

la separación de los amantes

**igor
caruso**



LA SEPARACIÓN DE LOS AMANTES

una fenomenología de la muerte

por
IGOR A. CARUSO





siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, s.a.

CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA

portada de carlos palleiro

primera edición en español, 1969

vigesimoprimera edición en español, 1997

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 968-23-1581-6

primera edición en alemán, 1968

© verlag hans huber, berna, suiza

título original: *die trennung der liebenden*
eine phänomenologie des todes

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en México

printed and made in Mexico

traducción de
ARMANDO SUÁREZ
y
ROSA TANCO

ÍNDICE

PRÓLOGO	1
INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA	
I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	5
a) Separación de personas que aún viven, 7	
b) Separación de personas que aún se aman, 8	
c) La separación dentro de nuestro marco cultural, 10	
d) Separación definitiva, 10	
e) Separación bilateral, 10	
II. ORGANIZACIÓN DEL ENSAYO	12
PRIMERA PARTE: LA SEPARACIÓN: UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE	
I. MECANISMOS DEL MORIR	19
a) Catástrofe del Yo, 19	
b) La agresividad, 20	
c) La indiferencia, 20	
d) Huida hacia adelante, 21	
e) Ideologización	
II. LA SEPARACIÓN COMO PRECARIEDAD DE LOS INTERCAMBIOS Y COMO DEFENSA	23
III. ¿CÓMO MORIMOS?	29
a) Una enfermedad que lleva a la muerte, 29	
b) Deseo de muerte e idealización, 49	
c) Idealización y ambivalencia, 52	
d) Ni vida ni muerte: la ambivalencia de la separación, 62	
e) El Yo abandonado se angustia, 73	
f) La precaria victoria sobre la muerte, 98	
a) Indiferencia, 100; b) Huida hacia adelante, 105; c) La formación de ideologías, 108	

**SEGUNDA PARTE: LA SEPARACIÓN Y EL DESTINO
DE LAS PULSIONES**

I. UN INTENTO DESESPERADO DE AUTOCURACIÓN	119
a) El papel de los instintos parciales en la génesis de un precario Ideal del Yo, 119	
b) La malograda curación y la agresividad indiscriminada, 127	
a) El principio de rendimiento convierte al compañero amoroso en perturbador, 129; b) La tentativa de curación de la separación contra la tentativa de curación del amor asocial, 135	
II. ¿EXISTE EN REALIDAD UNA CURACIÓN?	145
a) Compulsión repetitiva, odio y muerte, 145	
b) ¿Es la cultura portadora de muerte?, 166	
c) El inacabamiento del eterno niño, 174	
d) La tentativa psiconalítica de curación, 178	
e) Entre muerte y cultura: la pasión, 186	
f) ¿Una pulsión para la muerte?, 191	
a) Entropía y Psique, 197; b) Catexis libidinal de la agresividad, 207; c) Fascinación por la repetición, 211	
III. ¿HAY EN LA SEPARACIÓN UN SEXO PRIVILEGIADO?	217

TERCERA PARTE: SEPARACIÓN, MUERTE Y UTOPIA

I. ¿VIVIR CON LA SEPARACIÓN?	245
a) El mundo compartido, 245	
b) La separación de sí mismo, 253	
II. SEPARACIÓN Y MELANCOLÍA	268
III. SEPARACIÓN Y OPRESIÓN	281

PRÓLOGO

Este ensayo está dedicado a aquellos que han sido separados: a los amantes, a los que odian, a los indiferentes, a los perplejos y a los confiados, para que el hombre encuentre de nuevo en libertad el camino hacia el hombre.

Este ensayo no sólo tuvo su origen en el estudio minucioso de historias psicoanalíticas y psicoterapéuticas y en entrevistas con personas que se prestaron voluntariamente a ellas, sino también en innumerables conversaciones y discusiones celebradas en círculos de amigos y colaboradores. Puesto que las opiniones e hipótesis sostenidas por estos últimos no siempre coinciden con las del autor, aún más, es posible que se aparten fundamentalmente de la suyas, y en vista de que algunos de ellos no quisieran ver su nombre implicado en un escrito que por su objeto excede las fronteras tradicionales de la discreción y de las conveniencias de nuestra sociedad, me encuentro ante la difícil tarea de expresarles mi agradecimiento en tal forma que puedan ellos reconocerse sin ser reconocidos. Por esta razón utilizo iniciales y letras convencionales.

Debo mi agradecimiento en primer lugar a la señora I.M., a quien dedico también este ensayo, surgido en gran parte como respuesta a sus insistentes interrogantes, los cuales me sirvieron de incentivo permanente. Debo agradecido reconocimiento a mi esposa, quien incansablemente permitió comprobar aspectos fundamentales de mi demostración y además me alentó con su actitud inteligente, sin la cual no hubiera intentado siquiera el estudio del tema en esta forma dialéctica. Mucho agradecimiento merecen el doctor A.W., el presbítero doctor A.W.-H. O. *can praem.*, el doctor J.Sh., la señora Ch. v. E., la doctora R.T.D., el doctor W.W., el profesor O.H.A., la doctora C.B., el doctor R.Sch., el doctor S.Sch., y todas aquellas personas que me brindaron asesoramiento. Igualmente agradezco a la doctora L.W. que con indulgencia y paciencia inagotables me haya ayudado desde la primera hasta la última línea, especialmente en la elaboración e interpretación de la casuística; a la doctora U.K. que desinteresadamente me haya procurado su ayuda técnica en la ordenación y evaluación del material, especialmente en cuanto se refiere a la difícil tarea de procurar que las conclusiones no fueran sacadas en el campo de lo utópico abstracto, sino que surgieran del esfuerzo concreto por instaurar relaciones con el mundo. A propósito de la utopía de la

abolición de la muerte, quisiera dedicar aquí un recuerdo emocionado a la señora E.Sch., ya fallecida.

Una palabra sobre la utopía: en un principio la última parte de este libro estaba consagrada al estudio del intento utópico de la supresión o de la superación de la muerte en este mundo. Aunque el tema surgió del análisis de la separación, no quise saturar este ensayo con el estudio de una cuestión tan compleja y propicia a suscitar el escándalo; por tanto lo excluí, esperando hacerlo en el futuro objeto de otro análisis.

Quiero hacer una observación especial sobre la parte bibliográfica: no existen escritos científicos que directamente se refieran a su objeto, *la separación de los amantes*. Sin embargo, es lógico que en una obra científica sobre el tema se haya asimilado, consultado y utilizado una extensa bibliografía. Este ensayo no pretende ser ni un manual ni un texto. El autor es enemigo declarado de esta pseudoerudición, tan extendida en los países de habla alemana, donde se quiere ver toda tesis o trabajo de habilitación provisto de centenares de títulos bibliográficos, de los cuales muchos se toman sin que su relación con el tema sea explícita; con frecuencia se les incluye exclusivamente por razones de orden táctico. Conscientemente, en el texto sólo hacemos alusión —entre corchetes— a aquellas obras a las cuales nos hemos referido directamente; a pesar de ello son centenares de títulos. Con esto debe bastar. Hemos dado desde el principio poco valor a una “exhaustividad” o “integridad” puramente formal. Todo lector interesado comprenderá que se han utilizado otras innumerables fuentes.

La palabra “fenomenología” del subtítulo no está asociada con ninguna escuela filosófica o psicológica.

I. A. C.

Viena, mayo de 1967

INTRODUCCIÓN

EL PROBLEMA

Non poterat anima mea sine illo... Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat... Quidquid, cum illo communicaveram, sine illo in cruciatam inmanem verterat... Et oderam omnia, quod non haberent eum... Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi.

[Y no podía vivir sin él... ¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí... Y cuanto había comunicado con él, se me volvía sin él crudelísimo suplicio... Y llegué a odiar todas las cosas, porque no le tenían... Me había hecho a mí mismo un gran lío y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conturbaba tanto y no sabía qué responderme.]

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, libro IV, cap. 4.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Una de las experiencias más dolorosas para el hombre —quizá la más dolorosa— es la separación definitiva de aquellos a quienes ama. En realidad esta vivencia no es ajena a ninguno de nosotros y puede provocar —según la historia vital individual y el troquelado caracterológico— un incremento de la rebeldía o de la resignación. Nuestro último consuelo estriba en el carácter efímero de todo lo existente, incluyendo la presencia del ser amado. Esta comprobación, como todo lugar común, generalmente no se estudia a fondo, no se examina su contenido de verdad ni la imperiosa necesidad de su existencia. Sólo en el último grado de desesperación surge en nuestro fuero interno la pregunta carente de respuesta: “¿era necesario?” “¿Por qué tenía que sucederme a mí?” Las filosofías y religiones ya tienen respuestas preparadas que nos sirven de escudo en los momentos de peligro, cuando pugna por surgir la amenazante pregunta sobre el sentido de esta pérdida. No nos damos cuenta de que, precisamente por ello —porque la respuesta constituye un lugar común y sólo se utiliza *ad hoc*—, la respuesta misma debería ponerse en tela de juicio.

De acuerdo con la meta que nos hemos propuesto en nuestro estudio sobre la separación, solamente nos hemos ocupado de un complejo de problemas. Esto es, nos proponemos no perder de vista los aspectos fenomenológicos, psicoanalíticos y antropológicos de la separación de los seres que se aman. Como paradigma de tal separación de los que se aman podríamos buscar ejemplos en la desaparición de los hijos, de los padres, de los hermanos y de los amigos. Para no pecar por exceso y para lograr observar el fenómeno de la separación como a través de una lente de aumento, hemos preferido limitarnos al estudio de la separación de los *amantes*, en el sentido estricto de la palabra. Nos hemos preocupado por estudiar una condición humana en la que el “premio de placer” perdido es muy grande y, por ende, la frustración especialmente dolorosa. El objeto de investigación escogido es el que mejor se presta para expresar la fenomenología de la separación amorosa; por sí solo muestra claramente el carácter apasionado e instintivo, es decir, primario, de una catástrofe humana, una catástrofe que, a diferencia, por ejemplo, de separaciones infantiles tempranas, pone en funcionamiento los mecanismos de defensa y la elaboración consciente por parte de un ser humano “adulto”.

Así, pues, queremos estudiar aquellos hechos de la praxis psicoana-

lítica que se refieran a la separación “forzosa” del hombre y de la mujer que se aman; la palabra “forzosa” está colocada entre comillas puesto que, si bien la separación puede ser escogida “libremente”—por consideración a las reglas morales, las convicciones religiosas, las situaciones sociales, las prohibiciones legales y otras más—, sin embargo, la aceptación de estas razones obligantes se pone en duda precisamente por el conflicto interno, y, a despecho de toda elección libre, contradictoriamente ésta se resiente como una compulsión.

Es sabido que muchos amantes liquidan con el suicidio el hecho de la separación. Se objetará que en estos casos se trata de individuos neuróticos o psicópatas. Este juicio *a posteriori* no puede encubrir el hecho de que la separación amorosa conduce a la pareja a una catástrofe única, que ya “tiene algo que ver” con la muerte y que quizá son precisamente los “psicópatas” y los “neuróticos” quienes no están en condiciones de defenderse del carácter mortal de la catástrofe. Y veremos cómo la separación amorosa y la muerte son cómplices; la primera se nos presentará como precursora y símbolo de la última. *Estudiar la separación amorosa significa estudiar la presencia de la muerte en nuestra vida.*

Debemos admitir que valdría la pena estudiar por qué y cómo la dolorosa y mortal separación de los amantes ha llamado tan poco la atención de los psicoanalistas. Desde hace milenios la literatura se alimenta de este tema. No así los escritos psicoanalíticos, que solamente cuentan con algunos decenios. Suponemos que allí se deja sentir la influencia del espíritu dominante de la época en la que nació el psicoanálisis, la influencia de ciertos rasgos moralistas y legalistas del psicoanálisis oficial, que, a pesar de sus esfuerzos revolucionarios, con frecuencia parece estar, en la praxis, del lado del “principio de rendimiento” social [Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Joaquín Mortiz, México, 1965]. A partir del estimulante estudio de Herbert Marcuse sabemos con seguridad que tampoco el psicoanálisis, que cree servir al principio de realidad, puede abstraerse de la correspondiente forma social de dominación y así, sin saberlo, puede estar al servicio del sistema represivo de esa dominación con su moral y sus prejuicios. En este punto los poetas son, pues, menos conformistas que aquellos psicoanalistas que se creen llamados a “normalizar”, a “adaptar” y a “enderezar”. A pesar de todo, los fantasmas neuróticos no son solamente regresivos; en su núcleo son revolucionarios, puesto que ofrecen un sustituto de una “realidad” inhumana.

El silencio de la literatura psicoanalítica sobre la separación amorosa es tanto más sorprendente cuanto que el dolor producido por ella corresponde a uno de los más terribles que podamos soportar, si acaso lo podemos soportar como seres “normales”. No en vano todos los mitos religiosos de la humanidad han equiparado el estado idealmen-

te representado de dolor "absoluto" después de la muerte física del hombre pecador, con una total separación del objeto de amor. El reino de las sombras, el infierno, es el lugar de la disociación, de la ausencia, de la separación perpetua y sólo a los dioses o a los semidioses les está permitido, superando las leyes de la existencia, descender a este reino para liberar a los amantes y esperanzados. En la representación cristiana de la condenación eterna se ha hecho del dolor ocasionado por la separación de los amantes (o sea, del hogar del amor absoluto personificado en Cristo) y de la desesperación surgida de allí la esencia propia de la condenación. Y no es por casualidad por lo que precisamente haya sido en el cristianismo donde espíritus audaces se hayan negado persistentemente a considerar que ese dolor esencial sádico-ideal sea compatible con la religión del amor. Desde Orígenes hasta Teilhard de Chardin se ha anunciado la promesa de la bienaventuranza eterna para toda creatura, cifrándola en el regreso de todo amor enajenado y dividido a los amantes. Podemos comprobar que la utopía secularizada muestra aquí menos atrevimiento: aun el marxismo, que atribuye toda enajenación al *status* social, no afronta suficientemente aquella enajenación "biológica" —y definitiva— de la muerte que —supuesto que "todo" pasa— está ofreciendo la coartada para la separación forzosa en el amor.

Así, pues, queremos circunscribir con más precisión el objeto de nuestro ensayo.

a] *Separación de personas que aún viven*

De lo dicho anteriormente se deduce que no nos ocuparemos aquí propiamente del duelo producido por la muerte *física* del ser amado. Puesto que para los conformistas la muerte no parece ser inmoral (lo que tendría que probarse), la sociedad está dispuesta más bien a realizar estudios sobre *el duelo por la muerte física*. Los escritos psicoanalíticos científicos también ofrecen tales estudios.¹ En este ensayo

¹ Los mejores y más audaces son los de Sigmund Freud (especialmente en *Trauer und Melancholie*, 1917, *G. W.*, x. *Aflicción y melancolía*, B. N., II); entre los últimos y más interesantes trabajos sobre el duelo están los de Daniel Lagache ("Deuil pathologique", en *La psychanalyse*, II, 1917, pp. 45-74) y John Bowlby ("Processes of Mourning", en: *Internat. J. of Psycho-An.*, XLII, 1961, 4-5, pp. 317-340). [En adelante citaremos las obras de Freud por su título alemán y la edición definitiva en 18 volúmenes: *Gesammelte Werke*, Imago Publishing, Londres; después daremos el título español y la referencia a la versión de Luis López Ballesteros de las *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, 2 volúmenes (B.N.), salvo para aquellas obras que no están incluidas allí y han aparecido únicamente en la edición de la editorial Santiago Rueda, Buenos Aires, 23 volúmenes, traducción de Ludovico Rosenthal (S.R.). De las otras obras citadas en el texto de las que hemos podido encontrar versión española citaremos únicamente la traducción y no el original. (T.)]

se utilizarán numerosos trabajos de esta índole o de índole semejante; pero a pesar de lo mucho que nos han aportado estas obras no trataremos el *tema del duelo por muerte física*. El tema de la separación como *irrupción de la muerte psíquica en la vida de dos seres humanos* que deben vivir en el horror de esta muerte porque tienen que sobrevivirla nos parece más pregnante y paradójico que el de la “elaboración del duelo”, ya estudiado por los psicoanalistas.

b] *Separación de personas que aún se aman*

Dijimos que no se trata en nuestra exposición de casos propiamente de duelo, esto es, de la separación ocasionada por la muerte física; pero nuestro tema sufre otra reducción fundamental. En efecto, no se trata tampoco de la extinción lenta de lazos mantenidos durante largo tiempo, como la representada por la disolución progresiva de una vida en común, con la consecuente separación o divorcio por cansancio y desaliento. Naturalmente los límites de nuestro tema particular sólo pueden señalarse difícilmente y en forma imprecisa. También en la separación forzosa de los amantes, en la cumbre hipotética de su amor, existe ya el germen del desprendimiento mutuo, de lo contrario no tendría lugar una separación. Sin embargo, la problemática del dolor y la defensa contra él, en las relaciones amorosas que mueren poco a poco y que desembocan en una separación, es muy diferente de la nuestra, en cierto modo inversa. Esta última se expresa como sigue: ¿qué sucede con los dinamismos psíquicos y las fuerzas defensivas en la separación forzosa y “súbita” de los amantes, realizada mediante un “esfuerzo de voluntad” por “razones objetivas” en el momento cumbre, quizá aparentemente sólo, de las relaciones amorosas? El extrañamiento lento tras el “distanciamiento mutuo” es un largo y penoso proceso, comparable a una enfermedad crónica, caracterizado por una fricción mutua que encuentra en el divorcio su término social. En nuestra exposición, por el contrario, debe pensarse más bien en aquel doloroso proceso abortivo en el cual el verdadero “alejamiento recíproco” y el olvido ligado a él tienen lugar apenas *después* de realizarse la desesperada separación.

A pesar de la delimitación entre la teoría del duelo y nuestro objeto de estudio, encontramos en el psicoanálisis numerosas alusiones indirectas para la interpretación de nuestro tema. Utilizaremos bastante todas esas hipótesis y resultados y ellos contribuirán a esclarecer más nuestro problema. Sin embargo, es asombroso el hecho de que la interpretación psicoanalítica de la separación —incluso la separación por muerte física, que es la única que ha sido estudiada detenidamente— es, en general, muy conformista, puesto que, si el duelo no permanece dentro de límites bastante estrechos, es declarado “pa-

tológico" sin más. *El dolor producido por la separación es, en última instancia, un dolor narcisista.* Ahora bien, en la praxis psicoanalítica se ha generalizado la consideración del narcisismo como algo "negativo". Si bien es cierto que Freud descubrió la dosis de narcisismo primario presente en cada uno de nosotros, y si bien es cierto que también descubrió que un trauma determina una reorientación hacia el narcisismo secundario, sin embargo, considerada desde este aspecto, la separación, y muy especialmente el dolor por la separación amorosa, aparece como algo "inmaduro" y, por tanto, como algo que debe ser resuelto mediante el psicoanálisis. Desde Freud hasta el psicoanálisis actual se puede apreciar cierto estoicismo, visible como hilo rojo, particularmente bienvenido para el orden social. Esta actitud es desfavorable para la apreciación crítica del problema de la separación amorosa. No se advierte lo suficiente que el fenómeno de la separación amorosa debe ser tan complejo como son complejas las personas que se separan y que esta complejidad no puede juzgarse fuera de la sociedad histórica en que viven, con sus exigencias, prohibiciones y tabúes. A esto se agrega que la vida privada de Sigmund Freud —honesta, manifiestamente monogámica y ejemplarmente burguesa— ha sido convertida en modelo por generaciones de psicoanalistas; así fomentado, el moralismo inconsciente sólo podrá conducir a la inhibición del estudio antropológico de la separación amorosa. Algunos autores (como Erich Fromm) por el contrario encuentran en la vida amorosa de Freud una neurosis severa. Pero no basta con poner en tela de juicio una figura considerada como tabú para que con ello se enuncie algo de valor sobre los tabúes. Dicho sea de paso: si bien Freud no nos ofrece en su biografía ningún punto de apoyo para estudiar el problema de la separación amorosa, sus separaciones de amigos y discípulos, en cambio, serían dignas de estudio. Freud sufrió estas separaciones en varias ocasiones; recordemos las rupturas con Breuer, Wilhelm Fliess, Jung y otros, vividas por él en forma dramática y especialmente dolorosa. Sin embargo, incluso sobre estas separaciones de amigos y discípulos sabemos muy poco, pues también aquí operan poderosos tabúes, y la biografía monumental de Freud realizada por Ernest Jones —con todo su valor indiscutible— parece más bien la presentación de la vida de un santo. [Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, 3 tomos, Nova, Buenos Aires, 1959-1962.]

En esta tradición de estoicismo y de resignación burguesa, el duelo "exagerado" tras la muerte física fue considerado ya, con mucha frecuencia, como psicótico o al menos como neurótico. ¡Cuánto más, pues, el duelo por un amor malogrado!

c] *La separación dentro de nuestro marco cultural*

Queremos anticipar además que nuestro estudio sólo es válido dentro de nuestro marco cultural y para nuestra situación histórico-social. Su objeto —la separación— debe ser comprendido históricamente y no de una manera esencialista (a partir de la “naturaleza” del hombre). No se afirma, pues, que la separación entre amantes adopte en otras condiciones socioculturales las mismas características y, sobre todo, no queremos afirmar que necesaria y permanentemente ella deba manifestarse en forma idéntica.

d] *Separación definitiva*

Una delimitación más de nuestro objeto de estudio la constituye el hecho de que nos ocupemos, ante todo, de aquellos casos en los cuales la separación entre los amantes se prolongó por largo tiempo —prácticamente en forma definitiva. Así, pues, sólo excepcionalmente fueron tenidas en cuenta aquellas separaciones caracterizadas por reanudación de los lazos amorosos, por nuevas separaciones y, por tanto, por una pérdida progresiva de lo propiamente trágico. Los problemas que nos interesan son menos manifiestos en estos casos que en los de separación radical: en estas situaciones poco claras se llega precisamente a motivaciones variables y sobredeterminadas hasta lo infinito, o a un *happy ending* que, posiblemente, borra la problemática de la muerte; o se llega a una desunión paulatina, como en el caso de las ya citadas uniones tradicionales legalizadas que languidecen lentamente.

e] *Separación bilateral*

Otra delimitación del tema surge de lo dicho, aunque sólo puede realizarse en forma aproximada: hemos buscado primordialmente aquellos casos en que la iniciativa de la separación surgió de ambas partes en forma consciente o fue convenida por ambos. Con ello queremos decir que hemos tratado de excluir las numerosísimas separaciones que tienen lugar en nuestra cultura por “abandono” de uno de los compañeros. Los límites entre estas dos situaciones naturalmente son difíciles de establecer claramente y aún podremos ver que los mecanismos de defensa de los amantes separados tienden, por una parte, a ver en el otro al “abandonante” pero, por otro lado, cuidan de que precisamente el otro sea visto en la situación del “abandonado”. Sin embargo, a grandes rasgos se puede trazar una línea que delimite nuestro problema: se trata primordialmente aquí de la separación aceptada por ambas partes como un sacrificio difícil, bajo la presión

de un "principio de realidad", cuya validez es aceptada por ellos conscientemente, de tal manera que su amor les parece "imposible".

En la situación límite, el amor "imposible" es un sistema paranoico. "Normalmente" no puedo amar a la reina de Inglaterra; ella puede gustarme, puedo entusiasmarme por ella, etc. Nuestra actual situación cultural favorece particularmente la formación de estas imágenes colectivas (princesas, reinas, cierto tipo de actrices) que, naturalmente, tienen un papel importante en la distribución colectiva de la libido. Sin embargo, *si yo amara* a Isabel II tendría que trasladarme a Londres, conocerla y por lo menos esforzarme activamente en ganarme su simpatía. Un amor "imposible" es desde un principio una renuncia masoquista al objeto de amor.

Aunque nuestro estudio versa sobre el amor supuestamente "imposible", se trata sin embargo de aquel que *ha sido satisfecho real y efectivamente* y que luego ha sido roto por un sistema de convicciones y convenciones. De tal manera que el problema del masoquismo es, hasta cierto punto, insignificante, pues aunque el componente masoquista tiene que desempeñar aquí algún papel, no es el decisivo. En todos los casos estudiados por nosotros el sentimiento de culpa desempeñó un gran papel; en todos ellos, por definición, el amor fue sacrificado a un sistema superyoico. El mismo concepto de "amor desdichado" se acerca al de la "falsa conciencia" de Hegel, puesto que —sin caer ahora en complicadas consideraciones teóricas— un amor afirmado es al mismo tiempo una correcta concienciación. Ambos deben ceder a la presión de las fuerzas mistificadoras que sustituyen el amor por un deber represor y la concienciación por una ideología. Un reflejo de la conciencia esclavizada y del amor humillado puede encontrarse en una expresión de una de nuestras jóvenes estudiadas, expresión que seguramente han repetido innumerables enamorados que se separaron. "Y, sin embargo, no quiero arrepentirme absolutamente de nada."

II. ORGANIZACIÓN DEL ENSAYO

Según las observaciones anteriores podemos ordenar los problemas concretos en la siguiente forma:

En la primera parte, bajo el título de “La separación: una fenomenología de la muerte”, vamos a ilustrar lo más brevemente posible los aspectos de la separación amorosa basándonos en algunos ejemplos de la casuística recopilada. Aunque se puede suponer que la separación amorosa no es un acontecimiento raro, únicamente vivenciado por una pequeña minoría, sin embargo, va acompañado de fuerzas de represión tan poderosas que su imagen queda en la mente de quienes se separan en forma excepcionalmente pálida y esquemática; por otra parte, mientras sufren a causa de la separación generalmente no están en condiciones de superarla mediante un frío análisis. Pero, ¿qué significa la represión cuando se refiere a la separación amorosa? Existe un aforismo francés, banal y concreto, como todo lugar común: *partir, c'est mourir un peu*. Lo curioso y paradójico en la elaboración del duelo, operante siempre en la separación, es que para conservar la vida utiliza una represión dirigida contra lo vivo. El problema de la separación es el *problema de la muerte entre los vivos*. La separación es la irrupción de la muerte en la conciencia humana —no en forma “figurada”, sino de manera concreta y literal. La separación puede convertirse en un “escándalo” superior al producido por la muerte física, porque —para salvaguardar la supervivencia— da muerte a la conciencia *de* un viviente *en* un viviente. Pensemos que un ser amó a otro, que hasta determinado día y momento poseyó el cuerpo viviente, el espíritu viviente, el calor ardiente, la presencia del otro ser. Vio, acarició, sintió, oyó, olió a ese ser, habló con él. Pensó —precisamente porque la separación estaba decidida, o porque se preparaba en el espíritu de los amantes por razones “forzosas”— que entre la separación y la muerte física la primera solución sería quizá la menos *dolorosa*, aun cuando para su autoconservación sea la más aterradora, motivo por el cual también la rechazó. Y luego se separan estos dos seres, en nombre de una vida que debe perpetuarse. Sin embargo, la separación tiene el sabor de la muerte —en vida. Y una voz en estos seres les dice (más o menos claramente, según su capacidad de represión): la separación es peor que la muerte porque es, *en vida*, una *capitulación* ante la muerte. Ambos saben, cuando la represión no es muy profunda, que

su sufrimiento será horrible, pero que también este sufrimiento, en su atrocidad, será breve; saben, pues, que cada uno de ellos olvidará al otro. Ésta es la presencia de la muerte *en* la conciencia y la muerte *de* la conciencia. Es la recíproca sentencia de muerte, pero en cuanto se condena al otro a la muerte se pronuncia la propia sentencia, puesto que la condena se cumple, sobre él, en su conciencia y en la conciencia del otro. El otro muere en cuerpo viviente, pero *muere en mí*; claramente esto significa que mi conciencia muere, que *yo* arrastraré conmigo ese cadáver que ni siquiera me hará sufrir. ¡Pero esto no es suficiente!

La sentencia también fue pronunciada sobre mí, también *yo muero* en la conciencia del otro (esto lo vive más intensamente el hombre posesivo: “¡No me olvides, por favor!”) y mientras yo aún vivo en mi cuerpo, soy ya un cadáver en el otro, en el ser que me amó y que yo amé. Los dos seres no se volverán amnésicos, pero el “recuerdo” que aún vive es una pequeña momia. El olvido es, pues, la primera, la gran defensa contra la propia muerte; sin embargo, es homicidio en nombre de la vida y suicidio de la conciencia.

Brevemente vamos a dedicar la atención a las fuerzas de defensa y a comprobar que los mecanismos de defensa, que desde el punto de vista de la convivencia humana pueden denominarse igualmente mecanismos de intercambio [I. A. Caruso, *Psicoanálisis dialéctico*, Paidós, B. Aires, 1965], demuestran *la ambigüedad del principio de muerte no disociado del proceso vital*. Como mecanismos de intercambio están orientados a la vida y a su desarrollo, por lo menos a su sostenimiento. Sin embargo, es indiscutible que son troquelados también por la muerte en la medida en que sirven para protegerse de un peligro mortal que irrumpe en la existencia. Para prevenir este peligro contribuyen a la destrucción del otro en la propia conciencia. ¿Qué otra cosa significa esto si no someter la propia conciencia a una especie de autotomía? Así como el animal se salva mediante la automutilación, la conciencia se salva por la anulación de contenidos amenazantes. En este caso vemos cómo los mecanismos de intercambio son, una vez más, auténticos mecanismos de defensa; son verdaderas funciones de lucha y destrucción. Son suficientes para mantener vivo al Yo pasando de la nostalgia a la agresividad y a la racionalización de la separación; pero de esta manera pagan a la muerte un alto precio: el asesinato simbólico del otro Yo y, en parte, también la destrucción del propio Yo.

En la segunda parte, intitulada “La separación y el destino de las pulsiones”, queremos aventurarnos a hacer el análisis de los fenómenos descritos. Evidentemente la separación amorosa repite catástrofes anteriores. La elaboración del duelo es una repetición de intentos de defensa anteriormente utilizados ante una catástrofe que amenazaba

al Yo. Los conceptos de pérdida, inhibición, frustración y duelo deben ser examinados más detenidamente. No es posible estudiar la separación independientemente de la vinculación (rota por la separación) —esto es una tautología. Ahora bien, corrientemente la vinculación apasionada está por lo general bajo el signo de los instintos parciales; la pasión es un intento de permitir el triunfo a los instintos parciales reprimidos y de procurar así el saneamiento de la afectada economía libidinal. No obstante, la separación repite y renueva precisamente aquella represión de los instintos parciales, los cuales no pueden actuar curativamente en la medida en que, desde un principio, han sido pervertidos y asocializados por la represión. Será necesario entonces prestar atención a la compulsión repetitiva. Ésta nuevamente señala el carácter paradójico e indisociado que ya encontramos en los mecanismos de defensa: es necesaria para el progreso de la vida y, al mismo tiempo, es un depósito de la acción regresiva del principio de muerte. Veremos antes los componentes agresivos de la situación de separación dirigidos contra el compañero y contra sí mismo. Veremos en qué medida está presente, en qué medida es activa la muerte en la vida y cómo la separación representa la manifestación de la muerte en la vida. ¿Pero es que existe un verdadero, un *quasi* puro “instinto de muerte”? Toda la cultura del hombre es una respuesta a la acción de la muerte en su vida, una defensa contra el estar en manos de la muerte. Y he aquí de nuevo la ambigüedad: esta cultura, erigida contra la muerte, se identifica luego ampliamente con su enemigo, la muerte: es opresiva y agresiva. La pasión, por su parte, es una respuesta —espontánea y anarquista— a la presencia de la muerte, una respuesta desordenada pero liberadora, y la cultura opresiva tiene que condenar a muerte, reprimir, mutilar esta *otra* respuesta a la muerte. La pasión, que lucha en dos frentes y se va a pique, *está* en sí misma infectada de muerte; también lleva los distintivos de la muerte.

En la misma sección trataremos de aclarar el siguiente interrogante: ¿hasta qué punto es posible separar lo social de lo biológico? El ideal del “viejo” psicoanálisis es la reducción de lo psicológico a lo biológico y el ideal de la sociología es operar una reducción semejante, pero a la cultura. La investigación biológica cree, por ejemplo, poder demostrar, en el campo de lo sexual, la “pasividad” y cierta imposibilidad de troquelado en la mujer. Si así fuera, la mujer vivenciaría la separación en forma diferente al hombre y se llegaría a un malentendido entre los sexos condicionado por la especie. Pero tal suposición, condicionada culturalmente, se basa en una negación de lo humano en la mujer y es ya en sí misma un síntoma de la represión del Eros. Ella convierte a la mujer en destructora, pues en realidad la estructura social patriarcal descubre algo destructor en

lo femenino y, por tanto, también en lo sexual, en cuanto no corresponde a la supuesta madurez sexual del hombre.

En la tercera y última parte del libro nos planteamos la siguiente cuestión: ¿por qué el Eros socializado está consagrado a la muerte?, ¿debe morir tal Eros a causa de un orden "natural" del mundo? La cultura, adversaria de la muerte, manipula fuerzas portadoras de muerte. La pasión, por otra parte —rebelión contra la muerte—, se quema bajo el signo de la muerte. Ambas se estrellan contra un hipotético "principio de realidad" que es más bien el principio de la estructura social de dominación, como lo vio Herbert Marcuse [*op. cit.*]. La relativización del principio de realidad no se toma en el sentido del idealismo, sino que da a entender cómo el ambiente real se abre paso difícilmente a través del orden social dominante. La pasión, no obstante, se rebela tanto contra la muerte *biológica* como contra el "principio de realidad" *social*. Consciente, e inconscientemente con mayor frecuencia, su sitio está en la esfera de la utopía que, lejos de ir contra la razón, es motor de la humanización de la naturaleza bruta.

Dado que la organización de los diversos estratos que constituyen el objeto del presente estudio se funda en una actividad abstractiva del espíritu analizador, no pueden evitarse las repeticiones en algunos lugares, las lagunas provisionales, ni las suposiciones insuficientemente aclaradas. De todos modos, esperamos que a través de las hipótesis presentadas se encuentre siempre un hilo conductor, siempre y cuando esta secuencia no se vea entorpecida por una resistencia afectiva muy grande.

PRIMERA PARTE

LA SEPARACIÓN. UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE

En esto reside antes que nada lo enigmático de la melancolía: cómo la vida se vuelve contra sí misma; cómo los impulsos de autoconservación, de respeto a sí mismo, de exigencia de autorrealización pueden bloquearse, volverse inseguros y desarraigarse por el impulso de autonegación. Podría decirse que, en la imagen fundamental de la melancolía, el aniquilamiento se convierte en un valor positivo, en algo deseado y planeado. Allí se hace patente una tendencia a quitar a la propia vida la posibilidad de existir, a socavar sus soportes, a poner en duda los valores que justifican la vida, para desembocar en un estado mental en el cual ya no se vislumbra ninguna justificación para la propia existencia, que se siente vacía y sin sentido: en la desesperación.

ROMANO GUARDINI, *Vom Sinn der Schwermut*

I. MECANISMOS DEL MORIR

Al comienzo de este trabajo queremos plantear ciertas hipótesis que examinaremos luego a lo largo del mismo.

El núcleo de nuestra problemática está constituido por *la vivencia de la muerte en una situación vital*. Expresado en forma más comprensible, el problema que nos ocupa, generalmente reprimido en la conciencia de quienes deben experimentarlo directamente, es *la vivencia de la muerte en mi conciencia* ocasionada por la separación, y, complementario a éste, el problema que narcisistamente es más mortificante para quien lo sufre: *la vivencia de mi muerte en la conciencia del otro*.

Repetimos que hemos abordado intencionalmente un problema limitado, cotidiano, y que es, no obstante, un problema craso: la situación de los amantes que, *a priori*, deben separarse por razones (¡vividas en el plano consciente!) de orden moral, religioso, social y utilitario. A no ser que se rechace de antemano la problemática mediante teorías prefabricadas de recurso a la trascendencia, habrá que reconocer que hay sobradas razones para hablar de una muerte de tal naturaleza en la separación; ¿qué nombre merece, si no, la extinción, viviendo corporalmente aún, en la conciencia del amado? A propósito, creemos que esta problemática puede servir quizá para abrir una nueva perspectiva sobre el hijastro del psicoanálisis, esto es, sobre la teoría de Freud acerca del “instinto de muerte”. Desde la primera consideración del problema hay indicios que hacen suponer aquí la victoria de Tanatos sobre Eros, de un “instinto de muerte” o de un principio de muerte sobre la libido, aun cuando sea en nombre de la cultura, de la moral, del Superyó y de otros semejantes. Sea como fuere, ¿quién puede definir aquí con seguridad dónde está la “verdadera” vida y dónde la muerte? Del planeamiento anterior se desprenden verificaciones e hipótesis a las cuales nos vamos a referir brevemente.

a] *Catástrofe del Yo*

En la separación se produce una muerte en la conciencia (si para una vida superior, es algo que por ahora queda abierto y que de todos modos es discutible). De tal muerte en la conciencia surge *la desesperación*: dos personas estaban fundidas en una unión dual que sólo tiene un modelo: la “díada” madre-hijo; la pérdida del objeto de

amor, que al mismo tiempo es fuerte objeto de identificación, conduce a una auténtica mutilación del Yo; a una catástrofe del Yo por la pérdida de la identidad (no debe negársele importancia, aun en el caso de que la unión dual estuviera supuestamente más cerca del Ello) y por tanto a una considerable regresión amenazante para el Yo. Para que la victoria de la muerte no sea absoluta, para que la muerte en la conciencia no se convierta en aniquiladora de la conciencia (psicosis) y para que a la muerte en la conciencia no siga la extinción física (morir psicossomático o suicidio), inmediatamente se ponen en juego *mecanismos de defensa*.

b] *La agresividad*

Al elaborar nuestro estudio nos impresionó la agresividad como primer mecanismo de defensa. Estudios psicoanalíticos anteriores (Freud, Lagache, entre otros) comprobaron que la aflicción, considerada en general como “no egoísta”, contiene en realidad una gran dosis de agresividad y esconde el reproche: “¿Cómo pudiste abandonarme?” A nuestro modo de ver, la agresividad origina la desvalorización del ausente. El compañero respondía a poderosas esperanzas del ideal del Yo (aun cuando la conciencia registrara también aspectos negativos); ahora debe ser desvalorizado para que el Yo, profundamente lesionado, pueda reconciliarse con un ideal del Yo sacudido y decepcionado, y le sea posible seguir viviendo. Así, pues, en la situación descrita, la agresividad es, por tanto, un mecanismo de defensa, porque parece permitir una *desidentificación* con el objeto (el amor se transforma en odio), pero, a la vez, también permite una adherencia al mismo. Digamos al pasar que la entrada del ausente en la gloria de un panteón —culto institucional al antiguo amado, por así decirlo— constituye una de las formas más primitivas de introducir furtivamente la agresividad, burlando la censura del Superyó; además, es la forma más segura de hacer aceptar por parte del Yo, y al mismo tiempo declarar como definitiva, la muerte del ausente en la conciencia.

c] *La indiferencia*

Es otro mecanismo de defensa. Hemos escogido este término aun cuando para nuestro propósito sería más adecuado el uso de la expresión: “me importa un bledo”. Este mecanismo existe incondicionalmente en la situación de separación, incluso cuando es incompatible con otros estratos de la personalidad, provoca su represión y su rechazo de la conciencia. Los factores del “me importa un bledo” ante todo son: disminución del Ideal del Yo, debilitamiento del Yo por la desidentificación e inflación correlativa del narcisismo.

d] *Huida hacia adelante*

El "me importa un bledo" no está en capacidad de rechazar con éxito la desesperación, pues contradice al Superyó y al Yo que aún se defiende. Lleva claros rasgos de una fuerte inhibición depresiva y debe, por su parte, ser rechazado. Como nuevo mecanismo de defensa se pone en juego ahora *la huida hacia adelante*. La huida hacia adelante está determinada, ante todo, por el Superyó, con miras a la conservación del Ideal del Yo y se manifiesta primordialmente como huida en la *actividad*, escape constante en tal situación, especialmente en las personas conformistas y obsesionadas por el deber. Una aparente alternativa es *la huida en busca de placeres*, sostenida más bien por el Ello; también esta fuga está siempre presente, aunque a veces en forma muy sublimada. Las dosis flotantes de libido buscan nuevos objetos. Algunos llegan a pensar que se debe buscar un sustituto. En este caso el mecanismo de desplazamiento es un elemento no despreciable: se mata mejor cuando ya se le tiene un sustituto al muerto. El Yo mortificado necesita consuelo y sabe, por las experiencias pasadas, que el placer puede proporcionárselo; pero en general se equivoca. Estas dos formas de huida hacia adelante tienen, pues, como finalidad, dirigir la libido flotante, liberada por la defensa del Yo contra la regresión profunda, hacia un objeto aceptable para el Superyó o el Ello.

