueles, reprimiéndolos, por lo que el verdadero sentido del impulso instintivo agresivo es ignorado por el yo;[131] pero en ningún momento hace referencia a la pulsión de muerte.

Freud liquida el tema en este importante escrito con una breve mención de la presencia de agresión como derivada del *instinto de destructividad* en relación con el tema de las zoofobias infantiles, además de una nota a pie de página en el apéndice, donde se habla —para abonar la confusión terminológica— de un «instinto masoquista de destrucción dirigido contra la propia persona».[132]

10. Como mencionamos en el punto anterior, tampoco en *El análisis profano*[133] Freud agrega nada sustantivo al tema que nos atañe, aparte de la mención de la presencia de una hostilidad preconcebida o congénita.
11. En ese mismo año (1926) apareció un breve artículo en la *Enciclopedia Británica* que se ha reproducido con el título *Psicoanálisis: escuela freudiana*, donde se menciona la teoría instintiva —aunque no en beneficio de la claridad—. En este texto, al describir el punto de vista dinámico de la metapsicología, Freud refiere la existencia de

> […] dos grupos de instintos: los denominados *instintos del yo*, cuyo fin es la autoconservación, y los *instintos objetales*, que conciernen a la relación con los objetos exteriores. Los instintos sociales no son aceptados con carácter elemental e irreductible. La especulación teórica permite suponer la existencia de dos instintos fundamentales que yacerían ocultos tras los instintos yoicos y objetales manifiestos, a saber: *a)* el Eros, instinto tendiente a la unión cada vez más amplia, y *b)* el instinto de destrucción, conducente a la disolución de todo lo viviente. La manifestación energética del Eros se llama en psicoanálisis *libido*.[134]

Hemos reproducido ampliamente esta cita con el fin de ejemplificar las repetidas indefiniciones que podemos ver en Freud, luego de un lustro de haber introducido su nueva doctrina pulsional. En este párrafo, entramos en contacto con otro término: los instintos objetales. Luego dice que estas manifestaciones instintivas son un derivado de otros instintos más fundamentales: Eros y el instinto de destrucción, sin aclarar qué manifestación corresponde a qué instinto, aunque si seguimos el párrafo según las normas de la sintaxis, podríamos inferir que los instintos del yo son una forma de manifestación del Eros, mientras que los instintos objetales serían una manifestación del instinto de destrucción. Lo obvio es lo contrario, aunque a decir verdad no hay tal obviedad para los instintos yoicos, que no pueden ser conceptuados como elementos que derivan su fuerza del instinto de destrucción —como Freud prefiere llamarlo en este escrito.

Recordemos que estamos hablando de libido yoica, es decir, de la energía propia del instinto sexual catectizando al yo del sujeto. No nos extraña esta confusión, pues como dejamos dicho al comentar *Más allá del principio del placer*, al comienzo de su nueva teorización Freud aún no sabe dónde colocar la pulsión de muerte recién sugerida y, en un primer momento, la equipara con los instintos del yo, que más tarde rectificará en *El yo y el ello*, pero aquí regresa una confusión aparentemente ya superada.

12. Aunque en *El porvenir de una ilusión* —un escrito plagado de referencias a la hostilidad del ser humano y al placer de hacer sufrir al otro— se mencionan con frecuencia los impulsos hostiles y la advertencia de que «todos los hombres integran tendencias destructoras —antisociales y anticulturales—», además de que se enfatizan los deseos instintivos hostiles que nacen de nuevo con cada sujeto (el incesto, el canibalismo y el homicidio),[135] no se evoca nunca la existencia de un instinto de muerte.
13. Freud vuelve a un lenguaje directo y explícito en *El malestar en la cultura*, de 1930. Se trata de un texto que sustenta la tesis del conflicto central entre las exigencias de la vida instintiva y las de la cultura —tesis ya esbozada anteriormente—. Ante el deseo de ser felices, los seres humanos se topan con el hecho de que «el plan de la 'Creación' no incluye el propósito de que el hombre sea feliz. Lo que en el sentido más estricto se llama felicidad, surge de la satisfacción, casi siempre instantánea, de necesidades acumuladas que han alcanzado elevada tensión, y de acuerdo con esta índole solo puede darse como fenómeno episódico».[136]

Además, el ser humano se encuentra con la presencia de tres fuentes principales de desdicha: *a)* en función de que el cuerpo está sometido inexorablemente a procesos de enfermedad, deterioro, envejecimiento y muerte; *b)* en virtud de que el mundo externo y el principio de la realidad imponen constantes cortapisas para el logro pleno del principio del placer; y *c)* en función de que las relaciones con los semejantes, si bien son el origen de muchas gratificaciones, con frecuencia se transforman en motivo de infelicidad y sufrimiento. Ante este estado de cosas, el hombre ha recurrido a diversos subterfugios para evitar el sufrimiento: uno es la ingestión de sustancias que le permiten olvidar, o por lo menos disminuir la intensidad del sufrimiento; otro es la renuncia a toda posibilidad de satisfacción instintiva, como promueven algunas filosofías orientales; otra posibilidad tiene que ver con la gratificación, atemperada, que pueden ofrecer las sublimaciones instintivas —y no todo el mundo tiene acceso a este tipo de rendimiento psíquico—; asimismo puede recurrirse al refugio de las ensoñaciones diurnas que representan un paliativo temporal y de escasa utilidad práctica; una alternativa más puede lograrse mediante la huida al mundo privado de la psicosis, donde el sujeto construye un mundo del tamaño de su deseo (aunque el precio sea muy alto); finalmente, queda el gran recurso del amor, fuente de las gratificaciones más importantes, pero que también puede someternos a dolorosas desdichas, aunque siempre se puede optar por el deleite de algunos de sus derivados, lo que tiene que ver con la capacidad de goce estético y con la virtud de extraer del trabajo satisfacciones desexualizadas de gran rendimiento para la gratificación del narcisismo.

Este texto continúa las ideas de *El porvenir de una ilusión*, en cuanto al papel de la religión como institución que capitaliza la ilusión —nunca olvidada completamente— de satisfacer el estado originario de fusión con el todo, fuente de ese *sentimiento oceánico* que R. Rolland le refería a Freud.

Pero en cuanto a las regulaciones culturales que se han establecido en el curso del tiempo, Freud asevera que están relacionadas con tres aspectos: *a)* con valores como la belleza, el orden y la limpieza; *b)* con las posibilidades de la sublimación; y *c)* con las renuncias instintivas.

Así como los grupos humanos emergieron —empujados por Eros y Ananké (amor y necesidad)— gracias a los instintos de vida que tienden a la unión y formación de fraternidades (pareja, familia, tribu y comunidad), facilitándoles el trabajo y permitiéndoles enfrentar con mayor éxito la lucha por la vida, también tuvieron que encarar otro rasgo del ser humano: su agresión, la tendencia innata a agredir al otro. «Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimiento, martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus*»,[137] concluye Freud con pesimismo. Este es uno de los factores que más perturba la relación del hombre con sus

semejantes, por lo que las instituciones culturales han creado preceptos, normas y leyes para regular esta tendencia primordial a la hostilidad. Así, la cultura «espera poder evitar los peores despliegues de la fuerza bruta concediéndose a sí misma el derecho de ejercer, a su vez, la fuerza frente a los delincuentes; pero la ley no alcanza las manifestaciones más discretas y sutiles de la agresividad humana».[138] No es fácil contrarrestar esta tendencia que ha recibido justificaciones de toda índole de las instituciones culturales, mediante la instauración de la propiedad privada, de capitalizar las desigualdades que la propia naturaleza despliega, como justificación para atacar y matar a los miembros del exogrupo, entre otras.

Por tanto, la vida en sociedad impone al hombre no solo restricciones en el terreno de los instintos sexuales, sino en la necesidad de sojuzgar sus tendencias agresivas. Aquí Freud ratifica la necesidad de considerar, junto con los instintos sexuales, otro instinto, el agresivo, como una fuerza particular e independiente del primero.[139] En la doctrina pulsional, a partir de la publicación de *Más allá del principio del placer*, Freud indica que «además del instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores, debía existir otro, antagónico de aquel, que tendiese a disolver estas unidades y a retornarlas al estado más primitivo, inorgánico. De modo que además del Eros habría un instinto de muerte».[140] Junto a las ruidosas manifestaciones de la pulsión erótica, el instinto de muerte trabaja de manera silenciosa en lo íntimo del ser vivo pugnando por su desintegración y llevándolo a la muerte, a menos que pueda ser dirigido hacia el exterior, donde se manifiesta como un impulso de agresión y destrucción, lo cual, en sentido estricto, pone el instinto de muerte al servicio de la vida. De cualquier manera, es excepcional observar la acción de estos dos instintos en su forma pura, ya que la mayor parte de la conducta humana está impulsada por una mezcla de ambas fuerzas, en cantidades variables dependiendo de las circunstancias.

Al inicio, esta doctrina fue propuesta por Freud en calidad de una hipótesis no solo muy especulativa, sino fácilmente desechable ante la posibilidad de resultar clínicamente inoperante; sin embargo, en *El malestar en la cultura*, diez años después de su promulgación, nos dice:

> […] en el curso del tiempo [estas concepciones] se me impusieron con tal fuerza de convicción que ya no puedo pensar de otro modo […] Me doy cuenta de que siempre hemos tenido presente en el sadismo y en el masoquismo a las manifestaciones del instinto de destrucción dirigido hacia fuera y hacia dentro, fuertemente amalgamadas con el erotismo; pero ya no logro comprender cómo fue posible que pasáramos por alto la ubicuidad de las tendencias agresivas y destructivas no eróticas, dejando de concederles la importancia que merecen en la interpretación de la vida.[141]

No resulta extraño que esta teoría haya despertado tantas resistencias, incluso entre sus discípulos, pues el mismo Freud recuerda sus propias resistencias ante el surgimiento de escritos que, ya desde 1908, hablaban de un instinto agresivo o de un instinto de

muerte, según pudimos ver al referirnos a los trabajos de Alfred Adler y Wilhelm Stekel, así como en la presentación de Sabina Spielrein al hablar sobre la destrucción como causa del ser.

Uno de los aspectos más importantes en relación con la energía que priva en los instintos de muerte se relaciona con la economía del placer derivada de su gratificación, ya que este es uno de los pocos escritos en los que Freud alude al tema. Desde su perspectiva, el placer de la descarga de la pulsión de muerte deriva del goce que el yo experimenta cuando puede dirigir esta fuente de destrucción hacia otros del mundo exterior, es decir, se trata de un placer claramente narcisista y sádico o, si se prefiere, yoico. De esta forma, nos dice que «atenuado y domeñado, casi coartado en su fin, el instinto de destrucción dirigido a los objetos debe procurar al yo la satisfacción de sus necesidades vitales y el dominio sobre la naturaleza».[142] No nos resulta ya tan extraña la constante confusión en los escritos freudianos entre instintos del yo e instintos de muerte: es el yo quien puede gozar de su acción —cuando esta se dirige hacia afuera en forma de sadismo—, o quien la sufre en toda su magnitud —cuando las acciones del superyó le imponen un padecer masoquista—. La estructura superyoica y su energía tanática derivan de una doble fuente: por una parte, su fuerza proviene de la agresión del propio sujeto, vuelta hacia él mismo y depositada en esta instancia; y, por la otra, de la agresión originaria de las figuras parentales, luego internalizada en la forma de conciencia moral.

14. En la lección 32 de las *Nuevas lecciones introductorias al psico-análisis*, Freud hace un repaso de su última doctrina instintiva, confesando lo difícil que es teorizar en este campo: «la teoría de los instintos es, por decirlo así, nuestra mitología. Los instintos son seres míticos, magnos en su indeterminación. No podemos prescindir de ellos ni un solo momento en nuestra labor, y con ello ni un solo instante estamos seguros de verlos claramente».[143] Luego de revisar sus primeras formulaciones, considera su última doctrina instintiva, donde afirma: «Suponemos que hay dos clases de instintos, esencialmente diferentes: los instintos sexuales, comprendidos en el más amplio sentido —el Eros, si preferís ese nombre— y los instintos de agresión, cuyo fin es la destrucción»,[144] teoría establecida, en lo esencial, tras el estudio de fenómenos como el sadismo y el masoquismo. Explica la emergencia de esta fuerza instintiva desde el momento mismo de la aparición de la vida sobre la Tierra. Por ello, dice Freud:

> Si es verdad que una vez —en épocas inconcebibles y de un modo irrepresentable— surgió la vida de la materia inanimada, según nuestra hipótesis, tuvo entonces que nacer un instinto que quiere suprimir de nuevo la vida y restablecer el estado anorgánico. Si en este instinto reconocemos la autodestrucción por nosotros supuesta, podemos ya considerarla como manifestación de un *instinto de muerte* que no dejamos de hallar en ningún proceso vital.[145]

De ahí que los instintos se agrupen en dos formas energéticas: los eróticos que pugnan por «acumular cada vez más sustancia viva en unidades cada vez mayores, y los instintos de muerte, que se oponen a esa tendencia y retrotraen lo vivo al estado inorgánico».[146] De la acción y conflicto entre ambas fuerzas surge todo lo que tiene que

ver con la vida y los fenómenos vitales, ya que ambos instintos se mezclan y desmezclan en diversas oportunidades, por lo que vemos con frecuencia cómo la agresión entra al servicio del Eros y se pone al servicio de la vida y su preservación.

15. Ese mismo año, un intercambio epistolar con Albert Einstein le sirve de marco para publicar *El porqué de la guerra*. En 1932 hasta Albert Einstein habla de un instinto agresivo cuando se dirige a Freud. En esta carta de invitación a Freud, el gran físico se pregunta cómo puede ser que la guerra despierte tan sospechoso entusiasmo en los seres humanos y él mismo se contesta: «porque el hombre tiene dentro de sí un apetito de odio y destrucción».[147] Es poco lo que Freud puede agregar, salvo ratificar los conceptos de la que llama su «mitológica teoría de los instintos», y añade que los instintos del hombre pertenecen a dos categorías: «o bien son aquellos que tienden a conservar y a unir —los denominamos *eróticos*, completamente en el sentido del Eros del *simposio platónico*, o *sexuales*, ampliando deliberadamente el concepto popular de la sexualidad—, o bien son los instintos que tienden a destruir y matar: los comprendemos en los términos *instintos de agresión* o *de destrucción*».[148]

Freud establece un símil entre las fuerzas instintivas del Eros y de la pulsión de muerte con los conceptos de amor y odio, pero también con los de atracción y repulsión de la física, metáfora desde la que se acerca al presocrático Empédocles y sus ideas en torno de la concordia y discordia como fuerzas primigenias que gobiernan las leyes del universo.[149]

En este escrito, Freud se aproxima un poco más al problema del placer experimentado en la destrucción, al estudio de la fascinación que ejerce el mal. Solo una perspectiva que entienda y contemple el problema del placer con el que se acompañan las acciones destructivas podrá explicar las crueldades de las que están plagadas la Historia y la vida cotidiana. «A veces, cuando oímos hablar de los horrores de la Historia, nos parece que las motivaciones ideales solo sirvieron de pretexto para los afanes destructivos; en otras ocasiones, por ejemplo frente a las crueldades de la Santa Inquisición, opinamos que los motivos ideales han predominado en la conciencia, suministrándoles los destructivos un refuerzo inconsciente».[150]

Lamentablemente, resulta más bien excepcional que Freud trate el problema del goce al hablar de la pulsión de muerte, y que no toque la cuestión de los innumerables ejemplos existentes de destrucción, agresión, tortura y muerte, que se llevan a cabo más allá de lo necesario para los fines militares, de espionaje, de confesión. El placer destructor del niño (más a la vista por su inocencia y ausencia de defensas deformantes) o el de los adultos (más sofisticado) son temas de los que casi no se ocupa el psicoanálisis freudiano.

16. *Análisis terminable e interminable*,[151] de 1937, trabajo de corte más bien pesimista, viene a ser el decantado final de la experiencia de Freud en el tratamiento de pacientes de todo tipo. Luego de señalar que uno de los obstáculos más importantes en la terapia psicoanalítica está presente en la fuerza constitucional de las pulsiones —situación sobre la que no puede actuar el psicoanálisis— y asumir que la

única posibilidad que tiene el psiquismo para lidiar con las pulsiones destructivas es mediante su neutralización con energía libidinal, Freud admite finalmente que este es un punto tan oscuro y complejo que ni con la ayuda de la «bruja» metapsicología podemos llegar a respuestas más o menos satisfactorias. De hecho, el análisis es un proceso siempre incompleto, siempre en vías de una mayor profundización o de exploración horizontal; pero limitado por la ingobernabilidad de las fuerzas instintivas. Gracias al estudio de lo que llamó *fenómenos residuales*, Freud recuerda que en el psiquismo no hay destrucción u olvido, y el hecho de que un fenómeno sea superado no quiere decir que haya desaparecido, ya que su capacidad conflictiva se mantiene sin modificación. Es interesante que en el psiquismo no haya destrucción u olvido, ya que la pulsión de muerte, definida como una fuerza desligadora que puede destruir los vínculos entre las representaciones, actúa como una tendencia hacia lo opuesto del pensamiento: la desmentalización.

Obviamente, no podía faltar la referencia al poder del instinto de muerte en la reacción terapéutica negativa y su papel en el masoquismo y el sentimiento inconsciente de culpa y necesidad de castigo, que representan resistencias del superyó a la curación de algunos pacientes. Pero de manera central, Freud postula que el instinto de muerte es el que estructura y mantiene la posición de conflicto inherente al ser humano, ya que el Eros, y su tendencia a la unión y complejización creciente, choca con la tendencia opuesta de la pulsión de muerte, cuya acción disolvente tiende, por el contrario, a separar.

Freud es consciente de que su última doctrina de las pulsiones ha despertado enconadas resistencias dentro del mundo del psicoanálisis, sin embargo, aún está dispuesto a tratar de convencer a sus colegas sobre la importancia que tiene entender las fuerzas antagónicas que se libran entre Eros y el instinto de muerte, por lo que intenta mostrar el paralelismo existente entre estas y los postulados de Empédocles, quien establece la presencia de dos principios siempre en lucha entre sí, que regulan los fenómenos del universo: el amor y la lucha (o discordia). También la concordia o amor tiende a la unión de los cuatro elementos primordiales, tierra, agua, fuego y aire, mientras que la lucha o discordia busca disolver estas uniones y separar las partículas. Freud piensa que luego de haber dotado de una «base biológica» al principio de discordia, ya puede postularse con todo derecho la presencia de una pulsión de destrucción que remite a un instinto de muerte.

17. Finalmente, en el *Compendio del psicoanálisis*, de 1938, el maestro ofrece una síntesis de su pensamiento en relación con la doctrina instintiva, por lo que citaremos esta obra ampliamente. Define que «denominamos *instintos* a las fuerzas que suponemos tras las tensiones causadas por las necesidades del ello. Representan las exigencias somáticas planteadas a la vida psíquica, y aunque son la causa última de toda actividad, su índole es esencialmente conservadora».[152] Después, al hacer la categorización de dos fuerzas básicas —el Eros y el instinto de muerte—, Freud asienta las siguientes definiciones:

> El primero de dichos instintos básicos persigue el fin de establecer y conservar unidades cada vez mayores, es decir, a la unión; el instinto de destrucción, por el contrario, busca la disolución de las conexiones, destruyendo así las cosas. En lo que a este se refiere, podemos aceptar que su fin último es el de reducir lo viviente al estado inorgánico, de modo que también lo denominamos *instinto de muerte*. Si admitimos que la sustancia viva apareció después que la inanimada, originándose de esta, el instinto de muerte se ajusta a la fórmula mencionada, según la cual todo instinto perseguirá el retorno a un estado anterior. No podemos, en cambio, aplicarla al Eros (o instinto de amor), pues ello significaría presuponer que la sustancia viva fue alguna vez una unidad, destruida más tarde, que tendería ahora a su nueva unión.[153]

Pensamos que es importante haber citado este párrafo, ya que Freud vuelve a introducir un cambio fundamental en su teoría instintiva. Si bien antes hacía que el instinto de vida tuviese las propiedades conservadoras de toda pulsión, cuyo modelo ejemplar era la pulsión de muerte, ahora nos dice que tenemos que considerar los instintos de vida y los instintos de muerte como sustantivamente distintos, como fuerzas que se rigen por leyes diferentes. La tendencia conservadora es la característica central de la pulsión de muerte, pero no de la pulsión de vida. El Eros descrito por Freud en este trabajo final ya no persigue, ni a la corta ni a la larga, un fin conservador; no se trata de un instinto impulsado por el afán de retornar a un estado anterior.

Más adelante, Freud vuelve a enfocar el tema del placer en el sadismo y el masoquismo, y concluye que es muy problemático admitir la posibilidad de alguna forma de placer en la descarga de los instintos de muerte, ya que tanto en el sadismo como en el masoquismo el placer está conectado con la mezcla de este instinto con las fuerzas eróticas o libidinales, lo que puede servir como un buen estímulo para la revisión crítica del concepto lacaniano de *goce*.

Al enfocar algunos de los problemas técnicos, Freud menciona a pacientes en los que los instintos de autoconservación parecen haber sufrido algún tipo de trastorno serio, ya que en ellos predomina el deseo de dañarse y destruirse, personas que pueden suicidarse y en las que podemos suponer algún tipo de desmezcla instintiva, quedando a merced de sus instintos de destrucción.

En la tercera parte del escrito (inconclusa), Freud vuelve a refrendar el principio bajo el que se rige el ello: «el principio del placer [que] requiere la reducción —y en el fondo quizá aun la extinción— de las tensiones instintuales (es decir, un estado de *nirvana*) [lo que] nos conduce a relaciones aún no consideradas entre el principio del placer y las otras dos fuerzas primordiales: Eros e instinto de muerte».[154] Con esto deja abierto el tema de los instintos y su relación con el punto de vista económico de la metapsicología.

En este breve repaso para establecer la evolución del concepto de *instinto de muerte* desde sus antecedentes, tanto en los estudios psico-analíticos —su postulación en 1920 y su última conceptualización en el *Compendio del psicoanálisis* de 1938— como en dos de los principales filósofos cercanos al pensamiento de Freud, hemos revisado la terminología empleada: instinto o pulsión de muerte (tanto en singular como en plural),

así como el(los) instinto(s) agresivo(s), de destrucción, de dominio, de apoderamiento; incluso se le ha nombrado, aduciendo a Nietzsche, voluntad de poder.[155] Hemos asistido al parto del concepto, desde la necesidad de darle un basamento fuertemente anclado en postulados biológicos (su inclusión inicial en los instintos del yo), para luego adquirir mayor autonomía y ser elevado a la jerarquía de prototipo de todo instinto, es decir, como paradigma de la tendencia regresiva hacia un estado anterior no orgánico.

Aunque Freud nunca pudo establecer la fuente de la que parte dicha energía mortífera, sí estableció el sistema muscular como el órgano efector de dicha fuerza. De la misma forma, para este instinto fue difícil encontrar, además de la fuente, alguna manera de establecer su energía, el fin y el objeto de la pulsión —a pesar de que el propio sujeto vendría a ser, teóricamente, el objeto último de la descarga—. También se marcó la distinción entre la forma de manifestación de los instintos sexuales, una forma que se ha caracterizado por tener un claro desarrollo evolutivo —las fases por las que pasa y se organiza la energía libidinal (oral, anal, fálica y genital)— y, por el contrario, un instinto de muerte que es mudo en sus manifestaciones y opera silenciosamente. Incluso se ha dicho que se trata de una forma de energía no susceptible de organización alguna, de ahí que no pueda hablarse de un desarrollo del instinto de muerte, de la agresión o de las fuerzas destructivas.

Un tema importante ha tenido que ver con el problema del placer, o goce, que toda descarga instintiva proporciona, desde los parámetros del punto de vista económico de la metapsicología. A lo más que se llegó en este terreno es a la necesidad de establecer algún tipo de placer derivado de la mezcla del instinto de muerte con las fuerzas eróticas.

Hemos advertido ciertas insuficiencias en las bases clínicas y de otros fenómenos invocados para describir el instinto de muerte, a pesar de que resulta incontrovertible que es un fenómeno susceptible de constatación clínica cotidiana en diversos cuadros psicopatológicos, además de su presencia evidente en fenómenos sociales, demográficos y ecológicos cada vez más claros en la vida del hombre contemporáneo. Uno de los cuestionamientos sería: ¿por qué recurrir a fenómenos de tan dudosa capacidad explicativa —el juego infantil, la neurosis traumática y los sueños consecutivos a ella, las neurosis de guerra, la repetición como una forma de acceso al recuerdo durante el curso del análisis— cuando existen otros en los que no pueden invocarse hipótesis explicativas alternas y que resultan de mayor plausibilidad que en los ejemplos invocados por Freud? A veces se tiene la impresión de que Freud, efectivamente, descubrió uno de los factores más importantes dentro de la doctrina instintiva, pero invocando los peores ejemplos y cuadros clínicos equivocados para sustentarlos; es como si hubiese tenido la más aguda de las visiones pero desde un aparato ocular acusado de estrabismo.

Dada la importancia de estos cuestionamientos, dedicaremos el próximo capítulo a la discusión de este hallazgo fundamental dentro de la teoría psicoanalítica, luego de revisar las manifestaciones clínicas de la pulsión de muerte en el siguiente apartado.

Notas

1 Freud (1924), «Carta a Fritz Wittels», *Obras completas, Vol. XIX* [trad. José L. Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, pp. 292-293.

2 E. Jones (1955), «Los años de la guerra», *Vida y obra de Sigmund Freud*, *II: Los años de madurez (1901-1919)* [trad. Mario Carlisky], 2ª ed., Buenos Aires, Hormé, 1976, cap. VII.

3 Letter 483. Freud (1914), en Brabant, Falzeder y Giampieri-Deutsch (eds.), *The Correspondence Sigmund Freud and Sándor Ferenczi, Vol. I*, *1908-1914* [trad. Peter T. Hoffer], Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1993, p. 562.

4 Freud (1914), «Historia del movimiento psicoanalítico», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], 3ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 1895-1930.

5 Freud (1915), «La represión», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2053-2060.

6 Freud (1915), «Lo inconsciente», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2061-2082.

7 Freud (1915), «Los instintos y sus destinos», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2039-2052.

8 Freud (1917), «Adición metapsicológica a la teoría de los sueños», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2083-2090.

9 Freud (1917), «Duelo y melancolía», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2091.

10 Freud (1915), «Observaciones sobre el 'amor de transferencia'», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 1689-1696.

11 Freud (1915), «Un caso de paranoia contrario a la teoría psicoanalítica», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2010-2016.

12 Freud (1916), «Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2413-2428.

13 Freud (1915), «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2101-2117.

14 Freud (1915-1917), «Lecciones introductorias al psicoanálisis», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2123-2412.

15 G. Deleuze (1967), *Nietzsche y la filosofía* [trad. Carmen Artal], 5ª ed., Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 63-64.

16 Freud (1917), «Una dificultad del psicoanálisis», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2432-2436.

17 Freud (1917), «Un recuerdo infantil de Goethe en *Poesía y verdad*», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2437-2443.

18 Freud (1918), «El tabú de la virginidad», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2444-2453.

19 Freud (1918), «Los caminos de la terapia analítica», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2457-2462.

20 Freud (1919), «Pegan a un niño». Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2465-2480.

21 Freud (1919), «Introducción al simposio sobre las neurosis de guerra», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2542-2544.

22 *Ibidem*, p. 2543.

23 *Ibidem*, p. 2544.

24 *Idem.*

25 Freud (1920), «Informe sobre la electroterapia de los neuróticos de guerra», *Obras completas, Vol. XVII* [trad. José L. Etcheverry], pp. 209-213

26 Freud (1919), «Lo siniestro», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2483-2505.

27 J. Laplanche y J.-B. Pontalis (1968), *Diccionario de psicoanálisis* [trad. Fernando Cervantes], Barcelona, Labor, 1977, p. 349.

28 Freud (1914), «Introducción al narcisismo», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2017-2033.

29 Freud (1920), «Más allá del principio del placer», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2536.

30 F. Copleston (1963), *Historia de la filosofía*, *Vol. 7. De Fichte a Nietzsche* [trad. Ana Doménech], Barcelona, Ariel, 1978, p. 214.

31 *Ibidem*, p. 216.

32 Freud (1895), «Proyecto de una psicología para neurólogos», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros].

33 Freud (1905), «Tres ensayos para una teoría sexual», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros].

34 F. Copleston, *Historia de la filosofía. Vol. 7*..., p. 222.

35 Nietzsche (1872), *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* [introd., notas y trad. Andrés Sánchez Pascual], Madrid, Alianza, 2000.

36 F. Copleston, *Historia de la filosofía*..., p. 313.

37 Nietzsche (1887), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* [introd., notas y trad. Andrés Sánchez Pascual], Madrid, Alianza, 1998.

38 *Ibidem*, p. 59.

39 *Idem.*

40 *Ibidem*, pp. 108-109.

41 *Ibidem*, p. 109.

42 *Ibidem*, p. 86.

43 *Idem.*

44 *Ibidem*, p. 85.

45 *Ibidem*, pp. 96-97.

46 *Ibidem*, p. 98.

47 W. Stekel (1911), *El lenguaje de los sueños* [trad. Carlos F. Grieben], Buenos Aires, Imán, 1954.g

48 J. Kerr (1993), *La historia secreta del psicoanálisis* [trad. Bettina Blanch], Barcelona, Crítica, 1995, p. 460.

49 R.G. Mandolini (1965), *Historia general del psicoanálisis. De Freud a Fromm*, 2ª ed., Buenos Aires, Ciordia, p. 316.

50 W. Stekel, *El lenguaje de los sueños*..., p. 26.

51 *Ibidem*, p. 53.

52 *Ibidem*, p. 73.

53 *Ibidem*, p. 83.

54 *Ibidem*, p. 356.

55 *Ibidem*, p. 119.

56 *Ibidem*, p. 346.

57 *Ibidem*, p. 386

58 *Ibidem*, p. 416.

59 *Idem.*

60 *Ibidem*, p. 444.

61 *Ibidem*, p. 462.

62 *Ibidem*, p. 106.

63 *Ibidem*, p. 359.

64 Freud (1922), «El sueño y la telepatía», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2631.

65 A. Carotenuto (1980), *Una secreta simetría. Sabina Spielrein entre Freud y Jung* [trad. Ramón Alcalde], Barcelona, Gedisa, 1984.

66 K. Alnaes (1996), *La verdadera historia de Sabina Spielrein* [trad. Kirsti Bag-gethun y Asunción Lorenzo], Madrid, Siruela, 2004.

67 S. Richebächer (2005), *Sabina Spielrein. De Jung a Freud* [trad. Luciano Elizaincin], Córdoba, Argentina, Literales, 2008.

68 A. Carotenuto, *Una secreta simetría*..., p. 55.

69 *Ibidem*, p. 57.

70 Letter 4 J. Jung (1906), en W. McGuire (ed.), *The Freud/Jung Letters* [trad. Ralph Manheim y R.F.C.

Hull], New Jersey, Princeton University Press, 1974, pp. 6-7.

71 Carta 4 J. Jung (1906), en W. McGuire y W. Sauerlander (eds.), *Sigmund Freud/Carl G. Jung. Correspondencia* [trad. Alfredo Guera Miralles], Madrid, Taurus, 1979, p. 41.

72 *Idem.*

73 Freud (1908), «El carácter y el erotismo anal», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 1354-1357.

74 Carta 9 J. Jung (1906), en McGuire y Sauerlander (eds.), *Sigmund Freud/Carl G. Jung...*, p. 49

75 H. Lehmann, «Jung contra Freud/Nietzsche contra Wagner», *International Review of Psycho-Analysis*, 13 (2), 1986, pp. 201-209.

76 *Ibidem*, p. 201

77 *Idem.*

78 Breuer y Freud (1893-1895), «Estudios sobre la histeria», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 39-168.

79 Z. Lothane, «Tender love and transference: Unpublished letters of C.G. Jung and Sabina Spielrein», *International Journal of Psycho-Analysis*, 80 (6), 1999, pp. 1189-1204.

80 B. Betelheim (1983), «Prólogo. Escándalo en la familia» [trad. Silvina Ferrente y A. Carotenuto], *Una secreta simetría. Sabina Spielrein entre Freud y Jung*, Barcelona, Gedisa, 1984, pp. 9-36.

81 E. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, *Vol. II: Los años de madurez...*, pp. 43-44.

82 Carta 50 J. Jung (1907), en McGuire y Sauerlander (eds.), *Sigmund Freud/Carl G. Jung...*, pp. 134-135.

83 *Ibidem*, p. 134.

84 J. Kerr, *La historia secreta del psicoanálisis...*

85 Freud (1900), «Los sueños», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 721-752

86 Freud (1901), «Psicopatología de la vida cotidiana», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 755-931.

87 P. Kuhn, «A professor through the looking-glass. Contending narratives of Freud's relationships with the sisters Bernays», *International Journal of Psycho-Analysis*, 80 (5), 1999, pp. 943-959.

88 S. Spielrein, «Die Destruktion als Ursache der Werdens», *Jahrbuch für psycho-analytische und psychopathologische Forschungen*, *Jahrbuch der Psychanalyse*, 4, 1912, pp. 465-503. Citada por A. Carotenuto en *Una secreta simetría*. Existe traducción al francés: Sabina Spielrein, «La destruction comme cause du devenir», *Entre Freud et Jung* [trad. Mathilde Armand y Marc B-Delauney], Aubier Psychanalyse, 2004.

89 A. Carotenuto, *Una secreta simetría*, p. 58.

90 C. Schalayeff, «Sabina Spielrein. Sus ideas», *Revista de Psicoanálisis*, LIV (3), 1997, pp. 669-683.

91 S. Derreza, «Pulsión de muerte y ética del psicoanálisis», *Tramas*, México, 3, 1991, pp. 63-78.

92 Freud, *Más allá del principio del placer...*, p. 2508.

93 Esta evitación del displacer y de cualquier experiencia que resulte dolorosa, tiene que ver con aquella primera huella mnémica impresa en el aparato psíquico del recién nacido: la huella de la necesidad, que aparece —lógicamente— antes de la huella mnémica de la satisfacción. Desde una perspectiva darwiniana, la del dolor es la huella de mayor prioridad y la más duradera en el psiquismo, la que más se resiste a la desinvestidura dada su función evolutiva de primera importancia al servicio de la supervivencia del individuo.

94 *Ibidem*, p. 2509.

95 *bidem*, p. 2511.

96 Freud (1917), «Un recuerdo infantil de Goethe...», pp. 2437-2443.

97 *Ibidem*, p. 2525.

98 *Idem.*

99 *Ibidem*, p. 2525-2526.

100 *Ibidem*, p. 2526.

101 *Idem.*

102 Freud, «Más allá del principio del placer», p. 2527.

103 *Ibidem*, p. 2528.

104 Nietzsche (1887), *Así habló Zaratustra* [trad. y notas Juan Carlos García], Madrid, Sarpe, 1983.

105 S. Freud, «Más allá del principio del placer», p. 2531.

106 *Ibidem*, p. 2534.

107 *Ibidem*, p. 2535.

108 Freud (1921), «Psicología de las masas y análisis del yo», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2569.

109 *Ibidem*, p. 2581.

110 *Ibidem*, p. 2583.

111 Freud (1922), «Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2610-2618.

112 Freud (1923), «Psicoanálisis y teoría de la libido (Dos artículos de enciclopedia)», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2676.

113 *Idem.*

114 Freud (1923), «El yo y el ello», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2701.

115 *Ibidem*, p. 2717.

116 Aunque esto último parece haberse cuestionado por investigaciones actuales sobre las posibilidades de renovación de las células neuronales.

117 *Idem.*

118 Freud, «El yo y el ello», p. 2719.

119 *Idem.*

120 *Ibidem*, p. 2720.

121 Freud (1924), «El problema económico del masoquismo», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2752.

122 *Ibidem*, p. 2753.

123 *Ibidem*, p. 2755.

124 No queremos dejar de mencionar un aspecto particularmente importante del terrorismo, difundido luego de los ataques del 11 de septiembre a las Torres Gemelas y al Pentágono (eventos repetidos en Madrid y Londres), ya que estos constituyen un cuestionamiento frontal a lo que siempre se ha postulado desde cierta idea un tanto estrecha de la teoría psicoanalítica. Nos referimos a una concepción de fuerte raigambre hidráulica de los instintos: cuando la libido se hace objetal, el yo se *empobrece*, y viceversa; cuando la libido se hace narcisista, el sujeto deja de amar a sus objetos. De igual manera, cuando la energía del instinto de muerte se dirige hacia el afuera, en forma de agresión o pulsiones destructivas, entonces el yo y el sujeto mismo quedan libres de esa energía mortífera; por el contrario, cuando dicha energía destructiva se concentra en el propio sujeto, entonces deja de manifestarse en el afuera. La forma en que se llevaron a cabo los atentados del 11 de septiembre, así como las formas de terrorismo que se están manifestando en la guerra entre palestinos e israelíes, cuestiona dicha concepción hidráulica. Hemos podido constatar la presencia de las fuerzas destructivas actuando, simultáneamente, tanto en el adentro (suicidio del terrorista) como en el afuera (el homicidio u homicidios perpetrados contra la población civil, víctima del atentado). Más allá de lo que nos aportan las explicaciones que, desde cierta concepción de la religión islámica, ayudan a entender la fantasía subyacente en esta clase de suicidio, se anota este ejemplo como un cuestionamiento de la forma mecanicista de entender la doctrina pulsional de Freud.

125 Freud (1925), «Las resistencias contra el psicoanálisis», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2801.

126 *Ibidem*, p. 2804.

127 Freud (1925), «La negación», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2886.

128 Freud (1925), «Autobiografía», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2790.

129 *Idem.*

130 Freud (1926), «Inhibición, síntoma y angustia», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2849.

131 *Ibidem*, p. 2851.

132 *Ibidem*, p. 2880.

133 Freud (1926), «El análisis profano», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2911-2959.

134 Freud (1926), «Psicoanálisis: escuela freudiana», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2905-2906.

135 Freud (1927), «El porvenir de una ilusión», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2964.

136 Freud (1930), «El malestar en la cultura», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 3025.

137 *Ibidem*, p. 3046.

138 *Idem.*

139 En este trabajo nos encontramos con otra muestra de la última forma de nombrar a estas fuerzas libidinales, por lo que Freud nos habla de «los instintos del yo y los instintos objetales», aunque nombra al sadismo como uno de los instintos objetales, cuya finalidad no tiene nada que ver con la sexualidad ni el amor, manifestando más bien su «parentesco con pulsiones de posesión o apropiación, carentes de propósitos libidinales».

140 *Ibidem*, p. 3050.

141 *Ibidem*, p. 3051.

142 *Ibidem*, p. 3052.

143 Freud (1933), «Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 3154.

144 *Ibidem*, p. 3159

145 *Ibidem*, p. 3161.

146 *Idem.*

147 Carta a Freud. Einstein (1932), «¿Por qué la guerra?», en Freud, *Obras completas, Vol. XXII* [trad. de José L. Etcheverry], p. 185.

148 Freud (1933), «El porqué de la guerra», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 3211.

149 E. La Croce, «Empédocles de Agrigento», *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1979, pp. 127-294.

150 Freud, «El porqué de la guerra…», p. 3212.

151 Freud (1937), «Análisis terminable e interminable», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 3339-3364.

152 Freud (1938), «Compendio del psicoanálisis», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 3381.

153 *Ibidem*, p. 3382.

154 *Ibidem*, p. 3413.

155 Hemos de advertir que el uso que hace Freud de la *voluntad de poder* como sinónimo de los instintos de apoderamiento o dominio —que son parte de los instintos de muerte— no coincide con el pensamiento de Nietzsche, para quien la *voluntad de poder* representaba una de las manifestaciones más conspicuas de la fuerza de los instintos de vida.

Capítulo 5
Manifestaciones clínicas de la pulsión de muerte

... el trueno de la muerte
llena el universo.
George Bataille, *Lo imposible.*

Cada vez que pienso en lo esencial creo
entreverlo en el silencio o en el estallido,
en el estupor o en el grito. Nunca en la palabra.
E.M. Cioran, *Del inconveniente de haber nacido.*

¿Os habéis mirado en el espejo
cuando entre vosotros y la muerte
ya nada se interpone?
E.M. Cioran, *De lágrimas y de santos.*

A partir de la renovación contenida en la segunda tópica —y la tercera teoría pulsional—, se esperaba una auténtica revolución en las concepciones clínicas del psicoanálisis, una modificación sustantiva en la forma de comprender la psicopatología, así como la psicología colectiva y de masas. La postulación de un instinto de muerte, por necesidad, tendría que modificar muchos esquemas dinámicos anteriores, así como la noción misma de conflicto.

Pensamos que a Freud no le dio tiempo para repensar todo el aparato conceptual, clínico y técnico del psicoanálisis para ser congruente con la trascendencia del cambio operado en la teoría instintiva. Aunque exploró algunos temas, hay capítulos enteros carentes de este tipo de revisión.

Así las cosas, el concepto de *instinto de muerte* escasamente se integrará a la clínica y solo se empleará para explicar fenómenos como la compulsión a la repetición —quizá también la transferencia, como algunos proponen—[1] y las neurosis traumáticas; dar nueva luz sobre el sentimiento inconsciente de culpa (necesidad de castigo) y la reacción terapéutica negativa; explicar la delincuencia motivada por la culpa; la depresión, la melancolía y el suicidio; postular una nueva visión del sadismo y el despliegue de la agresión y destructividad del hombre hacia sus congéneres y hacia el medio que lo rodea; y, finalmente, para ofrecernos una redefinición del masoquismo —ahora entendido como

masoquismo primitivo—. También ayudará a explicar una parte del origen de la energía de la estructura superyoica, aunque las dudas que despierta su explicación dejan más preguntas que respuestas.

Lo anterior implica que estamos hablando de cuadros o fenómenos en los que puede ser inferida la acción de una pulsión de muerte, pero siempre teniendo en cuenta que se trata de mezclas instintivas, en las que desde las hipótesis freudianas el Eros permite que se manifiesten ciertas peculiaridades de su antagonista pulsional. Pese a que Freud mencionó la melancolía como un «cultivo puro de instinto de muerte», no se ha podido conciliar este estatus de mudez absoluta con una entidad nosológica tan «ruidosa» como lo es este cuadro de tradición milenaria. En todo caso, si la melancolía fuese una manifestación en la que solo interviniera la pulsión de muerte, entonces tendríamos que circunscribirnos a hablar del suicidio consumado y no de todos aquellos otros cuadros —desde la depresión moderada hasta la más severa—, que conforman un gran abanico de manifestaciones de psicopatología afectiva de distinta intensidad.

Compulsión a la repetición

Como ya se mencionó, el título que encabeza este apartado se trata de un concepto muy debatido dentro de la teoría psicoanalítica, principalmente como una de las formas del recuerdo,[2] pero también como una de las características centrales del instinto y su *tendencia regresiva.*[3] En la clínica pueden advertirse manifestaciones de lo que se atribuye a la compulsión repetitiva, y uno de los ejemplos más transparentes es la *neurosis de destino*. Se trata de un cuadro clínico en el que los pacientes tienden a repetir, a veces con el carácter de lo *siniestro*, los mismos eventos a lo largo de su vida. De esta forma, una mujer que se quejaba del alcoholismo de su marido, constatará luego que, en un segundo matrimonio, el esposo resultó adicto al juego y en una tercera pareja se encontró con un farmacodependiente. Lo mismo ocurre con ciertas personas que, emprendan el negocio que emprendan, su tendencia prácticamente irrefrenable será la de provocar que todos vayan a la quiebra.

La personalidad adictiva es el prototipo de estos trastornos repetitivos, ya que lo que se repite de manera casi «diabólica» es el aferramiento al consumo compulsivo de alcohol, tabaco, drogas de distintos tipos —donde también están incluidas las drogas legales, prescritas con generosidad por algunos psiquiatras— y juegos de azar —al grado de causar la ruina total—. Una de las mejores descripciones de esta última problemática nos la dejó Dostoievski en su inmortal novela *El jugador*,[4] donde inicia una senda cuyos hilos fueron ampliados en un escrito de Tostain.[5] No importa que el sujeto pierda su trabajo, lo abandone su mujer, destruya a su familia y se ausente del trato con sus hijos, no importa que los amigos se alejen y él se convierta en un paria social; muchas formas de personalidad adictiva no pueden despojarse de la necesidad de repetir sus adicciones, a pesar de que sus conductas resulten destructivas.

Un caso especial de este tipo de patología lo tenemos en la adicción a las cirugías (los casos de policirugía) y en la irrefrenable tendencia a sufrir accidentes de todo tipo, que veremos en las denominadas *formas atenuadas de suicidio*. En este sentido, resulta instructiva aquella leyenda atribuida a Balzac cuando sus amigos lo prevenían de que tomaba demasiado café y que ese era un veneno que lo mataría lentamente. Ante estas preocupaciones, el gran creador de *La comedia humana* respondió: «No importa, no tengo prisa».

Un ejemplo de compulsión repetitiva en Freud ya reseñado en el capítulo anterior —aparte de sus muy claras adicciones al tabaco, la cocaína y el trabajo—, lo relata él mismo cuando describe su conflicto entre alejarse de una calle plagada de prostitutas y la necesidad compulsiva —dada por el deseo sexual— de regresar *inadvertidamente* al mismo lugar por dos ocasiones más. Más allá del conflicto entre los instintos sexuales y las prohibiciones del superyó, el hecho es que los primeros se manifestaron en una conducta repetitiva en la que podía advertirse la poderosa fuerza del Eros, independientemente y a pesar de la rígida moralidad de Freud. En este ejemplo valdría la pena preguntarse si se trata de una compulsión repetitiva al servicio del instinto de muerte o una repetición al servicio de los deseos eróticos. La clínica nos ofrece ejemplos de la necesidad compulsiva de repetir al servicio de una fantasía erótica, para conseguir finalmente el amor materno o el amor del padre.

También hay que tener en cuenta ciertos problemas psicosomáticos, muchos de los cuales corresponden a aquellas entidades que Freud había clasificado como neurosis actuales, caracterizadas por auténticos ataques al cuerpo, microtraumas que, a fuerza de repetirse, provocan los conocidos cuadros que empiezan con un colon irritable y derivan en colitis ulcerosa, o que iniciándose por cierta hiperreactividad arteriolar, desembocan en severos problemas de hipertensión arterial, accidentes cerebrovasculares o lesiones coronarias. Ni qué decir de las enfermedades autoinmunes, donde lentamente, pero con gran efectividad, el organismo llega a considerar ciertos tejidos, sustancias corporales, incluso órganos enteros o sistemas, como enemigos inmunológicos a los que ataca inmisericordemente de una manera que parecería suicida. Por último, muchos investigadores piensan que ciertos tumores malignos pudieran tener relación con el instinto de muerte.[6]

Reacción terapéutica negativa

En el historial del *Hombre de los Lobos*, Freud, por primera vez, se refiere a una «una *reacción negativa* pasajera [en la que el paciente] después de cada solución intentaba por algún tiempo negar su efecto con una agravación del síntoma correspondiente».[7] Etchegoyen nos ha recordado que las primeras menciones de esta problemática se remontan a *Recuerdo, repetición y elaboración*, donde Freud ya nos advierte sobre cierto tipo de empeoramiento durante la cura, que puede ser usado como resistencia.[8]

Posteriormente, Freud se refirió a este fenómeno como un problema técnico específico en que las interpretaciones correctas, las construcciones adecuadas, el señalamiento de las resistencias, en vez de derivar en un avance del trabajo analítico provocaban un empeoramiento del paciente. En *El yo y el ello*, Freud trató el tema del sometimiento del yo a la estructura superyoica. Una de las más importantes servidumbres, desde la perspectiva técnica, es una vicisitud del proceso analítico en virtud de la cual, cuando se espera una mejoría, el paciente, paradójicamente, empeora. «Muestran […] la llamada reacción terapéutica negativa. Es indudable que en estos enfermos hay algo que se opone a la curación, la cual es considerada por ellos como un peligro.»[9]

Este tipo de resistencia pudo ser considerada como una variable dependiente del superyó, como quedó consignado en *Inhibición, síntoma y angustia*, y es consecutiva a la presencia de lo que Freud llamó «un sentimiento de culpabilidad, que halla su satisfacción en la enfermedad y no quiere renunciar al castigo que la misma significa».[10] El problema es que se trata de un sentimiento del cual el paciente no tiene advertencia. Si por definición los sentimientos son conscientes, ¿cómo conciliar la presencia de un sentimiento de culpa, pero inconsciente? Para no entrar en dichas paradojas, en *El problema económico del masoquismo* Freud prefirió referirse a este componente superyoico como una necesidad de castigo.[11] De esta forma, los pacientes con dicho problema no mejoran por un «factor de orden moral», dado que su superyó no se lo permite al considerar que el yo no merece esta gratificación. Esto explica cómo, ante lo que podría entenderse como un progreso en la cura, a esta le sigue un agravamiento sintomático.

Freud explicita que, en las neurosis obsesivas, si bien los sentimientos de culpa de los pacientes —quienes hacen grandes esfuerzos por desembarazarse de ellos— son inconscientes para el yo, no lo son para el superyó. En estos pacientes —nos dice Freud — «descubrimos, en efecto, los impulsos reprimidos que constituyen la base del sentimiento de culpabilidad. El *superyó* ha sabido aquí del *ello* inconsciente algo más que el *yo*».[12] Como podemos ver, el asunto se vuelve complejo en relación con la potencial inconsciencia de los sentimientos, pero al mismo tiempo nos abre un camino para el estudio del conocimiento en el superyó. Esta instancia psíquica es capaz de *saber* acerca de sentimientos, pensamientos e intenciones que, por otra parte, permanecen desconocidos para el yo consciente. Es un capítulo aún virgen el estudio de esta capacidad para el conocimiento en la estructura superyoica, sobre todo porque se trata de un conocimiento localizado en la parte inconsciente de dicha instancia psíquica.

La sabiduría popular, presente en los mitos universales, nos permite advertir un conocimiento intuitivo de esta dinámica entre el yo y el superyó, dado que la proyección de esta estructura superyoica ha depositado sus atributos en un ente superior omnisciente, tal como ha sido entendido por las religiones —al menos en la tradición judeocristiana— que nos dicen que «Dios todo lo sabe, incluyendo los más recónditos

pensamientos y emociones que nos habitan». El hecho de que para Dios no haya posibilidad de esconder nuestros pensamientos y deseos, según la religión cristiana, habla a las claras de esta circunstancia: puede el yo no querer enterarse de pensamientos, deseos o emociones que lo habitan; puede reprimir, negar o escindir, pero ello no impide que el superyó tenga un conocimiento puntual de todas y cada una de dichas representaciones. De ahí la pertinencia de la afirmación de Freud, cuando advierte que el superyó ancla sus raíces muy profundamente en el ello.

Freud también intuye que las peculiaridades de la dinámica entre el yo y el superyó probablemente tengan su importancia en las neurosis graves —quizás incluso en todas las neurosis—, y que posiblemente de esta dinámica dependan los frecuentes sentimientos de inferioridad de los neuróticos. Será en las neurosis obsesivas y en la melancolía donde con mayor nitidez se observan estas reacciones terapéuticas negativas que detienen el proceso analítico. De hecho, Etchegoyen aclara que, para él, el *acting out*, la reacción terapéutica negativa y el fenómeno de reversión de la perspectiva no son mecanismos de defensa en estricto sentido, sino que prefiere entenderlos como *estrategias del yo*, dado que junto con el fenómeno técnico del *impasse*, son eventos que detienen y bloquean el proceso psicoanalítico.[13]

El hecho es que los pacientes de este tipo se aferran a su enfermedad como si a través de ella estuviesen expiando una culpa, o como si esta pudiera resultar peor aún que la enfermedad. Freud ya había tratado el tema, cuando nos advirtió que «el incremento de este sentimiento inconsciente de culpabilidad puede hacer del individuo un criminal […] En muchos criminales, sobre todo en los jóvenes, hemos descubierto un intenso sentimiento de culpabilidad, que existía ya antes de la comisión del delito y no era, por tanto, una consecuencia del mismo».[14]

Aunque en *El yo y el ello* Freud estableció las coordenadas para entender la reacción terapéutica negativa, ya algo había aparecido en dos trabajos anteriores, uno referido a «Los que fracasan al triunfar»,[15] donde advertía cómo la consecución de una meta anhelada podía ser equiparada con un triunfo edípico y, por tanto, dicha meta podía estar vedada por el superyó. El otro trabajo tenía que ver con «Los delincuentes por sentimiento de culpabilidad»,[16] donde algunas personas acosadas por un sentimiento de culpa tenaz recurren a la comisión de un acto delictivo con el fin de ser perseguidos y detenidos por la justicia y, así, dar gratificación a la necesidad de castigo concomitante a la penosa sensación de culpa.