Sobra insistir en que los mecanismos de defensa no se presentan siempre en este orden cronológico ni permanecen aislados en forma tan exacta. Más bien, están entretnejidos y ocasionalmente pueden ponerse en conflicto entre sí (como las diferentes posiciones defensivas de una ciudad en guerra); son más o menos conscientes (en general más inconscientes) y se dirigen lentamente hacia la meta, a veces en forma muy imperfecta.

e] *Ideologización*

¿Cuál es esta meta? ¿Qué aspecto tiene esta depuración? Ciertamente ella hace su aparición (si uno no muere antes); es la última *racionalización* que hace de la necesidad (entendida literalmente a partir de la catástrofe del Yo) una virtud. Esta virtud es múltiple: filosofía estoica, autoconciencia heroica, escepticismo moderado, devoción religiosa. Son múltiples las máscaras de la *ideología* que legitiman la muerte. También es posible el auténtico enriquecimiento psíquico (posiblemente mucho más raro de lo que suponen quienes buscan y prodigan consuelo) porque la vida utiliza los más diversos materiales para su progreso. Sin embargo, es poco probable conseguir este enriquecimiento de la vida por una ideología mistificante o por una falsa con-

ciencia; es más probable que la ideologización sea, en última instancia, la afirmación de cierta rebelión y en esta forma constituya una victoria parcial sobre la muerte padecida. Por tanto, es probable que ella sea más bien un “no” que un “sí” frente a la separación.

De todas maneras el problema de la separación es uno de los que más claramente pone de manifiesto “el malestar en la cultura”. Solamente mediante un estudio más amplio podremos sustentar la hipótesis relativa a que las manifestaciones de la separación son realmente fomentadas por las fuerzas de la muerte. Esta relación con la muerte la hace posible una sociedad opresora que favorece la represión —muerte de la conciencia—, la cual obstaculiza la integración de los instintos parciales en una autosublimación y que propaga la falsa conciencia. Pero, además, la socialización también pertenece al proceso dialéctico de la concienciación progresiva del hombre, a la vuelta hacia sí mismo a partir de la alienación de la falsa conciencia. No nos proponemos solucionar esta contradicción, sino demostrarla en un fenómeno concreto. La sociedad es el instrumento de la alienación humana y al mismo tiempo el instrumento de su superación. Por un lado encontramos la estructura social opresora, aliada de la muerte, y por otro lado encontramos cómo la modificación de tal estructura es un requisito para la superación de la última alienación —la alienación de la muerte física.

Cuando la naturaleza toma conciencia de sí misma, inevitablemente tiene que considerar la muerte como una limitación que debe ser superada; así, pues, por medio de la conciencia y de la praxis adecuada, ella busca superar todas las manifestaciones físicas y psíquicas de la muerte: separación, represión, alienación.

II. LA SEPARACIÓN COMO PRECARIEDAD DE LOS INTERCAMBIOS Y COMO DEFENSA

Al fin y al cabo, en las sociedades burocratizadas y aburguesadas, es adulto quien se conforma con vivir menos para no tener que morir tanto. Empero, el secreto de la juventud es éste: vida quiere decir arriesgarse a la muerte; y furia de vivir quiere decir vivir la dificultad.

EDGAR MORIN, *Les Stars*, Éditions du Seuil,
París, S. D., 1957, p. 127.

La afirmación según la cual “morir es una forma de vida y vivir una forma de muerte” nos parece un simple lugar común. La trivialidad de esta afirmación está en su inocuidad, provocada por la represión y la costumbre (evidente en apariencia y no en realidad) y que coloca nuestra razón ante el más grande escándalo de nuestra existencia. La “evidencia” es en este caso el resultado de un mecanismo de defensa: algo amenazante se racionaliza y lo racionalizado se convierte —sin comprenderse— en un diagnóstico vago sin terapia.¹

Jean-Paul Sartre advirtió agudamente que la muerte en la conciencia humana habitualmente “afecta al otro”; la conciencia no está en condiciones de elaborar la amenaza personal de la muerte (ahora me toca a mí la muerte).²

El lugar común del morir en vida y del vivir hasta el último aliento es útil, a pesar de todo, para el esclarecimiento indirecto de

¹ Cuando en la pieza de Ionesco el astrólogo del palacio le dice a su Rey: “¡Vuestra majestad muere!” Esta comunicación no logra sacar al Rey —al hombre— de su buen humor. “Ah, sí amigo, todos somos mortales.” El humor del Rey —del hombre— cambia, en efecto, cuando el astrólogo le hace comprender que esta ley, válida para todos, *hic et nunc* lo va a afectar a él personalmente [Eugène Ionesco, *Le roi se meurt*, Gallimard, París, 1963].

² Nuestra actitud ante la muerte, dice Freud, “no era sincera. Nos pretendíamos dispuestos a sostener que la muerte era el desenlace natural de toda vida, que cada uno de nosotros era deudor de una muerte a la Naturaleza y debía hallarse preparado a pagar tal deuda, y que la muerte era cosa natural, indiscutible e inevitable. Pero, en realidad, solíamos conducirnos como si fuera de otro modo. Mostramos una patente inclinación a prescindir de la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado silenciarla e incluso decimos, con frase proverbial, que pensamos tan poco en una cosa como en la muerte. Como en nuestra muerte, naturalmente. La muerte propia es, desde luego, inimaginable, y cuantas veces lo intentamos podemos observar que continuamos siendo en ello meros espectadores. Así, la escuela psicoanalítica ha podido

nuestro problema de la separación, porque significa también que nos separamos (de los otros y de nosotros mismos) incesantemente. Poseemos o, más bien, creemos poseer; pero nuestra posesión se nos escapa de las manos. En el momento en que poseemos algo, en que nos apoderamos de algo mediante la simple percepción, en ese mismo instante nuestra relación con lo percibido resulta puesta radicalmente en tela de juicio; en ese momento la libido, que "posee" (catectiza, inviste) al objeto, es reclamada por la conciencia, que se adelanta a recoger para sus fines un cuántum de libido "flotante", liberada por ésta en su retirada. Peor aún: la libido retirada, insegura ya de su posesión (catexis), refluye hacia el propio Yo, pero no encuentra allí satisfacción alguna; porque también mi Yo es un Yo para la muerte, un Yo moribundo; puedo poseerme definitivamente tan poco, puedo ser Yo tan poco, puedo permanecer en mí tan poco, ser conmigo tan poco como fui Otro por identificación.

A este propósito es de importancia fundamental la teoría de los *mecanismos de defensa* desarrollada por Sigmund Freud y su hija Anna. Porque toda manifestación vital es, para empezar, rechazada en el fondo al servicio de la muerte actual; este rechazo defensivo lo sitúa Freud al servicio de la pulsión de muerte. Sabemos [S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, *G. W.*, XIII. *Más allá del principio del placer*, B. N., I, pp. 1111-1141] que la compulsión a la repetición tiende siempre a evitar el displacer mediante la defensa contra el mundo exterior, fuente de estímulos, y que representa en la vida la tendencia a restaurar el estado inanimado.

¿Está, pues, la defensa al servicio de la muerte? Evidentemente no, ni siquiera para el propio Freud, puesto que los mecanismos de defensa son precondiciones necesarias (para Freud inútiles) del desarrollo del viviente. Los mecanismos de defensa están al servicio de la compulsión repetitiva y actúan en el instinto de muerte, crean también la posibilidad de un *modus vivendi* en el mundo; sin mundo, al fin y al cabo, la vida es inimaginable. La vida decididamente es un ser-en-el-mundo. La defensa, fundamentalmente "negativa", permite una especie de coexistencia con el mundo: a través de los mecanismos de defensa el Yo "se las arregla" más o menos con la realidad del mundo.

El mismo Freud, en trabajos posteriores, presenta definitivamente la vigencia de los mecanismos de defensa al servicio de la defensa tanto del Ello como del Yo y del Superyó. "En efecto, el Yo debe

arriesgar el aserto de que, en el fondo, nadie cree en su propia muerte, o, lo que es lo mismo, que en lo inconsciente todos nosotros estamos convencidos de nuestra inmortalidad". [S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, 1915, *G. W.*, X, p. 341. *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, B. N., II, p. 1010.]

tratar de cumplir desde un principio la tarea que le incumbe, es decir, mediar entre el Ello y el mundo exterior. Cuando en el curso de estos esfuerzos también aprende a adoptar una actitud defensiva frente al propio Ello y a tratar sus exigencias instintivas como si fuesen peligros externos, lo hace, por lo menos en parte, porque ha comprendido que la satisfacción total de los instintos le acarrearía conflictos con el mundo exterior. Luego, bajo la influencia de la educación, el Yo del niño se habitúa a desplazar el teatro de la lucha del exterior hacia el interior y a dominar el peligro *interior* antes de que se vaya a convertir en un peligro *exterior*; así, probablemente, adopta la actitud más conveniente. Durante esta lucha en dos frentes —más tarde se le agregará un tercero— el Yo recurre a diversos métodos para cumplir su objetivo, el cual es, en términos generales, evitar el peligro, la angustia y el displacer. Estos métodos los designamos ‘mecanismos de defensa’.” [S. Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse*, 1937, *G. W.*, xv, p. 80. *Análisis terminable e interminable*, S. R., xxi, p. 335.] Los mecanismos de defensa, pues, *sirven, como mediadores* entre las “instancias” del “aparato psíquico”, porque el conflicto entre ellas es inevitable a causa de las demandas opuestas o provenientes tanto del “medio exterior” como del mundo “instintivo”. En la medida en que los mecanismos de defensa se esfuerzan por reprimir o por evitar los conflictos, en esta forma actúan *en pro y en contra* de las demandas instintivas y de las exigencias del mundo exterior; luego, son fundamentalmente ambivalentes, sirven a Eros y a Tanatos, a las demandas individuales y a las sociales, al Ello y al Superyó, siempre en compromiso del Yo.

Mientras no situemos en primer plano el problema de la separación o, si se quiere, del morir —lo que, en sí, es una empresa legítima—, los mecanismos de defensa antes que nada (esto es, en la jerarquía de su significación *para nosotros*, para la *vida* consciente-de-sí-misma) no son mecanismos de *defensa* sino más bien mecanismos *de intercambio*: mecanismos de intercambio con el mundo, mecanismos de la vida (lo cual tiene el sentido también de compromiso con la muerte). Esta ambigüedad del enfoque da origen a veces a rasgos más “optimistas” y a veces a rasgos más “pesimistas” en la teoría. El principal objetivo de la ciencia no es precisamente juzgar sobre el optimismo o sobre el pesimismo de sus afirmaciones. Pero al encontrarse en el mundo y ser “ejercida” por hombres, es decir, por la vida consciente de sí misma, no puede dejar de esbozar “hipótesis previas” y, en consecuencia, como manifestación de la vida (o manifestación de la concienciación de la vida) debe procurar la autodirección del ser humano (reproche optimista fundamentalmente). Sin embargo, no se trata con esto de un malentendido “realismo socialista” o de una ideología semejante. La ciencia debe encarar —dentro del marco de su

extenso objetivo “optimista”— el aspecto que nosotros consideramos “negativo” de nuestra existencia. Sólo por la elucidación y superación de la represión demasiado “optimista” (y engañosa) —favorecedora de la inconsciencia de la muerte— el conocimiento nos llevará, a través de la kenosis del morir, hacia una verdadera *praxis* más optimista.

Para no recargar en forma innecesaria nuestra exposición queremos hacer referencia a lo que hemos escrito sobre este tema; nos interesa mostrar brevemente el aspecto “positivo” de los mecanismos de defensa (cuyo estudio y cuya valorización pueden llevarse a cabo sólo desde el punto de vista de la vida que los pone en juego como proceso activo). Desde este punto de vista, los mecanismos puramente intrapsíquicos, cuyo objetivo sería sólo la defensa del narcisismo contra el mundo exterior, no funcionarían [I. A. Caruso, *Psicoanálisis dialéctico*, Paidós, Buenos Aires, 1964, pp. 17 ss]. Ellos funcionan *porque* tienden un puente y hacen un contacto con el ambiente. Aun cuando estén subordinados ante todo a protegerse del ambiente perturbador, esto es, a la defensa, crean en realidad, como consecuencia de su funcionamiento, una situación común con el ambiente, un “campo”. La defensa y la lucha son modalidades del intercambio entre los luchadores y no por casualidad es la *identificación* el más significativo de estos “mecanismos de defensa”. Por esta razón hemos hecho la afirmación válida de que los “mecanismos de defensa”, como funciones de lo vivo, también pueden ser llamados “mecanismos de intercambio”; queremos agregar que estas funciones, como tales, muestran fundamentalmente un aspecto tanto psicológico como sociológico.

En cuanto consideremos los “mecanismos de intercambio” desde el punto de vista del proceso vital —consideración que es en realidad la única accesible primariamente a un ser racional que refleja su *vida*— nos vemos en la obligación de reconocerles una activa función positiva en el desenvolvimiento del proceso vital; esta función es el intercambio del ser vivo con su medio, intercambio que es *conditio sine qua non* de la vida. Secundariamente podemos comprobar luego que tales “mecanismos de intercambio” obedecen a la ley de la inercia y garantizan económicamente el intercambio de tal manera que el ser vivo, en cuanto es posible, se defiende de los estímulos que le atacan. Si bien la vida es un desenvolverse, supone también un *excedente* en posibilidades de desarrollo frente al estadio ya alcanzado. Sin duda también es válido, para lo vivo, defenderse de un exceso de estímulos, es decir, conservar tanto como sea posible el estudio alcanzado o superado y, luego, *abandonarlo* a pesar de todo. Desde este último punto de vista los mecanismos de intercambio fueron correctamente designados por Anna y Sigmund Freud “mecanismos de defensa”. Lo revolucionario en el descubrimiento de Freud es, no obstante, el estudio del proceso vital *en su relación con la muerte*, sobre la cual se eleva

la vida activamente. Pero aquélla se apodera de la vida en todos sus aspectos. La muerte “ejerce” *por tanto* una acción profunda en la vida en cuanto está omnipresente en ella —y en mayor grado en la vida que toma conciencia de sí misma.

Esta comprobación de la labilidad en el proceso vital nos lleva a una nueva dificultad dialéctica. Si el proceso vital sirve *tanto* para garantizar los intercambios necesarios a la vida *como* para defender la tendencia a subsistir de las perturbaciones ocasionadas por este intercambio, entonces debemos concluir correctamente que normalmente la defensa está orientada contra estímulos externos aún “mezclados”; y decimos “mezclados” porque estos estímulos tienen un carácter *per-turbador* e incluso, cuando sobrepasan un grado óptimo, *destructor*, pese a que sean vitales. Esta ambigüedad es inherente al proceso del desarrollo. El ser vivo necesita ejercicio, maduración y crecimiento para estar a la altura de esos mismos estímulos que impulsan a la maduración y al desarrollo. Si todos los estímulos pudieran ser dominados de inmediato o si el ser vivo sucumbiera inmediatamente a ellos, no habría desarrollo.

Aquí encontramos un hecho extraordinariamente complejo y rico en matices diversos. Los mecanismos de defensa obedecen a la compulsión, a la repetición, a la tendencia de lo vivo a subsistir. Están dispuestos de tal manera que tienden a la restitución del estado primitivo; considerándolos así —como lo hizo Freud— están subordinados a un hipotético “instinto de muerte”. Al mismo tiempo —no sólo como mecanismos de intercambio “positivos”, sino también en su calidad de mecanismos de defensa— están también al servicio de la defensa ante la amenaza vital de los estímulos excesivos, los cuales, en la dosis y uso adecuados, impulsan la vida hacia adelante. Los mecanismos de vida son, por tanto, al mismo tiempo mecanismos de defensa de las condiciones vitales productoras de estímulos (es decir, hasta cierto punto niegan la vida). Son mecanismos de intercambio con el medio (y así mediadores de la vida) y, finalmente, mecanismos de defensa frente al exceso de estímulos destructores (niegan la muerte). Evitan la perturbación del narcisismo en cuanto permiten un intercambio limitado con los objetos y al mismo tiempo evitan la muerte, a pesar de que —o porque— frenan la aceleración del desarrollo. Literalmente (para la naturaleza reflejada), son funciones de intercambio que primordialmente defienden la vida, señalan también en forma reductiva y secundaria (para una reflexión que es capaz de abstraer del fenómeno evidente de la vida y mirar las cosas en la perspectiva de la no-vida) una función de inercia regresiva y de repetición que niega la vida.

En esta propiedad paradójica de todo proceso vital se encierra el fundamento primario de la *ambivalencia* que caracteriza a todo ser

viviente. El ser vivo se defiende contra la amenaza vital al mismo tiempo que se defiende del desenvolvimiento de la vida. Evita el mundo de los objetos y a pesar de ello aspira a él y lo utiliza para la continuación de su desarrollo vital. En la función vital vemos aunadas la tendencia a “la posesión del objeto” y a la “destrucción del objeto”, a la identidad con los objetos y consigo mismo, y a la separación de los objetos y de sí mismo; se encuentran aunadas la aceptación del mundo, su experimentación, su investigación, su percepción, su identificación, su introyección y su negación. Un “no” al mundo, a sí mismo y a lo vivo, acompañado de un “sí” al mundo y a sí mismo, son actitudes de interacción recíproca propias de lo vivo.

De la necesidad de vivir y del sometimiento inexorable de la vida frente a la muerte la conciencia normativa hace una virtud (*virtus*): la obligación de vivir, el deber de vivir. En esta virtud se halla también su propia necesidad, porque la virtud no se da cuenta de que lleva en sí elementos de negación como formación reactiva contra la necesidad y el escándalo.

En el “hacer de la necesidad una virtud” estriba también el continuo intento de superación de la necesidad —tanto por parte de quien se separa como por parte de sus consoladores, pues quienes se separan se dicen: “El tiempo, las circunstancias o nuestra propia deficiencia nos separarían algún día de todas maneras; luego separémonos por nuestra propia voluntad”. Esto recuerda el suicidio llevado a cabo frecuentemente por angustia ante la muerte. Por esta absurda capitulación ante el estado de necesidad —absurda considerada desde el punto de vista puramente racional—, el individuo buscará defenderse de la muerte heterónoma, incomprensible, escandalosa, del destino ciego, mediante una muerte “voluntaria”, por una disposición “soberana” de sí mismo. No se da cuenta de que no es posible defenderse de la muerte como negación forzosa de la vida y de la separación como negación forzosa del estar unidos, por una negación “voluntaria” de la vida y del estar unido. La muerte sólo puede ser combatida por la vida. Podría parecer una empresa sin perspectivas; ciertamente, pero la multiplicación de la vida por sí misma es lo único que implica una esperanza, el dar origen por sí misma a nuevas calidades, el trascenderse a sí misma; la muerte, por el contrario, como aniquiladora, no puede producir ni nuevas etapas ni nuevas calidades de *sí misma*.

III. ¿CÓMO MORIMOS?

a] *Una enfermedad que lleva a la muerte*

Como ejemplo de la esbozada desesperación producida por la separación, de la desesperación por la *muerte en la conciencia* y de los mecanismos de defensa puestos en juego como reacción, veamos algunas de las triviales historias de separaciones amorosas, tomadas *ad hoc* —entre muchas— de la *praxis* psicoanalítica y de las entrevistas clínicas.

[101] Comencemos, por ejemplo, con el doctor C.D.,¹ químico de profesión, casado, padre de dos varones, que a los 36 años inicia relaciones amorosas con una joven de 18, ayudante de laboratorio y empleada en el mismo instituto que él. El doctor C.D. presentó el síndrome de depresión “reactiva” con una fuerte superposición psicósomática. Los dos acordaron la separación por presión del supuesto principio de realidad: el matrimonio, el amor y el respeto a la esposa y a los hijos habidos en el matrimonio, el miedo al escándalo, la preocupación ante el futuro de la joven, etc. Los amantes habían decidido separarse definitivamente tras experimentar grandes tormentos y la joven, valerosamente, decidió de un momento a otro trasladarse a Rotterdam dejando el instituto donde trabajaba y donde el doctor C.D. desempeñaba un cargo docente. Seis meses después de la separación, nos relata el doctor C.D.:

“Me es difícil en extremo hacerme una idea de conjunto sobre lo sucedido. Como le he dicho, el afecto a L. fue muy fuerte; incluso antes de convertirnos en amantes, cosa que sucedió más tarde, yo vivía como en sueños; sin embargo, ahora me pregunto por qué hubo tan poca felicidad entre los dos. Después de algunos días mis colegas y luego mi esposa descubrieron nuestras relaciones. La gran diferencia de edad entre los dos y el vínculo matrimonial con mi esposa hacían la situación imposible. No obstante, debió existir un placer que hoy me es imposible imaginar pues el solo pensamiento de perder a L. para mí era peor que la muerte. Aceptamos todos los impedimen-

¹ En lo sucesivo todos los ejemplos clínicos y, en general, todos los “casos” presentados serán enumerados, comenzando con el número 101. En caso de necesidad siempre se hará referencia a los números señalados. Conviene indicar que las iniciales utilizadas no corresponden a los nombres auténticos; además, las designaciones geográficas (Rotterdam, Neulengbach, París, etc.) han sido inventadas arbitrariamente. Por último, las profesiones de nuestros examinados fueron sustituidas por otras en cierto modo afines.

tos, angustias, humillaciones y recriminaciones. Sin embargo, tres meses más tarde, aproximadamente, ambos comprendimos que nada se podía hacer; nos destruiríamos a nosotros mismos, además mi esposa y probablemente mis hijos también sucumbirían. L. partió muy lejos. Durante dos largos meses creí estar loco; la idea de que todo había terminado me producía un dolor indescriptible. Sólo puedo decir que durante aquellos dos meses lloré sin interrupción cuando me encontraba solo. Luego vino un período que en este momento puedo definir como lúgubre. El intento de mantener nuestra relación, aun cuando fuera por carta solamente, y en esta forma sentirme cerca de ella y tener la sensación de serle útil, no fue muy feliz. Exterior y razonablemente yo hablaba en mis cartas de su libertad, pero sin duda alguna dependíamos fuertemente el uno del otro. La desesperación dramática terminó y una sorda desesperanza vino a ocupar su lugar. Mi esposa no comprendía mi estado; ¿quién podría hacérselo comprender? Mientras L. estuvo a mi lado, mi esposa parecía una loca. Ahora me reprochaba sin piedad todo el pasado. Creo que en aquella época tuve sólo una o dos relaciones insignificantes con mujeres. Mientras tanto, L. se encontró con un joven que muy pronto se convirtió en amigo suyo. Esto lo supe luego, cuando ella tímidamente y no en forma espontánea me lo contó. La relación, aunque erótica, no fue sexual de inmediato. Este estudiante ante todo la ayudó a hacer más llevadera su soledad en el exterior. Sin embargo, yo le escribí al respecto cartas confusas durante tres meses. Traté de ser comprensivo, pero era demasiado lo que exigía tanto de ella como de mí mismo. A pesar de aquella 'libertad', quería mantenerla como un ideal, conservarla de alguna manera y es posible que la haya tenido bajo una fuerte presión. Pese a la auténtica comprensión que le brindaba, no podía entender cómo no había resistido más que tres meses lejos de mí para contraer nueva amistad con un joven. Es grotesco; supuse que esto pasaría y sin embargo me di un plazo perentorio de seis meses. Sufrí una decepción, como si se tratara de una traición, a causa de que ella resistió a la soledad apenas la mitad del tiempo previsto. Entonces sospeché que ese estudiante se convertiría en mi 'sucesor'. Mis cartas, como ya dije, eran confusas, en cierta forma hipócritas; me esforzaba por demostrar comprensión y amistad, pero en ellas dejaba traslucir mi enojo y mis celos. No volví a creerle todo lo que me contaba e inesperadamente no podía recordar muy bien cómo había podido ser tan feliz con ella; en muchas ocasiones sólo recordaba lo negativo: todas nuestras dificultades y su actitud un poco liviana, acorde con su edad, ante algunos flirteos inofensivos. Al mismo tiempo que la valoraba, me parecía egoísta. La razón me decía que me amaba en una forma mucho más sencilla, exclusiva y sincera de lo que yo la amaba a ella. Quizá lo que pasaba era que ella hacía poca ostentación de todo ello. Pero yo me sentía engañado, aunque incluso pasados los seis meses probablemente no me ha engañado de veras. Además, no podía haber ningún engaño puesto que cada uno tenía su libertad. Al fin y al cabo en el ínterin era yo quien la había

engañado y no *ella* a mí. Engaño o no, ella está seguramente más contenta que yo, porque es joven y tiene un amigo joven. ¿De qué sigo dependiendo en tal forma? Porque de algo dependo. No fui sexualmente esclavo de esta joven ni pasé, como ya dije, muchas horas felices con ella. Al fin y al cabo tampoco ella se mostró especialmente comprensiva conmigo. De todos modos pudimos ser recíprocamente sinceros, en tan pocas horas, si se quiere. Algunas veces me enojo; lamento haber sufrido tanto por tan poca felicidad, pero incluso así me acecha una incomprensible desesperación que me recuerda la pérdida de algo grandioso y que me hacía feliz, sin que mi conciencia pueda explicarlo completamente. Es como si hubiera curioseado en otro mundo y lo hubiera pagado caro. No sé exactamente lo que sucedió en aquel mundo: tal vez la alegría elemental que proporciona un ser joven, un espíritu receptivo y un cuerpo inexperto, sin el eterno tener en cuenta lo permitido y lo prohibido.”

Hasta aquí el relato del doctor C.D., seis meses después de consumada la separación.

En este relato vemos —por lo menos insinuados— todos los mecanismos de defensa que hemos mencionado al comienzo del capítulo. Después de la desesperación inicial surgida de la vivencia de la catástrofe radical del Yo se pusieron en juego la represión, la indiferencia y la idealización, apareadas con la agresividad, la resignación y un rudimento de racionalización. La elaboración del duelo apenas comenzó aquí; ella ayudará a C.D. a vivir, pero debe pagar por ello un precio. Tendrá que aceptar la muerte de su joven amante en su conciencia, y ante todo su propia muerte que tiene lugar en la conciencia del ser amado. Trataremos en más ocasiones el caso del Dr. C.D.

[102] Entre tanto volvamos a otra historia de separación: la de la señora Z.F., de 31 años, casada a los 19 con un poderoso industrial, 32 años mayor que ella. No nos detendremos en consideraciones sobre la evidente estructura edípica de esta relación. La señora Z.F. mantiene con su esposo una relación de dependencia en la cual manifiesta gran cariño y admiración hacia él. Para ella es difícil imaginarse la vida sin él, por lo cual acepta sinceramente el papel tan importante que desempeñan convenciones sociales y el estilo de vida acostumbrado. Inmediatamente después del matrimonio se presentaron en ambos trastornos en la esfera sexual, actuales aún. Así, la señora Z.F. nunca se sintió satisfecha sexualmente en su matrimonio. Tuvo algunas “aventuras”, que naturalmente le causaron preocupaciones por cuanto es una mujer sensible y sincera, pero que no llegaron a convertirse en grave problema. Desde hace año y medio ama a un hombre de quien tuvo un hijo. El esposo aceptó y perdonó generosamente tanto la relación amorosa como sus consecuencias. Pero puso como condición indispensable la desaparición del amante del círculo de amistades de la dama, cosa que éste cumplió, e incluso la señora Z.F. se

esforzó por facilitarle el paso a otra relación pero, como ella misma lo confiesa, bajo la tortura de los celos. Curiosamente fue a los 31 años cuando experimentó celos por primera vez. Siente un enorme apego al recién nacido, pero después del nacimiento comenzó a manifestar un estado depresivo con rasgos psicosomáticos (especial vulnerabilidad a las infecciones por virus). En esta situación escribe una carta en la cual enfrenta su problema:

“Estoy completamente aniquilada. Sí, teóricamente he renunciado a X [el amante], pero estoy llena de ira y de odio contra la vida. Me he sumido en una total pasividad, refugio de mi mal genio. En el fondo de mí misma, más allá de toda razón, me digo que somos como animales. ¿Pero qué sabemos de los animales? Usted mismo no creerá en el amor eterno. ¿Pero no debería uno rebelarse contra la separación y también contra la muerte? ¿Por qué, pues, tendrían que durar eternamente la vida y la unión de los seres? Sí, muchas veces pienso que nuestra vida no es diferente de la de los animales; es un fenómeno que forma parte del resto. Naturalmente es posible considerar cada cosa aislada, sin esperar ninguna continuidad; entonces la vida aparece como una secuencia de cosas. Y sin embargo el sabor de las cosas depende de lo que pongamos en ellas, de la continuidad de estas cosas más allá de sí mismas. ¿Qué sería el amor si sólo estuviera constituido por lo que se siente en un momento dado, y que puede repetirse sucesivamente —una secuencia de instantes? Sería semejante al hecho de comerse un bombón. Pero incluso cuando se come un bombón se agrega la imagen que tenemos del mismo, la espera del dulce, y el placer de poseer otros. Bueno, esto es triste y me llena de rabia impotente. Si fuera menos pasiva, odiaría más. ¿Por qué tiene uno siempre que sufrir? ¿Por qué hay que renunciar siempre a las cosas bellas y sanas?”

También en este texto podemos observar la presencia de todos los mecanismos de defensa que suponemos en la separación: desesperación, agresividad e indiferencia. La huida hacia adelante no está ciertamente aceptada en la carta, pero sabemos que todos los dinamismos descritos no se dejan deslindar cronológicamente. En otra carta la señora Z.F. escribió que la separación pertenece a la vida y que no en vano, en alguna parte, quizá en China, se siembran cereales en las tumbas de los muertos. Este autoconsuelo todavía no la ha conducido a una ideología. Sin embargo se ve en la carta citada un intento de racionalización: como no existe el amor eterno, hay que aceptar la separación.

[103] Este paralogismo está en curiosa relación con otra expresión, usada en un aparte de una carta de un señor de 45 años que escribe en situación de separación: “Naturalmente el amor humano no es eterno; sin embargo, maldigo la separación, la cual no es, en manera alguna, consecuencia del primero. Los seres humanos no están limi-

tados en su libertad y en su acción *porque* el amor no sea eterno; todo lo contrario, la sociedad prohíbe la felicidad y la libertad —las cuales son condición necesaria para el amor— y lo hace supuestamente con el fin de lograr un amor legalizado y eterno. ¡Pero la verdad es que la eternidad no es posible sino donde hay libertad!”

[104] Paralelo a la declaración de este hombre de 45 años damos en seguida algunos apartes de una carta de un poeta de 54 años quien, según propia declaración, había tenido que sacrificar “el más grande amor de su vida”: “Sí, algunos se dan un tiro en la cabeza, pero ésta es una minoría de valientes o de cobardes. Hagamos caso omiso de ellos. ¿Qué hacen los otros? Usted conoce, querido amigo, el lugar común idiota, cierto como todo lugar común: *partir, c’est mourir un peu*. Por mi parte considero la muerte física menos injusta que esta muerte que envenena toda vida ulterior. No he podido superar este asunto: quiero a N., he dormido con ella, conozco todas las facetas de su vida, su manera de pensar, de sentir, de... Algo en mí sabe que entre las dos soluciones: la de dejarla o la de morir, la segunda es la más digna. Pero mire usted, por mil razones, que no son tales, nos hemos separado, en nombre de la vida futura, y tengo en la boca el sabor de la muerte, pues a pesar de que N. y yo nos escribimos largas cartas, a pesar de que pensemos el uno en el otro y a pesar de que sintamos al mismo tiempo una fuerza que nos corroe por dentro, no es menos cierto que *¡nos olvidamos recíprocamente!* Sí, ¿no le dice esto nada? O-l-v-i-d-a-r. Olvidar al ser que vive, olvidar al más amado y al mismo tiempo volverse cada vez menos en la memoria del otro: ¡Oh, ella me amará aún a los 70 años! Quiero decir que, puesto que no se ha vuelto súbitamente imbécil, no dejará de recordarme, es decir, no me va a confundir en su memoria con el recuerdo del empleado de hacienda o con el del peluquero. ¿Es esto una presencia? Usted comprende, mi querido amigo, que esto es a lo sumo un *souvenir*, algo así como las atrocidades que se venden a las puertas de los cementerios. Pero es seguro que sentiremos menos cada vez, nos convertiremos en tan poca cosa, que haremos de ello una nueva regla de vida. Luego nos convenceremos de que todo esto acontece en beneficio de los valores eternos, en beneficio del Occidente cristiano, en beneficio de la familia burguesa, en beneficio del cinturón de castidad, en beneficio de la libreta de ahorros, en beneficio del robustecimiento del carácter y en beneficio de la salvación eterna en el cielo. ¡Ah, todo esto nos lo han metido lindamente en la cabeza! El cadáver enterrado huele mal y siempre se olvida que uno también fue sepultado y que huele mal y con mano segura se coloca debajo de tanta porquería la brevísima palabrita: ¡Fin!”

Quien en su amargura y rebelión escribió esto ha descrito claramente y sin miramientos algunos de los mecanismos de defensa enumerados. Esta carta fue escrita sólo un mes después de la separación definitiva, cuando apenas comenzaba el proceso de su elaboración. Su autor se

hallaba aún, evidentemente, pasando por el estadio de la desesperación aguda. Nos llama particularmente la atención que en su estado haya utilizado la designación grandiosa del síndrome depresivo de V. E. von Gebsattel: “volverse cada vez menos” [V.E. von Gebsattel, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Springer-Verlag, 1954, p. 141; ver *ibidem* pp. 18-74]. Sin hablar de otros mecanismos de defensa, la persona que escribió esta carta anticipa amarga y lícitamente el último mecanismo de defensa que nos ocupará más que todos los otros, esto es, la elaboración de una ideología consoladora: “tiene que ser así en favor de intereses superiores”. ¿En beneficio de la vida? Podríamos aumentar los fragmentos tomados de las historias psicoanalíticas y de las entrevistas clínicas. A lo largo de nuestro trabajo será necesario volver sobre estos documentos. Pero a fin de no recargar el estudio en esta etapa de nuestra exposición nos contentaremos, por el momento, con la reproducción de algunas entrevistas analíticas.

[105] Señora RIK., de 22 años, hija única de una rica e influyente familia americana; casada con un político americano 20 años mayor que ella. El matrimonio fue evidentemente deseado y fomentado por ambas familias. Durante el período de su compromiso matrimonial, la señora RIK. tuvo un “romance” con un inglés y después del matrimonio una relación amorosa con un joven sueco a quien conoció en un viaje a Europa.

A continuación reproducimos en forma abreviada el relato hecho por la señora RIK. sobre sus dos experiencias amorosas:

“Ya estaba comprometida con mi marido y quería irme de mi casa a toda costa. Mi futuro esposo era el prototipo de la lealtad y de la caballerosidad y correspondía a todas las exigencias de su posición social que a mí me habían sido inculcadas. Ciertamente estaba enamorada de él, pero me encontré con NN. Fue un gran amor, una gran felicidad. Claro está que yo sentía remordimientos, pero a los 19 años no pensé en la posibilidad de casarme con NN. Él era un dios para mí, pero un dios a mi nivel, me sentía igual a él, de la misma clase. Por el contrario, mi prometido era alguien a quien veía por encima de mí, como un niño ve al adulto. Ahora comprendo que debí casarme con NN. Cuando me casé, fue horrible separarme de NN. Poco tiempo después de mi matrimonio viajé a Boston; pasó un año sin que volviera a saber nada de NN. Lo quería sobre todas las cosas y caí en la cuenta de que no amaba a mi marido ni lo amaría jamás. Con ocasión de un viaje me encontré nuevamente con NN. Ya se había distanciado de mí; fue a un psicoanalista. Yo sólo representaba para él un lindo pasado. En ese momento comprendí que lo había perdido; también él para mí pertenecía al pasado. No era odio, ¡oh no!, era distancia. Nos dimos cuenta entonces de que lo maravilloso había quedado detrás de nosotros.”

Analista: “¿Esperaba que NN. continuaría siempre ligado a usted?”

Señora RIK.: “Quizá... sí. Fue algo semejante a una decepción. Ahora me doy cuenta de que él había ganado distancia frente a mí e incluso quería a otra mujer”.

Pocos días después, volviendo sobre el mismo tema, la señora RIK. expresó más claramente su agresividad. Ahora le reprochaba a NN. su infidelidad, sin percatarse de que era *ella* quien se había casado con otro hombre. También relacionaba no muy claramente esta “infidelidad” con el psicoanálisis hecho por NN., sin tener en cuenta que ella también había buscado un psicoanalista. Estaba convencida de que el psicoanálisis había cambiado a NN. y también de sus aventuras con otras mujeres. “Cuando volví a verlo me acosté con él una vez, y en realidad me desligué de él, porque ahora todo era más frío... Él tenía otra amante. Fue una decepción.” Y agrega: “No volveré a vivir con tanta intensidad esta situación”. Luego refiere un sueño poco claro con NN. ¿Soñó con una carta de NN? ¿O con su búsqueda? “Con el psicoanálisis él se hizo más frío; gracias a Dios, al fin y al cabo es mejor para él, pero de cualquier manera yo estaba decepcionada.”

“Cuando pienso en él, pienso en el ser que perteneció al pasado y que no existe en la actualidad...”

Analista: “¿Entonces, pasado?”

Señora RIK.: “Sí, pasado, ya no me duele”.

Ahora ella cree amar a su segundo amante XX, un sueco a quien encontró en un viaje por Europa. “Me encontré con este joven durante mi último viaje por Europa. Fue una gran felicidad. Yo quisiera que él me esperara hasta que pueda yo desligarme de mi familia y de mi matrimonio... Esto es algo completamente diferente a lo sucedido con NN. Así como con NN. yo descubrí al hombre, así XX descubre en mí a la mujer. Me pregunto si podré superar todos los lazos familiares y volver a él.”

[106] La señora IVA, 21 años, tuvo hace dos años una intensa relación amorosa con un artista. Se separaron en el momento culminante de su relación; ambos eran casados. El olvido que sucedió a la separación es vivido por IVA como doloroso.

“¿Cómo puede definirse más exactamente la catástrofe de la separación? Pensemos por un momento en lo contrario a esta catástrofe: en la unión permanente. Ahora bien, no puedo estar junto a él. Es un futuro sin él. *Y ahora no solamente palidece su imagen sino también el deseo de estar con él.* Es algo que se asemeja a la muerte. *Lo espantoso no es la separación sino la anticipación de esta situación, es decir, la muerte del deseo.* La exigencia del presente se va extinguendo lentamente.”

¿Qué muere aquí realmente? “Después de la separación *ÉL* [el amante] ya no desempeña un papel tan importante. En realidad, es más bien como un pasado común... en mí. *Yo tengo* el pasado; pero

el pasado aquí ya no es ni un futuro vivido ni un presente. Me esfuerzo, pues, por engañar al tiempo. ¿Qué hace él en todo esto? Él lleva una existencia de lemur... Después de experimentar la separación, quedan sentimientos embrionarios, me dijo una mujer... Sí, una existencia de lemur."

Tratemos ahora de comprender estos fragmentos de la vida de nuestros examinados no desde el punto de vista biográfico sino desde dentro, desde el punto de vista analítico. Según Freud, mientras que el Ello es atemporal y el placer vive en el presente, el Yo está sometido al desarrollo temporal y por lo tanto está confrontado siempre con el principio y fin de una etapa. Esta escisión de la existencia humana entre el placer intemporal y el desarrollo temporal de la historia vital puede hasta cierto punto conciliarse, en condiciones favorables, por medio de un desarrollo congruente de los amantes. Para ello es importante que ambas partes posean un Yo relativamente fuerte y flexible, semejante al Yo del compañero o complementario, es decir, que evolucione sincrónica y complementariamente al otro y se fortalezca y enriquezca en el otro Yo.

Este desarrollo, sincrónico o complementario del Yo, se pone radicalmente en tela de juicio en la separación de dos seres que se aman. Tanto es así, que el Yo vive una amenaza mortal. Pese a todas las influencias recíprocas y comunes el Yo se ve, de pronto, no sólo independiente de ambas partes sino que también debe continuar desarrollándose hasta cierto punto, en contraposición al otro. Después de cierto tiempo de separación vivido como amenazante y hostil (realmente o sólo en la fantasía angustiada), no es posible sin más la comunicación a través del Yo. Aquí se encuentra una de las razones de la precariedad que con frecuencia llena de espanto a quienes han sido separados. Puesto que la unión dual es de corta duración y su comienzo y término están recubiertos solamente por una ideología racionalizante, para ambos participantes significa una dimensión desconocida en cuanto ellos intuyen y vivencian que los dinamismos del Yo, del Ello y del Superyó condenan a muerte esta unión dual de ambas partes pero no pueden explicar ni las causas ni el proceso real de esta muerte.

De todas maneras ambos saben que la muerte amenaza esta unión dual. Una unión dual efímera, incluso la determinada por el Ello, es algo dinámicamente diferente de la "suma" de las dos personalidades. Como todo encuentro, o, incluso, más intensamente que cualquier encuentro, tal unión conforma una nueva unidad dialéctica. Ella incluye a los dos compañeros en una relación única —y luego muere. De esta muerte mueren ambos compañeros en su Yo. Frecuentemente es una ironía benévola del destino la incapacidad de imaginarnos ni

quiera *post festum* cómo fue posible una tal unión dual, puesto que ahora ambos Yos han evolucionado separadamente. ¿Y cómo se puede volver a vivir tal como sucedió en la realidad? Al hombre que piensa le plantea un gran problema esta sumisión al destino, sentida superficialmente a menudo como un consuelo. Quizá más trágico aún sea la conciencia de que esa unión dual sí mereció la pena, que sí fue afirmada por el Yo —aun cuando el Yo sólo perciba indirectamente el valor de la satisfacción del deseo, incluso bajo el juicio negativo del Superyó; y ahora resulta que este valor, por el proceso de desarrollo divergente, es condenado a muerte. Por esta toma de conciencia el Yo se siente profundamente herido, puesto que él también contribuyó al aniquilamiento de la unión, aunque sólo haya sido por las racionalizaciones.

Debido a que la unión dual no puede ser algo enteramente heterónimo al Yo, y puesto que compromete toda la personalidad, su rompimiento no significa simplemente “pérdida”, como cuando perdemos algo muy valioso mas no precisamente de importancia vital. Esta pérdida amenaza al Yo en sus raíces, en el Ello y en su autocomprensión (la identidad). En efecto, se ha derrumbado una “identidad”: la propia identidad por identificación con el otro. Expresado en forma más exacta, la identidad sucumbe más o menos lenta y dolorosamente, porque la identificación que funda aquí la propia identidad no puede abandonarse y ser sustituida por otra de un día para otro.

La identificación surgida de la historia vital soldó y recubrió las grietas en la unión dual. De ahí que la desidentificación no pueda realizarse inmediatamente: una parte del Yo parece haberse desgajado y no se ha creado la nueva identidad en el aislamiento; el mutilado Yo ha perdido temporalmente su identidad. El que esta identidad perdida era “neurótica” o “asocial” lo revela justamente su propia fragilidad; pero sería un error perspectivista, originado en una valoración moral del problema, el considerarla por eso sólo como una “seudoidentificación”, análoga a las identificaciones inconscientes propias de las fobias [*cf.* Avelino González, “Notas sobre la angustia de separación, sus efectos sobre el destino de la interpretación”, en *Psicoanálisis. La técnica*, Asoc. Psicoanal. Mexicana, A. C., México, 1963, pp. 202-218].

La pérdida del objeto de identificación amenaza realmente a la propia identidad —y esto constituye una vivencia de muerte. Esto vale especialmente para los tipos orales, que viven sus relaciones objetales con mayor intensidad como identificaciones y de ahí que no sea nada casual que encontremos relaciones orales en nuestras casuística:

“El niño prefiere expresar la relación objetal mediante la iden-

tificación: yo soy el objeto. El tener es ulterior, y vuelve a recaer en el ser una vez perdido el objeto. Modelo: el pecho materno. El pecho es una parte de mí, yo soy el pecho. Más tarde, tan sólo: yo lo tengo, es decir, yo no lo soy..." [S. Freud, *Aufzeichnung vom 12. Juli 1938*, G. W., xvii, p. 151. *Conclusiones, ideas, problemas, nota del 12 de julio de 1938*, S. R., xxi, p. 135.]

Para Freud la melancolía se basa en esta pérdida inconsciente del objeto. La diferencia con la aflicción no consiste solamente en su inconsciencia, sino también en la rotunda negación del Yo, en el empobrecimiento del Yo ("delirio de empequeñecimiento"). La elaboración del duelo (que es precisamente una *labor*, una *Gestaltung* de la separación) es una defensa contra ese "vaciamiento del Yo". En la melancolía, sin embargo, no da resultado este mecanismo de defensa (volveremos a hablar sobre las relaciones entre la separación y la melancolía en la tercera parte del libro). Así, en la melancolía la pérdida del objeto se transforma en una pérdida del Yo y la aflicción es una defensa contra la pérdida del Yo. [Freud, *Trauer und Melancholie*, 1916, G. W., x, pp. 431-435. *La aflicción y la melancolía*, B. N., i, pp. 1067-1074.]

Naturalmente, estas diferencias no deben entenderse como antítesis. La aflicción —en nuestro caso específico la aflicción por la separación— es un intento de defensa contra el vacío, la negación y el empobrecimiento del Yo. Sólo se defenderá de aquello que peligrosamente se nos aproxime demasiado. Así, en la aflicción existen elementos auténticos del empobrecimiento y del vaciamiento del Yo, los cuales lógicamente podrían conducir a la muerte del Yo. Pero, en definitiva, ¿no es toda identificación una defensa primaria contra la muerte? Para poder vivir plenamente, o para poder continuar mi vida, debo ser idéntico a mí mismo, y esto sólo lo alcanzo, al principio al menos, por identificación con los objetos. Para mí el ser amado no es sólo un "complemento" heterónimo, sino un "doble" mío, tomando la palabra en su estricto sentido. O. Rank ha señalado al respecto que el mito del "doble" se originó en el proceso de defensa contra la muerte. [O. Rank "Der Doppelgänger", *Imago* III, 1914.] Así también la pérdida del objeto de identificación implica la irrupción de la vivencia de muerte. [Ver Freud, *Das Unheimliche*, G. W., xii, pp. 246-247. *Lo siniestro*, S. R., xviii, pp. 151-186.]

Tal vez Freud tiene razón al afirmar que la vivencia de muerte, como consecuencia de la identidad quebrantada, tiene rasgos orales. Nuestra casuística nos proporciona amplios indicadores de la problemática oral de la vivencia de muerte por la separación. Algunas veces las notas de Freud anteriormente citadas sobre "ser-pecho", y "poseer-pecho" se comprobaron materialmente.

[101] Es interesante en este contexto la iniciación de la ya citada relación del químico doctor C.D., de 36 años, con la joven colega de 18. C.D. había gozado de mucho éxito entre las mujeres y —dejando de lado este síntoma esencial— sus relaciones parecían centrarse en la estructura genital madura; por otra parte, la amante de 18 años, aunque no era una joven “inocente”, era persona muy seria y no se le puede tachar de “ligera”. El comienzo de esta relación fue característico de la dominación oral. C.D. refiere cómo la joven, que no había tenido sino una sola relación breve con un joven de su misma edad y que en sus relaciones con hombres jóvenes era muy reservada, permitió fácilmente que C.D. por varios meses acariciara y besara sus senos desnudos. No pareció escandalizarse por ello y durante varios meses su conducta habitual frente a C.D., correcta y algo impersonal, no se modificó. También expresó C.D., a quien no le faltaba experiencia, que estos primeros meses habían sido los más felices, porque la relación de alguna manera, como él mismo lo expresó, permaneció “subterránea”, pero sin embargo era de una fuerza incomparable. Él mismo observa que en cierta medida estaba dentro de la lógica de un “flirt normal”, imaginado por él, que después de algunos meses exigiera algo más que esas caricias simbólicas. Sucedió de todos modos que después de una defensa inicial de la joven llegaron a una verdadera relación sexual. Éste fue, como lo expresó C.D. mirando retrospectivamente, el “comienzo del fin”. La pasión de ambos llegó a lo “irracional” y puso en peligro tanto el matrimonio del doctor C.D. como el puesto de ambos enamorados en el instituto. Muy rápidamente se llegó a una separación definitiva.

En efecto, a nuestro parecer los componentes orales dificultan la elaboración de la separación —lo cual era de esperar, dada la estructura de las relaciones orales—; no obstante, sin querer negar el peso del componente oral, pensamos también en un amplio modelo de la vivencia de muerte en la separación, esto es, en la repetición de las frustraciones que actuaron en la temprana relación madre-hijo. Así, pues, señalemos meramente —y sobre esto encontramos ciertas comprobaciones en la casuística— que la separación permite comprobar la existencia de tendencias abandónicas larvadas que amenazan al niño en la separación de la madre. Cuando, por ejemplo, la identificación con la madre sufrió alguna perturbación muy temprana y luego fue “restaurada” en una relación predominantemente oral, la defensa contra la amenaza del Yo encuentra tropiezos, especialmente porque la persona que se ha separado lo experimenta siempre como una nueva pérdida de su identidad.

El establecimiento de la identidad por medio de la introyección del compañero y la vivencia de la muerte consecuente, ocasionada por la separación, puede observarse en la situación de transferencia analítica. Gracias a la transferencia se vuelve a restablecer una situación

que lleva a la vivencia de la separación amorosa, aun sin una correspondencia en la vida sexual consciente del analizando:

[107] El doctor POI se inicia como psicoanalista y hace su formación y su análisis didáctico. La contratransferencia de su analista didáctico parece contener fuertes rasgos de identificación: ve en POI un “sucesor” y un discípulo de especial talento. El doctor POI no está satisfecho con la introducción de interpretaciones analíticas insuficientemente elaboradas. Cree que son “consideraciones” evidentes, pero, en realidad, con frecuencia introyecta las tesis del analista. Por razones aparentemente objetivas acelera su análisis: debe tomar una posición en el extranjero, hace grandes progresos en su análisis, debe trabajar científica e independientemente y otras razones. El analista cede; sin embargo, paradójicamente POI vive el próximo fin del análisis como una “muerte”, de lo cual habla largamente con todos los afectos de la desesperación, pero también de la agresividad contra el analista. Más aún, desarrolla una teoría según la cual la elaboración de la neurosis de transferencia analítica siempre equivale a la vivencia de muerte y podría incluso conducir al analizando al borde del suicidio. Estas teorías las desarrolla racionalmente; hace de ellas una “ideología”, que lo lleva a una concepción agresivo-activa de la —apresurada— técnica psicoanalítica. Las consecuencias son aparentemente inesperadas. Después de un período de depresión con una total introyección del analista (una vez firma incluso una carta de negocios con el nombre del analista, sin darse cuenta de este acto fallido, poco común), cae en un conflicto creciente con éste, el cual culmina con el rompimiento entre los dos.

[108] También la doctora WUE se inicia como psicoanalista. Su fijación oral a la madre, fuertemente traumatizante, es transferida al analista en forma posesiva y le ocasiona no pocas dificultades; a su vez el analista desarrolla una transferencia complementaria vacilante y angustiada. La idea de la próxima terminación del análisis produce en la analizada una depresión acompañada de una actitud agresiva frente a la madre. Surgen fantasías de muerte que van dirigidas contra sí misma o contra la madre. El último período del análisis no parece aportar una comprensión clara de esta situación. Poco a poco, sin embargo, va sublimando la fuerte identificación con el analista en el trabajo profesional y desaparecen las tendencias agresivas.

[109] El doctor KLU de unos 35 años, procurador general, sufre de tartamudez sintomática, fobias y neurosis obsesiva; se somete a un tratamiento psicoanalítico. Su analista pertenece también al tipo obsesivo. Después del análisis, relativamente fácil, de los componentes anales, el de los orales se prolonga demasiado tiempo y el analista da por terminado el tratamiento tomando racionalmente como causa para ello otras obligaciones. Empero, el doctor KLU insiste en reanudar el análisis. Su tartamudez desaparece por completo, pero aún

queda la dificultad de establecer contacto con alguna mujer y no encuentra atractivo alguno en su profesión. El análisis se reanuda en dos ocasiones más. La relación captativa con la madre se manifiesta en una fuerte resistencia. Mientras más insiste el analista en la terminación del análisis, más habla el analizado a una "vivencia de muerte": una terminación del análisis sin una "curación" sería "peor que la muerte". Se muestra agresivo contra el analista y con fuerte tendencia a la identificación.

[110] Señor HPO, de 40 años, industrial, comienza un psicoanálisis porque en su vida profesional se exige demasiado; "no puede omitir nada". La transferencia es extrema y ahora no desea "omitir a su analista" (mujer). Toda interrupción del análisis (meses de vacaciones, etc.) la vive como un "morir" y tiene sueños de muerte. Su actitud frente al trabajo mejora; sin embargo guarda rencor por tiempo prolongado a su analista a causa de su "infidelidad".

Estos ejemplos de transferencia en la situación analítica merecerían una discusión a fondo, pero no podemos llevarla a cabo dentro de los límites de este ensayo, pues nos extenderíamos demasiado. Damos por supuesto que la transferencia analítica es un reflejo, o mejor, un refuerzo y una acumulación de aquellos mecanismos psíquicos que también se presentan fuera de la situación psicoanalítica, especialmente en la vida amorosa del paciente, en constante repetición y en forma difusa y poco reconocible; ellos reflejan los troquelados específicos de Eros a través de las experiencias individuales (especialmente las experiencias de las relaciones vividas en la infancia del paciente en el seno de la constelación familiar) e insisten en forma más o menos simbólica en reproducirse y agotar sus energías en el psicoanálisis. De allí la intensiva y fluctuante vivencia-odio-amor del paciente frente al psicoanalista; de allí también —por lo menos en algunos casos como en los descritos anteriormente, en que por errores técnicos del analista o por un extremo troquelado del paciente tome un curso desfavorable— que se produzca la *separación* entre psicoanalista y psicoanalizado y pueda ser vivida por este último como una separación amorosa aguda; hemos observado en estas situaciones, como en una lente de aumento, tanto la amenaza del Yo como la entrada en juego de los mecanismos de defensa.

El sentimiento del "no-más", cuando se refiere a algo o a alguien, sentido como esencial para la identidad del Yo, es uno de los sentimientos más terribles que puede sufrir el hombre. Cuando el ya conocido doctor POI [107] compara la disolución de la transferencia con la muerte y de allí desarrolla una ideología sobre el peligro del suicidio, su horror se refiere a la misma mutilación del Yo que se identifica y que encontramos en la "vivencia del nunca más" en el

amor, como en Simone de Beauvoir: “¡Nunca más dormiré al calor de un cuerpo! Nunca más: ¡qué hiel! Cuando esta evidencia me atrapó, vacilé en la muerte. La nada siempre me había espantado; pero hasta ese momento moría día tras día sin cuidarme de ello; súbitamente, de golpe, todo un pedazo de mí misma desaparecía; era brutal como una mutilación e inexplicable, pues no me había pasado nada”. [Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p. 302.] Esta comprensión, dramáticamente descrita: “Nunca más dormiré al calor de un cuerpo”, fatalmente revive traumas infantiles que ocasionaron la pérdida irremediable del calor interior en el seno materno, luego del calor del contacto y finalmente del calor del pecho.

Tal vivencia debe ser tanto más atroz y movilizar mecanismos tanto más agresivos cuanto mayor sea la identificación entre el sujeto y su compañero. En tal caso la “mutilación” es irreparable y la restitución extremadamente difícil. Con todo, si el Yo del sujeto no sufre de alucinaciones, el objeto introyectado se interiorizará sólo parcialmente; es una permanente herida del Yo porque además el objeto permanece fuera. El sujeto es confrontado sin compasión con este “afuera”; por otro lado el compañero separado —*puesto que permanece fuera*— no debería existir más, debería borrarse de la existencia y de la conciencia para que la herida no sangre más.

La separación inculca en la identificación un elemento de “venganza”: “muero” porque “tú no estás del todo conmigo”. Si tú ya no existieras, yo estaría de nuevo íntegro (curado); así, pues, como tú a mí, yo a ti. El peligro mortal al cual está expuesto el Yo posee en la vivencia un correlato que está profundamente reprimido en el inconsciente: el deseo de la muerte del compañero separado.

Más aún, el deseo de muerte estaba latente porque la unión dual de los amantes era una unión conflictiva; *de no ser así no se hubiera llegado a la separación —a esa especie de homicidio*. Pero el deseo de muerte es un deseo —ahistórico, proveniente del destino— de solución mágica de un conflicto insoportable, en donde la persona amada desempeña el papel principal. Freud denomina la espera mágica de la muerte como solución del conflicto “complejo de muerte”, y vio en este “complejo de muerte” el contenido principal de los deseos mágicos del neurótico obsesivo. “Pero ante todo, precisan la posibilidad de la muerte para resolver los conflictos que ellos dejan insolucionados. Su carácter esencial es el de ser incapaces de toda decisión, sobre todo en las cuestiones amorosas. Aplazan indefinidamente toda resolución y, penetrados constantemente por la duda de por qué persona o por qué medida contra una persona han de decidirse, tienen su modelo en aquel antiguo tribunal alemán, cuyos pleitos terminaban siempre porque las partes litigantes morían antes de que

hubieran obtenido una sentencia. De este modo, en todo conflicto vital acechaban la muerte de una persona importante, y casi siempre querida por ellos, sea de su padre o su madre, de un rival o de algunos de los objetos amorosos entre los que oscila su inclinación.” [S. Freud, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, 1909, *G. W.*, VII, pp. 452-453. *Análisis de un caso de neurosis obsesiva*, B. N., II, p. 656.] No obstante, el “complejo de muerte” no es monopolio del neurótico obsesivo, se encuentra en toda situación obsesiva sin salida para el afecto, “especialmente en cosas del amor”; Freud señaló ya con anterioridad en su *Interpretación de los sueños* los deseos de muerte del niño.

A la ley de inercia de la fantasía corresponde prevenir, con su compulsión repetitiva, que la eficacia del “complejo de muerte” no termine con la muerte del objeto amado ni con la separación de él. La misma separación es, en parte, una manifestación transaccional del “complejo de muerte”, penosa y simbólica. La separación es considerada como necesaria, como un final provocado. Pero el deseo de un final, en su preformación mágica infantil, es deseo de muerte y deseo de muerte es “deseo de fin”. En los casos en los cuales las personas que han sido separadas anhelan poner fin a la espera insoporable de su inevitable destino, se ve claramente cómo el deseo de muerte es la forma infantil adoptada por el deseo adulto para obtener una justa solución. La psiquiatría conoce el suicidio ocasionado por miedo a la muerte. También el amante que ha quedado abandonado sabe que la amante (o al revés) va a “consolarse”. Conscientemente es lo suficientemente altruista como para encubrir ese anhelo de finalización mediante un compromiso aceptable. Pero, sin embargo, en forma interesante, el otro sospecha que este deseo justo también encierra agresividad, el deseo infantil de terminación de un estado insoporable —el deseo de muerte trae la muerte a la conciencia, la represión.

[111] En relación con nuestra investigación, una colega nos refiere acerca de un conocido suyo que se había separado de una joven hacía un año. Como nuestra colega también había conocido de paso a la joven, preguntó por ella en una carta a su conocido, y le observaba que desde hacía algunos meses no había vuelto a escribir nada sobre ella. El amigo le respondió: “Tiene usted razón, no había vuelto a escribir sobre Olga, a ella misma le escribo rara vez [la joven había viajado a Estados Unidos para hacer más completa la separación] y en la forma más fría que puedo. En una palabra, trato de matarla. Es un espectáculo curioso cómo el animal atacado de muerte se contrae aún convulsivamente. Por animal no quiero decir Olga, o ¿quizá sí? ¿Quizá Olga y yo? Más bien me refiero a la memoria, más exactamente: a la conciencia que tenemos el uno del otro”. Esta nota

seca que lleva las huellas del “humor negro” (¡mecanismo de defensa!) podría ser el resumen más breve de nuestra investigación en este estadio.

[112] La señorita DOA se vio obligada a abandonar a su amante casado. Se queja de ciertas expresiones en sus cartas, por lo general apasionadas: “Me pregunta ya en tres cartas si tengo algún amigo, o en caso de haber conocido a alguien debo escribirle abiertamente y sin inhibiciones. . . ¿Por qué me pregunta esto? Me da la impresión de que quisiera verme feliz con otro. Quizá para reparar alguna culpa que cree tener conmigo. . . ¿Quién sabe!” La joven siente exactamente el deseo del amante de “desembarazarse” de algo; para desembarazarse del dolor tiene que desembarazarse al mismo tiempo de ella. Pero ella no piensa que su amante, cuyo sufrimiento es sensible, según ella, justamente siente angustia de la muerte interminable por la pérdida del otro.

[113] Esto lo dice claramente un paciente en una situación semejante: “¡Para mí sería un alivio ver a L.F. [la amante separada] con marido e hijos! Cuando pienso en el período del olvido, del nuevo tanteo, de los flirts, del nuevo enamoramiento, me da miedo. ¡Dios mío, si esto pudiera acabar pronto de una vez!”

[114] Un profesor de secundaria, de 40 años, escribe en su protocolo de la sesión 77: “No puedo apartar del pensamiento a la señora DAP. En este caso el tiempo no cura ninguna herida. Todo lo contrario, me va peor. DAP se ha convertido en un espectro para mí. Poco a poco la situación se me hace insufrible. Dondequiera que esté o que vaya (con frecuencia sin esperarlo) allí surge ella. Cuando veo mujeres o jóvenes en la calle me digo: ¡Dios mío, allí está ella! Leo por casualidad un texto en francés. ¡Ah, ella es profesora de francés! Un auto se detiene; ella deseaba continuamente tener un bonito carro y ahorra para comprarlo. Se abre la puerta: ella entra. Los niños juegan en la calle. ¿Cómo sería ella de buena educadora? Me despierto por la mañana. Al pie de la cama está DAP. Leo un libro. ¿Qué opinaría ella? Luego discuto con ella, nos peleamos. Regreso a casa. Ella ya está allí. . . ¡Bueno, esto no puede continuar así! ¡Tiene que suceder algo! No puedo pensar que ella se haya separado realmente de mí. ¡No me dejaré tiranizar y arruinar más por un espectro! ¿Por qué persigo a una mujer que de hecho me ha echado fuera? No se lo merece. No me dejaré aterrorizar más por su espectro. ¿No estoy ya lo suficientemente aterrorizado por poderes reales? ¿No es esto suficiente? ¿Necesito todavía de espectros? ¡Tengo que echar fuera a DAP! Fuera de mi memoria, de mi vida interior. Tengo que acabar con ella. ¿No sería una solución ideal el que pudiera ya dolerme por una verdadera muerte? Así podría decir: fue el destino. ¡Pero, así, me aflijo y ella vive! Por otra parte la quiero tanto que no le deseo la más pequeña desgracia. Quizá lo pu-

diera formular de esta manera: *para mí* su muerte sería favorable, pero *a ella* le deseo la vida más feliz que se pueda imaginar (una expresión contradictoria, pero que corresponde a mis sentimientos). Así, pues, DAP tiene que salir de mi conciencia. Quiero destruir su imagen en mí mismo. Quiero arrancar de raíz el mal. Pero, ¿cómo? Curioso, siempre tenía miedo de la muerte de mi madre y entre tanto 'murió' para mí DAP; hasta ahora ella era un ser extraño para mí. Tengo la sospecha, ya expresada por el terapeuta, de que esta angustia estaba realmente dirigida a mi madre. La angustia y la preocupación por la madre 'las pasé por alto' y las camuflé. Mientras más cerca está de la madre el peligro ineludible, más indiferente me es ella y más intensa es la distracción. El duelo por la madre lo anticipo y lo transfiero a una relación sin esperanza con una mujer".

[115] Tras haberse separado de su amante dice un analizando: "¿tengo que matarla!"

Analista: "¿Qué quiere usted decir?"

"Tengo que matarla en mi mente. ¿No puedo continuar así: vivir con ella en la mente y al mismo tiempo vivir sin ella!"

Estas exclamaciones "¿necesito de espectros?", "¿tengo que matarla!", "¿si pudiera acabar todo pronto de una vez!", son llamados a la represión, esto es, a la *desaparición del ser amado de la conciencia*. Pero quienes se han separado saben que esta separación los amenaza a *ambos* y sienten además que la desaparición de un ser en la conciencia es algo análogo a una sentencia de muerte. Por ello se le tiene temor y cada uno implora al otro: "¿No me olvides!"

[116] El Dr. IBN, de 30 años, se separa de su amante, 10 años menor que él [ver más adelante p. 89 ss]. En su diario tiene señalado el 3 de noviembre, día de la separación. Traza una orla negra alrededor de la fecha, como si se tratara de una esquela mortuoria (pero no piensa en la condición previa de esta "esquela mortuoria" ¿quién habría podido morir?). Luego se encuentra de nuevo con su amante. La separación definitiva tiene lugar algunos días más tarde, el 24 de noviembre. Nuevamente el Dr. IBN dibuja una orla de duelo alrededor de la fecha, pero mucho más delgada que la dibujada 21 días antes —el duelo parece ser "menor"; sólo se muere una vez...

a] La decisión de la separación, su fundamento racional y voluntario, contiene un *deseo de separación* proveniente del Superyó y del Yo y, así sea en forma diluida, el deseo de *sobrevivir por lo menos a la "inevitable" separación*. Podemos suponer que tal deseo de separación, aun cuando sea combatido y contradicho por otros deseos, contiene, en sentido psicoanalítico, *el deseo de muerte*. Sabemos con se-

guridad que el niño pequeño no es capaz de hacer una distinción racional o existencial entre “separación definitiva” y “muerte”; innumerables datos psicoanalíticos comprueban que los sentimientos de culpa que acompañan al deseo de muerte infantil proceden objetivamente de un deseo de “despachar”, “alejar”, “despedir”, o quizá, incluso de la vivencia pasiva de una separación real con su consecuente intento de elaboración. Por tanto, es comprensible que el violento trauma de la separación de los amantes esté coloreado específicamente por el infantil y no diferenciado “deseo de muerte=aceptación de la separación”. El trabajo del Yo, para el cual está convenientemente conformado, consiste en llevar a cabo la separación y en integrarla mediante la identidad del Yo y oculta necesariamente el deseo de la “muerte” del otro.

Pero el otro vive mientras yo muero. Me “sobrevive” (aunque en realidad también sufre la misma “muerte”...). Mientras mejor y más “agradablemente” “sobreviva”, más cruel es mi muerte.

[101] El Dr. C.D., ya conocido por nosotros, relata la impresión que despertó en él una tarjeta de vacaciones enviada por su amante, de quien se había separado recientemente. En ella le decía más o menos lo siguiente: “Pienso en ti. Éste es un lugar agradable. Al fin me repongo un poco. Muchos recuerdos”. El analizando comenta la noticia: “Me puse contento al recibir la tarjeta, me alegré del mejor estado de ánimo que aparentaba L. y al mismo tiempo sentí pena, porque parecía haberme olvidado en alguna forma. Escribió que pensaba en mí, pero las nuevas impresiones, la tranquilidad de las montañas, etc., le eran agradables, como ella misma lo decía”. Otras asociaciones: la madre sale una noche en compañía de un señor y el analizando, entonces de seis años, se queda solo.

Así, el desolado amante experimenta satisfacción por el bienestar de la amada, pero se disgusta al mismo tiempo. Esta situación es demasiado frecuente como para detenernos en ella: incluso en los amores oblativos, altruistas —los pretendidos amores “maduros y genitales”— se agitan tales disgustos, generalmente en forma inconsciente, y se comprende por qué, cuanto más captativa es la unión amorosa, tanto más puede convertirse en odio. Nos ocuparemos nuevamente de esta ambivalencia general de la separación. Toda separación aceptada encierra en sí el deseo de muerte dirigido contra el otro o contra sí mismo —prácticamente, por identificación, contra los dos. Cuanto más evidente sea la supervivencia del otro mayores posibilidades existirán de que se frustre el deseo de muerte dirigido contra él. La tragedia griega terminaba con la destrucción de los dos amantes. Los muertos han culminado su obra: amar y ser amados. El héroe de la tragedia de la separación no puede ir a recuperarse agradablemente

en las montañas; esto quebrantaría el estilo de la tragedia, por razones de auténtica profundidad. Ofelia no se recupera en las montañas, Iseo no disfruta de unas agradables vacaciones. Pero, se dirá, ¿esto es esteticismo puro!; mas, ¿de dónde proviene? Corresponde a una dinámica instintiva, aunque oculta y regresiva.

b] El Yo puede desearle lo mejor al otro; no obstante, registra necesariamente una herida narcisista —ocasionada en gran medida por la separación— que se nutre (por lo general de modo inconsciente) de la certeza de que el otro encuentra satisfacción en fuentes distintas de las que yo puedo brindarle. Ésta es una de las raíces de los celos. A pesar del deseo consciente por el bienestar del amado al dolor de la separación se asocia la idea mortificante de que este bienestar es independiente de mí.

c] Finalmente debemos señalar la nueva merma del Ideal del Yo. ocasionada por la vida independiente que ahora lleva el amante y que no corresponde a la mutilación ya sufrida por el Ideal del Yo: el objeto de identificación ideal independizado realmente no se atrofia en la misma medida en que lo hace la imagen troquelada por él en la introyección; a pesar de ello, la separación consciente entre objeto y sujeto hiere dolorosamente la unión dual y es precursora de la muerte.

En otras palabras, la separación consumada es un símbolo del asesinato inconscientemente perpetrado. Por intermedio de la muerte verdadera el amante se colocará en la eternidad inmóvil y rígida: no envejecerá, no será *diferente*, tampoco será infiel. La eternidad lo acoge como amante de mi única pertenencia, situación sublime y cómoda al mismo tiempo.

[116] En la página 45 vimos cómo el Dr. IBN marcó en su diario con negro el día de la separación. Sin embargo, ¿cuán precaria e insegura fue esa aflicción! Dos años después de realizada la separación, la joven terminó suicidándose. IBN dice que fue entonces cuando se *consumó* verdaderamente la separación. No dudó de que su amante separada en realidad murió por amor a él; pero en esta ocasión no marcó ningún círculo negro en su diario. La paz alcanzada por su amante se extendió también a él: “Debería haberlo amado y luego morir”, dice una heroína de la escritora francesa Anna Langfus...

Naturalmente, esta simbolización de la muerte es válida para ambas partes, y es ya otra cuestión saber cuál de las partes toma en serio dicha simbolización; ya que la separación precipita al Yo de los amantes a la catástrofe, podemos hacer cierto tipo de analogía con el suicidio. El doble suicidio no sucede al azar: ahí el suicidio (en general aparejado con la muerte de la otra parte) debe ser una profilaxis

radical de la separación, pero al mismo tiempo es, *de facto*, una realización total de la misma, y representa la separación en una alegoría: negación de la vida y, por ende, amor mistificado también. Aun cuando no haya un claro fundamento estadístico basado en historias clínicas, se puede comprobar que existen tendencias autopunitivas que se agotan en la repetida separación de relaciones amorosas. Además, una separación puede ocasionar en uno de los compañeros —como lo acabamos de ver— el suicidio, con las complicadas relaciones de agresividad inherentes a todo suicidio. Esta relación homóloga —y a veces causal— con el suicidio evidencia en cierto modo el “contenido mortal” de la separación de los amantes.

Puesto que la motivación que induce a la separación se busca con frecuencia en las obligaciones morales (comúnmente por la vía de la racionalización), es claro desde un principio el papel significativo que desempeñan los sentimientos de culpa. Quedaría por estudiar hasta qué punto se debe la separación a los sentimientos de culpa y a la necesidad de autocastigo. Ya dijimos al comienzo que el masoquismo tiene un papel en nuestra problemática; sin embargo, la casuística estudiada no nos permite establecer como tesis el que este papel sea dominante o exclusivo. Incluso es probable que la supresión de la relación amorosa con frecuencia represente una forma de rebelión contra las exigencias del Superyó, una rebelión que de todos modos conduce a la capitulación. A menudo los sentimientos de culpa prosperan una vez consumada la separación —como es natural—, pues la disolución de la relación representa una situación de conflicto.

[111] Una colega nos relata el caso de un conocido suyo [ver p. 43]. Nos dice que sus sentimientos de culpa frente a la joven separada son muy grandes. Cuando aún estaban juntos siempre temía causarle daños que fueran a repercutir en el desarrollo posterior de su vida. Ahora sufre, pues cree haber perjudicado a la joven. En todas sus expresiones de los últimos tiempos aparecen estos sentimientos de culpa. Alguna vez, cuando todavía no podían decidir su separación y creía causarle daño, le dijo: ¡“deberías pegarme”!, al tiempo que tomaba la mano de su amante y se golpeaba en su propia cara. Tras esta relación, como tras de la separación, con seguridad existen sentimientos de culpa, de odio y alegría por el mal manejo. Este hombre parece buscar revivir las frustraciones tempranas, en cuanto falla en la realización simbólica de sus demandas, a pesar de que inconscientemente intuyó, desde un comienzo, el fracaso de esta realización.

El deseo de muerte que sustenta y realiza la separación de los amantes tiene sus raíces en campos muy extensos y de origen muy heterogéneo. Siempre es ambivalente; su contenido agresivo se dirige tanto

contra sí mismo, probablemente en forma primaria, como contra el otro. Quien se decide por la separación intuye la proximidad de la *merma de la propia valoración*, debida al desprendimiento del modelo introyectado del Ideal del Yo. Siente que su Ideal del Yo —y en consecuencia el Yo— se tambalea; que su Yo es des-idealizado, lo cual va ligado con el aumento del sentimiento de culpa y de la agresividad. Por otra parte, el mismo objeto de identificación dificulta la aspirada identidad exigida imperiosamente por el Superyó: el otro es un “perturbador” de este modelo de identificación; no corresponde totalmente a la representación, por lo general socialmente condicionada, de lo que debería ser. El otro es representante de la desorganización, de la amenaza; en parte es el compañero del adulterio, o pertenece a otra clase social, o es demasiado viejo o demasiado joven, o dificulta la autorrealización de la vida profesional o social. Como ya se dijo, el Yo intuye que, debido al desprendimiento del objeto introyectado, vivirá una amenaza vital, un empobrecimiento drástico. Es posible que la pertenencia del otro a “otra” capa social, a otras costumbres y a otra edad represente el complemento doloroso vivamente deseado y del cual debe desprenderse ahora de todos modos. ¿Pero *cómo* se lleva a cabo la renuncia a este complemento? Por un “no” al ideal traicionado. En la unión dual y en la separación que la deshace tiene lugar en el compañero la proyección de lo deseado vivamente, pero también de lo “*abominable*” *en sí mismo*: algo de la “sombra” en la terminología de C. G. Jung, aquella zona de la personalidad, complementariamente necesaria —como la noche al día—, que sin embargo está escondida por una prohibición sin compromiso. Lo abominable, que debe disociarse de y “matarse” en la persona del otro, por más que esté ligado al Ideal del Yo, se lo condena como tentación, es decir como ideal negativo; es el prototipo de todo aquello que contradice el troquelado social y que debe ser negado, proyectándolo sobre el objeto al que ha dado “muerte”. Arquetipos letales que permiten mantener a distancia el ideal y convertirlo en lo contrario.

b] *Deseo de muerte e idealización*

Ahora bien, la disminución del propio valor sobre el cual ya se ha hablado provoca no solamente agresividad sino también un mecanismo de defensa contrario. El ideal, necesario para mantener la identidad del Yo, no se encontrará en la praxis de las relaciones humanas en el amante; por otra parte, la satisfacción de la libido falla precisamente por la ausencia de este portador corporalizado del ideal. De allí se desprende que necesariamente se llegue a una especie de “amor sin contenido” y también a una “desesperación sin contenido”. En

nuestro estudio y análisis hemos visto cómo la agresión, la decepción, los celos, la preocupación y la pena, están dirigidos más a una pálida imagen que, por así decirlo, persiste en el aparato psíquico en forma convencional, que al compañero ausente. Así, en algunas ocasiones la desesperación amorosa ya no es adecuada al mismo contenido del amor. Es como si el "Yo vacío" produjera dolor [Freud]: el Yo es el lugar del dolor. La aflicción afecta narcisistamente al Yo que, tras amputarse, busca volcar ahora la agresividad hacia el exterior. En forma más escueta, la fórmula podría plantearse así: el ser ya no sufre por causa del amante sino por causa de su Yo. Todas las personas que se han separado se quejan muy pronto de un síntoma aparentemente secundario pero muy doloroso: son incapaces de volver a representarse la imagen, especialmente el rostro, del amante separado. Por lo general este síntoma les produce un gran sufrimiento. Uno de los intentos de contrarrestar este sintoma es la elaboración de una iconografía del ausente con todas las consecuencias inherentes al culto del icono. Si bien el icono en principio es un símbolo vivo del representado, la colección de fotografías no suple el contacto vivo con el ser ausente, y es un signo de la actual búsqueda del Yo vacío: busca fotografías fijadas al pasado que generalmente le van a decepcionar.

[117] Tuvimos oportunidad de observar a una joven señora, quien de manera inconsciente colocaba en su portarretratos de cuero, una detrás de otra, las fotografías de los seres amados, de tal manera que el estuche en cierta forma podía facilitar algo así como un estudio arqueológico de sus amistades y de sus relaciones amorosas fracasadas en exacta sucesión cronológica. Como ocurre en toda consideración analítica, este acto aparentemente insignificante ofrece un profundo sentido, representado aquí por la desvalorización de aquella fotografía que cada vez penetra en una capa más profunda y, al mismo tiempo, por la idealización, representada en la posesión mágica de un icono, que debe eternizar una unión deshecha.

¿Qué decir de un ser solitario que tapiza su cuarto con retratos del pasado? Claramente se trata de una persona que depende de ideales ya no corporalizados; al mismo tiempo prueba —sin darse cuenta— la muerte del portador del ideal (muerte en el sentido amplio de la palabra, porque estos retratos pueden de hecho representar a los caros desaparecidos, pero también los amores extinguidos o aspectos pasados pertenecientes al propio coleccionista). En estos casos nos encontramos ante una fidelidad que al mismo tiempo es una infidelidad.

La idealización del ausente, considerada superficialmente, es posible que sea el mecanismo de defensa más comprensible y frecuentemente es reconocido como el único. ¿Por qué? Porque la ambivalencia —a la cual dedicaremos mucha atención— produce una tensión

entre la desvalorización y la fidelidad, que la racionalización no soporta. El Yo ideal no afirma la transformación del amor en odio hecha por el frustrado ni la del amor en indiferencia característica del resignado. De ahí que se acentúe visiblemente el otro polo de la tensión. A propósito, aquí desempeña un papel la situación socialmente equívoca que ofrece el ideal: Freud señala en alguna parte que la formación del ideal del Yo "a menudo se confunde erróneamente con la sublimación de los instintos". "El que un individuo haya trocado su narcisismo por la veneración de un alto ideal no implica que haya conseguido la sublimación de sus instintos libidinosos." [S. Freud, *Zur Einführung des Narzissmus*, G. W., x, pp. 161-2. *Introducción al narcisismo*, B. N., I, p. 1084.] ¿Por qué esta contradicción? Porque la autosublimación del narcisismo y del instinto parcial es reprimida por el orden dominante: los ideales concretos sustentados libidinalmente deben sacrificarse a un rendimiento alienado. Este último ha de obtenerse por la fuerza: la opresión sólo confía en la sublimación forzada. Freud agrega a lo dicho: "El Yo ideal exige esta sublimación, pero no puede imponerla". [*Ibid.*, p. 1084.] Así, pues, hay dependencia de ideales que de hecho han fracasado y que no permiten ni una satisfacción ni una rápida sublimación social y que por tanto han sido desvalorizados en secreto. Su existencia sombría es mantenida por la apariencia y el ceremonial, cuya conservación a menudo se contrapone imperceptiblemente con el nuevo contenido de la vida. La presencia de la iconografía y del ceremonial es una coartada para la vida ausente. En nuestro caso especial, la continuidad de la vida del ausente en el Yo sería comparable a un continuo desangrarse, a un continuo vaciarse del Yo y en realidad sin obtener una compensación mediante la unión dual y sin una satisfacción. Aceptar la ausencia significa —quíerese o no— dejar morir; ¿de qué sirven los mecanismos de defensa? ¿Qué son estos últimos si no un disolverse del amado en la memoria del amante?

Es, pues, de sobra conocido y evidente que, junto a la agresividad, la desvalorización y la muerte del ausente, se produce también su endiosamiento, su idealización (y anticipemos que hay aquí ciertamente una contradicción, pero no una antinomia). Se trata, en última instancia, de la idealización narcisista del objeto de amor y Freud reconoció que esa idealización era una tentativa de curación característica de los neuróticos. [*Zur Einführung des Narzissmus*, G. W., x, pp. 168-169. *Introducción al narcisismo*, B. N., I, p. 1109.] Este proceso es, como se sabe, la fuente de la llamada transferencia. Si se canaliza y critica adecuadamente la tentativa de idealización del objeto amoroso, a la larga este intento reforzará efectivamente el Yo del paciente en la transferencia. Ahora bien, sabemos ya que la transferencia no es un rasgo exclusivamente neurótico, como pudo pensar el

psicoanálisis en sus comienzos: lo que Freud atribuye en la obra citada al neurótico es lo que nos cura a todos. Freud advierte a este propósito: “[El neurótico] trata entonces de retirar su gasto de libido de los objetos, retornando al narcisismo, eligiendo, conforme al tipo narcisista, un ideal sexual que posea las perfecciones que él no puede alcanzar. Ésta sería la curación por el amor, que el sujeto prefiere en general a la analítica”. [*Ibid.*, pp. 169 y 1109.] ¡Pobre neurótico! ¿Debería quizá preferir de antemano el psicoanálisis al amor? La separación es, por consiguiente, una tentativa de curación puesta en juego contra el “amor neurótico”. Pero también este último —como veremos en la segunda parte— es un proceso de curación que ha sido estorbado y abortado por el principio de realidad o, más concretamente, por el principio social de rendimiento. El hombre, en efecto, es un ser que casi nunca renuncia definitivamente a la autocuración.