Una dinámica semejante podemos verla en las neurosis de destino, donde el yo no puede sustraerse a cierta fatalidad dictada por las ordenanzas superyoicas. Víctor Hugo trató el tema magistralmente en *Nuestra Señora de París*, al describir el tormento moral del severo cardenal, torturado por la intolerancia de su superyó, que lo lleva a los peores excesos sádicos.[17]

Es como si las tendencias masoquistas del yo dieran pie y motivo a una necesidad de ser castigado, una cuota de sufrimiento mental que se gratifica por medio de la enfermedad.[18]

Tratando de entender esta dinámica interestructural, Freud se apoyó en los casos de melancolía, donde el superyó parecería haberse apoderado de todo el sadismo del sujeto, que dirige hacia el yo que sufre en forma masoquista dichos ataques. «En el superyó reina entonces el instinto de muerte, que consigue, con frecuencia, llevar a la muerte al *yo*».[19] Según Etcheverry: «Lo que ahora gobierna en el superyó es como un cultivo puro de la pulsión de muerte».[20] En la neurosis obsesiva, a diferencia de la melancolía, el paciente está como inmunizado contra el suicidio, pese a que en este trastorno el peso de la culpa y los reclamos del superyó son la regla; pero gracias a la regresión del obsesivo a estructuras pregenitales, los impulsos eróticos promueven que los instintos agresivos se dirijan en contra del objeto, deflexionando hacia el afuera cualquier montante de instinto de muerte.

En *El problema económico del masoquismo* se plantea el espinoso problema del *sentimiento inconsciente de culpa* en relación con el *masoquismo moral* (*vide infra*) y la reacción terapéutica negativa, sentimientos en los que «la energía de tales impulsos constituye una de las más graves resistencias del sujeto y el máximo peligro para el buen resultado de nuestros propósitos médicos o pedagógicos. La satisfacción de este sentimiento inconsciente de culpabilidad es quizá la posición más fuerte de la ventaja de la enfermedad, o sea de la suma de energías que se rebela contra la curación y no quiere abandonar la enfermedad».[21] De ahí que, en adelante, Freud prefiera hablar de necesidad de castigo como una forma de manifestación de la tensión entre el yo y el superyó —internalización de los preceptos parentales y heredero del complejo de Edipo—. Como veremos más adelante, Freud ya está en posibilidad de distinguir entre sentimiento inconsciente de culpa y necesidad de castigo. Dicho sentimiento de culpa, así como la necesidad de castigo, tienen su origen en el complejo de Edipo.

En *El malestar en la cultura*, Freud nos explica cómo ocurre la tensión entre la severidad del superyó y el yo que se le somete, lo que se exterioriza como *reacción terapéutica negativa*. En el último capítulo, Freud intenta corregir cierta liberalidad terminológica de algunos conceptos que resultan importantes para entender las relaciones entre el yo y el superyó. Los conceptos por él mencionados son: *superyó*, *conciencia*, *sentimiento de culpabilidad*, *necesidad de castigo*, *remordimiento*, términos que define como:

> El *superyó* es una instancia psíquica inferida por nosotros; la *conciencia* es una de las funciones que le atribuimos, junto a otras; está destinada a vigilar los actos y las intenciones del *yo*, juzgándolos y ejerciendo una actividad censoria. El *sentimiento de culpabilidad* —la severidad del *superyó*— equivale, pues, al rigor de la conciencia; es la percepción que tiene el *yo* de esta vigilancia que se le impone, en su apreciación de las tensiones entre sus propias tendencias y las exigencias del *superyó*; por fin, la angustia subyacente a todas

> estas relaciones, el miedo a esta instancia crítica, o sea, la *necesidad de castigo*, es una manifestación instintiva del *yo* que se ha tornado masoquista bajo la influencia del *superyó* sádico; en otros términos, es una parte del impulso a la destrucción interna que posee el *yo* y que utiliza para establecer un vínculo erótico con el *superyó*.[22]

Un poco más adelante, Freud termina sus puntualizaciones conceptuales definiendo el último término mencionado: «*Remordimiento* es un término global empleado para designar la reacción del *yo* en un caso especial de sentimiento de culpabilidad, incluyendo el material sensitivo casi inalterado de la angustia que actúa tras aquel; es en sí mismo un castigo, y puede abarcar toda la necesidad de castigo; por consiguiente, también el remordimiento puede ser anterior al desarrollo de la conciencia moral».[23]

Etcheverry traduce el término *remordimiento* como «arrepentimiento»,[24] lo cual, además de constituir un claro ejemplo de la perspicaz máxima *traduttore, traditore*, es una aberración, pues desvirtúa lo que Freud define con claridad.

En la Conferencia XXXII de *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, Freud vuelve al tema de la reacción terapéutica negativa y su relación con el instinto de muerte, incluso la menciona como el origen de la necesidad de investigar esta tendencia de algunos a castigarse y no permitir las legítimas gratificaciones derivadas de un más libre ejercicio del principio del placer. Muchas resistencias encontradas en el curso de ciertos análisis se deben a una intensa necesidad inconsciente de castigo. En otras palabras, tiene que ver con montantes variables de agresión internalizada en la estructura superyoica. «Aquellas personas en las que tal sentimiento inconsciente de culpabilidad entraña intensidad predominante, lo delatan así en el análisis con la reacción terapéutica negativa, de tan ingrato pronóstico.»[25]

Finalmente, en *Análisis terminable e interminable*, Freud insiste en la importancia del sentimiento inconsciente de culpa y la necesidad de castigo como obstáculos que se oponen a un buen final del análisis. Así, tanto la reacción terapéutica negativa, el sentimiento inconsciente de culpa y el masoquismo son fenómenos adscritos al instinto de muerte, de ahí las dificultades técnicas para su manejo terapéutico que dependerá, en última instancia, de la proporción de mezcla de elementos eróticos y su fuerza relativa en relación con los elementos destructivos.[26]

Resulta claro que, conforme avanza en sus desarrollos teóricos, Freud se inclina a considerar la reacción terapéutica negativa como expresión del instinto de muerte, como una forma en la que la severidad del superyó se opone a cualquier tipo de gratificación yoica, a manera de ejercer su sadismo contra el yo, inerme ante la fuerza de la llamada conciencia moral.[27]

Sadismo y masoquismo

Como ya hemos dicho, la primera mención de esta problemática aparece en la sección inicial de los *Tres ensayos sobre teoría sexual*, de 1905. Allí, Freud define el masoquismo como un caso especial de *algolagnia*, por lo que deberemos dedicar un apartado especial al problema del dolor dentro de la teoría psicoanalítica. En la sección dedicada a las fijaciones en los fines sexuales preliminares, están contemplados el sadismo y el masoquismo. Los define como «la tendencia a causar dolor al objeto sexual o ser maltratado por él»,[28] distinguiendo una forma activa y otra pasiva para este componente de la pulsión sexual. Ambos son definidos como instintos parciales y, por tanto, parte inherente de toda sexualidad. El sadismo es la forma activa de la pulsión, mientras que el masoquismo es la reversión hacia el propio sujeto del mismo componente. De ahí que, en su primera teoría instintiva, Freud hable de un masoquismo secundario.

Posteriormente, en *Los instintos y sus destinos*, de 1915, Freud muestra que los instintos pueden sufrir diversas vicisitudes. En cuanto a la finalidad de la pulsión, el sadismo (un fin activo) puede ser transformado en masoquismo (un fin pasivo). Algo distinto ocurre cuando hay un cambio en el contenido del instinto, como sucede cuando el amor se transforma en odio, o viceversa. De la misma forma, la orientación del instinto puede dirigirse hacia los objetos —una manifestación del sadismo— o hacia el sujeto mismo —una orientación masoquista—. En 1905, Freud postula que el sadismo, además de dominar y humillar, persigue el objetivo de provocar dolor. Sin embargo, causar dolor no parece ser un fin instintivo primario. Solo cuando este instinto parcial se transforma en masoquismo es cuando el dolor, algo eminentemente displacentero, puede llegar a provocar cierto tipo de excitación sexual. «Naturalmente [agrega Freud] aquello que se goza en ambos casos no es el dolor mismo, sino la excitación sexual concomitante.»

Un caso especial de relación intersistémica entre sadismo y masoquismo se menciona en *Duelo y melancolía*, de 1917, donde un superyó sádico ataca al objeto perdido introyectado en el yo, que responde de manera masoquista ante la instancia censora. En la melancolía, el odio en contra del objeto, al que se ama de manera ambivalente, se transforma en una severa forma de autocastigo.[29]

En las *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, Freud no ha modificado sus puntos de vista, considera el sadismo y el masoquismo como formas de la perversión, como la exageración de actos preparatorios del coito, componentes habituales de la pulsión sexual.

En *El Hombre de los Lobos* (1918) vuelve a postular el masoquismo como un fenómeno secundario a la reversión del sadismo originario. Analizando ciertas fantasías de ser golpeado en el pene o de recibir malos tratos, Freud dice: «resultaba, pues, que en tales fantasías el sadismo primario de nuestro paciente se había vuelto contra su propia persona, transformándose en masoquismo».[30] También dice que dicha conducta está emparentada con un sentimiento de culpabilidad, y la demanda de castigo puede llegar a ocasionar, por medio de la regresión a la organización sádico-anal, un modo peculiar de gratificación de las tendencias sexuales masoquistas, que se fija en el carácter. En el

curso de dicho desarrollo, las pulsiones sádicas tenían que ver con una identificación con la madre, mientras que las tendencias masoquistas estaban relacionadas con la elección del padre como objeto de amor e implicaban el desarrollo de una actitud pasivo-femenina hacia él, lo que lo empujaba a la homosexualidad.

En este caso ejemplar, Freud establece la cercanía entre el masoquismo masculino y la actitud de sometimiento pasivo y homosexual ante la figura del padre. Dichas defensas no suelen tener otro propósito más que luchar en contra de la intensa angustia de castración de la etapa edípica. Como afirmará con mayor nitidez en artículos posteriores, una de las determinantes más importantes de la mudanza del sadismo en masoquismo serán los sentimientos de culpa y la acción prohibitiva del superyó.

Un trabajo particularmente ilustrativo en relación con el masoquismo es *Pegan a un niño*, de 1919, basado en el análisis que Freud llevó a cabo en su hija Anna. Establece que la fantasía de ser azotado conlleva, en algunos niños, una elevada cuota de placer y los lleva a una actividad de tipo onanista. Como ya se mencionó, el primer paso en la estructuración de este tipo de fantasías tiene que ver con una niña que imagina que el padre le pega a un niño (hermanito) odiado por ella, y le significa que el padre odia a ese niño y ama solo a la niña en cuestión. Esta organización perversa está relacionada con los celos de la niña y constituye una de las vicisitudes por las que pasa el complejo de Edipo en las niñas —aunque Freud duda en denominar como sádica la gratificación de dicho odio—. Luego, en un segundo momento, la culpa asociada a la gratificación sádica anterior provoca que esta fantasía se transforme en otra donde la niña es azotada por el padre, es decir, se trata de una fantasía masoquista. «Que yo sepa [nos dice Freud] es este un hecho constante: la conciencia de culpabilidad es siempre el factor que transforma el sadismo en masoquismo»,[31] aunque esta circunstancia se combina con «las tendencias eróticas». Al mismo tiempo, ante la prohibición y represión de las apetencias edípicas incestuosas, la niña hace una regresión desde lo genital hasta la fase sádico-anal, por lo que la fórmula «mi padre me ama» se transforma en «mi padre me pega». Esto último implica no solo que ha sido reprimido el amor edípico, sino que la conciencia de culpa ha sido gratificada castigando al sujeto por sus deseos. Esto también explica la causa por la que esta segunda etapa permanece inconsciente. Esta es la esencia del masoquismo: un deseo incestuoso reprimido y el castigo consecuente. En la tercera fase, empero, la fantasía tiene como contenido la observación de cómo otro niño es golpeado por alguien, que ya no es el padre, lo que proporciona a la niña un enorme placer sádico y masoquista —por identificación con el niño que está siendo golpeado— cuya excitación conduce a un acto masturbatorio. Freud concluyó que el masoquismo es secundario a una reversión del sadismo, una vuelta hacia el sujeto de los instintos sádicos propios de la fase sádico-anal.

En *Más allá del principio del placer* las cosas comienzan a cambiar. Una mención a esta problemática ocurre cuando al explicar el carácter repetitivo de los sueños de los pacientes con neurosis traumáticas, Freud aduce, entre otras cosas, la posibilidad de

«recordar las misteriosas tendencias masoquistas del *yo*».[32] Pero no es sino hasta el apartado VI de dicho trabajo cuando relaciona los instintos sádicos y masoquistas con la pulsión de muerte. El sadismo será, entonces, la manifestación hacia el exterior de dicha fuerza destructiva, mientras que el masoquismo, lejos de ser una reversión del sadismo hacia el propio yo, es la manifestación primaria del instinto de muerte. Ahora, la problemática en torno al sadismo y el masoquismo ha dejado de explicarse a partir de los avatares del instinto sexual y pasa a ser una forma de manifestación de la pulsión de muerte.

Un año después, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, al referirse a la psicología de las multitudes y el sometimiento de ellas ante el líder, Freud menciona su preciada hipótesis de la horda primordial. Ante la poderosa personalidad del padre había que someterse, a menos que se pusiera en peligro la vida y, por tanto, «no cabía observar sino una actitud pasiva, masoquista, renunciando a toda voluntad propia».[33] Este escrito no nos aclara si el sometimiento pasivo (masoquista) ante el líder pertenece al impulso sexual o depende de una fuerza relacionada con el instinto de muerte.

Es en *El problema económico del masoquismo*, de 1924, donde Freud resignifica los conceptos anteriores. Como mencionábamos en el capítulo 4, su pensamiento parte de la pregunta sobre la transformación del dolor y el displacer, dos de las señales de alarma más importantes para la economía tanto física como psíquica, en un fin en sí mismo. Esto implicará una grave alteración del principio del placer y un serio peligro para el sujeto.

Freud se plantea el masoquismo como producto de irregularidades en el principio del placer, pues así como hay placeres dolorosos —por tensiones con un superyó poco permisivo que no admite la satisfacción de ciertas gratificaciones libidinales— hay también incrementos de tensión placenteros, como ocurre con el placer preliminar. Este tipo de tensión placentera, llevada a su extremo, puede transformarse en dolor, dolor placentero, con lo que estaríamos en posesión de un elemento de importancia central para entender la patología masoquista. Ante la imposibilidad de que el punto de vista económico explique el problema del masoquismo, Freud invoca la posibilidad de que intervenga algún factor de tipo cualitativo, quizás ligado al ritmo.

En este trabajo Freud enfatiza que el Eros obedece, en última instancia, al instinto de muerte, dado que del originario principio de nirvana deriva el ulterior principio del placer que, a su vez y en contacto con el mundo externo, se convierte en principio de realidad. Para nosotros esto significa que no se trata de principios cualitativamente distintos, sino que hay un *continuum* entre ellos. Para Freud, al comienzo dominaba el instinto de muerte y solo después, el poder del instinto de vida se ganó su puesto al lado del primero.

Freud distingue tres tipos de manifestaciones clínicas del masoquismo: «como condicionante de la excitación sexual, como una manifestación de la femineidad y como una norma de conducta vital».[34] Es decir, el masoquismo erógeno, el femenino y el

moral. El primero está sustentado en bases biológicas y tiene que ver con el placer que puede sentirse al experimentar dolor «y permanece inexplicable»; el último ha sido relacionado con el sentimiento inconsciente de culpa; mientras que el masoquismo femenino «no plantea grandes problemas». Para Freud el masoquismo femenino es la base de muchas perversiones masoquistas en el hombre: el sujeto crea un escenario fantasmático en el que «es amordazado, maniatado, golpeado, fustigado, maltratado en una forma cualquiera, obligado a una obediencia incondicional, ensuciado o humillado».[35] Puede, incluso, llegar a darse una mutilación. La interpretación que nos ofrece es que el masoquista se comporta como un niño malo que debe ser castigado, situación que culmina con la necesidad de «ser castrado, soportar el coito o parir»; de ahí que lo haya suscrito al masoquismo femenino.

En la dinámica de estas fantasías o de puestas en acto puede advertirse el componente culpígeno y la necesidad de castigo correspondiente, así como su dependencia del masoquismo erógeno, es decir, la posibilidad de sentir placer a partir del dolor —la famosa *algolagnia* de 1905—. Pero ahora, ya en posesión de una teoría instintiva en la que comprende la dualidad Eros/instinto de muerte, Freud advierte que este último tiene que dirigirse hacia el afuera, gracias al aparato muscular, en forma de agresión, destructividad o voluntad de poder; una parte de este sadismo queda al servicio de la función sexual (como acometividad) mientras que la parte del instinto de muerte que resta en el seno del sujeto mismo «queda fijada allí libidinosamente con ayuda de la coexitación sexual antes mencionada. En ella hemos de ver el masoquismo primitivo erógeno».[36]

Más adelante, Freud establece que el masoquismo primitivo acompaña a la libido en todas sus fases de desarrollo evolutivo, en las que toma sus distintas maneras de manifestación mental: el canibalismo o miedo a ser devorado (fase oral); el maltrato paterno (fase anal); el temor a la castración (fase fálica). Pero es el masoquismo moral el que muestra su relación menos estrecha con la sexualidad, ya que no depende del objeto, sino de la condición misma de sufrimiento. En esta disposición son mucho más importantes las necesidades masoquistas del yo que el sadismo del superyó, aclara Freud. Esta dinámica tiene que ver con el deseo de ser maltratado por el padre, lo que deriva en fantasías inconscientes de ser sometido y poseído sexualmente por él, desde una postura pasiva, es decir, desde el deseo de ser feminizado. Así como la moral implica una desexualización del Edipo, el masoquismo moral resexualiza regresivamente, de nueva cuenta, la moral.

Problema aparte representa el retorno del sadismo, que había sido dirigido hacia afuera como agresión y destructividad, en forma de masoquismo, pero ahora de tipo secundario.

Aunque Freud establece que el aparato muscular es el «órgano efector» de la pulsión de muerte, el hecho es que también el Eros y la sexualidad se manifiestan conductualmente gracias al aparato muscular.

Muy probablemente el sadismo y el masoquismo obedezcan a fenómenos no tan semejantes como Freud supuso, ya que el sadismo se manifiesta como procesos de descarga —aunque esa descarga no colma la pulsión y, por el contrario, tiende a escalar —, mientras que el masoquismo es una patología del control; en esta perversión, el masoquista fantasea la trama que se escenificará, controla el grado de humillación, agresión y dolor que el otro ha de infligirle —en términos cinematográficos, es el maestro del *suspense*—. Por eso es necesario distinguir entre ambas manifestaciones clínicas y no plegarse a la fácil apariencia de que uno es, simplemente, el reverso del otro.

En *El malestar en la cultura*, de 1930, Freud explicita cómo las relaciones dinámicas entre la severidad del superyó y el sometimiento del yo promueven que el primero se comporte sádicamente en sus relaciones con el segundo que, de esta forma, se vuelve masoquista. Freud establece el sadismo y el masoquismo como conceptos relacionales entre el superyó y el yo en su dinámica interestructural. ¿Extrae el yo cierto placer (masoquismo erógeno) de dicho sometimiento? Esto implicaría que, junto con el sufrimiento, existirían cuotas importantes de placer: por una parte, el placer del superyó al descargar su sadismo sobre el yo, y, por la otra, el placer masoquista erógeno de esta última instancia al recibir el castigo ejercido por el superyó sádico. Así se explicaría el problema técnico de la dificultad para vencer las resistencias que este tipo de dinámica opone a la cura.

En la Conferencia XXXII de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, Freud dice que «si aceptamos la hipótesis de un instinto especial de agresión y de destrucción en el hombre, no ha sido por las enseñanzas de la Historia y la experiencia, sino basándonos en consideraciones de origen general, a las que nos condujo el estudio de los fenómenos de *sadismo* y *masoquismo*».[37] Define el sadismo como una satisfacción sexual que se enlaza a la condición de que el objeto de dicha sexualidad sufra dolor, maltrato o humillación; y el masoquismo como la satisfacción sexual unida a que la propia persona sea maltratada y sufra. Pero cierta dosis de estos componentes libidinales (instintos parciales) es un componente normal de toda relación sexual. Por otra parte, Freud intuye que el sadismo se relaciona con más frecuencia con los hombres, mientras que el masoquismo se centra principalmente en las mujeres.

En las manifestaciones del sadismo y el masoquismo podemos ver un claro ejemplo de mezcla pulsional. Freud admite que también se dan fenómenos de desmezcla instintiva, y que estos casos son de gran importancia clínica, pero declara que estos conceptos aún no han sido aplicados a la compresión clínica de pacientes con diversas categorías diagnósticas.

Reitera que el masoquismo es la prueba de la existencia de un instinto, cuyo fin último es la autodestrucción y, siguiendo un razonamiento paralelo al planteado con la dinámica de la libido en *Introducción al narcisismo*, establece la disyuntiva entre destruirse el propio sujeto o dirigir ese instinto hacia el exterior y, en consecuencia,

destruir al otro o a cualquier elemento de afuera. Ahora ya puede distinguir entre una energía destructiva dirigida hacia el propio sujeto del masoquismo (primario) y otra dirigida hacia el objeto: sadismo, agresión, destructividad.

En este mismo párrafo nos encontramos con una aseveración paradójica, ya que Freud invoca la compulsión a la repetición como una de las formas de la tendencia a reproducir un estado anterior anorgánico, pero, al mismo tiempo, identifica la compulsión repetitiva como la más central de los fenómenos vitales ejemplificado por la embriología: la compulsión a repetir un organismo idéntico al que le dio origen. En términos actuales, la reproducción de la vida repite compulsivamente el mandato inscrito filogénicamente en el ADN de los progenitores. De la misma forma, dice Freud, «siguiendo la escala ascendente en la serie animal, se extiende una facultad de producir de nuevo órganos perdidos, y el instinto de curación, al que debemos, junto con los auxilios terapéuticos, nuestras curaciones, podrían ser el residuo de esta facultad».[38] Advertimos, una vez más, la confusión freudiana entre la necesidad de regresar a un estado anterior como una forma de recuperar el estado de equilibrio inestable de la línea basal del principio de constancia, y la suposición que implica un regreso a lo inorgánico, lo que ningún tipo de materia viva podría tener inscrito en la memoria. ¿Cómo entonces puede existir algún tipo de apetencia de algo recuperable como nirvana?

Desde una concepción alternativa, podemos pensar que las fantasías del paraíso perdido tienen una génesis distinta, vinculada a la ontogenia, y sin relación alguna con una filogenia que vincula lo inorgánico al mundo de los fenómenos biológicos. Por ello la insistencia de equiparar la migración que ciertas aves y peces realizan a sus lugares de origen como demostraciones de la compulsión repetitiva «originada» en el instinto de muerte. Freud también se apoya en las características del vivenciar transferencial y en las neurosis de destino para afirmar su dependencia de la compulsión repetitiva y ratificar, así, la tendencia conservadora de todas las fuerzas instintivas. Sin embargo, al final deja abierta la pregunta acerca de si las pulsiones derivadas de Eros tienden o no a reproducir un estado anterior, es decir, si en la psicosexualidad se manifiesta este afán hacia lo inorgánico —pregunta que tendrá una definición aún más clara en su *Compendio de psicoanálisis*.

Freud termina este capítulo advirtiéndonos que la sociedad no solo exige la represión o adecuada modulación de los instintos sexuales, sino, sobre todo, el control de los impulsos agresivos, situación sin la cual no sería posible la vida social. Este tipo de sojuzgamiento es incorporado en el superyó, que asume la prohibición de manifestar la agresión y destructividad, condenando al sujeto a una lucha entre agredirse y destruirse a sí mismo o agredir y destruir al otro. Desde esta perspectiva, sadismo y masoquismo, más que vicisitudes desafortunadas de Eros y los instintos de muerte, son parte del costo que implica la vida en sociedad y el establecimiento de la cultura humana.

En estas consideraciones sobre los instintos destructivos y su manifestación clínica, Freud ya no está teniendo en cuenta la relación del masoquismo con el dolor y la vieja distinción entre masoquismo y algolagnia que postuló en sus *Tres ensayos de teoría sexual*, de 1905.

También en la Conferencia XXXIII de estas mismas *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* Freud vuelve al tema del masoquismo femenino. Para él, dado que la mujer inhibe constitucionalmente su propia agresión —además de que la sociedad así se lo demanda—, tiende a no desviar de su mundo interno sus tendencias destructivas, constituyéndose así el masoquismo femenino. Incluso afirma que el masoquismo masculino tiene que ver con ciertos rasgos femeninos presentes en el varón.

En la siguiente lección de esta obra, Freud alude al masoquismo, pero ahora como una de las determinantes —junto con la necesidad de castigo y la baja autoestima— de esa defensa tenaz que encontramos en ciertos tratamientos psicoanalíticos: la ganancia secundaria de la enfermedad. El masoquismo y la necesidad de castigo pueden llegar a formarse como una ganancia a la que el sujeto difícilmente renuncia, dado que constituyen una gratificación para las tendencias sádicas del superyó.

Finalmente, en *Análisis terminable e interminable*, Freud establece que tanto el sentimiento inconsciente de culpa como la reacción terapéutica negativa son fenómenos propios de la pulsión de muerte que corresponden a manifestaciones del masoquismo. Cómo estas fuerzas se mezclan con los instintos eróticos y en qué proporción son cuestiones que determinarán el éxito o fracaso de los esfuerzos terapéuticos. «Por el momento hemos de rendirnos a la superioridad de las fuerzas contra las cuales vemos que quedan anulados nuestros esfuerzos. Aun ejercer un influjo psíquico en el simple masoquismo es una carga para nuestras posibilidades»,[39] nos dice Freud al final de su vida y luego de haber justipreciado tanto las bondades como las limitaciones de la terapia psico-analítica.

El problema del dolor

Dado que el dolor es un elemento central en los problemas relacionados con el sadismo y el masoquismo, vale la pena explorar su significación en dichos cuadros. Se trata de una sensación altamente displacentera al servicio de la autoconservación del individuo, por lo que la conducción del estímulo a través de la red de receptores tiene prioridad sobre cualquier otra que arribe a la corteza cerebral. El dolor le advierte al organismo que algo amenazante y dañino para su equilibrio dinámico está comenzando a ocurrir. El dolor es una sensación-señal de altísimo valor adaptativo cuyo origen debe situarse en etapas muy primitivas en la escala filogenética, ya que las especies que originalmente desarrollaron este mecanismo tuvieron mayores oportunidades de sobrevivir. Por ello debemos entender el dolor como un mecanismo ligado a la vida y a su conservación —al Eros universal, en términos freudianos—. El problema reside en determinar cómo un

mecanismo-señal al servicio de la vida puede llegar a formar parte central del sadismo y el masoquismo, fuerzas derivadas del instinto de muerte. ¿Qué tipo de distorsión pudo hacer posible un cambio tan significativo?, ¿cuál es la función desempeñada por la mezcla y desmezcla instintiva? Finalmente, ¿cuál es la naturaleza del placer resultante —si es que podemos seguir llamándolo placer?

Freud abordó el tema del dolor muy tempranamente. Desde el *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, lo dejó definido como «el más imperativo de todos los procesos», ya que el dolor es una manifestación de la «tendencia primaria a evitar todo aumento de su tensión cuantitativa».[40] Esta característica explica que la experiencia de dolor deje *facilitaciones* permanentes en el sistema ψ. A la vez, el carácter displacentero del dolor promueve que el aparato psíquico erija una defensa primaria en contra de dicha experiencia —génesis de toda represión ulterior—. De alguna manera, la memoria del dolor permanece en el inconsciente. Esta memoria actúa como una señal permanente que alerta al sujeto apenas emerge un evento que evoque dicha huella mnémica, lo que deviene en una capacidad para prever, en una expectativa angustiosa.

El psiquismo se constituye a partir de la insatisfacción, desde experiencias de frustración, o sea, desde el dolor. Por tanto, el dolor es el promotor, indirecto pero presente, del trabajo psíquico (igual que el instinto). Es el factor central de la necesidad de un registro en forma de memoria y de la concatenación de huellas mnémicas significativamente engarzadas, o sea, la génesis del proceso del pensamiento.

Para Nasio, el dolor es «la última fortaleza defensiva contra la locura»,[41] aunque luego afirma algo tan cuestionable como que el dolor no tiene ningún valor ni significación. Cuando se trata de un dolor psíquico, lo que conocemos como sufrimiento, la amenaza es contra la estabilidad psíquica del sistema, es decir, la posibilidad de la locura.

Nasio define las experiencias dolorosas desde tres parámetros: primero, como un afecto que necesita una defensa; segundo, el dolor como un síntoma; y finalmente, el dolor como meta —en la perversión sadomasoquista—. Así como en la histeria hay un salto que va de lo psíquico a lo somático (la conversión), en las problemáticas sadomasoquistas hay un salto de lo somático (el dolor) a lo psíquico. Al describir los avatares de las pulsiones sadomasoquistas estructuradas en tres tiempos, este autor retoma un esquema desde las teorizaciones freudianas previas a 1920 y anteriores a *El problema económico del masoquismo*, de 1924, lo que conduce a que no logre explicar cómo el dolor puede llegar a transformarse en un fin en sí mismo.

Nasio también suscribe la idea de que debe establecerse una nítida distinción entre la psicodinamia del sádico y la del masoquista, ya que, en última instancia, el goce siempre corresponde a una modalidad masoquista.

En una mesa redonda celebrada en 1997 en torno del problema del dolor, Andrés Rascovski enfatizaba cómo el dolor humano (o su expresión psíquica: el sufrimiento) está modulado por determinantes culturales, históricas y psíquicas, además de distinguir

diversas modalidades de sufrimiento psíquico.[42]

D'Alvia reconoce tres tipos de dolor: uno, ligado a lo sensoriomotriz (los estímulos nocioceptivos); otro, relacionado con el dolor mental (con el sufrimiento psíquico); y el tercero, «ligado a una defensa estructural frente a la desorganización psíquica o desmantelamiento psíquico»[43], que suele observarse en los problemas psicosomáticos. También subraya la importancia de las percepciones dolorosas como determinantes del desarrollo mental.

Otro tipo de dolor mencionado por D'Alvia como fundamental para la conformación del sujeto está ligado a lo traumático, puesto que queda asociado a una falla en la barrera protectora de estímulos. Desde ahí este autor entiende que Freud, en *La represión***,** haya conceptualizado el dolor como una *pulsión artificial* y su influencia disruptiva sobre la barrera protectora de estímulos cuando actúa traumáticamente, ya que esta queda ulteriormente desacomodada.

Pensamos que sería importante establecer una clara distinción —como lo hace Nasio — entre displacer y dolor, toda vez que la distinción cuantitativa entre el primero (un incremento paulatino en la tensión y un grado creciente de incomodidad) y el segundo (el displacer llega a cierto umbral, se transforma en algo doloroso y se acompaña de una sensación de urgencia) es de importancia central para la economía del aparato mental.

Cuestión aparte es el estudio del dolor en la hipocondría, ya que se trata de un dolor con ciertas características delirantes, ansiedades persecutorias y un cuadro depresivo y paranoico agregado. En el hipocondríaco hay una suerte de hipertonía de las sensaciones, un dolor derivado de una sobreinvestidura.

Goijman nos recuerda que en Anna O. y en Elizabeth von R. el dolor aparece asociado a recuerdos penosos, a enfermedades y a la muerte. El dolor aparece asimismo en situaciones relacionadas con connotaciones voluptuosas, así como con el proceso de elaboración —como en Cäcilie—. También nos recuerda las referencias de Freud al punto de vista económico y la transformación de una magnitud de excitación psíquica en dolor; por ejemplo, en el caso de Elizabeth von R., quien expulsó de su conciencia una representación erótica y transformó su magnitud de afecto en sensaciones somáticas dolorosas. Este autor se pregunta si la relación del dolor con la sugestión puede elevar su umbral, perspectiva que nos hace ver el estrecho vínculo entre el dolor, su representación mental y los problemas de autosugestión en la histeria.

Para Goijman, la constitución de la defensa primaria descrita en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* consiste en que «ahora el sistema Ψ, aprendiendo por su experiencia biológica, trata de reproducir en Ψ el estado que otrora indicó el cese del dolor». Aunque es una referencia que alude al proceso de aprendizaje, para él esta situación remite al tema de la compulsión a la repetición: «hay algo que no ha sido aprendido porque se busca la reiteración del suceso traumático o del dolor»,[44] es decir, la

constitución del masoquismo. En este sentido, Goijman explica la distorsión que se da en el masoquismo como un derivado de la compulsión a la repetición, o sea, del instinto de muerte.

En la clínica se observa que los pacientes masoquistas, al hablar del dolor, en alguna medida tratan de llenar una experiencia de vacío, de aquello que no se produjo. Es como si el dolor tomara el lugar de la carencia o la falta de la figura materna; por lo tanto, cumple una función que apunta hacia la constitución del símbolo, hacia la cualificación. También hay casos en que el dolor tiene una función de revitalización, porque el sujeto, mediante este, vuelve a sentir y a sentirse vivo. Es una experiencia común con pacientes en los que la posibilidad de experimentar sensaciones dolorosas es el primer paso para recuperar una vida afectiva anteriormente escindida y negada: es la recuperación del mundo emocional.

Desde esta perspectiva, una de las posibilidades de que el dolor se transforme en algo buscado y deseado (como sucede en el masoquismo) ocurre cuando la huella mnémica de la necesidad se transforma en una alusión al objeto satisfactor: mientras más se requiere la presencia del otro para que calme la tensión, mientras más duele el displacer, mayor certeza se tiene de que el otro existe y puede acudir al llamado del sufriente.

Kowenski enfatiza la *indecibilidad* del dolor —característica común a cualquier otra experiencia afectiva—, y considera que la clínica del dolor es el trabajo de duelo, lo que desde nuestra perspectiva puede parcializar y establecer un punto de vista reduccionista sobre un tema tan vasto. Hay que plantearse la pregunta: ¿por qué la cesación del dolor se vive subjetivamente como placer?

Es claro que el dolor tiene *vías preferenciales* para su tramitación y que su representación intrapsíquica es indispensable como experiencia al servicio de la supervivencia. Pero puede sufrir vicisitudes —ligadas muy probablemente a la compulsión repetitiva— que promuevan su surgimiento una y otra vez (pese a ser un afecto disruptivo), ya sea con el fin de promover su elaboración, o bien, como una suerte de llamado al objeto, pero también como un reaseguramiento de su existencia. Es también una forma de procurarse atención y amor del objeto, una de cuyas fórmulas podría ser: «si sufro tanto merezco tu amor». Finalmente, puede constituir una forma de mezcla instintiva en la que el displacer preliminar del incremento de tensión se libidiniza y se transforma en un fin en sí mismo. Esto último explicaría ciertas características de la perversión masoquista debido a las cuales la dramatización del acto se transforma en una glorificación de la técnica del *suspense*. La descarga deja de ser la meta y se sustituye por el placer preliminar del incremento en la tensión.

Melancolía y suicidio

El problema de la melancolía inquietó a Freud desde el inicio de sus indagaciones psicoanalíticas, pero la mayoría de sus aportaciones a la comprensión del tema pertenecen a la primera tópica. Aquí haremos un breve repaso de aquellas contribuciones para dar paso a la nueva forma de entender los cuadros depresivos a partir de los desarrollos de la segunda tópica.

En las cartas a Fliess tenemos constancia de las preocupaciones de Freud en relación con un tema que, andando el tiempo, se transformaría en el cuadro de mayor importancia en la cotidianidad de la clínica actual. Desde el manuscrito B del 8 de febrero de 1892,[45] Freud inicia el deslinde conceptual entre la neurosis de angustia y la melancolía, ya que en la primera son frecuentes los ataques periódicos de angustia que no ocurren en la segunda. También en la Carta núm. 39,[46] del 19 de abril de 1894, se refiere a un paciente, la esposa del Dr. Er., que se mostraba particularmente resistente al análisis, a la que diagnosticó una combinación de anestesia agregada con una ansia insaciable, lo que daba como resultado un cuadro de melancolía, descripción que expresará con mayor claridad en el manuscrito E, donde refiere que «los melancólicos han sido *anestésicos*, no tienen ninguna necesidad (y ninguna sensación) de coito, sino una gran ansia de amor en su forma psíquica, se diría: una tensión psíquica de amor; cuando esta se acumula, permanece insatisfecha, se genera melancolía. Este sería, pues, el correspondiente de la neurosis de angustia. Cuando se acumula tensión sexual física —neurosis de angustia—. Cuando se acumula tensión sexual psíquica —melancolía».[47]

Desde estas primeras aproximaciones, Freud va elaborando una teoría general de las neurosis, y para el 21 de mayo de 1894 describe «tres mecanismos: *1)* el de la mudanza de afecto (conversión-histeria), *2)* el del desprendimiento de afecto (representaciones obsesivas), y *3)* el de la permutación de afecto (neurosis de angustia y melancolía)»,[48] tema parecido al esbozado con mayor amplitud en el manuscrito D, *Sobre teoría y etiología de las grandes neurosis*.[49]

En el manuscrito F/1 (18 de agosto de 1894),[50] Freud le manda a Fliess la viñeta clínica del Señor K., de 24 años, con antecedentes paternos de una melancolía senil, quien luego de un ataque nocturno de angustia desarrolló breves ataques de depresión profunda, al parecer relacionados con la desilusión de una muchacha coqueta de la que estaba enamorado, pero que resultó ya comprometida con otro hombre. Quizás sea este el primer aviso de la relación entre los cuadros depresivos y las pérdidas objetales. En la continuación del documento anterior (manuscrito F/2), Freud enfatiza la importancia de los factores constitucionales y la posibilidad de una *melancolía de angustia* en el padre del Señor K., al tiempo que abre la probabilidad de que la melancolía pueda presentarse en forma de ataques melancólicos de breve duración. También relata a Fliess el caso del Señor Von F., hombre de 44 años que se queja de un decaimiento de la vitalidad y energía «de una manera que no es natural para su edad. Este estado —en que todo le es indiferente, le cuesta trabajar, se siente malhumorado y sin fuerzas— se acompaña de fuerte presión en la coronilla, también en la nuca».[51] Se trata de episodios intermitentes

de cuatro a cinco días de duración, con disminución del deseo y de la potencia sexual, que identifica como una melancolía con desazón [depresión] periódica, cuadro muy semejante al de la neurastenia y de etiología semejante: onanistas con predisposición constitucional, por lo que los clasifica como cuadros de *melancolía neurasténica*, y agrega que «es posible que el punto de partida de una pequeña melancolía de esta índole sea siempre un coito. Exageración de lo aseverado fisiológicamente: *Omne animal post coitum triste*».[52]

Finalmente, el 7 de enero de 1895, Freud sistematiza sus primeros descubrimientos sobre el tema en el manuscrito G, que trata, justamente, de la melancolía. En él apunta la sintomatología encontrada en estos casos: *a)* las estrechas relaciones entre la melancolía y la anestesia —que a veces se presenta con gran anticipación a la aparición de los síntomas depresivos y en otras como parte de su sintomatología; *b)* la melancolía como una intensificación de los síntomas neurasténicos derivados de la masturbación; *c)* la frecuente combinación de la melancolía con síntomas de angustia; *d)* la frecuencia con la que la melancolía se presenta de manera cíclica o periódica y su dependencia de factores hereditarios. Luego describe el afecto predominante en los cuadros melancólicos: afectos de duelo, de dolor por algo perdido. Se trata de la pérdida de algo muy deseado. Asimismo, relaciona los casos de anorexia de las adolescentes con este tipo de psicopatología. De ahí que Freud concluya que la melancolía consistiría en el duelo por la pérdida de la libido.[53]

Cuando Freud intenta una explicación de la melancolía en términos de la dinámica de la sexualidad, contempla dos posibilidades: «*1)* cuando la producción de excitación sexual somática disminuye o cesa, *2)* cuando la tensión sexual es desviada del grupo sexual psíquico». El primer caso sería el típico para la auténtica melancolía grave, o genuina, de retorno periódico, o sea, la melancolía cíclica, donde hay una alternancia del incremento y suspensión de la tensión sexual, mientras que cuando hay problemas de masturbación excesiva, se desborda la producción de excitación sexual somática, lo cual conduce al empobrecimiento permanente de dicha excitación,[54] cuadro al que, de nueva cuenta, Freud denomina *melancolía neurasténica*. Por el contrario, cuando la producción de tensión sexual somática no disminuye y es desviada, se produce angustia y entonces aparece un cuadro al que llama de *melancolía de angustia* —que vendría a ser una forma mixta de neurosis de angustia y melancolía—. Como podemos ver, en estos momentos de su teorización, Freud aún no tiene una clara visión de las neurosis actuales: neurastenia, neurosis de angustia y melancolía. Además, sus ideas continúan ancladas al concepto de sexualidad como tensión física; será más tarde cuando hablará ya de psicosexualidad, o sea, de la sexualidad como tensión psíquica.

Posteriormente, Freud puntualiza que la melancolía puede ser descrita como una forma de «inhibición psíquica con empobrecimiento instintual, y el dolor consiguiente».[55] Y aclara:

> … si el grupo sexual psíquico sufre una pérdida muy considerable en la magnitud de su excitación, ello lleva a una especie de *invaginación en lo psíquico* que ejercerá un efecto de succión sobre las magnitudes de excitación vecinas. Las neuronas asociadas [con el grupo] deben ceder su excitación, lo que *produce dolor*. La disolución de asociaciones siempre es dolorosa. Como si fuera por hemorragia interna, prodúcese un empobrecimiento del caudal de excitación —es decir, de la reserva libre— que se hace sentir en los demás instintos y funciones. Este proceso de invaginación tiene acción inhibidora y actúa como una herida de manera análoga al dolor.[56]

Aquí Freud sigue su idea en torno al *quimismo sexual*, cuyo drenaje excesivo, como en el caso de la neurastenia, será causa de esa «hemorragia interna», que drena de libido al sujeto. Es interesante que dicho efecto de invaginación sea causa de dolor y que toda desligadura de representaciones —disolución de asociaciones— implique la producción de dolor. Esto es importante ya que, si hay una función incuestionable de la pulsión de muerte, esta es su acción disolvente de desvinculación entre representaciones psíquicas.

Entretanto, Freud ha quedado fascinado con algunas ideas de Fliess sobre la existencia de ciertas sustancias químicas en el organismo que explican la sexualidad: «Tus hipótesis de química sexual me han cautivado realmente»,[57] le dice en su carta del 8 de noviembre de 1895. De inmediato aplica esta noción en su siguiente manuscrito, el I. Hemicranea [Migraña], donde trata el tema del dolor como causado por la acumulación de un estímulo que va sumándose a otros hasta provocar dolor, mismo que puede ser aliviado si dicha cantidad acumulada se drena. Por eso nos dice que «la hemicránea es provocada por estímulos químicos; tóxicos de origen humano. Pero el estímulo sexual es de naturaleza química».[58] Al final, Freud concluye que «de todo esto parece desprenderse que la hemicránea representa un efecto tóxico producido por el estímulo de la sustancia sexual cuando esta no puede hallar una descarga suficiente».[59] Dicho en otras palabras, el dolor puede tener una dinámica semejante a la etiología actual de la neurosis de angustia: acumulación de una tensión sexual somática que encuentra un impedimento en su drenaje natural.

Por consiguiente, tanto en el caso de drenaje excesivo —neurastenia, melancolía— como en el de suma y acumulación —neurosis de angustia, migraña—, se trata de neurosis actuales, cuyo núcleo etiológico tiene que ver con el quimismo sexual. Resulta lógico que Freud haya clasificado la melancolía entre las neurosis actuales.

Es interesante dejar constancia de que más allá de las ideas de Fliess sobre los períodos femenino (28 días) y masculino (23 días), con los que Freud intentaba explicar la forma cíclica de presentación de los cuadros de manía y melancolía, le resulta inadvertida la idea de su amigo de que todas las enfermedades —y aun la muerte— se debían a una «toxina desligada periódicamente», lo cual parecería una noción muy cercana al ulterior concepto de un instinto de muerte.

En el manuscrito K, *Las neurosis de defensa*, del 1° de enero de 1896, Freud comenta la relación del retorno de lo reprimido en forma de autorreproches que aparecen sin modificación alguna y provocan una conciencia de culpa, aunque sin contenido alguno; autorreproches que ulteriormente pueden transformarse e ingresar a la conciencia en forma de angustia, de hipocondría, de delirio persecutorio, de vergüenza, etc. Dichas representaciones obsesivas avasallan al yo, «por ejemplo, cuando se intercalan episodios de melancolía del yo».[60] En la parte dedicada a la paranoia, Freud indica que durante el delirio de asimilación, el fracaso de la defensa del yo promueve una deformación de dicha estructura, alteración que puede conducir a una melancolía (sensación de pequeñez del yo) o, con mayor frecuencia, a una formación delirante de protección (megalomanía).

En la carta del 17 de diciembre de 1896, encontramos a Freud fascinado por las hipótesis de Fliess en torno a los períodos de 23 y 28 días, tratando de relacionarlos con los accesos de melancolía y de manía. Pese a lo descabellado de sus razonamientos, le comenta a su amigo que «parece natural tomar la melancolía-manía periódica como división temporal de las desligazones de placer y displacer que de ordinario son simultáneas».[61]

En el manuscrito N, del 31 de mayo de 1897, además de establecer un punto crucial en la evolución de sus ideas sobre la teoría de la seducción sexual, Freud se da cuenta de la importancia de los impulsos hostiles hacia los padres y cómo las defensas ante estos podían desembocar en síntomas melancólicos, ya fuese como reproches o como castigos.

Poco después, en la carta del 15 de octubre de 1897, al comentar un pasaje del *Hamlet* de Shakespeare, donde habla por primera vez con toda claridad del complejo de Edipo, Freud establece también el concepto de sentimiento inconsciente de culpa: «Su conciencia moral [de Hamlet] no es sino su conciencia inconsciente de culpabilidad».[62] La reticencia del príncipe de Dinamarca para hacer juzgar a su tío, homicida de su padre, reside en la presencia de impulsos agresivos de igual índole en él mismo, que lo hacen sentirse culpable sin siquiera advertirlo. Desde esta primera mención, Freud introdujo la paradójica noción del *sentimiento inconsciente de culpa*.

En sus trabajos publicados encontramos que desde 1896, en sus *Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa*, Freud correlacionó cierto tipo de manifestaciones melancólicas con la patología neurótica de tipo obsesiva; pero más adelante, en 1910, consideró que había extraviado el rumbo al discutir los problemas dinámicos del suicidio.

Como uno de los precursores en el estudio de la relación entre la melancolía y sus anclajes etiológicos en fijaciones a ciertas etapas del desarrollo libidinal, K. Abraham hizo aportaciones significativas a su comprensión desde 1912. Abraham es uno de los primeros en advertir la cercanía de la melancolía con la neurosis obsesiva y la importancia que en ella tienen los instintos agresivos. Así como en la neurosis obsesiva «la libido no puede desarrollarse de una manera normal, porque dos tendencias diferentes —amor y odio— se estorban siempre mutuamente»,[63] también la melancolía «deriva de

una actitud de la libido en la cual predomina el odio»;[64] además, Abraham establece que «en estas personas, ha sido reprimido en el inconsciente un insaciable sadismo dirigido contra todos y contra todas las cosas. La idea de una culpa tan enorme es, desde luego, en extremo dolorosa para su conciencia; pues donde haya un alto grado de sadismo reprimido, habrá una correspondiente severidad del estado depresivo. No obstante, la idea de culpabilidad contiene el cumplimiento de un deseo, el deseo reprimido de ser un criminal de la peor especie».[65] De esta forma explica cómo el melancólico, aun en su postración más severa, siempre alberga un secreto sentimiento de placer, pero al mismo tiempo advierte la estrecha relación entre la agresión no expresada (reprimida) y los cuadros depresivos. En relación con la manía, Abraham describe la sensación de estos pacientes de sentirse como «recién nacidos», con sus impulsos libres de la cortapisa de la represión y con la sensación omnipotente de grandeza y poder; línea de pensamiento que seguiría años después Arnaldo Rascovsky y la supuesta existencia de una etapa fetal del desarrollo libidinal.[66]

Más adelante, en 1924, Abraham profundiza sus estudios y establece que la fase anal del desarrollo libidinal se divide en dos subfases: en la primera, el sadismo se manifiesta en una tendencia a destruir al objeto; y en la segunda, su objetivo es controlarlo —etapa a la que regresa el neurótico obsesivo—. Establece también que así como los paranoicos basan su principal mecanismo psíquico en la proyección, los melancólicos se sustentan en la introyección. Clínicamente, pueden observarse en el melancólico múltiples manifestaciones de formaciones reactivas en contra de impulsos caníbales —incluyendo que en sus relaciones sexuales, con frecuencia sustituyen los genitales por la boca y tienen fantasías sádicas de morder el cuerpo del objeto amoroso—. El melancólico «está tratando de escapar a sus impulsos oral-sádicos. Bajo estos impulsos, cuyas manifestaciones dan el tono del cuadro clínico, acecha el deseo de una placentera actividad de succión».[67]

Abraham dividió también la fase oral en dos subetapas: una preambivalente y de carácter pasivo, en la que predomina el placer de la succión; y otra que coincide con la aparición de los dientes, en la cual se constituye activamente una modalidad oral-sádica, canibalista y ambivalente en su relación con el objeto. Esta última etapa es a la que regresan los enfermos melancólicos, nos dice Abraham. Por ello en la melancolía, por su regresión a la fase de ambivalencia, no solo aparecen con frecuencia yuxtapuestos el amor y el odio, sino «las manifestaciones de un narcisismo positivo y negativo»,[68] simultáneamente. Así, la regresión a la etapa oral-sádica, canibalista, es una manera de elaborar la pérdida objetal. Abraham decía: «Trataré de demostrar que la melancolía es una forma arcaica de pesar».[69]

En el obituario de Victor Tausk,[70] Freud reconoce las valiosas aportaciones de este atormentado pensador, las cuales resultan centrales en nuestra comprensión de las psicosis, particularmente de la esquizofrenia y de la melancolía. Tausk incursionó en el tema de las psicosis —área en la que Freud no se sentía seguro— y el 30 de diciembre

de 1914 presentó ante la sociedad vienesa un trabajo sobre la melancolía,[71] basado en observaciones realizadas en dos casos clínicos. Freud comentó ampliamente dicho trabajo —las relaciones íntimas entre manía y melancolía, el estrecho vínculo entre melancolía y patología narcisista, la relación entre la melancolía y el duelo consecutivo a una pérdida objetal, etc.—, opiniones que luego volcó en *Duelo y melancolía*. En este trabajo, donde Freud establece las similitudes entre la melancolía y el duelo, reconoce, sin embargo, que algunos de estos cuadros parecerían referirse más a una afección somática que a un trastorno psíquico. A Freud no se le escapó nunca la sospecha de que dentro de la categoría diagnóstica de melancolía se escondían cuadros diversos en etiología, con una gama tan amplia de manifestaciones que, en uno de sus extremos, se confundía con los procesos normales de duelo. El padre del psicoanálisis define la melancolía como «un estado de ánimo profundamente doloroso, una cesación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de todas las funciones y la disminución de amor propio. Esta última se traduce en reproches y acusaciones, de que el paciente se hace objeto a sí mismo y puede llegar incluso a una delirante espera de castigo».[72]

Freud identifica la distinción entre duelo y melancolía en la ausencia de la pérdida del amor a sí mismo en el primero y su presencia infaltable en la segunda; asimismo, en el hecho de que en el duelo la pérdida es un proceso consciente, mientras que en la melancolía se trata de algo inconsciente. «La pérdida, causa de la melancolía, es conocida al enfermo, el cual sabe a *quién* ha perdido, pero no lo *que* con él ha perdido.»[73] Por ello en la melancolía, además de la pérdida objetal consciente, ha habido una pérdida inconsciente en el yo del sujeto, que explica el empobrecimiento yoico y la pérdida de la autoestima, que puede llegar a cierta complacencia de tipo masoquista debida a la severidad de la instancia superyoica. Dado el proceso de incorporación canibalista del objeto perdido en el yo y la intensa ambivalencia, se advierten los reproches que el sujeto se hace, aunque en realidad son reproches al objeto incorporado —recordemos la tan mencionada cita de que «la sombra del objeto cae sobre el yo», preludio de la ulterior teoría de la identificación—. Dicha ambivalencia promueve también que, por amor al objeto, el melancólico experimente dolor ante la pérdida de este, pero al mismo tiempo, y desde el odio hacia dicho objeto, se entiendan los reproches y el ataque sádico en contra del objeto incorporado en el yo, lo que finalmente puede desembocar en un suicidio, aplacador del superyó, al tiempo que constituye un intento de matar al objeto odiado. Freud agrega que en los casos de melancolía se trata de una elección objetal en la que predominaron los elementos narcisistas, lo que explica la sensación de pérdida de algo más que el objeto de la realidad y que el proceso derive hacia una forma patológica de duelo.