Sin embargo, Freud intenta también dar otras explicaciones de la idealización, distintas de la explicación exclusivamente por la transferencia neurótica. En un ensayito breve, elegante y poco conocido, que se mantiene dentro de un tono deliberadamente optimista, ensayo dedicado precisamente a protestar contra la brutalidad de la guerra, aparecen otros motivos. Este ensayo, titulado simplemente “Lo perecedero” [*Vergänglichkeit*, 1915, *G. W.*, x, pp. 358-361. S. R., xix, pp. 253-256], plantea más cuestiones de las que pudo o quiso resolver. Freud habla allí del aumento de valor de lo perecedero; el duelo por lo pasado o perecido es enigmático: ¿por qué se aferra el Yo a lo que ha caducado? El duelo se cura espontáneamente y ayuda al Yo a realizar nuevas cosas. Pero nosotros nos preguntamos si no se hace aquí de la necesidad una virtud, como es frecuente que suceda en Freud; él siempre vio la menesterosidad (la necesidad) del hombre con implacable lucidez. Parecería que le resultaba insoportable, y de ahí que Freud se convirtiera en modelo de estoicos.

c] *Idealización y ambivalencia*

Existe una incapacidad narcisista, inherente al amor problemático, “infeliz”, para distanciarse de sí mismo. Esto se debe a que las pulsiones parciales, de índole más narcisista de suyo, que tan importante papel desempeñan en tales uniones “inadaptadas” y “contrarias a la realidad”, bajo el dominio del “principio de rendimiento” no pueden desplegarse normalmente y son rechazadas y esclavizadas por la estructura social (sobre esto nos extenderemos más en las partes segunda y tercera). El resultado final de tales intentos “ilegítimos” y “repressivos” no es el placer infantil de la unión dual primitiva y de la erotización de todas las zonas eróticas del cuerpo, sino la *sobrevaloración* afectiva y racional de las propias sensaciones, de la propia des-

dicha, del propio dolor, del sufrimiento, de los celos, en una palabra: de su *pasión* (justamente la aspiración a satisfacerlos). La mala conciencia, fomentada por el ideal introyectado, y la falsa conciencia exigen a su vez la desvalorización del objeto de amor, la agresividad contra ese objeto, su asesinato en la memoria y, como recompensa por ello, la adaptación a la “realidad”, de tal manera que la muerte del objeto amoroso en la conciencia hace que la rebelión narcisista se convierta en un triste sueño y a menudo en arrepentimiento.

La *idealización* del ausente, de aparición regular, parece estar en total contradicción con la *desvalorización* (y hasta aniquilación) del mismo señalada por nosotros. Pero se trata en realidad de una antinomia aparente nada más.

a] En primer lugar hay que recordar que la idealización implica un *empobrecimiento*, una atrofia de la imagen del ausente: los recuerdos positivos son cuidadosamente disociados de los de índole negativa, lo cual implica también el aislamiento de estos últimos para formar una imagen complementaria y tendenciosa. Freud ha escrito en varias ocasiones sobre el *aislamiento* de algunas características de la realidad y ha diferenciado este proceso defensivo de la represión.² Si por la represión ciertos elementos de la realidad se hunden en el inconsciente, por el aislamiento ciertos rasgos de la realidad son disociados y, según la necesidad, se toman, como *pars pro toto*, por la realidad total. Es asombroso cómo este mecanismo de defensa ha sido tan defectuosamente estudiado en la literatura psicoanalítica. No obstante, este mecanismo permite la fácil *transformación en lo contrario* de nuestras (aisladas, atrofiadas) relaciones con el objeto y desempeña, por tanto, un papel decisivo en el manejo de la ambivalencia, como sucede en la antítesis: idealización-desvalorización.

b] Por otra parte debe considerarse la idealización del ausente como una reacción a la desvalorización —mediante la defensa de esta última en el marco de la “disolución de la ambivalencia”.

c] También otros factores contribuyen a la idealización; vimos ya que la separación amenaza al Yo por un ataque directo al Yo-ideal. Por la idealización del ausente, aislando todos los rasgos incompatibles, puede ahora el Yo-ideal identificarse con una imagen ideal difusa, ficticia, realmente no comprometedora. Esta última, si bien permanece inalcanzable, en la fantasía pertenece al Yo-ideal. En esta forma se defiende al Yo-ideal del empobrecimiento y de la amenaza: “¡a qué ser [tan ideal] amé!”

² El aislamiento junto con la anulación retroactiva son “técnicas, auxiliares y sustitutivas”, un “subrogado” de la represión. Por ello los contenidos permanecen conscientes pero, para la defensa, se aíslan de los otros. [S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, *G. W.*, xiv, pp. 149 y 196. *Inhibición, síntoma y angustia*, B. N., I, pp. 1228 y 1249.]

d] No olvidemos que 'la represión "común y corriente" tiene aquí su acción: la inmersión en el inconsciente de muchos detalles irreconciliables con la imagen ideal, los cuales desaparecen de la conciencia; aun cuando también la desvalorización (=negación de lo positivo), tomada como mecanismo de defensa, sigue su propio rumbo—realiza la defensa hacia el exterior. Así se llega a la paradoja: desvalorización agresiva y al mismo tiempo idealización del ausente.

e] La idealización surge de la lógica interna de la elaboración del duelo. El duelo debe justificarse y la destrucción actual del ideal, esto es, el deterioro del ideal en el ámbito *actual*, debe ser reparado mediante la inflación del ideal en un proceso retrospectivamente proyectado. Los ideales son tanto más actualmente efectivos cuanto mejor justifican y fomentan la acción actual; cuanto menos efectivos en la actualidad son los ideales aceptados tanto más se los cultiva y hermosea en el espejo del pasado; este fenómeno es ampliamente conocido en la idealización de los "viejos tiempos" o de la patria perdida por emigración o, en el campo social, del glorificado *ancien régime* destruido por la revolución. Lo mismo sucede con la idealización del ausente, la cual compensa la lesión sufrida por el Yo-ideal actual.

[114] En el protocolo núm. 114 el profesor de secundaria ABS, a quien ya conocemos, se refiere [ver pp. 44-5] al reencuentro con la mujer amada después de cuatro meses de provocada la separación: "El 2 de enero, después de cuatro meses, tengo el primer encuentro con la profesora. ¡Cuánto tuve que esperarla, más aún, anhelarla con impaciencia; fui yo quien la buscó! De pronto sentí su presencia tras de mí y la miré a la cara, que me era familiar. Sin embargo, ya entonces me dominó una ligera decepción. La fascinación de aquel verano se había desvanecido. Ahora, la mujer que durante la separación me había conmovido, apoderándose de mí como un mito, me pareció menos profunda, menos misteriosa y más simple. No obstante, todavía me sobrecoge una tensión interior, aún me siento ligado a ella, aunque creo sentir que ella está decepcionada de mí. Esta mujer sigue siendo enigmática para mí. Al comienzo me costó trabajo entablar una conversación espontánea con ella, pero luego lo conseguí. Pasamos dos horas agradables en el café de la Ópera, a donde fuimos a petición suya. Una observación: A pesar de toda su iniciativa y su independencia, la profesora (para mí tan amada) debía poseer su lado 'íntimo' y 'cordial'. Encontramos (por una feliz casualidad) un buen lugar. La profesora se recostó en un nicho con cierta comodidad. Antes no me había dado cuenta de ello. (Recuerdo su interés por la espeleología.) En general se mostró a ratos más espontánea que antes. Y sin embargo no me pude liberar de la impresión de que ella está decepcionada de mí. Quizá [!] radique allí la solución de su conducta enigmática: de alguna manera se siente repelida por mi apariencia exterior (calva, anteojos, nariz grande, ves-

tuario, edad: 'un vejestorio'); pero por otra parte ella acepta mi conducta y mi manera de hablar".

Este nuevo encuentro, después de una separación de meses, es para nosotros una prueba: claramente se percibe la discrepancia entre la imagen ideal mitificada —aislada— y la imagen real encontrada nuevamente; como descarga, la desilusión surgida de allí se proyecta sobre el compañero.

Vimos, pues, que el *aislamiento*, mecanismo de defensa descrito por Freud, *a posteriori*, por ausencia (separación) hace soportable la presencia anterior o, convertido en lo contrario, por desvalorización hace soportable ahora la ausencia. El aislamiento de rasgos convenientes tiene su reverso: la desvalorización hacia afuera y la agresividad desde dentro. Así como la idealización —por segregación de rasgos aislados— permite la conservación de un alto Yo ideal después de la separación, este mismo mecanismo permite simultánea o temporalmente la desvalorización del mismo objeto de amor. Según la constelación específica de la situación actual del sujeto —situación que está ligada a experiencias tempranas— se vivencia en la misma persona ausente preponderantemente gratificación o frustración. Así, la compulsión repetitiva revive a la madre buena o mala. La separación es un triunfo de la ambivalencia y mientras más débil sea el Yo tanto más insoportable será la ambivalencia. Sólo el adulto maduro y sano —en el caso ideal— puede elaborarla sin represión en la praxis de la vida. No así el niño, ni el psicótico; tampoco el "normal" seriamente regresivo. El hecho de ser el objeto de amor bueno y malo al mismo tiempo, gratificante y frustrante, es una experiencia insoportable, sólo compensada por la represión y el aislamiento —especialmente en la separación. Las comprobaciones de la casuística en este campo son innumerables. El amado ausente es pronto convertido en una imagen insustituible, única y perdida para siempre; acto seguido será vivido como traidor, como alguien que ha fallado en prestar auxilio, como desagradecido y olvidadizo. La dicotomía que sufre la imagen del ausente por el aislamiento de los rasgos, y con ello por el empobrecimiento de la imagen total, puede por lo general permanecer inconsciente para quien ha sido afectado por la separación. En este caso oscila *bona fide* entre ensalzar al compañero o condenarlo, para luego, al final del proceso de elaboración, decidirse, según un esquema, por una suposición definitiva: "Éste fue el gran amor de mi vida y yo dejé pasar de largo mi felicidad" o "Este ser fue mi desgracia". La incapacidad y la ambivalencia persistente que surgen de la discrepancia entre la dura frustración y la anhelada gratificación son recubiertas por el aislamiento de los rasgos.

De paso anotemos aquí que según nuestra opinión la ambivalencia descrita extraordinariamente por primera vez por Eugen Bleuler

no es de ninguna manera un rasgo exclusivo de la esquizofrenia o a lo más de la neurosis. La ambivalencia es la característica normal de toda existencia humana, porque el principio de realidad no está en condiciones de depararnos ni el placer absoluto ni el displacer absoluto. El “tanto [esto]-como [lo otro]” es la ley fundamental —al menos en una mezcla óptima— de una vida humana normal. Se necesita, sin embargo, una fuerte organización yoica para soportar la ambivalencia fundamental de las relaciones humanas y de la percepción del mundo y para sacar de ello algo positivo. El esquizofrénico y, hasta un cierto grado, el neurótico *no* pueden manejar exitosamente la ambivalencia, justamente a causa de la desestructuración del Yo. La ambivalencia se convierte para ellos en un problema insoluble y eso hace comprensible el error de perspectiva de E. Bleuler; él fue, en efecto, el primer científico en abordar todo el alcance del problema de la ambivalencia, pero tuvo que hacerlo desde el paradigma del estudio sistemático de la esquizofrenia.

También el niño se vuelve capaz sólo muy lentamente de integrar la ambivalencia. Su *Weltanschauung* (cosmovisión) es “heterónoma” (en el sentido que da Piaget a este término), no integrada por un Yo autónomo e independiente; y, para colmo, los clisés pedagógicos de nuestra cultura contribuyen a acabar de complicar el problema de la ambivalencia en el niño. Lo bueno es bueno, lo malo malo, las personas de respeto son buenas, los niños desobedientes son “malos”; en este mundo maniqueo se vuelve especialmente difícil el robustecimiento y la integración del Yo. El mundo del “o [esto]-o [lo otro]”, en lugar del “tanto [esto]-como [lo otro]” corresponde a la exigencia totalitaria del “principio de rendimiento”, con su condena del placer y su exigencia del rendimiento necesario para la persistencia de la estructura de dominación vigente. De ahí que toda regresión en el supuesto hombre “normal” y “maduro” se caracterice especialmente por la capacidad menguada para vivenciar la ambivalencia como algo dado y necesario. Toda reacción “neurótica” de este tipo —aun en el “normal”— implica la insoportable oscilación entre el rechazo de lo exclusivamente malo y la idealización de lo exclusivamente bueno. Aún más, a las mismas propiedades que despiertan la admiración, según el estado de motivación, se les pone el sello de inferiores. Por tanto es obvio que la catástrofe del Yo, causada por la separación amorosa, esté caracterizada por la disminución en la capacidad de elaboración de la ambivalencia.

Como ya se dijo, la dicotomía regresiva tiene lugar, en gran parte, en el inconsciente. El afligido no es consciente de su propia ingenuidad cuando habla de su “decepción” del ser amado, o —por el contrario— cuando en forma estereotipada lo convierte en un icono.

Llama la atención que con frecuencia se trate, consciente o in-

conscientemente —por medio de la autosugestión—, de convertir en tabú permanente la imagen del compañero ausente y con ello de alejar toda crítica; o también lo contrario, que se trate de colorear la imagen con tal cantidad de rasgos negativos que la nueva imago, sólo por su negativismo, se convierte en un medio curativo contra la fijación. De todas maneras es un medio dudoso, como lo sabemos por el pequeño y genial estudio de Freud sobre la *negación* [S. Freud, *Die Verneigung*, 1925, *G. W.*, xiv, pp. 9-15. *La negación*, B. N., II, p. 1042]. Tal negación transforma la dialéctica del afecto en lo opuesto y, por tanto, en general representa una defensa insuficiente.

[101] Tuvimos oportunidad de iniciar una terapia analítica con el Dr. C.D. [ver pp. 29 ss, 39, 46] algunos meses después de su separación. La joven amada le escribía muy irregularmente; algunas veces diariamente, otras veces cada 10 o 15 días. También el contenido y el estilo de sus cartas oscilaba entre una frialdad aparente y una vehemente afectuosidad con un manifiesto erotismo. Ambos amantes se quejan de su terrible soledad, incluso C.D. habla en forma característica de “agonía” y de muerte psíquicas. Ahora bien, la joven de 18 años comienza a salir (en Rotterdam) con un colega de 22 años y asiste a teatros y a bailes. Sus cartas se tornan aún más afectuosas y, en el aspecto sexual, más claras. No sin razón quizá el Dr. C.D. supone que tras este nuevo auge de las relaciones amorosas (con ironía cáustica las llama: “relaciones amorosas postales”) está la compensación de la mala conciencia y la vacilación ante una situación conflictiva. Como sucede con frecuencia, nuestro analizando es un maestro en el análisis “silvestre” de otros. C.D. ve claramente que la joven señora, que gracias a él se convirtió realmente en mujer y que también por su culpa fue condenada a la soledad, depende de él psíquica y sexualmente. Pero la única solución provechosa para ella será la búsqueda de una nueva forma de existencia y seguir su propio camino en la vida. Francamente, en forma conmovedora, C.D. trata de orientar juiciosamente a la joven a través de sus cartas, le da consejos prácticos para sus estudios y trata, al mismo tiempo, de respetar su libertad interna, incluso de prevenirla contra la soledad y el aislamiento. Pero ésta es una fachada —y estamos lejos de entender por fachada solo una apariencia engañosa: detrás de la fachada bullía una lucha—; el Dr. C.D. no puede arreglárselas con la ambivalencia de sus sentimientos; su depresión, su sintomatología psicósomática y un pensamiento compulsivo atormentador prosperan, puesto que ocupa todo el tiempo en pensar si la joven le va a olvidar pronto y si preferirá al rival desconocido. La terapia analítica se dificulta considerablemente por un *acting-out* constante. Luego se esfuerza, inútilmente, por escribir menos, pero envía diariamente telegramas y cartas por entrega inmediata, en los cuales oscila entre un amor apasionado y una agresión maligna. Ciertamente quiere curarse, pero entiende por ello, en realidad (y ¿quién podría censurarlo?),

curarse de la joven. Dispuso, correspondiendo a los rasgos anancásticos, un curioso sistema. Colocó en su mesa de trabajo dos tablas (como las de los calendarios corrientes de escritorio) en las cuales, en una especie de taquigrafía (incomprensible para su esposa), consignó lo siguiente: tabla 1: Normas para escribir cartas: no hacerlo con mucha frecuencia. Sólo escribir cartas de respuesta. Dejar pasar 48 horas entre el recibo de una carta y su contestación, hacer pocas preguntas y en ningún caso tratar temas íntimos, omitir detalles, no quejarse en forma alguna, escribir en forma amigable y cariñosa, pero nunca erótica. Escribir más sobre ella que sobre mí mismo, no compilar notas y conceptos para futuras cartas, sino despachar la correspondencia según las circunstancias.

En la tabla 2 encontramos lo siguiente: ella te va a abandonar irremisiblemente, por tanto, no debes dar crédito a su acercamiento. Además, es aún demasiado joven y poco seria. Sus flirteos con S., con F., con M., cuando ya estaba conmigo. Su actual flirteo con el químico —incluso flirteaba con el personal de servicio—; es desatenta, piensa más en sí misma y no es sincera en sus cartas. Pero ahora el mismo Dr. C.D. dice que su joven amante de 18 años es extraordinariamente seria, aun cuando, como corresponde a su edad, se muestra francamente coqueta y acepta con agrado los galanteos de los hombres; pero, a pesar de todo, es un ser de buen corazón y digno de confianza. Al hacerle notar la contradicción entre la tabla 1 y la tabla 2 y aún más entre la tabla 2 y sus propias expresiones se limita a decir: “Sí, ¿cómo quiere entonces que salga de este infierno?”

Este ejemplo ilustra cómo un hombre inteligente, sensible y verdaderamente altruista, en un estado regresivo no puede manejar el carácter ambivalente de su objeto amoroso; utilizando un lenguaje psicoanalítico, no puede reducir a un común denominador materno la madre mala y la madre buena.

[101] Cuando el Dr. C.D. tuvo que renunciar a sus relaciones “adúlteras”, dice en una explosión agresiva: “Conmigo conoció el placer, y ahora se prostituirá. Le doy seis meses para irse a la cama con otro”. De paso digamos que esta última suposición mostró ser profética.

En esta observación agresiva y cargada de odio de una persona normalmente paciente y blanda volvemos a encontrar el aislamiento de un rasgo que, dicho sea de paso, en la fantasía de quien habla se refiere a sus propios esfuerzos. No se exagera al suponer que aquí se esconde un deseo de muerte, pues de la observación se deduce que en realidad la mujer, con todas sus características fisiológicas, ya *no tiene derecho a existir*. La solución más suave sería encerrarla en un convento. Aquí repercute claramente la concepción burguesa de la era victoriana y de Francisco José: “No se debe despertar en la es-

posa la sensación de placer. Una mujer decente debe ser frígida. El placer es propio de las prostitutas”.

Es claro que tanto la idealización como la desvalorización agresiva del ausente no sólo muestran mecanismos *directos* de defensa, sino que, aún más, como quien dice al volver la esquina, refuerzan las defensas en el sentido de la “negación” de Freud [*ibid.*, G. W., xrv, pp. 9-15. B. N., II, p. 1042]. La desvalorización es una defensa primaria, pero secundariamente procura de nuevo, mediante la racionalización, eliminar la idealización que poco a poco se torna peligrosa. Esto es aplicable también, en relación inversa, a la idealización establecida. Tal hecho complejo atestigua la catástrofe de valores en el Yo, y debe conducir a una trasmutación de los valores para que se destruya el Yo ligado a los viejos valores.

La integración psíquica y la superación de la separación significa en último término *que el Yo se acomode al nuevo desarrollo divergente, el cual toma el lugar de la quebrantada unión dual*. Esto quiere decir aquí que, por parte de las “instancias psíquicas” —ante todo por el Yo que toma posición—, se acepte en forma armoniosa y sin mayores contratiempos la nueva situación vital creada por la separación. Esta aceptación necesariamente es, en gran medida, aceptación resignada de una pérdida, y también la inevitable racionalización en la cual la pérdida, por ciertos rodeos, debe incluso enriquecer al Yo. Más allá de los lazos resignados, idealistas, que se manifiestan en forma de recuerdo glorificador y otros semejantes, en este caso se trata de una pérdida esencial, considerando que el desarrollo divergente ya aceptado no es un desenvolvimiento sin compromiso de circunstancias y datos exteriores, sino que conforma y estructura los Yos separados que difieren entre sí por el nuevo medio y las nuevas relaciones. Desde este punto de vista la psicología esencialista muy poco puede comprender este punto de vista, pues supone una visión histórica y dinámica del hombre. El Yo del hombre, a pesar de toda su aparente continuidad y de su autoidentidad, no puede desligarse del desarrollo ni de sus conexiones con la historia. Sería necesario imaginarnos en la forma más viva y precisa que el Yo del hombre no es en ningún caso una esencia invariable, una sustancia acabada, al margen y fuera del desarrollo, sino que es más bien la cúspide —la totalización provisional— que corresponde al desarrollo de un ser, para no utilizar la expresión, mal entendida, “producto del desarrollo”. Mi Yo, que considero idéntico a sí mismo y continuo, es hoy, día X de 1967, la cúspide de mi historia (y de toda la historia por conducto de la mía), culminación provisional que, formada, estructurada por la totalidad de lo histórico, debe continuar formando y estructurando la totalidad de lo histórico. Y así como lo está el mío, el Yo del amante separado está implicado en un proceso dialéctico, estructurado y estructurante,

junto con el mío y sin embargo lejos del mío, instaurado pasiva y activamente.

Aquí nos encontramos con la más fuerte argumentación en pro del aserto: “la persona separada no muere en mí ni yo en ella”. Para la historia nada muere, pero para el Yo, que debe integrar la catástrofe, este consuelo histórico es, de momento, un salto mortal. El ser y la conciencia no coinciden todavía; de ahí que la *auténtica* historia del hombre no haya comenzado, precisamente porque la opacidad y la enajenación de la muerte se hacen presentes en medio de la vida. La llamada sana razón del hombre vislumbra esa posibilidad de introducir furtivamente la vida en el proceso de la muerte y no ahorra racionalizaciones consoladoras; ningún encuentro, ninguna experiencia se esfuman, morir es el supuesto de una nueva vida y de muchas otras cosas. Lástima que la sana razón del hombre pase por encima de la auténtica dialéctica de la muerte, que *ex definitione* disuelve la vida y no permite la reconciliación. En una breve y genial intuición, Freud ha visto lúcidamente *que la ambivalencia aún no es una reconciliación, sino que vive de la negación*. Pero según las leyes de la dialéctica, la reconciliación sólo puede producirse en un tercer nivel, en la “negación de la negación”. Oigamos a Freud: “Siempre que es alcanzado un estadio superior, el inferior puede continuar siendo utilizado en sentido negativo y rebajado. La represión encuentra su expresión en la antítesis. En lo inconsciente no existe el ‘no’. Las antítesis coexisten fundidas. La negación es introducida por el proceso de la represión”. [*Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, 1918, G. W., XII, p. 113. *Historia de una neurosis infantil*, B. N., II, p. 730, n. 1.] Freud da un paso más adelante en su estudio más dialéctico, *La negación* [*ibid.*, G. W., XIV, pp. 9-15. B. N., II, pp. 1042-1044]. Aquí presentimos el intenso esfuerzo de la concienciación por convertir lo reprimido, “negativamente rebajado” en el inconsciente en forma de negación, en nueva afirmación transformada. Sin embargo, mientras la muerte continúe actuando, seguirá en vigencia la frase de Freud: “*En lo inconsciente* [cursivas del autor] no existe el ‘no’. Las antítesis coexisten fundidas”. Pero la conciencia, a pesar de todos los tópicos consoladores, está crucificada entre el sí y el no, entre las contradicciones que se han establecido a través de la vida y de la muerte.

A propósito del análisis del “duelo patológico”, Daniel Lagache observa que realmente nos revela muy poco la suposición, dominante en el psicoanálisis, del reflujo de la libido en el duelo. En cierta forma el doliente intenta conservar —a pesar de los hechos— su inversión libidinal: en esto consiste el dolor característico del duelo. Como consecuencia Lagache duda de que el proceso del duelo sea ante todo un proceso narcisista, puesto que clínicamente no se ha podido com-

probar el aumento del amor de sí en el duelo, sino más bien lo contrario. La libido busca más bien investir nuevos objetos. Lagache sostiene la existencia de una identificación con el muerto, pero considera que esta identificación, de acuerdo con una lógica inconsciente, debe desembocar en el deseo de muerte de la propia persona y causar sentimientos de culpa, estos últimos por haber permanecido con vida. El muerto es una figura ideal, pero, como muerto, ese ideal se vuelve contra la vida; la conciencia se escinde entre el deber de morir-con él y el deseo de vivir. La elaboración del duelo consiste precisamente más en una liberación del Ideal del Yo, que amarga la vida, que en una des-identificación con el amado muerto. Elaborar el duelo significa emprender el proceso de diferenciación; expresado simplemente, la diferenciación entre el muerto y el viviente. [Daniel Lagache, "Le deuil pathologique", en *Bulletin de Psychologie*, xvi, 63, 221, 16, pp. 991-1002.]

Como se ha mencionado varias veces, los análisis de Lagache están dedicados al duelo causado *por la muerte* de un ser amado. En los casos estudiados por nosotros, cuyo objeto, aunque análogo, es fundamentalmente diferente, comprobamos la misma contradicción y la ambivalencia que se fundamenta en ella. La vivencia de la muerte, experimentada en la separación, nos prueba que seguramente en este caso no se trata de un "instinto de muerte" biológico, sino más bien de una *relación interpersonal*, en la cual —en nuestros ejemplos no se trataba de la muerte de hecho— *la represión de una identificación que ha tenido lugar se vive como muerte*. La identificación con el ausente es igual a la muerte, pero precisamente se pone en duda porque ambos compañeros sobreviven a la separación, de manera que la desidentificación consiste fundamentalmente *en matar al ausente en la propia conciencia*, en cuanto su imagen es sustituida por otros ideales o se deja reducir a una idea, es decir, una idealización sin compromiso.

Sólo algunos se rebelan contra esta disminución del otro en sí mismo. De hecho la rebelión contra la indignación al sentir que la separación es un menoscabo de su ser sin posibilidad de mejoramiento, y en esta forma mantiene siempre viva la separación, significa *no separarse más de la separación*; al fin y al cabo, la suspensión del dolor por acción del olvido no es otra cosa que una separación de la separación. ¡Los pocos que se rebelan no son los más felices!

Porque la separación que se mantiene viva clama por lo absoluto, así como el otro, "perdido" por la separación, clamó por lo absoluto. Esto quizá en parte sea una manifestación cultural, puesto que la cultura judeocristiana va acompañada de la radicalización del valor personal: la persona humana se siente única y, por tanto, insustituible, incomparable, absoluta.

En efecto, el Yo, filogenéticamente considerado, es de formación reciente y a nivel ontogenético se conforma ante todo por la acción de un troquelado decisivo. En esta forma representa, como en general las adquisiciones genéticamente más recientes, la diferenciación propia y definitiva del ser vivo en relación con los demás seres vivos. El Yo diferencia a los individuos entre sí de la misma manera como su presencia, en el hombre, lo eleva sobre los demás seres vivos. Entonces —simplificando— el Yo es la totalidad de la memoria. La *total incapacidad* de recordar sería equivalente a no poseer Yo; haber olvidado *todo* significa la muerte del Yo. Si los contenidos que han desempeñado un papel predominante en la identidad del Yo se olvidan o se reprimen, nos encontramos ante una profunda crisis o ante una perturbación peligrosa para el Yo.

El dolor por la separación, la muerte por la separación, son de todos modos tan insoportables que oímos decir a los seres separados: “¿Qué debo hacer ahora para olvidarle?”, o “¿No podría hipnotizarme para poder olvidarla?” En el Yo de quien se ha separado debe darse muerte a la imagen del amado.

d] *Ni vida ni muerte: la ambivalencia de la separación*

Aun cuando en la separación debe “darse muerte” a la imagen ideal del ausente y sustituirla por otros ideales, al mismo tiempo se debe seguir viviendo para garantizar en lo posible la continuidad del Yo. Por regla general se llega a un compromiso entre los ideales; este compromiso, de acuerdo con los hechos, posee una gran dosis de ambivalencia y la separación constituye una señal de contradicción.

Ella es en sí la consecuencia catastrófica de la contradicción, del desgarramiento en cada compañero, es una alienación de cada compañero no sólo del otro sino, en primer lugar, de sí mismo. La separación es un buen paradigma para el estudio de la alienación.

A propósito de la polémica entablada del lado marxista ortodoxo contra la extensión del concepto de alienación a las relaciones interpersonales, que no son primordialmente de naturaleza económica, se podría decir lo siguiente: queda fuera de discusión que Marx tenía razón al buscar el fundamento de la alienación y de la reificación del hombre en la estructura económica concreta. La alienación del trabajo humano, que hace de él una “cosa” propiedad de otros, es la base social para todas las demás superestructuras de la alienación. Claro está que la estructura “psicológica” de la alienación, considerada en su calidad específica, aun cuando sea la consecuencia de una existencia social inhumana, no se deja reducir totalmente a las relaciones económicas. Las alienaciones ideológicas, éticas, religiosas, de la sexualidad y del amor deben ser consideradas como manifestaciones

sui generis aun cuando su enraizamiento social debe buscarse en la estructura económica.

No obstante, estamos obligados a hacer un análisis marxista de la alienación, pues los fenómenos de la separación, que queremos demostrar aquí, son fenómenos sociales y culturales. Para todo ser viviente una frustración, una amenaza, es dolorosa y peligrosa; sin embargo, la vivencia aguda de la catástrofe del Yo en la separación —como lo hemos estudiado— pertenece seguramente al dominio de una civilización organizada en forma especialmente individualista, y tal organización tiene causas estructurales. Con la catástrofe del Yo tiene lugar una disminución peculiar de la conciencia: el mundo está constituido formalmente por la herida de la separación, y la insoponible ofensa narcisista es más importante para el afectado que el posible peligro de una guerra mundial. El lesionado sólo siente y ve su Yo en regresión, hipertrofiado y doliente. No consigue distanciarse de sí mismo porque la distancia sólo es posible cuando hay una relación feliz con la sociedad, o, por lo menos, con un grupo. Aquí se hace el más grande sacrificio a la sociedad Moloc que casi acaba con el hombre. Enajenado de la naturaleza en una sociedad fundamentalmente competitiva y opresora, el hombre es abandonado a sus propias fuerzas en su catástrofe yoica. En un sistema social donde el hombre se convierte en lobo entre lobos, las fuerzas del Eros, en primer lugar, son más precarias, se ven más amenazadas que en una comunidad que le alberga y sostiene; en segundo lugar, el mismo amor —por muy amenazado que esté socialmente— está lleno de la nostalgia propia del hombre solitario de liberarse de su espantosa soledad. El amor está particularmente mistificado cuando la sociedad ha elevado a categoría de institución la “misericordia de la creatura”. El miedo burgués a un utópico “estado de hormigas” no sólo es incapaz de suprimir el amor, sino que más bien podría contribuir al desenmascaramiento de algunas de sus mistificaciones y opresiones.

Pero volvamos a la ambivalencia de la separación en la que se mezcla rechazo e idealización. En este proceso se le ha “asignado” una función positiva a la idealización. De hecho la idealización ejerce secundariamente un efecto dinámico —integrador en la persona que ha sido abandonada.³ La idealización del ausente es tanto más fuerte

³ Sobre la función ética del duelo véase S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, 1915, G.W., x, pp. 341 ss. *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, B.N., II, pp. 1002 ss, especialmente el siguiente párrafo: “Ante el cadáver de la persona amada nacieron no sólo la teoría del alma, la creencia en la inmortalidad y una poderosa raíz del sentimiento de culpabilidad de los hombres, sino también los primeros mandamientos éticos. El mandamiento primero y principal de la conciencia alboreante fue: ‘no matarás’.

cuanto más encarnado esté el Ideal del Yo en el ausente. Por esta razón la idealización, al retraer la proyección, facilita la formación posterior de un modelo adecuado, que influye positivamente sobre la integración y la maduración de la persona abandonada.

[101] Cuando el Dr. C.D. [ver pp. 29 ss, 39, 46, 57 s] registró, poco tiempo después de su dolorosa separación, la "tentación" de perderse en aventuras amorosas, lo manifestó en sus cartas a L. Entonces recibió de ella una de aquellas postales, de moda por los años de 1860, alusivas a todo acontecimiento de la vida con dibujos humorísticos y con un texto más o menos adecuado. Esa postal mostraba una gata sentada en lo alto de una rama y un perro mirándola desde abajo. El texto decía: "Quisiera mirarte siempre desde abajo". Sería interesante saber qué se imaginó L. al escoger la tarjeta. Hablaba clara y principalmente de la admiración con la cual ella "miraba desde abajo" al amante. Sólo, en segundo plano, pueden suponerse otras posibles razones (deseos de posesión, ciertas maniobras de extorsión y otras, etc.). La tarjeta logró su propósito: C.D. se moderó, lo cual claramente habla en favor del efecto moral provocado por L. Un poco amargado anotó él: "¿Y yo? ¿A quién debo yo mirar hacia arriba?" Sin darse cuenta de que él, por su parte, miraba a L. hacia arriba, de lo contrario la postal no habría logrado su efecto.

En la unión dual regresiva de la pasión se proyectan intensamente los valores amados y odiados en el compañero [ver pp. 48 s]. Como en el desarrollo de la organización psíquica no pueden existir sólo pérdidas, la separación es capaz de "enriquecer" a un ser humano, pues al invertir la proyección también está en condiciones de ver más claramente en sí mismo o, por lo menos, de presentir los valores del amor. Sin embargo, así como los rasgos del rostro se desvanecen en la memoria y el afecto se embota, así también la imagen directriz del amado ausente está caracterizada por cierta pobreza y resecamiento. Aquí se encuentra un empobrecimiento del ideal vivo que nos aproxima, de nuevo, a una agresividad encubierta en cuanto la personalidad concreta se limita a un *esquema* como a un lecho de Procusto.

[101] Dos años y medio después de la separación descrita entre el Dr. C.D. y L. existía aún entre los dos un íntimo intercambio epistolar, aun cuando se había hecho menos frecuente. En cuanto nos es posible apreciar, este intercambio epistolar se caracterizó por una gran confianza de la joven y por una auténtica preocupación y participación de C.D. Ambos trataron de evitar alusiones directas a su gran pasión y se esforzaron por mantener una actitud, en lo posible,

El cual surgió como reacción contra la satisfacción del odio, oculta tras del duelo por la muerte de las personas amadas, y se extendió paulatinamente al extraño no amado y por último también al enemigo" [*loc. cit.*, p. 1013].

juiciosa y “adaptada a la realidad”. No sabemos qué circunstancias ni qué estado de ánimo llevaron a L. a escribir lo siguiente (2 años y medio después de consumada la separación): “Me alegró tanto que me enviaras fotos. También te agradezco los libros. Me parece tan gentil de tu parte [“gentil” no es la palabra adecuada]. Eres tan atento y estás siempre tan presente. Ah, no puedo expresar esto correctamente... Te quiero más de lo que sería adecuado. Con frecuencia frente a X [el amigo] me siento culpable porque en realidad no le pertenezco completamente. ¿No puede una amar verdaderamente a dos hombres? No soy buena. ¿Cómo podría explicártelo? Realmente quiero mucho a X y sin embargo, muchas veces, desearía estar cerca de ti”.

Luego, en las sesiones analíticas con C.D., comprobamos que la carta de L. coincide casi exactamente con una tendencia del Dr. C.D. al *acting-out* fuera del psicoanálisis, que fue fortificada por esta carta. De todos modos, a lo largo de las sesiones psicoanalíticas fue evidente para el Dr. C.D. que mediante nuevas relaciones quiso compensar y repetir, a la vez, la pérdida de la joven. Este conocimiento no lo preservó, de ningún modo, del *acting-out*, porque detrás de la reconocida nostalgia de L. “actuaba” una nostalgia profunda e insatisfecha de la madre, y en el sentido analítico —más superficialmente— de su propia juventud. A vuelta de correo contestó a L. —según lo reconstruido a través de las sesiones y protocolos escritos por el paciente— más o menos así:

“Hace dos años escribí [a L.] que ‘posteriormente no debería negarme’. Con seguridad era preocupación por mí mismo, porque esto me causaría mucho dolor; pero también por ella, porque con tal negación uno se vuelve hipócrita. Esta ‘negación’ es muy común especialmente entre las jóvenes a las que se educa para ser más ‘morales’ que los hombres. Se les inculca que no pueden amar más que una vez y sólo a un hombre; por tanto, para permanecer ‘decentes’ ante sí mismas y ante la sociedad, ‘aman’ siempre por primera y única vez. Esto es una mentira, le escribí, se puede amar muchas veces, y, ante todo, cuando se ha amado mucho a alguien y se es sincero, también se puede amar a más de un hombre. Naturalmente es peligroso, como todo en la vida. Además se contrarían los derechos de posesión y el seguro de propiedad. Sin embargo intenté decirle que ella es y sigue siendo decente. Desde hace dos años, cuando me enteré de su amor con X, siempre he tratado de mantener el más grande respeto. Ahora le escribí que sólo por íntima sinceridad y no por negación continuara siendo verdaderamente decente, aun ante X. También le escribí que con la palabra ‘pertenecer’ se han cometido muchos abusos. Una persona no debe pertenecer a alguien —como un perro—, ni siquiera al ser amado. Para pertenecer a alguien, debe ser para él. Y esto hace L. con X. Ambos, L. y yo, pensamos —con razón o sin ella— que no podíamos pertenecernos el uno al otro (edad, escándalo, familia, etc.). Pero, ¿quiere decir esto que debemos renegar el uno del otro, ‘olvidarnos’ recíprocamente? ¡Santo cielo, el olvido nos de-

vora de todos modos! ¿Para qué crearse, pues, sentimientos de culpa porque se quisiera al otro en la distancia? Le escribí que no sé si X podría comprender este punto de vista; él sólo tiene 23 años y no posee la experiencia necesaria. Le escribí que si él está en capacidad de comprender esto, debería sentirse orgulloso de ella porque ella le ama y le pertenece, a pesar, o precisamente porque no reniega de mí. Y, ¿no nos hemos evitado el uno al otro? En dos años y medio sólo nos hemos visto durante dos horas, en un aeropuerto. ¿No nos hemos escrito las cartas en tal forma que si X estuviera capacitado para comprender también podría leerlas? Ella no debería sentirse 'culpable' por esto. Sus sentimientos de culpa se originan en la falsa suposición del deber de matar un amor para no ser culpable. Pero encuentro que uno se siente más culpable cuando da muerte a un amor. Le escribí que no teníamos ningún motivo para avergonzarnos ante nosotros ni ante X y que, por tanto, ella y yo podíamos mirarle, frente a frente, con toda tranquilidad."

En cierto modo, creemos encontrar en esta carta una especie de regusto *utópico*; muestra la intención de quien escribe (que merece todo el aprecio) de superar las fuerzas del olvido, de la mentira, de la posesión y de la represión. C.D. intenta con L. lo que han intentado todos los amantes anteriores a ellos: anular la fuerza del morir. Y sin embargo C.D. se pregunta si debería haber escrito o no esa carta: ¿no lucha sólo por alcanzar un lugar en la memoria o en el corazón de L.?, y, ¿no permitió él la entrada del olvido en la conciencia por la asoladora separación de hace dos años y medio? ¿Qué fin tiene esta lucha para cubrir la retirada?

"Me doy cuenta —dice el Dr. C.D.— de que esto comprueba lo que ya sabía: para ella soy un modelo, y también ella lo es para mí, gracias a su sinceridad y a su fidelidad. ¿Para qué, entonces, romper lanzas por la inmortalidad del amor? Yo mismo busco consuelo en otras mujeres, pero ni siquiera siento ese consuelo como reacción a la separación de L.; ¡tan lejos quedó este derrumbamiento en mi conciencia! Está en algún lugar en el dominio de lo reprimido y vive aún como un leve dolor. Así, pues, ¿no nos hemos olvidado *ya* el uno al otro? Existe una mutua aspiración, pero la meta de tal aspiración se ha desvanecido. Ella escribe que quisiera muchas veces estar conmigo. Por mi parte sé cuán hermoso fue ese estar juntos. Pero éstas no son más que pálidas imágenes que nosotros —¡qué sé yo!— todos los días o todas las semanas nos detenemos a considerar durante tres minutos al margen de la conciencia... *¿Para qué le fue dada la conciencia al hombre, si la unidad y la fidelidad viven más en lo inconsciente, mientras que la conciencia muere incesantemente?*"

Hemos subrayado la última frase porque, según nuestra opinión, C.D. da en el blanco respecto al problema de la ambivalencia; parece reconocer lo que Freud y el psicoanálisis han reconocido: que el Ello es atemporal y vive la inmortalidad; el Ello es supraindividual, no conoce la separación ni en el espacio ni en el tiempo; el Ello, pues, nada olvida y puede continuar viviendo en el otro —como la pro-

gramación de una “máquina pensante” en cibernética. ¡Qué recursos tan inagotables, qué perspectivas tan infinitas! Porque: *donde fue [el] Ello, debe devenir [el] Yo*; ésta es la meta de la hominización. El Yo es un producto lábil de las fuerzas del Ello y de las fuerzas sociales; el Yo debe servir a dos amos; el Yo está supeditado a la ley y a la muerte; el Yo está orgulloso de la conciencia y vive sólo como consciente; pero el Yo olvida, el Yo se separa de sí mismo y de los otros; para el Yo no es consuelo que el Ello no olvide nada; ni le consuela que el Ello ignore todo sobre la muerte; y el Yo está crucificado entre las pretensiones de unidad e inmortalidad por una parte y la facticidad del morir por otra. El Ello sólo se convertirá completamente en Yo cuando éste pueda entrar en la inseparabilidad y en la inmortalidad.