En un pequeño trabajo del mismo año de 1919, a propósito de las neurosis de guerra, Freud afirma que no es posible establecer una etiología sexual en las neurosis narcisistas, y que «una demencia precoz, una paranoia, una melancolía, son, en el fondo, material

muy poco apropiado para la demostración de la teoría de la libido y para el acceso a su comprensión».[74] Quizá podría haberse agregado que en estos padecimientos, el conflicto predominante no es con la libido sino con la agresión y la destructividad.

Tausk, en aquel famoso artículo sobre el *aparato de influencia*, de 1919 (anterior a *Duelo y melancolía*), asume, siguiendo a Freud, que la libido es una suerte de sustancia que recorre el cuerpo y que la cohesión del organismo (no solo del yo) «está condicionada por un *tonus libidinal* cuyas fluctuaciones, que dependen en gran medida de las fluctuaciones del narcisismo y de la libido objetal, determinan en buena proporción la resistencia del organismo a la enfermedad y la muerte».[75] Así entiende que la melancolía es «una enfermedad cuyo mecanismo consiste en una disgregación del narcisismo psíquico, en el abandono del amor por el yo psíquico».[76] Para este brillante freudiano,[77] la desinvestidura libidinal del yo implica un rechazo por la persona física y, por tanto, una tendencia a la autodestrucción corporal, propuesta que anuncia el concepto de *instinto de muerte* en la obra de Freud. Este «desamarre» de la libido afecta tanto las funciones fisiológicas como las psíquicas. Entonces, la melancolía sería «una psicosis de persecución sin proyección».

Es interesante la relación entre el concepto de instinto de muerte, la compulsión a la repetición y el proceso de duelo que Freud describe en su trabajo de 1917. El duelo es el trabajo psíquico por excelencia. El sujeto tiene que trabajar en su mente con la finalidad de redistribuir las cargas que estaban y siguen estando mientras dura ese trabajo de duelo, ligadas a la representación interna de un objeto que ha desaparecido en la realidad. Ese trabajo mental de duelo es descrito como el paradigma de todo trabajo psíquico. Incidentalmente, Miguel Delibes (1966), en una novela titulada *Cinco horas con Mario*,[78] nos ha dejado un relato particularmente vívido del trabajo que realiza la viuda de Mario la noche en que se queda con el cuerpo en casa y todo aquello que pasa por su mente en relación con el que fue su marido, incluyendo los reclamos, las culpas y las mil vicisitudes que formaron parte del curso de su vida en común, hasta que la madrugada y la llegada de los amigos la vuelven a la realidad y a la necesidad de insertarse de nueva cuenta en la ruta de la vida.

En *Más allá del principio del placer*, de 1920, Freud describe cómo las neurosis traumáticas suelen acercarse a los cuadros de hipocondría y melancolía con cierto menoscabo en el funcionamiento del aparato psíquico.

En el capítulo 7 de *Psicología de las masas y análisis del yo*, consagrado al proceso de identificación, Freud retoma la tesis esbozada en *Duelo y melancolía* en relación con la melancolía, «afección que cuenta entre sus causas más evidentes la pérdida real o afectiva del objeto amado, [que] nos ofrece otro ejemplo de esta introyección del objeto».[79] Este tipo de identificaciones promueven que el yo se escinda funcionalmente en dos partes, una de las cuales puede arrogarse el papel de juez de la otra y comportarse cruelmente con ella, lo que después ya quedará identificado con la estructura superyoica de la última formulación teórica (la estructural) sobre el aparato psíquico.

Al hablar de los cuadros que alternan fases melancólicas con maníacas, Freud los admite como una afección en la que poco intervienen los factores ambientales, y se acerca al entendimiento que tiene el factor constitucional. Pero reitera que en la melancolía puede advertirse la escisión en el yo, debido a la cual una parte denominada *el ideal del yo* juzga y penaliza despiadadamente al yo, condenándolo a un delirio «de empequeñecimiento y de la autohumillación». Y agrega: «hay melancolías en las que las ocasiones exteriores desempeñan un evidente papel etiológico. Así aquellas que sobrevienen a la pérdida de un ser amado, sea por muerte, sea a consecuencia de circunstancias que han obligado a la libido a desligarse de un objeto. Del mismo modo que las melancolías espontáneas, estas melancolías psicógenas pueden transformarse en manía y retornar luego de nuevo a la melancolía».[80] Como podemos ver, aunque Freud distingue con claridad entre depresiones endógenas y psicógenas, no deja de consignar que adherirse al factor constitucional no resuelve la cuestión de las relaciones dinámicas entre la manía y la melancolía, que igual se presentan en los casos psicógenos de dichas afecciones. Como había intuido desde *Duelo y melancolía*, existen relaciones dinámicas intrapsíquicas que explican —por medio de la negación del dolor, entre otros factores— la transformación de la melancolía en manía.

Tal como había adelantado desde 1919 en *Introducción al simposio sobre las neurosis de guerra*, ahora en 1923 (*Psicoanálisis y teoría de la libido*), Freud vuelve a reiterar que «las perturbaciones narcisistas (*dementia praecox*, paranoia y melancolía) se caracterizan […] por la retracción de la libido de los objetos y son, por tanto, apenas accesibles a la terapia analítica».[81]

En la lección XXXI de sus *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, de 1933, Freud anota que la melancolía deriva de la forma en que el superyó ataca al yo. «Mientras que en épocas de salud el melancólico puede ser, como cualquier otro individuo, más o menos riguroso consigo mismo, en el acceso melancólico el *superyó* se hace riguroso en extremo: riñe, humilla y maltrata al pobre *yo*; le hace esperar los peores castigos y le reprocha actos muy pretéritos, que a su hora fueron indulgentemente juzgados, como si en el intervalo hubiera acumulado las acusaciones.»[82] De esta forma, podemos concluir que el sentimiento de culpa no es más que la expresión de una tensión entre el yo y el superyó.

En la lección XXXII, siguiendo las investigaciones de Abraham, Freud puntualiza que en la melancolía halla cierta forma de predisposición constitucional en puntos de anclaje y/o fijación correspondientes a fases preedípicas del desarrollo libidinal, concretamente a las fases oral-sádica y anal-sádica.

Para mencionar solo algunas de las contribuciones posfreudianas, Pichón-Riviere consideraba la depresión como la enfermedad única y la situación psicogenética de base para cualquier otro tipo de patología.[83] También Edith Jacobson dedica un detallado estudio a la melancolía y su distinción de otro tipo de procesos psicóticos.[84] Igual importancia le concede García Reinoso,[85] quien distingue la depresión como síntoma,

como síndrome y como parte de la constelación que acompaña al duelo, tanto normal como patológico. Por su parte, Hugo Bleichmar distingue entre diversos tipos de depresión y sus componentes etiológicos, su relación con la problemática narcisista y con la agresión-culpa.[86] Finalmente, también Chemama nos ha ofrecido su visión, un tanto existencial, de los problemas depresivos.[87]

En relación con el suicidio, se trata de la peor de las vicisitudes de la melancolía y la causa de muerte más común en psiquiatría. Freud no dejó trabajos sobre el tema. Solamente contamos con sus breves *Contribuciones al simposio sobre el suicidio*, de 1910, obviamente anteriores a cualquier idea de un instinto de muerte, por lo que aún se pregunta cuál sería el factor por el que podría «ser superado el poderosísimo instinto de vida».[88] Interesante pregunta que toma como base un instinto de vida que aún no se ha postulado como tal y que solo tomará dicho nombre diez años después. Se trata de la más grave de las psicosis, ya que el suicidio es el único cuadro que no tiene ninguna posibilidad de tratamiento ni reparación. En el suicidio, la severidad del superyó llega al extremo de decretar una sentencia de muerte sobre el sujeto; no solo somete sádicamente al yo, sino que determina la muerte del objeto internalizado, acabando con la vida misma del sujeto. En este sentido, cabe recordar aquella frase de que la melancolía es un cultivo puro de la pulsión de muerte; sentencia que prueba su verdad solo cuando la melancolía desemboca en un suicidio consumado.

Freud tuvo, en el caso de Dora,[89] la oportunidad de tratar a una adolescente que había amenazado con suicidarse y dejado una nota a sus padres con el fin de darles aviso. Recordemos que el motivo por el que el padre de Ida Bauer la llevó con Freud fue ese aviso que los puso en alerta. La amenaza de suicidio es frecuente en pacientes histéricas y no debe menospreciarse su importancia por muy «teatral» que parezca dicho tipo de ideación ni aunque esté al servicio de procurar atención o cariño. No es infrecuente que dichas amenazas de histéricas se materialicen en intentos serios de quitarse la vida.

Uno de los estudios más importantes sobre el tema fue el emprendido por K. Menninger (1938). Este autor asume la hipótesis de un instinto de muerte para explicar tanto los casos de suicidio consumado, como los de los intentos suicidas, e incluye los casos de lo que él llama *suicidio localizado*, para referirse a las automutilaciones, la policirugía, los accidentes intencionales, incluso la impotencia y la frigidez. Asegura que la influencia del instinto de muerte puede verse en muchas enfermedades orgánicas que nos aquejan y pueden ser consideradas una manifestación parcial de la fuerza de dicha pulsión.[90]

Años después, la comunidad psicoanalítica dividió sus opiniones en relación con la pertinencia del concepto de *pulsión de muerte* como factor explicativo de la patología suicida. Melanie Klein y la mayoría de sus seguidores se adhirieron a la última teoría instintiva de Freud; mientras que Jones, Anna Freud, Hartmann y la gran mayoría del grupo de la Psicología del yo prescindieron de dicha hipótesis. Futterman, por ejemplo,

piensa que el suicidio es una forma de manifestación del instinto de muerte, cuya tendencia conservadora y compulsión repetitiva empujan al paciente hacia el «eterno descanso».[91] Hendin, por su parte, no menciona el instinto de muerte en sus valiosas aportaciones al entendimiento del suicidio y sugiere —en una conceptualización distinta — que el suicidio no necesariamente está asociado a cuadros de depresión grave.[92] Enfatiza la presencia de antecedentes de una personalidad paranoide previa a la depresión; incluso piensa en cierta convertibilidad de lo paranoide en depresión y de esta última en rasgos paranoides. También subraya la relación entre la gravedad de la reacción depresiva consecutiva a una pérdida objetal y los problemas de profunda dependencia del sujeto en relación con el objeto perdido, real o imaginariamente. Por último, ha encontrado frecuentes problemas de narcisismo con rasgos de grandiosidad y su importancia central en personas que se suicidan. Recordemos, como apuntamos en el capítulo 3, la importancia de los factores narcisistas en el suicidio del doctor Nathan Weiss que Freud le comentó a Martha, y la agudeza de sus observaciones clínicas. Hendin también aporta datos para pensar en la presencia de un deseo inconsciente de muerte en ciertos casos de accidentes fatales.

En lo que respecta al suicidio atenuado o diferido, un caso particular lo encontramos en los comportamientos adictivos. Las adicciones representan una forma de darse muerte de manera espaciada en el tiempo (alcoholismo, todo tipo de farmacodependencias, tabaquismo, adicciones compulsivas al trabajo, al juego, etc.), así como la «tendencia» a los accidentes y los procedimientos quirúrgicos son formas de suicido limitadas en el espacio.

Menninger opina que en toda práctica médica está sublimada cierta dosis de sadismo, pero que especialmente la actividad quirúrgica implica la sublimación inmediata de una serie de aspectos sádicos. Muchos cirujanos tienen conciencia de los determinantes psicológicos que entran en juego en el ejercicio de su profesión.

Los estudios tanto psiquiátricos como de patología quirúrgica reportan un buen número de casos en que la cirugía desencadenó una crisis psicótica.[93] Es bien conocida la facilidad con que los pacientes histéricos pueden simular cualquier síntoma o entidad nosológica que puede gratificar necesidades inconscientes de castigo o fantasías de muerte por medio de un acto quirúrgico, y que saben encontrar al cirujano que accede a satisfacer sus demandas. Freud, en *Más allá del principio del placer*, señaló que el daño y la enfermedad orgánica frecuentemente proporcionan alivio a las neurosis traumáticas, depresiones y esquizofrenias al facilitar la ligadura de cantidades inmanejables de libido, de estímulos para los que el sujeto no estaba preparado.

Hay que considerar que toda intervención quirúrgica —con independencia de que su indicación y propósito estén perfectamente establecidos desde el punto de vista médico— puede ser utilizada para obtener ciertas ganancias secundarias o la condición misma de ser una persona «intervenida».

Menninger piensa que la compulsión a la cirugía apunta hacia una conclusión previamente expresada en un trabajo sobre el suicidio,[94] donde decía que la motivación para el suicidio emerge en parte del yo y en parte del superyó y, probablemente, también del ello. En este trabajo sugiere que la introyección del deseo de matar se une a la del deseo de ser muerto y, por tanto, que un suicidio es como cualquier otro síntoma neurótico que representa una agresión neutralizada y modificada por un castigo, siendo erotizado todo el conjunto. También sugirió que el suicidio no ocurre «a menos que la pulsión de muerte, el deseo inconsciente de morir, apoye dicha constelación neurótica».[95]

Esta última afirmación de Menninger implica que podría existir en el inconsciente un deseo de morir, lo cual contradice todo lo que sabemos sobre la pulsión libidinal y las pulsiones de vida. Además, de existir un deseo de morir, esto querría decir que la pulsión de muerte ha catectizado una representación de la muerte, lo que se contradice con lo escrito por Freud en el sentido de que no hay representación de la muerte en el inconsciente. Solo existe la posibilidad de catectizar una representación consciente de muerte.

Dado que los pacientes neuróticos habitualmente no se suicidan, esto implica que en ellos la fuerza de la pulsión de muerte está neutralizada. El suicidio solo ocurre en pacientes en los que algo libera la acción directa del instinto de muerte. Lo que sucede con mayor frecuencia en los pacientes neuróticos es una suerte de suicidio parcial que viene a sustituir al suicidio total. Cuando el suicidio parcial se atenúa en el tiempo, tenemos los casos de ascetismo o martirologio neuróticos y algunas enfermedades orgánicas. El suicidio limitado espacialmente se manifiesta en forma focal o localizada. En este caso, es simbólicamente idéntico a la castración. Las automutilaciones de todo tipo pertenecen a esta categoría, así como muchos accidentes y neoplasias. Por ello habría razones para sostener que muchas enfermedades orgánicas pudieran ser ataques focales de autodestrucción.

Menninger concluye que la adicción compulsiva a la cirugía es una forma de autodestrucción focal en la que no interviene de manera predominante la pulsión de muerte, ya que el sacrificio de una parte por el todo sirve como preventivo para evitar la muerte del sujeto. Además, porque en esta dinámica interviene un tercero (el cirujano) al que se responsabiliza del acto. Pero siempre conlleva la posibilidad de un importante beneficio secundario.

Las psicosis

Las psicosis no fueron un interés primario de Freud, sin embargo, no es casual que muchas referencias a la histeria estuvieran tamizadas con términos como *locura histérica* o *psicosis histérica*. Tampoco es accidental que la primera denominación con la que Freud se refirió a los cuadros de sus pacientes fuese el muy ambiguo término de

neuropsicosis de defensa,[96] vocablo en el que la frontera entre las neurosis y las psicosis se cuestiona y crea un campo intermedio entre entidades habitualmente bien diferenciadas.

Fue más adelante, y bajo la influencia de C.G. Jung y K. Abraham, primero, y las ideas de S. Ferenczi, un poco más tarde, cuando Freud se dio al estudio de las psicosis, iniciando un trabajo a profundidad a partir del caso Schereber.[97] El escrito sobre Leonardo, *Introducción al narcisismo* —donde aborda la homosexualidad latente y el narcisismo—, y las relaciones del yo con la realidad (más enfatizadas en la segunda tópica) fueron el complemento de estos avances.

Pero Freud no llegó a sistematizar una teoría sobre las psicosis desde las aportaciones de la segunda tópica ni desde su tercera doctrina de los instintos, es decir, no tuvo en cuenta los efectos potenciales de la pulsión de muerte en estas problemáticas. Si tenemos en cuenta que Freud hizo depender la cohesión del yo de la fuerza vinculatoria del Eros, así como a la función sintética del yo derivada de dicha energía cohesiva, entonces es muy extraño que, estando ya en posesión de la noción de pulsión de muerte, Freud no haya acudido a dicha fuerza desvinculatoria para explicar el derrumbe del yo en las psicosis. Es lógico explicarse la multifragmentación del yo durante el brote psicótico, como variable relacionada con la acción del instinto de muerte.

Desde la perspectiva anterior podríamos entender que la eclosión psicótica pudiera integrarse dentro de las manifestaciones clínicas del instinto de muerte, aunque reconocemos que Freud nunca lo formuló en estos términos.

La agresión y la destructividad

Como pudimos ver en el capítulo 3, Freud tardó mucho tiempo en entender el papel central del instinto de muerte en la agresión y la destructividad. Durante mucho tiempo se resistió a pensar en la posibilidad de un instinto agresivo opuesto o en antagonismo con los instintos sexuales, y pensó que toda la agresión estaba al servicio de los instintos de autoconservación. En las teorizaciones de la primera tópica, la agresión, aunque nunca estuvo definida con claridad (lo que puede advertirse en la multiplicidad de términos empleados para su designación: instintos agresivos, destructivos, de crueldad, sadomasoquistas, de poder o apoderamiento, etc.), quedó entendida como parte de los instintos de autoconservación o instintos del yo. Agredir al otro, en forma real, desplazada o simbólica, no era más que una forma de preservarse el individuo ante los peligros del otro.

Pero luego de 1920, Freud comenzó a teorizar que toda manifestación agresiva o destructiva era el producto de la deflexión, hacia el afuera, de la pulsión de muerte. Gracias a este mecanismo el sujeto podía sobrevivir ya que se libraba, al menos

temporalmente, de los mortíferos efectos de dicha forma de energía tanática. Como ya vimos, cuando el instinto de muerte es dirigido hacia el exterior del sujeto, se convierte en agresión y destructividad.

En 1932, al contestarle a Albert Einstein, Freud resume sus puntos de vista sobre la agresión y la destructividad.[98] La agresión, que empieza siendo una de las formas de dirimir los conflictos entre los seres humanos —con base en la fuerza física o en los derivados de la misma— y cuyo fin último es dar muerte al oponente o subyugarlo y someterlo para que deje de representar un peligro, termina con la unión de los más débiles y la instauración del derecho. Sin embargo, es necesario que dichas comunidades permanezcan unidas para preservar la fuerza del derecho y las leyes. Freud dice: «Cuando los miembros de un grupo humano reconocen esta comunidad de intereses aparecen entre ellos vínculos afectivos, sentimientos gregarios que constituyen el verdadero fundamento de su poderío»;[99] pero esta institucionalización de las leyes de la comunidad pronto se ve desequilibrada por las disparejas relaciones entre sus miembros y la tendencia, al parecer irrefrenable, al abuso del poder. Las leyes estarán, entonces, ideadas por —y al servicio de— una minoría dominante de la comunidad y en contra de la mayoría subyugada, lo que será fuente de conflictos en el seno de la sociedad que, en su manifestación extrema, lleva a la guerra civil. Sea entre familias, ciudades vecinas, tribus distintas, grupos antagónicos o naciones, las conflagraciones tienen la finalidad de dirimir las complicaciones emergentes entre los grupos que tienen diferencias. Debemos admitir que entre los resultados de dichas contiendas (saqueo, sometimiento, esclavización y devastación de los territorios conquistados), Freud no toca la explicación de la destructividad, muchas veces gratuita, que se da al final de estas guerras, en las que los vencedores se entregan a orgías destructivas.

Al insistir en su última teoría pulsional, Freud ratifica la presencia de dos fuerzas instintivas: el Eros, que tiende a la unión, y el instinto de muerte, que disgrega y separa, y añade que todos los fenómenos biológicos implican una mezcla de ambas fuerzas. Las dos son indispensables, como lo son las fuerzas de atracción y repulsión en la dinámica del cosmos. Así, explica Freud cómo los instintos agresivos entran al servicio de los de autoconservación, de la misma forma que el amor necesita la acometividad del instinto de posesión para lograr sus fines. Sin embargo, advierte que, «a veces, cuando oímos hablar de los horrores de la Historia, nos parece que las motivaciones ideales solo sirvieron de pretexto para los afanes destructivos; en otras ocasiones, por ejemplo frente a las crueldades de la Santa Inquisición, opinamos que los motivos ideales han predominado en la conciencia, suministrándoles los destructivos un refuerzo inconsciente».[100]

Sea como fuere, la pulsión de muerte parecería necesitar la destrucción del otro, de su familia y propiedades o de su entorno. «El instinto de muerte se torna instinto de destrucción cuando, con la ayuda de órganos especiales, es dirigido hacia afuera, hacia los objetos. El ser viviente protege en cierta manera su propia vida destruyendo la vida ajena.»[101] Es claro que Freud sigue una línea de pensamiento semejante a la esgrimida en

su estudio sobre el narcisismo: si se catectiza al objeto, el sujeto empobrece, y viceversa; de la misma forma, destruir sirve para proteger al yo de sus instintos destructivos, y viceversa.

Un caso especial en esta dinámica es cuando los impulsos destructivos se dirigen hacia el entorno en el que vive el ser humano; es decir, cuando se manifiesta como destrucción del entorno. En nuestro medio, Fernando Césarman se ha abocado al tema desde hace muchos años y ha plasmado sus estudios pioneros en diversas publicaciones.[102]

La única forma de impedir la guerra sería con el incremento de las fuerzas y manifestaciones del amor, del Eros universal, lo que es más fácil decir que ver realizado. Desde la estructura de las sociedades humanas, que están divididas en dirigentes y dirigidos —lo que al parecer es una expresión innata e irremediable de las mismas—, la fuente de conflictos y agresiones resulta prácticamente inevitable. Las grandes mayorías «necesitan una autoridad que adopte para ellos las decisiones, a las cuales en general se someten incondicionalmente»,[103] pero esto conlleva el problema del sometimiento de los pueblos y el abuso del poder en el caso de los Estados, así como la prohibición del pensamiento por parte de las instituciones religiosas.

Notas

[1] Véanse, por ejemplo, las consideraciones de A. Schreck, *Compulsión de repetición. La transferencia como derivado de la pulsión de muerte en la obra de Freud*, México, Editores de Textos Mexicanos, 2011.

2 Véase *Recuerdo, repetición y elaboración* (1914).

3 Véase *Más allá del principio del placer* (1920).

4 Dostoievski (1866), «El jugador», *Obras completas*, *Vol. II* [trad. Rafael Cansinos Asséns], México, Aguilar, 1991, pp. 587-685.

5 R. Tostain (1965), «El jugador. Ensayo psicoanalítico», en P. Aulagnier *et al.*, *La perversión* [trad. Irene M. Agoff], Barcelona, Azul editorial, 2000, pp. 79-95.

6 J. Schavelzon, J. Bleger, L. Bleger, I. Lucina y M. Langer, *Psicología y cáncer*, Buenos Aires, Hormé, 1965.

7 Freud (1918), «Historia de una neurosis infantil», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], 3ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, p. 1978.

8 Freud (1914), «Recuerdo, repetición y elaboración», *Obras completas, Vol. II*, pp. 1683-1688.

9 Freud (1923), «El yo y el ello», *Obras completas, Vol. III*, p. 2722.

10 *Idem*.

11 A mi manera de ver, sería relativamente sencillo recurrir al ejemplo paralelo que puede verse en ciertos cuadros de histeria en los que la angustia, al ser reprimida, se vuelve inconsciente: son las pacientes que presentan la *belle indifférence* (fenómeno descubierto desde los tiempos de Charcot). El ejemplo no soluciona el problema de los sentimientos inconscientes, pero nos obliga a encontrarles una explicación metapsicológica adecuada.

12 *Ibidem*, p. 2723.

13 H. Etchegoyen, «Reacción terapéutica negativa I y II», *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, pp. 682-706.

14 Freud, «El yo y el ello...», p. 2724.

15 Freud (1916), «Los que fracasan al triunfar (varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica)», *Obras completas, Vol. III*, pp. 2416-2426.

16 Freud (1916), «Los delincuentes por sentimiento de culpabilidad (varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica)», *Obras completas, Vol. III*, pp. 2427-2428.

17 Víctor Hugo (1831), *Esmeralda o Nuestra Señora de París* [trad. José López Rodríguez], La Habana,

Casas Editoriales Maucci.

18 J.L. Valls, «Reacción terapéutica negativa», *Diccionario freudiano*, Madrid, Julián Yébenes editor, 1995, pp. 498-500.

19 Freud, «El yo y el ello...», p. 2724.

20 Freud (1923), «El yo y el ello», *Obras completas, Vol. XIX* [trad. José L. Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, pp. 1-66.

21 Freud (1924), «El problema económico del masoquismo», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2756.

22 Freud (1930), «El malestar en la cultura», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 3061-3062.

23 *Ibidem*, p. 3062.

24 Freud (1930), «El malestar en la cultura», *Obras completas, Vol. XXI* [trad. José L. Etcheverry], pp. 57-140.

25 Freud (1933), «Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 3163.

26 Freud (1937), «Análisis terminable e interminable», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 3339-3364.

27 Es interesante que Abraham, en un trabajo de 1919, amplíe nuestro conocimiento al mencionar la función que el narcisismo, la rivalidad competitiva y la envidia tienen en este tipo de fenómenos, como fuerzas que motivan estas reacciones defensivas.

28 Freud (1905), «Tres ensayos para una teoría sexual», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 1185.

29 Freud (1915), «Los instintos y sus destinos», *Obras completas*, *Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2046.

30 Freud (1918), «Historia de una neurosis infantil», *Obras completas, Vol. II* [trad.Luis López-Ballesteros], p. 1952.

31 Freud (1919), «Pegan a un niño», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2471.

32 Freud (1920), «Más allá del principio del placer», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2511.

33 Freud (1921), «Psicología de las masas y análisis del yo», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2599.

34 Freud, «El problema económico del masoquismo...», p. 2753.

35 *Ibidem*, pp. 2753-2754.

36 *Ibidem*, p. 2755.

37 Freud, «Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis...», p. 3159.

38 *Ibidem*, p. 3161.

39 Freud, «Análisis terminable e interminable...», p. 3358.

40 Freud (1895), «Proyecto de una psicología para neurólogos», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 221.

41 J.D. Nasio (1996), *El libro del dolor y del amor* [trad. Viviana Ackerman], Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 14-15.

42 R. D'Alvia, L. Goijman, L. Kowenaki y A. Rascovski, «El dolor», *Revista de Psicoanálisis*, Argentina, LIV (1), 1997, pp. 211-238.

43 *Ibidem*, p. 213.

44 *Ibidem*, p. 218.

45 Manuscrito B. Freud (1892), *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)* [trad. José L. Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, 1986, pp. 27-33.

46 Carta 39. *Ibidem*, pp. 62-64.

47 Manuscrito E. *Ibidem*, p. 74.

48 Carta 42. *Ibidem*, pp. 68-69.

49 Manuscrito D. *Ibidem*, pp. 70-72.

50 Manuscrito F/1. *Ibidem*, pp. 85-86.

51 Manuscrito F/2. *Ibidem*, pp. 88-89.

52 *Ibidem*, p. 90.

53 Manuscrito G. Melancolía. Freud (1895), «Los orígenes del psicoanálisis», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 3504.

54 *Idem.*

55 *Ibidem*, p. 3507.

56 *Idem.*

57 Carta 81. Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess*..., p. 154.

58 Manuscrito I. Hemicranea. Freud (1895), «Los orígenes del psicoanálisis», p. 3514.

59 *Idem.*

60 Manuscrito K. Freud, «Los orígenes del psicoanálisis…», p. 3536.

61 Carta 113. Freud (1896), *Cartas a Wilhelm Fliess*..., p. 230.

62 Carta 71. Freud (1897), *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 3585.

63 K. Abraham (1911), «Notas sobre la investigación y tratamiento psicoanalíticos de la locura maníaco-depresiva y condiciones asociadas», *Psicoanálisis clínico* [trad. D.R. Wagner], Buenos Aires, Hormé, 1959, p. 105.

64 *Ibidem*, p. 109.

65 *Ibidem*, p. 111.

66 A. Rascovsky, «Introducción al estudio psicoanalítico de la manía», en A. Rascovsky y D. Liberman (comps.), *Psicoanálisis de la manía y la psicopatía*, Buenos Aires, Paidós, 1966, pp. 11-27; A. Rascovsky, *El psiquismo fetal*, Buenos Aires, Paidós, 1977.

67 K. Abraham (1924), «Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales», *Psicoanálisis clínico*..., p. 343.

68 *Ibidem*, p. 347.

69 *Ibidem*, p. 333.

70 Freud (1919), «En memoria de Víctor Tausk», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 2823-2824.

71 V. Tausk (1914),»Contributions to a psychoanalytic exposition of melancholia», en H. Numberg y P. Federn (eds.), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, *Vol. IV: 1912-1918*, Nueva York, International University Press, 1975, pp. 272-276.

72 Freud (1917), «Duelo y melancolía», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2091.

73 *Ibidem*, p. 2092.

74 Freud (1919), «Introducción al simposio sobre las neurosis de guerra», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2544.

75 V. Tausk (1919), «Acerca de la génesis del aparato de influir en el curso de la esquizofrenia», *Trabajos psicoanalíticos* [trad. Hugo Acevedo], Barcelona, Granica, 1977, p. 212.

76 *Idem.*

77 A propósito del rechazo de Freud hacia tan prominente discípulo, Paul Roazen comenta que «Tausk era el único miembro del grupo de Freud lo suficientemente brillante como para ser tan temible rival». P. Roazen (1969), *Hermano animal. La historia de Freud y Tausk* [trad. Joaquín Rábago], Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 84.

78 M. Delibes (1966), *Cinco horas con Mario*, Madrid, Salvat-Alianza, 1971.

79 Freud, «Psicología de las masas y análisis del yo», p. 2587.

80 *Ibidem*, p. 2602.

81 Freud (1923), «Psicoanálisis y teoría de la libido (Dos artículos de enciclopedia)», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 2671.

82 Freud, «Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis...», p. 3135.

83 E. Pichon-Rivière (1965), «Grupos operativos y enfermedad única», *Del psico-análisis a la psicología social, Tomo II*, Buenos Aires, Galerna, 1970, pp. 277-298.

84 E. Jacobson, *Depression. Comparative Studies of Normal*, *Neurotic*, *and Psychotic Conditions*, Nueva York, International University Press, 1971.

85 D. García Reinoso, *Depresión*, *melancolía y manía. Un estudio psicoanalítico*, Buenos Aires Nueva Visión,

1975.

86 Hugo B. Bleichmar (1976), *La depresión: un estudio psicoanalítico*, 2ª ed., Buenos Aires, Nueva Visión, 1978.

87 R. Chemama (2006), *Depresión. La gran neurosis contemporánea* [trad. Viviana Ackerman], Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

88 Freud (1910), «Contribuciones al simposio sobre el suicidio», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], p. 1636.

89 Freud (1905), «Análisis fragmentario de una histeria», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 933-1002.

90 K. Menninger (1938), *El hombre contra sí mismo* [trad. Pedro Debrigode], Barcelona, Península, 1972.

91 S. Futterman (1961), «Suicidio: el punto de vista psicoanalítico», en N.L. Farberow y E. S. Shneidman, *¡Necesito ayuda! Un estudio sobre el suicidio y su prevención* [trad. Carolina Amor de Fournier], México, Prensa Médica Mexicana, 1969, pp. 175-190.

92 H. Hendin, «Suicidio: el punto de vista psicoanalítico», en Farberow y Shneidman, *¡Necesito ayuda!...*, pp. 191-204.

93 K.A. Menninger, «Polysurgery and polysurgical addiction», *Psychoanalytic Quarterly*, 3 (2), 1934, pp. 173-199.

94 K.A. Menninger, «Psychoanalytic aspects of suicide», *International Journal of Psycho-Analysis*, 14 (3), 1933, pp. 376-390.

95 K.A. Menninger, «Polysurgery and polysurgical addiction...», p. 198.

96 Freud (1894), «Las neuropsicosis de defensa. Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas y de ciertas psicosis alucinatorias», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 169-177; Freud (1896), «Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 286-298.

97 Freud (1911), «Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia ('Dementia paranoides') autobiográficamente descrito», *Obras completas, Vol. II* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 1487-1528.

98 Freud (1933), «El porqué de la guerra», *Obras completas, Vol. III* [trad. Luis López-Ballesteros], pp. 3207-3215.

99 *Ibidem*, p. 3209.

100 *Ibidem*, p. 3212.

101 *Ibidem*, pp. 3212-3213.

102 F. Césarman, «Estudios ecológicos. El ecocidio en el mito del Diluvio», *Cuadernos de Psicoanálisis*, VI, 1971, pp. 3-9; *Ecocidio. Estudio psicoanalítico de la destrucción del medio ambiente*, México, Joaquín Mortiz, 1972; «Fantasía ecológica. Nueva variable en el tratamiento psicoanalítico», en Kalina *et al.*, *Adoctrinación y psicoanálisis*, México, Samo, 1974, pp. 77-94; *Freud y la realidad ecológica*, Buenos Aires, Paidós, 1974; *Crónicas ecológicas*, México, FCE, 1977; *Yo, naturaleza*, México, Conacyt, 1981; *Otra vez*, México, Océano, 1986; *Aún hay tiempo*, México, Grupo Editorial Siete, 1993; *La voz del ecocidio*, México, Gernika, 2007.

103 Freud, «El porqué de la guerra», p. 2314.

Capítulo 6
Discusión

... hombres y mujeres que vienen desde
un sitio desconocido y van hacia la sombra.
Fernando Soto Aparicio, *Mundo roto.*

El mundo comienza y acaba con nosotros.
Solo existe nuestra conciencia, ella lo es todo
y ese todo desaparece con ella. Al morir no
abandonamos nada. ¿Por qué entonces tantos
melindres en torno a un acontecimiento
que no es ningún acontecimiento?
E.M. Cioran, *Ese maldito yo.*

No es fácil establecer un orden coherente y comprensible entre el cúmulo de material disperso a lo largo y ancho del corpus freudiano, obra particularmente extensa que, entre otras cosas, contiene en sus entretelas todos y cada uno de los conceptos fundantes del psicoanálisis. De ahí derivan las dificultades para hacer un estudio crítico de conceptos freudianos como el de *instinto de muerte*.

En el curso de su obra, Freud construyó lo que luego conoceríamos como la teoría psicoanalítica, un aparato teórico conceptual que pretende dar cuenta de tres elementos fundamentales:

1. La comprensión e integración de un vasto territorio mental que es el mundo del inconsciente. Se trata de un continente desconocido para el propio sujeto, que lo disocia y promueve que se viva como un extranjero de sí mismo.
2. La hipótesis de un aparato psíquico que pasó por cinco etapas conceptuales desarrolladas en el curso de las reflexiones de su creador:[1]
   a) aparato del lenguaje (descrito en la monografía sobre *La afasia*)[2]
   b) aparato neuronal (descrito en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*)[3]
   c) aparato de memoria, complemento del anterior (esbozado en la famosa Carta núm. 52 y complementado después en *El block maravilloso*)[4]
   d) aparato psíquico topográfico, compuesto por una conciencia, un inconsciente y un preconsciente, ya como un aparato virtual que no corresponde con ninguna estructura anatómica cerebral (descrito primero en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*)[5]
   e) aparato psíquico estructural, formado por tres instancias: yo, ello y superyó.

3. Finalmente, la teoría psicoanalítica albergó una teoría instintiva con la pretensión de incluir el elemento energético para explicar lo que dinamiza el aparato psíquico, hipótesis también sujeta a un largo desarrollo conceptual, como hemos visto a lo largo de los capítulos anteriores.

Con estos tres elementos y la metapsicología como instrumento teórico, Freud tuvo las herramientas adecuadas para tratar de entender a los pacientes que lo consultaban en busca de ayuda, aquejados por neurosis, psicosis, padecimientos psicosomáticos y perversiones, con el común denominador de estar sufriendo de intenso dolor psíquico derivado de sus conflictos internos.

A fin de proceder con cierto orden, primero trataremos los términos empleados en la construcción del concepto en discusión, para luego continuar con el desarrollo de los problemas conceptuales relativos a la noción de *instinto* o *pulsión* como términos genéricos para dar cuenta del elemento energético que hace posible la totalidad de la actividad psíquica, así como la explicación de la unión ente el soma y la psique —si asumimos la división entre estas dos entidades, bien sea con intenciones pedagógicas, pues de lo contrario, tendríamos que cuestionar y discutir a qué se refiere Freud cuando habla de un concepto límite entre el cuerpo y la mente—. Posteriormente pasaremos a la discusión general de la noción de *instinto de muerte*, para lo cual tendremos que adentrarnos en *1)* la pertinencia del término, *2)* la búsqueda de conceptos alternativos que pudieran dar cuenta con mayor precisión del tipo de fenómenos a los que Freud se refirió al hablar de este instinto de muerte,[6] *3)* la adecuación de esta noción a los conocimientos biológicos actuales, principalmente los estudios de la etología sobre el concepto de agresión intraespecífica e interespecífica y, desde la biología molecular, sobre el concepto de *suicidio celular* o *apoptosis*, así como la presencia de genes del envejecimiento y la muerte, como parte del programa celular, *4)* la noción de *instinto de muerte* dentro de la teoría psicoanalítica, su pertinencia y coherencia con el resto de los nuevos postulados metapsicológicos que se esbozaron en la publicación de *Más allá del principio del placer*.[7]

Problemas terminológicos

Como señalamos en el capítulo dedicado al concepto de *instinto* (*trieb*), tenemos que asumir que hacemos este estudio desde una lengua distinta a la original en la que Freud escribió su magna obra. De ahí que todo lo que de aquí se derive tendrá un carácter no solo provisional, sino también conjetural, en la medida en que la lengua española pueda adecuarse a la alemana, y en función de asumir que las traducciones con las que contamos registren una apropiada y suficiente correspondencia con el original en alemán. Esto, a fin de no olvidar la vieja sentencia italiana *traduttore, traditore* ni los laberintos infinitos hacia los que nos conduce el intento de entender en el español actual (de inicios del siglo XXI) algo que fue pensado y escrito en el alemán culto de los siglos XIX y XX.

Sin embargo, creemos que tanto la autorización que dio Freud a la versión castellana de su obra, realizada por José López-Ballesteros y de Torres,[8] así como su temprana pertenencia a la *Academia española,*[9] nos autorizan a partir de la suposición de que dicha traducción no llega a cambiar el sentido ni terminológica ni conceptualmente y que, por el contrario, podemos sentirnos confiados de derivar nuestras conclusiones de este texto.[10]

Teniendo en cuenta lo anterior y obviando repetir la discusión en torno de si el término *trieb* puede traducirse por instinto o pulsión, quisiéramos empezar con el problema de la multiplicidad de términos con los que Freud se refirió a estos conceptos en el transcurso de las diversas fases de la teoría instintiva. Deseamos señalar la gran cantidad de nombres ofrecidos por nuestro autor para referirse al instinto sexual y al instinto de muerte y algunos de sus derivados más importantes. No quisiéramos fatigar al lector, pero pensamos que es importante el inventario mínimo de esas palabras, para luego intentar aprehender los conceptos.

En la obra freudiana nos encontramos con más de sesenta formas distintas de referirse al mundo instintivo que hemos consignado tanto en la traducción de López-Ballesteros como en la de Etcheverry. Un aspecto aparentemente lateral tiene que ver con el uso en singular y en plural de estos conceptos, pero los hemos incluido porque pensamos que da lugar a una jugosa discusión en torno a la multiplicidad de fuerzas instintivas que nos habitan. A este análisis solo hemos agregado dos términos más que no son originales de Freud, pero que debido al uso que tienen en la actualidad, merecen aparecer aquí: *mortudo* (término ideado por Federn y que corrió con poca fortuna) y *Tánatos* (que aparece por primera vez con Stekel y que ha corrido con mejor suerte en la teoría psicoanalítica actual como la lógica contraparte del Eros universal).

A continuación se presentan aproximadamente 67 términos que hemos recogido y a los que haremos referencia —sin descartar que, probablemente, muchos otros nos hayan pasado inadvertidos—:[11] afectos sexuales; excitaciones endógenas; sustancia sexual; instinto/pulsión; impulso instintivo/pulsión instintiva; derivado instintivo/derivado pulsional; instinto sexual/pulsión sexual; instintos sexuales/pulsiones sexuales; instintos sexuales parciales/pulsiones sexuales parciales; instinto escoptofílico/pulsión escoptofílica; instinto sádico/pulsión sádica; instintos sádicos/pulsiones sádicas; impulsos sádicos; sadismo primitivo/sadismo originario; masoquismo primario; instinto sadomasoquista/pulsión sadomasoquista; instintos sadomasoquistas/pulsiones sadomasoquistas; organización sexual sadomasoquista; instinto pasivo y activo de crueldad/pulsión a la crueldad; instintos homicidas/placer de matar; inclinaciones crueles y violentas; instinto epistemofílico/pulsón epistemofílica; instinto de saber o de investigación/pulsión de ver; instinto de contrectación/pulsión de contrectación; instinto de detumescencia; pulsión de nutrición; instinto de aprehensión/pulsión de apoderamiento; aparato de aprehensión/aparato de apoderamiento; instinto de dominio/pulsión de apoderamiento; instintos de dominio/pulsiones de dominio; instinto de perfeccionamiento/pulsión de perfeccionamiento; pulsión de poder; pulsión de ser

reconocido; instinto de imitación/pulsión de imitación; instinto de autoconservación/pulsión de autoconservación; instintos de autoconservación/pulsiones de autoconservación; instinto del yo/pulsión del yo; instintos del yo/pulsiones del yo; intereses del yo; libido; libido objetal/libido narcisista; *mortudo* (término de Federn); instinto de muerte/pulsión de muerte; instintos de muerte/pulsiones de muerte; tendencia al cero; principio de nirvana; instinto agresivo/pulsión agresiva; instintos agresivos/pulsiones agresivas; instintos crueles; instintos de crueldad; impulsos agresivos/impulsos de crueldad; agresión/agresividad; agresión sexual/abuso sexual/ataque sexual; agresión innata o primaria; deseo agresivo; tendencia agresiva/tendencias agresivas; inclinaciones agresivas; componente agresivo del instinto sexual/componentes agresivos de la pulsión sexual; impulsos asesinos; impulsos suicidas; heteroagresión/autoagresión; violencia; hostilidad; hostilidad primaria; instinto destructivo/pulsión destructiva; instintos destructivos/pulsiones destructivas; destrucción/destructividad; instinto gregario/pulsión gregaria; instinto social/pulsión social; y Tánatos (término de Stekel).

Como podemos ver, el número de términos para referirnos a los instintos es numeroso, lo que nos habla de una ambigüedad en el concepto y, hasta cierto punto, de algún grado de indeterminación en relación con la doctrina instintiva en el curso de sus tres formulaciones. A lo largo de la obra freudiana, nos encontramos con todo tipo de términos que hacen referencia a los *estímulos endógenos*, todo excepto una clara definición de los mismos. Se trata de palabras que se han usado —desde Freud— con una liberalidad que no hace justicia a la riqueza teórica que dicha formulación aportó al psicoanálisis.

El concepto de *instinto*

El concepto de instinto o pulsión implicó un instrumento de gran poder explicativo dentro del psicoanálisis, y constituyó un intento formidable para dar cuenta de la dimensión energética que mueve y hace posible la vida psíquica, de la fuerza que dinamiza al psiquismo. Implicó también dar nombre a un concepto resbaladizo, peligrosamente cercano a la noción de *vitalismo*. El término *instinto* pretende definir la fuerza de la vida, el *empuje vital* —como en alguna oportunidad lo nombró Freud—, el *aliento vital* de los griegos, el *alma inmortal* de la mitología cristiana, el *élan vital* de Bergson; este intento no logró zanjar la cuestión relativa a la naturaleza de esta fuerza.

De cualquier manera, desde una perspectiva fenomenológica, entendemos que la energía psíquica es aquello que distingue a un sujeto vivo de su propio cadáver. Lo que distingue a un estado de otro es la presencia, o ausencia, de eso que denominamos instinto o energía endógena. Resulta obvio que una persona muerta carece de esa energía que la dinamizaba cuando aún estaba con vida.

En relación con la multiplicidad de nombres asociados al instinto, si bien Freud siempre insistió en establecer una dualidad instintiva —indispensable para su teoría del conflicto—, también es cierto que tal variedad y número de términos para nombrar los instintos nos habla de que las fuerzas que intervienen en los procesos psíquicos podrían ser muchas más de dos. En sentido estricto, pensar en más de dos instintos o grupos instintivos, lejos de problematizar la noción de conflicto —tan cara al pensamiento de Freud—, haría mayor justicia a las actuales concepciones del psiquismo y sus interrelaciones tanto internas como con el medio circundante —como lo muestran las ideas actuales sobre los sistemas complejos, con múltiples niveles de funcionamiento simultáneos (sinérgicos y antagónicos al mismo tiempo).

Al parecer, Freud estaba pensando, al menos en ciertas partes de su obra, no tanto en dos fuerzas instintivas, sino en dos grupos instintivos. La constatación de una sexualidad polimorfo-perversa constituida por una diversidad de instintos sexuales parciales, el hecho de que prácticamente todo el cuerpo puede devenir erógeno y, por tanto, ser origen de pulsiones instintivas, apoyaría esta noción. Sabemos que la sexualidad genital incorpora todos los componentes pregenitales y contiene en su seno una gran variedad de instintos parciales.

Por tanto, parecería lógico imaginar que a los muchos nombres ofrecidos por Freud deberían corresponder muchos instintos o fuerzas pulsionales distintas. Esto podría ayudar a entender diversas modalidades de conductas y sentimientos a los que se intenta hacer depender en su origen, y un tanto forzadamente, de una sola fuerza energética —como ocurre con los instintos sexuales y sus múltiples posibilidades de *sublimación* o *neutralización*. Recordemos que Freud en *El yo y el ello*, de 1923, habla de la posibilidad de una sola fuerza energética que, eventualmente, puede «teñirse» de sexualidad o de agresión. Sin embargo, queda aún por responder cuáles son las circunstancias de las que depende ese «teñirse» o «colorearse» de una cualidad determinada. ¿Qué adelantó Freud con la hipótesis de una *energía neutra*? ¿Algo parecido a lo propuesto por Jung?, ¿o algo semejante a lo postulado por Jean Laplanche, quien habla de pulsiones sexuales de vida y pulsiones sexuales de muerte?,[12] lo cual no resuelve lo aquí planteado. Lo que podemos afirmar con mayor certeza es que nuestro psiquismo necesita significar ciertos componentes orgánicos que ingresan al territorio psíquico —es aquella necesidad de un trabajo psíquico de la que hablaba Freud—. Desde esta perspectiva, podemos entender que dicho aparato necesita traducir y dar algún tipo de representación a fuerzas orgánicas que ingresan en él, fuerzas inespecíficas, que en sentido estricto constituyen montantes de energías. Estas fuerzas que provienen de los más variados lugares de la economía corporal, una vez que ingresan y son vivenciadas por el psiquismo, deben ser simbolizadas y catalogadas gracias a una tarea de significación, que es la que traduce un estímulo cuantitativo (independientemente de que su procedencia sea químico-metabólica, hormonal, humoral o de cualquier otro tipo) en *otra cosa*. Esa otra cosa es lo que le da una cualidad determinada; en otras palabras, es el

trabajo psíquico lo que significa a los *quantum* (Q) energéticos que ingresan al sistema ψ. En este tipo de representación, interviene todo el bagaje experiencial de nuestras relaciones con los objetos del medio ambiente; o, en términos de André Green, es el objeto quien modula la pulsión, quien le otorga una determinada cualidad, pero también es la pulsión la que determina la cualidad emocional de la representación de dicho objeto.[13]

¿A qué se refieren todos estos términos que hemos expurgado en la obra de Freud? En términos generales, están referidos a: *a)* la conducta sexual, tanto en sus aspectos apetitivos como en los consumatorios; *b)* una serie de conductas y respuestas ante eventos que pueden poner en peligro la integridad del sujeto o su existencia; *c)* acciones tan concretas como matar, agredir, destruir (hay que tener muy en cuenta que agredir pertenece a un orden muy distinto del que tiene el concepto de destrucción); *d)* todo aquello que tiene que ver con dominar, con la necesidad de estar por encima del otro, la propensión a subordinarlo, someterlo o esclavizarlo, o a veces, de someterse y subordinarse; *e)* cuestiones en relación con el dolor: sentir dolor o promover dolor en el otro, y a una particular metamorfosis a causa de la cual el dolor, sentido o proporcionado, puede resultar placentero; *f)* actividades como mirar y conocer, ser mirado y enseñar; y, finalmente, *g)* la vivencia de unión con el otro, con el grupo, tanto con el grupo familiar como con el pequeño grupo o con grandes masas.

Al parecer, desde Freud el psicoanálisis siempre ha estado hablando de grupos instintivos (de ahí la multiplicidad de términos): el grupo de los instintos sexuales, luego ampliados como instintos de vida (que pueden o no incluir a los de autoconservación); el grupo de los instintos agresivos, que en sus últimas reflexiones Freud hizo depender de la pulsión de muerte; un grupo que tiene que ver con la curiosidad o epistemofilia, con la avidez y necesidad del aparato psíquico para enriquecerse con la información, tanto del mundo circundante exterior como del mundo interno; y, por último, un grupo que incluye fuerzas que explican desde el apego individual hasta la formación de los grupos, desde la familia hasta las grandes masas y la sociedad (energía compleja a la que Trotter llamó *instinto gregario* y que posiblemente contenga elementos que la hacen distinta de las anteriores).

La admisión de más de dos instintos primarios o básicos no echa por tierra la teoría del conflicto, sino que la ratifica, le da mayor fuerza y complejidad. Tanto la vida normal como la psicopatología son deudoras de estas tensiones conflictivas que forman parte de la existencia y de ese equilibrio inestable —siempre al borde de la crisis— que caracteriza a los entes biológicos. Esta nueva complejidad estaría más acorde con lo que hoy sabemos sobre los seres humanos como entidades, cuyo funcionamiento opera obedeciendo paradigmas más cercanos a la teoría de los sistemas complejos que a los primitivos esquemas derivados del arco reflejo,[14] base teórica originaria para el establecimiento de la segunda teoría sobre el aparato psíquico —*aparato neuronal* del *Proyecto de una psicología para neurólogos*—, aunque este esquema fue modificado y

enriquecido posteriormente por el propio Freud. Los conflictos del hombre son mucho más laberínticos que una simple tensión entre dos fuerzas opuestas; es posible que las oportunidades de problematización en el mundo interno tengan vectores múltiples y funcionen en concordancia unos con otros o en franca distonía y conflicto.

Hay que asumir que el punto de vista económico de la metapsicología siempre fue deudor de este esquema, y es importante recordar que la teoría del instinto de muerte y su cercanía conceptual con el principio de nirvana o tendencia al cero emana del punto de vista económico, teoría que nos habla de la necesidad de desprenderse de toda energía que ingrese al sistema. Desde esta perspectiva, el instinto de muerte derivaría de toda organización de la materia viva y sería el equivalente psíquico de la noción de entropía de la segunda ley de la termodinámica, de la cual deriva.[15] El problema es que se trata de una hipótesis física ideada para explicar el comportamiento de los gases en sistemas cerrados, que se ha desplazado con la pretensión de entender el funcionamiento de los organismos vivos que, por definición, son sistemas abiertos que operan con una entropía negativa, organizándose y haciéndose más complejos en vez de degradarse hasta su *muerte térmica*. Finalmente, y dado que la segunda ley de la termodinámica es una hipótesis sujeta a corroboración o falseamiento empírico y modificable en virtud de nuevas hipótesis más acordes con los fenómenos observados, podría suceder que un cambio en la teoría física dejara sin sustento a las disciplinas que han adoptado dicha ley como base de sus especulaciones; por ejemplo, las investigaciones de Prigogine[16] sobre los sistemas disipativos están poniendo en tela de juicio algunas leyes en las que se sustenta el concepto de *entropía*.[17]

La posibilidad de que la energía que ingresa a un sistema se estructure como información y experiencia no formó parte de las formulaciones de Freud, dado que esta noción no era de su tiempo. A pesar de su formación darwinista, Freud no integró la evolución de los instintos y sus cambios filogenéticos, así como tampoco la relación inversamente proporcional entre instintos y aprendizaje en animales de toda la escala evolutiva. Sin embargo, era claro que la adquisición de información acerca del medio circundante es una necesidad fundamental de los seres vivos y de importancia creciente en las formas de existencia llamadas superiores, como ocurre particularmente con los mamíferos. Desde la perspectiva evolucionista, aprender de la experiencia —como bien sabía Bion— resulta mucho más adecuado para la supervivencia de las especies que la rigidez de los mecanismos instintivos primitivos.[18]

No obstante, Freud fue muy consciente de que el concepto de instinto en los seres humanos venía a ser una suerte de vestigio de lo que pudo llegar a constituir en animales menos evolucionados. Incluso podríamos establecer una línea de desarrollo que, a la manera de Anna Freud, parta de los tropismos químicos de los unicelulares y, pasando por la noción clásica de instinto (tal como lo entendemos en los animales inferiores al hombre), desemboque en los conceptos de *psicosexualidad* y *agresión* como los conocemos en el hombre.

Para terminar con las cuestiones de orden estrictamente terminológico, nos quedamos con la impresión de que el territorio de los instintos es aún un campo resbaladizo, un intento de definir eso que pulsa dentro de nosotros y que nos empuja, cual destino inexorable, hacia un fin que —en términos crudos y desde las leyes de la selva— nos dicta el mandato de aparearnos con todo aquello que resulte atractivo a nuestro deseo y eliminar todo lo que se presente como obstáculo y potencial frustración de dicho deseo, o que ponga en riesgo nuestra supervivencia. Esta ley de la selva ha sido altamente modulada en el hombre —es lo que va del *instinkt* al *triebe*—, que tamiza, desplaza, posterga o modifica el deseo desde la instancia yoica y los postulados del principio de realidad, instancia inhibidora que determina cuándo y en qué condiciones es posible gratificar las apetencias que nos empujan desde el principio del placer.

¿Son dos o muchas esas fuerzas?, ¿son únicamente los imperativos del Eros y del instinto de muerte, o intervienen otras fuerzas motivacionales? Al incluir el concepto de *motivación* —Freud empleaba preferentemente los términos de *tendencia* o *inclinación* —, ¿estaríamos haciendo referencia a un derivado instintivo o, por el contrario, abriendo la puerta a una forma distinta de entender estas fuerzas con las que se da la energía psíquica, por ejemplo, en esa característica tan conspicua a la que hemos llamado *curiosidad* o *epistemofilia*? Algunas corrientes de pensamiento psicoanalítico, principalmente derivadas de la Psicología del yo, parecerían inclinarse en esta última dirección.

Incluso en desviaciones como el pensamiento de Kohut, se prefiere hablar de un *self* bipolar con ambiciones e ideales en cuyos extremos actúan los talentos y habilidades, con lo que la doctrina de las pulsiones queda relegada al olvido y la inoperancia. Kohut, quien no suscribe la idea de un instinto de muerte, contrapone al *hombre culpable* —que vive apresado en las leyes del principio del placer tratando de satisfacer sus tendencias pulsionales y que, según Freud, es una concepción derivada de su pesimismo personal— el *hombre trágico*, cuya meta es colmar cabalmente las aspiraciones de su *self* nuclear, situación en la que la muerte no necesariamente significa una derrota, dado que muerte y triunfo pueden coincidir; de ahí que prefiera hablar de *la muerte triunfante del héroe* y de una *muerte victoriosa*.[19] Aunque Kohut no lo explicita, casi podría inferirse que el *hombre trágico* es aquel que triunfa sobre la muerte, con lo que transforma este último episodio existencial en una suerte de victoria. Es claro que lo anterior tiene que ver más con una postura filosófica que con un hecho biológico de observación empírica; sin embargo, tenemos la impresión de que Kohut se ha deslizado hacia algo muy parecido a la negación de la muerte.

Sirva esta breve digresión para mostrar que, ante la multiplicidad terminológica del psicoanálisis, debemos avanzar con cautela. Los primeros términos freudianos estaban firmemente anclados en lo biológico: sustancias sexuales, quimismo sexual; incluso el concepto de estímulos endógenos es puramente fisiológico; sin embargo, el término de *instinto* (o *pulsión*), el *trieb* del texto original, asentó pronto sus bases reales como

concepto metapsicológico. Pero no debemos olvidar que con términos como instinto de crueldad, pulsiones homicidas, instintos gregarios y sociales, pulsiones epistemofílicas, etc., estamos metiendo en un mismo saco derivados instintivos junto con fuerzas motivacionales de difícil clasificación. Por lo pronto, parecería justificado afirmar que cuando existen muchos nombres es que hablamos también de una multiplicidad de fuerzas instintivas o formas energéticas diferentes.

Para sintetizar los puntos anteriores, de acuerdo con las formas de nombrar las fuerzas instintivas, parecerían existir cinco grandes grupos de instintos, con diferentes niveles de complejidad: el grupo de los instintos sexuales, el grupo de los instintos agresivos/destructivos, el instinto de muerte, los instintos epistemofílicos y los instintos vinculares (que explican los fenómenos de apego, las relaciones de pareja y familia), así como los tan discutidos instintos gregarios.

Problemas conceptuales en torno del instinto de muerte

Si pasamos ahora al estudio de los problemas conceptuales del término *instinto de muerte* (o *pulsión de muerte*), tenemos que preguntarnos, antes de cualquier otra cosa, si este concepto es pertinente dentro de la noción general de instinto o pulsión, propuesta por Freud, o si, por el contrario, tiene que ser incluido en otro universo conceptual.

Sabemos que Freud caracterizó a los instintos por cuatro de sus particularidades centrales: su origen, su fuerza, su objeto, su fin. En el caso de los instintos sexuales, quedaba clara su doble determinación, ya que *a)* su origen residía tanto en la bioquímica de las hormonas sexuales como en la capacidad de respuesta de diversos órganos y del organismo como un todo a estímulos que, desde la más temprana infancia, se ponían en juego en la interacción con el otro (la madre o figura materna y, luego, el resto de las personas que entraban en relación con el sujeto); *b)* su fuerza, aunque tamizada por factores constitucionales, dependía del tiempo transcurrido desde la última oportunidad en que dichos instintos habían sido satisfechos, es decir, de su paulatina acumulación —factor cuantitativo que determina el carácter *pulsante* de la pulsión—; *c)* su objeto era lo más cambiante, y tanto el propio cuerpo como una gran multiplicidad de objetos (homo y heterosexuales) del mundo circundante —incluso los animales y algunos objetos inanimados— podían ser adecuados para propiciar su gratificación; y, por último, *d)* su fin era la descarga del impulso y el desembarazarse de la tensión displacentera.

El principio del displacer/placer y el principio de realidad daban cuenta de los incrementos y decrementos libidinales del mundo interno, en el primero; y de las oportunidades que para propiciar dicha descarga se deben encontrar en el mundo externo, en el segundo.

Ahora bien, si aplicamos el término de instinto (o pulsión) al instinto de muerte, necesitaremos entenderlo desde los postulados meta-psicológicos de Freud. Por tanto, para que el concepto de *instinto de muerte* sea correspondiente con lo que sabemos de

los instintos sexuales y contenga características afines a estos últimos, también tendremos que encontrarle un origen, una fuerza, un objeto y un fin.

Origen o fuente del instinto de muerte

¿Cuál es el origen del instinto de muerte? Hasta donde sabemos, no existe una fuerza o presencia bioquímica (como ocurre con los componentes sexuales) que pueda dar cuenta o siquiera orientarnos acerca de la noción de instinto de muerte; en este sentido, se trata de una pulsión que *no pulsa*, como sí pasa con la sexualidad.

Como ya vimos, la muerte biológica se caracteriza por un evento de tipo catastrófico y el desencadenamiento de una serie de reacciones enzimáticas, que descomponen el organismo una vez que ha dejado de vivir. Desde esta perspectiva, la muerte tiene una intensa «presencia» bioquímica, pero estas reacciones solo se desencadenan cuando ya no existe la vida, ya que la muerte no es un fenómeno súbito y puntual, sino una serie de reacciones bioquímicas que consumen una buena cantidad de tiempo para culminar. Cuando se rompe ese equilibrio inestable que conocemos como vida orgánica, se desencadenan procesos enzimáticos de carácter autodigestivo, lo que conocemos como putrefacción. Este proceso es muy distinto del que ocurre normalmente durante la vida, en la que hay procesos tisulares cíclicos, constantes y programados, de destrucción y renovación. De hecho, cuando estos no obedecen al estricto control programado por los códigos genéticos, pueden desembocar en procesos degenerativos o neoplásicos.

Pensamos que en el caso del instinto de muerte podría tratarse de otro tipo de *fuerza* o *presencia*, ya que es obvio que somos seres destinados a la muerte. Está más allá de cualquier asomo de duda que todos los seres vivientes complejos vamos a perecer luego de haber permanecido durante cierto tiempo en la superficie de la Tierra. Se trata de la más incontrovertible de las certezas que nos habitan como seres humanos: algún día, moriremos. A partir de esto, tenemos que considerar la posibilidad de que el instinto de muerte pudiera ser reconceptualizado, con ventaja, como una suerte de programa biológico o genético. Podríamos afirmar que existe una programación, impresa en nuestro código genético, gracias a la cual el organismo dejará de estar vivo luego de cierto tiempo o, para decirlo con mayor corrección, luego de haber realizado una serie de funciones.[20]

Sabemos que la muerte ocurre incluso en el mejor de los casos, donde se registran condiciones óptimas de existencia biopsicosocial. Aun así, el organismo perecerá, dado que está programado para morir. ¿Será esta programación una forma de referirnos a un instinto de muerte? Esta potencial sinonimia ¿es coherente con la postulación de un número indeterminado de pulsiones agresivas, de instintos asesinos y de una voluntad de poder, por solo emplear unos pocos términos de Freud relacionados con esta fuerza?

Desde esta perspectiva, y adhiriéndonos a algunas afirmaciones de Freud de que el instinto de muerte es la manifestación de esa ley que nos lleva hacia la recuperación del estado inorgánico, podríamos aventurarnos y decir que se trata de un concepto más

acorde con la noción de *programa genético* que con la noción clásica de *instinto*. Llamar *instinto de muerte* a un programa genético es forzar desmesuradamente un término, al grado de terminar despojándolo de su significación originaria.

Hay que entender que aunque todos los instintos derivan de programas genéticos, no todos los programas genéticos son instintos. También los instintos sexuales se hallan determinados en el código genético de nuestros cromosomas, pero resulta evidente que usamos este término para referirnos a los desarrollos derivados del programa (la psicosexualidad) y no al programa mismo. Es claro que el programa genético para la muerte, hasta donde sabemos, no tiene un paralelo equiparable a los desarrollos de la pulsión sexual. La pulsión de muerte pertenecería, en este sentido, a un orden categorial distinto del de las pulsiones sexuales.

¿Existe algún término —como el de *libido*, que se usa para nombrar la energía sexual — característico de la pulsión de muerte?[21] El neologismo *mortudo* de Paul Federn no tuvo éxito, pero en todo caso nos preguntaríamos, ¿cuáles son los derivados, en forma de *mortudo*, del instinto de muerte? Si pensamos en la violencia, la agresión y la destructividad como derivados de la pulsión de muerte, deflexionada o proyectada hacia el exterior, podríamos estar en posesión de un criterio cuantitativo para medir el instinto de muerte. Puede haber mayor o menor violencia, mayor o menor agresión o destructividad; incluso podríamos hablar de cierta modulación de la violencia y de la agresión, como cuando se golpea en vez de matar, o se insulta en vez de golpear. También podríamos hablar de una sublimación de la agresión, como en ciertas profesiones: la del matarife de los rastros, la del verdugo profesional o, más sofisticadamente, la del cirujano. No me atrevería a decir que podamos encontrarle un derivado artístico, aunque para muchas personas el toreo es un arte en el que frecuentemente muere un toro pero, a veces, también un torero. La maniobra con la que culmina la lidia es la de entrar a matar, lo que no deja ninguna duda sobre su tanática motivación y finalidad. Sin embargo, es claro que se trata de un refinamiento —aunque los militantes de Green Peace podrían inconformarse con el empleo de este término— claramente derivado de un instinto asesino, de una necesidad de luchar contra el animal, vencerlo y darle muerte. El hecho de que la tauromaquia sea un espectáculo tan popular en el mundo latino, nos habla de la importancia de este tipo de «apetencias».

Desde la teoría psicoanalítica decimos que la violencia, la agresividad y la conducta destructiva son derivados pulsionales del instinto de muerte, pero esto no invalida la existencia de teorías alternativas que explican estos fenómenos sin recurrir a tan controvertido principio. Todos los animales matan aquello que se comen como un mecanismo de sobrevivencia. De la muerte de otros se obtienen los elementos energéticos indispensables para la vida. Los herbívoros matan plantas, los carnívoros matan animales, pero todos viven gracias a un sistema ecológico abierto en redes alimentarias que parten de las algas y plancton unicelulares hasta terminar en el hombre, con una alimentación que incluye elementos vegetales y proteínas cárnicas.

Siguiendo esta línea de pensamiento, nos preguntaríamos si existe un desarrollo del instinto de muerte, una suerte de ontogenia evolutiva de esta fuerza instintiva, como ocurre con el instinto sexual, que se va organizando a través de distintas fases. Creemos que sería difícil sustentar la organización de una fuerza que se define por su carácter desorganizante y su capacidad desvinculatoria, es decir, que opera en contra de cualquier forma de organización. Si el instinto de muerte se opone al Eros, «que todo lo une», su fuerza se manifiesta como «ataques al vínculo», como una capacidad para separar lo que antes estaba unido o vinculado. Encontramos un buen ejemplo para mostrar la envidia como un derivado del instinto de muerte —como aseguraba M. Klein— en el pasaje en que Yago promueve, con sus intrigas, no solo la desvinculación entre Otelo y Desdémona y la disolución de su enamoramiento, sino su mortal culminación cuando el moro da muerte a su mujer y luego se suicida.[22]

Pensamos que existe un importante cúmulo de evidencias que señalan que la muerte —en el mejor de los casos y cuando no intervienen factores externos— es consecuencia de un programa inserto en nuestro código genético. Así, el origen o fuente del instinto de muerte sería cromosómico (las «causas internas»), sin que tengamos noción alguna de cómo son los desarrollos derivados de este programa en el organismo ya formado, como sí ocurre con la sexualidad. Al asumir lo anterior y no conociendo ningún tipo de desarrollo, complejización o evolución de su pulsión, tenemos también que admitir que su existencia es muda e impalpable, como a veces postuló Freud. Solo aparece, en lo interno, hasta el momento mismo en el que se desencadena el antedicho programa genético, con lo cual el sujeto muere.

Entonces, una posibilidad es que el instinto de muerte no se manifieste nunca en el interior, excepto en los momentos en que se disparara el reloj biológico que determina que ese organismo tiene que ser desechado. Este mecanismo podría entenderse desde la metáfora de un reloj despertador que solo se dispara —deja sonar la alarma— en un momento determinado de antemano, pero en tanto esto no ocurra, no podemos tener ningún tipo de advertencia de dicha programación. Desde esta perspectiva, repetimos, la pulsión de muerte no pulsaría, aunque pudiera ser entendida como una tensión potencial. Esta noción, aparentemente simple, es mucho más complicada dado que dichos relojes biológicos no solo se advierten en el sujeto como un todo funcional, sino en todas y cada una de sus partes: los tejidos se renuevan constantemente, por tanto, se trata de una noción dinámica. En cierto sentido, cada tres o cuatro meses somos radicalmente distintos del equipo celular que nos constituía previamente (excepto en el caso de las neuronas). De cualquier manera, para explicar la muerte del sujeto (que es el tema que nos interesa) sí puede ser pertinente la metáfora de un programa que tiene una sola manifestación interna en toda la vida, destruyéndola.

Queda la posibilidad de preguntarnos si las enfermedades, tanto orgánicas como mentales, serían una manifestación de ese programa cromosómico, estructurado como un instinto de muerte —aunque decir *estructurado* sea falsear el *modus operandi* de dicho

instinto—. De esta manera, tendríamos que contemplar una definición de la pulsión de muerte que considerara una fuerza que no sería muda sino que, por el contrario, se podría manifestar en una serie de padecimientos previos a la muerte misma, como es el caso de la enfermedad o la vejez.[23]

De manera semejante, cierto tipo de experiencias psíquicas podrían ser formas vagas y sutiles de advertencia de la presencia de esta fuerza disolvente, de la acción soterrada del instinto de muerte. Nos referimos a las experiencias referidas por Freud al estudiar *lo siniestro*: la vivencia de algo sumamente extraño que, paradójicamente, nos resulta íntimo, familiar.[24] La noción de muerte nos lleva a este tipo de sensaciones, ya que pese a ser totalmente desconocida —desde la perspectiva tanto existencial como experiencial, pues es algo que nunca hemos vivido—, también es algo de lo cual tenemos una certeza consciente absoluta, algo tan familiar como la vida misma. No obstante, debemos advertir que estamos hablando de la muerte, y no de un instinto de muerte.

Fuerza del instinto de muerte

Para poder hablar de una fuerza del instinto de muerte tenemos que definir lo que entendemos por dicho instinto, ¿es una fuerza muda o una pulsión activa?; ¿puede este instinto ser medido por una acción como la descrita en la melancolía, que fue definida en su momento como *cultivo puro de pulsión de muerte*?, ¿qué quiere decir esto, considerando que el instinto de muerte, sin la mezcla y cierta neutralización que le otorga la fuerza del Eros, sería incompatible con toda forma de vida biológica? ¿Cómo podemos entender que una fuerza tan activa —incluso ruidosa—, que en sus manifestaciones sociales es el factor etiológico que impulsa a los hombres hacia la guerra, sea, por otra parte, tan silenciosa y muda cuando se trata del interior del sujeto? En este caso, cuando hablamos de fuerza del instinto, ¿nos referimos a la agresión como derivada de la fuerza del instinto de muerte, o bien expresamos el ímpetu del impulso de vida que nos empuja a la sobrevivencia? Por otra parte, ¿debemos entender la agresión interespecífica como una parte del instinto de muerte, cuando sabemos que es absolutamente indispensable y vital para la sobrevivencia, tanto del individuo como de la especie?

Cuando hablamos de que la pulsión de muerte es una fuerza destructiva, ¿cómo se relaciona esta fuerza con los problemas de las perversiones sádica y masoquista que, si bien imponen cuotas de sufrimiento y de goce, no destruyen a sus protagonistas, salvo en casos extremos? ¿Cómo se da el goce de la perversión, tan repetido por Lacan, y cuál es su relación con ese ir más allá del principio del placer? ¿Cómo se relaciona la fuerza de este instinto con la repetición compulsiva? ¿Cómo entendemos su fuerza cuando se transforma en una resistencia del ello que aparece en el curso de un análisis? Asimismo, ¿cuál es la cualidad específica de esa forma particular de placer que encuentra el niño en destruir aquello que tan laboriosamente había construido antes? ¿Cómo explicar ciertas formas de agresión que van más allá de lo necesario y que actualmente los

neuropsicólogos definen como *agresión fría*? ¿Es la pulsión de muerte una fuerza desligadora, o más bien podemos entenderla como una tendencia y apetencia hacia la quietud, la paz y la inmovilidad, como quieren verla Rechardt e Ikonen?[25] ¿O, por el contrario, es un determinante cósmico metafísico que opera universalmente, a la manera de la discordia de Empédocles? ¿Es la pulsión de muerte un sinónimo de algo tan activo y omnipresente como la voluntad de poder, expresada por Nietzsche?[26] Finalmente, ¿es el instinto de muerte una fuerza generadora, desde los primeros días, de angustia, envidia y voracidad en los seres humanos, como postulaba M. Klein?, es decir, ¿podríamos entender este instinto como una auténtica fuerza pulsional activa, cuyos efectos pueden ser detectados y advertidos en multitud de fenómenos clínicos?

Como podemos constatar por la multiplicidad de términos enlistados en el primer apartado de este capítulo, no es tarea fácil medir la fuerza de un fenómeno que aún carece de una definición conceptual adecuada.

Por un lado, parecería tratarse de un mecanismo que permanece a la espera de su desencadenamiento, pero que nunca se manifiesta, fuera de esta única y última aparición; pero por otro lado, daría la impresión de ser una verdadera fuerza que se muestra con vigor e intensidad semejantes a la de los instintos sexuales, y que tiene que ver con los mecanismos biológicos de renovación de células y tejidos. Esto es indicativo de lo poco que se ha hecho por su esclarecimiento conceptual.

En primer lugar, no está por demás recordar que Freud, en sus estudios sobre *Las neuropsicosis de defensa*,[27] aseguró que en las histerias había una disposición patológica, es decir, una dotación incrementada de libido o energía sexual innata, afirmación a la que más tarde agregó que en el terreno de las neurosis obsesivas la naturaleza las había dotado con una particular intensidad de instintos agresivos. Es claro que los factores cuantitativos eran tomados muy en cuenta por Freud desde sus primeras publicaciones.

En otras evidencias innatistas, independientes de su caracterización psicoanalítica, toda madre multípara sabe que hay bebés más fuertes que otros, así como bebés más tranquilos que los demás. Desde esta perspectiva tenemos que entender que existen factores de carácter constitucional que determinan la fuerza o dotación instintiva de los seres humanos, incluyendo los instintos agresivos que, siguiendo a Freud, son una forma de manifestación del instinto de muerte. Empero, *dotación instintiva* es un concepto resbaladizo y se presta para nombrar todo aquello de lo que no tenemos una idea clara.

Teniendo en cuenta la multiplicidad de términos empleados y la mala definición de los conceptos, debemos asumir que nos referimos a factores de fuerza o intensidad de elementos psíquicos derivados u originados en los instintos sexuales y en los instintos agresivos, pero que estos términos pueden diferir —y de hecho difieren— de los conceptos de instintos de vida (o Eros) e instintos de muerte.

En términos generales, la agresividad, como capacidad y parte de la naturaleza humana, es indispensable para la sobrevivencia de los sujetos. En este sentido, está al servicio de los instintos de vida, pues ayuda a preservarla. El hecho de que este

componente pueda pervertirse o tener un desarrollo desafortunado no quita su valor primordialmente vital.

Desde otra perspectiva, los instintos agresivos y lo que conocemos genéricamente como agresividad, sí pueden ser medidos en su intensidad, por ejemplo, en relación con ciertos factores del mundo circundante que son capaces de desencadenarlos, como son los diversos grados de frustración a los que se ven sometidos los sujetos en determinadas circunstancias, los estados de privación en cuanto a las necesidades básicas, el tipo de interacción con los otros significativos, etc.; incluso pueden depender de factores climáticos, como se comprueba año con año con el aumento de los índices de criminalidad que se da con la llegada del viento *Föhn* en Suiza, o con los fenómenos sociales desencadenados durante los veranos violentos de Chicago —por poner dos ejemplos particularmente estudiados—. También pueden depender de factores demográficos como la densidad de población por kilómetro cuadrado —lo que etólogos como Tinbergen[28] y Lorenz[29] conocen como territorialidad, que luego ha estudiado en el hombre Morris,[30] y Bastide[31] desde una perspectiva sociológica.

Otro asunto relacionado con el instinto de muerte y también con el destino del tratamiento psicoanalítico es la fuerza de esta pulsión y sus efectos sobre este tipo de terapia.

También está el problema de la compulsión a la repetición, laberinto conceptual donde se mezclan cuestiones de distinto orden. Por un lado, el fenómeno de la repetición como sustituto del recuerdo, base fundamental del fenómeno transferencial y resorte importantísimo de la técnica que no puede operar *in absentia* o *in efigie*. Algo diferente de lo que Freud entiende como compulsión de repetición, fenómeno que no ofrece el beneficio de una mayor simbolización o elaboración del estímulo, sino que es una pura repetición compulsiva, al parecer sin beneficio alguno más que la de producir, una y otra vez, sufrimiento. En estas circunstancias es difícil no adscribir este fenómeno al instinto de muerte.

El fenómeno de la compulsión a la repetición, mencionado por Freud en *Más allá del principio del placer* al referir el juego del carretel de su nieto, sería una repetición que no estaría al servicio del placer, sino allende este imperativo sostenido por el punto de vista económico de la metapsicología. Pese a que el ejemplo de su nieto no es una buena muestra de lo que es la compulsión repetitiva, ¿repetir compulsivamente algo que resulta doloroso —como ocurre con la repetición que vemos en algunas neurosis traumáticas que no derivan ningún tipo de elaboración o trabajo de ligadura de esta repetición— es un derivado del instinto de muerte?, y en caso afirmativo, ¿cuál es su lógica, desde la perspectiva metapsicológica?

Ante los hechos clínicos descritos debemos oponer dos argumentos complementarios. En primer lugar, que la fuerza descrita como adhesividad de la libido deriva de los instintos sexuales. Es la libido la que encuentra muy difícil abandonar sus objetos de amor originarios, por lo que se resiste a desinvestirlos y, así, acceder a nuevos objetos.

En segundo término, que la fuerza de esta resistencia del ello —que da pie al fenómeno de la compulsión a la repetición— es una fuerza ligadora, incluso hiperligadora, lo opuesto a lo descrito para el instinto de muerte. Es claro, entonces, que la descripción de la compulsión repetitiva como una resistencia del ello necesita una revisión profunda.

Si entendemos que la resistencia del ello es la forma como el sujeto «habla» de sus dificultades para desprenderse libidinalmente de sus objetos originarios, entonces quizás estemos ante una conceptualización incorrecta de Freud. Se trata de la fuerza de los instintos eróticos que se resisten a desinvestir a dichos objetos, lo que, si somos congruentes con su definición, difícilmente podríamos referir a la pulsión de muerte, que actúa decatectizando, separando. En consecuencia, deberemos distinguir la compulsión a la repetición —como evento de la pulsión de muerte y distinta de la resistencia del ello—, de la *adhesividad libidinal*, una fuerza que depende de las pulsiones de vida.

Recordemos que Freud, en *Análisis terminable e interminable*, concebía la acción de este instinto en función de su fuerza originaria, lo que hacía muy ardua la tarea de lo que llamó la *domesticación del instinto* —el factor señalado como la fuerza constitucional de los instintos—,[32] y nos advertía de las posibilidades de neutralización gracias a la acción de una fuerza opuesta de carácter libidinal.

En síntesis, encontramos argumentos contradictorios, tanto en pro como en contra, para sostener que la pulsión de muerte tiene una fuerza. En ocasiones parecería que cualquier tipo de elemento energético en realidad es algo que tomamos en préstamo de la fuerza de la pulsión de vida; mientras que, en otras, parecería que la pulsión de muerte no solo cuenta con una energía propia, sino también con una manera singular de satisfacción y de placer de descarga. Es posible que la energía de la pulsión de muerte no sea una energía que se manifiesta activamente, como ocurre con el Eros, sino que se trate de una energía potencial que se dispara solo en ocasiones determinadas. Después de todo, resulta congruente pensar de este modo, ya que una energía tanática activa difícilmente podría ser compatible con la existencia del sujeto.

Objeto del instinto de muerte

Desde cierta perspectiva, y a diferencia de los instintos sexuales, el instinto de muerte tiene un solo objeto perfectamente identificado: el individuo en el que habita. Es el sujeto mismo el que deberá morir o, en términos de Freud, quien tendrá que regresar al estado inorgánico del que emergió. Obviamente, es muy cuestionable asumir la hipótesis de que la muerte representa una regresión, y preferimos entenderla como el término de una existencia: punto final, más que retorno a los orígenes. Si los viejos se vuelven extremadamente vulnerables y dependientes de quienes los rodean no es porque hayan regresado al estado infantil, pese a lo cual existe una gran cantidad de consejas populares en tal sentido. La dependencia de la senilidad es un subproducto del deterioro paulatino de las funciones relacionadas con nuestra capacidad de sobrevivencia, reproducción,

autocuidado, relación con los demás y un largo etcétera. Cuando en una mujer se da la menopausia, no es porque haya regresado a un estado prepuberal, sino que ha ido más allá de su época de fertilidad; simplemente ha rebasado cierto tiempo biológico interno, después del cual está inhabilitada para gestar.

De la misma forma, podemos decir que no hay nada de cierto en la afirmación de que el hombre se haya originado de lo inorgánico, a menos que nos demos ciertas licencias de tipo poético o religioso. Desde una perspectiva creacionista —con la que no concordamos—, la Biblia relata cómo el hombre fue creado de barro: «Formó, pues, Jehová Dios al hombre del polvo de la tierra, y alentó en su nariz soplo de vida; y fue el hombre en alma viviente» (Génesis, 2:7);[33] y desde entonces, suele acatarse acríticamente el ancestral *dictum* «polvo eres y en polvo te convertirás». Pero los seres humanos no venimos del mundo inorgánico, ya que antes de existir como tales no éramos nada; simplemente no éramos —idea de difícil aprehensión, ya que además de chocar con nuestro narcisismo, no nos es posible pensar, entender o conceptuar, es decir, tener una representación mental, de un estado de no existencia respecto de nosotros mismos. Sería una pretensión completamente insostenible desde la perspectiva lógica imaginar que antes de nacer éramos materia inorgánica, dado que el ser aún no existía. Categorizar la existencia del tiempo anterior a nuestra concepción y nuestro nacimiento corresponde a la misma ilusión que pretende hacer de la muerte un tránsito y no un fin. Las doctrinas de la metempsicosis, así como los mitos sobre las vidas anteriores y sucesivas, las religiones que se adhieren a la creencia de la reencarnación o que postulan una vida en el más allá —sea el cielo o el infierno, o en forma de canario— no hacen más que ofrecerse como paliativos a la herida narcisista representada por el concepto de muerte como terminación de la vida y a la nada como absoluto prenatal y posmortem de la existencia.

Desde otra perspectiva, en el concepto de *deflexión del instinto de muerte*, la teorización freudiana comprende una serie casi infinita de objetos de la pulsión observables en sus múltiples y variadas manifestaciones, ya sea en forma de sadismo, de agresión o destructividad, de guerra y todo tipo de conductas dirigidas a matar, dañar o imponer sufrimiento, físico o mental, a las otras personas, incluyendo el daño y la destrucción del medio (si aceptamos las ideas de Fernando Césarman sobre la conducta ecocida).[34]

Desde la rectificación de la noción de masoquismo —primario a partir de la segunda tópica— como expresión hacia el adentro del instinto de muerte, es claro que los sujetos necesitan redirigir hacia el afuera la acción mortífera de la pulsión de muerte, pues en caso contrario tendrán que sufrir las consecuencias y ver cómo esta fuerza se manifiesta con toda su crudeza aniquilando al propio individuo. Desde las ideas de la segunda tópica, el masoquismo primario sería a la pulsión de muerte lo que el narcisismo primario es a la pulsión de vida.

Dado que no es posible la deflexión total de dicho instinto, existe casi inevitablemente una serie de manifestaciones en el adentro. De esta forma, se han invocado una multiplicidad de cuadros, síntomas, signos o rasgos psicológicos, que tendrían que ver con la acción interna del instinto de muerte. Desde el problema inaugural del masoquismo primario y la vivencia de lo siniestro, se han relacionado muchas enfermedades orgánicas con el instinto de muerte —entre las que muchos pensadores del psicoanálisis incluyen a las enfermedades autoinmunes, las neoplasias y las enfermedades degenerativas—, así como otras manifestaciones como la propensión a los accidentes o la policirugía, las adicciones al tabaco, el alcohol y otras drogas, la fascinación por los deportes extremos y actividades de muy alto riesgo, etcétera.

Si seguimos la teorización freudiana, la pulsión de muerte es parte integrante de cualquier tipo de patología emocional o cuadro nosológico psiquiátrico, pero es particularmente constatable en dificultades terapéuticas como la compulsión a la repetición, la reacción terapéutica negativa y algunos casos de *acting out* particularmente destructivos para la integridad o futuro emocional del analizando, presentándose en sujetos que fracasan ante el éxito, en delincuentes que cometen sus delitos empujados por el sentimiento de culpa, en muchas de las neurosis de destino y otras por el estilo.

Hacia el afuera, el instinto de muerte se manifiesta primordialmente como sadismo y en todas las formas de agresión o destructividad que conforman las relaciones del sujeto con sus congéneres o con el medio. En el terreno de lo social, son el ingrediente esencial para la explicación de las guerras, la tortura, la esclavitud y todas las formas de violencia, maltrato y explotación de un hombre o mujer hacia sus semejantes.

Si reflexionamos sobre la lista de términos —incompleta y parcial— arriba esbozada, de nueva cuenta llegamos a la conclusión de que un concepto que resulta tan omniabarcador es sospechoso de no ser cierto o, por lo menos, de no haber sido adecuadamente formulado.

Pensamos que es necesario distinguir entre la pulsión de muerte actuando en el adentro del sujeto —como corresponsable de ciertas enfermedades psicosomáticas, neoplasias, padecimientos autoinmunes, vejez y muerte— de la agresión y destructividad dirigidas hacia el afuera. En estos últimos casos, la agresión y la destructividad pueden tener orígenes distintos. Si bien la agresión con muchísima frecuencia tiene que ver con fuerzas que impelen hacia la preservación del individuo y, por tanto, hay que calificarla dentro de los instintos de vida, hay ocasiones en que la agresión rebasa lo estrictamente necesario —la *agresión fría*—, y muchas formas de la destructividad —actividades tendientes a *deshacer* en el más amplio sentido del término— podrían ser atribuidas al instinto de muerte.

Meta o fin del instinto de muerte

En esta sección existe una semejanza total, al menos en apariencia, entre los instintos sexuales y los de muerte. El fin de ambos sería la descarga, pero, ¡atención!, nunca el de ligadura. La gran diferencia estriba en que la descarga del instinto de muerte tiene que dirigirse siempre, o mientras haya vida, hacia el afuera, ya que la descarga hacia el adentro implica la terminación de la existencia. Otra diferencia es que, en términos generales, la descarga externa del instinto de muerte no siempre deja al sujeto parcialmente satisfecho, como ocurre con los instintos sexuales, cuya gratificación es seguida por la tranquilidad de una suerte de período refractario. Con cierta frecuencia, en los instintos de muerte no se da la típica curva encontrada en el instinto sexual, que partiendo de una línea basal se incrementa paulatinamente, creando una situación de displacer (la fase preliminar) hasta llegar a puntos de urgencia que determinan que el sujeto dirija mucha de su actividad a la posibilidad de encontrar en el mundo externo un objeto con el cual gratificar su instinto y descargar la tensión, o que recurra a la autogratificación, o bien a través de un sueño erótico (húmedo) que pueda dar paso al orgasmo y/o descarga seminal. Por el contrario, la gratificación de la pulsión de muerte en forma de agresión hacia el exterior con frecuencia se presenta como una escalada de violencia, es decir, su manifestación va potenciando un incremento que, en un límite, provoca que el sujeto realice actos de destructividad impensables, desde el aparente equilibrio previo de su psiquismo. E. Albee nos ha dejado, en su drama *¿Quién teme a Virginia Woolf?*,[35] un ejemplo magistral de la escalada de violencia que puede manifestarse en las relaciones de pareja. Otro ejemplo, que ya se ha convertido en una cinta clásica, es la famosa película *La guerra de los Rose* (*The War of the Roses*) de Danny de Vito.[36] En este sentido, los terapeutas de pareja saben muy bien que, en ciertos casos, el vínculo basado en el odio es mucho más difícil de romper que los lazos de tipo erótico, ¿estamos hablando de un caso de *adhesividad* de la pulsión de muerte (concepto imposible de sostener), o una vicisitud del amor/odio, es decir, del Eros? También el gran cineasta Luis Buñuel nos dejó su muy aguda visión de ese mundo misterioso, inexplicable y siniestro del instinto de muerte en la dinámica de las relaciones grupales y de las masas, en la película *El ángel exterminador*, clara alusión al Apocalipsis de San Juan.[37]

Las semejanzas entre ambos grupos instintivos se diluyen si entendemos críticamente que el instinto de muerte es un tipo de energía radicalmente distinta de la del Eros. Si nos atenemos a una de sus características, es decir, su modalidad desligadora de operar, casi podríamos hablar de una antienergía o una energía negativa.[38] Desde esta perspectiva, hablar de descarga puede estar mal planteado, pues no podemos equiparar la energía de la pulsión de muerte con la energía de los instintos sexuales o con la de la pulsión de vida.

No conocemos ningún tipo de comportamiento semejante al de la pulsión sexual cuando hablamos del instinto de muerte. Por ello, tampoco conocemos algún tipo de período refractario en esta última pulsión; por el contrario, la evidencia nos muestra que más bien existe una suerte de apetencia creciente cuanto se gratifican los impulsos

agresivos o la destructividad; y que, al revés de lo que ocurre con la libido, este tipo de «satisfacción» opera como si se liberaran en el superyó los componentes sádicos y destructivos. La intuición popular de que el poder enloquece tiene este fundamento. Mientras mayor sea la posibilidad de actuar la agresión y la destructividad en el afuera —¡con impunidad, claro está!—, mayor es la avidez de seguir agrediendo y destruyendo en niveles cada vez más notables. Si se ha ejemplificado la gratificación sexual diciendo que el hombre después del coito es un animal triste,[39] todo lo contrario sucede con la descarga del instinto agresivo, que opera como un latigazo de adrenalina en el psiquismo del sujeto, estimulando su avidez por una mayor destrucción.

Lo que puede constatarse con frecuencia es que agredir, dañar, matar, hacer sufrir al otro suele seguirse de un incremento del deseo agresivo o destructivo. Más allá de entrar en el problema del placer o goce inherente al instinto de muerte, la experiencia cotidiana de que la agresión suele hacer escaladas y tiende a generar su propio incremento, desdice todo lo que sabemos sobre la liberación de la tensión —y el placer— que acompaña a los instintos sexuales. Además, no conocemos algo que pueda ser entendido como un displacer creciente, debido a una suerte de acumulación del instinto de muerte y, consecutivamente, nada parecido al «placer preliminar tanático».[40]

Tampoco existe una forma autónoma de gratificar dicho instinto y no conocemos ningún equivalente de lo que pudiera ser descrito como una masturbación o fase autotanática dentro del territorio del instinto de muerte. Por otra parte, Freud sí advirtió la significación dinámica de los sueños traumáticos y repetitivos, donde vio una manifestación de la pulsión de muerte; en otras palabras, que Tánatos también puede ser gratificado simbólicamente —como ocurre con la sexualidad— durante el sueño.

Advertimos que la revisión crítica del concepto de instinto de muerte desde la perspectiva de la definición genérica de pulsión nos ha dejado más interrogantes que respuestas. Aunque existen algunas semejanzas, es claro que el instinto de muerte tiene pocas de las características adscritas a esta noción en el límite entre el cuerpo y el psiquismo. Tendremos que volver a considerar que el propio Freud admitió, al final de su obra, que las leyes que gobiernan al Eros son distintas de las que operan en el instinto de muerte, lo que nos coloca en la difícil situación de tener que determinar cuáles son esas leyes, aún no sistematizadas, con las que operan las fuerzas tanáticas.

Discusión general del origen del concepto
en *Más allá del principio del placer*

Si la creación es obra del amor,
entonces la destrucción, la muerte,
¿sería obra del odio?
¿Nos crea el amor y nos destruye el odio?
Imre Kertész, *Yo, otro.*

Aunque un tanto deshilachado, desmadejado, con contradicciones internas flagrantes, pretendiendo argumentaciones que no se sostienen y coligiendo puntos de vista muy controvertidos, *Más allá del principio del placer* es un extraordinario trabajo metapsicológico que encierra una gran riqueza interna y constituye un trabajo seminal dentro de la obra de Freud. Trataremos, por tanto, de discutir los temas que en cada uno de los siete capítulos que forman el texto resultan más pertinentes para nuestra investigación, con el fin de establecer la eventual pertinencia —o no— de los diversos conceptos incluidos en la tesis sobre el instinto de muerte; las agarraderas teóricas con las que Freud pensó sostener su postulación (muchas de ellas fallidas e insostenibles); las contradicciones con partes anteriores de su teoría instintiva y otras cuestiones semejantes. Somos conscientes de que algunas de las siguientes consideraciones ya fueron mencionadas en el capítulo 4, y de que incurriremos en ciertas repeticiones, sin embargo, la densidad del trabajo y la complejidad del mismo quizás hagan dichas repeticiones no solo necesarias sino incluso benéficas para la comprensión del texto que discutimos.

El primer apartado de *Más allá del principio del placer* nos recuerda la perspectiva cuantitativa de la metapsicología, pero no considera la cuestión de la fase precedente que, lejos de resultar considera, es vivida como un *placer preliminar*, como cualidad positiva, es decir, cuando no ha sido precedido por ningún incremento de tensión displacentera —la descarga de la cual provoca la sensación de placer—. Un ejemplo paradigmático de este tipo de placer lo encontramos en el caso *princeps* de Freud, cuando establece la distinción entre necesidad y deseo, al describir el chupeteo del pulgar del bebé, placer puro no precedido por necesidad alimentaria alguna, o sea, sin displacer previo y como simple apetencia de repetir las sensaciones dejadas por la huella de la gratificación. Esta perspectiva —el placer como cualidad positiva y el problema del placer preliminar— nos hacen pensar en una suerte de falla o grieta en el punto de vista económico de la metapsicología.

Desde la perspectiva del desarrollo del infante, sabemos que los fenómenos de crecimiento y maduración tienen que ver con una suerte de estimulación óptima del bebé. Estos estímulos, lejos de ser una energía que ingresa al sistema para ser eliminada de inmediato por medio de la descarga, son una estimulación que sirve y promueve el desarrollo: se trata de una estimulación indispensable para la creación de la estructura psíquica y la historización del sujeto. Prueba de lo anterior es la capacidad del aparato para la resignificación *a posteriori*, cuya importancia no puede ser olvidada. Algo muy distinto ocurre cuando el estímulo es excesivo y rebasa la capacidad de tramitación del aparato psíquico, entonces deviene disruptivo, lo que conocemos como un estímulo traumático —base de las neurosis y psicosis traumáticas o, en tiempos bélicos, de las neurosis de guerra—. Recordemos que el psicoanálisis partió de la teoría del trauma.

El crecimiento y la maduración, por tanto, tienen que ver con una suerte de estimulación óptima desde el exterior; la falta de estimulación no tiene nada que ver con un estado de tranquilidad, con algún tipo de estado de nirvana o una sensación de beatitud. Por el contrario, la falta de estimulación implica el no crecimiento y el estancamiento del bebé, condenándolo a un estado cercano a lo vegetativo, tanto en lo biológico como en lo psicológico. Los bebés que no tienen el beneficio de la estimulación múltiple y variada que les proporcionan su madre y otros objetos de su entorno no sobreviven, como lo dejó demostrado aquel mítico experimento de Federico II de Prusia, que en un intento de conocer la lengua original de los seres humanos dispuso una investigación en la que cierto número de bebés fuesen alimentados y cuidados en su limpieza, pero sin ofrecerles ningún tipo de comunicación verbal ni de otra clase, es decir, no recibieron ninguna estimulación afectiva. El resultado final fue que todos los bebés murieron.[41] En pocas palabras, la falta total de estimulación implica la muerte y toda la psicopatología de la falla básica y la clínica del vacío están sustentadas en estas nociones carenciales.

Un párrafo más adelante, Freud se ocupa de los umbrales y teoriza sobre un aparato psíquico cuya misión primordial es mantener lo más baja posible la cantidad de energía que transita por su sistema —la cantidad de excitación presente—. Sin embargo, hay que considerar la hipótesis alterna de un aparato psíquico que requiere un flujo más o menos constante de estímulos —tanto externos como internos—, ya que la energía que entra al sistema solo tiene efectos estructurantes sobre el aparato cuando dichos estímulos transitan por el sistema en *cantidades óptimas*, es decir, proporcionales a la capacidad yoica de asimilación y elaboración. Como podemos ver, si bien es verdad que el yo necesita mantener dicho flujo en cantidades convenientemente bajas —de lo contrario no se estructuraría y no se desarrollaría como la compleja instancia psíquica que es—, también es cierto que lejos de una quietud o equilibrio, el aparato psíquico necesita una cantidad fluente de esas cantidades óptimas de energía ingresando al sistema. Por debajo de cierto nivel de estimulación, el aparato psíquico no se desarrolla adecuadamente; por encima, implica que se está rebasando la capacidad yoica de tramitación o ligadura de esos montantes de excitación y, por tanto, el yo se verá impedido en su función de simbolización, de ligadura, de dar significación a las experiencias y desde ahí estructurarse adecuadamente.

Quizás esto es lo que Freud tenía en mente cuando trató de establecer la división entre la energía Q y la Qη (distinción que se ha descubierto de gran importancia, pero que en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* aún no queda clara). Recordemos que por Q, Freud se refería a grandes montantes energéticos de fuerzas del mundo externo que tenían que ser transformadas —gracias a los aparatos teleneuronales— en energía Qη, es decir, de un nivel de intensidad mínimo, que puede transitar y ser manejable por el sistema de las neuronas ψ. Por otra parte, los estímulos endógenos que ya vienen en montantes Qη, no tienen ningún problema para transitar a lo largo y ancho

del sistema ψ, lo que después devendrá como el yo. El yo, por tanto, necesita: primero, estimulación constante, y segundo, que dicha estimulación se conserve dentro de cierto nivel cuantitativo. En este sentido, Freud no se equivocó al justipreciar la importancia del factor cuantitativo de la metapsicología: es la cantidad adecuada la que hace que un yo se desarrolle normalmente. Una cantidad inadecuadamente elevada pone en peligro a un yo inmaduro o que no tenga la capacidad de ligadura suficiente y, por lo tanto, carezca de la posibilidad de significación y simbolización de las experiencias. En consecuencia, sufrirá un bloqueo o una detención en su desarrollo, lo que se conceptualizó como *fijación al trauma*. Pero también una cantidad inadecuadamente baja —en su parámetro cuantitativo— será insuficiente para estimular la actividad, el crecimiento y la complejización del yo.

Otro aspecto importante es la reflexión sobre la cualidad de la estimulación, ya que, como advierte Freud, pueden registrarse cantidades relativamente bajas de estimulación provenientes tanto del mundo externo (por ejemplo, los estímulos maternos al atender la higiene del bebé), como del interno (como ocurre con los instintos sexuales). Dichos estímulos externos de cualidad erótica pueden devenir tan displacenteros para el yo, tan disruptivos, que lleguen a provocar escisiones o disociaciones dentro del aparato psíquico. En otras palabras, un estímulo, aun de baja intensidad, puede devenir claramente disruptivo en virtud de su cualidad particular (por ejemplo, su carácter sexual o agresivo), ya que el aparato psíquico aún no tiene capacidad para manejarlo y su presencia puede escindir al yo, tal como después fue descrito en *La escisión del yo en el proceso de defensa*, de 1938.[42]

Creemos que la importancia de esto radica en que Freud no invoca la presencia de un instinto de muerte para entender la escisión en el yo, como después hará Melanie Klein, para quien la escisión del yo y el clivaje derivan esencialmente de la acción de la pulsión de muerte. Freud invoca un estímulo cuantitativo en el que el yo reacciona traumáticamente, escindiéndose, provocando un daño estructural, que puede ser funcional (transitorio) o estructural (permanente). En el caso de un daño funcional, este se manifiesta en tanto dicho estímulo se «repara», o sea, se metaboliza mediante la elaboración. Si, por el contrario, el daño es permanente, esto implica que los cambios estructurales del yo resultarán de muy difícil o imposible reparación y que la alteración que el yo tuvo que imponer sobre su propia estructura fue más allá de toda posibilidad de reversión.

Estas consideraciones nos parecen relevantes para traer de nueva cuenta el tan debatido tema del trauma sexual. ¿Es realmente el trauma ejercido por un adulto —un padre o un hermano mayor— desde el afuera lo que se constituye en un abuso sexual, o puede ser la cualidad erótico-placentera de la *toilette* materna lo que puede llegar a significarse como un trauma disruptivo debido a la cualidad erótica del estímulo, o se trata de una resignificación *a posteriori* la que se vuelve patogénica? Aunque la madre realice la limpieza de su bebé con una estimulación «normal», no excesiva, las

sensaciones despertadas por dicho procedimiento pueden ser suficientes para vivirse como un «trauma», para devenir en algo que el yo incipiente del infante aún no puede tramitar, ya que no puede ligar esas sensaciones sensuales que recibe del exterior, además de que dichos estímulos provienen —nada más y nada menos— del cuidado de su madre. Hay que recordar que en sus últimos trabajos (*Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*), Freud habla de la madre en términos de «la gran seductora».[43]

Sin embargo, quedaría la pregunta acerca de por qué un estímulo sexual puede ejercer efectos traumáticos en un bebé. Un recién nacido ¿reconoce la característica sexual o erótica de un estímulo?, ¿percibe la cualidad agresiva de una relación?; ¿cómo es que la sexualidad deviene en trauma?, ¿se trata de una cualidad «tóxica» de la sexualidad? Si seguimos a Darwin y su idea de que existe un entendimiento heredado que nos permite entender y saber la significación de las emociones existentes en el otro, entonces quizá podríamos avanzar un buen trecho en el esclarecimiento de estas cuestiones. De cualquier manera, la noción de resignificación —de la que se ha abusado en cierta medida— permite entender la causa de que dichos estímulos se vuelvan, *a posteriori*, traumáticos.

Lo que deseamos enfatizar es que Freud también habló de una escisión o disociación de la estructura yoica en función de vivencias displacenteras que pueden ocurrir incluso con estímulos relativamente menores o en cantidades no necesariamente catalogadas como traumáticas. Basta y sobra con que el yo no tenga la capacidad o fortaleza para manejarlas.

Esto nos lleva a un tercer problema, ya que si nacemos —según Freud— sin un yo y este se va constituyendo gracias al contacto del ello con la realidad, entonces ¿cómo podemos hablar de que el yo pueda estar en condiciones de manejar estímulos —aunque estos fueran de cantidades ínfimas de energía—, si en realidad apenas se están estructurando los primeros ladrillos en la conformación de esta instancia psíquica?

Aquí podríamos retomar e integrar algunas sugerencias de Melanie Klein, primero, y de Hartmann y sus seguidores, después, en el sentido de que ya nacemos con una estructura yoica que funciona desde el principio (Klein)[44] y que contiene estructuras de autonomía primaria (Hartmann, Kris y Loewenstein).[45] De esta manera podríamos entender que desde el comienzo de la vida hay una estructura, precaria e incipiente si se quiere, pero que ya puede hacerse cargo de los montantes de energía que recibe, tanto del exterior como de los estímulos endógenos que emergen de su propio cuerpo, es decir, los estímulos instintivos. Esta estructura embrionaria con la que nacemos hace posible que se inscriba la primera huella mnémica de la necesidad y, luego, el primer trazo dejado por la satisfacción. Es obvio que para la inscripción de estas primerísimas huellas se necesita la memoria —una estructura y su función, por elemental que sea—, capaz de efectuar dicho registro. Estos primeros rastros con el tiempo formarán una serie de

huellas complementarias que, más adelante en el desarrollo, se estructurarán como los objetos internos que desde la perspectiva kleiniana conocemos como *pecho malo* y *pecho bueno*.

También es importante aclarar que si el aparato psíquico es un dispositivo cuya principal misión es desembarazarse de cualquier cantidad de estímulos que ingrese al sistema, una formulación alternativa contemplaría otros destinos de los estímulos que arriban al sistema, como los que son procesados como información y almacenados como experiencia, es decir, aquellos que están definitivamente al servicio del principio de la realidad. Lejos de ser un sistema que se aparta de los estímulos, el aparato psíquico parece estar ávido de estímulos gracias a los cuales puede saber de las condiciones reinantes en el mundo externo —así como en el mundo interno— y entender las consecuencias que derivan de dicho conocimiento. Parafraseando a Fairbairn, quien aseguraba que la pulsión va en busca del objeto, podemos decir que el aparato psíquico busca afanosamente estímulos mediante los cuales se informa del afuera y del adentro.[46]

Para terminar con el primer apartado de *Más allá del principio del placer*, habría que consignar que según Freud, la verdadera función del aparato anímico del yo es alejar posibles peligros, tanto del afuera como del mundo interno. De manera muy especial, el yo se prepara para decidir qué puede hacer frente a las amenazas instintivas. Para esta función, el yo debe poseer algún tipo de mecanismo de aviso que le advierta de la presencia de amenazas potenciales que le resulten conflictivas. Este es el germen de lo que más adelante va a denominar como su segunda teoría de la angustia, se trata de la *angustia señal*. Más allá de que la angustia pueda desarrollarse como un derivado de la libido represada, ahora Freud nos dice que la angustia es un afecto al servicio del aparato psíquico que le advierte sobre la posibilidad de un peligro emergiendo desde las profundidades del mundo interno, tesis que tendrá su culminación conceptual en *Inhibición, síntoma y angustia*. En vez de ser un subproducto de la represión libidinal, la angustia se transforma en el motivo de la represión y otros mecanismos de defensa.