Pero C.D. vive *ahora* en una *utopía*. Sabe que él está muerto para L. y que ella está muerta para él, su posición está perdida: lucha contra la muerte, pero la muerte los devora a cada momento de su vida y un día su Yo se extinguirá y L. estará completamente muerta en esa conciencia luchadora. Un día morirá también L. y sus sentimientos de culpa —si antes no se han desvanecido— ya no darán más testimonio de un amor y una separación, de una lucha contra la agresividad y la represión. *Luego C.D. morirá por segunda vez en la conciencia de la amante.*

Según la regla formulada por Freud, primero se reprimen aquellas vivencias inconciliables con las exigencias del Superyó, y esto tanto más fuertemente cuanto mayor haya sido la recompensa de placer de la vivencia. Para nuestro estudio la situación se complica porque, al lado de la recompensa de placer, también las posibilidades de proyección para el Yo-ideal (ese Superyó aún en maduración, aún no petrificado) eran favorables. Esta condición crepuscular favorece la ambivalencia: el pasado sucumbe a la represión, pero al mismo tiempo tiene lugar la idealización de ese mismo pasado, empobrecido necesariamente por la represión.

La represión de la vivencia dolorosa de la separación, acompañada al mismo tiempo de una idealización del objeto, facilita —como lo hemos visto— un proceso de distanciamiento cultural del mismo, en el cual tal sacralización es el mejor medio para hacerlo inofensivo. Esta idealización del objeto separado permite que pase desapercibido el carácter asocial de la pasión: porque toda pasión es fundamentalmente asocial, supeditada al principio del placer y contradice radicalmente el “principio de rendimiento” exigido por el sistema social de dominación para su tranquilo sostenimiento. Directa o indirectamente, la separación es una de las consecuencias de las limitaciones impuestas por la conciencia social. La idealización del objeto separado permite la adaptación del individuo dentro de los límites sociales, así como también una permanencia ideal en la vivencia placentera. Lo

asocial se recubre de sociabilidad y logra burlar así —hasta cierto punto— la censura del Superyó, acuñado socialmente. El recuerdo idealizante es al mismo tiempo una agresión contra el objeto; el débil compromiso que aún permanece es claramente ambivalente.

Naturalmente, no debe suponerse que la ambivalencia surge sólo *a partir de* la separación consumada. *La separación es más bien un intento de dominar esta ambivalencia.* El desprendimiento —por la muerte simbólica— del compañero de la unión dual muestra el esfuerzo por solucionar un conflicto que pone al ser humano a prueba del desgarramiento. *Este* conflicto es la actualización de un amplio conflicto que nunca fue solucionado: del conflicto siempre renovado entre fidelidad al nido y huida del nido, del conflicto nunca totalmente soluble del rey Edipo. La solución óptima de *ese* conflicto, es decir, la más aceptable para la sociedad, se alcanza por un mejor funcionamiento de los mecanismos de defensa. En este capítulo ya hemos visto cómo actúan algunos de ellos.

Los mecanismos de defensa o de “intercambio” [ver pp. 25 ss] son mecanismos de desarrollo y de adaptación necesarios. Sin embargo, su funcionamiento en cierto modo se remunera con el aumento de la entropía. Para subrayar la ambigüedad de estos mecanismos no hemos colocado al azar la segunda designación al lado de la primera. Si hacemos hincapié sobre la defensa como su meta funcional, perderemos de vista su función de intercambio; si acentuamos en forma optimista los intercambios establecidos por ellos, olvidaremos su defensa dirigida al mundo. De todos modos, estos mecanismos consiguen situar al hombre en una serie motivacional, mediante la represión o el ocultamiento de otros motivos. La vida del ser humano es fundamentalmente *tan ambivalente*, está tan desgarrada entre la simpatía y el rechazo, entre querer-vivir-más y no-querer-vivir-así, *que la función principal de los mecanismos de defensa consiste en controlar la ambivalencia.* Cuando psiquiatras y psicoanalistas, con base en los descubrimientos de E. Bleuler, señalan que el mundo afectivo del esquizofrénico (y en menor medida del neurótico) está dominado por la ambivalencia, escapa a su atención la circunstancia decisiva de que esta irrupción catastrófica de la ambivalencia en la existencia solamente puede ser controlada, incluso en el hombre “normal”, por el arduo e inseguro trabajo de los mecanismos de defensa. El envés de esta situación, “normal” en sí, está representado por la exagerada “disociación” de los polos de la ambivalencia —especialmente en el esquizofrénico y en menor grado en el neurótico— también mediante mecanismos, que en estos casos se han vuelto rígidos: aquí lo bueno, allá lo malo, aquí pura afirmación, allí negación pura. Ahí tiene su origen la “falsa conciencia” mediante la cual se mantiene en equilibrio lábil: en forma de delirio o de otros síntomas. Para restablecer

un óptimo de conciencia de la ambivalencia el sistema debe ser relativizado y flexibilizado. No obstante, un sistema rígido da “mayor seguridad”. Por esta razón la resistencia interna, profundamente arraigada, del psicótico y del neurótico (y hasta cierto punto la de cada uno de nosotros) aparece contra los esfuerzos terapéuticos por alcanzar la elasticidad y la relativización. Sólo el *pensamiento dialéctico* puede dar cuenta de la ambivalencia y mantenerla en la conciencia. El ser humano prefiere no percibir la ambivalencia. Difícilmente puede soportar la relativización de su sistema de referencia y el mejor pensador dialéctico se desliza constantemente en lo no dialéctico, pues el pensamiento dialéctico plantea las más grandes exigencias a su mundo afectivo y a su capacidad intelectual. Por esto, fundamentalmente, todo delirio, todo error, todo fanatismo, toda unilateralidad, toda absolutización de lo relativo, toda mistificación, es un deslizarse hacia la “falsa conciencia”, desde el pensamiento dialéctico, fluido y móvil. [Cf. Joseph Gabel: *Formas de alienación. Ensayo sobre la falsa conciencia*, Ed. Universitaria de Córdoba, Buenos Aires, 1967; del mismo autor: *Ideologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung*, Fischer, 1967.] La absolutización de lo relativo es simplemente la enfermedad antropológica. Porque el hombre relativiza todo medio ambiente, toda etapa de su desarrollo y *por tanto* marcha a la búsqueda de lo absoluto; impulsado su pensamiento por el deseo, recurre a seudosíntesis precipitadas y se construye un “absoluto” acabado, un “fundamento” accesible por medios mágicos. La *idea del absoluto* sólo pudo originarse en la *conciencia de lo relativo*.

Consecuentemente, los héroes del amor murieron después de haber amado. El Eros empuja al ser humano más allá de toda frontera; puesto que el hombre se trasciende en el amor y a causa del amor hacia una dualidad, sólo le resta o la relativización de la más grande vivencia, o —si no está dispuesto a sumergirse en lo relativo— la muerte; o también la mistificación: afirmar que el amor celestial, después de la muerte, nos dará *más* satisfacción que el amor que gozamos y que despreciamos en vida.

Todos los amantes desearían oír y también poder cumplir el juramento: “Te amaré eternamente”. Pero “amar eternamente” quiere decir ser eternamente uno, ser siempre total actualidad. Así como la conciencia reprimida de la muerte impulsa hacia la muerte, así también el conocimiento reprimido de lo limitado, de lo relativo, impulsa al ser humano a destruir por sí mismo lo “absoluto” que cree poseer, o a destruirse a sí mismo para que su juramento no sea desmentido. En los comienzos de su amor por Anna Karenina le dice el conde Wronskij: “¡Jamás podré olvidar ninguna de sus palabras, ninguno de sus gestos. Y no quiero olvidarlos!” No obstante, los olvidará. Y Anna se arroja bajo el tren para no olvidar. Antes de morir,

ella repite: “¡Jamás podré olvidar ninguna de sus palabras, ninguno de sus gestos!” Ella mantuvo su palabra, murió —para no olvidar.

Lo absoluto en la conciencia del hombre no sólo es precario sino también mortífero. *Ser objeto absoluto* es sobrehumano: el hombre tiene que decepcionar en alguna forma a la religión de la cual es objeto, de lo contrario debe morir. Arthur Miller hace decir a su héroe —él mismo— que las mujeres mueren porque hacen de su amante un Dios. [*Después de la caída*, Losada, Buenos Aires, 1965.] En parte tiene razón, porque la alienación de la mujer en nuestra civilización es más profunda que la del hombre y por eso ella espera la salvación a través de él. Pero —Arthur Miller nos lo muestra— tal salvador marcha por encima de los cadáveres de aquellos que esperan lo absoluto de él, porque él mismo no puede alienarse en la condición de pseudoabsoluto. La deificación es una carga insoportable, la ambivalencia tiene que irrumpir por alguna parte —en la muerte simbólica o en la real.

[116] A los 30 años, el Dr. IBN, casado, sin hijos, encuentra a la joven MAI, 10 años menor que él [ver pp. 45 y 47]. Ambos habían experimentado con anterioridad una serie de desordenadas aventuras. La señora MAI (conocimos su historia sólo a través de las comunicaciones de IBN y de algunas cartas) nos dio la impresión de ser una criatura “abandonada”,* objeto de abusos desde su infancia y ansiosa de encontrar su redención. El Dr. IBN tenía ciertos rasgos similares, pero su pasión parece haber sido algo menor que la de MAI; él se dedicó más bien a ampliar cuantitativamente su búsqueda de redención mediante la acumulación de aventuras, mientras que para MAI él constituyó algo así como la revelación definitiva. Su exigencia de absoluto se concentró intensamente en él. IBN nos pareció más preso de mistificaciones ideológicas que la joven. Ciertamente él la amaba y le impresionó y conmovió profundamente su amor sin reservas. Pero buscó más bien la “inmortalidad” en la “programación” de la mujer. Queremos decir con esto que no le hacía infeliz el hecho de que la joven le fuera esclava y que él quisiera educarla para hacer de ella “un nuevo ser”. Para él mismo, sin embargo, deseaba una “libertad” apuntalada mediante ideologías y mistificaciones. Veremos en seguida que la joven le amaba a él y que sólo a él que-

* En el texto el autor utiliza el término técnico *verwahrloste*, intraducible al castellano si no es por el término “abandonada”, que pondremos entre comillas cuando lo empleemos en esta acepción particular. En realidad, se trata de un cuadro sociológico-clínico que presentan los individuos que, generalmente por carencia afectiva en la infancia o por la deficiencia o asocialidad de los modelos familiares, no han podido estructurar un Yo capaz de tolerar las tensiones, ni un Superyó que integre valores sociales positivos. Su resentimiento, su desconfianza, su impulsividad y su asocialidad les predestina —a menos que un gran amor o una reeducación oportuna les salve— a la delincuencia, la prostitución, el pandillerismo o la existencia del *clochard*. [T.]

ría amar; pero él le dijo (no le horrorizaban los programas románticos): “Quiero a mi Dios, a mi Rey y a mi mujer”. A su Dios le pagó una indemnización en forma de sentimientos de culpa, antes de perder enteramente su fe en él; a su Rey lo dejó abandonado cuando fue expulsado del país durante la anarquía de la posguerra y no se fue ni a las barricadas ni con los rebeldes; de su mujer estaba prácticamente separado y pronto se divorció de ella, sin pensar por ello en casarse con MAI. No obstante, se preocupaba asombrosa y consecuentemente por la señora MAI; por ella arriesgó su vida (hablamos de los disturbios de la posguerra), actitud que no tomó para defender a su Rey, supuestamente amado. A pesar de ello, nunca dijo a la señora MAI *que la quería*; esto se oponía a su código moral. Él la quería, pero no pudo soportar el endiosamiento y se decidió por “despedir” a MAI. El despido no fue de ninguna manera fácil para él; vimos en la página 45 que consideraba esta separación semejante a la muerte. Por la misma época, la señora MAI le escribía, desconcertada y sin comprender nada, puesto que simplemente no podía entender las causas de su ruptura, numerosas cartas de las cuales sólo algunas fueron conservadas y comunicadas durante el psicoanálisis por el Dr. IBN, antes de destruir las últimas que aún le quedaban. Estas cartas, de una joven sin cultura, se asemejaban a las célebres cartas de la monja portuguesa: eran muy religiosas —de una religión de amor terrenal— e igualmente desesperanzadas porque, cuando el amor y la fe no tienen esperanzas, se convierten en infierno.

“Pase lo que pase —escribía MAI— debes creer mis palabras de amor.” En otra oportunidad: “Tú eres el único, eres mi primer hombre, mi mundo, mi felicidad, mi vida. Te quiero más que al sol y a la luz porque sin ti el sol es frío y la luz oscura”. “Eres el gran dios que reina sobre el mundo.” “Eres mi vida, debes amarme mucho porque quiero vivir mucho; eres mi tiempo feliz, mi bello mundo.” “Eres mi dios.” “Cada día me hago más adulta. Hace un año pensé que si no estábamos juntos moriría. ¿Cómo podría vivir? Ahora voy a tratar de vivir normalmente y bien” (más tarde veremos en qué se convirtió este intento). “Me has madurado, has hecho de mí un ser humano. Ahora, porque tú lo has hecho, deberíamos ser sólo amigos. ¿Cómo? ¡Nos amamos demasiado para ello! Cuando un maestro ha hecho de un niño un adulto, deben separarse luego, dices, de lo contrario se llega a un estancamiento. Ya sé que tú necesitabas hacer de mí un ser humano y luego tendríamos que separarnos. Pero mi corazón me dice que no es así, no me estorbarás nunca, por el contrario, voy a necesitarte aún. Sin embargo, sé que piensas de otra manera, tú me lo has dicho. No te asustes, debes actuar como creas conveniente.” Y así llegó la separación. IBN trató de calmar el dolor que él mismo se infligía; por este tiempo parece haber tenido relaciones confusas, conflictivas e intermitentes con cuatro o cinco mujeres. MAI estaba casi aniquilada: “Ahora lo he perdido todo. Amar y ser amada, vivir para alguien, esto lo necesito como el aire”. “No comprendo qué ha sucedido. No puedo concebirlo. Trato de

acorazarme. Ojalá no me llames demasiado tarde, cuando todo haya muerto en mí... ¿Me amas *ahora*? Yo supongo que sí." Y una carta de sólo una frase: "No dejaré de amarte mientras respire".

La separación parece haber destruido física y psíquicamente a la joven. Todavía trataron los amantes de volverse a encontrar un par de veces. IBN nuevamente intentó separarse. Se trasladó a Viena y MAI tuvo aventuras desafortunadas, incluso relaciones lésbicas. Entre tanto, IBN se divorció y telefónicamente se lo comunicó a MAI. Una semana más tarde MAI se suicidó sin dejar ninguna carta de despedida.

IBN inició un tratamiento psicoanalítico. Pero MAI rehusó la relativización de su amor mediante el psicoanálisis, probando la veracidad de sus palabras de despedida: "No dejaré de amarte mientras respire". La demanda de absoluto termina con la muerte. Por ello las religiones prometen el absoluto, por un viraje de la ecuación, sólo en la muerte.

Con todo, de la historia psicoanalítica de IBN inferimos que era menos "ligero" de lo que precipitadamente se podría suponer, basados únicamente en la catástrofe que provocó en su amiga —hablando técnicamente— por una "transferencia no disuelta".

Cuando conoció a la joven se entusiasmó con su belleza, su porte gracioso y amable. Pronto se convirtieron en amantes. La entrega de la joven fue total y placentera, la primera de esa clase, y por tanto plena de ingenuidad virginal, lo cual, aparejado con una gran experiencia sexual, hubiera hecho feliz a cualquier enamorado —e IBN estaba muy enamorado de ella. No obstante, precisamente la felicidad de los dos jóvenes (IBN tenía 30 años y MAI 20) desconcertó al hombre. La compulsión repetitiva revivía continuamente la inseguridad y la vivencia de culpa de una niñez infeliz, oscilante entre una madre histérica pero "sobreprotectora" y un padre perfeccionista y débil, pero, por reacción, crítico, inflexible y duro; en su niñez IBN no pudo confiar en la estabilidad de la madre ni en la del padre; fue atormentado e intimidado por este último y siempre decepcionado por él; estas formas de relación objetal las transfirió a la infantil y "abandonada" MAI. Él *debía* educar a MAI severamente y atormentarla con el pretexto de la perfección de un alto ideal; él *tenía* que estar decepcionado de ella continuamente por su pretendida falta de seriedad. "¡Y bien sabe Dios que *era* digna de confianza! —nos dijo más tarde el mismo Dr. IBN—. En un año quise hacer —y lo hice— de un pequeño ser prostituido una especie de monja, una 'sabelotodo'. Nunca he exigido tanto a una persona, nunca he educado con tanta dedicación, pero tampoco con tanta severidad e inflexibilidad intelectuales." Podemos observar el profundo narcisismo que encierra tal "altruismo". Mientras más exigía de la joven, tanto más se doblegaba ella a él y pronto se dio cuenta de que no era "*ella*" quien se transformaba, sino sus relaciones hacia él: el hombre ardientemente amado se convirtió en el "Dios reinante sobre el mundo". Aquí, él intuyó un problema de los de más difícil manejo en el

psicoanálisis: disolver la relación para facilitar la continuación del desarrollo independiente del paciente. Sintió que MAI se convirtió *por él y para él* solamente en aquello en lo que deseaba convertirla. Complementariamente a esta comprobación —en sí correcta— tenía que destruir las relaciones que había construido: esto encuadraba en la lógica de la compulsión a la repetición de sus primeras relaciones objetales. Estaba completamente convencido de que debía separarse amando a MAI, de tener que ofrendar *ese amor* para que *ella* continuara viviendo y promover en la mujer su ulterior despliegue personal. Es posible que haya sentido inconscientemente que, con ello, la sentenciaba a muerte; para él mismo la separación provocada era “semejante a la muerte”, y si la sobrevivió fue porque su compulsión repetitiva sadomasoquista exigía más culpa y más castigo (y así, en cierto modo, imitaba las vicisitudes de la fortuna) mientras que, para la “abandonada” MAI, la existencia sin el amor “divino” encontrado en vida, en el que vació su Yo, sencillamente ni merecía la pena ni podía vivirse.

En esta relación casuística podemos observar perfectamente la acción de la angustia en la consumación de la separación. En una consideración concienzuda se nota que todos los ejemplos transcritos están caracterizados por el *cargo de conciencia*. La angustia y este cargo pueden ser tan intensos como para dejar ir de hecho a la muerte al ser abandonado, atormentado por la angustia de muerte, pero de todos modos dejarle experimentar en vida “la vivencia de muerte”. Por tanto, es de suponer que el poder de la angustia, en este campo, entre la vida y la muerte, debe ser de una especial violencia.

e] *El Yo abandonado se angustia*

Freud se refiere a la reacción afectiva a la separación como que “la experimentamos como dolor o tristeza [duelo], pero no como angustia. De todos modos, recordemos que en nuestro estudio de la tristeza no llegamos a explicarnos por qué era tan dolorosa”. [S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, *G. W.*, xiv, p. 161. *Inhibición, síntoma y angustia*, B. N., I, p. 1234.] Acto seguido, se dedica Freud al problema del dolor producido por el duelo (o por la separación). Más adelante citaremos algunas de sus consideraciones. Ciertamente podría pensarse que el fundador del psicoanálisis dudaría del efecto de la angustia en “la reacción afectiva ante una separación”. Veremos también cómo algunas expresiones de Freud sobre la “angustia de muerte en la melancolía” y en el posterior “aislamiento” de los componentes de la angustia hacen plausible la presencia de la angustia como acompañante de la separación.

Estamos ya suficientemente orientados, en cuanto a la fenomenología de la separación entre los amantes, para poder vislumbrar cómo se realiza bajo el imperativo del Superyó; ella no desciende del “cielo

despejado”, sino que se prepara en los abismos del “Ello” —que a su vez alimenta las raíces del Superyó— y del conflicto del Yo entre la tendencia al placer y las exigencias del Superyó. Ella *debe* estar preparada por la angustia de la conciencia. Y apenas consumada no entra, de ninguna manera, en la condición de una conciencia feliz y tranquila, sino que continúa viviéndose como una culpa ocasionada por las propias demandas instintivas y como un castigo por un pecado. La separación nace de la angustia y produce angustia. Freud no prestó atención especial al problema de la separación entre los vivientes y se preocupó por la rigurosa diferenciación entre angustia y tristeza como fenómenos concomitantes a “la pérdida del objeto”. “Hubimos de decir que la angustia es una reacción al peligro de la pérdida del objeto. Pero conocemos también otra reacción de este género a dicha pérdida: la tristeza. ¿Cuándo, pues, surge angustia y cuándo tristeza [duelo]?”, se pregunta Freud [*loc. cit.*, e *ibid.*, p. 1252] y caracterizó el intento de solución de este problema como “tímidas observaciones” que “no deberán ser sometidas a un juicio muy severo” [*ibid.*]. “¿Cuándo, pues, surge angustia y cuándo tristeza [duelo] y cuándo, quizá, sólo dolor? —plantea Freud de nuevo y agrega—: Digámoslo cuanto antes. No es posible aún dar respuesta a estas interrogaciones. Nos contentaremos, pues, con precisar algunos contornos del problema y hallar alguna nueva orientación” [*ibid.*].

Freud se refiere a la conducta del lactante “que encuentra a una persona extraña en el lugar de su madre”. En esta situación el niño demuestra angustia y dolor. Sólo que, opina Freud, “parece *como si fluyeran conjuntamente en él elementos que más tarde habrán de separarse*” [cursivas del autor]. Puesto que la madre regresa, el lactante aprende a diferenciar la angustia, que es originada por la simple “pérdida de la percepción” —equiparada a la “pérdida del objeto”— del dolor que indica una necesidad insatisfecha. “En estas ocasiones experimenta el niño un ‘anhelo’ [*Sehnsucht*] de la madre, no acompañado de desesperación.” Sin embargo —y esto es importante para nuestro estudio—, “más tarde la experiencia enseña al niño que el objeto puede permanecer existente, pero hallarse enfadado con él, siendo entonces cuando la pérdida del cariño del objeto pasa a constituirse en una condición, ya permanente, de peligro y angustia” [*ibid.*].

“La situación traumática de la ausencia de la madre difiere en un punto decisivo de la situación traumática del nacimiento. En esta última no existía objeto ninguno que pudiera ser echado de menos [?]. La angustia era la única reacción emergente. Repetidas situaciones de satisfacción crean luego el objeto materno que, al emerger de la necesidad, recibe una intensa carga [catexis], a la cual hemos de calificar de carga de ‘anhelo’ [catexis ‘nostálgica’]” [*ibid.*].

Así llega Freud a una diferenciación demasiado unívoca entre angustia, dolor y anhelo por una parte y tristeza [duelo] por otra. Esta última surge bajo la acción del principio de realidad. “Conocemos aún otra reacción afectiva a la pérdida del objeto: la tristeza [duelo]. Pero su explicación no nos opone ya dificultad ninguna. La tristeza [duelo] surge bajo la influencia del examen de la realidad, que impone la separación del objeto, puesto que él mismo no existe ya. Se plantea así a este afecto la tarea de llevar a cabo tal separación en todas aquellas situaciones en que el objeto lo era de una elevada carga [catexis]. El carácter doloroso de esta separación se adapta a la explicación que acabamos de dar por la elevada carga de anhelo [catexis nostálgica], imposible de satisfacer, del objeto durante la reproducción de la situación en la cual ha de efectuarse la separación de él” [*loc. cit.* e *ibid.*, p. 1253].

Desde el punto de vista heurístico esta distinción es muy rica y naturalmente sin la elaboración del duelo —bajo la influencia del “principio de realidad”— el sujeto separado no podría sobrevivir, o al menos no en toda su integridad psíquica. Pero en el llamado “duelo patológico” (“tristeza patológica”) se presenta precisamente esta pérdida de la integridad psíquica; las fronteras entre lo “normal” y lo “patológico” son especialmente fluctuantes. La separación es una amenaza para la vida, porque es una catástrofe para el Yo (identificado con el objeto). *Por eso, toda separación va acompañada de una angustia de muerte más o menos reprimida.* Naturalmente la angustia de muerte en su génesis no tiene contenido, por lo menos a nivel intelectual. ¿Quién —menos aún el lactante— se imagina algo detrás de la muerte? Pero como acabamos de ver, Freud mismo advierte que “parece como si fluyeran conjuntamente [en el lactante] elementos que más tarde habrán de separarse”. A esto también corresponde una angustia de muerte más o menos preconsciente como consecuencia de la pérdida del objeto. Freud escribe acertadamente: “El principio de que todo miedo o angustia es en realidad miedo a la muerte no me parece encerrar sentido alguno”. [S. Freud, *Das Ich und das Es*, 1923, G. W., xiii, p. 288. *El Yo y el Ello*, B. N., I, p. 1212.] Pero acepta con toda franqueza que ella se presenta en la angustia libidinosa “neurótica” (a diferencia de la angustia real, ¡diferencia pragmática que se basa considerablemente en el “principio de rendimiento”!).

“El mecanismo de la angustia ante la muerte no puede ser sino el de que el Yo liberte un amplio caudal de su carga [catexis] de libido narcisista; esto es, se abandone a sí mismo, como a cualquier otro objeto, en caso de angustia. La angustia ante la muerte se desarrolla, pues, a mi juicio, entre el Yo y el Superyó... El miedo a la muerte, que surge en la melancolía, se explica únicamente suponiendo que

el *Yo* se abandona a sí mismo, porque, en lugar de ser amado por el *Superyó*, se siente perseguido y odiado por él. Vivir equivale para el *Yo* a ser amado por el *Superyó*, que aparece aquí también como representante del Ello. El *Superyó* ejerce la misma función protectora y salvadora que antes el padre y luego la Providencia o el Destino. Esta misma conclusión es deducida por el *Yo* cuando se ve amenazada por un grave peligro del que no cree poder salvarse con sus propios medios. Se ve abandonado por todos los poderes protectores y se deja morir. Trátase de la misma situación que constituyó la base del primer gran estado de angustia del nacimiento y de la angustia infantil; esto es, de aquella situación en la que el individuo queda separado de su madre y pierde su protección." [*Ibid.*, p. 1212.] Entonces está el Ello claramente "bajo el dominio del instinto de muerte, mudo, pero poderoso, y quiere obtener la paz acallando, conforme a las indicaciones del principio del placer, al Eros perturbador..." [*ibid.*].

En la medida en que podamos diferenciar o no, en el estudio de nuestro tema, la "angustia real" de la "angustia libidinosa", podremos también diferenciar la "tristeza [el duelo] adecuada a la realidad" de la "angustia de muerte" melancólica. El hecho es que nosotros creemos haber encontrado en todos los casos estudiados la angustia de muerte —la vivencia "tanatoide"— más o menos encubierta, de curación más lenta o más rápida, y la "tristeza patológica".

Los lazos que se disuelven rápidamente por la separación de los amantes se caracterizan en general de antemano por la *angustia de conciencia*. Desde el momento en que se sellan estos plazos, llevan la separación en sí mismos. Desde un comienzo son relaciones interpersonales problemáticas y no son aprobadas por el *Superyó* —es decir, en último término, por la sociedad, reflejada en los prejuicios e ideologías del individuo. Es un gran riesgo y una "aventura" establecer tal relación: la palabra "aventura" se hizo inofensiva en relación con estas relaciones precarias y fue despojada del trágico tono subyacente: Freud observó, como se sabe, que la neurosis es el negativo de la perversión. Ahora bien, la relación consagrada a la separación no necesita ser especialmente "perversa", aun cuando es un hecho observado que en las uniones "ilegítimas" también se viven con predilección las llamadas "persiones"; sin embargo, tales relaciones son el indicio de una organización sexual "genital" que falla precisamente en el sentido que le da el orden cultural opresivo. La sociedad —o por lo menos el *Superyó* del hombre en cuestión, troquelado por el sistema de dominación a través de la familia—⁴ con-

⁴ En numerosos lugares de su obra Freud señala la función social del *Superyó* como *productor de una mediación*; a manera de ejemplo, sirve la siguiente cita: "Siendo en sí procedente de la influencia de los padres, los

dena tales "aventuras". Éstas ya se inician bajo los signos de los cargos de conciencia. Los moralistas no tienen mayor dificultad en demostrar que tales incursiones en el paraíso hipotético en realidad conducen al infierno. La separación devora la unión antes de que ésta se disuelva realmente. La inseguridad y la angustia de los amantes es con frecuencia tan fuerte, que pagan el placer de su relación con graves cargos de conciencia, los cuales, según nuestras observaciones, se manifiestan en gran número de casos en lo somático —en las llamadas enfermedades psicosomáticas— o en la inicial y relativa impotencia del hombre o la frigidez de la mujer.

[118] Un paciente de 49 años nos describe, en forma gráfica, no sólo sus tormentos de conciencia sino también la manifestación de su impotencia, profundamente inquietante para él, al iniciar una penosa relación afectiva con una joven señora a quien, por razones diversas, consideraba especialmente "prohibida": ella no estaba segura de su ingreso al convento. Es interesante la afirmación que nos hizo la joven: aunque tímida y sin experiencia nos dijo que, a pesar de toda la inclinación que sentía hacia él, más fácilmente podría tener relaciones sexuales con otro hombre, porque su conciencia sufriría menos por ello. Podemos suponer cuán grande es la fuerza de induc-

educadores, etc., el examen de estas fuentes nos ilustrará sobre su significación. Por lo regular, los padres y las autoridades análogas a ellos siguen en la educación del niño las prescripciones del propio Superyó. Cualquiera que en ellos haya sido la relación del Yo con el Superyó, en la educación del niño se muestran severos y exigentes. . . De este modo, el Superyó del niño no es construido, en realidad, conforme al modelo de los padres mismos, sino conforme al del Superyó parental; recibe el mismo contenido, pasando a ser el sustrato de la tradición de todas las valoraciones permanentes que por tal camino se han transmitido a través de las generaciones. Adivinaréis fácilmente cuán importantes auxilios para la comprensión de la conducta social de los hombres. . . resultan de la consideración del Superyó. La concepción materialista de la historia peca probablemente en no estimar bastante este factor. Lo aparta a un lado con la observación de que las 'ideologías' de los hombres no son más que el resultado y la superestructura de sus circunstancias económicas presentes. Lo cual es verdad, pero probablemente no toda la verdad. La humanidad no vive jamás por entero en el presente; en las ideologías del Superyó perviven el pasado, la tradición racial y nacional, que sólo muy lentamente cede a las influencias del presente y desempeña en la vida de los hombres, mientras actúa por medio del Superyó, un importantísimo papel, independiente de las circunstancias económicas". [S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1933, G. W., xv, pp. 73-74. *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, pp. 817-818.] Dejando de lado la comprensión deficiente de Freud acerca del reconocimiento por parte del marxismo de la tendencia a la fijación, ideológica se enuncia aquí un concepto en el cual precisamente pueden encontrarse el marxismo y el psicoanálisis. Al lado del papel educativo del Superyó, se manifiesta claramente la alienación del hombre producida por la mediación. Las relaciones inmediatas entre los hombres se deforman por la presencia invisible de *figuras mediadoras*.

ción, recíproca en ambas partes, de la angustia de conciencia en casos semejantes. Nuestro paciente está alarmado por la supuesta impotencia, la cual está tentado de atribuir al climaterio masculino. Para poner a prueba su potencia hace algunos ensayos con otras mujeres, cuya intimidad le causa menos escrúpulos de conciencia y estos ensayos son recompensados con el éxito.

El acontecimiento descrito aquí brevemente lo encontramos, de nuevo, con algunas variantes, en numerosos casos y también su contraparte en la conducta femenina.⁵

[119] Una de nuestras examinadas, de 35 años, que hasta entonces había llevado una vida sexual aparentemente muy despreocupada, expresa su angustia creciente ante la posible situación de no encontrar relaciones masculinas acordes con su edad, a medida que ésta avanza. En realidad aquí el problema de la edad es una "coartada". La misma examinada se refiere a una frecuencia creciente de vaginismo en algunos casos en que entabla nuevas relaciones con hombres.

[120] Queremos incluir en esta parte las anotaciones hechas por el Dr. FON, abogado soltero de 39 años, a propósito de sus últimas sesiones analíticas. No se trata propiamente de una relación apasionada con una mujer, obstaculizada por factores externos, sino más bien de una separación que se puede reducir al "hastío" que empieza a aparecer. Nos interesa mostrar la angustia y la agresividad analizadas, hasta cierto punto, en los motivos de esta separación. Además es claramente visible el papel de la compulsión repetitiva en la conducta del Dr. FON, de la cual hablaré nuevamente en la segunda parte del libro.

En sus notas con ocasión de la sesión analítica núm. 267 consigna el Dr. FON lo siguiente: "Antes de la sesión sentía rabia contra Marta y no quería disimularla; pero manifestarla me proporcionaba igualmente desagrado; no me gusta hablar de la relación con una mujer, menos aún cuando se trata de algo actual.

⁵ No necesitamos hacer hincapié en que la elaboración analítica de tales trastornos de la potencia señala la presión ejercida por el Superyó, así como las limitaciones del incesto y del complejo de castración. Con mayor razón debemos ver en tales casos también la expresión de la discrepancia entre el nivel sexual "puro" (*sit venia verbis*, pues el hombre no posee una sexualidad "pura", esto es, "zoológica") y el anhelo de la posible riqueza de las relaciones personales. El deslizarse como en corto circuito en la intimidad sexual puede encubrir, a la manera de un movimiento desplazado, la angustia ante el vacío o la dificultad de las relaciones humanas más ricas. Los trastornos de la potencia pueden ser a veces en cierto modo "prudentes", en cuanto se adelantan a la inevitable separación de una relación dudosa, simbolizándola o previniéndola. De ahí que ese tipo de relaciones fugitivas y superficiales desempeñen un papel poco importante en nuestro estudio, dedicado más bien a la separación de gentes entre las que existen relaciones más profundas y diferenciadas.

"Luego me refiero a un fragmento del sueño de la noche del lunes: yo cohabito con mi madre, a cuyo efecto mi madre toma exactamente la posición que tenía por costumbre para orinar, cuando yo la miraba despachar este asunto (como lo expuse en la interpretación de un sueño del sábado). En la sesión de ayer me callé la expresión de placer de la mujer del sueño durante el coito. La censura no dejó pasar más.

"Con esto se instala de nuevo la represión en mi memoria. Por el momento no puedo recordar más sobre el curso de la sesión. Sé que luego caí en una resistencia bastante fuerte.

"El disgusto que tuve ayer con Marta no me abandona. Como debía viajar ayer por la noche a Bad Ischl y ella sólo llegaría el viernes por la noche le hice una breve visita en la oficina antes de ir al analista. La encontré de mal humor (seguramente porque la dejó sola en un día de fiesta) y al despedirme me hizo algunos reproches que no tomé de inmediato en serio; según el sentido de lo dicho, yo no la quería y no era por su causa por lo que viajaba a Bad Ischl.

"Me refiero a este hecho desagradable porque afectó mi tendencia a la distonía. De camino hacia el consultorio del analista me sobrecogió tal estado de cansancio que me quedé dormido, aunque la noche anterior había dormido perfectamente; también me dormí en el tren, lo cual muy rara vez me ocurre; de día permanezco siempre despierto, sin disposición a dormirme. Anoche, cuando salí a caminar durante dos horas, sentí una fuerte y típica hipotonía.

"Cosas como las que ayer dijo Marta ponen en tela de juicio mi relación con ella. Tiendo —a causa de las dificultades momentáneas que surgen en el análisis, ante todo la angustia— a hacer responsable a Marta de esta angustia y de estas dificultades y a sacar de allí las consecuencias.

"Cuando no tenía relaciones con Marta el análisis era más fácil, estaba libre de la angustia. Sólo en la primavera pasada la relación con ella me produjo angustia, e igualmente fue causa de mi distonía y de la gran angustia que precedió a las últimas vacaciones, causadas por mi intención de pasar vacaciones con ella. También parece que hago responsable a la joven de mi angustia y de las dificultades actuales en el psicoanálisis.

"Creo recordar que en la sesión psicoanalítica del lunes hablé del cansancio interior y de la nerviosidad que me produce la compañía de Marta. Mi relación con la joven atraviesa en este momento por una fase crítica. A pesar de todo no quiero romper esta relación porque seguramente buscaré luego otra mujer. Y porque tal situación aumentará mi inquietud interior. Todavía recuerdo las circunstancias que me llevaron a la intimidad con Marta: la soledad me tenía deprimido. Esto podría volver a suceder, y quiero evitarlo."

Después de la sesión analítica siguiente (268) el Dr. FON anotó: "...ayer, antes de la sesión, comprendí que mis dificultades y tensiones, desencadenadas por el psicoanálisis y que provienen de las relaciones con mi madre, las proyecto en mi relación con Marta..."

En la sesión me valgo nuevamente de la comunicación de las expresiones de Marta el miércoles; expreso mis afectos al respecto, y digo que he acariciado la idea de mandar a paseo a Marta. Si ayer, antes de la sesión, hubiera reflexionado sobre el asunto, habría concluido en que proyecto las dificultades internas, sobre todo las implicadas en la relación madre-hijo, sobre Marta. Si deseara separarme de la joven, manifestaría así también el deseo infantil de liberarme de la madre, de mandar a paseo a la madre. Igualmente a como sucedió en 1963, cuando por primera vez me puse en contacto con el psicoanálisis; no pude soportar más la convivencia con mis padres y finalmente, en mayo de 1965, me mudé de domicilio.

"El analista interviene cautelosamente y me hace entender que no puede brindarme ningún consejo respecto a la decisión que debo tomar, pero que el separarme de la joven no implica la solución del problema. Respondí que había resistido casi año y medio con Marta, como no lo había hecho con ninguna otra mujer. . .

"En relación con esta discusión, también observo que mis dificultades internas, que proyecto sobre la joven, se manifiestan claramente en el sueño del martes en el que cohabito con mi madre.

"Me pregunto por qué me afectaron tanto las expresiones malhumoradas de Marta. Creo tener lista una respuesta: porque a través de tales expresiones se me presenta drásticamente a los ojos mi propia insuficiencia y porque me desagrade topar así con mi propia insuficiencia. Sé que Marta tiene razón, pero mi amor propio prohíbe que me lo recuerden. Tal insuficiencia la he hecho consciente dolorosamente. En la noche del primero de mayo fuimos en compañía de una pareja (la señora era parienta de Marta) a un restaurante de Bad Ischl, y no me sentí a gusto. No pude contener mi sentir y le eché a perder la noche a Marta. Me sentí muy infeliz, pues este incidente dejaba traslucir, de nuevo drásticamente, mi propia insuficiencia. Estas demostraciones me obligan a confrontar la imagen que tengo de mí mismo y que, realmente, no coincide con el duro mundo de los hechos, con mi propia realidad. Esto me ofende y me irrita. Entonces surge la pregunta imperiosa: ¿la imagen irreal que tengo de mí mismo es pura vanidad, o al mismo tiempo es autodefensa? ¿Es necesario crear de sí mismo una imagen apartada de los hechos? Suelo negarme a reconocer esa necesidad; el reconocimiento de la realidad es doloroso, como yo mismo lo experimenté. Tan doloroso, que quiero alejarme de la joven con el único propósito de evitar la confrontación de la imagen de mí, construida por el deseo, con la imagen real. . .

"La sesión llegó a su fin y me sentí incómodo, quería salir corriendo. Evoco aún la experiencia vivida hace seis años cuando fui con Albert a una casa de citas. Habíamos consumido ya varias mujeres y Albert aún llamó a dos más. No sé si tuvo relación con ellas, pero luego me las mandó. Yo ya no quería más, estaba un poco cansado. Sin embargo, las dos desempeñaban bien su tarea y me pusieron a trabajar. La una me pedía que tomara sus senos en la boca. Con

ello quería excitarme de nuevo, y lo consiguió: tuve relación con las dos prostitutas. Luego Albert y yo nos fuimos a casa. La madre, a quien descubría en la mujer, se degradaba hasta convertirse en prostituta.”