Si seguimos el hilo rojo del pensamiento de Freud, veremos que es totalmente lógico que en el segundo apartado continúe con este desarrollo de la perspectiva económica de la metapsicología, pero ahora con una indagación en torno a las neurosis traumáticas o de guerra, dado que, de nueva cuenta, se enfatiza que cuando un estímulo del afuera resulta excesivo para la capacidad elaborativa de la instancia yoica, entonces se produce este cuadro descrito como una neurosis actual. Muy claramente se ve el efecto disruptivo, nocivo o patógeno que implica este tipo de estímulo, que no solo es mayor que lo tolerable por el yo, sino que cuenta con el factor sorpresa. Este factor temporal —la sorpresa— es de la mayor trascendencia, pues implica que el yo no tiene el tiempo necesario para ligar el estímulo, es decir, no cuenta con la oportunidad adecuada para enlazar y elaborar todos los elementos que dicha estimulación trajo consigo. Esta limitación ligada al factor tiempo provoca el surgimiento de cuadros nosológicos tan importantes como las neurosis o psicosis traumáticas.

Para entender este tipo de cuadros hay que advertir que los montantes de estímulo operan desde cierto relativismo, ya que en su formación no solo importan el factor sorpresa y la intensidad, sino también lo que ha dado en llamarse la *fuerza del yo*. Un yo cohesivo, fuerte, podrá tener mucha mayor capacidad de resistencia ante estímulos intensos, mientras que un yo débil, pobremente estructurado, reaccionará disruptivamente ante estímulos pobres o medianos. Sin embargo, hay estímulos cuya naturaleza (cuantitativa, o cualitativa) es tal que rebasan la capacidad de elaboración de cualquier sistema psíquico, por grande que sea la fuerza del yo.

En este segundo apartado, Freud formaliza su concepto de *angustia señal* como una forma de aviso para el yo, que así se prepara y mantiene una actitud expectante ante un peligro potencial. Esto complementa lo que al final del primer inciso se había mencionado solo como una débil sugerencia en relación con la nueva forma de entender la angustia. Ahora ya se entiende su utilidad: es un mecanismo diseñado para preparar al yo y disminuir en lo posible el antedicho factor sorpresa. La angustia le da cierto tiempo al yo, dado que su aparición le permite anticipar el peligro.

Un aspecto de gran importancia es el concepto de *dolor*, principalmente esa forma particular que conocemos como dolor psíquico, es decir, el sufrimiento mental. El dolor es una señal que está categorizada desde hace milenios por la medicina como un aviso de que algo ha roto los límites del equilibrio corporal y fisiológico. El dolor es una de las principales señales que avisan sobre algo disruptivo en el organismo, ya sea una herida, un trastorno interno que hace que nos duela un órgano determinado, una infección, o cualquiera otra causa que provoca un malestar doloroso; el dolor es una de las señales más trascendentes e importantes para la economía y bienestar biológico del organismo. De la misma forma, el dolor psíquico o sufrimiento es una de las señales fundamentales que nos avisan acerca de que algo ha perturbado el buen funcionamiento del aparato psíquico. Ese sufrimiento es lo que promueve que un sujeto decida acudir en busca de ayuda con un psicoan-alista con el fin de mitigar o hacer desaparecer ese sufrimiento mental.

Como podemos ver, Freud postula que el resultado del trauma es algo que provoca dolor psíquico, sufrimiento emocional. De esta suerte, tenemos dos mecanismos de alarma: uno es la angustia que trata de prevenir, mecanismo que nos advierte de un algo que viene y que es potencialmente peligroso para la economía mental, y en segundo término, el dolor —físico en lo corporal, o psíquico en lo mental—, que nos advierte de algo que ya ha sucedido, nos informa sobre algo que ha penetrado disruptivamente en el funcionamiento del organismo. Estos dos mecanismos nos parecen de una importancia central en la teoría freudiana del aparato psíquico: la *angustia señal* y el *sufrimiento*.

Los recursos del yo ante estos dos estados mentales tienen que ver con su capacidad de elaboración, es decir, con sus posibilidades de ligadura. Si bien el yo posee la facultad —gracias a la angustia señal— de prevenirse contra un peligro potencial y recurrir a una serie de recursos para hacerle frente (los mecanismos de defensa del yo), también cuenta

con el recurso del dolor y el sufrimiento psíquico, que le advierte sobre la necesidad de transformar ese exceso de energía que ha irrumpido en el aparato en estructura psíquica mediante un trabajo de elaboración. Esto se realiza gracias a la liberación paulatina y repetitiva —en dosis homeopáticas, podríamos decir— de la energía excesiva que había irrumpido en el sistema. La repetición de la situación traumática permite al yo su trabajo de elaboración.

Podríamos entender esta labor de ligadura como originada en la pulsión de vida, como una modalidad de la experiencia, es decir, de aquello que nos permite ir integrando los sucesos como parte de nuestro conocimiento de la vida, de la realidad y de nosotros mismos. En otras palabras, se trata de una forma de historización de lo sucedido: la experiencia no solo tiene una función profiláctica o preventiva, sino que nos va constituyendo como lo que somos.

Desde esta perspectiva, Freud abrió un nuevo capítulo en nuestra comprensión del proceso onírico. Los sueños no solamente son la realización alucinatoria de un deseo instintivo infantil de carácter sexual, sino también tienen una función de reparación del yo, como los sueños de las neurosis traumáticas. Esos sueños, que se repiten una y otra vez y suelen ser muy angustiantes, tienen la característica de irse modificando poco a poco. Aunque Freud no lo hizo explícito, este tipo de sueños van mostrando las modificaciones que la función de ligadura del yo les imprime. La principal característica de estos sueños no es que se repitan compulsivamente una y otra vez sin modificación alguna, sino que sufren pequeñas transformaciones conforme el yo se va haciendo cargo de su integración. De ahí que no podemos decir que remitan a una situación idéntica al evento traumático originario, sino que paulatinamente se modifica el balance cuantitativo de los mismos, lo que provoca que vayan perdiendo su carácter aterrorizante. Aquí no podríamos hablar de fijación al trauma más que en la medida en que el estímulo va integrándose.[47]

Como habíamos mencionado, en estos sueños habría que distinguir entre la compulsión repetitiva, que solo repite una y otra vez un evento traumático doloroso sin modificación alguna, limitando y empobreciendo al yo —que contradice los postulados del principio del placer—, de la repetición —frecuentemente transferencial— que está al servicio de la elaboración, al servicio de la ligadura paulatina de los elementos energéticos excesivos y que, por el contrario, promueven la expansión del yo.

Por tanto, esta segunda función del proceso onírico tiene que ver con las necesidades de elaboración del psiquismo, en relación con sucesos traumáticos. Recordemos entonces las tres grandes funciones del proceso onírico: primero, como guardián del dormir; segundo, como realización alucinatoria de deseos infantiles de carácter sexual; y tercero, como una forma de elaboración yoica de montantes energéticos sorpresivos (elementos traumáticos) que rebasan la capacidad diurna de tramitación del yo.

Esto hace que debamos tomar con todo cuidado la noción de *fijación al trauma* utilizada por Freud. No se trata de que en esta forma de neurosis actual el sujeto haya quedado fijado al trauma en un sentido evolutivo u ontogénico, más bien implica la fijación a un trauma mientras este aún no ha sido resuelto y está en proceso. Como podemos ver, estamos hablando de una noción de acumulación energética: hay tanta energía acumulada necesitada de ligadura, que dicha instancia no puede seguir adelante con libertad mientras no haya terminado de elaborar los elementos aún no ligados.

Obviamente, esta noción se vuelve más compleja si tenemos en cuenta que los elementos que pueden resultar traumáticos para el yo no solo tienen que ver con los montantes de energía, es decir, con el punto de vista económico de la metapsicología, sino con la cualidad de dichos estímulos.

Esta función *elaborativa* del sueño promueve un rendimiento de lo más efectivo, ya que implica una suerte de capacidad disociativa del yo del sujeto. Por eso puede atender con relativo éxito muchas otras necesidades yoicas durante la vigilia, imponiendo una demora a los elementos traumáticos acumulados que, por la noche y durante el proceso onírico, serán elaborados adecuadamente. Se trata de un tipo de disociación yoica fisiológica. Es en este sentido como debemos entender el concepto de fijación al trauma.

Freud no quita el dedo del renglón y advierte que esta fijación al trauma, esta repetición de un sueño doloroso, puede estar al servicio del masoquismo del sujeto y, por tanto, seguir fiel a aquella regla primera de la interpretación de los sueños en el sentido de que son una realización alucinatoria de deseos infantiles, aunque ahora se trata de un deseo del superyó, o sea, la realización de un castigo que la instancia censora impone al yo.

Es evidente que la dinámica de la neurosis traumática puede ser capitalizada por un superyó punitivo y no resulta descabellado integrar las dos cosas: afirmar que este tipo de sueños son de carácter *elaborativo* y, al mismo tiempo, que pueden devenir estímulos al servicio de necesidades punitivas del superyó. Ambas dinámicas, lejos de ser contradictorias, son compatibles.

Un aspecto más relacionado con el concepto de *fijación al trauma* tiene que ver con la primera postulación de Freud respecto de los sueños. Al definirlos como la realización alucinatoria de un deseo infantil de carácter sexual, está describiendo, justamente, una fijación al trauma. Son esos eventos sexuales de la infancia —devenidos sucesos traumáticos— los que en su momento no pudieron ser elaborados adecuadamente; por tanto, la formulación de Freud puede complementarse agregando que *el proceso onírico es un intento de elaboración de eventos traumáticos sexuales de la infancia percibidos de una manera alucinatoria*. Los puntos de fijación del desarrollo libidinal, existentes en todos los seres humanos, lejos de ser elementos de la pulsión de muerte están determinados por condiciones o vicisitudes del Eros.

Un poco más adelante, Freud considera otra forma de la compulsión a la repetición y la elaboración, donde el yo tiene que manejar una situación dolorosa relacionada con las pérdidas objetales. Para ello, pasa a relatar el famosísimo juego de su nieto, el *fort-da*, donde el niño intenta dar cuenta de una situación de ausencia o pérdida que se presume pudiera ser traumática para el pequeño. Sin embargo, hay que entender que se trata de un infante en el que por su edad (18 meses) consideramos que ya ha logrado la internalización del objeto, preludio de la ulterior constancia objetal, es decir, que ya ha podido construir en su psiquismo la imagen de su madre. En estas circunstancias, cuando ese objeto externo desaparece, existe la posibilidad de comunicación con el objeto interno. De alguna manera, parecería que Freud hubiese invocado una circunstancia un tanto traumática —la ausencia de la madre— como si esta imagen de permanencia objetal aún no se hubiese consolidado en el niño del carretel.

No podemos pasar adelante sin dejar anotadas dos circunstancias:

1. En primer lugar, que en su descripción Freud no hace justicia al juego completo, ya que se limita a incluir: *a)* un primer tiempo en que el niño arroja los juguetes lejos de sí; *b)* un segundo tiempo en que la madre los recoge y, seguramente, se los devuelve; y *c)* un tercer tiempo donde el niño vuelve a arrojar los juguetes por encima de la barandilla de su cuna y así sucesivamente hasta que el adulto en turno sucumbe por cansancio. El segundo tiempo, que no ha sido debidamente considerado por Freud, implica una dimensión interpersonal y una función de comunicación en el juego —de ahí las vocalizaciones que, de otro modo, no tendrían objeto—. El juego del carretel se inscribe entonces en una dimensión que está más cercana a la del autoerotismo, ya que ahora el niño no necesita más de su madre para recuperar el juguete: él solo, de manera independiente, puede jugar los tres tiempos sin requerir la *acción específica* del afuera. En su versión original, necesita un agente externo que le devuelva los juguetes arrojados; en la versión del *fort-da*, él mismo realiza esta función: en el transcurso, el nieto de Freud ha adquirido una nueva habilidad que le proporciona cierta autonomía del objeto-madre. En este sentido, es cierto que el juego convierte una experiencia vivida desde la pasividad —que otro recoja los juguetes, única posibilidad de seguir jugando— en una experiencia activa: ahora es él mismo quien se procura el placer de continuar su juego. Es justo añadir que Freud ha tenido en cuenta esta posibilidad y ha invocado la acción de un *instinto de dominio*. Si el juguete arrojado es una representación de la madre que, así, desaparece (como puede inferirse por el mismo '*o-o-o-o'* proferido ante la desaparición de su propia imagen en el espejo), esto no contradice la significación del juego como adquisición de una función autónoma y un intento de control —fantasmático— sobre el objeto perdido.
2. La segunda cuestión tiene que ver con el hecho de que, al haber desarrollado una representación interna del objeto-madre, la ausencia temporal de la misma no constituye una experiencia penosa o disruptiva, sino algo que, en caso de haber adquirido una confianza básica (Erikson)[48] o un apego seguro (Bowlby),[49] no supone una experiencia penosa. El placer del '*da'* final se relaciona, entonces, con la adquisición de una habilidad yoica, más que con la superación metafórica de una supuesta angustia de separación.

De lo anterior se desprende una duda sobre si es razonable hablar de esta experiencia como de algo displacentero y, por tanto, no obediente al principio del placer; o si, por el contrario, se trata de un juego que confirma el placer enorme que los niños tienen cuando

adquieren destreza en el manejo de las cosas (que puede ser entendido como el placer de la *pulsión del dominio*). Con el solo hecho de hablar del *juego del carretel* nos referimos a una experiencia de carácter lúdico, inscrita en los registros del placer. Entendemos, por tanto, que si bien el evento traumático es displacentero, la puesta en escena de la capacidad de elaboración —gracias al juego— es un evento generalmente muy gratificante y placentero.

No puede negarse que los niños utilizan los juegos infantiles para elaborar los eventos que les han resultado dolorosos o disruptivos: una ida al médico o al dentista, la muerte de un progenitor, la dramatización de los cuentos o historias que los han asustado, etcétera. Esta acertada afirmación de Freud tiende un puente conceptual entre las neurosis traumáticas y de guerra y el juego infantil. Salles (1982), en su oportunidad, también hablaba de un tipo de juego infantil que se caracteriza por «representar la repetición de algo sufrido anteriormente en forma pasiva y ahora actuado activamente, como una medida natural del ser humano para dominar y controlar lo que es doloroso y desagradable en todo desarrollo»,[50] y toma como referencia el juego del carretel mencionado por Freud.

En una lectura diferente del juego del carretel podríamos decir, en primer lugar, que lo que el niño hace desaparecer dentro de la cuna, que está velada por una funda, es a él mismo. Es el propio niño quien duerme en esa cuna y está imposibilitado para mirar hacia afuera, al tiempo que también está velado para la mirada de los demás. Si el carretel es un objeto transicional —en los términos de Winnicott—, habría que determinar si ese objeto es un símbolo de la madre o de él mismo. El hecho de que el '*o-o-o-o'* (fuera) fuese descubierto en el juego previo del espejo, donde el niño se hacía desaparecer y reaparecer a sí mismo, nos autoriza a suponer que una parte esencial del juego tenía que ver con el muy shakesperiano dilema de *estar o no estar*, *ser o no ser*. Sin embargo, es posible que a esta edad «desaparecer» a la madre y «desaparecer» él mismo tengan íntimas equivalencias para una mente en pleno proceso de formación. Quizás el nieto de Freud se preguntaba: cuando mamá se va, ¿desaparezco yo también?, cuando ella regresa, ¿vuelvo yo a existir? Por tanto, habría que considerar con toda seriedad el juego del carretel desde la hipótesis alternativa de que se trata de una forma lúdica de ir elaborando y madurando en lo que conocemos como la constitución del sujeto.

En el tercer apartado, Freud parte de un problema técnico. Dado que la sola interpretación no es suficiente, el análisis deberá abordar las resistencias que se oponen al conocimiento del inconsciente y mostrárselas al paciente lo antes posible, para lo cual se vale de la transferencia. Dicha transferencia, más que un recuerdo implica una forma de repetición.

En *Recuerdo, repetición y elaboración*, Freud establece que la repetición se da en el curso del tratamiento psicoanalítico ante la imposibilidad de recordar —«no lo reproduce como recuerdo, sino como acto», nos dice—; de hecho, repite para no recordar. En el

primer caso, la repetición es una forma del recuerdo, mientras que en el segundo, la repetición es una defensa o resistencia ante el recuerdo y tiene como objetivo que este no aparezca. Freud da particular importancia a los recuerdos de la temprana infancia, primordialmente los que giran alrededor del complejo de Edipo, vividos entonces sin comprenderlos, y luego muy difíciles de evocar, aunque a veces aparezcan en los sueños.

Mientras el paciente repite sus experiencias infantiles, se va estableciendo una neurosis de transferencia: el paciente despliega su patología en el seno mismo del tratamiento psicoanalítico. Freud nos advierte que «mientras el sujeto permanece sometido al tratamiento no se libera de esta compulsión de repetir, y acabamos por comprender que este fenómeno constituye su manera especial de recordar».[51] Con claridad vemos que la repetición transferencial *es* una de las formas del recuerdo; sin embargo, el haber introducido el concepto de *compulsión a la repetición* no dejará de crear problemas conceptuales. ¿A qué se debe esta repetición compulsiva, esta *obsesión de repetir* situaciones dolorosas o traumáticas? ¿Será la manifestación de un poder que empuja al sujeto hacia el sufrimiento en vez de al placer, según el viejo principio de constancia?

Las repeticiones que se observan durante los tratamientos psico-analíticos son parte inherente de dicha transferencia. Freud se refiere a la transferencia positiva —fenómeno que desde Zetzel,[52] Greenson[53] y luego Nacht[54] conocemos como *alianza terapéutica* o *de trabajo*, fenómeno libidinal por excelencia—, fenómeno que hace que el paciente esté dispuesto a aceptar lo que sus resistencias preferirían no saber.

Por lo tanto, la repetición está sustantivamente ligada a la transferencia; sin embargo, hay que agregar que el recuerdo y la repetición transferencial son fenómenos no necesariamente excluyentes: son muchos los pacientes que recuerdan perfectamente determinados eventos de su infancia, sin que esto les impida transferir en su analista las características de aquellos eventos. Recordemos el tratamiento del Hombre de las Ratas, donde la transferencia psicótica transitoria que el paciente revive en un momento dado (cuando confunde a Freud con el capitán) no lo inhabilita para el recuerdo del sadismo de dicho capitán y la relación de ambos —Freud y el capitán— con su padre. En otras palabras, no es sostenible, al menos no en todos los casos, que la repetición transferencial ocurra necesariamente en vez del recuerdo, o que esté al servicio del no recordar. En el curso de algunos tratamientos, la ausencia de evocación puede ser suplida por la repetición transferencial, cuya interpretación por parte del analista promueve, con gran frecuencia, la recuperación del recuerdo «perdido». También hay que mencionar a los pacientes en los que las repeticiones, por ejemplo al elegir una y otra vez objetos que se comportan de manera excluyente, implican que dicha repetición es una forma inadecuada, infantil e inefectiva de búsqueda sustentada en la ilusión de encontrar la posibilidad del cambio: la fantasía habitual es lograr que ese tipo de objetos excluyentes cambien y, finalmente, los quieran y los acepten, para lo cual no sirve elegir un objeto amoroso o gratificante: solo el objeto malo es útil para dicho cambio y rectificación.

Quizá deberíamos asumir que la repetición es una de las formas del recuerdo, pues la memoria puede presentarse como la evocación mental de un suceso del mundo externo o interno, como una manera de sentir —podríamos decir más bien *resentir*, si no fuera por las connotaciones peyorativas que dicho término posee—, de pensar (repensar), de actuar (repetir patrones conductuales aprendidos), como una manifestación del tiempo del inconsciente (en las *reacciones de aniversario*), o bien, como eventos corporales ligados a los relojes biológicos que poseemos (la *memoria del cuerpo*).

Advirtamos que la repetición forma parte fundamental de la existencia psíquica. No tendríamos lenguaje ni pensamiento, si no tuviésemos la capacidad para repetir lo escuchado —de ahí la importancia del cono acústico que Freud instaló en su último esquema del aparato psíquico—, dado que el lenguaje tiene que ver, antes que nada, con algo que se repite: el bebé repite los sonidos que escucha hasta igualarlos desde su propio aparato de fonación.

También la teoría de la identificación es fundamental para entender los fenómenos de repetición. Recordemos que en la génesis de la idea interviene el concepto de *incorporación* —cuya contrapartida es escupir—, base del mecanismo de introyección —y su contrapartida la proyección—, para finalizar en la teoría de la identificación. Podemos ver este desarrollo teórico desde sus antecedentes más conspicuos, incluyendo la identificación histérica (*Estudios sobre la histeria*, 1893),[55] la identificación con el objeto (*Duelo y melancolía*, 1917),[56] hasta su versión más acabada en el capítulo VII de *Psicología de las masas y análisis del yo*, de 1921.[57] Obviamente, Freud sabía muy bien la importancia que la imitación del otro —la repetición de lo que el bebé ve hacer, decir, incluso sentir, en sus semejantes— tiene para el desarrollo de las identificaciones. Imitar quiere decir repetir lo que el otro hace, dice o siente. Por tanto, la repetición está en la base de sustentación ontogénica de la constitución del sujeto.

Finalmente, podemos advertir que la repetición es la esencia misma de la vida orgánica. Considerando que Freud se nutrió con apoyaturas biológicas para defender su tesis en *Más allá del principio del placer*, cabe resaltar que, en las antípodas del pensamiento freudiano, actualmente la biología nos enseña que si hay algo característico, central y constitutivo de la vida es su tendencia a la repetición. Tomando como modelo lo que hoy sabemos de los mecanismos reproductores, entendemos que la estructura básica para la perpetuación de la vida, el ADN, tiene como particularidad central el fenómeno de la repetición. El origen mismo de la vida orgánica no sería explicable sin la teoría de que, en sus orígenes, una molécula adquirió una estructura que le confirió la capacidad de duplicarse a sí misma en otra molécula idéntica; es decir, la capacidad de repetirse.

La teoría de la evolución está basada, justamente, en «fallas» de dicha duplicación. Si no existieran algunos factores externos que modificaran, trastornaran o influyeran en dicho proceso, el planeta Tierra solo estaría habitado por algas azules primitivas y procariontes que nunca habrían evolucionado, ya que su ADN se repetiría incansablemente hasta el día de hoy, sin variación alguna. Además de las fallas

mencionadas, la reproducción sexuada implicó el más espectacular de los saltos evolutivos, al propiciar y garantizar la variación dentro de la repetición de los modelos genéticos originarios. El ensayo de un intercambio genético entre dos individuos de la misma especie semejantes, pero no iguales, garantizó la variación como una forma de dinamizar la espiral evolutiva. Posiblemente, una de las formas más primitivas de reproducción protosexuada sea la que Freud menciona a propósito de algunos protozoarios como los *paramecium*, que intercambian su material genético luego de cierto número de biparticiones. Dicho intercambio durante la *amphimixis* es una de las formas más primitivas en las que ya encontramos un esbozo de lo que será la reproducción sexuada, a diferencia de las formas de reproducción anterior basadas en la bipartición o la gemación.

En un momento dado, Freud se dio cuenta de que ya no podían sostenerse los conceptos de la teoría topográfica del aparato psíquico —aquella que divide el psiquismo en consciente, preconsciente e inconsciente—. Si la represión y los demás mecanismos de defensa son herramientas del yo, pero además son inconscientes, tenía que formularse una nueva teoría del aparato psíquico. Antes de la clara exposición realizada en *El yo y el ello*, Freud adelantó que podría ser útil hablar de un *yo coherente* y un *yo reprimido*, antecedente de la ulterior teoría tripartita, donde tanto el yo como el superyó son instancias que tienen una parte consciente pero también una inconsciente. Quizás —agrega Freud— esta parte inconsciente de la primera es lo que constituye el núcleo del yo.

Dentro del sistema anteriormente esbozado, las resistencias yoicas operan a favor del principio del placer, pues sería muy displacentero admitir contenidos reprimidos inconscientes. La interpretación, que promueve el conocimiento de lo reprimido, opera contra el principio del placer pero a favor del principio de realidad. Si bien las resistencias parten de la parte inconsciente del yo, la compulsión repetitiva proviene de lo reprimido inconsciente.

La compulsión repetitiva tiene que ver con recuerdos infantiles que nunca fueron placenteros y cuya repetición sigue resultando angustiante. Entonces, ¿por qué la necesidad de repetir, una y otra vez, un evento que redunda en sufrimiento y malestar? ¿Cómo es que en la transferencia los pacientes tienden a repetir esos episodios dolorosos? Este tipo de repetición compulsiva puede verse igualmente fuera del tratamiento, como ocurre en las neurosis de destino, así como en el caso de la mujer con tres maridos con problemas de adicción —mencionada en este tercer apartado—, o en el ejemplo literario del desventurado Tancredo que por dos ocasiones y sin aparentemente desearlo, da muerte a su amada Clorinda en *La Jerusalén liberada*. ¿Qué es lo que determina este tipo de fenómenos que no obedecen al principio del placer y que lo rebasan? Es muy posible que cierta repetición de eventos dolorosos y traumáticos tenga la finalidad de que su rememoración ofrezca al sujeto la oportunidad de elaborarlos y

liquidarlos, lo que implicaría que este tipo de repetición estuviera del lado de los impulsos de vida, mientras que existen otros eventos mentales que son pura repetición compulsiva y tanática, que los sitúan más allá del principio del placer.

Antes de pasar a la siguiente sección, nos preguntamos si habrá quedado claro el concepto de *compulsión a la repetición*. En psicoanálisis, incluso en técnica psicoanalítica, ¿los conceptos de *repetición* y *compulsión a la repetición* son equivalentes?; o, por el contrario, ¿estamos ante una de esas nociones de demarcación un tanto nebulosa dentro de la obra freudiana? Desde nuestra perspectiva, hay un abismo diferencial entre los fenómenos de repetición y la compulsión repetitiva, los primeros al servicio de Eros, los segundos, dependientes de los instintos de muerte.

Por ejemplo, Laplanche y Pontalis[58] se decantan a privilegiar el texto de *Más allá del principio del placer* y, por tanto, el carácter de *resistencia del ello* (autónoma, irreductible y demoníaca),[59] con lo que dejan sin explicar las nociones previas derivadas del texto de 1914, a las que solo se refieren de pasada y como introducción a los nuevos significados ofrecidos en 1920. No es casual que al final de este apartado, los autores citen a Edward Bibring, quien muy salomónicamente distingue entre una *tendencia repetitiva* y una *tendencia restitutiva* de la compulsión a la repetición.

Por otra parte, para Valls[60] la compulsión a la repetición es, antes que nada, la característica central de la pulsión, es decir, una tendencia a retornar a un estado anterior —anterior a la aparición de cierto estímulo o anterior a la aparición de la vida misma (pulsión de muerte)—. Así, la repetición se da entre estos dos extremos y el autor afirma que también se repite en la transferencia, lo que dará pie a la creación de una neurosis de transferencia. Como podemos advertir, ocurre lo que iniciado por Freud, se perpetúa en muchos de sus seguidores: la confusión —a veces distinción, otras fusión— entre los términos de *compulsión a la repetición* (*wiederholungszwang*) y *repetición* (*wiederholung*), confusión que aparece por primer vez en el trabajo de 1914. Para Valls, la compulsión a la repetición es típica del funcionamiento del inconsciente, unas veces al servicio del principio del placer y otras sirviendo a reclamos que están más allá de este. Justo es advertir que el autor incluye la noción de repetición como resistencia y al servicio del recuerdo: en este último caso, este fenómeno posibilita ciertas formas de elaboración del paciente, frecuentemente consecutivas a construcciones del analista —como en el caso del Hombre de los Lobos—, para ganar el acceso a una parte, antes incognoscible, del inconsciente. En sentido estricto, este concepto resulta muy lejano del de *compulsión a la repetición*, cuya tendencia es hacia lo inorgánico, es decir, una manifestación de la pulsión de muerte.

Gallano, por su parte, no solo hace la pertinente distinción entre *repetición* y *compulsión a la repetición*,[61] sino que para ella implica una de las transformaciones de mayor peso dentro de la teoría freudiana, ya que constituye uno de los pilares básicos para el entendimiento de la última teoría instintiva de Freud. Explica que si bien el concepto de *repetición* se inicia muy tempranamente en los manuscritos M y L, así

como en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895) y en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) —donde aparece ligada a la idea de fijación—, la noción de *compulsión repetitiva* toma su primera forma, si bien aún confusa, en *Recuerdo, repetición y elaboración*, de 1914, para culminar en su forma definitiva en *Más allá del principio del placer*, de 1920. La idea se inicia con el análisis del *Elíxir del diablo* de Hoffmann, donde Freud hace una disección del fenómeno del doble y explica cómo ese retorno de lo semejante produce la experiencia de lo siniestro, ya que implica que la actividad psíquica esté dominada por ese automatismo o impulso a la repetición. Desde entonces, este impulso será para Freud lo distintivo del instinto: su carácter incoercible, su persistente tendencia a *pulsionar* una y otra vez. Esta suerte de insistencia del instinto se manifestará como compulsión a la repetición.

Para Alexis Schreck, el concepto de *repetición transferencial*, de 1914, sufre una mutación y se transforma en la *compulsión a la repetición*, de 1920; no son dos términos o ideas distintas sino que el primero se termina de definir y caracterizar (se unifican con el término *compulsión de repetición*) en *Más allá del principio del placer*, donde «no solo la transferencia se desliza de ser la resistencia a ser lo resistido, sino que aparece como la pura repetición de un malogro en la representatividad de lo inconsciente».[62] Esto implica un deslizamiento conceptual en el que la transferencia —un fenómeno libidinal por definición— dependerá del instinto de muerte. Lamentablemente, esta autora repite el equívoco de Freud en su trabajo de 1925, *Inhibición, síntoma y angustia*, cuando aquel menciona que «la resistencia del ello […] es la responsable de la necesidad de la reelaboración, pues está relacionada con la viscosidad de la libido y su renuencia a renunciar al objeto interno. Probablemente es esta resistencia la que esté en mayor forma involucrada con la compulsión de repetición».[63]

Freud piensa, a partir del cuarto apartado, que estos fenómenos solo podemos explicarlos esgrimiendo la hipótesis de que estas repeticiones son algo más primitivo, elemental e instintivo que el mismo principio del placer. De ahí la necesidad de un concepto como el de *pulsión de muerte* para entender dicha situación que va más allá.

Esto nos lleva a la pregunta sobre lo que existe más allá del principio del placer: ¿es la muerte o la necesidad de ligadura?, ¿es la disolución del ser bajo los imperativos de una tendencia hacia lo inorgánico o, por el contrario, la tendencia a la ligadura, complejización creciente y formación de estructura? Desde cierta perspectiva, parecería que más allá de las determinantes del principio del placer están los imperativos del instinto de vida (recién formulado por Freud en ese entonces), es decir, la perspectiva estructural, lo que no deja de ser interesante desde la visión evolutiva, postulada por Darwin alrededor de 1859.

Esta tendencia hacia el progreso ha sido duramente criticada desde las filas de la posmodernidad, pero en tiempos de Freud era una idea medular y parte de las utopías decimonónicas sobre la Revolución Industrial, el dominio creciente sobre la naturaleza y el progreso vertiginoso e ilimitado.[64]

De cualquier manera, la idea de ligadura inherente a la actividad del Eros, la tendencia del aparato psíquico a fijar toda energía que ingresa al sistema y la necesidad de trabajo mental es un planteamiento distinto, en más de un sentido, de lo postulado en relación con los instintos sexuales de la primera teoría instintiva de Freud. Las actividades de fijación o elaboración están al servicio del principio del placer y propician que el sistema se mantenga en niveles energéticos mínimos, aunque óptimos para la vida. Así lo entendió también Carmen Gallano cuando, al comentar el juego del carretel, dice que «la repetición, aunque displacentera, parecería servirle para 'hacerse dueño de la situación' y no resistirse a la ausencia de la madre».[65]

¿Pulsión de muerte y principio de nirvana o Eros y principio del placer? Lo que sabemos a ciencia cierta es que más allá del principio económico de la primera metapsicología, Freud recurrió a un principio estructural, de ahí la importancia creciente del mecanismo de la identificación, descrito en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) y definido por sus funciones formadoras de estructura psíquica en *El yo y el ello* (1923). Es cierto que lo que ha ganado la teoría psicoanalítica en sus explicaciones sobre la formación del aparato psíquico y sus estructuras quizá lo pierda al haber suavizado lo hallado previamente en los instintos sexuales y su irreductibilidad en relación con las características de la pulsión y sus imperativos imposibles de soslayar. Las características de Eros son una versión atemperada de aquellos poderes casi demoníacos de los instintos sexuales.

En síntesis, Freud nos mostró en *Más allá del principio del placer* lo que se ha considerado como los dos eventos paradigmáticos reveladores de la presencia del instinto de muerte: la compulsión a la repetición que se observa en las neurosis traumáticas y la compulsión repetitiva del juego del carretel.

Por los ejemplos que Freud ofrece para pensar en la existencia de un instinto de muerte, no está claro que con ellos sea posible sustentar sus tesis. Entendemos que los eventos consecutivos a una neurosis traumática y la compulsión repetitiva de estos pacientes —que se manifiesta en sueños reiterados— están al servicio de la elaboración. Un trauma, cuando sus características lo hacen inmanejable por el yo, se tiene que procesar poco a poco. Por tanto, la repetición —o, en términos de Freud, la compulsión repetitiva— que se ve en estos pacientes está al servicio de la función reparadora del yo; y la función de ligadura se lleva a cabo gracias a la acción del Eros, de la pulsión de vida. ¿Cómo podemos sostener que la elaboración que se lleva a cabo en las neurosis traumáticas y de guerra tiene que ver con el instinto de muerte, si su fin último es ligar esa enorme masa de energía que irrumpió intempestivamente en el aparato psíquico, desorganizándolo? Es indudable, por el contrario, que la energía que interviene en este tipo de trabajo psíquico es de carácter libidinal.

De la misma forma, el juego del carretel puede verse como un clásico juego elaborativo, juegos a los que Freud se refiere cuando menciona el juego del doctor u otros parecidos; actividad lúdica que le permite al infante ligar y elaborar un evento

desconocido y traumático. Además, es posible que el juego del carretel sirva mucho más como una tarea relacionada con la fase del espejo y la constitución del sujeto, que con la elaboración de la ausencia de la madre, evento perfectamente tolerado y, por tanto, no traumático para el nieto pequeño de Freud. El propio Freud menciona el juego del niño ante el espejo donde la figura que aparece y desaparece de este es el propio niño y no la madre. Por tanto, el carretel que desaparece y reaparece detrás de la cuna es el propio niño. Se trata de una modalidad de repetición que forma parte de un ejercicio en torno del sujeto mismo y su constitución.

En favor de la tesis de Freud, debemos dejar claramente anotado que en la clínica existen repeticiones que no llevan a nada, que son como un disco rayado: se repite, compulsivamente, una y mil veces la misma frase sin adelantar ni atrasar. Actualmente entendemos la compulsión a la repetición como un fenómeno clínico de tipo circular que estanca el proceso mental condenándolo a permanecer en un callejón sin salida. Quizá deberíamos circunscribir dicha noción a estos casos, perfectamente asimilables a la idea de un instinto de muerte. Por el contrario, las repeticiones que se dan en las neurosis traumáticas y en los juegos infantiles pueden ser descritas con la metáfora del *Bolero* de Maurice Ravel, es decir, como una espiral ascendente que va elaborando un tema único en repeticiones sucesivas pero nunca idénticas, sino de mayor diversidad y de complejidad creciente.

Tenemos que admitir que hay una distancia enorme entre la noción de *repetición* como función elaborativa, y la idea de *compulsión repetitiva*, algo radicalmente distinto y carente de función vital alguna. ¿Qué determina que un evento mental gire en círculos y no avance ni retroceda? Al parecer, en la compulsión repetitiva hay una suerte de obstáculo que impide la función de ligadura y actúa imposibilitando aquella función de reparación propia de la repetición. Pensamos que Freud podría estarse refiriendo a este último tipo específico de eventos mentales cuando postuló la existencia de un instinto de muerte. Si en estos eventos hay algún tipo de influencia o energía negativa que impide su elaboración paulatina, entonces estaremos hablando de una fuerza que bloquea la ligadura o la deshace.

En esto radica, probablemente, la riqueza del concepto de *inconsciente* como instancia en la que la energía persiste libre, sin ligadura, y su distinción del preconsciente como estructura encargada de ligar, por medio de la palabra, la energía libre del sistema inconsciente. La palabra, entonces, es la posibilidad de elaboración por excelencia, y la curación por la palabra, el método idóneo para tramitar cualquier exceso traumático de energía, denominado *neurosis*.

En la clínica, el problema real surge cuando tenemos que explicar los casos en que la repetición no sirve para la ligadura de energía libre o traumática, cuando se establecen cortocircuitos viciosos que no son útiles para favorecer el dominio del yo sobre dicha energía. Así, parece haber casos —ciertas neurosis obsesivas, las melancolías y, con mayor frecuencia, las psicosis— en los que este mecanismo deja de ser útil, está viciado

y ya no puede cumplir sus fines de homeostasis del aparato mental. Esta dificultad para aprender de la experiencia —para usar una terminología cercana a Bion— resulta del hecho de que el proceso de ligadura (preconsciente por definición) opera en un sitio distinto de la instancia donde están las catexias necesitadas de ligadura (es decir, el inconsciente), y los esfuerzos para hacerlas conscientes fracasan, por lo que nunca puede hallarse solución al conflicto.

Es interesante que al mero inicio del cuarto apartado, Freud advierta, como quien aún no se atreve a tanto, que se trata de meras especulaciones y que es un juego mental llevado a cabo por la mera curiosidad de ver hasta dónde nos lleva. Así, Freud revisa ciertos conceptos metapsicológicos, a veces tan antiguos como los postulados en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*. Primero, señala que el yo es una suerte de lente bicóncavo, una de cuyas caras recoge, ayudado por un dispositivo protector, las percepciones que provienen del exterior (estímulos que se caracterizan por su discontinuidad), mientras que la otra cara recibe los estímulos originados en el mundo interno (que son continuos, pero que también requieren ser seleccionados). Serán los mecanismos de defensa del yo los que evitarán que dichos estímulos internos lo inunden. Luego recuerda la pertinencia de un aparato de memoria como sustrato del psiquismo, donde conciencia y registro mnémico resultan incompatibles (de hecho menciona que la conciencia ocurre en vez de la memoria). Posteriormente, apoyado en nociones de la biología, Freud afirma que la génesis del yo parte de una vesícula indiferenciada, que resulta del contacto de ella con el mundo exterior; de ahí la posibilidad de que existan formas de energía libre, que pasan inalteradas por la estructura y formas de energía a las que se opone una resistencia (lo que deja una huella mnémica) y que quedan como energía ligada (según lo dicho por Breuer en la parte teórica de los *Estudios sobre la histeria*).

En un párrafo, Freud nos hace saber que «la recepción de excitaciones sirve, ante todo, a la intención de averiguar la dirección y naturaleza de las excitaciones exteriores, y para ello le basta con tomar pequeñas muestras del mundo exterior como prueba».[66] En otros términos, Freud estaba consciente de que los estímulos del exterior no son solo montantes de energía para ser descargados lo más pronto posible, sino que sirven como información acerca de las condiciones del medio ambiente con el fin de adecuar mucho más eficazmente el funcionamiento del principio de realidad. El registro de ese tipo de condiciones del exterior constituye el bagaje de experiencia de un sujeto y su capacidad de aprender de dicha experiencia. Finalmente, al abordar la intemporalidad del inconsciente, Freud disiente de Kant, para quien el tiempo y el espacio son categorías inherentes del psiquismo.

Luego de este repaso, Freud vuelve al problema de las experiencias traumáticas de los apartados anteriores, pero ahora enfatizando con toda pertinencia la necesidad del trabajo psíquico de ligadura ante estos montantes energéticos. Ante un aparato psíquico inundado por estas masas de energía, «habrá que emprender la labor de dominarlas, esto

es, de ligar psíquicamente las cantidades de excitación invasoras y procurar su descarga».[67] Parecería haber aquí una contradicción, ya que si el aparato psíquico liga dichos montantes energéticos (energía ligada), ya no necesitan ser descargados (energía libre).

Cuando Freud concluye que las repeticiones de los sueños traumáticos nos acercan a la comprensión de «una de las funciones del aparato anímico, que, sin contradecir el principio del placer, es, sin embargo, independiente de él, y parece más primitiva que la intención de conseguir placer y evitar displacer»,[68] nos acerca, paulatinamente, a la necesidad de admitir la existencia de una pulsión de muerte.

Frente a la hegemonía del punto de vista económico —la descarga y el principio del placer— podemos ver como contrapartida la preeminencia ulterior de Eros en su función de ligadura, creadora de la estructura misma del aparato psíquico que posibilita el pensamiento y el lenguaje. Lo que ha revolucionado el pensamiento freudiano se debe tanto a la postulación de un instinto de muerte, como al cambio de paradigma en relación con la sexualidad: de unos instintos sexuales que solo pugnan por su descarga y gratificación, ahora se habla de un Eros que liga, instinto cuya tarea es formar la estructura del aparato psíquico.

Es verdad que los sueños durante el análisis tienen que ver con la fuerza del deseo infantil que, una y otra vez, pugna por expresarse y gratificarse, pero también es cierto que dicha repetición puede ser tramitada por el aparato psíquico creando ligaduras, parte fundamental de todo tratamiento.

Como vemos, Freud comienza a oponer al punto de vista económico de la metapsicología un punto de vista estructural. De hecho, esto es lo que hemos sabido desde siempre, desde la teoría kantiana de la representación: todo estímulo, tanto del afuera como del mundo interno, promueve una representación mental; es decir, que lejos de descargarse, se estructura y forma sistemas asociativos, se convierte en la sustancia misma de nuestro aparato psíquico. Por ello, el punto de vista económico no concuerda más que parcialmente con lo que hoy sabemos de nuestra psique como un aparato ávido de estímulos, que no se desarrolla adecuadamente cuando crece y evoluciona en un medio pobre en estimulación. Nacemos con un aparato mental que es, ante todo, virtualidad; necesita el complemento del otro para su pleno desarrollo y para hacerse específicamente humano.

El quinto apartado nos recuerda que la más importante de las fuentes de excitación interna son los instintos, representantes de la energía que emerge desde las profundidades corporales, que «constituyen el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica».[69] Estos instintos obedecen a las leyes del proceso primario, operan con energía móvil o libre; de hecho es tarea de los estratos superiores del psiquismo ligar dicha energía instintiva. Cuando no se lleva a cabo, surge una condición traumática. Freud afirma, sin dudarlo ni un momento, que la tarea principal del aparato psíquico es «dominar o ligar la excitación, *no en oposición del principio del placer, mas sí*

independientemente de él, y en parte sin tenerlo en cuenta para nada»;[70] en otras palabras, asume que lo que está más allá del principio del placer es la *función de ligadura*, el trabajo psíquico, propiamente dicho, formador de estructura.

Aquellas experiencias infantiles que se repiten obsesivamente, así como las vicisitudes transferenciales de la cura analítica —fenómenos empujados por la energía instintiva y que parecerían conferirle un carácter demoníaco a la experiencia—, imponen al sujeto la necesidad de dominar dichos montantes, ligando su energía, y son el motivo para el trabajo psíquico. «Cada nueva repetición parece perfeccionar el deseado dominio», dice Freud, enfatizando esta función yoica. Sin embargo, las repeticiones transferenciales se muestran por encima del principio del placer, dado que se trata de energía libre incapaz de dar pie al proceso secundario.

Por eso Freud insiste en que esa forma de repetición demoníaca es privativa de lo instintivo y considera que estamos ante el carácter general de los instintos y quizá de toda vida orgánica: «Un instinto sería, pues, una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstitución de un estado anterior»,[71] es decir, lejos de lo que anteriormente entendíamos, los instintos serían una fuerza conservadora.

En principio pensamos que esta tendencia regresiva se opone a lo que Freud caracterizó como primordial en la pulsión: su positividad. De ahí que en el inconsciente no exista el *no*, dado que no pueden existir valores negativos para el instinto. Pero ahora resulta que son tendencias que impelen hacia la desintegración o desaparición de la vida, empujando al sujeto hacia lo inorgánico, es decir, hacia la muerte.

Lamentablemente, los ejemplos de Freud no son convincentes, ya que el regreso de los salmones para desovar en el lugar de su nacimiento no implica un retorno a lo inorgánico ni mucho menos, sino un regreso al lugar de origen, lo que resulta muy distinto. En forma semejante, en las migraciones las aves no se dirigen hacia lo inorgánico, sino hacia el lugar de procedencia. Es claro que los conceptos de *regresión, retorno* y *regreso* se emplean con tal libertad y laxitud que es comprensible que se presten a cierta confusión en la que Freud cae. De igual manera, si bien afirma que durante la gestación el embrión repasa en su paulatina maduración por etapas filogenéticas superadas, ello no implica ni sustenta la posibilidad de un camino inverso a la hora de la muerte.

Freud conoce las dificultades que enfrenta. Por ello nos advierte, con gran cautela, que no desconoce que aparte de los instintos de naturaleza conservadora «existen otros, que impulsan a la nueva formación y al progreso»,[72] tema que desarrollará brevemente en uno de sus últimos escritos: el *Compendio de psicoanálisis*, de 1938,[73] en donde repite que a los instintos que quieren reconstruir un estado anterior se oponen otros que no obedecen a dicho imperativo —párrafo que parecería haber pasado inadvertido a muchos de los atentos lectores de los textos freudianos.

Hay una gran confusión cuando se habla de una regresión hasta lo inorgánico originario, como si realmente esta fuera la explicación de la necesidad del instinto de reconstruir un estado anterior. Sabemos que los instintos pugnan por su descarga, es decir, se esfuerzan por que el aparato psíquico regrese a un estado anterior de *no excitación*, es decir, opera desde la dinámica del principio del placer. Siguiendo a Freud, los instintos son fuerzas energéticas que nacen en el cuerpo, toman cierta potencia, lo que hace que el sujeto inicie la búsqueda de un objeto adecuado y, si el principio de realidad lo permite, suelen descargarse. Si un instinto tiene una dinámica que promueve su extinción (la satisfacción y abolición del deseo), esto no quiere decir que podamos inferir lo mismo del organismo en el que dicho instinto nace, crece en intensidad y busca gratificarse. El instinto no quiere la extinción del sujeto que habita. Aparte de que se trata de una antropomorfización del problemático concepto de instinto o pulsión, hay un error de pensamiento lógico al trasladar un territorio —el de una energía— al de un organismo —en el que dicha energía transita.

Freud pone verdades junto con los anteriores errores de perspectiva. Cuando afirma que los instintos son fuerzas que nos dirigen hacia un estado inorgánico, confunde extinción del instinto con extinción del individuo; sin embargo, acierta cuando señala que esta naturaleza repetitiva y conservadora del instinto no explica la evolución, la cual se debe a influencias perturbadoras exteriores, pero esta verdad no ofrece sustento lógico a lo anterior. Cuando se dice que la evolución se debe a influencias externas y que el instinto en sí mismo se repite conservadoramente, no hay que confundir la evolución de la materia viva con el fenómeno de la vida. La vida se perpetúa por la repetición que se da en el proceso de reproducción; por el contrario, la evolución ocurre cuando hay fallas en dichos procesos de replicación del ADN.

Un ejemplo de las distorsiones lógicas de Freud lo vemos en el siguiente párrafo: «Los instintos orgánicos conservadores han recibido cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, conservándolas para la repetición, y tiene que producir de este modo la engañadora impresión de fuerzas que tienden hacia la transformación y el progreso, tanto antiguos como nuevos».[74] Es claro que la evolución se ha dado por aquellas influencias perturbadoras y que la característica de los organismos vivos es la tendencia a la repetición durante su reproducción (tanto asexuada como sexuada), pero sería abusar del concepto de instinto o pulsión si pretendiéramos equipararlos al bagaje genético, que es donde está programada dicha repetición. Los instintos solo pugnan por su satisfacción: no «desean» ni el progreso ni el retroceso. Los instintos no desean ni tienden hacia un sitio u otro; solo pugnan por su descarga.

Esto no quiere decir que no estemos de acuerdo con la gran intuición de Freud, en el sentido de que todo lo vivo muere por «causas internas» y sobre la inevitabilidad de la muerte. De hecho, cada vez tenemos mayores evidencias de que estamos programados

para morir, ya que la muerte del sujeto es una forma de ventaja evolutiva,[75] a partir de la aparición de las formas sexuadas de reproducción. De esta suerte, podemos decir, con Freud y luego con Heidegger, que la meta de la vida es la muerte.

Algo muy distinto pretende Freud al decir que el *primer instinto* de la materia animada tuvo por finalidad nivelar la tensión y retornar a lo inanimado. Aunque es verdad que la vida puede ser fraseada como un rodeo más o menos largo hacia la muerte —dado que los organismos de reproducción sexuada estamos programados genéticamente para cumplir una serie de funciones y luego desaparecer en aras de la especie a la que pertenecemos—, esta situación no tiene que ver con nada parecido a una regresión hasta lo inanimado. Se trata, por el contrario, del final de un programa de los individuos en el que los instintos sexuales —siempre positividad, como bien dijo Freud— pugnan por cumplir el imperativo de la especie y luego de haber cumplido su cometido, pulsionando hacia la constitución de una nueva vida en el tiempo que nuestra muy evolucionada especie requiere, tienden a quitarse de en medio. El instinto de muerte es una forma de dar contenido a la idea de que estamos programados para la muerte, luego de haber llenado los requisitos de las ordenanzas supraindividuales de la especie.

De igual forma, los instintos de autoconservación no están en contradicción con esa programación genética de la muerte, o con el instinto de muerte, dado que dichos instintos operan para asegurar que el sujeto vivirá lo suficiente para crecer y reproducirse, antes de morir. No están al servicio de «asegurar al organismo su peculiar camino hacia la muerte», como afirmó Freud, sino lo preservan de morir hasta que haya cumplido su tarea. Esta es una de las ideas menos sostenibles de Freud, la cual tuvo que rectificar.

En contra de esta programación para la muerte, operan los instintos sexuales a los que, en un momento dado, Freud comienza a nombrar *instintos de vida,* estableciendo unas equivalencias que, en estricto sentido, no corresponden con las definiciones originarias. Los instintos de vida operan a la manera de un retardo de la tendencia hacia la muerte. El problema es que Freud sitúa los instintos sexuales y los instintos del yo (que, según dice en este escrito, nos llevan a la muerte) desde los meros inicios de la vida en el planeta. En otras palabras, Freud presupone unos instintos sexuales, a partir de organismos de reproducción no sexuada (flagrante contradicción lógica); y, de la misma forma, presupone unos instintos del yo (los encargados de llevar al organismo hasta la muerte) en células de reproducción por bipartición o gemación, que por lo tanto no mueren nunca.

Para hablar de muerte, necesitamos la evidencia de un cadáver, que es la constatación de que un organismo que estaba vivo en un momento dado deja de vivir y muere. Esto, obviamente, no ocurre con los organismos unicelulares que, al reproducirse, dan paso a dos «hijas» idénticas a la célula genitora, pero sin que esta primera muera, sino que se *transforma* en dos células hijas independientes. Por tanto, es fácil advertir

que en los organismos unicelulares de reproducción asexuada opera un instinto de vida no sexual y los *instintos* de autoconservación, mientras que en los pluricelulares de reproducción sexuada, además de estos últimos, aparecen los instintos sexuales.

Es claro que junto con el salto evolutivo que representa la reproducción sexuada aparece el fenómeno de la muerte: solo a partir de este momento evolutivo el genoma incluye una programación para la muerte. Desde esta perspectiva, sexualidad y muerte —como dejó establecido Goethe— están indisolublemente ligadas y resultan, desde entonces, indisociables.

Un poco más adelante y para reforzar su tesis sobre la naturaleza conservadora de las pulsiones, Freud comenta que no se han encontrado fuerzas instintivas que pugnen hacia adelante, hacia una *superevolución* —como quería Nietzsche—. No se suma a los que piensan en algún tipo de *instinto de perfeccionamiento*, que empujaría al individuo hasta que alcanzara el estadio de superhombre. Es interesante que en un típico viraje conceptual y citando a uno de sus autores favoritos —Goethe—, Freud recurre a las resistencias como factor explicativo y habla de esa fuerza impulsora del instinto que nunca se detiene y que «tiende, indomado, siempre hacia adelante (*Fausto, I*)». El instinto, entonces, ¿va hacia atrás, conservadoramente, o indomado, hacia adelante? De nueva cuenta, Freud rectifica y asevera que el *instinto de perfeccionamiento* no se da en todos los seres humanos, pues no todo el mundo tiene las circunstancias adecuadas para que aparezca.