Estos ejemplos, y otros semejantes, hacen más palpable el problema de la “autenticidad” de la angustia de conciencia. El secularizado siglo XIX pensó que la conciencia podría ofrecer una imagen modelo, sin tacha, para la conducta humana. Un juicio apresurado acerca de los casos descritos estaría concebido quizá en esta forma: las personas citadas anteriormente deberían obedecer a su conciencia, cuya voz claramente (?) sería percibida por ellos y así evitarían las dificultades descritas. La situación personal es, no obstante, mucho más compleja, pues lleva dentro de sí una contradicción de difícil solución. Porque la protesta contra las normas y el deseo de transgredirlas son también vividos como “auténticos” por quienes están comprometidos en el problema. Al observador exterior también le está permitido formularse la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto la norma introyectada tiene un carácter auténtico? ¿Qué es más “auténtico”, la hipotética “voz de la conciencia” o la duda sobre las normas sociales? ⁶

[116] La relación entre el Dr. IBN y la señora MAI, descrita minuciosamente [ver especialmente pp. 70 ss], nos ofrece un material muy rico en contenidos para la observación de la angustia de conciencia. En el fondo, el Dr. IBN es un moralista estricto; pero he aquí que contraviene sus propias normas morales, a las cuales, como acabamos de anotar, no se les puede atribuir, sin más análisis, la característica de la “autenticidad”. Paga entonces la transgresión de las normas con una mala conciencia constante, vivida no solamente en forma masoquista —como autotortura y autocastigo— sino también como sadismo proyectado sobre su compañera; para redimir su mala conciencia debe “educar” rigurosamente a la señora MAI. A un ser bastante liviano moralmente lo convierte muy pronto —según sus propias palabras— en una especie de “monja” o de “sabionda”. Pero debe castigar a la señora MAI aún más sensiblemente porque ella constituye, aparentemente, el pretexto que le induce a transgredir las normas. Sabemos cómo lo consigue, hasta el extremo de que ella se suicide. Debe evitarse todo malentendido en nuestro planteamiento: este mecanismo punitivo tiene lugar en el inconsciente del Dr. IBN y sólo se evidencia durante su psicoanálisis. También a la señora MAI —por identificación— se le contagia la mala conciencia: la agresividad del Superyó se desencadena con tal fuerza

⁶ ¿Qué es, en sentido filosófico, la “seguridad moral”? ¿No es el convencimiento de la autenticidad de un criterio, es decir, un *asegurarse*, con todas sus contradicciones y, desde el punto de vista psicoanalítico, con todos los mecanismos de defensa correspondientes, contra la duda?

que le impide continuar su relación con IBN, quien representa para ella la imagen ideal. Entonces se ve compelida a aplicarse un drástico castigo; continuar viviendo es para ella imposible.

[101] Volvamos una vez más a la relación del Dr. C.D. y L. En este caso se duda de la “autenticidad” en forma más aguda, conflictiva y contradictoria. En la página 29 pudimos leer el relato del Dr. C. D.: “Aceptamos con gusto todos los obstáculos, angustias, humillaciones y reproches. Luego, al cabo de tres meses, aproximadamente, comprendimos que no había nada que hacer”. Pero el Dr. C.D. experimentó también su vivencia como sigue: “Con L. perdí algo grandioso y que me hacía feliz. No puedo dar de ello una explicación racional. Es como si hubiera curioseado en otro mundo y hubiera tenido que pagarlo muy caro. No recuerdo exactamente qué pasó en aquel mundo: tal vez la alegría elemental que proporciona un ser joven, un espíritu receptivo y un cuerpo inexperto, sin el eterno tener en cuenta lo permitido y lo prohibido” [p. 30]. También el Dr. C.D. —por diferente que sea del Dr. IBN— intenta, mediante una especie de educación, reparar su hipotética falta, en cuanto intenta comprender y aceptar el carácter peculiar de la joven. Hemos visto [p. 64] cuán vivamente cada uno de los dos amantes fue para el otro una imagen ideal y cuán multifacéticas, desde el punto de vista moral, fueron sus relaciones, puesto que por estas relaciones se creían al mismo tiempo “condenados” y “salvados”.

[121] La angustia de conciencia que acompaña las relaciones dudosas en las cuales está contenido desde un comienzo el germen de la separación nos fue descrita, en forma especialmente precisa, por una examinada de 28 años en una única frase: “¡Qué espantoso, ahora se inicia otra vez el tormento! ¡Qué horrible es el comienzo de un nuevo amor!”

Esto fue lo que exclamó cuando se encontraba a punto de entablar una tal relación con un hombre de quien se acababa de enamorar. Esta señora había compilado experiencias amargas y conocía la angustia que algún día se produciría ante el conflicto de la separación.

Podríamos mencionar numerosos ejemplos de la angustia de la conciencia que se encuentra en la base de las relaciones que encierran en sí mismas la separación; sin embargo, son suficientes los casos presentados aquí. De todas maneras nos damos cuenta de la dificultad, en la praxis, para diferenciar entre la “angustia real” y la “angustia libidinosa”, es decir, entre el miedo ante una situación objetivamente (socialmente) sin esperanza y el dolor como consecuencia de una prohibición del Superyó. Asimismo, es difícil en nuestro estudio —como ya lo hemos dicho— establecer una diferenciación entre la “tristeza por la separación” adecuada a la realidad y la vivencia de la “angustia

de muerte” que toma una forma semejante a la melancolía. El Yo, bajo la presión del severo Superyó, se castiga inexorablemente: la transgresión de la ley debe ser expiada. Esta presión del Superyó da origen a la vivencia de sentirse expulsado por la sociedad, que en la niñez estuvo representada por los progenitores, especialmente por el padre. Pero esta expulsión del débil Yo por la sociedad protectora es semejante a la muerte. El concepto de pecado mortal, seguramente, ha tenido su origen en esta vivencia “tanatoide”. No amarse a sí mismo como representante de la sociedad significa, en realidad, tanto como suicidarse, pues en esta forma el individuo se niega el derecho de vivir y el valor de la vida.

[116] De ahí que la señora MAI [ver pp. 70 ss y 81 s] obrara consecuentemente al suicidarse. Su Superyó, ahora despierto, le mostró su expulsión absoluta del amor.

[122] La joven SIM (19 años), bajo los efectos del alcohol, besó y se dejó acariciar por un tío mucho mayor, con quien tenía una estrecha amistad. A la noche siguiente, presa de un brote de desesperación, anota en su diario: “Algo me empuja al autoaniquilamiento. ¡Cómo pude hacerlo! Es como si con ello hubiera querido matarme”. A lo largo de las sesiones psicagógicas iniciadas luego, logró la joven discriminar entre las demandas del Ello y las del Superyó; comprendió que el anhelo de contacto con su tío por sí solo no era mortífero, sino que fue una forma de vivir la sanción moral de ese anhelo.

La presión del Superyó no solamente ocasiona la angustia mortal y eventualmente el gozo de la misma, sino que, por el contrario, se manifiesta por medio de otros efectos más complejos. En este caso, también la unión cumplida, y posteriormente disuelta, depende del Yo-ideal. Incluso la unión más feliz y, aparentemente, más asocial trae consigo nuevas obligaciones. El Superyó no es monolítico sino —como derivado del Ello— es parcializado. El tema del sentirse obligado se encuentra en gran parte de nuestros casos. Las nuevas obligaciones contradicen, sin embargo, a las antiguas, las cuales en primer lugar están impresas en el Superyó. Literalmente se llega a una colisión de obligaciones.

[116] Este hecho podemos comprobarlo claramente en el caso del Dr. IBN y de la señora MAI [ver pp. 70 ss y 81 s]. Es indudable que IBN se sentía frente a MAI obligado seriamente y que trató también, en consecuencia, de cumplir en ella su obligación moral. Precisamente la colisión de las obligaciones se le hizo insoportable —su Yo estuvo amenazado por el desmoronamiento causado por las exigencias contradictorias del Superyó. Esquemáticamente podemos expresarlo como sigue: en el trasfondo del tradicional y rígido Superyó

del Dr. IBN se formó, debido a la imagen de MAI libidinosamente catectizada, un Superyó suplementario, cuyas exigencias prácticas estaban en contradicción con las exigencias fundamentales del Superyó tempranamente modelado.

[101] Algo semejante, si bien menos claro, podemos comprobarlo en las relaciones del Dr. C.D. y la señorita L. Si las comparaciones tienen algún sentido en este ámbito, en el caso del Dr. C.D. el Yo parece estar mejor integrado que en el del Dr. IBN. Por esta razón ha logrado, a través de años, sostener un lazo amistoso muy positivo con la joven separada de él. Notamos sin embargo que en este ejemplo la separación también se produjo por una colisión de obligaciones y que el Dr. C.D. conservó, después de la misma, una cantidad de obligaciones, en relación con su amante soportable para él.

Esta problemática roza diversos aspectos de la metapsicología freudiana. Indudablemente en los casos descritos se lucha contra el poder sofocante del Superyó. Por otra parte, vástagos destructivos y agresivos se aceptan y se transmiten o —expresado de otra manera—: cantidades de libido son investidas en los instintos del Yo. Aquí nos encontramos cerca de la teoría freudiana del “instinto de muerte”, a la que habremos de consagrar aún mucha atención. Esta trabazón del instinto destructivo con la libido no es en realidad sorprendente y no necesita, en este punto, de una explicación biogenética —aun cuando nos haga pensar en la “trabazón instinto-adiestramiento” de Konrad Lorenz—, sino de una explicación sociogenética. Nos encontramos ante un hecho complejo: ciertos derivados instintivos —condicionados por la presión social en el desarrollo del hombre— son considerados como mal vistos por la estructura social. Por ello el despliegue de estos derivados instintivos —aunque también de formación social— provoca el castigo por parte del Superyó, troquelado por la sociedad.

En esta mezcla de la agresión mortal con la libido descubrimos otra variedad de la angustia por la separación, variedad que podemos observar más o menos claramente en la mayoría de los casos: la angustia del separado de tener que soportar que aún ama sin ser ya amado. El análisis de estas motivaciones especiales de la angustia nos llevó a dos fuentes diferentes de origen. En primer lugar, en todo ser humano se produce una catexis libidinosa secundaria de las mismas actividades libidinales primarias, es decir, no sólo se encuentra placer en el objeto, sino secundariamente en la misma catexis libidinosa, convertida en fin de placer; podemos hablar de “amar el amor”. Así como existe una angustia ante la angustia, así también hay un amor por el amor. No sólo se ama al objeto, sino también al amor por el objeto, formándose así una especie de Yo-ideal intensamente narcisista que aspira a una unión dual dichosa y no se da por satisfecho con

un amor no correspondido.⁷ En segundo lugar, esta variedad de la angustia expresa la secreta esperanza de volver a encontrar al amante o de hacerlo sumiso demostrándole fidelidad y amor inviolables. Por otra parte, una filosofía agresiva indica lo contrario, a saber, que se puede ligar un ser humano a uno mismo con tanta mayor seguridad cuanto menos se le demuestre el amor. Esta filosofía sádica engendra, por su parte, la angustia de exigir demasiado amor del otro por la demostración del propio amor; de llegar, en cierto modo, a aburrirle, cosa que también sucede a veces.

En este sentido, son típicas las cartas de Julie Lespinasse: "Seis de la tarde. No quiero, amigo mío, en los pocos días que me restan de vida, dejar pasar alguno sin recordarle que usted ha sido amado hasta la locura por la más infeliz de las criaturas. Sí, amigo mío, yo le amo. Quiero saberle perseguido por esta triste verdad; quiero que esto perturbe su felicidad; deseo que el veneno que ha destruido mi vida y que, seguramente, le pondrá fin, provoque también en su alma

⁷ La incomparable plasticidad de la economía instintiva humana hace posibles tales "catexis secundarias" no sólo del objeto, sino también de los procesos pulsionales en el propio sujeto. El sujeto, como organismo que se observa y rige a sí mismo, tiene la posibilidad de obtener placer incluso en la propia actividad del instinto y hacer de ella un "objeto sustitutivo". Esto explica la catexis libidinal de los procesos agresivos —quizá lo más parecido a aquello que Freud entendió por "instinto de muerte"— y también de los propios procesos libidinales (lo que vendría a ser en definitiva una faceta del "narcisismo secundario"). Tales hipótesis, obtenidas inductivamente, son, a nuestro parecer, necesarias, si no se quiere uno perder —como en el caso de C.G. Jung— en una concepción ubicuitaria y mística de la "libido". No siempre es fácil distinguir, como lo hace Freud, entre "meta" (fin) y "objeto" del instinto; y sin embargo, con esta distinción anticipa genialmente los descubrimientos de la futura etología. La libido "busca" ciertamente objetos "adecuados", pero puede, si faltan los desencadenantes externos, obtener placer en un estado "libremente flotante" —en el llamado comportamiento de apetencia— mediante la catexis secundaria de desencadenantes endógenos, para luego fijarse eventualmente sobre objetos menos "adecuados" (gracias a la transferencia "vertical": sublimación y perversión). En ese proceso la *meta* (el fin) sigue siendo el *placer*, la satisfacción. El *objeto* puede —especialmente en el hombre— permutarse o incluso buscárselo en el propio sujeto. Ya sólo esto explica tanto el "amor por el amor" como la tendencia, a pesar de la fuerte fijación al ausente, a buscar "nuevos" objetos. Nos remitimos aquí al paralelismo de estos procesos con las hipótesis de Konrad Lorenz sobre la *trabazón instinto-adiestramiento* y sobre la *conducta de apetencia*. Los animales *adquieren* a través del aprendizaje —por "autoadiestramiento"— el "conocimiento" de los objetos que hacen posible el funcionamiento de los esquemas *innatos* de desencadenamiento, así como la utilización de las *taxias*, igualmente *innatas*, para apoderarse de esos objetos. "A una tal cooperación de movimientos innatos y adquiridos por adiestramiento la denominamos *trabazón* [*Verschränkung*]." [Konrad Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten*, Piper, Munich, 1965, vol. 1, p. 389.] "Al concepto de comportamiento de apetencia nos conduce la ve-

un sentimiento doloroso que le obligue a deplorar la pérdida de aquella mujer que le ha amado con tan gran cariño y tanta pasión. Adiós, amigo. No me ame más porque esto sería contrario a su deber y a sus deseos. Sin embargo, no podrá evitar que yo le ame y se lo repita una y mil veces..." Un poco más tarde, antes de su muerte, escribe: "En un tiempo, el ser amada por usted me hubiera quitado el deseo. Ah, quizá esto hubiera apagado mi lamento o por lo menos suavizado mi amargura; yo hubiera deseado vivir. Hoy sólo quiero morir. No hay ningún sustituto, ningún paliativo para la pérdida que he sufrido: no he debido sobrevivir a ella... Adiós, amigo. Si yo volviera a despertar a la vida, desearía gastarla nuevamente en amarle; pero ya no hay tiempo". [*Lettres d'amour*, Éditions "J'ai lu", E/1, París, 1962, pp. 208-209.]

Como era de esperarse, los *sueños* de quienes se han separado atestiguan la angustia de la cual acabamos de hablar. Estos sueños no son tanto un reino de la realización (de deseos) como un reino de la angustia y la compulsión. Este hecho no contradice la hipótesis que sostiene Freud sobre la realización de deseos a través de los sueños, porque, en primer lugar, el efecto posterior de la vivencia torturante durante el sueño permite una descarga de la angustia mediante el autocastigo, y, en segundo lugar, representa un intento de superación de la

rificación de que tales trabazones no llegarían jamás a producirse si el animal no tendiera ya activamente en alguna forma a dar curso a sus modalidades innatas de movimiento... El curso adecuado del movimiento tiene que ser experimentado subjetivamente como 'recompensa'... La meta a la que subjetivamente tienden los animales no [consiste en]... perseguir la finalidad conservadora de la especie propia de sus 'instintos', sino en dar curso satisfactorio a los propios movimientos instintivos." [*Ibid.*, pp. 389-390.] Esto es utilizar un lenguaje estrictamente freudiano para definir el principio del placer. Para la etología como para el psicoanálisis "tanto el sujeto animal como el humano tienden a la realización de la acción instintiva *por* [amor de] *sí misma*" [*ibid.*, p. 390]. Para que el instinto se vuelva funcionalmente capaz no sólo es necesario un desencadenador (esto haría del movimiento instintivo un simple reflejo y no explicaría los hechos), sino también un movimiento "automático-endógeno" o comportamiento apetitivo. Sólo entonces se explica por qué "un tipo determinado de movimiento, evidentemente ordenado a una determinada situación o a un determinado objeto, puede llevarse a cabo *independientemente* de estos estímulos" [*ibid.*, p. 391]. El reflejo, en efecto, no es el único "elemento" de los procesos neurales; más bien habría que concluir —y aquí Lorenz se remite a Von Holst— que "uno de los rendimientos más importantes del sistema nervioso central consiste en *producir el mismo estímulos*" [*ibid.*, p. 392]. La acumulación de energías de reacción específica modifica "evidentemente el *campo perceptivo* del sujeto, tanto animal como humano, de tal manera... que el objeto que en condiciones normales sería inadecuado subjetivamente se siente adecuado o —en casos extremos— se lo alucina libremente" [*ibid.*, p. 393]. La etología corrobora de forma impresionante las hipótesis de Freud relativas a los objetos "adecuados" y "fantaseados" de la libido y a la capacidad de desplazamiento de estos últimos al servicio del principio del placer.

situación traumatizante en la cual esta última cae bajo el dominio del pensamiento, y el soñante la repite y la ensaya. Pudimos comprobar que muy rara vez se presenta una realización de deseos manifiesta en los sueños de quienes se han separado. De manera especial, en el período subsiguiente al trauma de la separación dominan los sueños fuertemente frustrantes; una serie de asociaciones señala que la desvalorización del ausente se hace más fácil por medio de los sueños torturantes. Podemos, pues, suponer también que los sueños constituyen un escape para la agresión contra el compañero separado y, en esta forma, una ganancia secundaria de placer. Este último se presenta bajo un ropaje: se crea la posibilidad de soñar con el objeto separado —lo produce como por encanto— y al mismo tiempo dispone de una defensa contra ese objeto. El placer, por el objeto separado, se obtiene en forma más o menos reprimida, pero al mismo tiempo, por la repetición de la vivencia torturante, se trata de defender del objeto. También, en este caso, se obtiene una relativa ganancia de placer: el placer de desvalorizar y agredir, con fines de autoconservación, una vez consumada la separación; en otras palabras, con el fin de *elaborar el acontecimiento traumático*.

Bien sabemos que Freud trató de hacer una distinción un poco artificial entre “sueños de angustia y sueños punitivos” por una parte y, por otra, los sueños de los enfermos de neurosis traumática y aquellos que nos traen de nuevo el recuerdo de los traumas psíquicos de la infancia. Esta última clase de sueños Freud la relaciona directamente con la compulsión repetitiva y supone que ellos no tienen nada que ver con la realización de deseos, aunque, a nuestro parecer, la realización de deseos también pueda alcanzarse a través de tendencias a la angustia y de tendencias punitivas. [S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, *G. W.*, xiii, pp. 32-33. *Más allá del principio del placer*, B. N., I, p. 1101.]

Es curioso, con base en nuestra casuística, el hecho de que los sueños de quienes se han separado muy rara vez procuran una realización manifiesta de deseos. Al comienzo del período de separación dominan los sueños desagradables. La mayoría de estas personas se quejan de sueños tristes y, por lo general, impregnados de desesperanza. Sueñan con su compañero, pero éste no les mira, o entre los dos existen innumerables obstáculos y malentendidos o se encuentran a punto de separarse, o, en la mayoría de los casos, la imagen del compañero es borrosa, está de algún modo deformada o es extraña. Muchas veces el sueño alcanza capas más profundas del contenido latente y presenta, por ejemplo, en el lugar del compañero separado, la enfermedad o la muerte del padre o de la madre. Se sueña en forma estereotipada con la muerte de uno de los padres, realmente acaecida hace mucho tiempo. Los amantes separados ha-

blan, como si se tratara de un acontecimiento feliz y raro, de que, en ocasiones, llegan a tener un sueño en el cual se realizan los deseos, en el que se encuentran en compañía del amado ausente, gozando despreocupada y felizmente de su amor.

Tendremos que ocuparnos aún más de cerca de la compulsión repetitiva (segunda parte). Por ahora, solamente aclararemos que la misma compulsión repetitiva es fundamentalmente un acontecimiento ambiguo, que indirectamente también permite una cierta ganancia de placer. Por su intermedio se llega a una especie de compromiso, porque en los sueños desagradables repetidos *de todas maneras se sueña con el ausente*: lo que debería ser reprimido, mediante la repetición desagradable (superficialmente), es traído a la conciencia del soñante y, al mismo tiempo, rechazado.⁸

[101] Todas las noches, durante más o menos un año, el doctor C.D. soñó con L., su amante ausente. Dice que, según él, todos estos sueños eran tristes, en cierta forma, “grises y sin esperanza”. L. aparece “como una extraña”, está enferma, en trance de romper, o aparenta no advertir la presencia de C.D. Muchas veces C.D. despierta con la sensación de no haber soñado con L. Luego se le ocurre, sin embargo —por el psicoanálisis se ha entrenado en la observación de los sueños—, que es como si la presencia de L. se agitara como trasfondo en los sueños. Ella es, en alguna parte, una figura al margen, se siente y se reconoce su presencia en forma poco nítida. A veces el soñante “sabe” su ausencia, de tal manera que ella está presente en forma *mediata* —por este mismo conocimiento—; su presencia es un estado de ánimo, o es algo en el sueño, que señala discretamente a L.; luego se origina un curioso “sentimiento ambiguo”, como lo expresa C.D.: con frecuencia quisiera no soñar con L. para no sentir el peso que ello le deja y, no obstante, lamenta mucho no ver más claramente a la amante. En esta forma aprendemos a comprender cómo se puede llegar, en el sueño, a un compromiso “indirecto” que proporcione satisfacción.

⁸ Puesto que en los sueños se presenta el que en la realidad está ausente, la separación es *desmentida* por esta circunstancia, sin que esto sirva de pretexto para proporcionar un placer pleno. Este proceso dialéctico debe subsumirse bajo el concepto de la *negación*, de Freud. “Freud descubrió en el acto psicológico de la *negación de la realidad* una fase de transición entre su *ignorancia* y su *reconocimiento*; el mundo exterior extraño y, por tanto, enemigo es capaz de acceder a la conciencia, a pesar de lo desagradable, al anteponerle el signo negativo de la denegación; se lo desmiente.” [S. Ferenczi, *Bausteine zur Psychoanalyse*, Hans Huber, Berna-Stuttgart, vol. 1, 1964, p. 86.] Pero al mismo tiempo también se niega la *satisfacción*, garantizada por la presencia, puesto que, en nuestro caso, el sueño es predominantemente desagradable. Por este medio dialéctico, entrelazado, se pretende la superación del trauma —y por lo mismo, en última instancia, una ganancia de placer (¡un aspecto dialéctico más del proceso!).

[123] Otro sujeto nos refiere algo semejante. Sueña que compra discos en un almacén musical y luego los pierde. Se le ocurre que seguramente ha comprado los discos para la amante, separada de él. Ahora se pierden. Ésta es una vivencia desagradable. Anota, sin embargo, que en esto se percibe una especie de presencia de la amante.

[124] El doctor LON, 49 años, profesor universitario, especialista en psiquiatría y neurología, sueña con la cancelación de una consulta que le ocasiona la pérdida de una cantidad apreciable de honorarios. Sólo en la sesión analítica se le ocurre que, seguramente, canceló esa hora para encontrarse con la amante ausente, una pariente de 19 años —cosa que, por lo demás, no soñó.

Es obvio que todo análisis profundo y penetrante descubre, tras el contenido manifiesto de tales sueños, un contenido latente que, en general, está relacionado con las frustraciones infantiles, especialmente con restos no resueltos del conflicto edípico. Esto es fácil de comprender porque el fenómeno de la separación, tal como lo hemos observado, prospera en el terreno de las frustraciones no elaboradas y de las relaciones edípicas. Para nuestro estudio, es de importancia momentánea la descripción fenomenológica de la vivencia de la separación, también en el sueño.

Así, pues, la angustia siempre está presente en la vivencia de la separación. En todas sus manifestaciones se alimenta primordialmente de la separación: se nutre desde luego de la fantasía, más poderosa que cualquier contacto real; pero, por ejemplo, también del intercambio epistolar entre quienes se han separado. En la fantasía, así como en el intercambio epistolar concreto de los dos amantes, aquel que no se resigna sincrónicamente con el otro desempeña el papel de un aguafiestas. O bien exige dependencia, o, por el contrario, protección. Ambas cosas terminan en lo mismo y provocan la mala conciencia en la fantasía de quien olvida más rápido. Ante el factor perturbador se responde con agresividad y con mala conciencia. Pero esta agresividad reactiva contra quien quiere aferrarse generalmente se rechaza y se racionaliza en forma de tolerancia, de consejos lógicos, de exhortaciones, de consuelos y de cosas semejantes. Pero en la lógica interna de los sentimientos tales manifestaciones defensivas, que tienen carácter de racionalización, son poco efectivas. En general actúan incluso hiriendo suplementariamente a quien ha sido rechazado y es una alarma suplementaria para quien rechaza. En esta forma, la súbita terminación del intercambio epistolar, como a menudo ocurre en tales casos, es una solución inconscientemente “correcta”: donde la razón y el afecto están en contradicción, se deja actuar a la naturaleza. En este caso, se trata de una huida hacia la enajenación, hacia el olvido, para eludir la peor muerte. El ausente —mien-

tras su imagen no se diluya— es *también* siempre recordatorio de la propia infidelidad, aun cuando materialmente ésta no exista. La supervivencia del “otro” a la separación constituye una ofensa narcisista, pero también es una ofensa al Yo-ideal, aun cuando yo —el fiel— estoy en igualdad de condiciones para sobrevivir a la separación y olvidar al “otro”; *así, el olvido definitivo se convierte paradójicamente en la mejor medicina contra el olvido*. La recriminación inconsciente “me has olvidado” seguramente libera gran cantidad de agresividad; lo mismo sucede —por el rodeo del remordimiento de conciencia, del que también hay que defenderse con la autorrecriminación inconsciente: “lo he abandonado”.

Sin menoscabo del valor práctico de una hipótesis energética sobre la naturaleza de la libido, el amor —por el simple hecho de su múltiple sobredeterminación— no se deja cuantificar fácilmente. Para ello haría falta un parámetro utilizable.⁹ En la fantasía, cada constelación individual de la unión dual rota crea un miembro aparentemente *más* amante y un miembro aparentemente *menos* amante. De aquí resultan diferencias en el tiempo del “proceso de curación”. Obviamente, con esto no se pretende dar a entender ingenuamente que ame “más” quien permanezca afligido durante un lapso más largo. A veces siente mayor amor hacia *sí mismo*. ¿No es el narcisismo primario la forma germinal de la unión dual perfecta? y ¿por qué se

⁹ El último intento conocido por nosotros para buscar dicho parámetro, por ejemplo, en la frecuencia del parpadeo, no nos parece convincente. [Mortimer Ostow, *Psychopharmaka in der Psychotherapie*, Hans Huber, Berna, y Ernst Klett, Stuttgart, 1966.] Por otra parte, es digno de tenerse en cuenta el principio de la escala libidinosa del Yo ordenada por Ostow:

Posición	Características
0	Profunda melancolía estuporosa o catatonía
1	Melancolía delirante
2	Violenta autoacusación y pesimismo
3	Culpa, pesimismo, autoobservación primaria
4	Autorreferencia, sentimiento de pérdida de fuerza
5	Ningún distintivo sobresaliente
6	Orientación hacia el objeto
7	Tendencia mesurada hacia el objeto, acompañada de optimismo
8	Clara tendencia hacia el objeto, combinada quizá con sentimiento de angustia o con autoobservación terciaria
9	Pensamientos de autorreferencia, pero con suficiente examen de la realidad
10	Manía delirante o esquizofrenia

[*Ibid.*, p. 124.] La pasión difícilmente encuentra un lugar unívoco en esta escala. De manera especial porque, cuando está ligada a la separación, se caracteriza por una marcada ambivalencia.

exige al amor que se fundamente en el sacrificio del Yo, si su fin es proporcionar al amante plenitud y satisfacción?

Este desarrollo independiente de los Yos de quienes se han separado determina la gran dificultad del intercambio epistolar. Es posible hablar de felicidad cuando la unión dual rota puede conservarse —hasta cierto punto— al menos en forma sublimada, por intermedio de intereses intelectuales, por ejemplo, intereses profesionales. En nuestro material se encuentran varios casos de amistades conservadas durante largo tiempo, a través de la correspondencia, por un activo intercambio de opiniones y noticias especialmente de índole intelectual o científica. La profesión necesita de una fuerte inversión libidinal, de manera que los intereses profesionales comunes son tan importantes para el intercambio epistolar, surgido de una catástrofe libidinosa inmediata.

Pero, ¿qué sucede cuando una unión dual quizá capaz de vivir, o que por lo menos lo aparenta, no puede ser sostenida a distancia por metas comunes sublimadas, como en el caso de las aspiraciones intelectuales? ¿Qué sucede en otros casos, cuando los componentes del Ello han predominado y no se dejan comunicar por escrito en forma sublimada? Preguntas inquietantes sobre la vida del otro, sobre su evolución alimentan los celos y la duda, y conducen a las respuestas obligadas y a la inhibición. “Descríbeme exactamente lo que haces”, “¡contéstame incluso a las más insignificantes preguntas!” —estas y otras expresiones similares son intentos de oponerse al desarrollo que ahora se realiza independientemente. Estos intentos no son suficientes para mantener en pie la relación, porque ella representa, más bien, una mezcla de exigencias del Ello y del Superyó, incapaz de remplazar la unión a nivel del Yo. Así, el desarrollo no puede detenerse: a lo sumo —y esto sólo en el mejor de los casos hipotéticos— pudiera transcurrir en comunidad más o menos sincrónicamente. Si siguen caminos divergentes, la relación implicará una disminución vital creciente y el símbolo de ello está en que el intercambio epistolar generalmente también muere.

Mientras tanto, este último puede ser un medio para lo que aún queda de unión: un intento de mantener todavía el contacto humano y precisamente un intento simbólico, sublimado, de sustituir la forma real de la relación amorosa por otra más ideal. En una forma todavía más modificada, en el intercambio de cartas en un sustituto y un símbolo del mismo acto sexual.

[101] El doctor C.D., a quien nos referimos con frecuencia, espontáneamente piensa que escribir cartas tiene el valor simbólico del coito. Cuenta cómo la tensión libidinosa en espera de una carta de L. va creciendo y haciéndose insoportable. Recibida la carta que le “satisface” y lograda la respuesta “satisfactoria”, le sobreviene un relaja-

miento (de todos modos bastante breve), una especie de “satisfacción sexual”. “Se imagina que ahora todo está mejor y más tranquilo, semejante a los momentos posteriores al acto sexual exitoso, y que en realidad ya no es necesaria la siguiente relación sexual, que la separación en realidad parece casi soportable. No siempre es así, también de L. hay cartas discrepantes, intranquilas, ricas en subterfugios y, entonces, la respuesta vendrá en el mismo tono; es como una relación sexual fracasada.”

Esta observación del Dr. C.D. nos permite —como otras expresiones de este talentoso analizado— adentrarnos más profundamente en la problemática del instinto adormecido por la separación. Pudimos observar, en dos casos, que los amantes separados se cruzaban cartas poco intelectuales y más bien con un sabor fuertemente “obsceno”. Este gusto por lo obsceno era una nueva tentativa por superar la separación, por aislar una característica. A este último hecho le podemos llamar, condicionalmente, “perversión”. Lo obsceno es una protesta contra la presión social y contra el propio Superyó; al mismo tiempo, es una defensa de la angustia ante esta presión. Representa un intento de dirigir libremente el violento desplazamiento de la libido, exigido por la sociedad bajo la forma de sublimación; esta tendencia a la perversión está muy cerca de la tendencia a la sublimación. Ya hacia el año de 1905 formuló Freud, en *Tres ensayos sobre la teoría sexual*, con una expresión rigurosamente conservadora-burguesa, un descubrimiento muy revolucionario. “Quizá precisamente en las más horribles perversiones es donde puede reconocerse la máxima participación psíquica en la transformación del instinto sexual. Prodúcese aquí una labor anímica a la que, no obstante sus espantosos resultados, no se puede negar la calidad de una idealización del instinto. La omnipotencia del amor no se muestra quizá en ningún otro lado tan enérgica como en estas aberraciones. Lo más alto y lo más bajo se halla reunido más íntimamente que en ningún otro lado en la sexualidad (‘Desde el cielo, a través del mundo, hasta el infierno’).” [S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905, *G. W.*, p. 619. *Una teoría sexual*, B. N., I, p. 780.]¹⁰

¹⁰ Y hemos descrito la sublimación y la perversión como representativas de aspectos polarizados de la misma parcialización “vertical” en la ontogénesis de la libido: “Sublimación y perversión son realizaciones especiales de un único proceso dinámico, a saber, de la *transferencia de la libido*: el cuántum energético que corresponde a un instinto parcial es transferido bajo la presión de circunstancias o de una demanda interior a un objeto análogo; estos objetos análogos pueden bien ser útiles al desarrollo posterior o bien embarazosos. En el primer caso, hablamos de sublimación; en el segundo, de perversión. Pero ambos son aspectos, que se excluyen uno a otro, de un único proceso dinámico, a saber, de la *transferencia* del cuántum de la energía que corresponde al instinto parcial. En los capítulos sobre la figura y los esquemas desencadenantes

Lo "obsceno" indica una tendencia a la cosificación, variante y en sí contradictoria, pero que no es revelada por la interpretación de lo "obsceno" dada por una sociedad conformista y opresora. [Cf. Ludwig Marcuse, *Obszön — Geschichte einer Entrüstung*, Paul List, Munich, 1962.] Lo "obsceno" es "obsceno" sólo como protesta contra un orden, el cual encubre o reprime del todo lo relacionado con el amor y lo rebaja a la categoría de "cosas malas". Estos hechos fueron estudiados con singular agudeza por Georges Bataille. Vestigios de lo

hemos visto que la específica determinación del organismo vivo se apodera de ciertas señales o símbolos para formar con ellos una unidad de acción. Ahora bien, si estas señales o símbolos muestran una dirección en la que son necesarios para la maduración y progreso del organismo, en tal caso se transfiere la determinación del organismo a un objeto, que representa para el organismo una ampliación y profundización de las relaciones. Si se transfiere la determinación del organismo por análogo camino a un objeto, que significa un estrechamiento y una atrofia de las relaciones correspondientes al organismo, entonces podemos hablar de perversión. Como vemos, el fenómeno de la transferencia y los fenómenos de sublimación y de perversión que siguen a éste son ininteligibles fuera de una teoría de los símbolos. Además, percibimos que las exigencias encadenadoras de las cuales se apodera el Superyó están de antemano dadas volutivamente y corresponden a una jerarquía que está enraizada en la maduración del organismo y debe garantizar a dicho organismo la ampliación y la profundización de las relaciones con el mundo". [I. A. Caruso y colaboradores, *Bios, Psique, persona*, Gredos, Madrid, 1965, p. 198; cf. nota pp. 109-110.] [Hemos corregido la deficiente traducción española en ciertos puntos, con arreglo al original alemán. T.]

De los viejos psicoanalistas es Lou Andreas-Salomé quien más claramente ha reconocido el parentesco entre sublimación y perversión: "vale la pena reflexionar sobre el hecho de que las perversiones, poco importa lo desagradables que algunas puedan parecer, se sitúan en un punto muy próximo en el camino de la sublimación de la libido: la 'desplazabilidad' del instinto, que es lo que le hace capaz de sublimación, con frecuencia lo convierte en capaz de perversión; el amor objetual, por el contrario (especialmente el 'verdadero' amor anticuado de las gentes), no se moviliza gustosamente de su puesto y poco a poco sacrifica toda movilidad, parapetado tras su meta sexual como tras de una acogedora chimenea. Ésta solamente es una causa por la cual, y muy razonablemente, se prefieren de manera incomparable las perversiones; y ésta es, a su vez, la circunstancia por la cual sólo ella nos hace salir de nosotros mismos a la realidad... En cuanto las caricias perversas, suaves o burdas, se deslizen con más gusto sobre la superficie del cuerpo..., es casi como si se deslizaran... con dedos táctiles buscando, en vano, detenerse en alguna parte, saliéndose de sus cauces —hacia la nada". [Lou Andreas-Salomé, *In der Schule bei Freud*, Max Niehans, Zurich, 1958, pp. 129-130.]

La cita de Freud en el texto y las dos citas en la nota al pie de la página están en favor de un conformismo moralista filosófico y poético, al servicio de la defensa, utilizada para no ver que la valoración de lo supuestamente "perverso" es *social*, así como también es *social* la presión que constituye la perversión como tal. Hoy sabemos que precisamente Freud estuvo próximo a este conocimiento. Donde se vislumbra que la sublimación es un conformismo condicionado por el principio de rendimiento, la perversión precisamente puede significar un brote hacia la "profundización de las relaciones con el mundo".

sagrado son utilizados por la moral ya desacralizada, y la transgresión del tabú, la rebelión contra lo “sublimado”, dan testimonio del levantamiento contra la opresión. “Una mujer decente que al abrazar a su amante le dice ‘Amo tu...’, podría declarar con Baudelaire: ‘El único y más grande placer del amor consiste en la seguridad de hacer algo malo’. Sin embargo, ella ya ha comprendido que no es malo lo erótico en sí mismo... Se apropia las palabras veraces de quienes permanecen en la atrocidad de lo malo... Utiliza la violencia de quienes niegan todas las prohibiciones y toda la vergüenza y manifiestan dicha negación por medio de la violencia.” [Georges Bataille, *L'érotisme*, Le monde en 10/18, París, 1957, pp. 152-153.]

Volviendo al intercambio de correspondencia, vemos que ésta reemplaza el contacto amoroso (oficialmente ya inexistente). Pero la correspondencia poco se presta para salvar eventualmente este contacto después de la separación. Las cartas son cada vez más espaciadas, la expresión epistolar cae, sea en la perversión mencionada y en esta forma en una especie de cosificación fantástica —lo que es la norma— en una sublimación e indiferencia mortales para el verdadero contacto amoroso.

[101] El doctor C.D. nos refiere cómo al iniciar la separación espera las cartas de la señorita L. con especial expectativa, tanto que, en realidad, “tiene miedo al cartero”; él mismo se dio cuenta de que la relación amorosa aparentemente continúa por el rodeo de la correspondencia y así la separación se puso en duda, mientras que la unión dual no pudo permanecer incólume. El doctor C.D. reflexionó mucho sobre la significación y las propiedades de su correspondencia con la amante separada. Como ya se anotó [ver pp. 29 y 57], continuamente se esforzó, sobre todo cuando ella encontró un amigo, por mantener sus cartas dirigidas a ella en un nivel equilibrado, pero a la vez confidencial. En este caso concreto, se manifiesta el esfuerzo consciente por canalizar violentamente el instinto por la vía de la sublimación, intento prematuro y poco efectivo por lo pronto. Esto significa que tal fenómeno de sublimación fue sofocado por brotes de pasión (celos, evocación de recuerdos eróticos y otros similares). Pero el doctor C.D. trató en todo momento de mantener sus relaciones epistolares con la señorita L. bajo control consciente así como de mantener abierta la vía a la sublimación. En sus anotaciones privadas, en la época en la que la señorita L. encontró a su amigo, consigna: “Escribirle y esperar sus cartas no tiene ningún sentido. Después de la convulsiva satisfacción surgen dolores aún mayores: mis celos, su relación con el otro, etc. El anhelo, insatisfecho en la correspondencia, surge del deseo insaciable de estar juntos; pero precisamente esto es imposible. Las cartas sólo son un sustituto que no puede satisfacer la necesidad. La espera de sus cartas, la hipotética necesidad de tener que decirle y aclararle cosas importantes, todo es ilusión neurótica.

Todo refuerza mi deseo de estar con ella. En el plano del *logos* ya se dijo todo; la necesidad de cartas es, en adelante, una especie de compulsión que trae consigo una relajación breve y engañosa. En realidad siempre hay algo por aclarar, presentar correctamente, etc.; sin embargo, este proceso de comunicación no se acabaría nunca”.

Aquí también el Dr. C.D. demuestra ser un buen diagnosticador. De hecho, las cartas posteriores a la separación tienen “sentido” sólo en cuanto las cargas libidinales, que en su forma primitiva conducen a la satisfacción inmediata, ahora se dirigen a fines sublimatorios; por ejemplo —como ya se dijo—, a la cooperación profesional o al intercambio de ideas, actividades, en suma, que sirven de satisfacción sustitutiva. Empero, si se ha ido tan lejos es porque la separación *también* se ha consumado y la correspondencia fue, en realidad, la expresión de mecanismos de defensa con un buen funcionamiento y sobre los cuales volveremos a hablar.

[125] [126] [127] Hemos escogido las historias de tres mujeres examinadas o analizadas cuyo instinto inteligente las llevó a romper los lazos amorosos no sólo por la distancia geográfica, sino por la partida intempestiva, sin dejar huella, de tal manera que la correspondencia se hizo imposible. [Ver pp. 89 s.] No obstante, no todos los que se separan tienen este valor o esta posibilidad concreta.

[106] La examinada IVA [ver pp. 35 s] nos cuenta: “Él [el amante separado] me escribe, en cambio yo no lo hago porque las cartas ya no llegan al hombre que vive en mi recuerdo”.