Solo al llegar al sexto apartado Freud introduce el concepto de *instinto de muerte*, apoyándose en la biología, principalmente en las investigaciones de A. Weismann, quien afirmaba que en los organismos vivos puede diferenciarse el soma mortal de las células germinativas, prácticamente inmortales. Sin embargo, tenemos la impresión de que el propio Weismann hubiese puesto algún tipo de reparo cuando Freud dice que el soma es portador de los instintos del yo y, por tanto, de aquello que nos llevan hacia la muerte, mientras que el plasma germinal está regido por los instintos sexuales, que perpetúan la vida. Obviamente, Freud no puede estar de acuerdo con Weismann cuando postula que en los organismos unicelulares el soma y el plasma germinal coinciden en la misma célula, por lo que no se puede hablar de muerte que aparece hasta los metazoarios, organismos ya multicelulares. Para Freud, esto constituye una auténtica contrariedad ya que «si la muerte es una tardía adquisición del ser viviente, no tendrá objeto ninguno suponer la existencia de instintos de muerte aparecidos desde el comienzo de la vida sobre la Tierra»[76] y la tesis de Goethe (de que la muerte comienza con la sexualidad) se inclina contra el supuesto freudiano de que la pulsión de muerte se inició al mismo tiempo que la vida unicelular. Para ello, Freud se apoya en Hartmann, para quien la muerte no necesita la aparición de un cadáver, sino que puede ser definida como el término de la evolución individual. Es extraño que Freud hable de muerte en los protozoarios y utilice el subterfugio de que estos perecen de manera encubierta, puesto que «toda la sustancia del animal padre puede ser traspasada directamente a los jóvenes

individuos finales».[77] Si esto fuera así, tendríamos que redefinir el concepto de muerte, ya que en este caso este fenómeno resulta escamoteado como si fuera un acto de prestidigitación.

Al tiempo que Freud esgrime este malabarismo conceptual, también se apoya en Woodruff, quien en sus investigaciones con infusorios —de reproducción asexuada por bipartición— demostró que estos seguían «tan jóvenes como el primero», luego de 3 029 generaciones, a condición de que se les renovara el medio ambiente; experimentos posteriormente refutados por Maupas y Calkins, quienes encontraron que, luego de un tiempo, los infusorios desarrollaban un proceso interpretado como de envejecimiento y decadencia senil. Sin embargo, cuando estos infusorios pueden «copular» —lo que en biología se conoce como *amphimixis*—, los unicelulares descritos rejuvenecen. Se aclara, empero, que los mismos resultados se obtienen —sin necesitarse el intercambio de material genético— cuando el medio nutricio en el que se desarrollan estos infusorios se renueva adecuadamente. Cuando el medio nutricio no se renueva, se da en este un proceso de acumulación de desechos del metabolismo que va minando la capacidad de sobrevivencia de dichos protozoarios —algo muy parecido a lo que, desafortunadamente, está sucediendo con el ser humano, que también está poniendo en riesgo su supervivencia debido a la acumulación creciente de desechos por la basura que produce, tanto aérea como terrestre y acuática—, lo que demuestra de manera fehaciente que los seres vivos somos sistemas abiertos.[78] Puntualicemos que, en los casos descritos, la «cópula» de los protozoarios de reproducción asexuada —*la amphimixis*— no deriva en un nuevo individuo, aunque representa un preludio de la sexualidad.

Freud se adelanta definitivamente a los descubrimientos de la biología molecular en lo que ahora conocemos como *apoptosis*, una forma de programación celular para la muerte, luego de que la célula ha cumplido ciertas funciones. Es claro que existe un programa genético que determina que la célula se quite de en medio —por decirlo así— después de haber cumplido su función. Freud siempre insistió en basar sus especulaciones en relación con el instinto de muerte en la biología y, andando el tiempo, vemos que estaba en el camino correcto: ha sido el avance de esta ciencia lo que nos ha aportado la prueba definitiva de la existencia de un mecanismo interno que promueve que la célula muera, aunque hay que aclarar que dicho mecanismo solo se desencadena en seguida de que dicha celdilla ha llevado a cabo su cometido. El programa genético incluye tanto la función que ha de llevarse a cabo, como la ulterior eliminación de dicho elemento.

Tomando los conceptos de E. Hering, a Freud no le cuesta trabajo ver, en la propia sustancia viva, procesos en los que se tiende a la construcción (procesos asimilatorios) y otros en los que predomina la destrucción (procesos desimilatorios), por lo que ve en este precursor una demostración de la existencia de instintos de vida e instintos de muerte, para, al final, recordar que ya el pesimista de Shopenhauer había advertido que la muerte es el «verdadero resultado» y, por tanto, el objetivo de la vida. No obstante, hay que

advertir que las funciones descritas por Hering —y retomadas por Freud— son conceptos que están referidos a funciones digestivas más que a unos instintos de vida y de muerte.

Hay otras analogías que también Freud lleva demasiado lejos, pues intenta establecer correlaciones en las que las células, como los seres humanos, tienen relaciones de objeto con otras células (resultado de sus *instintos sexuales celulares*), así como la pretensión de que las células germinativas se conducen de manera *narcisista*, concepto que extiende en una hipótesis en la que afirma que probablemente también las células cancerosas tienen esta peculiaridad narcisista. Según esta formulación pulsional de Freud, el Eros actúa desde los niveles más elementales, no solo en los organismos unicelulares, sino incluso en las células individuales de los pluricelulares.

En este trabajo Freud mantiene la hipótesis de que el yo es «el verdadero y primitivo depósito de la libido», punto de vista que sufrirá aún oscilaciones en trabajos posteriores. Luego de revisar los conceptos de libido narcisista y objetal, desarrollados en *Introducción al narcisismo*, de 1914, llega a la conclusión, sin hacer caso de sus propias observaciones de que los instintos de autoconservación son una de las formas de manifestación de la libido, de que ahora hay que dividir a los instintos en sexuales o instintos de vida, y «del yo o instintos de muerte». Afortunadamente, pronto se da cuenta del desatino de dicha clasificación.

Con su nueva formulación pulsional, Freud pudo restaurar su dualismo instintivo. Para remediar la contradicción en que incurría, tuvo que decir que «en el yo actúan instintos diferentes de los instintos libidinosos de conservación […] Los instintos libidinosos del yo pueden, sin embargo, hallarse enlazados de un modo especial con los otros instintos del yo, aún desconocidos para nosotros».[79] Esta complicación, que lo llevó a considerar la existencia de unos instintos del yo libidinales y otros instintos del yo tanáticos, fue remediada posteriormente en *El yo y el ello*.

De cualquier manera, Freud estaba ya en condiciones de modificar sus concepciones anteriores —expresadas principalmente en los *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905)— y entender que el componente agresivo del sadismo es una manifestación del instinto de muerte fusionado con el instinto sexual o Eros, lo que dará pie a los ulteriores conceptos de mezcla y desmezcla de pulsiones que describirá en trabajos posteriores. Aquí, planta las semillas para afirmar en *El problema económico del masoquismo*, que el sadismo no es más que pulsión de muerte deflexionada hacia el afuera y dirigida hacia el objeto, y la postulación del masoquismo como una condición primaria de la pulsión tanática.

Pero volviendo al problema que Freud plantea en este apartado, pensamos que hay cierto descuido en el uso de algunos conceptos, como cuando afirma que «la tendencia dominante de la vida psíquica, y quizá también de la vida nerviosa, la aspiración a aminorar, mantener constante o hacer cesar la tensión de las excitaciones internas (el principio de nirvana, según expresión de Bárbara Low), tal y como dicha aspiración se

manifiesta en el principio del placer, es uno de los más importantes motivos para creer en la existencia de instintos de muerte».[80] Resulta claro que a estas alturas de la metapsicología freudiana, hay diferencias fundamentales entre la *aminoración*, el *mantener constante* y el *hacer cesar* un montante de excitación. Lo primero, la aminoración de los estímulos, fue entendido desde el *Proyecto de una psicología para neurólogos* como una necesidad del aparato psíquico para manejarse solo con cantidades Q, de ahí la necesidad de la barrera protectora de estímulos, que garantiza que no entre al sistema ψ ningún montante energético disruptivo; lo segundo, el mantener constante, tiene que ver con el principio de constancia de Fechner y luego con el principio freudiano del displacer/placer; y lo tercero, el hacer cesar la excitación, entra en el terreno del principio de inercia, luego conceptuado como principio de nirvana. De la teorización sobre este último nació la posibilidad de pensar en una pulsión de muerte.

Vale la pena consignar una frase que, años después, en el *Compendio del psicoanálisis*, Freud reiterará; se trata de la postulación de distintas maneras de comportarse de la pulsión sexual o Eros y de la pulsión de muerte, lo que tiene que ver con el tan debatido tema de la compulsión a la repetición. Literalmente, Freud afirma que «constituye un obstáculo en nuestra ruta mental el no haber podido demostrar en el instinto sexual aquel carácter de obsesión de repetición que nos condujo primeramente al hallazgo de los instintos de muerte».[81] En otras palabras, los instintos de vida y muerte están gobernados por leyes distintas.

Freud aún deberá explicar la génesis evolutiva de la reproducción sexual. Es lamentable que haya prestado oídos a las prevenciones de Weismann, quien no pudo ver que la reproducción sexuada constituyó una revolución de gran envergadura en la evolución, perpetuada en el código genético y de claro predominio en la marcha ascendente de la filogenia. Al parecer, no ha habido ningún otro tipo de alternativa ulterior a la reproducción sexual para la perpetuación de las especies, tal fue el grado de ventaja evolutiva que significó.

La argumentación anterior es interesante dado que si hay un campo en el que se observa la compulsión repetitiva es en el de la sexualidad. Como bien sabía Platón cuando plasmó su teoría del andrógino, no hay actividad más compulsiva que la búsqueda de pareja sexual, la cópula y la reproducción, es decir, la necesidad de duplicar un nuevo ser a partir de los gametos de sus progenitores. Como ya dejamos dicho, el fenómeno donde más se advierte esta cualidad repetitiva es en la duplicación del ADN en el proceso reproductivo —tanto sexual como asexual—. La pulsión de vida, por tanto, tiende a la unión, a la ligadura, al coito, a la formación de conglomerados mayores y más complejos, y a la reproducción. Los instintos de muerte desligan, desunen lo antes vinculado, destruyen lo anteriormente construido, por lo tanto, no manifiestan una compulsión repetitiva sino la tendencia a la disolución. Lo primero tiene que ver con la entropía negativa de un sistema abierto, lo segundo con la segunda ley de la termodinámica: la muerte térmica del sistema.

El instinto de muerte, insiste Freud basándose en el antedicho mito platónico, está caracterizado por la necesidad de reconstruir un estado anterior. Basado en este mito, Freud establece el carácter regresivo de los instintos. Sin embargo, ¿no sería posible suponer que dicha tendencia regresiva nos llevaría al estado de re-unión con nuestra anhelada mitad, es decir, al estado anterior al de la separación? Una de las lecturas del mito platónico tiene que ver con el nacimiento: todos los seres humanos fuimos uno con nuestra madre, de la que fuimos separados por el parto y el corte del cordón umbilical; desde entonces hay una suerte de nostalgia de retorno al seno materno, primera manifestación del Edipo y base de las ulteriores fantasías del paraíso perdido.

En el séptimo apartado, y como conclusión, Freud entiende que gracias a la hipótesis de un instinto de muerte podemos explicar una serie de fenómenos que escapan al principio del placer. Al mismo tiempo, ha avanzado un paso enorme al entender que una de las más tempranas e importantes tareas psíquicas tiene que ver con la función de ligadura —propia del Eros—, gracias a la cual aquellas fuerzas de carga libre, prototípicas del proceso primario, quedan como energía ligada, carácter distintivo de los procesos secundarios. Aunque el principio del placer no queda derrocado, esta necesidad de formar energía ligada, de formar estructura psíquica, es parte de las formulaciones freudianas finales.

Luego de que Freud distingue entre función y tendencia, aclara que la tendencia del principio del placer será mantener al aparato psíquico con montantes energéticos lo más bajos posible. De esta suerte, «la función así determinada tomaría parte en la aspiración más general de todo lo animado, la de retornar a la quietud del mundo inorgánico».[82] Si entendemos bien, Freud está proponiendo que la tendencia del principio del placer tendría la función de estar al servicio del instinto de muerte, conclusión muy discutible más allá de lo que parecería un juego con los términos anteriores. Pero podemos cuestionar su explicación, ya que la extinción del deseo, luego de la descarga orgásmica en el coito, no implica tendencia alguna hacia la muerte. El hecho de que al orgasmo se le nombre *la pequeña muerte* no nos autoriza a extender hasta lo inverosímil dicha analogía.

Es claro que Freud avanza cojeando, a veces un tanto erráticamente y dando tumbos, pero como él mismo se encarga de aclarar esto no constituye un pecado, sobre todo si tenemos en cuenta lo espinoso y difícil del camino metapsicológico emprendido.

Desarrollos posteriores del concepto de *instinto de muerte*

Después de haber abierto el avispero que significó la nueva doctrina instintiva, y de haber parido el revolucionario concepto de *pulsión de muerte*, Freud fue tamizando y desarrollando sus nuevos puntos de vista en los trabajos posteriores a *Más allá del principio del placer*. A partir de 1921 y hasta su muerte, hizo las aportaciones y precisiones necesarias. En virtud de que en el capítulo 4 ya dejamos apuntadas dichas

contribuciones ulteriores, así como las rectificaciones que precisaba el concepto de *instinto de muerte*, aquí solo nos resta hacer algunos comentarios críticos en relación con toda esta información.

Como ya mencionamos, llama la atención la ausencia de referencias al instinto de muerte en *Psicología de las masas y análisis del yo*, obra realizada apenas un año después de su controvertido trabajo de 1920. Aquí Freud muestra al sujeto individual gestándose en el grupo familiar y ratifica el papel que la identificación tiene en la constitución del sujeto. El otro, los otros, son fundamentales para el crecimiento del infante humano, quien introyectará, imitará y se identificará con las figuras de su entorno. Freud va modificando su énfasis anterior en la representación, el cual irá transformándose en un interés creciente en los procesos de identificación y la constitución del sujeto.

Solo en su trabajo *Psicoanálisis y teoría de la libido (Dos artículos de enciclopedia)* de 1923, Freud retoma y ratifica sus inferencias en torno a un instinto de muerte, apoyándose de nueva cuenta en la biología, en las nociones de anabolismo y catabolismo. Dicha pulsión de muerte estaría actuando, junto con el instinto de vida, desde el principio mismo de la vida en el planeta. Lo anterior nos remite a la discusión de *Más allá del principio del placer* en cuanto a la no pertinencia de las analogías entre anabolismo y catabolismo, con las de instinto de vida y de muerte, respectivamente. Los conceptos mencionados son un adelanto del funcionamiento del sistema digestivo, tanto del organismo pluricelular como de las células. Llevar los conceptos sobre los instintos humanos al ámbito celular es un desplazamiento que resulta insostenible, a menos que antropomorfizáramos hasta el ridículo lo que ocurre con las células y su metabolismo interno.

De ese mismo año es *El yo y el ello*, magistral trabajo metapsicológico que matiza y da forma a los nuevos descubrimientos con mucha mayor coherencia. Ahora, Freud trata de abandonar el terreno de la biología para hablar solo en términos psicoanalíticos, aunque no termina de lograrlo cabalmente. En este trabajo, la teoría de la primera tópica se ve superada y enriquecida con las instancias yo, ello y superyó. También pule las anteriores tergiversaciones y reúne los instintos sexuales y las pulsiones del yo dentro del Eros o pulsiones de vida, englobando la agresividad, la destrucción y la función de desligadura dentro del concepto de instinto de muerte. Si bien pensamos que fue un verdadero acierto establecer la noción de un instinto de vida, de una energía que pugna por todos aquellos procesos que tienen que ver con la maduración, el crecimiento y la complejización de los seres vivos —la historización en el caso de los seres humanos—, dos de cuyas manifestaciones más importantes son los instintos sexuales y los instintos de autoconservación o del yo, no fue tan afortunado al meter en el mismo saco la agresión, la destructividad y la función de desligadura o tendencia a la muerte. Como ya hemos mencionado, la agresión es un componente en el que hay que distinguir los elementos que están al servicio de la vida, de aquellos otros en los que aparece sin un objetivo, al

menos aparente, de sobrevivencia. Cuando la agresión rebasa *lo necesario* —concepto particularmente escurridizo y de difícil delimitación—, cuando presenta como lo que los neurocientíficos llaman *agresión fría*, no podemos inferir que esté al servicio de la vida, sino que es pura energía destructiva, cuya gratificación —el goce— es una de las grandes incógnitas aún por explicar. Por ello sería útil entender estos componentes desde la noción de perversidad —que distinguimos de las perversiones— o de maldad, pese a sus referencias a cuestiones éticas.

Freud postula en *El yo y el ello* que el sistema muscular es el órgano efector del instinto de muerte, ya que es el encargado de llevar hacia el afuera la agresión y la destructividad. Sin embargo, nos preguntamos: ¿no es el sistema muscular el encargado también de llevar a cabo todas y cada una de las acciones conducentes a la gratificación de la sexualidad? Luego de las primeras fases del deseo, la fantasía y el pensamiento, que ocurren en el ámbito intrapsíquico y sin concomitantes corporales —lamentablemente nuestro lenguaje se ha permitido este tipo de licencias, ¡como si el pensar no fuera algo corporal!—, la expresión conductual del instinto sexual se realiza por medio del aparato muscular. El lenguaje mismo sería una acción imposible de no contar con un sistema muscular para ejecutarla. Por esta razón, no queda claro cómo Freud privilegia dicho sistema muscular como privativo del impulso de muerte si sirve a ambos instintos.

Freud también aclara el concepto de *mezcla* y *desmezcla* de los instintos, ya que estos nunca pueden verse en estado puro, igual que un impulso instintivo no es susceptible de conciencia como tal, sino solo a partir de sus derivados, las representaciones a las que inviste. De esta suerte, todas y cada una de las acciones, pensamientos y afectos contendrán dosis variables de los instintos que nos habitan. El ejemplo del sadismo es particularmente transparente, aunque también podría haberse invocado el caso del masoquismo, dado que el componente erógeno —el placer en el dolor— está siempre presente.

De igual forma, los ejemplos de amor y odio como paradigmas de la presencia de dos fuerzas instintivas —de vida y de muerte— se prestan para discutir, como lo hace el propio Freud, el problema de la doctrina instintiva. Sabemos que debido a las mezclas pulsionales no hay amor sin odio, ni odio sin amor, incluyendo los vínculos materno-infantiles; pero lo que es más importante en la clínica —y en la vida diaria se constata— es la facilidad con la que uno se transforma en el otro. Esto permite acercarnos al concepto de una única energía neutra, que ulteriormente puede colorearse de amor o de odio, de vida o de muerte. ¿Se trata, como dice Freud, de una *energía indiferente* a la que luego puede agregarse lo erótico o lo destructor? Para explicar el origen de una *energía indiferente neutra*, ¿tendríamos que recurrir, de nueva cuenta, a las formas biológicas de energía conocidas —al Adenosin Trifosfato (ATP)—, condiciones por medio de las cuales el organismo hace acopio de estas formas bioquímicas de energía? No es ningún dislate suponer que este tipo de energía es con la que trabaja el sistema nervioso y la que podría explicarnos los postulados económico y dinámico de la metapsicología. Esta

podría ser la energía indiferenciada mencionada por Freud, a la que luego se agregaría su cualidad. Quizás esta forma de pensar los procesos energéticos —instintivos— del psiquismo pudiera resultar más coherente que pretender que la energía neutra es una forma de Eros desexualizado que luego habría que resexualizar.

Finalmente, este trabajo es el primero en que Freud establece una aplicación clínica de su nueva teoría instintiva, al referirse a procesos en los que se advierte con claridad la presencia de dicha pulsión de muerte: la reacción terapéutica negativa, los sentimientos inconscientes de culpa (necesidad de castigo), el masoquismo, la melancolía y el suicidio, el sadismo, la delincuencia motivada desde la culpa y todos aquellos aspectos de las relaciones humanas en que intervienen la agresión y la destructividad.

Al abordar el problema del masoquismo primario en *El problema económico del masoquismo*, de 1924, Freud postula, aunque indirectamente, la necesidad de un yo desde el nacimiento, incluso como una estructura suficientemente fuerte y diestra como para deflexionar al impulso de muerte y dirigirlo de inmediato hacia el exterior, so pena de morir de inmediato como resultado de su acción hacia el interior del sujeto mismo. Por tanto, tendremos que admitir que esa suerte de línea evolutiva en la que el principio de nirvana adscrito al instinto de muerte, luego transformado en principio de constancia (de Fechner) o de displacer/placer, finalmente emerge como principio de realidad, desarrollo que no podría sostenerse si no se contara con el respaldo de una instancia yoica —incipiente— desde el mero inicio de la vida.

Cuando Freud afirma que el instinto de muerte es el más poderoso de todos los impulsos instintivos y que rige desde los inicios de la vida orgánica en el planeta, no explica cómo dicha materia inorgánica pudo modificarse para dar origen a la vida. Siguiendo el razonamiento freudiano a la letra, si el instinto de muerte rige en lo inorgánico y es el más poderoso, no habría posibilidad alguna de organización, de vida: todo seguiría siendo desligadura y *repulsión*.

En la segunda tópica los tres principios —de nirvana, de placer y de realidad— son manifestaciones de una sola fuerza instintiva, lo que hace que todos los instintos deriven, en el fondo, de una misma forma energética. Como podemos ver, Freud coquetea con la idea de una forma de energía universal para el organismo que, en el aparato psíquico, puede teñirse eróticamente, agresivamente o con otros atributos. ¿Estamos entonces en presencia de un monismo energético con manifestaciones desde al menos dos polos distintos, incluso desde varios grupos instintivos? Esta hipótesis no deja de ser muy sugerente, además de que nos ofrece un esquema explicativo alterno.

Tomemos la metáfora de la energía electromagnética como se manifiesta en el imán: en uno de los polos, dicha energía se comporta como una fuerza que une y cohesiona, mientras que en el polo opuesto se manifiesta como rechazo y desunión. Desde esta metáfora, que no es otra cosa que una de las formas de manifestación de la ley de la gravitación universal de Newton, llegaríamos a la conclusión de que el funcionamiento de la vida, como el del universo, requiere, por necesidad, una fuerza general, que se

manifiesta de dos modos distintos. De hecho, el universo entero se mueve y palpita desde la tensión existente entre ambos componentes de esta forma de energía única con dos modalidades contrapuestas de acción. Imaginada la teoría pulsional en este sentido, Freud estaba en un camino adecuado cuando invocaba la figura de Empédocles y sus conceptos de concordia y discordia para explicar todos los fenómenos del universo. De esta manera, tendríamos al grupo de los instintos de vida como atracción, y al grupo de los instintos de muerte como repulsión, actuando en forma semejante a los cuerpos celestes cuya dinámica explicamos por las fuerzas gravitacionales centrífugas y centrípetas que entre ellos se mueven y determinan. ¿Eros e instinto de muerte derivan de aquellas fuerzas primordiales?, ¿son la expresión biológica de la dinámica energética que opera en el cosmos y el mundo inorgánico? Esta idea hizo que Freud elevara su mitología de los instintos al rango de fuerzas cósmicas.

Por otra parte, en este escrito nos encontramos con una de las muy pocas ocasiones en que Freud cuestiona, hasta cierto punto y con toda razón, la perspectiva económica —el paradigma de la descarga—, al establecer que tensión y distensión no se correlacionan de manera simplista con el displacer y el placer, sino que tiene que haber otros factores, quizá ligados al ritmo —como quiso establecer en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*— o al tiempo. De cualquier manera, se trata de un desarrollo en el que se ofrece, gracias al estudio del masoquismo y de la erotización del dolor, una forma de entender el placer preliminar. Aunque no es necesario recurrir a la erotización del dolor para buscar y gozar del placer preliminar, esto último puede devenir como una complicación de un proceso completamente normal, que son los preparativos para el coito. El punto de vista económico de la metapsicología no explica el placer preliminar y tendríamos que invocar otros factores interviniendo en dichas formas de placer. Quizás el tema que puede iluminarlo sea el estudio del placer positivo, el placer que no proviene de la distensión de la tensión, sino que se busca sin que exista una tensión previa, como ocurre en el placer del chupeteo del pulgar en el infante que se da sin que tenga hambre. El bebé descubre que el chupeteo, por sí mismo, es algo que promueve un placer autónomo del objeto externo, de ahí la genealogía de todos los fenómenos autoeróticos: placer que se ha independizado de su vasallaje en torno al objeto externo y de la acción específica que este provee.

Así como el fenómeno del deseo «cabalga» sobre su antecedente fisiológico de la necesidad —el deseo deriva del hambre—, de la misma manera durante el desarrollo se crean otras formas de deseo independientes. Se trata de formas de deseo que no responden a fenómenos negativos previos —la necesidad, la tensión, la carencia—, sino que se dan por el puro ánimo de pasarla bien, de procurarse un momento de placer. Obviamente, las cosas no son así de simples, ya que en dichas ocasiones el mundo interno, el mundo de la fantasía, aprovecha las posibilidades placenteras autoeróticas para gratificar algunos deseos en relación con objetos internos primigenios. De todos modos, habría que determinar si ese mundo interno determina el placer autoerótico o si el

hallazgo de esa forma autónoma de gratificación es aprovechado *a posteriori* por el mundo interno para saciar apetencias que quedaron frustradas. No se trata de plantear hipótesis del tipo *el huevo o la gallina*, sino de fijar una dinámica cuya circularidad puede advertirse, con independencia de sus particularidades, en cada caso singular.

Freud también establece en la nueva tópica que la estructura superyoica es energizada con un montante de ímpetu que proviene del instinto de muerte, a diferencia del yo que manejaría una energía erótica o de libido desexualizada. De nueva cuenta, sería interesante tamizar si no estamos hablando de simple agresión: agresión del bebé hacia sus padres que retorna —tamizada en los casos más o menos normales— como prohibiciones parentales que se introyectan, o agresión parental primaria bajo diversas formas de violencia —en el sentido que Piera Aulagnier da a este término—. Es claro que hablar de agresión resulta muy distinto que referirnos a una pulsión de muerte.

Un aspecto de los ajustes que se dan en la nueva teoría instintiva ocurre en *La negación*, donde Freud extiende el concepto para postular todo lo positivo como ligadura y todo lo negativo como manifestación de la pulsión de muerte. Como ya acotamos, lejos de eso, la negación no solo es una forma de conocimiento que ahorra al sujeto la necesidad de la represión, sino que es el primer acto positivo del infante —capacidad de afirmación— y el origen de la comunicación humana, como dejó establecido Spitz.[83] Por tanto, habría que tamizar este concepto freudiano y relativizarlo adecuadamente.

Entender la negación como un mecanismo de defensa dependiente del instinto de muerte nos llevaría a discutir el papel de dicha fuerza desligadora en el yo, ya que todos los mecanismos defensivos parten y están al servicio de dicha instancia. De nueva cuenta, cuesta trabajo entender cómo una energía que separa, desliga o destruye, opera con el recurso de unir la partícula, con el fin de cambiar radicalmente su sentido: desde algo difícilmente tolerable por el yo que advierte que «la mujer de mi sueño es mi madre», hasta una formulación que gracias a la ligadura lingüística se transforma en «la mujer de mi sueño no es mi madre», aceptable por el yo. Por definición, la pulsión de muerte no opera de esta manera: la negación pertenece al orden de lo libidinal.

Habría que revisar los desarrollos surgidos sobre lo negativo con el fin de determinar si corresponden con las teorizaciones sobre la pulsión de muerte.[84] Podría ocurrir que encontráramos más de una contradicción lógica, al menos desde la definición de Freud de instinto de muerte. Pensamos que el instinto de muerte puede ser entendido en procesos como la desmentalización, pero no al servicio del pensamiento.

Más adelante, en su *Autobiografía* Freud ofrece una definición de *vida* como una tensión entre las fuerzas del Eros y las de la pulsión de muerte. De nueva cuenta, a Freud le asiste toda la razón y su visión del fenómeno vital ha sido corroborada por la biología moderna, que ve en la vida un equilibrio inestable, siempre al borde de la crisis. Ahora la visión de Freud se ha ampliado, de la mano de Empédocles, hasta abarcar todos los fenómenos del universo: gravitación universal, fuerzas electromagnéticas y lo que conocemos como vida en los seres orgánicos: todos ellos implican la acción de dos

grupos de fuerzas opuestas, aunque quizá derivadas de un tipo único de energía —como en las fuerzas de la gravitación universal y en las de la energía electromagnética—. Resulta entendible que se quiera comprender la vida como la resultante de una dinámica similar entre dos fuerzas cuya tensión interna explica los fenómenos vitales. Esta tensión podemos encontrarla en todas y cada una de las funciones del organismo, incluidas, por supuesto, las funciones psíquicas.

En *El malestar en la cultura* vemos una de las más claras definiciones del instinto de muerte y su manifestación en el exterior como agresión y destructividad. Pero un aspecto de la mayor importancia es que Freud aborda el problema del placer del instinto de muerte. Según su tesis, se trata de una gratificación de carácter narcisista, yoica, que logra dirigir la energía destructiva hacia los otros y así lograr «la satisfacción de sus necesidades vitales». De nueva cuenta, hay una confusión conceptual, pues el placer descrito es una gratificación narcisista del yo, de dominio sobre la naturaleza, un placer secundarizado, por tanto, de carácter libidinal, ya que los instintos gratificados son los de autoconservación, derivados del Eros.

Pese a que en este escrito Freud advierte que ya no puede renunciar al concepto de instinto de muerte y que lo entiende como la contraparte obligada del Eros universal, sus argumentos están lejos de la lógica que habitualmente emplea en otras teorizaciones. Es claro que ha descubierto —en la tensión entre los dos grupos instintivos— la fuente originaria de todo movimiento y de toda forma de vida orgánica, sin embargo, creemos que sus formas de sustentarlo son erróneas.

En 1933, al hablar de la «mitología» construida por él en torno a la teoría instintiva, ratifica su muy cuestionable opinión de que el instinto de muerte emergió en el preciso momento en el que la materia inorgánica se organizó para adquirir las propiedades de lo orgánico y la capacidad de reproducción. En estas *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, como en otros escritos anteriores y posteriores, Freud enfatizó una vez más la necesidad de explicar cualquier fenómeno psíquico como energizado por ambos tipos de instintos en mezclas de proporción variable. La predominancia de los elementos eróticos dará como resultado una tendencia al crecimiento, la unión y la complejización; la hegemonía parcial de los elementos de muerte tendrá como consecuencia fenómenos de degeneración hacia el adentro —enfermedad, vejez o muerte— o de agresión y destructividad hacia el afuera.

Es interesante la perspicacia de Einstein cuando señala la misteriosa fuerza que hace que los seres humanos muestren tanto entusiasmo ante la posibilidad de combatir en una guerra, en la ilusión de destruir y despedazar al enemigo. Incluso habla de un «apetito de odio y destrucción» y de la presencia de una fuerza que impele a los seres humanos en pos de algo que está en las antípodas de la vida y la creatividad: la avidez de destrucción. Freud, en *El porqué de la guerra* nuevamente intenta acercarse al tema del placer del instinto de muerte, sin acabar de definir su naturaleza. Admite su presencia en múltiples

eventos de la historia de la humanidad, pero sin aventurar algún intento de explicación para su entendimiento, o un acercamiento al problema de la gratificación que la destrucción lleva en su seno.

Se trata de una forma de placer casi nunca tratada por los estudiosos del psiquismo humano y más allá de las guerras y los grandes genocidios; podemos constatar cotidianamente su presencia en el placer del aficionado al boxeo, en el espectador de la tauromaquia, en las justas deportivas en las que ni siquiera está disimulada la fantasía de destruir o aniquilar al equipo contrario o al contendiente individual. El placer casi hipnótico que produce en la gente la demolición de un gran edificio o el siniestro espectáculo del derrumbe de las Torres Gemelas de Nueva York, que los medios televisivos se encargaron de repetir cientos de veces, sin que la gente haya mostrado cansancio alguno de ver cómo, una y otra vez, esas gigantescas estructuras —fruto de la creatividad del hombre y de años de intenso trabajo para ser construidas— podían ser echadas abajo en pocos segundos, lo cual nos habla de esa parte de nuestro psiquismo, intensamente soterrada, pero presente, que es un componente insoslayable de nuestro bagaje hereditario.

Este tipo de ilustraciones son las que más nos acercan a lo que Freud trató de describir o explicar cuando teorizó sobre la presencia de un instinto de muerte. Es la atracción por el abismo, la fascinación que, en un momento dado, ha tenido el mal —en sus múltiples y variadas manifestaciones— sobre la mente de los seres humanos. En términos de E. Roudinesco, se trata de nuestro lado oscuro. Hay quien define el poder como una determinante que, en última instancia, significa el poder de matar. Es posible que Freud aludiera a este elemento siniestro cuando mencionaba la constitución genética de los instintos y su intensidad relativa en la singularidad de los sujetos. Ante las determinantes de *natura*, el psicoanálisis no puede hacer nada: es la roca viva del sustrato biológico, límite de la acción potencial de nuestra disciplina. Fenómenos como el de la viscosidad de la libido, la reacción terapéutica negativa y otros similares, marcan límites a la acción terapéutica del análisis. Si bien el estudio de la necesidad de castigo rinde sus frutos, hay ocasiones en las que la fuerza de lo tanático no logra suficiente neutralización a manos de una energía erótica no tan potente como se quisiera.

Al final, en el *Compendio del psicoanálisis*, de 1938, Freud ratifica que lo que conocemos como instintos no son otra cosa que la forma en que el psiquismo registra y representa las diversas necesidades corporales y lo que obliga a la mente a un trabajo de figuración de las mismas. También aclara que las leyes que rigen a este par de contendientes instintivos son diferentes para cada uno de ellos: lo que es válido para lo erótico no lo es para la pulsión de muerte, y viceversa. Asimismo, advierte que lo que creía una forma de placer del instinto de muerte —en el sadismo y el masoquismo—, en realidad son goces relacionados con los impulsos eróticos. El placer del instinto de muerte

vuelve a quedar como una de las grandes incógnitas a resolver por el psicoanálisis posterior a Freud, lo que ameritaría un serio y detallado estudio que pueda ir un poco más allá de las teorizaciones un tanto abigarradas de Lacan.

Como podemos constatar, si algo caracteriza a esta larga aventura conceptual es su complejidad. Se trata de un problema sobre el que Freud no hizo nada por ahorrarnos las dificultades que le son inherentes; lejos de facilitarlo, en esta lectura pormenorizada de los textos freudianos advertimos una enorme serie de contradicciones, un sinfín de problemas terminológicos y, con frecuencia, falta de sistematización y coherencia, por lo cual cargó con el rechazo de buena parte de la comunidad analítica. Estudios como el presente tienen la pretensión de ofrecer mayor coherencia, al señalar las inconsistencias e instrumentar cierta categorización y claridad en tan problemático campo.

El concepto de instinto de muerte, aportación sustantiva de las últimas teorizaciones de Freud, no ha podido estudiarse en toda su riqueza potencial, ya que al englobar diversos fenómenos sin aclarar sus diferencias, al confundir sus distintas áreas de manifestación y promover un embrollo conceptual, contribuyó, en mucho menos de lo esperado, a un avance de la teoría psicoanalítica en todo lo que de potencialidad contiene.

Discusión del concepto de instinto de muerte en la obra freudiana

Una vez vista la multiplicidad de términos empleados para referirnos a un mismo concepto y sus derivados, el campo explicativo del concepto de instinto de muerte aparece tan amplio que se antoja dudoso, e incluso fácilmente falseable. ¿Deberíamos recurrir entonces a un paradigma distinto del formulado por Freud?

Nuestra impresión es que dentro del término instinto de muerte se han englobado cosas que pertenecen a esferas conceptuales distintas; por ejemplo, el concepto de instinto de muerte como fuerza muda que nos lleva hacia un desenlace mortal —que hemos explicado como derivado de un programa genético— pertenece a una esfera distinta de los conceptos de agresión o destructividad. Estos últimos pueden verse como mecanismos indispensables para la vida, tanto del individuo como de la especie, aunque no son parte de los instintos sexuales. Así, ahora tendríamos, por una parte: instintos sexuales, e instintos agresivos y destructivos; y, por la otra, un programa genético para la muerte.

El hecho de que los instintos agresivos y destructivos se puedan pervertir, es decir, que se conviertan en algo al servicio de otras cosas más allá de lo que requiere la supervivencia del individuo y de la especie, no implica que estén relacionados con el instinto de muerte freudiano. También los instintos sexuales pueden sufrir este tipo de perversión, desviarse de su propósito original para las especies, el de asegurar su continuidad. El placer sexual puede desvirtuarse de sus propósitos evolutivos y, aunque se ha conservado evolutivamente como una recompensa para asegurar la perpetuación de

la especie, los seres humanos pueden obtener placer sexual en situaciones y modalidades independientes de la reproducción: desde el chupeteo y el placer autoerótico, hasta el coito protegido por métodos anticonceptivos con el fin de ejercer la sexualidad sin el «inconveniente» del embarazo no deseado. Actualmente, la actividad reproductiva puede estar bajo el control deliberado y consciente del deseo de los sujetos; de igual forma, la agresión y la capacidad destructiva pueden ser llevadas mucho más allá de lo necesario para matar a un enemigo, un predador o un animal que nos sirva de alimento. Pero, insistimos, hablar de agresión, incluso de destructividad, es una referencia que no necesariamente corresponde con la acción de un supuesto instinto de muerte.

Por otra parte, cambiar el término —y, lo que es más importante, el concepto— de *instinto de muerte* freudiano por el de *programa genético para la muerte,* tendría la ventaja de darle un firme sustento desde las aportaciones de la biología molecular, intento que seguiría muy de cerca las pretensiones de Freud cuando trató de dar una base biológica a lo que él llamó *sus especulaciones*, hechas solo por la curiosidad de ver a dónde lo llevaban; pero resultaría inútil para entender muchas cuestiones que Freud hizo caer conceptualmente dentro de esta terminología.

Entender que estamos destinados a la muerte desde un programa genético simplemente nos pone en la senda de la comprobación biológica de un conocimiento adquirido por el ser humano desde hace cientos de miles de años. Si bien es cierto que nos da mayor certidumbre sobre cómo y por qué morimos, no añade ni ayuda a entender lo que Freud quiso mostrar cuando especuló acerca de una nueva hipótesis a la que denominó *instinto de muerte*. Pensamos que el propio Freud es deudor de este tipo de confusiones, ya que sus especulaciones lo llevaron a una multiplicidad de implicaciones y derivados, a los que trató de integrar en un solo y único camino: el concepto de *instinto de muerte* o *pulsión de muerte*.

Establecer las adecuadas distinciones entre lo que corresponde y lo que no tiene ninguna relación con el concepto de instinto de muerte será de gran ayuda para que dicha idea no reciba el lamentable destino de servir de cajón de sastre, empleado para explicar cualquier fenómeno que no se entienda del todo o, peor aún, que sea rebatido sin contemplaciones y sin argumentación suficiente por quienes no quieren tomarse la molestia de tratar de entender su pertinencia o definir los fenómenos a los que remite.

Creemos que es factible proponer hipótesis alternativas en nuestros esfuerzos por entender el sustento energético de ese fenómeno que llamamos vida y, por tanto, su corolario inevitable, que es la muerte. Inspirados en lo esbozado por Freud en *El yo y el ello*, y desde el concepto de energía electromagnética, metáfora tan válida como cualquier otra —tal como la entendemos en el ejemplo del imán—, es posible pensar en una teoría que contemple una sola fuerza con dos formas de manifestación, una única energía con dos polos: uno positivo y uno negativo. Sin embargo, habrá que tener cuidado con estos términos tan susceptibles de ser ideologizados o coloreados con implicaciones morales.

El polo positivo atrae y tiende hacia la unión —donde podríamos ver la manifestación más conspicua del Eros universal—, mientras que el negativo rechaza y tiende a la separación, lo que sería una manifestación de lo que, desde Freud, conocemos como pulsión de muerte. Pero no es desacertado pensar también que estas fuerzas pueden ser el origen —el sustrato— de otras formas de manifestación de la energía, más allá de estas dos cualidades.

Es claro que no puede hacerse una distinción tan tajante entre las fuerzas energéticas que rigen en el polo positivo, que organizan y ligan —y cuya representación más acabada sería la sexualidad humana, el amor—, y las fuerzas que imperan en el polo negativo, que desorganizan, repelen y desligan —y cuya representación máxima sería la muerte del sujeto o la guerra—, ya que las fuerzas eróticas también son las que por ciertas distorsiones pueden llegar a ser paralizantes cuando la unión y el vínculo se transforman en *engolfamiento* oral, en *simbiosis psicotizante* o en algún tipo de *viscosidad vincular* (como la señalada por Freud para caracterizar las resistencias del ello), de adherencia a representaciones que resultan un impedimento a toda posibilidad de cambio o mutación y que terminan inmovilizando al sujeto. De la misma forma, las fuerzas del otro polo, las tanáticas, que tienden a la separación, pueden ser las impulsoras de la autonomía y del logro de la libertad individual.

En el espacio intermedio entre ambos grupos de fuerzas, en una equidistancia entre polos positivo y negativo, entre fuerzas de Eros y de Tánatos, es donde puede darse el fenómeno de la vida. Se trata de un espacio en el que se da ese muy inestable equilibrio llamado existencia, espacio óptimo y en balance siempre precario entre la unión y la separación; entre una asociación que gracias a las fuerzas energéticas contrarias no cede a la tentación simbiótica, *engolfante* y, a la postre, mortífera, a la que siempre tiende; y una tendencia a la separación y la desligadura que propicia la libertad y autonomía, que es equilibrada por su fuerza gemela, pero antagónica, que no la deja perecer en la soledad de una lejanía estéril y mortal.

Como podemos ver, la posibilidad de lo mortífero (en el sentido de antivida) se da tanto en el extremo del Eros como en el de Tánatos. La vida, como bien intuyó Winnicott, entre otros, se da en ese espacio intermedio, jalado por ambas fuerzas, pero sin ceder a ninguna de ellas.

Sabemos por la historia filogenética de la materia viva, que los organismos unicelulares se reproducen por bipartición o gemación y son, desde cierta perspectiva, casi inmortales ya que persisten en la materia misma de sus descendientes. Hoy existen y perduran en la Tierra, como hace dos mil o tres mil millones de años, aquellas formas elementales —algas, procariotes, bacterias— de reproducción asexuada. Ni una sola de estas células ha muerto por «causas internas». A partir de que aparece la reproducción sexuada y la combinación del material cromosómico, aparece también, simultáneamente, el fenómeno de la muerte, muerte que obedece a los imperativos de la selección natural y sirve para desechar a los sujetos luego de que han cumplido su fin reproductivo que

asegura la sobrevivencia de la especie. Incluso podemos ver en algunas especies que la reproducción y la muerte corren parejas, como ocurre con el salmón que muere luego de desovar y dejar fertilizados los óvulos. En algunos insectos, la cópula es seguida por la muerte del macho —que sirve de alimento a la hembra—, ya que a partir de ese momento resulta obsoleto, imagen más que siniestra para los seres humanos, pero de significación distinta en el mundo de la *mantis religiosa*.

Ciertas especies primitivas en términos evolutivos producen varios millones de descendientes con el fin de que algunos sobrevivan a las condiciones ambientales —principalmente a la presencia de predadores, pues quedan librados a su suerte y al azar— y lleguen a la edad reproductiva para asegurar la perpetuación de la especie. Pero conforme ascendemos en la escala evolutiva, los organismos tienden a producir menos descendientes y se promueve, de manera creciente, un mayor cuidado de las crías por parte de los progenitores, y por tanto estos deben tener una vida más prolongada, para conservar durante más tiempo su utilidad para la especie. Así, progresivamente, la supervivencia de los adultos rebasa —a veces con mucho, como en el caso de los antropoides— los estrechos límites del proceso de reproducción. De cualquier manera, las leyes que rigen el proceso de selección natural no están al servicio del individuo sino al de la preservación de la especie, de lo que se desprende que «la función de la vida es perpetuar la vida».[85]

Freud definió el instinto o pulsión de muerte como una fuerza que representa la tendencia de todos los seres vivos a retornar a un estado de quietud inorgánica, es decir, como una tendencia a recuperar un estadio anterior dentro del ciclo del tiempo. De esta suerte, explica la muerte como el resultado final de la acción de este nuevo componente instintivo, culminación de la tendencia a la descarga total, a la reducción al cero —el principio de Nirvana—. Sin embargo, Freud aclaró que se trata de una fuerza que actúa de manera inadvertida, sorda y muda en sus expresiones. Desde 1920 dejó asentado el carácter profundamente conservador de la materia viva y su tendencia a reproducirse de manera inalterada. De hecho, siguiendo las ideas de Darwin, la evolución se explica por la ocurrencia de mutaciones fortuitas (es decir, factores exteriores a la herencia cromosómica) que resultan, *a posteriori* y de manera excepcional, útiles para la sobrevivencia al ofrecer algún tipo de ventaja a la especie en la que se producen. Por ello, la parte biologicista del pensamiento freudiano concibe la materia viva como habitada por pulsiones que la empujan en una dirección regresiva, en pos de la recuperación de un estado previo; sin embargo, agrega: «Desde su comienzo mismo, el ser vivo elemental no habría querido cambiar y, de mantenerse idénticas las condiciones, habría repetido siempre el mismo curso de vida»,[86] lo cual apunta más hacia una explicación conservadora de la repetición que a la acción de una pulsión de destrucción.

El organismo repite de manera compulsiva esquemas hereditarios inmutables en función de que no puede hacer otra cosa que seguir lo trazado por sus *engramas* impresos en el ADN de los genes contenidos en sus helicoidales cromosomas. El terreno

de la biología molecular no da pie para la noción de cambio, a menos que intervenga el medio circundante —que es el que establece la variación— o se generen errores en el proceso de duplicación. Más allá de las posibilidades combinatorias introducidas gracias a las formas sexuadas de reproducción, el mundo interno solamente repite. Son los factores accidentales del exterior los que provocan los cambios, que luego darán pie al aprendizaje, a la experiencia y a la maravillosa capacidad humana para el pensamiento, la planeación y la abstracción simbólica.

Como podemos ver, este es un postulado que va de la mano con la noción freudiana del rígido determinismo psíquico que priva en el mundo interno, al que hay que agregar, complementariamente, el indeterminismo a ultranza que rige al mundo externo, gobernado por el ciego azar.

Queremos destacar que repetición es una condición inherente de la materia viva, una manifestación de la pulsión que asegura su perpetuación como especie, es decir, lo que Freud bautizará como Eros o pulsión sexual. Se trata de un proceso conservador, opuesto al cambio. Por ello necesitamos distinguir entre la perpetuación de la vida (la forma paradigmática de la repetición), cuya tendencia biológica es el no cambio, como diferente de la noción de una tendencia regresiva que empuja al organismo a su autodestrucción, lo cual implica un cambio en el sujeto. La primera noción se relaciona con una fuerza supraindividual, con la preservación de las especies, donde la repetición garantiza su continuidad en el tiempo; mientras que la segunda tiene que ver con un concepto concerniente al sujeto, que determina su terminación como organismo individual. Repetición e instinto de muerte, por tanto, aparecen como en órbitas conceptuales diferentes.[87]

Sin embargo, Freud comete el desliz conceptual de aplicar al sujeto lo que solo pertenece a la especie, y de postular para toda la materia viva aquello que solo actúa en el terreno de los organismos considerados individualmente. Cuando dice: «Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones *internas*, no podemos decir otra cosa que esto: *La meta de toda vida es la muerte*; y retrospectivamente*: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo».*[88] La afirmación «todo lo vivo muere» solo es admisible para los organismos individuales, no para las especies, cuya tendencia conservadora es reproducir empecinadamente a la especie misma, a la manera de la tendencia a la inmortalidad en los seres unicelulares —postulada por Freud cuando se entusiasma con los trabajos de A. Weismann—: muere el soma, el cuerpo de los individuos, pero el plasma germinal, que sirve a la conservación de la especie, es inmortal. Luego, Freud se decepciona al enterarse de que esto solo es válido en los organismos pluricelulares, ya que en los unicelulares soma germinal y célula (cuerpo) son la misma cosa, por lo que la tendencia hacia la muerte no es una propiedad general de la materia viva.

No existen argumentos válidos para suponer que las especies estén programadas para morir, lo que sí ocurre en los individuos que las componen. Pensamos que este podría ser un supuesto que la teoría de la evolución sustentaría. Los hechos empíricos muestran cómo las especies pueden extinguirse como consecuencia de catástrofes externas a ellas mismas —como parece haber ocurrido con los dinosaurios luego de una hegemonía de más de 200 millones de años—. Los organismos unicelulares, sistemas abiertos que requieren alimentarse del exterior, dejan de existir cuando este medio deja de proporcionarles lo que necesitan para vivir, mas no por una fuerza que, desde adentro, los extinga. Como dice Freud, «si la muerte es una adquisición tardía del ser vivo, ya no puede hablarse de unas pulsiones de muerte que derivarían del comienzo de la vida sobre la Tierra».[89]

Al creador del psicoanálisis le cuesta trabajo admitir que la muerte y la tendencia interna a morir, como epifenómeno de la vida, solo aparecen con la reproducción sexual y adherida a ella. Esto abre otro problema particularmente espinoso para Freud: si en la evolución de la materia viva la reproducción sexual aparece luego de mucho camino dentro de la evolución filogenética, ¿cuál es, entonces, la pulsión que domina en los organismos de reproducción asexuada? En sentido estricto, no puede ser la pulsión sexual, ya que se trata de organismos sin sexualidad (a menos que estiremos el concepto hasta límites poco coherentes). Tenemos que invocar la existencia de un instinto de vida o Eros, previo a toda noción de sexualidad.[90]

Tiene que haber necesariamente una fuerza anterior a las pulsiones sexuales: los instintos de vida o Eros, postulados por el propio Freud, pero como una fuerza previa, actuante en cualquier pedazo de materia viva. De hecho, podríamos pensar que la sexualidad es un derivado o «especialización» particular de esta fuerza primigenia. En el discernimiento del propio Freud, «el 'sexo' no sería entonces muy antiguo, y las pulsiones extraordinariamente violentas que quieren producir la unión sexual repetirían algo que una vez ocurrió por casualidad y después se afianzó por resultar ventajoso».[91]

A lo largo de *Más allá del principio del placer*, el autor incurre en errores epistemológicos al extender lo que es válido para el individuo hacia la materia viva en general; así, en una nota a pie de página, insiste: «este Eros actúa desde el comienzo de la vida y, como 'pulsión de vida', entra en oposición con la 'pulsión de muerte', nacida por la animación de lo inorgánico»,[92] con lo que establece una sinonimia muy cuestionable entre pulsión de vida y pulsión sexual. Pensamos que la pulsión de muerte nace al mismo tiempo que la sexualidad (y las pulsiones sexuales) y, por lo tanto, su aparición es relativamente tardía en términos evolutivos.

Pensamos también que el concepto de Eros —término mítico, hay que recordar— puede concebirse como una tendencia hacia la unión, a la ligadura de elementos antes dispersos. La fuerza de este instinto de vida hace que los organismos unicelulares que se reproducen por bipartición o gemación se multipliquen y preserven de manera indefinida. La reproducción sexual sería, por tanto, un caso particular de esta tendencia general del

Eros. Solo mucho más adelante habrían surgido organismos que se beneficiaron con el intercambio de material genético, es decir, con la reproducción sexual. Hasta entonces habrían aparecido las pulsiones sexuales, e indisolublemente ligado a ellas, el instinto de muerte. Los organismos con una modalidad sexual de reproducción están programados para morir, mueren por «causas internas».

Puntualizaríamos actualmente que este punto de vista, original de Goethe —como el mismo Freud nos recuerda— considera la muerte consecuencia directa de la reproducción sexual. La potencial inmortalidad de los protozoarios nos muestra que si el medio externo es adecuado, estos organismos unicelulares viven de manera indefinida, y solo mueren por «causas externas» cuando el medio nutritivo resulta inadecuado o está contaminado con los desechos de su propio catabolismo. Justamente en el caso del *paramecium*, el intercambio de material nuclear (genético) con un semejante (precursor de lo que luego será la reproducción sexual) opera como factor «rejuvenecedor» de estos infusorios. Pero no confundamos lo que es una ventaja evolutiva con la posibilidad de que la muerte ocurra por «causas internas». Lo segundo no ocurre en el *paramecium*, como tampoco ocurre en los millones de algas, bacterias y células procariotes conocidas, cuya reproducción asexuada garantiza su inmortalidad, a menos que entren en contacto con algún agente externo adverso. Sin embargo, hay que retener que lo que contamina mortalmente al medio ambiente de estos protozoarios son los productos catabólicos de su propia especie, que puede seguir viviendo en un medio plagado de productos catabólicos de otra especie.[93]

Podríamos inferir, a fin de cuentas, que la pulsión de muerte podría tener un precursor genérico en la materia viva no en forma de un programa genético, sino como la presencia de un subproducto tóxico. Los organismos unicelulares de reproducción asexuada tendrían la capacidad de volcar al exterior, de liberarse de las sustancias que en el interior del organismo ocasionarían su muerte individual. Una especulación derivada de esto podría mostrar que la ulterior capacidad del hombre para deflexionar hacia el afuera una buena cantidad de pulsión de muerte, podría tener aquel remoto origen. Sin embargo, esta analogía no resulta sostenible ya que la toxina de que se desprende el protozoario unicelular es un subproducto dañino de su propio metabolismo, mientras que la pulsión de muerte invocada en el hombre lo habita como una fuerza innata, cuya programación lo empuja a perecer en un plazo bien determinado. La verdad podría ser mucho más pedestre, y aquella maniobra ser vista como el antecedente de la defecación en los organismos superiores.