[101] La señorita L. le dijo al doctor C.D. cuando la acompañó a tomar el tren para Rotterdam: “Cuando me imagino que las cartas serán cada vez más distanciadas, me invade el espanto”; a pesar de sus palabras, ella misma escribió cada vez con menos frecuencia y ya sabemos cómo se esforzó el doctor C.D. por conservar esta correspondencia recíproca y al mismo tiempo conducirla a un nuevo nivel.

Para ser completos, añadamos aquí que la misma problemática planteada por la correspondencia entre separados se presenta, con algunas variantes, respecto de los regalos. De hecho, no es éste el lugar para emprender el psicoanálisis de los regalos que seguramente pondría de manifiesto los mismos factores ambivalentes de todo hallazgo psicoanalítico: identificación y agresividad al mismo tiempo, intercambio y defensa, angustia y defensa contra la angustia. El exceso de regalos que a menudo observamos en las primeras etapas de la separación repite en forma específica la ambivalencia de toda relación: deseo de posesión y tristeza tras la destrucción del objeto, deseo de muerte (sacrificio simbólico), angustia ante la permanencia del obje-

to y al mismo tiempo por su pérdida. Es interesante observar cómo la acumulación de regalos está en aparente contradicción con una antigua costumbre burguesa muy extendida: *la devolución (o recobro) de todos los regalos*, una vez consumada la separación, costumbre que, en forma cosificante, es característica de la sociedad capitalista. La pareja de contrarios: dar-tomar se revela en ambas formas de testimoniar y al mismo tiempo elaborar la unión dual destruida por medio del don material y de la devolución igualmente material.

[101] El doctor C.D. dice que, antes de la separación, daba a su amante L. regalos “normales” (flores, adornos modestos, etc.), pero después de la separación la colmó de regalos que superaban sus recursos económicos; pasaron más o menos dos años hasta que el envío de regalos a Rotterdam se hizo cada vez menos frecuente. Aquí vemos nuevamente el intento de sustituir la unión viva por los regalos, es decir, están aunadas la destrucción y la conservación.

[112] La señorita DOA [ver p. 44] dice al respecto: “Escribir cartas, escoger regalos, enviar paquetes, toda esta solicitud terminó en una obsesión. El pensamiento obsesivo se hizo más soportable cuando pude realizar actividades más o menos razonables y, al mismo tiempo, simbólicas (buscar los regalos, empacarlos y llevarlos al correo). Estas actividades me proporcionaban una especie de satisfacción simbólica, algo así como un sustituto del contacto, del acto de amor con el ausente”.

Podemos adivinar sin dificultad que dar y tomar crean relaciones de dependencia entre los hombres. Claude Lévi-Strauss indicó que lo propio de la estructura social —desde los sistemas arcaicos hasta los más modernos— se basa en el intercambio de los bienes inicialmente reales y más tarde simbólicos. La estructura social es una red formada por el dar y el recibir, los cuales muchas veces pueden llegar a expresarse solamente en una superestructura complicada. La sociedad, que representa en sí un juego recíproco complejo de hombres que dan y reciben, necesariamente está construida sobre el sometimiento de unos individuos a otros —todavía más, de ciertas clases—, en cuanto dicha sociedad muestra una división del trabajo en productivo y administrativo. Más aún no se trata solamente aquí ya de una división productiva del trabajo, sino de la formación de castas y de clases cuya meta es la conservación del sistema de dominación establecido —y forzosamente parasitario— con sus relaciones de dependencia específica [Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Joaquín Mortiz, México, 1965]. Por otra parte, Daniel Lagache señala, con base en los resultados psicoanalíticos, que solicitar algo, tanto como el otorgamiento de lo pedido, crea una relación de dependencia similar: el poder

del hombre sobre el hombre, la agresividad, la vivencia de culpa y la ambivalencia [Daniel Lagache, "La condition humaine vue par un psychanalyste", en *Vortragsauszüge des III. Weltkongresses für Psychiatrie*, 4-10 de junio de 1961]. Cada quien sabe que —incluso a nivel consciente— la realización de un deseo a través de los demás (y por tanto también la posibilidad de acabar con esta realización) puede convertirse en un medio de poder y de extorsión.

La alienación implícita en el dar y el recibir no excluye la posibilidad —por lo menos teóricamente— de crear una estructura en la cual se suprima radicalmente la división del trabajo (no en forma regresiva, sino por el dominio logrado por la comunidad sobre la naturaleza). Esta supresión traerá consigo la absolución del dominio y de la explotación del hombre. En tal estructura hipotética tendría lugar un dar y un recibir *comunal*, es decir, relacionado con la comunidad, sin que las clases o los individuos puedan obtener una ventaja *suplementaria*: en nuestro trabajo se trata también de esta ventaja suplementaria en forma de poder.

Estas explicaciones sociopsicológicas no excluyen, de ninguna manera, el enfoque genético de Freud. Se sabe que Freud subordina el recibir sobre todo al desarrollo oral y el dar al desarrollo anal. Aquí nos encontramos con cierta diferenciación ordenada quizá artificial o heurísticamente. En la elaboración psicoanalítica de nuestro objeto de estudio creemos poder comprobar que los rasgos anales están íntimamente entrelazados con los orales. Los perjuicios *orales* predominaron en el material psicoanalítico accesible a nosotros sobre la separación; no obstante, en relación con los regalos entre quienes se habían separado, los rasgos *anales* fueron claramente perceptibles. Freud supone, en la base de su esquema de desarrollo, un proceso predominantemente biológico; puesto que el hombre no es un ser puramente biológico sino un ser preponderantemente socializado, los dos aspectos, el biológico y el social, están también mutuamente trabados. Freud mismo escribe: "El excremento es el primer *regalo*, la primera prueba del cariño del niño, una parte del propio cuerpo, de la cual se separa en favor de una persona querida". [S. Freud, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, 1918, *G. W.*, XII, p. 113. *Historia de una neurosis infantil*, B. N., II, p. 730.] Freud añade que, debido a la represión socialmente provocada, la primera significación infantil de los excrementos —del primer regalo— sufre una negación fundamental, tanto así, que más tarde va a atribuir también al regalo un "significado ofensivo". Porque se "transporta sobre los conceptos 'regalo' y 'dinero' el valor que antes concedió a los excrementos", éstos pueden desempeñar también un papel "ofensivo", agresivo y por tanto especialmente angustiante [S. Freud, *loc. cit.*, *G. W.*, p. 143; B. N., p. 744; del mismo: *Vorlesungen zur Einführung in*

die Psychoanalyse, 1917, G. W., XI, p. 326. *Introducción al psicoanálisis*, B. N., II, p. 221].

De cualquier manera, el dar y el tomar son también un *darse* al otro y un *apoderarse del otro*; así, los amantes separados tienden curiosamente, de vez en cuando, a “dar” y “tomar” personas sustitutas. Para el “tomar” la cosa es bastante clara; se busca, según una receta de probada eficacia, un sustituto para el ausente. El “dar”, en cambio, cae más bien víctima de la represión, porque contradice al instinto del Yo. Sin embargo, pudimos observar cómo los amantes separados —a pesar de sus celos— en cierto modo quieren hacer algo así como un regalo al otro al “consentir” que tenga relaciones con un tercero. Les fue posible aceptar a su “sucesor” por amor transferencial y, con ello, negar y sublimar los celos; incluso se esforzaron, en casos particulares, por “conseguir” una tal persona que sirviera de sustituto. Menos frecuente que lo anterior, en los casos de separaciones abortivas (separaciones que no se realizaron plenamente), se presetan las llamadas prácticas triolísticas “perversas”, entre la nueva pareja y el antiguo compañero. No podemos en este momento profundizar sobre estas actividades sustitutivas y “perversas”. Sin embargo, basados en lo expuesto anteriormente, podemos suponer que se trataba de un intento de dominar grandes cantidades de angustia.

Queremos terminar estas explicaciones descriptivas insistiendo sobre la importancia que tiene la *angustia* del Yo abandonado. Los cargos de conciencia y el duelo se entremezclan en una forma peculiar torturante en la tragedia de la separación de los amantes.

f] *La precaria victoria sobre la muerte*

El Yo se angustia por la separación, pero también se defiende contra la angustia. En este proceso de superación mediante la angustia y la defensa contra ella tiene lugar una serie de fenómenos. Sin querer introducirlos forzosamente dentro de un esquema, están muy cerca del sistema de los mecanismos de defensa del Yo, como han sido descritos por Anna Freud [*El Yo y los mecanismos de defensa*, Paidós, Buenos Aires, 1961]. Anna Freud estudia la dialéctica de las defensas del Yo hacia afuera y hacia adentro. Así como la represión tiene por objeto anular la presión instintiva perturbadora desde dentro, la negación tiene por objeto volver inofensivo el influjo de la realidad exterior. Lo reprimido se mantiene en jaque desde dentro por la formación reactiva y la negación se refuerza por la conversión en lo contrario. Los deseos instintivos se combaten por la inhibición; el displacer allí originado por medio de la restricción del Yo. La intelectualización previene contra los peligros internos, la vigilancia del Yo contra los provenientes de la realidad exterior. Este esquema sim-

plificado es aplicable a la defensa de la catástrofe del Yo en la separación. La represión es necesaria para la eliminación de los instintos parciales; y el aislamiento, del cual ya hemos hablado [ver pp. 52 ss], es necesario para deformar la verdadera imagen del objeto de amor. La agresión asegura a quienes se han separado contra el retorno de lo reprimido; la desvalorización es la correspondiente manipulación de la realidad. No nos interesa dar un bosquejo de la teoría de los mecanismos de defensa, que, por otra parte, no sólo sirven a la defensa sino también al intercambio [ver pp. 25 ss], sino, más bien, esbozar las defensas del Yo en una situación bien delimitada.

Al comienzo de este capítulo [pp. 19-22] enumeramos ocasionalmente los tipos de vivencia de la separación, aislados más o menos artificialmente. En primer lugar, hemos aludido a la *catástrofe del Yo*: vivencia semejante a la muerte y a la que le hemos dedicado gran parte de la primera parte (si no todo el ensayo). Ya hablamos de las modalidades de la vivencia agresiva, porque en realidad no es separable de la catástrofe del Yo, vivida como mortal.

Aún quedan por decir algunas palabras sobre las otras clases de vivencia y sobre las manifestaciones concomitantes a la lucha de la separación, esto es, sobre la *indiferencia*, la *huida hacia adelante* y especialmente sobre la *ideologización*, a la cual dedicaremos mayor atención porque ella corona el proceso de “elaboración de la separación”, por así decirlo.

En este punto queremos anticipar lo siguiente: al observar las maniobras de evasión y de defensa que emplea el Yo para recuperar su capacidad de vida, hemos procurado dividir las siempre en “regresivas” y “progresivas”. Utilizamos esta terminología estratégica porque el Yo, de hecho, restringe su poder a ciertos campos para concentrarse en las tareas más urgentes. El Yo realiza —expresado gráficamente— un doble movimiento: una retirada y una nueva expansión. Sin embargo, el mismo criterio de la “progresión” o de la “regresión” es ambiguo: está condicionado no sólo desde el punto de vista genético, sino también desde el social. En cuanto al aspecto genético se refiere, el Yo se encuentra en continuo desarrollo, o en retroceso; no obstante, las normas de esta fluctuación constante son ya de naturaleza social, porque el principio de realidad está anclado, en último término, en el mundo del hombre rodeado de sus semejantes. Además, es de anotar que toda defensa del Yo debe pagarse, puesto que para ella se gasta una cantidad de la hipotética energía psíquica y es por lo tanto regresiva, aun cuando, finalmente, esté ligada a una progresión del Yo. Por otra parte, las más fuertes desestructuraciones del Yo —pensemos en la esquizofrenia— son, seguramente, replegamientos desesperados a posiciones defensivas muy limitadas. También el Yo desestructurado hasta el colmo del esquizo-

frénico lo único que hace es *reculer pour mieux sauter*, aun cuando ya no lograra *sauter* en este mundo que, de todos modos, lo angustia. Este reflujo de la libido y el hecho de que el Yo se aparte del mundo exterior —incluso el contacto consigo mismo como objeto— son a menudo tan masivos que se asemejan a una capitulación sin condiciones, en una palabra, a la muerte —por ejemplo, en la mortal catatonía aguda o en el llamado “duelo patológico” de la melancolía. Todo esto debemos tenerlo presente cuando hablamos de las maniobras aparentemente regresivas del Yo (del reflejo de muerte), de sus maniobras de evasión y también, por otra parte, de las medidas aparentemente progresivas (la formación de ideologías, especialmente cuando éstas son aceptadas por la sociedad).

En todas estas medidas, así sean de naturaleza predominantemente “progresiva” o “regresiva”, se observa siempre, tras un análisis más o menos profundo, la búsqueda de una nueva identidad del Yo. Decimos “nueva” identidad porque se ha roto el viejo *modus vivendi* del Yo en la unión dual. El Yo se ha aislado y se ha “ex-puesto”; nos encontramos pues con un Yo, hasta cierto punto, “mutilado”. Éste debe pagar un alto precio para encontrar su puesto en el mundo que le acaba de mostrar su hostilidad y al cual debe valorar ahora como protector. Debe construir nuevos ideales, emprender nuevos caminos y, al mismo tiempo —y esto es lo más difícil de toda la empresa—, sentirse empero idéntico con el Yo “anterior”, porque una cesura muy profunda pondría al descubierto el Yo a sus propios ojos y le sustraería la autoestima y la autoconfianza. Así el Yo, con la ayuda de la represión, debe considerar lo esencial de lo que acaba de sucumbir como ajeno a él.

a] *Indiferencia*. En medio de la más fuerte desesperación pudimos observar, en cada una de las reacciones a la separación examinadas por nosotros, también períodos cortos de indiferencia o incluso signos de ella como actitud permanente subterránea que, en el material recopilado, hemos denominado incluso con la expresión de “me importa un bledo”. En el presente caso, no queremos hacer mención de aquella indiferencia que se convierte en una situación duradera después de elaborada la separación y la formación de ideologías; nos referimos, más bien, al elemento de embotamiento afectivo que hace que quien se ha separado, durante la elaboración de la separación, no reconozca con agrado este embotamiento porque ello trastornaría sensiblemente el propio Yo ideal. En un análisis más detenido creemos que pueden considerarse diversos factores genéticos de esta indiferencia.

Como primer factor puede valer muy bien el agotamiento afectivo, fenómeno general en toda situación de absorción afectiva extremada-

mente fuerte. En la clásica elaboración del duelo también se llega a una “inhibición del afecto”, originada, según Freud, “cuando el Yo se encuentra absorbido por una labor psíquica de particular gravedad, tal como un duelo, gran depresión afectiva o la tarea de mantener sumergidas fantasías sexuales continuamente emergentes”. [S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, G. W., xiv, p. 117. *Inhibición, síntoma y angustia*, B. N., I., p. 1214.] Así, Freud pudo observar una “intensa inhibición general” en un enfermo “que quedaba sumido en una fatiga paralizadora... en ocasiones que habrían debido provocar un acceso de ira”. [*Ibid.*] El duelo, la supresión del afecto, la represión de las fantasías sexuales y la agresividad creciente, son características de la elaboración de la separación. En tales dificultades se empobrece tanto la energía de que puede disponer el Yo, “que se ve obligado a restringir sus gastos en muchos lugares” [*ibid.*].

Hemos observado además que varios examinados utilizaban la palabra “reflejo de muerte” al referirse a la indiferencia. La transición entre la inhibición del afecto y un hipotético residuo del auténtico reflejo de muerte no goza de suficiente claridad. Si es posible hablar de reflejo de muerte, nos parece que tal defensa es, según el material estudiado, ambivalente. La rigidez de la muerte, indicada anteriormente, puede depender del agotamiento afectivo, pero es, al mismo tiempo, una clara defensa contra la intranquilidad de la pasión amenazante de la vida y que precipitó a la catástrofe del Yo.

[128] De nuestros archivos tomamos y transcribimos el siguiente caso, en el cual se puede hablar más claramente de un “reflejo de muerte”: SOR, socióloga de 31 años, se separó de su amante, casado, y “huyó” de París a Viena. Sueña en forma estereotipada con la grave enfermedad y la muerte de su madre. En esta paciente existen fuertes identificaciones (muy ambivalentes y con un considerable componente agresivo) con la madre. En alguna oportunidad soñó con su propio entierro. Después de este sueño la paciente padece de un embotamiento afectivo completamente extraño, del cual incluso llega a quejarse porque piensa que es semejante a un “reflejo de muerte”. Pero ella misma advierte que un reflejo de muerte es precisamente una defensa contra la muerte y agrega: “comienzo a pensar que la vida es más fuerte que la muerte. En las anotaciones de [Viktor E.] Frankl sobre su permanencia en un campo de concentración puede leerse —creo— algo semejante”. Interrogaba insistentemente sobre la vivencia de “embotamiento afectivo”, dijo que esta indiferencia tenía su punto de partida en algo que ella llama “un sentimiento esquizofrénico”. Experimentaba frecuentemente el sentimiento de lo extraño, de que todo le resultaba lejano, retirado, grotesco, y anota en este punto: “algo parecido viví cuando era niña y luego lo olvidé. Ahora me doy cuenta de que este enajenamiento es una introducción

a la indiferencia, un distanciamiento de la vivencia mortal" (alude a la vivencia de la separación).

La indiferencia —inhibición afectiva e indecisión—, que según nuestra experiencia acompaña más o menos claramente la elaboración de la separación, lleva rasgos de una *evasión* o *elusión*: quien se ha separado elude una realidad psíquica amenazante. Esta realidad psíquica genéticamente se supone que tiene alguna relación con la imagen de uno de los padres. Freud habla de una "evasión" ante uno de los padres cuando se abandona la tendencia hacia un objeto instintivo, porque esta tendencia provoca el "disfavor" por parte de este progenitor [S. Freud, *Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität*, 1920, *G. W.*, XII, p. 286; *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*, B. N., I, p. 1003]. Freud anota que tal evitación "no ha sido mencionada en el mecanismo de la fijación de la libido" y relaciona el hecho con una observación psicoanalítica en la cual la renuncia al contacto con mujeres equivale a la "evasión" ante el conflicto con el padre [*loc. cit.*, nota al pie de la página]. Como todos los demás fenómenos de la separación, la "evasión" también pone de manifiesto rasgos ambivalentes, porque también la actividad, la "huida hacia adelante", de las cuales hablaremos aún, perfectamente pueden ser una evasión análoga de uno de los progenitores, *como en general el fenómeno de la separación en su totalidad es una evasión tanto de la autoridad del Superyó como también del peligro del incesto*.

Probablemente habrá notado el lector que las últimas manifestaciones descritas concomitantes con la separación muestran los rasgos ambivalentes que hemos encontrado desde el comienzo de este estudio. La pregunta existencial, planteada por la separación, es, sin duda, ambigua y la respuesta no puede ser diferente. Ya tuvimos oportunidad de anotar que la relación amorosa destinada a la separación lleva en sí, desde el comienzo, un conflicto y muestra rasgos fuertemente ambivalentes. La indiferencia a la cual hemos aludido, según el esquema de la lógica interna de la vida afectiva, es la continuación lógica de la indecisión y la ambigüedad inherentes a la relación. Antes de separarse, los amantes semejaban, en cierto sentido, al asno de Buridan escolástico, que no pudo decidirse por ninguno de los dos montones de heno y murió de hambre. El Yo del hombre, cuyas relaciones están preñadas de separación, es un *Yo indeciso*; indeciso no como propiedad negativa, sino porque es el centro de una constelación desdichada, en que cada Yo representa tanto la sociedad como las aspiraciones al placer más íntimas y ocultas del individuo. Freud ha mostrado suficientemente la dificultad que en la práctica presenta la conservación de este equilibrio y lo que éste mismo signifi-

ca como carga para el Yo. En el fondo, la relación ahora truncada por la separación no fue nunca una “libre decisión”; esto no quiere decir que nosotros creamos en la posibilidad de una decisión no determinada; decimos libre en el sentido de que las determinaciones se contrapesen en forma suficiente. ¿Dónde estaba la *intención* del Yo? ¿En la unión? ¿En la separación?

[129] Un examinado refiere la situación confusa y conflictiva cuyo origen obedeció a la amistad iniciada con una dama. Cada uno de ellos es casado y ambos disponen de una experiencia amorosa bastante grande. Ahora súbitamente, el examinado —contra su deseo— se muestra muy indeciso. Moralmente se siente escrupuloso, lo cual hasta el momento no le había molestado mayormente. Durante el análisis acepta que “teme las complicaciones, por cansancio”. La señora, frente a la cual se muestra tan perplejo, le escribe una carta que a él le parece una aclaración de varios interrogantes. Entre otras cosas ella le escribe: “No tengo el valor de intentar dar la carga de los húsares contra la realidad ni menos aún lo que tú has tramado al respecto, porque sé lo vulnerable que soy. . . Tus deseos intelectuales son impotentes porque ustedes los intelectuales no tienen la intención de realizarlos. ¡Déjame desearte y desearme esto nuevamente!”

Ahora bien, el Yo es la “instancia” que también *tiene la intención de realizar* —o no— los “deseos intelectuales”. La señora cuya carta citamos ha encontrado en pocas palabras una fórmula inteligente y exacta. ¿Qué “*intenta*”, pues, el Yo desgarrado entre la pasión y la sociedad? ¹¹ ¿Qué *intentan* —para volver a nuestros casos— el Dr. C.D. y su amante L., el Dr. IBN y su amante MAI? ¿No radica el

¹¹ El que la “intención deficiente” del Yo pueda inhibir el curso de una acción instintiva, en la cual, sin embargo, esta última representa un “aparente” deseo del Yo, es un proceso complicado y todavía poco elucidado desde el punto de vista de la fisiología de la conducta. Es de esperar que la etología nos proporcione nuevas hipótesis para comprender este proceso. Lo que parece seguro es que las “exigencias del Ello” en el sentido de Freud pueden transcurrir en cierta medida “al margen” del Yo que juzga y decide. La toma de posición implícita del Yo puede inhibir la “demanda del Ello” en forma de complicados conflictos o de trastornos aparentes de la potencia sexual [ver pp. 77 s]. Evidentemente debemos guardarnos aquí de hipostasiar un decurso instintivo aparentemente teleológico: sólo puede haber teleología, en el mejor de los casos, en el Yo. Konrad Lorenz nos ha prevenido expresamente “contra la suposición de un influjo adaptativo de la experiencia sobre la acción instintiva”. [Cf. K. Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre*, Piper, Munich, vol. 1, pp. 286 ss.] En la nota al pie de la página 85 citamos a Lorenz para fundamentar la “incorregibilidad” (la incapacidad de aprendizaje) del instinto. Ahora bien, el Yo humano es el resultado de un “autoadiestramiento” o, si se prefiere, de un adiestramiento por parte de la sociedad; la “intención” del Yo puede “trabarse” con el instinto; con esto nos acercamos a la hipótesis de Lorenz sobre la “trabazón instin-

alto precio de la intelectualidad en esta exclusión teórica de la verdadera *intención*, cuando en realidad la intención debería ser intelectual e instintiva a la vez? ¿No es la separación misma, en el fondo, una solución *no intentada*? Con frecuencia puede ser ésta una señal de verdadera y permanente inhibición afectiva. ¿Qué de raro tiene que volvamos a encontrar la inhibición afectiva en la elaboración de la separación? Estas ideas no contienen ningún juicio de valor: el Yo del hombre pensante está colocado ante una tarea insoluble: evadir la amenaza tanto de la pasión como la de la opresión por parte de un orden social hostil al individuo. La tendencia al placer —como

to-adiestramiento". Además habría que tener en cuenta aquí la *intensidad*, tan cuidadosamente descrita por Lorenz, en el curso de la acción instintiva. Según sea esta intensidad puede el animal "contentarse con la secuencia de actividades incompletas que no cumplen plenamente su sentido biológico, tanto como con la cadena de actividades completas que alcanzan su meta biológica" [*ibid.*, p. 290]; esto es un claro indicio de que "esta meta no es un factor inmediatamente determinante de las actividades del animal y no puede equiparársela a un fin hacia el que el animal tendería como sujeto" [*ibid.*, pp. 290-291]. En tales casos el animal interrumpe la actividad "*justo antes de alcanzar la meta biológica*"; tales "acciones instintivas incompletas y sin sentido" son ciertamente mucho más frecuentes en cautividad que las actividades plenamente desarrolladas. Finalmente, hay que pensar en la disminución paulatina de intensidad de la reacción por habituación al estímulo: "el animal se comporta durante el proceso de acostumbramiento al excitante exactamente como si fuera la intensidad de la excitación la que disminuyera" [*ibid.*, p. 192]. El curso de una actividad instintiva es, pues, de hecho, influida por la experiencia individual *sólo hasta ese punto*. En una cadena de comportamientos ordenada hacia la conservación de la especie, "los eslabones instintivos innatos y los individualmente adquiridos se siguen inmediatamente unos a otros" [*ibid.*, p. 194]. La experiencia no ejerce, pues, una influencia *directa* sobre la actividad instintiva, sino que esta última se *traba* con el resultado del adiestramiento (trabazón instinto-adiestramiento). También la conducta apetitiva debe separarse de la auténtica actividad instintiva. "Sin duda, la conducta de adiestramiento no es el único tipo de conducta dirigida a una meta que se encuentra trabada con la actividad instintiva" [*ibid.*, p. 296]. En nuestros casos, la "instancia" pensante vacila por introducir una intención congruente en la actividad instintiva. No tiene la "intención" de "realizar" esta última. Por dudosas que sean, en parte, las teorías "neopsicoanalíticas" de Theodor Reik, es muy acertada su idea de que regularmente existe "la confusión de la sexualidad con los instintos del Yo": como en las fases del desarrollo sexual del niño, descritas por Freud, las cuales igualmente pueden "ser caracterizadas como fases del desarrollo del Yo", o también en las relaciones "genitales maduras", y en manifestaciones tales como impotencia y semejantes. [Theodor Reik, *Geschlecht und Liebe*, Kindler, Munich, 1965. Ver al respecto I. A. Caruso y colaboradores, *Bios, Psique, persona*, Gredos, Madrid, 1965, pp. 194 ss.] Así, los destinos de la libido en torno a la separación son ampliamente dependientes de la situación de los instintos del Yo —dada en el troquelado social, el poder, la angustia, la racionalización y otros mecanismos de defensa. Incluso podemos suponer seguramente —a nivel humano— cierta analogía con la teoría de Konrad Lorenz sobre la trabazón instinto-adiestramiento, analogía que debería ser estudiada más de cerca; el hombre es el ser viviente que se adiestra a sí mismo.

lo vio claramente Freud— cede su lugar a un resignado evitar el displacer.

b] *Huida hacia adelante*. Antes de la indiferencia, aparece en primer plano, durante la elaboración de la separación, su contraparte, es decir, la “huida hacia adelante”, ya sea bajo la forma de una actividad afirmada por la sociedad y por el Superyó, o como compromiso entre las exigencias del Superyó y las del Ello, en forma de una especie de manía de diversiones. Lo corriente es una especie de desvío —o tendencia al aturdimiento— por medio de una actividad satisfactoria —por lo menos secundariamente. Ahora bien, la indiferencia descrita anteriormente es también una especie de aturdimiento, en cuanto garantiza la inhibición del afecto. Sin embargo, en una estructura social donde el rendimiento asegura la afirmación del Yo (en parte ilusoriamente) como sustitución de la satisfacción libidinal, se escoge de preferencia el activismo hacia el exterior, como mecanismo de defensa, además y junto a la indiferencia subterránea.

Una vez que ha sido superado el primer brote de desesperación, algunos de nuestros pacientes dan pruebas de un aumento admirable en su rendimiento. Podemos suponer —parafraseando la célebre sentencia— que tal aumento de la sublimación es “el suspiro de la criatura oprimida, el espíritu de un mundo sin corazón”; en otras palabras: aquí en nuestro estudio, es la expresión de la herida narcisista y, al mismo tiempo, la protesta contra la misma. Así, el afán de trabajar, que socialmente es muy encomiable, proporciona satisfacciones secundarias. Pero puesto que nuestra estructura social, en virtud del principio de rendimiento, enajena al individuo todo su trabajo, podemos suponer en el trasfondo de ese afán de trabajo una velada y apenas reconocible forma de suicidio. Con frecuencia, el aumento del rendimiento es un buen instrumento para la represión.

Menos reprimente, pero en cambio más directamente compensatoria, es la urgencia de actividad cuyo objeto todavía es el amante ausente. A tal urgencia de actividad corresponde, como compensación simbólica de la separación, la compulsión a escribir y a preocuparse solícitamente, de que ya hemos hablado. En interminables y numerosas cartas y en los intentos de intervenir desde lejos en el destino del otro —por ejemplo, a través de regalos, de consejos, de ayudas, y de otros semejantes— la *preocupación activa*, como mecanismo de defensa contra la frustración descrito por nosotros, se combina peculiarmente con la prolongación del placer. Esto significa que la actividad es una defensa contra la separación; pero la actividad, cuyo objeto sigue siendo siempre el ser amado, es una realización simbólica de placer, sobre todo por cuanto el orientar la vida del otro y especialmente el proporcionarle obsequios es una forma simbólica de de-

mostrar la potencia sexual. Con ello, tal actividad realiza una doble función: sirve de defensa contra la amenaza del Yo y es una representación simbólica del coito. En un lenguaje menos analítico, aquí se puede vislumbrar un esfuerzo por salvar el súbito vacío de la existencia.

[128] SOR [ver pp. 101-2] dice con mucho acierto: “Me ocupo de él noche y día. Le escribo, pienso en él, le envío libros que puedan agradarle y con frecuencia me imagino que existe más en mi conciencia que en la realidad. En la realidad, él continúa sus tareas habituales: duerme, fuma, lee el periódico; en mí, vive intensamente”.

Pero tal idealismo (en el sentido filosófico de la palabra como sustituto de la realidad por el pensamiento optativo) no puede ofrecer una ayuda contra la pérdida real del objeto, como ningún idealismo filosófico puede hacerlo.

Esta actividad toma, especialmente en individuos con disposición obsesivo-compulsiva, proporciones de una reacción neurótico-obsesiva transitoria. Este fenómeno se puede apreciar en el ejemplo del Dr. C.D. [ver pp. 57 s]. Con frecuencia se sabe que las ideas obsesivas comienzan a multiplicarse en todos los individuos después de la separación y, en algunos, degenera en un activismo de corte obsesivo-compulsivo.

[101] En una de las diarias cartas a L., el doctor C.D. escribe: “De ahora en adelante voy a escribir menos, no creas que estoy cansado de escribir y de dialogar; estoy cansado de la desesperación y la espera”.

Esto era una buena racionalización y una verdad a medias. Ciertamente uno se cansa de la desesperación, pero precisamente la intensa actividad, como escribir diariamente, puede llevar a una manifestación de cansancio.

En forma análoga, aunque no tan evidente, con el afán de actividad —que desde el punto de vista del Superyó se considera comúnmente con benevolencia— se origina, a nuestro modo de ver, su contraparte, esto es, la huida hacia la búsqueda de placer o hacia las relaciones eróticas más o menos superficiales, que deben sustituir la relación rota.

El refugio en intentos de investir la libido liberada en otros objetos se aclara ampliamente, porque una total regresión en el narcisismo, en otras palabras, la catexis total del propio individuo como objeto de amor, sólo es aproximadamente realizable en el modelo de un brote esquizofrénico. En realidad, la libido liberada cae —para

utilizar una imagen— en un movimiento desordenado en el que se confunden dos direcciones opuestas, una “regresivo”-*narcisista* y otra “progresivo”-*compensatoria*.

Una relación amorosa interrumpida de súbito coloca la economía instintiva ante una situación catastrófica. A mayor enamoramiento corresponde mayor cantidad de libido mantenida por el objeto amoroso. En la literatura psiquiátrica y psicoanalítica se ha comparado el enamoramiento con una “idea sobrevalorada”. Aun cuando en este caso rechazamos el sabor peculiar inherente a esta expresión, porque denota una visión valorativa del mundo completamente negadora del placer y conformista, la utilizaremos porque permite, no obstante, también explicar este recurso a las nuevas inversiones libidinales por el modelo de la “idea sobrevalorada”. Una “idea sobrevalorada” —considerada energéticamente— es una utilización extraordinaria de la libido; considerada desde el punto de vista tópico, ella es una inflación del Ideal del Yo. La libido fue canalizada hacia un Ideal del Yo, especial y único, que de ahora en adelante deberá ser encapsulado en alguna forma, o desmontado. Se presenta la tentación de formar afanosa y provisionalmente Ideales del Yo *por analogía* que atraigan hacia sí la libido, hasta ahora invertida en el anterior. Tal “idea sobrevalorada” podría sostenerse, en cierta medida, a costa de un “vaciamiento del Yo” [Freud], puesto que el Yo estuvo, por así decirlo, al servicio del Ideal del Yo —aquí el objeto de amor “sobrecatectizado”. Esto lo da a entender Freud cuando habla del “vaciamiento del Yo”, tanto en el enamoramiento como en la paranoia, y anota al respecto: “En la culminación del enamoramiento amenaza esfumarse el límite entre el Yo y el objeto”. [S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930, G. W., xiv, p. 423. *El malestar en la cultura*, S. R., xix, p. 15.]

Esta analogía entre la paranoia y la identificación amorosa puede observarse asimismo en el intento de curación de ambos estados: “También la curación de tales episodios paranoicos debe consistir en el retiro de las cargas conferidas a las ideas delirantes más bien que en su resolución y corrección”. [S. Freud, *Der Humor*, 1938, G. W., xiv, pp. 387-388. *El humor*, S. R., xxi, p. 250.] Es significativo el poder equiparar tan fácilmente la relación amorosa con la paranoia, pues ambas, de hecho, forman *sistemas, por así decirlo, de naturaleza privada*. De todas maneras se puede plantear la siguiente pregunta: ¿el principio de realidad es o no desplazado con especial fuerza en dirección al opresivo “principio de rendimiento” por parte de la sociedad? [Herbert Marcuse], o, en otras palabras, ¿no será que lo “enfermizo” de una pasión sólo puede compararse con lo enfermizo de una paranoia en cuanto ambas están en una contradicción con un sistema de dominación prevaleciente?

[124] El doctor LON, ya conocido por nosotros, de 49 años, especialista en psiquiatría y neurología, se separó de su pariente de 19 años con quien mantenía una relación muy apasionada [ver p. 89]. En el primer momento tuvo la intención de buscarse otra joven amante. Sin embargo, no encontró consuelo alguno en la amistad erótica con una joven de 20 años, amiga de su amante. Después de algunos días, suspendió el flirteo. El mismo doctor LON habla de "autoafirmación" y de "ensayo". Poco a poco acepta que es agresivo contra su amante separada, "porque ella continúa viviendo lejos de él"; dice, también, que su amante separada se sentiría gravemente ofendida si conociera el flirteo con la otra joven. Él mismo reconoce que quería encontrar una amante para vengarse de la frustración sufrida. Su "donjuanismo", como él mismo denomina su conducta, cumple con dos finalidades: conseguir una fuente sustitutiva de placer y satisfacer su agresión contra la amante ausente. El curso posterior del psicoanálisis lleva a motivos muy arcaicos, tanto en lo que se refiere al amor por la joven de 19 años, como a la separación. La separación es vivida por el doctor LON como una catástrofe única; pero da a entender que una separación "normalmente" no debería ser una catástrofe, porque ello significaría que, de alguna manera, se vive "por el otro" y que se es todavía completamente infantil. La dualidad habría sido ya una vez interrumpida dolorosamente (asociaciones edípicas). Así, el "donjuanismo" es, para nuestro paciente, un intento de defensa contra la tendencia a volver a establecer esa dualidad. Es, pues, *al mismo tiempo, repetición de la unión y negación de la misma* (ricas asociaciones edípicas, pero también preedípicas, particularmente orales).

c] *La formación de ideologías.* La inhibición afectiva, la "evasión", el activismo, todas estas maniobras defensivas contienen ya la tendencia a una racionalización del acontecer afectivo, en cuanto se ponen en juego bajo la presión de la realidad social para defensa del Yo debilitado y exigen una toma de posición racional.

La totalidad de la actividad humana está en relación esencial con la escisión entre el mundo del sujeto y un mundo percibido como objeto. No sólo Hegel y Marx, sino también Freud —en su obra *La negación*—, nos mostraron que la construcción positiva del pensamiento contiene una negación. Como intento continuo de superar el no-ser, la actividad intelectual señala una satisfacción narcisista, en cuanto transforma el no-ser en un ser ideal y, con ello, representa (a veces sin comprometerse a nada) un proyecto de acción y de expansión del ser. También el pensar es un fantasear, esto es, a la vez una evasión ante las amenazas del mundo y un proyecto para hacer inofensiva esta amenaza. En efecto, desde Freud la "omnipotencia del pensamiento" es característica del mundo mágico del niño; no obstante, también el pensamiento de los grandes filósofos todavía

trata de *ganar poder sobre el mundo*. El círculo entre lo originalmente mágico y lo venidero utópico se cierra con la exigencia hecha por Marx a los filósofos, que hasta entonces habían interpretado el mundo en diferentes formas y que ahora tienen la misión de modificarlo. Mientras el Yo no se destruya en la catástrofe de la separación, esta catástrofe no hará sino favorecer la actividad intelectual; en especial naturalmente la actividad que subsana la catástrofe en el mundo de las ideas e idealmente llena las lagunas de la integridad del Yo. En este caso, también es válido el allanamiento del abismo entre sujeto y objeto —así pues, la relativa inexistencia del sujeto— mediante la negación de esta inexistencia. Por tanto, nos parece que la categoría freudiana de la *negación* desempeña un papel importante en el intento de superar racionalmente la separación.

Frecuentemente podemos observar, tras el período inicial, en que se idealizó la relación rota para satisfacer las exigencias del Ideal del Yo, cómo se niega la hondura y la significación existencial de esta relación destruida. Esta negación además de realizarse ante los demás —por razones tácticas, podría decirse— también está acompañada de la creencia subjetiva, especialmente cuando el amante separado entabla una relación subsiguiente, de que esta *nueva* unión es entonces su “primer gran amor”, y de que el *nuevo* objeto de amor es “en realidad el primer hombre (o la primera mujer)”. En tales afirmaciones, que pueden corresponder a un convencimiento íntimo, se refleja la brevedad de la memoria consciente.

Aquí puede expresarse el troquelado social, especialmente en la educación de las jóvenes, el cual exige que las relaciones íntimas estén supeditadas al matrimonio, de todos modos a un amor “grande” y “único”. A la relación anterior, en cuanto sea posible, debe dársele poca importancia, o disminuirla, para poder conservar la integridad y la identidad del Yo —a propósito, esta racionalización va ligada a la *desvalorización* agresiva, discutida anteriormente. En general, negar la intensidad de la unión cuando se inician *nuevas* relaciones como medio auxiliar para conservar la integridad del individuo sólo tiene una utilidad *aparente*. Con esto aumenta su autoestimación —y por lo tanto la fuerza del Yo. También la nueva ganancia de placer es mayor cuando puede disminuirse la fuente displacentera del recuerdo. Si el recuerdo no permite ser reprimido completamente, al rebajarle importancia hasta cierto punto se le puede negar. Este proceso ofrece una ventaja que Freud reconoció agudamente: el recuerdo y el deseo a él adheridos permanecen conscientes pero, a través del proceso de negación, pueden llegar a ser inofensivos; el signo negativo permite, *al mismo tiempo*, la continuidad del Yo consciente en el recuerdo y su descarga a través de la negación. [S: Freud, *Die Verneinung*, loc. cit., pp. 11-15. *La negación*, loc. cit., p. 1042.] Es frecuente

que el nuevo compañero ni siquiera exija la negación del ausente; el amante separado, sin embargo, para aligerar la culpa de vez en cuando “confiesa” libremente; pero al hacerlo desvaloriza y niega la relación concluida, como Freud, en otro contexto, dice: le “disgusta dar por buena tal asociación” [*ibid.*, pp. 11 y 1042].

[101] Realizada la separación de la señorita L., el doctor C.D. le escribe en casi todas las cartas que ella debe sentirse libre, que no debe continuar “dependiente de él”; al mismo tiempo repite como *Leitmotiv* que ella no debe “negarlo”, que nunca debe —ni ante sí misma ni ante ningún otro— rebajar el papel que él ha desempeñado en su vida o negar su amor hacia él. El doctor C.D. nos refirió que se sintió orgulloso y regocijado al enterarse, por la carta de L., que ella no lo había “traicionado”, esto es, que nunca había negado la profundidad de su relación con él ante su nuevo amigo.

Con la ayuda de la negación, aparentemente, se supera la contradicción de la identidad: se es lo que en realidad ya no se es, o aquello que ya no se es “más”; aún se es aquello que uno precisamente disminuye o niega y que, de ahora en adelante, se vive como extraño. En esta forma, ciertas esferas del Yo pueden preservarse de la represión patógena. Freud considera la negación como un “levantamiento [*Aufhebung*] de la represión, aunque no, desde luego, una aceptación de lo reprimido” [*ibid.* y *loc. cit.*, p. 1042]. En nuestro estudio se trata, más bien, de una imperfecta represión cuyo contenido está racionalmente presente pero que ya no es afirmado. Lo negado se acepta intelectualmente, pero afectivamente permanece en los límites de lo reprimido [*ibid.*, pp. 12 y 1042]. “Negar algo, a nuestro juicio, equivale en el fondo a decir: Esto es algo que me gustaría reprimir” [*ibid.*], afirma Freud. La negación es un símbolo directo de la separación, así como la afirmación un símbolo de la unidad, llena en sí de contradicción. “La ‘afirmación’ —como sustitutiva de la fusión— pertenece al Eros; la negación —consecuencia de la expulsión— pertenece al instinto de destrucción” [*ibid.*, pp. 15 y 1043].