Por lo tanto, la meta de toda vida no es la muerte, sino su monótona reproducción, su repetición *ad infinitum* —hasta que un factor externo a la materia viva la destruya, como ocurre con las amibas, las bacterias y los demás unicelulares—. Cuando se dio el salto evolutivo de la reproducción asexuada de los unicelulares a la reproducción sexual

de los organismos complejos, apareció también la necesidad de la muerte. Pero así como la sexualidad compete a los organismos individuales, la muerte únicamente puede ser entendida a escala individual y no como fuerza de la materia viva.

Son los individuos los que están programados para la muerte, quienes no pueden aspirar a la inmortalidad; desde la perspectiva evolutiva, luego de reproducirse se vuelven obsoletos y están programados para desaparecer. Están diseñados, desde antes de nacer, para una existencia acotada en el tiempo, finita, prescindible. Para que resulte cierta la aseveración de Freud tenemos que modificarla y decir que la meta de todo organismo vivo que ya se ha reproducido sexualmente y ha dejado una descendencia que asegura la perpetuación de la especie, es la muerte. La muerte, de esta manera, tiene que ver con los individuos aislados, igual que la sexualidad.[94]

Freud tampoco explica la causa por la que la poderosa pulsión de muerte permitió, en un momento dado de la evolución, que la materia inorgánica se transformara en materia viva. Aunque hoy sabemos mucho más sobre las causas que concurrieron para la aparición de las primeras cadenas de aminoácidos sobre la superficie de la Tierra, es claro que no necesitamos invocar causas sobrenaturales para entender que la vida venciera sobre las fuerzas de la pulsión disgregadora. Cuando Freud dice: «la tensión así generada en el material hasta entonces inanimado pugnó después por nivelarse, así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado»,[95] su aseveración se falsea desde dos sitios.

Primero, se contradice con lo que antes había mencionado sobre la tendencia conservadora de la materia viva. ¿Se trata de una tendencia a repetir una y otra vez esa materia viva o, por el contrario, es una tendencia a regresar a lo inorgánico? Freud dice las dos cosas. Segundo, cuando postula el nacimiento del primer instinto (de muerte), parecería desconocer que para que la materia se haya organizado en forma de vida se necesitó una pulsión que hiciera posible la unión de la materia, primero de los átomos, luego de las moléculas, es decir, se necesitó la energía del Eros universal, fuerza cuya tendencia a la ligadura resultó más poderosa que la tendencia a mantener separados, desligados, los elementos del mundo inorgánico. La fuerza del Eros concebida —según Freud—como esos «rodeos» cada vez más complicados, pero que inevitablemente desembocan en la muerte, es una concepción que parecería desconocer la fuerza de los instintos de vida que son capaces de oponerse a la muerte y hacer posible un mundo cuya finalidad última es su tendencia a perpetuarse.

Por otra parte, si el instinto de muerte es el fin último de la vida, ¿por qué razón se estableció ese rodeo llamado vida?, ¿cuál es la causa por la que el ser humano no opta por ese camino corto que terminaría por gratificar ese fin último? El suicidio, único problema real de la filosofía, según Camus, vuelve a colocarse en el centro del debate, pero como pregunta negativa: ¿qué determina que los seres humanos no se suiciden, dada la derrota final y comprobada que representa ese intento fallido esbozado por la vida? Por el contrario, en *Lo siniestro* Freud dice que si algo resulta evidente cuando algún evento permite conectarnos con lo más profundo de nosotros mismos y atisbar

cierta captación del inconsciente, es precisamente la profunda angustia ante la muerte. Lejos de desear la muerte, esta constituye nuestro temor más fundamental. Las supersticiones que tienden a atemorizarnos, el animismo, las premoniciones sobre el año de nuestra muerte hablan del profundo horror que abrigamos ante la muerte, cuya presencia intuimos con esas vivencias siniestras. Se trata, una vez más, del sujeto, del destino del individuo, no de una tendencia de la especie o de la materia viva. Este tipo de sentimiento es despertado en los sujetos por aquello «que se relaciona de manera íntima con la muerte, con cadáveres y con el retorno de los muertos, con espíritus y aparecidos». Al final, Freud acaba por reconocer sus dudas en torno a este tema, al confesar que «nuestra biología no ha podido decidir aún si la muerte es el destino necesario de todo ser vivo o solo una contingencia regular, pero acaso evitable, en el reino de la vida». Repetimos: si nos referimos a los individuos, lo primero es cierto; si, por el contrario, hablamos de las especies o de la materia viva, lo segundo es más que probable.

Lo anterior puede explicarnos esta característica del instinto de muerte que no tiene palabras para manifestarse, por lo que es mudo; de hecho, es un instinto que parecería recibir el mismo tratamiento que los afectos derivados de la pulsión sexual, que pueden pasar a la conciencia sin haber sido ligados a una representación (palabra). La pulsión de muerte pasa a la conciencia de manera similar, provocando un sentimiento angustiante: la sensación de lo siniestro.

Como podemos ver, existen poderosas determinantes emocionales agazapadas tras el tema del instinto de muerte. En el artículo de 1919 sobre *Lo siniestro*, vemos a un Freud de 63 años ilusionado con la esperanza de que la muerte pudiera ser evitable y con la desagradable constatación de la brutal herida narcisista a la que su inevitabilidad nos confronta. La intensa vivencia de lo siniestro, desencadenada por el retorno de lo reprimido, es decir, por su repetición, nos comunica con la irreductibilidad de nuestros deseos eróticos —como le ocurrió a Freud en su anécdota de volver tres veces a una calle llena de prostitutas—, así como con nuestros temores más aterrorizantes: la castración y la muerte. Pese a la lógica que domina en la conciencia, el sujeto vive culpándose de los deseos homicidas que alberga en sus profundidades y es castigado por un superyó incapaz de distinguir entre la realidad y la fantasía de sus deseos sexuales primigenios.

Notas

[1] J. Vives (2006), «La constitución del aparato psíquico», *Psiquiatría*, México, Época 2, 22 (3), pp. 29-31.

2 Freud (1891), *La afasia* [trad. Ramón Alcalde], Buenos Aires, Nueva Visión, 1973.

3 Freud (1895), «Proyecto de una psicología para neurólogos», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], 3ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 209-276.

4 Freud (1925), «El 'block' maravilloso», *Obras completas, Vol. III*, pp. 2808-2811.

5 Freud (1900), «La interpretación de los sueños», *Obras completas, Vol. I*, pp. 343-720.

6 Luego pasaremos revista a la congruencia de este concepto en relación con nociones como las de

compulsión a la repetición, sadismo y masoquismo, heteroagresión y autoagresión, incluyendo esas formas que hoy denominamos *agresión fría*, sueños traumáticos, repetición transferencial, reacción terapéutica negativa, violencia y destrucción intraespecíficas, entre otras.

7 Freud (1920), «Más allá del principio del placer», *Obras completas, Vol. III*, pp. 2507-2541.

8 Freud (1923), «Sr. D. Luis López-Ballesteros y de Torres», *Obras completas, Vol. III*, p. 2821.

9 Dicha academia, creada en función del interés de Freud por estudiar al más grande de todos los «locos» (Don Quijote de la Mancha), lo llevó a aprender la lengua española, idioma en el que se carteaba con su amigo Silverstein, con quien había acordado llamarse entre sí con los nombres de los dos canes que protagonizan el *Coloquio de los perros*. Véase Cervantes (1613), «Coloquio de los perros. Novela y coloquio que pasó entre Cipión y Berganza», *Novelas ejemplares*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1956, pp. 245-276. En opinión de L. Grinberg y J.F. Rodríguez, esta obra cervantina sería la inspiración y génesis del método psicoanalítico. Véase también L. Grinberg y J.F. Rodríguez, «La influencia de Cervantes sobre el futuro creador del psicoanálisis», *Psicoanálisis*, Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, VI (2-3), 1984, pp. 487-515.

10 P. Gay (1988), *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, Barcelona, Paidós, 1996.

11 Hasta donde hemos podido, hemos transcrito el término según las traducciones de López-Ballesteros y Etcheverry, respectivamente, en cada uno de los ejemplos dados.

12 J. Laplanche (1970), *Vida y muerte en psicoanálisis* [trad. Matilde Horne], Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

13 A. Green (1995), *La metapsicología revisitada* [trad. de Irene Agoff], Buenos Aires, Eudeba, 1996.

14 E. Morin (1990), *Introducción al pensamiento complejo* [trad. Marcelo Pakman], Barcelona, Gedisa, 2001.

15 Para revisar este tipo de argumentación, véase el monumental trabajo de Eduardo Césarman (1974), *Hombre y entropía*, México, Pax.

16 I. Prigogine e I. Stengers (1979), *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia* [trad. Ma. Cristina Martín Sanz], Madrid, Alianza Editorial, 1997.

17 P. Glansdorff (1988), «Propiedades macroscópicas de los fenómenos irreversibles», en J.-P. Brans, I. Stengers y P. Vincke (coords.), *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine* [trad. José A. Álvarez], Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 15-28.

18 W.R. Bion (1962), *Aprendiendo de la experiencia* [trad. Haydeé B. Fernández], Buenos Aires, Paidós, 1966.

19 H. Kohut, *The Restoration of the Self*, Nueva York, International University Press, 1977, p. 133.

20 M. Cereijido y F. Blanck-Cereijido, *La muerte y sus ventajas*, México, FCE, 1997.

21 El término *libido*, según afirma Strachey, fue usado por primera vez en una publicación en 1895, en el trabajo titulado *La neurastenia y la neurosis de angustia. Sobre la justificación de separar de la neurastenia cierto complejo de síntomas a título de «neurosis de angustia»*.

22 Shakespeare (1602), *Otelo. El moro de Venecia* [trad. Luis Astrana Marís], 6ª ed., Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1957.

23 H. Aréchiga y M. Cereijido (coords.), *El envejecimiento: sus desafíos y esperanzas*, México, Siglo XXI, 1999.

24 Freud (1919), «Lo siniestro», *Obras completas, Vol. III*, pp. 2483-2505.

25 E. Rechardt y P. Ikonen (1986), «A propósito de la interpretación de la pulsión de muerte», en A. Green *et al.*, *La pulsión de muerte* [trad. Silvia Bleichmar], Buenos Aires, Amorrortu, 1991, pp. 79-96.

26 Afirmación que solo podría sostenerse violentando lo que este filósofo alemán entendía por *voluntad de poder*.

27 Freud (1894), «Las neuropsicosis de defensa», *Obras completas, Vol. I*, pp. 169-177.

28 N. Timbergen, *Conducta animal* [trad. Ana María Palazón], Verona, Time-Life International, 1968.

29 K. Lorenz, *El anillo del rey Salomón* [trad. Ramón Margalef], Barcelona, Labor, 1959; K. Lorenz (1968), *Sobre la agresión: el pretendido mal* [trad. Féliz Blanco], 6ª ed., México, Siglo XXI, 1977.

30 D. Morris (1967), *El mono desnudo*, Barcelona, Plaza & Janés, 1969.

31 R. Bastide (1965), *Sociología de la enfermedades mentales* [trad. Armando Suárez], México, Siglo XXI, 1967.

32 Freud (1937), «Análisis terminable e interminable», *Obras completas, Vol. III*, p. 3345.

33 *La Santa Biblia* [antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602) y cotejada posteriormente], Buenos Aires, Sociedades Bíblicas Unidas, 1948.

34 Estudios ya mencionados en el capítulo anterior.

35 E. Albee (1962), *¿Quién teme a Virginia Woolf?* [trad. Alberto Mira], 3ª ed., Madrid, Cátedra, 2004.

36 Danny de Vito, *La guerra de los Rose* (EUA, 1989).

37 Luis Buñuel, *El ángel exterminador* (México, 1962).

38 Actualmente en física teórica se habla de una *energía oscura* como una forma distinta de las modalidades energéticas hasta ahora conocidas. Esa forma de energía, muy acorde con la discordia de Empédocles (y con el Tánatos freudiano), sería la que, dada su fuerza de repulsión, aceleraría la expansión del universo.

39 Si bien es cierto que en la erotomanía, en particular en la ninfomanía, los sujetos quieren más y más, lo que estaría en contradicción con la teoría de la libido, hay que entender y considerar que en ellos no se da el orgasmo o es muy pobre, es decir, no hay descarga plena.

40 Obviamente, el concepto de goce dentro de las formulaciones de inspiración lacaniana, íntimamente ligado a la dinámica del principio de nirvana y la llamada tendencia al cero como una forma de ir más allá de la línea base representada por el principio de constancia, no es pertinente en este momento en que estamos intentando una visión crítica de la obra freudiana en torno del concepto de instinto de muerte, pero merece un capítulo especial en el que se lleve a cabo una revisión crítica de la obra de Lacan y su peculiar forma de conceptuar al instinto de muerte. Podríamos adelantar desde ahora que la noción de goce, por necesidad, ya habla de la participación del Eros dentro de la dinámica de dicha tendencia al cero.

41 J. Vives y N. Reyes, «Efectos de la sobreestimulación tardía en niños con carencia afectiva temprana», *Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina*, 24 (1), 1978, pp. 58-64.

42 Freud (1938), «Escisión del 'Yo' en el proceso de defensa», *Obras completas, Vol. III*, pp. 3375-3377.

43 Freud (1933), «Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis», *Obras completas, Vol. III*, pp. 3101-3206.

44 Para Melanie Klein, tanto el yo como el superyó se forman muy tempranamente en la vida emocional del bebé, de ahí su descripción del Edipo temprano. Véase M. Klein (1921), «El desarrollo de un niño»; (1928), «Estadios tempranos del conflicto edípico»; (1930), «La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo»; (1933), «El desarrollo temprano de la conciencia en el niño», en *Contribuciones al psicoanálisis* [trad. Hebe Friedenthal], Buenos Aires, Hormé, 1964. Véase también P. Heimann (1952), «Algunas funciones de la introyección y de la proyección en la temprana infancia», en M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs y J. Rivière, *Desarrollos en psicoanálisis* [trad. Hebe Friedenthal], 2ª ed., Buenos Aires, Hormé, 1967, pp. 117-152.

45 Un ejemplo de los trabajos en los que se habla del desarrollo del yo y el ello desde una matriz indiferenciada que existe desde el nacimiento puede encontrarse en H. Hartmann, E. Kris y R.M. Loewenstein, «Comments on the formation of psychic structure», *The Psychoanalytic Study of the Child*, II, 1946, pp. 11-38; en H. Hartmann, «Comments on the psychoanalytic theory of the ego», *The Psychoanalytic Study of the Child*, V, 1950, pp. 74-96; así como en H. Hartmann, «The mutual influences in the development of ego and id», *The Psychoanalytic Study of the Child*, VII, 1952, pp. 9-30.

46 W.R.D. Fairbairn (1949), «Estadios en el desarrollo de una teoría de relaciones objetales de la personalidad», *Estudio psicoanalítico de la personalidad* [trad. Hebe Friedenthal], Buenos Aires, Hormé, 1962, pp. 147-155.

47 Un claro ejemplo clínico de este tipo de elaboración puede verse en J. Vives, «Identificación e inmovilidad. Reflexiones en torno a una paciente muerta en vida», *Cuadernos de Psicoanálisis*, México, XIII (1-2-3-4), 1980, pp. 160-179; también en J. Vives, *Estrategias psicoterapéuticas*, México, Pax, 1991, pp. 113-133.

48 E.H. Erikson (1950), *Infancia y sociedad* [trad. Noemí Rosenblatt], 3ª ed., Buenos Aires, Hormé, 1970.

49 J. Bowlby (1969), *Attachment and Loss. Vol. I: Attachment*, Nueva York Basic Books [*Una base segura. Aplicaciones clínicas de una teoría del apego*, trad. Elsa Mateo, Buenos Aires, Paidós, 1989].

50 M. Salles, «El juego y la psicoterapia infantil», *Neurología-Neurocirugía-Psiquiatría*, 23 (3-4), 1982, pp. 107-114.

51 Freud (1914), «Recuerdo, repetición y elaboración», *Obras completas, Vol. II*, p. 1685.

52 E.R. Zetzel (1956), «Current concepts of transference», *International Journal of Psycho-Analysis*, 37, 1956, pp. 369-376.

53 R.R. Greenson, «The working alliance and the transference neurosis», *Psycho-analytic Quarterly*, 34, 1965, pp. 155-181.

54 S. Nacht (1966), *La presencia del psicoanalista* [trad. Floreal Mazía], Buenos Aires, Proteo, 1967.

55 Breuer y Freud (1893-1895), «Estudios sobre la histeria», *Obras completas, Vol. I*, pp. 39-168.

56 Freud (1917), «Duelo y melancolía», *Obras completas, Vol. II*, pp. 2091-2100.

57 Freud (1921), «Psicología de las masas y análisis del yo», *Obras completas, Vol. III*, pp. 2563-2610.

58 Laplanche y Pontalis (1968), *Diccionario de Psicoanálisis* [trad. Fernando Cervantes Gimeno], 2ª ed., Barcelona, Labor, 1977, pp. 71-74.

59 Ya hemos señalado la flagrante contradicción entre la compulsión a la repetición y la resistencia del ello (viscosidad de la libido), que por definición pertenece a la órbita del Eros. Integrar la primera como parte de la segunda es un contrasentido conceptual.

60 J.L. Valls, *Diccionario freudiano*, Madrid, Julián Yébenes, 1995, pp. 149-151.

61 C. Gallano, «Repetición. Compulsión de repetición», en V. Mira, P. Ruiz y C. Gallano, *Conceptos freudianos*, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 287-298.

62 S.A. Schreck, *Compulsión de repetición. La transferencia como derivado de la pulsión de muerte en la obra de Freud*, México, Editora de Textos Mexicanos, 2011, p. xi.

63 *Ibidem*, p. 130.

64 J. Vives, «Psicoanálisis frente a la posmodernidad», en J. Vives (comp.), *Psico-análisis y posmodernidad*, México, Editora de Textos Mexicanos, 2004, pp. 1-15.

65 Gallano, «Repetición. Compulsión de repetición», p. 293.

66 Freud, «Más allá del principio del placer», p. 2519.

67 *Ibidem*, p. 2521.

68 *Ibidem*, p.2522.

69 *Ibidem*, p. 2523.

70 *Ibidem*, p. 2524 (las cursivas son mías).

71 *Ibidem*, p. 2525.

72 *Idem*.

73 Freud (1938), «Compendio del psicoanálisis», *Obras completas, Vol. III* [trad. Ramón Rey], 3ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, pp. 3379-3418.

74 Freud, «Más allá del principio del placer…», p. 2526.

75 M. Cereijido y F. Blanck-Cereijido, *La muerte y sus ventajas...*

76 Freud, «Más allá del principio del placer…», p. 2531.

77 *Idem.*

78 J. Vives, «La práctica psicoanalítica en las megaciudades», en B. Tanis y M. Guimaraes Khouri (coords.), *A Psicanálise nas tramas da cidade*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2009, pp. 31-51.

79 Freud, «Más allá del principio del placer», p. 2535.

80 *Ibidem*, p. 2536.

81 *Ibidem*, pp. 2536-2537.

82 *Ibidem*, p. 2540.

83 R. Spitz (1957), *No y sí. Sobre la génesis de la comunicación humana* [trad. Santiago Dubcovski], 2ª ed., Buenos Aires, Hormé, 1966.

84 Véanse los textos clásicos de A. Missenard *et al.* (1989), *Lo negativo. Figuras y modalidades* [trad. José L. Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, 1991, y A. Green (1993), *El trabajo de lo negativo* [trad. Irene Agoff], Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

85 D.F. Jonas (1976), «La vida, la muerte, la conciencia y la conciencia de muerte», en A. Toynbee, A. Koestler *et al.*, *La vida después de la muerte* [trad. Carlos Gardini], México, Hermes-Sudamericana, 1980, pp. 213-227.

86 Freud (1920), «Más allá del principio del placer», *Obras completas, Vol. XVIII* [trad. José L. Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, pp. 37-38.

87 No está por demás recordar que, desde la perspectiva psicoanalítica, en su trabajo sobre las experiencias de lo siniestro Freud establecía que esa sensación ominosa aparecía como una manifestación del carácter conservador del inconsciente. De hecho, en su artículo clásico de 1919, al hablar de «la repetición de lo igual», Freud recuerda un episodio sucedido mientras deambulaba sin rumbo por una pequeña ciudad italiana que lo llevó «accidentalmente» a una calle llena de prostitutas. Cuando intentó alejarse de tan tentador lugar, en tres ocasiones diferentes desembocó, luego de un rato de caminar, en la tan temida y deseada calle. Ese «retorno no deliberado»

fue tomado como claro ejemplo de la fuerza del deseo inconsciente, ajeno a la conciencia —cuya acción provoca esa sensación de lo siniestro—. Como vemos, se trata de la parte conservadora de la pulsión sexual y no de otra cosa. Es Eros quien empuja a Freud a regresar a un sitio que, pese a repugnarle moralmente, le fascina desde los imperativos del deseo; de ahí la sensación de lo siniestro.

88 Freud, «Más allá del principio del placer», p. 38.

89 *Ibidem*, p. 46.

90 Eros podría ser un concepto más abarcativo al contener en su seno tanto la pulsión sexual (libido) de los especímenes con formas sexuadas de reproducción, como las fuerzas que promueven que otros organismos, más elementales, se multipliquen de manera asexuada.

91 *Ibidem*, p. 55.

92 *Ibidem*, p. 59.

93 Según los conceptos de *anabolismo* y *catabolismo* que conocemos desde las teorías de Edward Hering.

94 La validez de estas afirmaciones es indiferente al hecho de que existan individuos sin descendencia, para los cuales siguen operando las mismas leyes evolutivas.

95 *Idem*.

Capítulo 7
Conclusiones provisionales

... el mundo se destruye desde muy adentro,
desde mucho más adentro de lo que es capaz
de concebir la historia, sea con la razón,
sea con la ciencia…
Imre Kertész, *Yo, otro.*

La muerte es un hecho biológico, pero sus repercusiones psicológicas y sociales en los seres humanos son trascendentes, ya que la certeza de su llegada coloca al hombre ante un enigma insondable. La muerte determina el valor que los seres humanos dan a su vida: propicia que la aprecien y se aferren a ella, que realicen todo lo que esté a su alcance para prolongarla hasta el límite de sus fuerzas. Así, gracias a la muerte, la vida se transforma en el bien supremo de los valores.

En este sentido, la muerte es algo que el hombre teme; de ahí la necesidad de negar este inexorable destino. Desde que el hombre primitivo cobró conciencia de su propia muerte, se forjaron todo tipo de creencias, ritos y maniobras mágicas destinadas a negarla. El concepto de *alma* —primera dualidad— fue uno de los más exitosos para sustentar dicha negación. La certeza de la muerte ha corrido paralela a todo tipo de creencias en el más allá, y desde siempre se ha registrado la tendencia a transformar su significado de *fin* de la existencia por el de *tránsito* desde esta forma terrena de vida a otra, ultraterrena, del ser.

Entendemos que la certeza de la muerte no solo es la responsable de creencias y mitos, de leyendas y religiones, de sistemas filosóficos de todo tipo, sino de los desarrollos de la ciencia y el arte.

Tal como adelantó Goethe, el fenómeno de la muerte emerge con los seres de reproducción sexuada. Sexualidad y muerte son como gemelos que nacen al mismo tiempo, por tanto, tienen afinidades insondables, apenas intuidas.

En los organismos unicelulares de reproducción asexuada (bipartición, gemación) no existe algo como la muerte, a menos que se trate de causas externas, accidentes originados en el medio ambiente o por la acción de predadores. En la reproducción asexuada no existe la noción de cadáver, consustancial al concepto de muerte, ya que el citoplasma de la célula originaria genitora se continúa en el de las células hijas derivadas.

Es lícito afirmar que la muerte —y cualquier fuerza instintiva que la promueva— es una prerrogativa de los organismos con reproducción sexuada.

Dada su aparición junto con la sexualidad, es más que probable que la muerte sea el resultado de un programa genético, indispensable para el equilibrio de las especies de reproducción sexual.

Pensamos que la actitud de Freud ante la muerte está determinada por sus circunstancias existenciales (no podría ser de otra manera), entre otras, por los celos y deseos de muerte en contra de su hermano Julius —quien lo desplazó en los afectos de su madre—, y la realización circunstancial de dichos deseos al morir su hermanito, que le dejó la cicatriz de la culpa, así como residuos importantes en su sensación de omnipotencia. Paralelamente, el duelo de su madre ante la muerte de Julius y su retracción libidinal causaron las heridas narcisistas que quedaron en la personalidad de Freud —el *complejo de la madre muerta*, de A. Green—, que luego compensó con un desarrollo hipertrófico del pensamiento. Otras influencias determinantes fueron la muerte de su padre —motivo de esa elaboración titulada *La interpretación de los sueños*— y, muchos años después, la muerte de su madre y su íntima sensación de liberación.

El interés de Freud por la melancolía y el suicidio, así como la investigación sobre la cocaína —alcaloide del que se decía era un potencial antidepresivo— es el sustrato inconsciente donde se escondía su interés por el problema de la agresión, principalmente de la agresión volcada en contra del propio individuo, o sea, su indagación sobre los cuadros depresivos. Estas entidades depresivas aún carecían de la sistematización de la que hoy gozan, mientras que la noción de *neurastenia* tendía a ocultar la importancia de dicho trastorno afectivo; de ahí la aparente desatención de Freud ante esta problemática. De igual forma, las dificultades para asumir que en el abuso sexual infantil, además de la sexualidad, la agresión es un factor siempre presente, muestran la razón por la que Freud retrasó tanto su investigación sobre los componentes agresivos del psiquismo y la conducta humana.

La teoría instintiva de Freud, que intentó dar cuenta de los elementos energéticos con los que opera el psiquismo, desde siempre fue una hipótesis de trabajo a la que calificó como una mitología, de ahí su carácter provisional.

Su teoría instintiva pasó por tres momentos paradigmáticos, representados en los escritos: *Tres ensayos de teoría sexual*, *Introducción al narcisismo* y *Más allá del principio del placer*.

Aunque los instintos agresivos fueron advertidos tempranamente por Freud, en un inicio fueron adscritos a los instintos sexuales, que eran los que el autor quería enfatizar. Quizá no le faltara razón al advertir que los componentes agresivos de los instintos sexuales están al servicio de la consecución del acto sexual genésico y, así, entenderlos como una parte normal de la sexualidad, la necesidad de dominar o ser dominado por el compañero sexual, hecho de gran significación biológica. Como bien advirtió Freud, sadismo y masoquismo serían una distorsión o exageración de dichos componentes

agresivos del instinto sexual, lo que nos lleva a entender que esta forma de agresión dista mucho de corresponder a la dinámica del ulterior instinto de muerte. Hay que consignar, empero, que en un párrafo suprimido de los *Tres ensayos de teoría sexual,* Freud había sugerido ya orígenes distintos para la sexualidad y la agresión que, con el tiempo, se unían por una suerte de *anastomosis* en algún punto del desarrollo. Cuando en 1920 modificó la teoría instintiva y la aceptación de un masoquismo primario derivado de la pulsión de muerte, así como la injerencia de esta en los componentes agresivos de la conducta humana, Freud pareció haberse olvidado de las ventajas de la agresión en la sexualidad y el acto sexual.

Estas razones explican los motivos por los que fueron desechados los intentos de postular un instinto agresivo como distinto del instinto sexual; de ahí que las sugerencias de Breuer, Adler y Stekel fuesen descartadas.

Pensamos que a lo largo de la primera tópica, Freud aún no poseía una teoría coherente sobre la agresión, ni una formulación que fuese consistente con los fenómenos clínicos por él observados, por lo que la depresión era *explicada* solo en virtud de la pérdida del objeto. Por ello se advierte una mezcla un tanto anárquica de conceptos relacionados: agresión, hostilidad, destructividad, o sus derivados: odio, celos y envidia. Al mismo tiempo, constatamos su lucha por definir los pares instintivos pregenitales, especialmente sadismo y masoquismo, que serán las formas activa y pasiva de un instinto parcial aún pobremente conceptualizado.

A pesar de su experiencia clínica con todo tipo de pacientes, Freud se resistía a considerar en su teoría el problema de entender la agresión como una fuerza independiente de la sexualidad.

Aunque en sus primeras teorizaciones Freud postuló —siguiendo los pasos de Darwin — la existencia de instintos de conservación (más tarde instintos del yo) e instintos sexuales, la teoría pulsional tuvo una larga evolución. Luego de la rectificación de concebir ambas pulsiones como sexuales, cuya investidura podía dirigirse hacia el propio sujeto (libido narcisista) o hacia los objetos (libido objetal), Freud finalmente pudo restablecer la dualidad instintiva postulando la existencia de instintos de vida responsables de la unión (uno de cuyos casos sería la sexualidad) e instintos de muerte, artífices de la desvinculación.

Pero esta nueva postulación topaba con ciertos problemas: ¿cómo podría representarse el instinto de muerte, si una representación es, antes que nada, una energía ligada? De igual manera, ¿cómo podría el instinto de muerte investir algo, si su definición lo refiere a una fuerza que desinviste, que destruye los vínculos? Asimismo, nos preguntamos: ¿cómo es posible el concepto de mezcla y desmezcla de instintos, si lo característico de la pulsión de muerte es la *no vinculación* con nadie ni nada? Esto implica la necesidad de revisar esa fácil salida conceptual de *mezcla* y *desmezcla* de los instintos, ya que, desde su definición, la pulsión de muerte no es mezclable.

Si tenemos en cuenta que la noción de instinto tiene que ver con la representación mental que de dichas fuerzas se forma en el psiquismo, es evidente que la representación del Eros y de la sexualidad sea un hecho de fácil constatación, lo que no ocurre con la pulsión de muerte. ¿Cómo podría representarse en el psiquismo la presencia de una fuerza cuya característica central es la desligadura? Lo anterior también podría explicarnos cómo del instinto de muerte no conocemos nada parecido a una maduración o desarrollo, como ocurre con la psicosexualidad.

Una hipótesis alternativa a la de mezcla y desmezcla de las pulsiones deriva de lo postulado por muchos pensadores, que sugieren que la modulación de los afectos se lleva a cabo durante la infancia gracias a esa metabolización llamada maternaje y a un proceso de incorporación de sentimientos y conductas de la madre y la pareja parental. Si bien los instintos aparecen en el bebé en su forma directa y sin sofisticación alguna, pronto las conductas parentales tienden a modularlos en formas de manifestación socialmente aceptadas, o, en los casos desafortunados, refuerzan dichas formas crudas de expresión emocional (es el caso de las madres y padres psicóticos o con una patología limítrofe). No es casual que Freud haya hablado de la doma de los instintos. No hay que soslayar que estas nociones nos acercan mucho a lo que hoy sabemos sobre el aprendizaje y la razón sobre la modificación de las características «duras» de los instintos animales —inmutables, compulsivos—, conforme se avanza en la evolución filogénica hasta desembocar, en los antropoides superiores y el hombre, en el predominio del aprendizaje y la experiencia —mecanismos muy superiores a la programación instintiva.

Una posibilidad de distinción clínica entre instinto sexual y el Eros podría ejemplificarse con las dudas que nos despertaba en el capítulo 3 el caso Juanito, la aparición de rubor, consecutivo a la exhibición de los afectos tiernos, probablemente derivados del Eros, en contraposición a la ausencia de rubor o vergüenza cuando se trataba de instintos sexuales como tales. En Juanito, la seducción abiertamente sexual hacia su madre contenía un claro carácter incestuoso, prohibido, mientras que las manifestaciones del enamoramiento de su vecina —una niña del exogrupo familiar, en la que nada se oponía a la expresión de su amor— le produjeron, paradójicamente, vergüenza y rubor. De ahí que nos preguntemos: ¿estamos ante distintas manifestaciones de una misma fuerza o tenemos que admitir que nos encontramos ante fenómenos divergentes —el instinto sexual y el Eros— y, por tanto, en territorios conceptualmente distintos? Al parecer, el rubor tendría que ver con una reacción en la relación con el otro, es decir, con una relación objetal, mientras que la sexualidad —Freud *dixit*— solo pugnaría por la descarga.

Desde esta perspectiva, pensamos que se dio un cambio fundamental entre la primera y la tercera formulación de la teoría instintiva. Mientras en la primera, el fin último de la pulsión sexual era la descarga (con el objetivo de mantener el sistema libre de cantidades excesivas de estímulo) y el objeto era lo menos importante, en la tercera formulación instintiva, el instinto de vida o Eros tiene como fin último la ligadura, la creación de

vínculos con un objeto que, ahora, adquiere una importancia central (por lo que algunos pensadores han llamado a la segunda tópica *punto de vista estructural de la metapsicología*).

Es claro que la noción de Eros es mucho más vigorosa y abarcadora que la de instinto sexual; pero, al mismo tiempo, Eros parecería haber perdido muchas características distintivas de los instintos —su carácter demoníaco y compulsivo— que tienen que ver con la reproducción sexuada. Con Eros, el concepto se ha dulcificado, por decirlo de alguna manera. Sin embargo, si tenemos en cuenta que Eros, es decir, los instintos de vida, operaron desde que aparecieron sobre la Tierra los organismos de reproducción asexuada y, por tanto, son anteriores a la aparición de la sexualidad, debemos admitir que ese subproducto erótico denominado *instintos sexuales* deriva del primero. Esto quiere decir que el concepto de Eros es mucho más poderoso, extenso y profundo que el de los instintos sexuales, y que el carácter demoníaco, compulsivo e irracional de los segundos existe como potencialidad desde el primero.

¿Es la muerte —y su pulsión— una fuerza puesta al servicio de la continuidad de la especie, en el sentido de la utilidad evolutiva de prescindir de los individuos una vez que han cumplido su tarea reproductiva? Esta es una hipótesis muy digna de ser tenida en cuenta. Recordemos que la pulsión sexual y el instinto de muerte aparecen juntos en el mismo momento de la filogenia. En este sentido, si la muerte es parte de lo que nació con la reproducción sexuada, si es el complemento de esta forma enriquecida de perpetuación de la especie, el instinto de muerte o la desaparición del individuo por «causas internas» es la culminación del programa de la sexualidad, es parte integral del mismo. El programa genético que determina que los sujetos individuales desaparezcan, luego de haberse reproducido y asegurado la sobrevivencia de la progenie, resulta indispensable como manifestación de los instintos sexuales desde la perspectiva evolutiva. Tanto los instintos sexuales como la pulsión de muerte son supraindividuales, están al servicio de la especie de la que los individuos forman parte.

La sugestiva tesis de R. Dawkins —del gen egoísta— puede ser muy interesante desde esta perspectiva.[1] Sin embargo, resulta terriblemente ofensiva para las necesidades narcisistas de los seres humanos, quienes no pueden ni siquiera pensar en la hipótesis de ser una suerte de episodio intermedio en la manera en que un gen se las arregla para reproducirse a sí mismo. Para este autor, así como la gallina puede ser pensada como el instrumento que tiene un huevo de producir otro huevo, un espermatozoide y un óvulo también pueden ser pensados como sirviéndose de los hombres y las mujeres con el fin de reproducir más espermatozoides y óvulos, o sea, genes.

De cualquier manera, asumir el punto de vista de la indiferenciación entre instintos sexuales e instinto de muerte —dado que el segundo forma parte del primero— nos confronta con el hecho de que el instinto de muerte no está al margen de las leyes que rigen el principio del placer, sino que, por el contrario, forma parte consustancial del mismo principio.

No puede ser desatendida una sugerencia realizada por Freud en *El yo y el ello*, a propósito del problema de la fácil conversión del amor en odio y viceversa; se trata de la posibilidad de que cierta energía sin cualidad específica pueda luego colorearse con tintes eróticos o destructivos —o con cualquier otra cualidad, agregaríamos nosotros—. De la misma manera en que la energía electromagnética puede manifestarse en forma positiva o negativa —como ocurre en el imán—, resultaría interesante estudiar la posibilidad de este tipo de energía primordial u originaria. Sin embargo, nos asalta una duda: ¿el amor realmente se atempera o cambia con la pulsión de muerte; se convierte en odio, por ejemplo? ¿Quiere esto decir que el odio es una forma de amor *desvinculado*? La clínica no solo no corrobora está forma de pensar, sino que nos convence de lo opuesto: el odio vincula tanto como el amor, a veces incluso más. Esto nos lleva a pensar en la dualidad amor/odio como un binomio perteneciente al territorio del Eros.

Es importante conservar en mente los titubeos que persiguieron a Freud hasta el final de su vida. La doctrina de las pulsiones siempre fue un terreno de arenas movedizas y Freud llegó hasta donde pudo y hasta donde le alcanzó el tiempo en sus formulaciones y en la definición de sus conceptos. En el *Compendio del psicoanálisis* (1938) admite que el problema del retorno a lo inanimado vale solo para el instinto de muerte, pero no puede ser aplicado a los instintos de vida o Eros. El olvido o falta de atención de muchos psicoanalistas a esta idea ha promovido empecinamientos doctrinarios sobre la teoría instintiva y el problema de la compulsión a la repetición.

Por una parte, es claro que el Eros obedece a leyes distintas de las que operan en las fuerzas desvinculadoras del instinto de muerte. Pero, por la otra, entendemos que el destino de morir por «causas internas» —lo cual puede ser diferenciado sin problema de la fuerza anterior del Eros— parecería ser parte indistinguible de los instintos sexuales. Si entendemos que el programa genético que se manifiesta por medio de los instintos sexuales contiene en su seno la programación del fin de la vida del individuo, entonces ascendemos a otro nivel explicativo, más acorde con los conocimientos de nuestro tiempo, que puede prescindir de los remanentes teóricos a los que Freud se adhería.

Al comienzo de nuestra indagación nos preguntábamos cuál sería la utilidad de una teoría instintiva dualista (instintos de vida y de muerte) si, para Freud, los instintos siempre aparecen mezclados. Por la forma de pensar el problema, daría la impresión de que la perspectiva freudiana se basara en conceptos derivados de leyes relacionadas más con el comportamiento de los líquidos —como cierta teoría hidráulica de la metapsicología del primer Freud— que con estas fuerzas primigenias que nunca se manifestarían como tales y solo como una intrincación o mezcla entre ellas, de proporciones variables. Quizá más que de mezclas instintivas podríamos hablar de sinergias entre grupos energéticos, de potenciación o inhibición de sus componentes. Nociones como las de coincidencia y colaboración —o competencia y bloqueo— entre

diversas fuerzas podrían dar cuenta de fenómenos mentales muy complejos para ser entendidos desde la simple exposición de un par de determinantes energéticos: Eros e instinto de muerte.

Si en vez de la noción de mezcla pensamos en la de integración —los instintos de muerte integrados en el programa de los instintos sexuales— entenderemos la posibilidad de que aparezcan componentes de uno y otro en proporciones variables, pero siempre simultáneamente. Esta forma de pensar sería acorde con el hecho de que también la inteligencia, la estatura o la aptitud para la literatura implican la interacción de una gran multiplicidad de determinantes tanto constitucionales como ambientales.

Desde esta línea de pensamiento, resultaría lógico adherirnos a las postulaciones de Freud en *El yo y el ello*, cuando hablaba de una energía neutra que luego puede adquirir determinadas cualidades, que se colorea de sexualidad y amor o bien de destructividad y muerte, entre otras diversas posibilidades. En caso de recurrir a la noción de una fuerza energética *sin cualidad* originaria, pero en cuyo seno existe la potencialidad de vehiculizar aspectos tanto integradores como desintegradores, quedarían entonces por determinar las circunstancias en las que se facilitaría la manifestación predominante de una forma de expresión o su contraria, lo que implica una profunda investigación de la perspectiva dinámica de la metapsicología.

El aparente embrollo epistemológico de una pulsión al servicio de la otra, de una pulsión de muerte al servicio de los instintos sexuales o, tal como la postuló Freud, de una sexualidad al servicio del instinto de muerte podría entenderse desde un punto de vista distinto, posiblemente más abarcador. Podríamos entender que tanto la sexualidad como la programación para la muerte, complementaria de la anterior, están ambas —como potencialidad— al servicio del Eros universal. ¿Sería este el concepto primigenio del instinto de vida, el tan buscado *soplo vital* demandado por todas las religiones y filosofías?

Aunque originalmente el instinto de muerte representaba, para Freud, el núcleo de la definición de lo que es una pulsión, luego tuvo que rectificarse y establecer que las leyes que gobiernan la pulsión de muerte eran distintas de las que regían en los instintos de vida. Esta rectificación deshizo un nudo teórico conceptual de difícil solución.

Es evidente que, como bien decía Freud, la muerte de los seres humanos ocurre en función de «causas internas». Casi podemos asegurar que existe un programa genéticamente determinado para la muerte, al que el psicoanálisis denominó *instinto de muerte*, de la misma manera que existe un programa para la conservación de la vida de las especies —en las de reproducción sexuada—, que conocemos como instintos sexuales. Al parecer, instintos sexuales e instintos de muerte son fuerzas que forman parte de un mismo programa, y ambas aseguran la perpetuación de la especie. Hay otras que promueven la conservación del individuo —los instintos de autoconservación o del yo.

La fuerza que promueve el crecimiento y desarrollo, la vinculación de las partes y la complejización creciente opera gracias a los instintos de vida o Eros. La sexualidad y los instintos sexuales derivaron, en un tiempo evolutivo posterior, de esta última fuerza primigenia. Pero esta incluye, para desesperación del narcisismo humano, la necesidad de la desaparición del sujeto luego de haber cumplido su función.

En este programa para la muerte hay determinantes que, en un momento dado, promueven algún tipo de catástrofe metabólica que termina con el ser vivo y lo hace morir. Pensamos que son claras las evidencias de la existencia de un programa para la muerte, pero esto no quiere decir que sea razonable admitir que el fin último del instinto sea regresar a su estado anterior inorgánico. Tenemos la impresión de que Freud tuvo una intuición genial al afirmar la existencia de un instinto de muerte, adelantándose decenios a nuestro conocimiento actual del genoma humano, pero que trató de sustentar su descubrimiento sobre bases completamente falsas y en razones que no correspondían con los hechos empíricos ni con lo que hoy conocemos del psicoanálisis contemporáneo. Freud descubrió que morimos por «causas internas», pero se vio limitado para explicar sus intuiciones dado que los elementos teóricos de la biología de su tiempo —en los que intentó basar sus hipótesis— no le permitieron una explicación metapsicológica más adecuada.

Hay que entender que los términos *instintos de vida* e *instintos de muerte* son formas de hacer referencia a tipos de energía que ingresan al mundo de lo mental y obligan a un trabajo psíquico; son hipótesis de trabajo de Freud, pensadas con el fin de dar cuenta de las fuerzas que dinamizan el aparato psíquico y hacen posibles todos y cada uno de sus procesos, las que en un momento dado entran en conflicto unas con otras.

Pensamos que es plausible entender una hipótesis alternativa a la freudiana, en el sentido de que se trata de una sola forma de energía que puede manifestarse de diversas maneras, energía que corresponde a aquella forma neutra descrita en *El yo y el ello* —o quizás al Eros universal—. Freud tuvo una gran perspicacia al equiparar el Eros y la pulsión de muerte con las fuerzas que, desde Empédocles, consideramos determinan todos y cada uno de los eventos que ocurren en los organismos y en el cosmos: concordia y discordia, atracción y repulsión, vida y muerte; forma única de energía, fuerza universal que tiende a manifestarse polarizadamente como amor, ligadura y vínculo o como muerte, desligadura y desvinculación.

La energía electromagnética, tal y como podemos constatar en el comportamiento del imán, podría ofrecernos una metáfora útil para entender que una sola fuerza puede manifestarse con características aparentemente opuestas: atracción o repulsión, dependiendo de los polos —negativo o positivo—, cuya dinámica observamos en su interacción. Además nos ofrece la explicación de cómo las fuerzas que se manifiestan como repulsión en un polo, son las mismas que se conducen como atracción en el otro polo. La energía es la misma, la manifestación es la que cambia.

En este sentido, en el psicoanálisis también nos estaríamos enfrentando a una teoría instintiva de tipo monista, en el sentido de una sola forma de energía, quizás entendible en lo que se refiere al metabolismo corporal, que puede manifestarse en el psiquismo como psicosexualidad y ligadura o como muerte y disgregación.[2] Freud —a pesar de sí mismo— se acercó a este tipo de concepción cuando asumía la posibilidad de que en el psiquismo existiera un tipo de «energía desplazable, indiferente en sí, pero susceptible de agregarse a un impulso erótico o destructor, cualitativamente diferenciado, e intensificar su carga general». Para Freud, dicha energía posiblemente metabólica es la que ingresa al psiquismo y ahí adquiere su cualidad, restableciéndose el dualismo. A partir de esta hipótesis, asumimos que dicha energía, en su forma más simple, puede manifestarse de las dos formas mencionadas, aparentemente opuestas.

También tendríamos que admitir que, a partir de estas dos modalidades elementales de manifestación energética que desde Freud conocemos como instintos de vida e instintos de muerte, existe una serie de combinaciones y complejizaciones de dichas fuerzas que dan origen a una multiplicidad de instintos de los que habló desde sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), cuando especificaba que la fuente de los instintos se originaba en diversas partes del cuerpo humano, es decir, cuando postulaba la posibilidad de múltiples orígenes corporales para las diversas pulsiones: los instintos parciales de la sexualidad polimorfo-perversa de los infantes. La citada multiplicidad de nombres —en singular y plural— con los que intentó dar cuenta del mundo instintivo apoyaría esta manera de pensar.

Casi no es necesario recalcar la importancia del metabolismo de las hormonas sexuales, femeninas y masculinas, que determinan el desarrollo de las características anatómicas, fisiológicas y de comportamiento que distinguen al hombre y la mujer, además de que promueven cambios psíquicos en virtud de la estimulación del deseo sexual en épocas bien definidas. Es cierto que en los seres humanos la época de celo, presente en otros animales, está muy atenuada o desaparecida; sin embargo, es un hecho clínico que la mujer tiene un pequeño incremento de su apetencia sexual en la mitad de su ciclo ovárico, lo que desde la perspectiva evolutiva garantizaría mucho más la posibilidad de la fecundación. El conocimiento presente vincula las hormonas sexuales no solo a los caracteres sexuales y el deseo, sino también en la modalidad de desarrollo del sistema nervioso central y la modulación de los procesos afectivos y cognoscitivos.

No creemos que sea de importancia secundaria la investigación de la forma en que estos componentes hormonales, humorales y otras influencias parecidas se inscriben y representan en el psiquismo humano. Resulta evidente que dichos componentes del metabolismo ingresan al aparato mental, son simbolizados y demandan un trabajo de representación y significación.

Esto estaría en consonancia con lo mencionado en el capítulo 2, cuando citábamos a Freud y su idea de que los instintos derivaban de «productos químicos cuyo número y variedad bien puede ser considerable».[3] De ahí los términos de *sustancias sexuales* o

quimismo sexual —ideas pensadas desde la limitadísima endocrinología de su tiempo—, con los que Freud trataba de entender el elemento energético del aparato psíquico y que luego modificó al asumir la definición de instinto en términos de representaciones mentales. Siguiendo la idea de Freud al postular su doctrina de los instintos como resultado de estímulos endógenos, hoy podríamos entender que debemos explorar el problema de las pulsiones desde las determinantes biológicas que son susceptibles de tener una representación en el territorio de lo mental. Lejos de ser una desviación biologicista, es una forma de aproximación metodológica que hace justicia a la seguida por Freud para entender este campo.

En otro orden de ideas, nos asalta la siguiente pregunta: ¿tendremos que admitir una potencial distinción —que podría resultar medular— entre lo que es un programa genético para la muerte (probablemente formando parte de los instintos sexuales) y la presencia de fuerzas que tienden a la disolución, que se manifiestan por la desvinculación de aquello que estaba previamente unido? ¿Se trataría entonces de nociones que corresponden a fenómenos distintos o, por el contrario, las fuerzas desvinculatorias son una de las formas en las que se manifiesta el programa genético? Creemos que resulta tentador, desde la perspectiva lógica, asumir que las fuerzas de la disgregación derivan de dicho programa para la muerte que, después de todo, actúa mediante el mecanismo de la disolución (no es otra cosa que la muerte, descrita como una catástrofe metabólica que destruye al organismo).

Sin embargo, esto no finiquita el problema, ya que resulta evidente que la discordia de Empédocles, o la repulsión de Newton (parte de la energía de la gravitación universal) son nociones de una categoría distinta de las postuladas para el instinto de muerte. Concordia y discordia, atracción y repulsión, lejos de lo que imaginó Freud, son fenómenos sensiblemente distintos de los que conocemos como Eros o instintos de vida, instintos sexuales e instintos de muerte. Lo que es válido para el cosmos puede ser muy distinto, tanto cuantitativa como cualitativamente, de lo sustentable en la materia orgánica, incluyendo el campo del psiquismo.

En este sentido, es más que probable que estas dos fuerzas elementales —vida y muerte, Eros y Tánatos— sean responsables de las manifestaciones de muchos otros de los instintos que nos habitan. Pensamos que a partir de estos dos prototipos podríamos hablar, con justicia, de varios grupos instintivos, en plural, como frecuentemente hacía Freud.

Si partimos de la existencia de una energía metabólica única, sin cualidad pero multipotencial, podrían agruparse cinco formas de fuerzas instintivas (es decir, representaciones mentales que imponen un trabajo psíquico), con niveles de complejidad diferentes:

a) los instintos de vida, cuya función esencial es la de ligadura, una de cuyas manifestaciones más conspicuas serían los instintos sexuales —la psicosexualidad— al servicio de la preservación de las especies

b) los instintos de autoconservación (o del yo), al servicio de la preservación del individuo, que operan durante un determinado tiempo, el cual varía de una especie a otra

c) un programa para la muerte, comúnmente conocido en psico-análisis como *instintos de muerte*, que promueven la desligadura, y que resultan complementarios de los instintos sexuales

d) los instintos agresivo-destructivos, que pueden estar al servicio de los instintos sexuales, de los de autoconservación o de los de muerte

e) los instintos epistemofílicos, que promueven la búsqueda y avidez por el conocimiento, tanto del medio circundante como del medio interno del individuo; bagaje de experiencias vitales en constante crecimiento e indispensable para la capacidad adaptativa de los individuos

f) los instintos gregarios o sociales, que explican desde el fenómeno biológico del apego y la psicología del vínculo humano, hasta la formación de las parejas, las familias y los grupos humanos, incluyendo las diversas formas de sociedad y el mundo globalizado de nuestros días

Es claro que se trata de fuerzas que pertenecen a distintos niveles de categorías: una de ellas es un tipo de categoría muy general y universal, como ocurre con los instintos de vida; otro grupo, derivado de la combinación vectorial de las anteriores, son los instintos sexuales y de autoconservación, pero la mayor complejidad de los primeros estaría dada por incluir en su seno los instintos de muerte.

En relación con los instintos de vida, es un hecho de observación clínica la distinción que puede establecerse entre estos y la forma de manifestación de los instintos sexuales. Los segundos impelen a la búsqueda y unión con el otro complementario, pero luego de la unión sexual no hay nada que garantice la permanencia de los protagonistas del coito. Por el contrario, el Eros entra en funciones favoreciendo la ligadura, procurando la permanencia de la pareja humana, la familia y el cuidado de los hijos.

Probablemente los instintos agresivos pertenezcan a una categoría aparte, indispensables tanto para la vida del individuo como de la especie, pero capaces de manifestaciones autónomas, donde son susceptibles de servir de vehículo a formas particulares de perversidad o maldad.

Un grupo aparte, de difícil clasificación, tiene que ver con la epistemofilia, que explica la curiosidad innata, la tendencia a la investigación del entorno, que se manifiesta desde especies animales muy anteriores al *homo sapiens* pero que en este alcanza niveles superiores de sofisticación.

Finalmente, otro nivel categorial en donde podemos hablar de instintos de segundo orden o complejos, son los instintos de los fenómenos vinculatorios interpersonales y gregarios. El apego —fenómeno instintivo en el sentido en que conocemos los instintos animales— y los fenómenos vinculares —ya en el área de las relaciones humanas con los semejantes y el entorno, que explican desde la formación de las parejas hasta los grandes conglomerados sociales— promueven que algunos autores hablen de un instinto gregario.

Todos estos «seres mitológicos» derivarían de una sola fuerza, de una única forma de energía de gran plasticidad. Esta maleabilidad explicaría sus formas de manifestación en dos modalidades primarias: ligadura y desligadura que, a su vez, darían origen a otras, diversas y, frecuentemente, antagónicas. La vida es conflicto, Freud lo sabía muy bien.

Es la dinámica de estas formas opuestas de manifestación de la energía lo que creó, luego del Big Bang, el primer átomo e hizo posible, tiempo después, esa modalidad biológica de fuerza que se activó en moléculas con capacidad de duplicación, hasta llegar a la aparición del hombre sobre la tierra.

Queda por determinar el problema de la destructividad, derivado de los instintos agresivos, cuyas características necesitan esclarecerse. Agredir a nuestro entorno como predadores, con el fin de matar las plantas o los animales necesarios para nuestra alimentación y sobrevivencia tiene un estatuto distinto de la destrucción masiva de selvas con fines bélicos o la necesidad de matar animales por el puro placer de hacerlo, como ocurre en la tauromaquia o en las actividades cinegéticas.[4] También es cierto que la agresión desplegada en las actividades anteriores es conceptualmente muy distante de la exhibida por un vendedor calificado de incisivo, de la que ostenta un cirujano o un dentista, o de la acometividad necesaria para abordar a una persona del sexo opuesto, iniciar un cortejo y consumar dicho proceso con un coito.

En estos ejemplos, dichas fuerzas pueden sufrir algún tipo de distorsión, perversión o alguna otra vicisitud desafortunada del desarrollo psicosexual —puede haber vendedores sádicos, cirujanos que promueven intervenciones quirúrgicas innecesarias o conquistadores por el puro afán coleccionista que no tienen ninguna consideración por el objeto. Dicho en otras palabras, estas formas habituales y normales de expresión de los instintos agresivos, pueden pervertirse y derivar en sadismo y masoquismo.

Asimismo, las modalidades anteriores son distintas de la agresividad necesaria para la salvaguarda de nosotros mismos ante un predador, para el cuidado de nuestra familia o nuestros bienes, para la defensa de nuestro territorio o nuestro país, incluyendo la defensa de nuestras ideas. Debemos incluir también aquellas formas de agresión que se gratifican cuando asistimos a una obra de teatro o cinematográfica en la que se escenifica algún tipo de violencia —lo que ocurre predominantemente en las películas de acción— o cuando asistimos a una justa deportiva —que se describe como una sublimación exitosa de la tendencia a organizar guerras entre grupos diversos—. La misma gratificación vicaria ocurre, casi sin disfraz, en el boxeo y otras formas de combate, mucho más brutales y sangrientas pero autorizadas por las leyes y agradables para cierto público.

Finalmente, se habla también de una agresión sublimada, como es el caso, ya mencionado, del cirujano y el dentista, el matarife del rastro o el verdugo profesional al servicio del Estado (obviamente en aquellos en los que aún existe la pena de muerte).

Estas modalidades son diferentes de otros tipos de agresión, a los que, a falta de un mejor término, calificamos de *innecesaria*: la exigencia de seguir castigando al vencido pese a estar completamente derrotado, la gratuidad de seguir torturando al cautivo

confeso, las acciones del asesinato a sangre fría, sin ningún tipo de participación emocional, el goce en observar lo que se ha llamado cine porno *snuff* (que implica la ejecución de la pareja durante el coito), lo que se ha calificado por los especialistas en neurociencias como *agresión fría*;[5] todos son ejemplos de categorías distintas de agresión que aún no se han conceptualizado de manera suficiente y adecuada.

En estos casos, el interjuego de agresión y placer apunta hacia un principio del placer con una dinámica diferente de la que opera en la psicosexualidad. Entre otras cosas, porque la agresión no cesa con su descarga (como ocurre con la sexualidad); por el contrario, es una fuerza que tiende a un incremento paulatino, a requerir actos agresivos cada vez más violentos y extremos. Es posible que esta singularidad explique que los seres humanos seamos de las pocas especies que actuamos sistemáticamente la agresión intraespecífica. En casi todas las especies, la agresión se dirige hacia miembros de otras especies; habitualmente la agresión en contra de miembros de su propia especie está fuertemente ritualizada y desaparece con el sometimiento al más fuerte y la aceptación de la derrota. Esto no ocurre con los seres humanos, que somos capaces de matar a un semejante inerme, derrotado y desarmado, por el puro placer de poder hacerlo.

En forma parecida, algunas modalidades de la destructividad pueden obedecer a motivaciones o imperativos como los citados con anterioridad. De nueva cuenta, estamos en presencia de algo que promueve un tipo especial de placer, que procura un goce en quien lleva a cabo actos destructivos o es testigo de ellos. Como ya dejamos consignado, la fascinación ante la demolición de un edificio o un puente, el gusto por el estudio de los constantes episodios bélicos de la humanidad —desde la guerra de Troya cantada por Homero, hasta las películas tomadas durante diversas guerras— nos hablan de una avidez peculiar que habita en un sitio muy oculto de nuestro psiquismo. Probablemente estemos hablando del sitio más intensamente reprimido de todos o de fuerzas difícilmente representables en la mente y, por tanto, excepcionalmente simbolizables, pero derivadas y con anclaje en nuestro equipo innato heredado. Como bien decía Freud: «Nuestra mente […] no es una unidad pacíficamente cerrada en sí misma, sino que puede compararse más bien a un Estado moderno, en el cual una masa ávida de goce y de destrucción debe ser sofrenada por la fuerza de una sabia y prudente clase superior».[6] Estas fuerzas soterradas en lo más profundo del inconsciente tienen que ver con el muy especial placer que el hombre encuentra en la destrucción.

Este fenómeno lo hemos denominado *agresión innecesaria*, y ciertos casos de destructividad son las manifestaciones que más nos acercan a lo que Freud trató de explicar cuando teorizó sobre la presencia de un instinto de muerte. Quizás el placer de estas formas de agresión y destructividad sea el ejemplo más impactante de la acción de esa parte —lo *demasiado humano*— que Freud trató de entender e imaginar desde la noción de pulsión de muerte. Como ya mencionamos, estamos ante una fuerza instintiva que ejerce una suerte de fascinación por el abismo, o lo que ciertas corrientes filosóficas han querido desentrañar como atracción por el mal.[7]

La dinámica del poder, en todos sus niveles, tiene que ver con el poder de matar. ¿Por qué el ser humano se gratifica con este tipo de poder? Tal vez todas las resistencias que la posibilidad de un instinto de muerte siempre ha despertado tengan que ver con este elemento siniestro de la naturaleza humana. El poder y su inescrutable dinámica se sostienen en la fantasía de poder matar.

El problema del mal o la perversidad (que deseamos distinguir, solo por un momento, de las perversiones descritas por Freud al hablar de una libido polimorfo-perversa) está relacionado con el deseo de dañar, pero como algo más primario y, por tanto, distinto del descrito en el sadismo como perversión de la psicosexualidad; se trata de una necesidad originaria, del placer que obtiene el sujeto al dañar o destruir algo. No es este el lugar para su estudio, pero hay una multiplicidad de fenómenos culturales y mitos que exhiben este tipo de componentes de la naturaleza humana: cultos satánicos; devoción por la Santa Muerte —tan socorrida por los integrantes del crimen organizado mexicano—; ideologías genocidas de exterminio de razas «inferiores» o amenazantes; múltiples vías que desde los albores de la humanidad han tenido el culto de la magia negra, la hechicería y las misas negras; mitos sobre zombis (es decir, muertos vivos o vivos muertos), formas *snuff* de la pornografía, etcétera.

Freud necesitaba dos fuerzas antagónicas para explicar la noción de conflicto y la psicopatología de las neurosis. Sin embargo, pensamos que lejos de resultar limitante, la posibilidad de pensar en más de dos grupos instintivos enriquece considerablemente la perspectiva de entender el psiquismo y las relaciones entre sus diversas instancias, así como las relaciones con los otros, los semejantes. La noción de conflicto se convierte en multivectorial y, por tanto, más compleja, lo cual hace mayor justicia a lo que hoy sabemos sobre el aparato mental. Además, esto nos permite incluir las problemáticas derivadas de las carencias y fallas en el desarrollo y los conflictos especiales que promueven los cuadros conocidos como la *clínica del vacío* —situación no contemplada aún en la psicopatología freudiana.

Para terminar, pensamos que dentro del concepto de instinto de muerte, Freud incluyó muchas cosas —quizás demasiadas—, de la cuales deberíamos poder distinguir entre:

I. Un programa genético que nos acota la duración de la vida y nos destina a la muerte, dado que la muerte del individuo es una necesidad evolutiva. El concepto biológico actual de apoptosis tendería a confirmar esta tesis sobre la programación genética para la muerte. Pero dicho programa quizá deberíamos entenderlo como el complemento insoslayable de esa otra gran fuerza que asegura la perpetuación de la especie: los instintos sexuales y la psicosexualidad.

II. El concepto de agresión. Parecería tratarse de una fuerza distinta, frecuentemente al servicio de los instintos de vida y la sexualidad, así como de los de autoconservación —de la defensa de la propia vida, de la familia, los bienes y el territorio—. Fuerza indispensable, además, para tomar del entorno circundante los elementos energéticos (plantas y animales), cuyo consumo asegura nuestra continuidad como individuos. La agresión también aparece al servicio de los instintos de muerte.

III. La *agresión fría*, aquella que ocurre más allá de lo necesario y no muestra ningún tipo de utilidad al servicio de los instintos de vida, sexuales o de autoconservación. En este tipo de manifestaciones, quizás estemos hablando de la parte más soterrada y reprimida del psiquismo, ya que se trata de una determinante en la que la agresión —la perversidad o el mal— está motivada por la agresión misma sin un aparente beneficio ulterior en lo externo y que solo puede explicarse por factores internos aún no establecidos, pero que impulsan al sujeto a matar por el puro placer de matar, lastimar por el goce que conlleva el hacerlo. Se trata de una dinámica que no obedece a los dictados del principio del displacer/placer de los instintos sexuales. Es posible que el fenómeno descrito como compulsión a la repetición tenga cabida en este tipo de fenómenos, ya que la repetición sin beneficio alguno parecería estar al servicio de un superyó que requiere gratificar su muy particular y distinta forma de experimentar placer.

Creemos que esta senda —la investigación sobre estas formas distintas de placer— puede ser el hilo rojo que nos encamine a la comprensión de estas modalidades de agresión y destructividad, al tiempo que justifica la sospecha de que el superyó tiene que ver con estas manifestaciones de energía tanática.

En este sentido, estamos hablando de lo que desde hace mucho tiempo conocemos como *perversidad* o *tendencia al mal*.[8] Lamentablemente las connotaciones éticas de estos términos provocan problemas para su adecuado entendimiento, son fuerzas que habitan en el lado oscuro de nosotros.

IV. Ciertas formas de la destructividad, del placer por deshacer lo construido, de desligar lo antes vinculado, de la satisfacción inherente a provocar el caos donde antes existía cierto tipo de orden u organización, y que nos confrontan con el problema del goce en la destrucción. Es muy probable que exista una cercanía funcional entre las causas y dinámica de la *agresión fría* y los fenómenos de la destructividad. Ambas manifestaciones están, obviamente, más allá del principio del placer libidinal, tal como Freud dejara postulado, y se acercan a esas formas del placer propias del superyó.

Notas

[1] R. Dawkins (1976), *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta* [trad. Juana Robles], Barcelona, Salvat, 1985.

[2] Freud trató de sustentar su teoría instintiva en bases biológicas, de ahí sus referencias a los procesos anabólicos y catabólicos. El problema de identificar el sustrato biológico de la energía que luego puede ser captado por el psiquismo y ser representada como un instinto, podría ayudarse recurriendo a la bioquímica del adenosintrifosfato (ATP), molécula que acumula energía y se utiliza en muy diversas formas dentro de la fisiología humana, que por supuesto incluye el territorio del psiquismo y las funciones mentales.

[3] Freud (1895), «Proyecto de una psicología para neurólogos», *Obras completas, Vol. I* [trad. Luis López-Ballesteros], 3ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, p. 229.

[4] En ocasiones los vegetarianos a ultranza niegan el hecho de que los vegetales son seres vivos y que es necesaria su muerte para alimentarnos de ellos. El hecho de que *no sufran* no invalida su destrucción como organismos vivos con fines alimentarios.

[5] Quienes describen tres tipos de agresión: agresión *caliente*, agresión *fría* —que habitualmente no se acompaña de ira o rabia— y la necesidad de dominio. Véase M. Solms y O. Turnbull (2002), *El cerebro y el mundo interior. Una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva* [trad. Dora Jaramillo], México, FCE, 2005.

[6] Freud (1931), «Mi relación con Josef Popper-Lynkeus», *Obras completas, Vol. III*, p. 3097.

[7] G. Bataille (1957), *La literatura y el mal* [trad. Rafael Conte], 3ª ed., Madrid, Taurus, 1977.

[8] Es interesante hacer constar las diferencias, pero también las afinidades, entre los términos *perversión* (en el sentido freudiano de distorsión o exageración de un componente normal de los impulsos sexuales parciales) y *perversidad*, que se refiere a una apetencia por el mal. Si bien las perversiones están referidas a la sexualidad, ¿no es verdad que también hay formas de perversión que tienen que ver con la distorsión o exageración de los instintos agresivos? El sadismo y el masoquismo, vistos desde los instrumentos de la segunda tópica, serían un caso paradigmático de perversión de la agresión. Desde el campo de la perversidad, la tortura, ciertas formas de homicidio y las prácticas llevadas a cabo por el crimen organizado podrían verse como perversiones de la agresión. Quizás esta podría ser la línea para establecer la demarcación entre las perversiones, que se relacionan con el campo de la sexualidad, y la perversidad, que pertenece al campo de los fenómenos agresivo-destructivos.

Bibliografía

Abbagnano, N., *Existencialismo positivo* [R. de Lio Brizzio, trad.], 2ª ed., Buenos Aires, Paidós, 1964.

Abraham, K., «Notas sobre la investigación y tratamiento psicoanalíticos de la locura maniaco-depresiva y condiciones asociadas», *Psicoanálisis clínico* [D.R. Wagner, trad.], Buenos Aires, Hormé [1911] 1959, pp. 104-118.

———, «Una forma particular de resistencia neurótica contra el método psicoanalítico», *Psicoanálisis clínico* [D.R. Wagner, trad.], Buenos Aires, Hormé [1919] 1959, pp. 231-237.

———, «Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales», *Psicoanálisis clínico* [D.R. Wagner, trad.], Buenos Aires, Hormé [1924] 1959, pp. 319-381.

Ackerknecht, E.H., *Breve historia de la psiquiatría* [Abelardo Maljuri, trad.], Buenos Aires, Eudeba [1957] 1962.

Albee, E., *¿Quién teme a Virginia Woolf?* [Alberto Mira, trad.], 3ª ed., Madrid, Cátedra [1962] 2004.

Alexander, F. y L.B Shapiro, «Neurosis, trastornos de conducta y perversiones», *Psiquiatría dinámica* [F. Alexander, comp.; Blas A. Sosa, trad.], 3ª ed., Buenos Aires, Paidós [1958] 1971, pp. 115-134.

Allers, R., *Existencialismo y psiquiatría* [Estanislao A. de Dobrzynski, trad.], Buenos Aires, Troquel [1959] 1963.

Alnaes, K., *La verdadera historia de Sabina Spielrein* [Kirsti Baggethun y Asunción Lorenzo, trads.], Madrid, Siruela [1996] 2004.

Aréchiga, H., «Los ritmos biológicos» [F. Blanck de Cereijido, ed.], *Del tiempo. Cronos, Freud, Einstein y los genes*, México, Folios, 1983, pp. 62-84.

Aréchiga, H. y M. Cereijido (coords.), *El envejecimiento: sus desafíos y esperanzas*, México, Siglo XXI, 1999.

Ariès, P., *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días* [F. Carbajo y R. Perrin, trads.], Barcelona, El Acantilado [1975] 2000.

———, «Riqueza y pobreza frente a la muerte en la Edad Media», *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días* [Francisco Carbajo y Richard Perrin, trads.], Barcelona, El Acantilado [1974] 2000, pp. 105-130.

———, «Las actitudes frente a la muerte», *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días* [F. Carbajo y R. Perrin, trads.], Barcelona, El Acantilado [1975] 2000, pp. 21-101.

Arieti, S., «Manic-Depressive Psychosis», *The American Handbook of Psychiatry*, Nueva York, Basic Books, 1959, vol. I, pp. 419-454.

Aristóteles, «Del alma», *Obras* [Francisco de P. Samaranch, trad. del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas], 2ª ed., Madrid, Aguilar, 1977, pp. 823-872.

Auster, P., *La invención de la soledad* [Ma. Eugenia Ciocchini, trad.], 5ª ed., Barcelona, Anagrama [1982] 1997.

Bastide, R., *Sociología de las enfermedades mentales* [Armando Suárez, trad.], México, Siglo XXI [1965] 1967.

Bataille, G., *La literatura y el mal* [Rafael Conte, trad.], 3ª ed., Madrid, Taurus [1957] 1977.

———, *Lo imposible* [Margo Glantz, trad. y prólogo], México, Premiá, 1979.

Becker, E., *El eclipse de la muerte* [Carlos Valdés, trad.], México, FCE [1973] 1977.

Berenstein, I., «Reconsideración del concepto de vínculo», *Psicoanálisis*, Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, vol. XIII (2), 1991, pp. 219-235.

Bernfeld, S., «Los estudios de Freud sobre la cocaína», *Escritos sobre la cocaína* [Enrique Hegewicz, trad.], Barcelona, Anagrama [1953] 1980, pp. 309-352.

Betelheim, B., «Prólogo. Escándalo en la familia» [Silvina Ferrente, trad.], en A. Carotenuto, *Una secreta simetría. Sabina Spielrein entre Freud y Jung*, Barcelona, Gedisa [1983] 1984, pp. 9-36.

Bion, W.R., *Aprendiendo de la experiencia* [Haydeé B. Fernández, trad.], Buenos Aires, Paidós, 1966.

Blank de Cereijido, F. (ed.), *Del tiempo. Cronos, Freud, Einstein y los genes*, México, Folios, 1983.

Blanck-Cereijido, F. y M. Cereijido, *La vida, el tiempo y la muerte*, México, FCE, 1988.

Bleichmar, Hugo B., *La depresión: un estudio psicoanalítico*, 2ª ed., Buenos Aires, Nueva Visión [1976] 1978.

Bleuler, E., *Tratado de psiquiatría* [Alfredo Guera Miralles, trad.], Madrid, Espasa-Calpe [1960] 1967.

Blum, H., «The prototype of preoedipal reconstruction», *Journal of The American Psychoanalityc Association*, núm. 25, 1977, pp 757-785.
Bobbio, N., *El existencialismo. Ensayo de interpretación* [Lore Terracini, trad.], 4ª ed., México, FCE [1944] 1958.
Bolaños, fray Joaquín, *La portentosa vida de la muerte, emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del Altísimo y muy señora de la humana naturaleza* [Blanca López de Mariscal, ed.], México, El Colegio de México [1792] 1992.
Bowlby, J., *Una base segura. Aplicaciones clínicas de una teoría del apego* [Elsa Mateo, trad.], Buenos Aires, Paidós [1969] 1989.
Brabant, E., Falzeder y Giampieri-Deutsch (eds.), *The Correspondence Sigmund Freud and Sándor Ferenczi*, *Vol. I, 1908-1914* [Peter T. Hoffer, trad.], Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1993.
Breuer, J. y S. Freud, «Estudios sobre la histeria», *Obras completas* [Luis López-Ballesteros, trad.], 3ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva [1895], vol. I, pp. 39-168.
———, «Estudios sobre la histeria», *Obras completas* [José Luis Etcheverry, trad.], Buenos Aires, Amorrortu [1893-1895], vol. II, pp. 1-309.
Byck, R., «Introducción. Sigmund Freud y la cocaína», S. Freud, *Escritos sobre la cocaína* [Enrique Hegewicz, trad.], Barcelona, Anagrama [1975] 1980, pp. 13-45.
Capuron, J., *Elementos de patología especial* [J.F. Sánchez Chaves, trad.], Granada, Librería de Sanz, 1843.
Carotenuto, A., *Una secreta simetría. Sabina Spielrein entre Freud y Jung* [Ramón Alcalde, trad.], Barcelona, Gedisa [1980] 1984.
Cereijido, M., «La vida y el tiempo», *Del tiempo. Cronos, Freud, Einstein y los genes* [F. Blanck de Cereijido, ed.], México, Folios, 1983, pp. 33-61.
———, *Orden, equilibrio y desequilibrio (Una introducción a la biología)*, México, Nueva Imagen, 1978.
Cereijido, M. y F. Blanck-Cereijido, *La muerte y sus ventajas*, México, FCE, 1997.
Cervantes, G., «Pioneros de la psiquiatría dinámica y del psicoanálisis. Moritz Benedikt (1835-1920)», *Neurología-Neurocirugía-Psiquiatría*, México, 1982, 23 (1-2), pp. 53-55.
Cervantes, M. de, «Coloquio que pasó entre Cipión y Berganza», *Novelas ejemplares*, México, Libreros Mexicanos Unidos [1613] 1956, pp. 245-276.
Césarman, E., *Hombre y entropía*, México, Pax, 1974.
Césarman, E., N. Brachfeld y B. Estañol, «Termodinámica y electrofisiología del sistema nervioso», *Neurología-Neurocirugía-Psiquiatría*, México, 19 (4), 1978, pp. 230-240.
Césarman, F., *La voz del ecocidio*, México, Gernika, 2007.
———, *Aún hay tiempo*, México, Grupo Editorial Siete, 1993.
———, *Otra vez*, México, Océano, 1986.
———, *Yo, naturaleza*, México, Conacyt, 1981.
———, *Crónicas ecológicas*, México, FCE, 1977.
———, *Freud y la realidad ecológica*, Buenos Aires, Paidós, 1974.
———, «Fantasía ecológica. Nueva variable en el tratamiento psico-analítico», en Kalima *et al*., *Adoctrinación y psicoanálisis*, México, Samo, 1974, pp. 77-94.
———, *Ecocidio. Estudio psicoanalítico de la destrucción del medio ambiente*, México, Joaquín Mortiz, 1972.
———, «Estudios ecológicos. El ecocidio en el mito del Diluvio», *Cuadernos de Psicoanálisis*, vol. VI, 1971, pp. 3-9.
Chemama, R., *Depresión. La gran neurosis contemporánea* [Viviana Ackerman, trad.], Buenos Aires, Nueva Visión [2006] 2007.
Cioran, E.M., *De lágrimas y de santos* [Rafael Panizo, trad.], Barcelona, Tusquets [1986] 1988.
———, *Ese maldito yo* [Rafael Panizo, trad.], 2ª ed., Barcelona, Tusquets [1987] 1988.
———, *Del inconveniente de haber nacido* [Esther Seligson, trad.], Madrid, Taurus [1973] 1987.
Constable, G., *El hombre de Neanderthal (I y II)*, Barcelona, Folio, 1994.
Copleston, F., *Historia de la filosofía, Vol. 1. Grecia y Roma* [José Manuel García de la Mora, trad.], 4ª ed., Barcelona, Ariel [1963] 1979.
———, *Historia de la filosofía, Vol. 7. De Fichte a Nietzsche* [Ana Doménech, trad.], Ariel, Barcelona [1963] 1978.
D'Alvia, R., L. Goijman, L. Kowenaki y A. Rascovski, «El dolor», *Revista de Psicoanálisis*, Buenos Aires, 1997, LIV (1), pp. 211-238.
Dart, R.A. y D. Craig, *Aventuras con el eslabón perdido* [Florentino M. Torner, trad.], México, FCE [1959] 1962.
Dawkins, R., *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta* [Juana Robles Suárez, trad.], Barcelona, Salvat [1976] 1985.
De la Peña, L., «El tiempo en la física» [F. Blanck de Cereijido, ed.], *Del tiempo. Cronos, Freud, Einstein y los genes*, México, Folios, 1983, pp. 11-32.

Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía* [Carmen Artal, trad.], 5ª ed., Barcelona, Anagrama [1967] 1998.
Delgado, H., *Curso de psiquiatría*, 4ª ed., Barcelona, Ed. Científico-Médica, 1967.
Delibes, M., *Cinco horas con Mario*, Madrid, Salvat-Alianza [1966] 1971.
Derreza, S., «Pulsión de muerte y ética del psicoanálisis», *Tramas,* México, 1991, 3, pp. 63-78.
Derrida, J., *Espolones. Los estilos de Nietzsche* [Manuel Arranz, trad.], Valencia, Pre-textos [1978] 1997.
Dostoievski, F., «El jugador», *Obras completas, Vol. II* [Rafael Cansinos Asséns, trad., intr., pról. y notas], México, Aguilar [1866] 1991, pp. 587-685.
Edey, M.A., *El eslabón perdido (I y II)*, Barcelona, Folio, 1994.
Einstein, A., «Carta a Freud», S. Freud, *Obras completas* [José L. Etcheverry, trad.], Buenos Aires, Amorrortu, 1932, vol. XXII, pp. 179-198.
Encyclopaedia Britannica: «Death» [William Benton, ed.], Chicago, 1971, vol. 7, p. 129.
Erikson, E.H., *Infancia y sociedad* [Noemí Rosenblatt, trad.], 3ª ed., Buenos Aires, Hormé [1950] 1970.
Estrada Inda, L., *Los cuentos de Lázaro. Una historia para comprender la muerte*, México, Grijalbo, 2002.
Etchegoyen, H., *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
Ey, H., P. Bernard y C. Brisset, *Tratado de psiquiatría* [C. Ruiz Ogara, trad.], Barcelona, Toray-Masson,1965.
Fairbairn, W.R.D., «Estadios en el desarrollo de una teoría de relaciones objetales de la personalidad», *Estudio psicoanalítico de la personalidad* [Hebe Friedenthal, trad.], Buenos Aires, Hormé [1949] 1962, pp. 147-155.
Falzeder, E. y E. Brabant (eds.), *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi, Vol. 3, 1920-1933* [Peter T. Hoffer, trad.], Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
———, *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi, Vol. 2, 1914-1919* [Peter T. Hoffer, trad.], Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
Fenichel, O., «Fear of dead», *The Collected Papers of Otto Fenichel, First Series* [O. Fenichel y D. Rapaport, eds.], Nueva York, W.W. Norton & Co. [1922] 1953, pp. 5-7.
Ferenczi, S., «Stages in the development of the sense of reality», *Sex in Psychoanalysis* [Ernest Jones, trad.], Nueva York, Dover Publications [1911] 1956, pp. 181-203.
Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1979, vols. I-IV.
Freud, S., *Obras completas* [Luis López-Ballesteros, trad.], 3ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, vols. I-XXIV.
———, *Obras completas* [José L. Etcheverry, trad.], Buenos Aires, Amorrortu, 1978, vols. I-XXV.
———, *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)* [Jeffrey M. Masson, ed., y José Luis Etcheverry, trad.], Buenos Aires, Amorrortu, 1994.
———, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904)* [Jeffrey Moussaieff Masson, trad. y ed.], Cambridge, Harvard University Press, 1985.
———, «Fragmentos de la correspondencia con Fliess», *Obras completas* [José Luis Etcheverry, trad.], Buenos Aires, Amorrortu [1892-1899] 1982, vol. I, pp. 211-322.
———, *Escritos sobre la cocaína* [Enrique Hegewicz, trad.], Barcelona, Anagrama [1884] 1980.
———, *La afasia* [Ramón Alcalde, trad.], Buenos Aires, Nueva Visión [1891] 1973.
———, *Epistolario I. 1873-1890* [Joaquín Merino, trad.], Barcelona, Plaza & Janés, 1970.
———, «Beginning of a case history», *Minutes of the Vienna Psycho-analytic Society, Vol. I: 1906-1908* [H. Numberg y P. Federn, eds.; M. Numberg, trad.], Nueva York, International Universities Press, 1962, pp. 226-237.
———, «Extracts from the Fliess papers», *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres, The Hogarth Press, vol. I [1892-1899] 1953, pp. 173-280.
———, «Project for a scientific Psychology», *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres, The Hogarth Press, vol. I [1895] 1953, pp. 283-387.
———, «Three essays on the theory of sexuality», *Standard Edition* [J. Strachey, trad.], Londres, Hogarth Press, vol. VII, pp. 123-245.
Furman, R.A., «A child's capacity for mourning, in Anthony» [E.J. y C. Koupernik, eds.], *The Child in His Family, Vol. 2. The Impact of Disease and Death*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1973, pp. 225-231.
Futterman, S., «Suicidio: el punto de vista psicoanalítico», en N.L. Farberow y E.S. Shneidman, *¡Necesito ayuda! Un estudio sobre el suicidio y su prevención* [Carolina Amor de Fournier, trad.], México, Prensa Médica Mexicana [1961] 1969, pp. 175-190.
Gallano, C., «Repetición. Compulsión de repetición», en V. Mira, P. Ruiz y C. Gallano, *Conceptos freudianos*, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 287-298.
García Reinoso, D., *Depresión, melancolía y manía. Un estudio psicoanalítico*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975.
Gay, P., *Freud. A Life for Our Time*, Nueva York, W.W. Norton & Co., 1988.
Glansdorff, P., «Propiedades macroscópicas de los fenómenos irreversibles» [J.-P. Brans, I. Stengers y P. Vincke, dirs., J. A. Álvarez, trad.], *El tiempo y el devenir a partir de la obra de Ilya Prigogine*, Barcelona, Gedisa [1988] 1996, pp. 15-

28.
González Fajardo, S., R. Castro y J. Vives, «La pareja parental interna en Leonardo da Vinci», *Cuadernos de Psicoanálisis,* México, XII (1-2-3-4), 1979, pp. 213-234.
Gorostiza, J., «Muerte sin fin», *Muerte sin fin y otros poemas*, México, FCE [1964] 1983, pp. 103-144.
Gourevitch, M., «A survey of family reactions to disease and death in a family member» [E.J. Anthony y C. Koupernik, eds.], *The Child in His Family, Vol. 2. The Impact of Disease and Death*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1973, pp. 21-28.
Green, A., *La metapsicología revisitada* [Irene Agoff, trad.], Buenos Aires, Eudeba [1995] 1996.
———, *El trabajo de lo negativo* [Irene Agoff, trad.], Buenos Aires, Amorrortu [1993] 1995.
———, «La madre muerta», *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte* [José Luis Etcheverry, trad.], Buenos Aires, Amorrortu [1980] 1986, pp. 209-238.
———, *La concepción psicoanalítica del afecto* [D. Litovsky y A. Eiguer, trads.], México, Siglo XXI [1973] 1975.
Greenson, R.R., «The working alliance and the transference neurosis», *Psychoanalytic Quarterly*, núm. 34, 1965, pp. 155-181.
Grinberg, L. y J.F. Rodríguez, «La influencia de Cervantes sobre el futuro creador del psicoanálisis», *Psicoanálisis*, Buenos Aires, Asociación Psico-analítica de Buenos Aires, VI (2-3), 1984, pp. 487-515.
Gutheil, E.A. «Reactive depressions», *The American Handbook of Psychiatry* [S. Arieti, ed.], Nueva York, Basic Books, 1959, vol. I, pp. 345-352.
Hardin, H.T., «On the vicissitudes of Freud's early mothering. III: Freiberg, screen memories, and loss», *Psychoanalytic Quarterly*, LVII (2), 1988, pp. 209-223.
———, «On the vicissitudes of Freud's early mothering. II: Alienation from his biological mother», *Psychoanalytic Quarterly*, LVII (1), 1988, pp. 72-86.
———, «On the vicissitudes of Freud's early mothering. I: Early environment and loss», *Psychoanalytic Quarterly*, LVI (4), 1987, pp. 628-644.
Hartmann, H., «The mutual influences in the development of ego and id», *The Psychoanalytic Study of the Child*, VII, 1952, pp. 9-30.
———, «Comments on the psychoanalytic theory of the ego», *The Psycho-analytic Study of the Child*, vol. V, 1950, pp. 74-96.
Hartmann, H., E. Kris y R.M. Loewenstein, «Comments on the formation of psychic structure», *The Psychoanalytic Study of the Child*, II, 1946, pp. 11-38.
Heimann, P., «Algunas funciones de la introyección y de la proyección en la temprana infancia», en M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs y J. Rivière, *Desarrollos en psicoanálisis* [Hebe Friedenthal, trad.], 2ª ed., Buenos Aires, Hormé [1952] 1967, pp. 117-152.
Hendin, H., «Suicidio: el punto de vista psicoanalítico», N.L. Farberow y E.S. Shneidman, *¡Necesito ayuda! Un estudio sobre el suicidio y su prevención* [Carolina Amor de Fournier, trad.], México, Prensa Médica Mexicana [1961] 1969, pp. 191-204.
Hobbes, T., *Leviatán* [Carlos Mellizo, trad., pról. y notas], Barcelona, Altaya [1651] 1994.
Hugo, Víctor, *Esmeralda o Nuestra Señora de París* [José López Rodríguez, trad.], La Habana, Casas Editoriales Maucci [1831].
Jacobson, E., *Depression. Comparative Studies of Normal, Neurotic, and Psychotic Conditions*, Nueva York, International Universities Press, 1971.
Jonas, D.F., «La vida, la muerte, la conciencia y la conciencia de muerte», A. Toynbee *et al*., *La vida después de la muerte* [Carlos Gardini, trad.], México, Hermes-Sudamericana [1976] 1980, pp. 213-227.
Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud, I. Infancia y juventud. El auto-análisis. La interpretación de los sueños (1856-1900)* [Mario Carlisky, trad.], 3ª ed., Buenos Aires, Hormé [1953] 1979.
———, *Vida y obra de Sigmund Freud, Vol. II: Los años de madurez (1901-1919)* [Mario Carlisky, trad.], 2ª ed., Buenos Aires [1955] 1976.
———, *Vida y obra de Sigmund Freud, Vol. III. La etapa final (1919-1939)* [Mario Carlisky, trad.], 2ª ed., Buenos Aires, Hormé [1957] 1976.
———, «La concepción de la Virgen por el oído», *Ensayos de psicoanálisis aplicado* [Mario Giacchino, trad.], Venezuela, Tiempo Nuevo [1914] 1971, pp. 203-298.
Kerr, J., *La historia secreta del psicoanálisis* [Bettina Blanch, trad.], Barcelona, Crítica [1993] 1995.
Kertész, I., *Yo, otro. Crónica del cambio* [Adan Kovaqcsics, trad.], Barcelona, El Acantilado [1997] 2002.
_____, *Kaddish por el hijo no nacido* [Adán Kovacsics, trad.], Barcelona, El Acantilado [1990] 2001.
Klein, M., *Contribuciones al psicoanálisis* [Hebe Friedenthal, trad.], Buenos Aires, Hormé [1921] 1964.
Kohut, H., *The Restoration of the Self*, Nueva York, International Universities Press, 1977.

Kraepelin, E., *Introducción a la clínica psiquiátrica* [Santos Rubiano, trad.], México, Aleph [1905] 1971.
Kuhn, P., «A professor through the looking-glass. Contending narratives of Freud's relationships with the sisters Bernays», *International Journal of Psycho-Analysys*, 80 (5), 1999, pp. 943-959.
La Croce, E., «Empédocles de Agrigento», *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1979, pp. 127-294.
Laplanche, J., «La pulsión de muerte en la teoría de la pulsión sexual», en A. Green *et al.*, *La pulsión de muerte* [Silvia Bleichmar, trad.], Buenos Aires, Amorrortu [1986] 1989, pp. 15-34.
———, *Vida y muerte en psicoanálisis* [Matilde Horne, trad.], Buenos Aires, Amorrortu [1970] 1973.
Laplanche, J. y J.B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis* [Fernando Cervantes, trad.], Barcelona, Labor [1968] 1971.
La Santa Biblia, Buenos Aires, Sociedades Bíblicas Unidas [1602] 1948.
Lehmann, H., «Jung contra Freud / Nietzsche contra Wagner», *International Review of Psycho-Analysys*, 13 (2), 1986, pp. 201-209.
———, «Reflections on Freud's reaction to the death of his mother», *Psychoanalytic Quarterly*, LII (2), 1983, pp. 237-249.
Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo* [Ma. Luisa Rodríguez Tapia, trad.], Madrid, Altaya, 1975.
Lorenz, K., *El anillo del rey Salomón* [Ramón Margalef, trad.], Barcelona, Labor, 1959.
Lorenz, K., *Sobre la agresión: el pretendido mal* [Féliz Blanco, trad.], 6ª ed., México, Siglo XXI [1968] 1977.
Lothane, Z., «Tender love and transference: Unpublished letters of C.G. Jung and Sabina Spielrein», *International Journal of Psycho-Analysys*, 80 (6), 1999, pp. 1189-1204.
MacKinnon, R.A. y R. Michels, *The Psychiatric Interview in Clinical Practice*, Philadelphia, W.B. Saunders, 1971.
Mahler, M.S., F. Pine y A. Bergman, *The Psychological Birth of the Human Infant. Symbiosis and Individuation*, Nueva York, Basics Books, 1975.
Mandolini, R.G., *Historia general del psicoanálisis. De Freud a Fromm*, 2ª ed., Buenos Aires, Ciordia, 1965.
Márai, S., *Diarios 1984-1989* [Eva Cserhati y A.M. Fuentes Gaviño, trads.], Barcelona, Salamandra, 2008.
Martínez Riu, A. y J. Cortés Morató, «Muerte», *Diccionario de filosofía Herder*, CD-Rom, Barcelona, Herder, 1996.
Masson, J.M. (ed.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904)* [Jeffrey Moussaieff Masson, trad.], Cambridge, Harvard University Press, 1985.
Matute, A.M., *Algunos muchachos y otros cuentos*, Madrid, Salvat [1970] 1972.
Mayer-Gross, W., E. Slater y M. Roth, *Psiquiatría clínica* [José Cortada, trad.], Buenos, Aires, Paidós, 1958.
McGuire, W. (ed.), *The Freud/Jung Letters* [Ralph Manheim y R.F.C. Hull, trads.], Nueva Jersey, Princeton University Press, 1974.
McGuire, W. y W. Sauerlander (eds.), *Sigmund Freud / Carl G. Jung. Correspondencia* [Alfredo Guerra, trad.], Madrid, Taurus [1974] 1979.
Menninger, K., *El hombre contra sí mismo* [Pedro Debrigode, trad.], Barcelona, Península, 1972.
———, «Polysurgery and polysurgical addiction», *Psychoanalytic Quarterly*, 3 (2), 1934, pp. 173-199.
———, «Psychoanalytic aspects of suicide», *International Journal of Psycho-Analysis*, 14 (3), 1933, pp. 376-390.
Missenard, A. *et al.*, *Lo negativo. Figuras y modalidades* [José Luis Etcheverry, trad.], Buenos Aires, Amorrortu [1989] 1991.
Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo* [Marcelo Pakman, trad.], Barcelona, Gedisa [1990] 2001.
Morris, D., *El mono desnudo*, Barcelona, Plaza & Janés [1967] 1969.
Murakami, H., *Tokio Blues. Norwegian Wood* [Lourdes Porta, trad.], México, Tusquets [1987] 2008.
Nacht, S., *La presencia del psicoanalista* [Floreal Mazía, trad.], Buenos Aires, Proteo [1966] 1967.
Nasio, J.D., *El libro del dolor y del amor* [Viviana Ackerman, trad.], Barcelona, Gedisa [1996] 1998.
Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* [Andrés Sánchez Pascual, trad., intr., notas], Madrid, Alianza [1872] 2000.
———, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* [Andrés Sánchez Pascual, trad., intr. y notas], Madrid, Alianza [1887] 1998.
———, *Así habló Zarathustra* [Juan Carlos García, trad. y notas], Madrid, Sarpe [1887] 1983.
Noyes, A.P. y L.C. Kolb, *Psiquiatría clínica moderna* [Leopoldo Chagoya, trad.], 2ª ed. de la 5ª en inglés, México, Prensa Médica Mexicana [1958] 1961.
Nunberg, H. y E. Federn, *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society, Vol. I: 1906-1908*, Nueva York, International Universities Press, 1962.
Ogden, T.H., *Reverie and Interpretation. Sensing Something Human*, Londres, Karnac Books, 1997.
Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, México, Aguilar [1914] 1976.
Paskauskas, R.A. (ed.), *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones (1908-1939)*, 2ª ed., Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1995.

Pérez, L.S., *Muerte y neurosis*, Buenos Aires, Paidós, 1965.
Perrés, J., *La institucionalización del psicoanálisis, Tomos I y II*, México, Círculo Psicoanalítico Mexicano, 2000.
Pessoa, F., *Poemas de Álvaro de Campos, III. No, no es cansancio y otros poemas sin fecha* [Adolfo Montejo Navas, trad. y notas], Madrid, Hiperión, 1998.
Pichon-Rivière, E., «Grupos operativos y enfermedad única», *Del psicoanálisis a la psicología social*, Buenos Aires, Galerna [1965] 1970, tomo II, pp. 277-298.
Pichot, P. (coord.), *DSM-IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Barcelona, Masson, 1995.
Pinel, P., *Tratado médico-filosófico de la enajenación del alma o manía* [Luis Guarnero, trad.], Madrid, Imprenta Real [1801] 1804.
Platón, *El banquete o del amor. Obras completas* [Luis Gil, trad.], 2ª ed., Madrid, Aguilar, 1981, pp. 555-597.
Pollock, G.H., «The mourning process, the creative process, and the creation», D.R. Dietrich y P.C. Shabad (eds.), *The Problem of Loss and Mourning. Psychoanalytic Perspectives*, 2ª ed., Madison, Connecticut, International Universities Press [1989] 1990.
Pollock, G.H., «Anniversary reactions, trauma, and mourning», *Psychoanalytic Quarterly*, XXXIX (3), 1970, pp. 347-371.
Prideaux, T., *El hombre de Cro-Magnon (I y II)*, Barcelona, Folio, 1994.
Prigogine, I. e I. Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia* [Ma. Cristina Martín Sanz, trad.], Madrid, Alianza [1979] 1997.
Quasimodo, S., *Y enseguida anochece y otros poemas*, 2ª ed., Barcelona, Orbis, 1960.
Rascovsky, A., *El psiquismo fetal*, Buenos Aires, Paidós, 1977.
———, «Introducción al estudio psicoanalítico de la manía», en A. Rascovsky y D. Liberman (comps.), *Psicoanálisis de la manía y la psicopatía*, Buenos Aires, Paidós, 1966, pp. 11-27.
Rechardt, E. y P. Ikonen, «A propósito de la interpretación de la pulsión de muerte», A. Green *et al.*, *La pulsión de muerte* [Silvia Bleichmar, trad.], Buenos Aires, Amorrortu [1986] 1991, pp. 79-96.
Richebächer, S., *Sabina Spielrein. De Jung a Freud* [Luciano Elizaincin, trad.], Córdoba, Argentina, Literales [2005] 2008.
Roazen, P., *Hermano animal. La historia de Freud y Tausk* [Joaquín Rábago, trad.], Madrid, Alianza [1969] 1973.
Rodrigué, E., *Sigmund Freud. El siglo del psicoanálisis, Vols. 1 y 2*, Buenos Aires, Sudamericana, 1996.
Roudinesco, E., *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos* [Rosa Alapont, trad.], México, Anagrama [2007] 2009.
Salles, M., «El juego y la psicoterapia infantil», *Neurología-Neurocirugía-Psiquiatría*, 23 (3-4), 1982, pp.107-114.
Saramago, J., *Las intermitencias de la muerte* [Pilar del Río, trad.], México, Alfaguara, 2005.
Schalayeff, C., «Sabina Spielrein. Sus ideas», *Revista de Psicoanálisis*, LIV (3), 1997, pp. 669-683.
Schatzman, M., *El asesinato del alma. La persecución del niño en la familia autoritaria* [Rafael Mazarrasa, trad.], Madrid, Siglo Veintiuno Editores de España [1973] 1977.
Schavelzon, J., J. Bleger, L. Bleger, I. Lucina y M. Langer, *Psicología y cáncer*, Buenos Aires, Hormé, 1965.
Schreck, A., *Compulsión de repetición. La transferencia como derivado de la pulsión de muerte en la obra de Freud*, México, Editores de Textos Mexicanos, 2011.
Schur, M., *Freud: Living and Dying*, Nueva York, International Universities Press, 1972.
Seguín, C.A., *Existencialismo y psiquiatría. Psicología, psicopatología, psicoterapia*, Buenos Aires, Paidós, 1960.
Shakespeare, W., *Otelo. El moro de Venecia* [Luis Astrana Marís, trad.], 6ª ed., Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina [1602] 1957.
Slochower, H., «Freud's *déjà vu* on the Acropolis. A symbolic relic of 'mater nuda'», *Psychoanalytic Quarterly*, XXXIX (1), 1970, pp. 90-102.
Solís, H., «La otra cara de Freud: el instinto de muerte», H. Steiner *et al.*, *Freud*, México, Conacyt, 1980, pp. 67-74.
Solís-Pontón, L., *La parentalidad. Desafío para el tercer milenio*, México, El Manual Moderno, 2004.
Solís-Pontón, L., T. Lartigue-Becerra y M. Maldonado-Durán, *La cultura de la parentalidad. Antídoto contra la violencia y la barbarie*, México, El Manual Moderno, 2006.
Solms, M. y O. Turnbull, *El cerebro y el mundo interior. Una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva* [Dora Jaramillo, trad.], México, FCE [2002] 2005.
Soto Aparicio, F., *Mundo roto*, Barcelona, Plaza & Janés, 1973.
Spielrein, S., «Die Destruktion als Ursache der Werdens», *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, Jahrbuch der Psychanalyse*, vol. 4, 1912, pp. 465-503.
Spitz, R., *No y sí. Sobre la génesis de la comunicación humana* [Santiago Dub-covski, trad.], 2ª ed., Buenos Aires, Hormé [1957] 1966.
Stekel, W., «Analysis of a case of anxiety histeria», H. Numberg y P. Federn (eds.), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society, Vol. I: 1906-1908* [M. Numberg, trad.], Nueva York, International Universities Press [1907] 1962, pp. 242-247.

Stekel, W., *El lenguaje de los sueños* [Carlos F. Grieben, trad.], Buenos Aires, Imán [1911] 1954.
Strachey, J. (trad.), «Editor's note to *Screen Memories*», *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres, Hogarth Press, vol. III, 1962, pp. 301-302.
Sulloway, F.J., *Freud. Biologist of the Mind*, Nueva York, Basic Books, 1979.
Tausk, V., «Contributions to a psychoanalytic exposition of melancholia», H. Numberg y P. Federn (eds.), *Minutes of the Vienna Psycho-analytic Society. Vol. IV: 1912-1918*, Nueva York, International Universities Press [1914] 1975, pp. 272-276.
Tausk, V., «Acerca de la génesis del aparato de influir en el curso de la esquizofrenia», *Trabajos psicoanalíticos* [Hugo Acevedo, trad.], Barcelona, Granica [1919] 1977, pp. 181-221.
Timbergen, N., *Conducta animal* [Ana Ma. Palazón, trad.], Verona, Time-Life Internacional, 1968.
Tostain, R., «El jugador. Ensayo psicoanalítico», en P. Aulagnier *et al., La perversión* [Irene M. Agoff, trad.], Barcelona, Azul [1965] 2000, pp. 79-95.
Valls, J.L., *Diccionario freudiano*, Madrid, Julián Yébenes, 1995.
Vives, J., «La práctica psicoanalítica en las megaciudades», B. Tanis y M. Guimaraes Khouri (coords.), *A Psicanálise nas tramas da cidade*, São Paulo, Casa do Psicólog, 2009, pp. 31-51.
———, «Una aproximación psicoanalítica en torno a la teoría del apego», *Cuadernos de Psicoanálisis*, México, XXXIX (3-4), 2006, pp. 58-64.
———, «La constitución del aparato psíquico», *Psiquiatría*, México, Época 2, 22 (3), 2006, pp. 29-31.
Vives, J. (comp.), «Psicoanálisis frente a la posmodernidad», *Psicoanálisis y posmodernidad*, México, Editora de Textos Mexicanos, 2004, pp. 1-15.
———, «De la pulsión sexual a la pulsión de vida (Eros) en la obra de Freud», *Cuadernos de Psicoanálisis*, México, XXXIV (1-2), 2001, pp. 4-38.
———, «La perversión masoquista», *Cuadernos de Psicoanálisis*, México, XXXI (3-4), 1998, pp. 174-184.
———, «En torno al masoquismo. Una visión actual», *Memorias del Simposium «De la Perversión al Amor Maduro»*, México, Universidad Intercontinental, 1994, pp. 28-38.
———, «La edad adulta y sus crisis», *La teoría psicoanalítica de las relaciones de objeto: del individuo a la familia* [L. Estrada-Inda y J.L. Salinas, comps.], México, Hispánicas,1990, pp. 73-95.
———, «Identificación e inmovilidad. Reflexiones en torno a una paciente muerta en vida», *Cuadernos de Psicoanálisis*, México, XIII (1-2-3-4), 1980, pp. 160-179. [También en J. Vives, *Estrategias psicoterapéuticas*, México, Pax, 1991, pp. 113-133.]
Vives, J. y N. Reyes, «Efectos de la sobreestimulación tardía en niños con carencia afectiva temprana», *Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina*, 24 (1), 1978, pp. 58-64.
Vives, J. y R. Axelrod, «La muerte y la pulsión de muerte. Sus formas de inscripción en el psiquismo», *Revista de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Número Especial Internacional 6, 1998-1999, pp. 349-389.
White, E. y D. Brown, *El primer hombre (I y II)*, Barcelona, Folio, 1994.
Zetzel, E.R., «Current concepts of transference», *International Journal of Psycho-Analysys*, 37, 1956, pp. 369-376.

Acerca del autor

JUAN VIVES ROCABERT (Mont-Viso, 1941) es psiquiatra por la División de Estudios Superiores de la Facultad de Medicina de la UNAM, psicoanalista didáctico de la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM) y psicoterapeuta grupal de la Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo (AMPAG).

Ha sido presidente de la APM y director de su instituto de enseñanza, así; como editor de *Cuadernos de Psicoanálisis* de la APM. Fue secretario de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), editor por México del International *Journal of Psycho-Analysis* y director asociado del Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILAP).

Es autor de más de cien artículos científicos en revistas nacionales y extranjeras, así; como de los libros *Estrategias psicoterapéuticas* (1991), *Pintura y psicoanálisis* (1993) y *Una mirada sobre México* (1998). También es coautor de *Freud* (1980), *Psicoanálisis de la creación literaria* (1983), *Edvard Munch. Pintor noruego* (1988), *La teoría psicoanalítica de las relaciones de objeto: del individuo a la familia* (1990), *Apego y vínculo materno-infantil* (1994), *Guía para la detección de alteraciones del vínculo materno-infantil durante el embarazo* (1994); *Manual de psicoterapia breve durante el embarazo y la lactancia* (1994); *El proceso psicoanalítico* (1997); *Violencia social, sexualidad y creatividad* (1999); *La interpretación de los sueños, un siglo después*, (2002); y *Psicoanálisis y posmodernidad* (2004).

Diseño de portada: Liz Batta
Fotografía e ilustración de portada: © Shutterstock

© 2013, Juan Vives Rocabert

Derechos reservados

© 2013, Ediciones Culturales Paidós, S.A de C.V.
Bajo el sello editorial PAIDÓS M.R.
Avenida Presidente Masarik núm. 111, 2o. piso
Colonia Chapultepec Morales
C.P. 11570, México, D.F.
www.planetadelibros.com.mx
www.paidos.com.mx

Primera edición impresa en México: octubre de 2013
ISBN: 978-607-9202-66-8

Primera edición en formato epub en México: octubre de 2018
ISBN: 978-607-747-616-0

No se permite la reproducción total o parcial de este libro ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Arts. 229 y siguientes de la Ley Federal de Derechos de Autor y Arts. 424 y siguientes del Código Penal).

Si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra diríjase al CeMPro (Centro Mexicano de Protección y Fomento de los Derechos de Autor, http://www.cempro.org.mx).

Hecho en México
Conversión eBook: TYPE

TE DAMOS LAS GRACIAS POR ADQUIRIR ESTE EBOOK

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

Regístrate y sé parte de la comunidad de Planetadelibros México, donde podrás:

- Acceder a contenido exclusivo para usuarios registrados.
- Enterarte de próximos lanzamientos, eventos, presentaciones y encuentros frente a frente con autores.
- Concursos y promociones exclusivas de Planetadelibros México.
- Votar, calificar y comentar todos los libros.
- Compartir los libros que te gustan en tus redes sociales con un sólo click

Planetadelibros.com

Planeta

EXPLORA DESCUBRE COMPARTE

Índice

Portada	2
Índice	4
Agradecimientos	6
Prefacio	7
Capítulo 1. La muerte	13
Capítulo 2. El concepto de pulsión	58
Capítulo 3. Del concepto de agresión, sus derivados y transformaciones, a la noción de instinto de muerte	88
Capítulo 4. El concepto de instinto de muerte en la obra de Freud	140
Capítulo 5. Manifestaciones clínicas de la pulsión de muerte	185
Capítulo 6. Discusión	219
Capítulo 7. Conclusiones provisionales	286
Bibliografía	302
Acerca del autor	309
Créditos	310
Planeta de libros	311