Freud demostró que en el inconsciente no existe el “no”. El “no” se encuentra en “las raíces del juicio”, tiene, por lo tanto, una función intelectual. De nuevo aparece la ambivalencia del proceso de racionalización. En la negación se expresa “el reconocimiento de lo inconsciente por parte del Yo... por medio de una forma negativa” [*ibid.*, pp. 15 y 1043-1044]; a la completa concienciación estaría reservado el total reconocimiento de lo separado y de lo negado. Sin embargo, la conciencia se resiste a ello, pues se colocaría frente a un conflicto insoluble. Hace lo posible por ver en lo pasado y lo separado sólo una figura previa, insignificante; quizá una mínima perturbación de la nueva y “auténtica” etapa de la vida. Aquí nuevamente se pre-

senta la analogía entre el duelo y la creencia en la existencia de otra vida después de la muerte, pues no solamente una relación erótica, sino simplemente toda una vida se reducen a una insignificante preparación, incluso a una perturbación, si se considera su carácter caduco. Análoga superación aparente de la presencia de la muerte en la vida tiene lugar en la racionalización que en alguna forma considera lo pasado accidental o preparatorio y cree en una existencia apacible y realizada después de la muerte. En esto consiste el paralelo con la declaración de Freud sobre la creencia en una existencia ulterior, después de la muerte física. “Sólo más tarde consiguieron las religiones presentar esta existencia póstuma [después de la muerte, I.A.C.] como la más valiosa y completa y rebajar la vida terrenal a la categoría de una mera preparación. Y consecuentemente, se prolongó también la vida en el pretérito, inventándose las existencias anteriores, la trasmigración de las almas y la reencarnación, todo ello con la intención de despojar a la muerte de su significación de término de la existencia. Tan tempranamente empezó ya la negación de la muerte, negación a la cual hemos calificado de convención cultural.” [S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, 1915, G. W., x, p. 348. *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, B. N., II, p. 1013.]

Pero también la “aceptación” de la muerte como “aumento” (?) de la vida es la ideologización estoica de la muerte que encontramos en el mismo Freud, quien termina su ensayo sobre la guerra y la muerte con el precepto completamente religioso: “*Si vis vitam, para mortem*” — “Si deseas vivir, prepárate a morir” [*ibid.*, pp. 255 y 1016].

Para la represión de la conciencia de la muerte y de la separación en el inconsciente se aplica lo dicho por Freud sobre la racionalización del conflicto afectivo ocasionada por la muerte de personas queridas; conflicto que “dio su primer impulso a la investigación humana” [*ibid.*, pp. 355 y 1012].

De todas maneras, una *imagen* del amado viene a ocupar el sitio del amado —una imagen pálida, una imagen revaluada, pero simultáneamente una imagen desvalorizada: nunca una imagen viva. Cantidades de libido investidas aún en la imagen ideal del ausente ya no pueden lograr la satisfacción en una relación personal de persona a persona. En condiciones favorables, puede introducirse inmediatamente cierta sublimación, en cuanto las características descubiertas en la imagen ideal en lo sucesivo se viven como imagen directriz; en otras palabras, es una imagen que se le presenta al Yo consciente. La separación de una persona cuyo valor imprimió en forma indeleble la representación ideal puede, por vías indirectas, enriquecer el Yo del ser separado. Según nuestras observaciones, la franqueza del

ausente, digamos su caballerosidad, su sinceridad, su dignidad y otras cualidades análogas, son, en cierta forma, introyectadas definitivamente por la separación: lo que fue una imagen ideal debe convertirse en Yo. El proceso es muy semejante al de la formación de una imagen directriz en la educación.

Pero en esto estriba el peligro de la formación de la ideología. Naturalmente, en ocasiones las ideologías del ausente también son introyectadas sin ser elaboradas, o se responde a su ausencia en forma complicada, con la formación de ideologías que aún dependen de la imagen ideal. Una sublimación orientada a la imagen ideal, definitivamente separada, ya contiene elementos potenciales de la pseudosublimación heterónoma.

Y finalmente, la separación favorece en forma muy sutil la formación de ideologías. El Yo fue troquelado por la imagen ideal del ausente pero, hasta cierto punto, la libido debe separarse de la imagen ideal para ofrecer al Yo nuevos ideales. Es completamente plausible que estos ideales también puedan buscarse en las emanaciones del Yo. Queremos decir con ello que pueden buscarse los ideales del Yo no sólo a nivel de la satisfacción del Ello, sino directamente a nivel de la formación de ideologías, especialmente en la huida hacia la actividad [ver *supra*, pp. 138 ss]. Así como las formaciones ideológicas tienen un papel en las obras de arte, en las ocupaciones sociales y políticas, en las investigaciones científicas y muchas más, pueden llevar también a una crítica de la rutinaria visión del mundo [*Weltanschauung*] e, incluso, a una praxis revolucionaria. Sin embargo, donde la transferencia de la libido se ha distanciado en extremo del objeto perdido y se racionaliza preferentemente bajo la presión de los primeros troquelados y del rendimiento social necesario, especialmente, pues, en los sujetos conformistas, la inversión de las energías liberadas también se busca en tales ideologías, que necesariamente conciben la separación como indispensable en interés de la sublimación. En resumen, de manera especial se buscan formaciones ideológicas que fortalecen más la presión del Superyó, so pretexto del orden social, del arrepentimiento o del consuelo filosófico y religioso.

En tales formaciones ideológicas con frecuencia se llega a una "falsa conciencia", sobre la cual Joseph Gabel ha realizado importantes estudios psicopatológicos [Joseph Gabel, *Idiologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung*, S. Fischer, Frankfurt del Meno, 1967; ver, del mismo autor, *Formas de alienación, ensayo sobre la falsa conciencia*, Ed. Universitaria de Córdoba, Córdoba, 1967]. La "falsa conciencia", análoga a la *mauvaise foi* de J.-P. Sartre, es el resultado de la enajenación de la conciencia, socialmente condicionada con el propósito de justificar la opresión. La opresión y la desintegración de los instintos provocada por la separación se presenta y es sentida también

como algo socialmente necesario y muy valioso desde el punto de vista moral. Este sofisma tiene a su disposición un gran arsenal de argumentos (“todo es pasajero”, “hay una recompensa en el más allá” y otros semejantes). Los últimos restos de la libido en reflujo se van a utilizar en esta “filosofía” y la contradicción vivida no es bien integrada, sino que más bien se la sustituye por la capitulación frente al principio de realidad social. La conciencia trágica del aislamiento ante la muerte cede el puesto a la creencia consoladora en un *sentido* de la muerte. Es posible que la tragedia individual tenga una acción catártica y se presente ante los ojos de la humanidad como ejemplo exhortativo; pero la mitologización trata de tranquilizar la conciencia trágica y de continuar socializando mediante la esperanza en una escatología o también en una utopía social.¹²

[130] Es posible que una ideología muestre un carácter trágico; pero, finalmente, su función es consoladora. Una de nuestras examinadas, la señora ANG, médico de 31 años (en cuya anamnesis se puede descubrir una enfermedad que la llevó al borde de la muerte, causa tanto del estado afectivo como de las situaciones vitales) responde a nuestra encuesta sobre la separación —sin proporcionar datos detallados sobre su propia vida— lo siguiente: “El tema de la separación suscita en mí, naturalmente, el tema del encuentro, el tema de la cualidad del encuentro. *Éste es frágil y transitorio. Por causa de su fugacidad produce sufrimiento y dolor.* ¿Por qué? Porque la aproximación y la impresión ligada a ella, de sentimiento, de relación, de encuentro, que nos satisfacen completamente, no pueden permanecer iguales a sí mismas: el acercamiento implica más bien una secuencia de momentos en el tiempo, que no pueden ser idénticos. . . Pienso en este momento en aquella parte de nosotros que, por el pasado, se agudizó y se hizo más realista, y que sólo puede comprender la plenitud en función de una parte. Ni siquiera me pregunto si la felicidad total es carencia de conciencia: es tan poco lo que creo en eso que rechazo las designaciones engañosas consciente-inconsciente. *¿Dónde está pues la verdadera diferencia entre el encuentro y la separación? ¿El encuentro y la separación no envenenan de igual manera la vida? ¿No es el encuentro el primer acto de separación?* Desafortunadamente la conciencia no muere en la separación. No la conciencia condicionada, actualizada visualmente, resultado de cierta construcción de valores, que, por su parte, tiene diversos orígenes. ¿No es más bien la separación una capitulación frente a la muerte, una capitulación frente a

¹² La promesa de una vida eterna en el más allá, en unión con todos los hombres, es un intento de superar *lo trágico*. Karl Jaspers dice en otro contexto: “El hombre desea ser salvado y es salvado. No se salvará por sí mismo solo. Toma el peso de la tarea irrealizable. . . Los cristianos pasan por alto la sustancia del conocimiento trágico”. [Karl Jaspers, *Über das Tragische*, Piper, Munich, 1961, pp. 16-17.]

aquellos poderes que hemos impuesto a nuestro espíritu y a nuestra experiencia vital? No desenredaremos completamente los hilos de estos poderes *porque ni siquiera sabemos a ciencia cierta en qué medida queremos vivir, en qué medida nos atrevemos a vivir*. Y porque no sabemos dónde quedan exactamente los límites que atribuimos a nuestra libertad". [Subrayado por el autor.]

Creemos que nuestra corresponsal ha visto muy bien la sujeción de la separación a las fuerzas de la muerte y de la opresión. Sin embargo, en sus expresiones, a pesar de su agudeza, observamos el comienzo de la ideologización que apunta tanto en dirección del consuelo relativizante del tipo: "al fin todo es caduco", como en dirección de la desesperanza relativizante (similar a la sentencia de Mefistófeles: "¡Estúpida palabra la de acabar! ¿Por qué se acaba? ¡Fin y nada son exactamente lo mismo!"). La actitud frente a una posible *crítica* de la conciencia, vale decir, frente a una progresiva *concienciación*, es vacilante. Desde un comienzo se acepta resignadamente que no solamente el encuentro está preñado de separación, sino que el primero, en realidad, sólo representa una transición hacia esta última.

Pero ya que el hombre *tiene que esperar* para poder vivir en la limitación y en la separación, tiende, con la carencia de crítica de la ideologización en germen, a dar también a los "poderes" que él se ha impuesto otra interpretación: la de poderes de la vida. Como en la elaboración del duelo, tiene que desidentificarse con el objeto del duelo; pero va más allá: una desidentificación sería una traición a la vida si no tratara de interpretar la vivencia de otro modo.

[131] Originalmente aparece la separación como asesinato. De hecho es la desintegración de la unidad erótica; no obstante, si el desesperado asesino sobrevive a la más abismal profundidad de la desesperación, tiene que recurrir a la esperanza. El señor SAQ, de 40 años, escribe ocho meses después de su despedida forzosa de su amante: "Hace un mes la necesitaba tanto como el *aire* para respirar. Hoy —quiero decir en el día de hoy— quizá ya no la necesito más. Si pude vivir medio año sin aire para respirar, ¿fue entonces todo una ilusión? La necesitaba tanto, que pensé: ahora tendré que morir. ¡Si alguien hubiera podido ayudarme! *Pero no he muerto* [subrayado por el examinado]. Entonces no la necesito para vivir. Por lo tanto la amo menos. Pero amar menos quiere decir: no amar más. Amar la significa: necesitarla para la vida. Ahora estoy infinitamente triste de haber sobrevivido a la separación. ¿Qué hemos arreglado, pues, con la separación? Fue como un asesinato —no nos ayudamos mutuamente para superar el peligro mortal. Ahora es demasiado tarde —durante largos meses ambos necesitamos ayuda. Es triste, pero la vida nos separa".

Aquí brota la esperanza de olvidar el crimen. Pronto hablará SAQ en otro lenguaje: en el lenguaje de la esperanza. O bien hablamos en el estado agudo del duelo de la separación, o no hablamos en tal estado —y cada vez cambiamos de idea: no nos entendemos a nosotros mismos. La esperanza de *otra* vida conserva paradójicamente la vida tras la vivencia tanatoide. La esperanza es como un sueño despierto, afirmado por el Yo (¡representante del “principio de realidad”!), una realización de deseos, como todo sueño. Pero este sueño despierto, afirmado por el Yo, se convierte en una “utopía”, que constituye, en los hombres, la condición previa para la realización concreta y real de los deseos.

A pesar de lo poco convincentes que puedan ser las ideologías que tratan de interpretar la vivencia de muerte en la separación como una victoria vital, no obstante, es importante preguntarse si esta vivencia de muerte es reconocida *como tal* y, por ende, si podría significar reconocimiento y consecuentemente posibilidades de vida.

[128] La doctora SOR, socióloga de 31 años [ver pp. 101 y 106], escribe a su amante, de quien se ha separado y que se queja de su “agoría”: “Si la muerte es real o sólo aparente, es igual; los dolores aparentes de todos modos son dolores. Lo importante es que tú lo sientas así. Pero, ¿te acuerdas de aquella película japonesa donde el hombre mortalmente enfermo dice: ‘Sólo los dolores me hacen recordar que vivo todavía’? ¡Y se sentía contento de experimentar este dolor! No creo que yo hable ahora de masoquismo. Quiero decir solamente: ahora estás ‘muerto’. Pero ¿qué vive en ti que eres consciente de la muerte? Quizá deberías investigar qué te fuerza concretamente a aceptar la muerte, qué o quién te ha obligado en este caso concreto —¿principios, razón o cosas similares? Esto último deberías ponerlo en duda y quizá esta crítica sirva a la vida”.

Aquí la separación debe utilizarse en beneficio de la vida aun cuando sea representante de la muerte; al menos eso espera quien esto escribió. La comparación que utiliza pone en evidencia toda ideología de la muerte: ella habla de una enfermedad, de una muerte aún relativa; espera que la vida —en la historia de su correspondiente— de todos modos será *más fuerte* que la muerte. En otras palabras: *La muerte debe reconocerse* para poder combatirse; y si no en la vida de *este* enfermo, de *este* hombre, por lo menos en la vida de otros hombres que de allí podrían extraer una ventaja *para combatir la muerte*. “Lucha tanto cuanto puedas; resignate si la lucha fue en vano: quizá va a servir a otros, va a incitar a otros a la lucha por la vida.” Sólo *así* puede ser aceptable la muerte, no como algo ahistórico, inevitable y predestinado.

SEGUNDA PARTE

LA SEPARACIÓN Y EL DESTINO DE LAS PULSIONES

I. UN INTENTO DESESPERADO DE AUTOCURACIÓN

a] *El papel de los instintos parciales en la génesis de un precario Ideal del Yo*

Más adelante examinaremos en detalle la hipótesis según la cual el orden social represivo procura obstaculizar los instintos parciales del ser humano en favor de una “organización genital madura”, desexualizando las zonas erógenas del cuerpo y despojándolas de todo placer con el fin de garantizar la alienación del amor y del trabajo en beneficio del sistema de dominación prevaleciente. La sociedad está cimentada sobre el rendimiento y debe, por lo tanto, reprimir radicalmente las manifestaciones pregenitales del instinto; en efecto, obliga a un proceso acelerado de sublimación, pero al mismo tiempo dificulta la autosublimación progresiva, libre, del cuerpo poseído por el placer y condena las manifestaciones de los instintos parciales —aun antes de alcanzar la sublimación— a la atrofia y la perversión antisocial.

Ahora bien, los instintos parciales desempeñan un papel muy significativo, precisamente en la génesis de aquellas relaciones amorosas que se separan bajo la presión del “principio de rendimiento” social [Herbert Marcuse, *op. cit.*], y que constituyen el objeto de nuestro estudio. Desde luego, se supone que el llamado amor “libre” (en este caso, asocial) precisamente por la constelación, por una parte, de la presión social sobre los amantes y por otra parte de la presión de la protesta social de los amantes, debe tener un “sabor” diferente al de un amor reglamentado por la sociedad. Así, pues, es probable, *a priori*, que la irrupción de los instintos parciales tenga una fuerte influencia sobre tales manifestaciones al margen del orden social. El material a nuestra disposición normalmente también manifiesta en tales uniones no sólo relaciones edípicas rudimentarias, sino también claras relaciones preedípicas, especialmente orales. Con mucha frecuencia encontramos una diferencia manifiesta y significativa de edad entre los compañeros, así como el ejercicio de ciertas prácticas sexuales consideradas “perversas”.

Ahora bien, el psicoanalista descubre regularmente componentes instintivos parciales en las relaciones con apariencia conflictiva y en las socialmente prohibidas. Consecuentemente, el psicoanalista apela al “principio de realidad” para desconfiar de tales relaciones como uniones neuróticas y como fijaciones. En esto puede descubrirse un

moralismo social no reconocido de un psicoanálisis aplicado no suficientemente crítico. El Supèryó, socialmente troquelado, utiliza muy a menudo la jerga psicoanalítica: en lugar de “bueno” y “malo”, en lugar de “honrado” y “reprochable”, el psicoanálisis moralista dice “maduro” y “regresivo”, “genital” y “parcial”. Tomando tales escalas, la norma *tiene que* coincidir con la exigencia social; el “principio de realidad” se utiliza de hecho sin ninguna crítica, en lugar del “principio de rendimiento”. Las mismas prácticas perversas que observamos en las relaciones ilegítimas son corrientes, dicho sea de paso, en la mayoría de los matrimonios; sólo en contadas excepciones no es posible comprobar que se toleren las relaciones adulterinas con el único fin de poder gozar —como no sucede en el matrimonio— de estas prácticas.

Este hecho parece contradecir, en primer lugar, nuestra tesis sobre el agotamiento, por ejercicio, de las energías de los instintos parciales. Pero tal contradicción es sólo aparente; en realidad este hecho contradice la opinión (consciente o inconsciente) de quienes ven en la relación ilegítima una relación *además* sexual-perversa o inmoral, a diferencia del matrimonio institucionalizado.

No obstante, el matrimonio institucionalizado monogámico sólo en apariencia está “libre” de instintos parciales; con mucha frecuencia tan sólo tiene el aspecto de “puramente genital”. Únicamente la falsa conciencia —la ideología— pone de relieve tales fijaciones en la unión ilegítima y las desconoce en el matrimonio (feliz o desdichado). Rara vez los matrimonios corresponden al “ideal” moralista del cual se ha abusado en el psicoanálisis; al “ideal” de las relaciones genitales maduras. Es nuestro deseo recalcar insistentemente la siguiente afirmación: Hemos puesto de relieve, sin ninguna duda, que, a lo largo de su proceso de maduración histórico y personal, el hombre tiende a una especie de matrimonio principal, que está en una más estrecha relación con la cultura que con la “naturaleza”. Toda forma *institucionalizada* de poligamia, desde el punto de vista histórico y personal, sólo puede ser regresiva y reaccionaria frente a la forma monogámica *institucionalizada*. Pero la *institución* de la monogamia no es de por sí una garantía de una real correspondencia con un óptimo “grado de madurez” de los cónyuges ni de que esté respaldada por su grado de madurez. Por el contrario, así como la monogamia está institucionalizada (y lo está, por la *sociedad opresiva*, que *tiene que* reprimir los instintos parciales en interés de la enajenación del rendimiento humano), ella no constituye un criterio para el sano desarrollo de la economía instintiva y de la autosublimación.

Lo importante en este “intento de curación” mediante una “unión asocial” es aquella “atmósfera” de libertad, de no-estar-obligado-desde fuera, de no-estar-obligado-por-instituciones que predomina en tales

“uniones libres”. Porque la libertad *concreta* es la libertad de obtener placer de las relaciones humanas, aun cuando estas últimas no hayan alcanzado la forma “madura”. Pero “el enamoramiento” consiste “en una afluencia de la libido del Yo al objeto. Tiene el poder de levantar [*aufheben*] represiones y volver a instituir perversiones. Eleva el objeto sexual a ideal sexual”. [S. Freud, *Zur Einführung des Narzissmus*, 1914, *G. W.*, x, p. 168. *Introducción al narcisismo*, B. N., I, p. 1087.] Por esta razón un “enamoramiento” no controlado por la sociedad se convierte en un peligro social; pero, en idéntica forma, las mismas “perversiones” correspondientes a los instintos parciales se vivencian de diferente manera en las relaciones ilegítimas y en las institucionalizadas. Cuando también en el matrimonio se superan los instintos parciales, tal superación se lleva a cabo, por lo general, dentro de una significación específica de la palabra dialéctico-polivalente “superación” (*Aufhebung*) [ver pp. 159 ss]. A través de una prolongada habituación, así como por la sumisión a la llamada genitalidad “madura” —sostenida y reglamentada socialmente— a las relaciones y obligaciones “normales” del matrimonio, los instintos parciales se despojan poco a poco de su frescura, de su fantasía y de su libertad, de tal manera, que la compulsión repetitiva tiende a ponerse en acción (*ausagieren*) fuera de la relación regulada. Este hecho, que pudimos observar regularmente en el trasfondo de los casos estudiados por nosotros, corrobora nuestra suposición de que los instintos parciales —tal como los conocemos—, a pesar de estar arraigados en las estructuras biológicas de la ontogénesis humana, son manipulados e hiperformados por la sociedad. Bajo este aspecto, la relación anti o asocial, que nos interesa, es generalmente un intento de autocuración, bastante extendido no obstante su fracaso, es decir, es un esfuerzo por afirmarse, por liberarse y, como consecuencia, por superar el sistema de los instintos parciales esclavizados.

La catástrofe de la separación generalmente se agudiza aún más porque no sólo constituye la frustración de una *necesidad*, sino que representa también la frustración de un *intento de curación*. Los compañeros, o uno de ellos, sienten a menudo, más o menos claramente, lo funesta que resulta la separación porque significa una desestructuración de la personalidad de cierto alcance. La causa no es solamente la tendencia regresiva, liberada por la separación, como se podría creer a partir de un examen superficial. Así como el duelo, según la observación de Lagache [Daniel Lagache, “Le deuil pathologique”, en *La Psychanalyse*, vol. 2, PUF, París, pp. 45-74] no puede ser sólo regresión, tampoco, y mucho menos, es éste el caso de la separación. Puesto que, en el encuentro que ha tenido lugar y que sucumbió, la personalidad ha intentado subir un escalón en el proceso de la *personalización progresiva* [ver I. A. Caruso y colaboradores, *Bios, psique*,

persona, Gredos, Madrid, 1965] y ahora debe descender de nuevo ese escalón. No tiene importancia si la curación tuvo lugar *objetivamente* en una relación que hubiera sobrevivido o si entonces hubiera surgido una regresión semejante, u otra diferente. Importante para nuestro estudio es en este lugar sólo la amenaza, insoportable al Yo, que se cierne sobre su felicidad a causa de la separación. De hecho, la separación —que por lo demás se presenta con mayor frecuencia en individuos lábiles, problemáticos o sedicentes neuróticos que en las personalidades “adaptadas”— tiende a recaer en la “atmósfera” de la compulsión o en intentos secretos, prohibidos socialmente y vividos con culpa de “descargar” sus instintos parciales, como son, por ejemplo, la homosexualidad, el “donjuanismo”, la masturbación, el adulterio reiterado, las aventuras breves y decepcionantes, las relaciones con prostitutas, y otras semejantes, mientras que las mismas manifestaciones del instinto parcial, en la unión malograda, se agotan, al vivirse en una forma menos frágil y sobre todo afirmativa.

Nos permitimos anotar en este lugar que la sensación subjetiva del compañero de haber perdido una curación, por causa de la separación consumada, *no se debe rechazar precipitadamente como ilusoria o neurótica*. No sólo porque no conocemos el hipotético futuro —tampoco lo conoce el psicoanalista—, sino en consideración a que el compañero, precisamente el objeto ideal, se tiene en cuenta para una satisfacción afirmativa, no inhibida, tanto de las demandas del Ello, para agotar viviéndolos los instintos parciales, como de las demandas del Yo-ideal para agotarse viviéndolos sin conflictos y ser aceptado por el compañero.¹ De hecho esta comunidad destruida puede descubrir las perversiones latentes en forma diferente a una unión prolongada y reconocida socialmente, porque la comunidad amorosa no institucionalizada permite el despliegue de tales perversiones latentes en forma simbólica o manifiestamente aceptada, fuera del principio de rendi-

¹ Por difícil o imperfecta que sea la distinción, creemos que estamos en la obligación de diferenciar estrictamente el Yo-ideal del Superyó. Este último es una transformación y refuerzo introyectado del primero. Es muy importante diferenciar entre Ideal del Yo, Yo-ideal y Superyó, como lo hizo Freud en el análisis genético del origen del Superyó. En una nota al pie de página de Bergler, encontramos esta idea interesante: el amor “auténtico” está constituido primordialmente por las proyecciones del Yo-ideal, el “amor transferencial”, por proyecciones del Superyó con su componente fundamental de agresividad [Edmund Bergler, *La neurosis básica*, Paidós, Buenos Aires, 1959, p. 73, n.]. Por tal razón se teme y se odia al objeto de amor transferencial. Se podría pensar en corregir este esquema diciendo que en el amor “auténtico” también se proyectan componentes auténticos del Yo y del Ideal del Yo, además de una proyección obvia de componentes del Ello; en el amor transferencial actúan componentes desconocidos del Ello y del Superyó con mayor intensidad aún.

miento —que también domina la familia. ¿Quién puede convertirse en árbitro de las ocasiones en las cuales se ha encontrado y ha perdido de nuevo la oportunidad de solucionar conflictos, de hacer posible la felicidad y realizar los sueños?

No obstante, precisamente por esto, tales parejas son a menudo precarias, no porque en sí mismas sean “malas” o “débiles”, sino porque justamente están al margen de las normas sociales, es decir, en las constelaciones antes aludidas del adulterio, de la unión desigual, de la diferencia escandalosa de edad, de las diferencias raciales, nacionales o confesionales, y otras semejantes; pero, sobre todo, porque se vive bajo el signo casi imperceptible, pero fuerte, de la sublevación contra el principio de rendimiento y de la lucha por la libertad del placer. En general esta libertad no es aceptada ni por la sociedad ni por el Superyó de los amantes. El sentimiento psicológico de la culpabilidad de tales uniones es, en general, alimentado cuidadosamente por la culpa social; esta última casi siempre se vive como factor de separación.

Por lo tanto se justifica la pregunta (que no debe responderse *a priori* en el sentido de la exigencia social) de si estas protestas fallidas contra la presión social introyectada no son, de hecho, *posibilidades de curación* destruidas por la separación, que sólo proporcionan al Yo angustia y desesperación. Esto sucede, también, sobre todo en aquellos amantes más sagaces cuya capacidad de represión no es suficiente como para doblegarse completamente ante el conformismo y para negar totalmente la unión destruida.

El intento de curación en primer lugar es de importancia para el Yo, pues pone a su disposición el mejor de los medios: la realización del Ideal del Yo. Que los componentes del Ello desempeñan una función decisiva en el enamoramiento es cosa evidente. También el Yo es una “instancia” que surge del Ello, como el Superyó, de tal manera, que la proyección del Yo y del Superyó está sustentada por una energía procedente originalmente del Ello. Sin embargo, pensamos, como Freud, que la proyección del Ideal del Yo desempeña en el amor un papel importante. El ser amado toma, en gran parte, el lugar del Yo-ideal. Podemos hablar de una seria lesión *del Yo* a causa de la separación, en cuanto el Ideal del Yo es una formación que, por su parte, forma al Yo, convertido poco a poco en el Yo-ideal y que —mediante una total introyección— conduce no sólo y necesariamente a un Superyó heterónomo, sino también a un Yo más desarrollado, donde los componentes del Ello continúan siendo la base de la nueva estructura (“donde fue ello, debe devenir yo”, pensaba Freud, y este proceso implica primero la formación del Yo-ideal). Siempre llama la atención que un amante pueda sentir su amor como opuesto al Superyó (o a un “ideal” imaginado). Puede considerar

que su amante es frívola, infiel, no ser la más inteligente, ni la más linda. . . , y la ama, a pesar de todo.

No hablamos de los casos de "sometimiento" que, casi sin excepción, pueden reducirse a descargas de los instintos parciales comprimidos; se trata más bien —permítasenos la formación de un neologismo— de un "ideal parcial", del complemento, de la compensación de aquello que falta al amado y de lo cual sólo es consciente en parte. Así, por ejemplo, en las personas que envejecen, el amor muchas veces desesperado hacia una persona joven, ridículo para algunos y enternecedor para otros, no es *exclusivamente* un signo de la desinhibición de las aspiraciones del Ello infantil; también es la nostalgia —aun cuando secundariamente condicionada por lo infantil— de lo faltante, del ideal inalcanzable de juventud, de belleza, de frescura, quizá, incluso, de "inocencia" todavía no viciada por la moral "madura", en contradicción bienhechora con la "sabiduría madura" del amante viejo. Así, lo perdido —encarnado en un ser humano a quien se ha perdido— se convierte en ideal.² Verdadero o falso (¿qué puede ser "falso" en el sentimiento?), el compañero ausente fue valorado como un *complemento del Yo*. Mientras más problemático y conflictivo sea el Yo, o mientras más consciente sea para el Yo su caducidad y su estar amenazado, tanto más necesario parece ser este complemento que ya no está allí. Así se llega a una situación vital precaria, a la cual el Yo mismo se ha arrojado hasta cierto punto, porque es él el que se hirió a sí mismo. La figura del "Yo total", de la "identidad" en el sentido de Eric H. Erikson —es decir, aquí el Yo *con* su complemento—, muere en la propia conciencia y el Yo sabe que él también muere en la conciencia del otro como Yo complementario. El Yo ha sido infiel a sí mismo —y ésta es la más dura prueba para la función integradora y directriz del Yo. Circunstancialmente se hace mención aquí del problema de los celos, sobre el cual no profundizaremos. Los celos, en efecto, castigan siempre la infidelidad inconsciente —proyectada hacia fuera— en el propio Yo. La pregunta, consciente o inconscientemente planteada: "¿cómo puede vivir sin mí?", tiene otra contraparte, casi siempre menos consciente: "¿cómo puedo vivir sin él?"

Para compensar la fracasada tentativa de autocuración mediante

² La proyección de los dinamismos del Ideal del Yo tiene lugar frecuentemente en forma *más intensiva* en una de las partes de la pareja que en la otra, porque en tal caso solamente uno está conturbado por la comprobación de la inaccesibilidad de su ideal. Ésta puede ser una explicación parcial del dolor suplementario de muchas separaciones, en las cuales uno de los compañeros tiene la impresión de que se le brinda menos amor del que profesa. Tales impresiones pueden ser engañosas. Seguramente con frecuencia surgen, no tanto por una diferencia en la "cantidad" (intensidad) del amor, sino por una

la liberación de los instintos parciales, se pone en juego un nuevo esfuerzo —contrario— de autocuración: la autocuración por la represión del placer y la aceptación de la separación. El Yo procura sellar un compromiso con el principio de rendimiento opresivo para evitar el disgusto insoportable. El Ello tiende al placer en todas las circunstancias. Entonces, cuando el Yo fracasa en la modificación placentera de la realidad y las demandas del Ello son rechazadas una vez más, *el Yo pacta con la represión —esto es, con la muerte psíquica— para poder sobrevivir*, a pesar de todo. Continuamente podemos observar el mismo proceso: se cree haber perdido todo por la separación; en muchos casos, los examinados opinan que esta prueba es “peor que la muerte” y sería una ligereza considerar esto simplemente como un modismo. Con todo, después de algunos meses o años se dice resignadamente: “Yo lo (la) *amé*”. Se sabe que *algo* se ha perdido, pero, una vez pasado, es tan difícil revivirlo afectivamente como le es al esquizofrénico curado revivir las sensaciones inhumanas experimentadas durante el brote esquizofrénico.

[116] El Dr. IBN nos refiere, entre otras cosas, las siguientes, sobre su relación con la señora MAI: esta relación amenazaba la posición social y el matrimonio (desde entonces disuelto) del paciente. La relación fue luego cancelada, los amantes se separaron, y la separación se vio reforzada por la distancia geográfica. IBN opina que él, a pesar de sus numerosas experiencias, nunca más ha vuelto a encontrar tal plenitud sexual y tal cariño recíproco como el vivido con esta mujer (es posible que la idealización esté desempeñando aquí su papel). Abiertamente la joven también buscaba la forma de autocuración en IBN, descrita anteriormente. Después de numerosos intentos infructuosos, dos años después de la separación, se suicidó. Ahora dice IBN (no disimula su sufrimiento frente a esta comprobación): “es casi increíble y difícil de comprender: *sé* que durante dos años fui feliz con ella y que ni en la vida anterior ni en la posterior a estos años he podido gozar tan profundamente. Es un *saber* sobre algo que, sin embargo, por así decirlo, se ha vaciado de su contenido, pues si usted me pidiera describir esta felicidad y esta vivencia sólo podría describir, con la mejor voluntad, algunos cuadros imprecisos del tiempo que pasamos juntos”. Vemos aquí que un ser sensible comprueba, con horror, la muerte psíquica implícita en la represión.

[101] El analizado, Dr. C.D., a quien hemos citado a menudo, dice sobre su relación con la señorita L.: “Mirándolo bien, tampoco podría recordar muy claramente cómo pude ser tan feliz con L. Ha quedado

diferencia en la “calidad” (¡sin valorar esta forma de ser!), producto de numerosos componentes proyectivos del estado existencial de los amantes (experiencia, edad, frustraciones específicas, etcétera).

más bien el recuerdo de lo desagradable, de todas nuestras dificultades, etc.” También remitimos al lector a la observación de SAQ en la página 114.

Acabamos de decir que la represión está orientada igualmente contra la actualidad del amor, así como la representación de la vivencia específica del brote psicótico se hace imposible cuando la persona se ha curado. ¿Cómo es posible? ¿Fue la vivencia amorosa una locura, como lo afirman tantos escépticos? Naturalmente que mientras la actualidad del placer sea una locura en un orden social, el placer debe subyugarse, con el fin de liberar energías para la conservación de la propia estructura. La expresión ideológica más simple de este hecho es la máxima: “El tiempo ‘cura’ toda herida, particularmente todas las heridas amorosas”. Tras la renuncia a un intento de curación, la separación obliga a tomar otra medicina; pero esta vez la contraria: el olvido. Una de las contradicciones más difíciles en la dialéctica vida-muerte es que cambiante y consecutivamente se vivencia como vida lo que pronto aparece como mortal, y viceversa. Sea como fuere, comprobamos que la represión logra hacer de la necesidad una virtud, para permitir olvidar los sufrimientos con los cuales fue castigado el placer. Este hecho fue descrito por Herbert Marcuse con la mayor claridad: “Olvidar el sufrimiento pasado es olvidar las fuerzas que lo provocaron —sin derrotar a esas fuerzas. Las heridas que se curan con el tiempo son también las heridas que contienen el veneno. Contra la rendición al tiempo, la restauración de los derechos de la memoria es un vehículo de liberación, es una de las más nobles tareas del pensamiento. Con esta función aparece la memoria [*Erinnerung*] en la conclusión de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; con esta función aparece en la teoría de Freud”. [Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, p. 238.]

En esta forma, nos vemos obligados a considerar el nuevo intento de curación, es decir, aquel que proporcionan la separación y la represión, como una solución necesaria que no va a superar ni a aumentar el primer intento de curación —el de la liberación. También la muerte es curación de todos los sufrimientos. Aquí nos encontramos en el corazón de todas las contradicciones, que el conformismo trata de encubrir mediante ideologías. Nos encontramos aquí frente a una alternativa: o bien hemos de atribuir la nostalgia de la presencia del amante y las aspiraciones del Eros al placer, al instinto de muerte —y esto contradice los hechos y la teoría de Freud—, o bien, por el contrario, debemos atribuir el olvido socialmente adaptado, que paradójicamente posibilita la continuación de la vida, más bien a la totalidad de los fenómenos denominada por Freud “instinto de muerte”. Ciertamente, esto sólo puede suceder *cum grano salis*, puesto que la con-

tinuación de la vida de hecho es posible mediante la represión; la vida elabora todo traumatismo en forma extraordinaria. Lo que puede atribuírsele a las fuerzas de la muerte es, ante todo, una conciencia mistificada, una *ideología*, que exige esta represión, la aprueba y la explica.

La característica de la falsa conciencia es la racionalización, que pretende comprobar lo contrario de lo sucedido en realidad. Corresponde a la ideología atribuir al amor todas las consecuencias negativas de un “amor prohibido”, aun cuando estas consecuencias no se originan tanto en el amor como tal sino, más bien, en la prohibición. Por regla general, esta ideología es introyectada por los amantes y los conduce a la separación, puesto que ningún miembro de la sociedad —tampoco los amantes— puede abstraerse de ella. De un sistema social de dominación que incrementa el nivel de la entropía dentro de la sociedad, el estigma del principio de muerte se transfiere a la entropía negativa del placer. La mala conciencia y la agresividad, aunque permiten la continuación de la vida, envenenan radicalmente el intento de curación social.

Ciertamente, debemos reconocer que muchas relaciones que se consumen por la separación han sido “neuróticas”: surgidas de la compulsión repetitiva, no pudieron conducir a la curación de la neurosis subyacente. No debemos olvidar la expresión sincera de Freud, quien escribió que el neurótico “intentará entonces retornar al narcisismo, eligiendo, conforme al tipo narcisista, un ideal sexual que posea las perfecciones que él no puede alcanzar. Ésta sería la curación por el amor, que el sujeto prefiere, en general, a la analítica”. [S. Freud, *Zur Einführung des Narzissmus*, loc. cit., p. 169. *Introducción al narcisismo*, B. N., 1, p. 1087.] A través de nuestro estudio se demostrará con insistencia que la idealización del objeto de amor es como una operación narcisista para la salvación del Ideal del Yo. Pero veremos más adelante que la compulsión repetitiva sirve también a una función biológica positiva: proporcionar satisfacción a las demandas del Ello y compensar las frustraciones. Puesto que el individuo, por la compulsión repetitiva, también revive el desenlace fatal de la situación, el nuevo intento no conduce a ninguna meta satisfactoria; no queremos sin embargo olvidar un aspecto especial: el intento de volver a dominar la realidad. Sobre esta ambigüedad de la compulsión repetitiva volveremos a hablar en esta misma parte. Además, la tendencia conservadora del instinto facilita también la sublimación que constituye, no obstante, un retorno de lo reprimido en forma simbólica y socialmente aceptable. En la sublimación está presente también el elemento de repetición y nadie lo considera un signo de enfermedad. La sociedad administra al hombre una medicina que hasta cierto punto es homeopática, porque contiene elementos de la “enfermedad”.

b] *La malograda curación y la agresividad indiscriminada*

Amarás a tu prójimo como a ti mismo.

LEVÍTICO XIX, 18

La separación de los amantes —aun cuando se consume en el amor, e incluso en nombre del amor— pone de manifiesto, esencialmente, la infelicidad del hombre. Esta infelicidad muestra que, en la relación amorosa concreta, existen elementos extraños y contrarios al amor. El odio, para llamarlo por su nombre, en el fondo es coactuante, aunque no en forma absolutamente consciente ni como causa directa; tiene que ser así, porque el amor no se destruye a sí mismo.

Se ha escrito mucho sobre las relaciones entre el amor y el odio y las hipótesis explicativas más ricas y profundas proceden sobre todo del psicoanálisis. Freud mismo —en particular el Freud viejo— reflexionó durante décadas sobre este problema que lo atormentaba. Su “metapsicología” es un esfuerzo por crear un modelo antropológico que explique las fuerzas contradictorias, por una parte del amor y de la vida, por otra, las del odio y las de la muerte y, finalmente, que establezca la relación entre ellas. Esta empresa no pudo realizarse en su totalidad. No quiere decir que Freud haya dejado de orientar nuestro conocimiento profundamente hacia abismos insospechados hasta entonces; pero a pesar de ser, como estamos convencidos, uno de los principales representantes del pensamiento dialéctico, no tenía plena conciencia de ello. El pensamiento de Freud oscila entre el monismo y el dualismo y también entre el materialismo mecanicista y el idealismo epistemológico. Las contradicciones de esta sistematización no pudieron ser superadas en una verdadera síntesis. La hipótesis de la “pulsión de muerte”, una de las teorías antropológicas más audaces que se hayan elaborado jamás, fue silenciada, cuando no optimistamente diluida, por sus epígonos. Ciertamente que esta hipótesis no pudo ser fundamentada sin contradicciones, ni en el terreno filosófico ni en el biológico. Que la *muerte* y su escolta desempeñan un determinado papel en la *vida* es una tautología que desde hace milenios ha traído a la humanidad desesperación, mistificación y resignación. Freud emprendió el intento de disociar estos elementos mutuamente intrincados que son entre sí —sin juego de palabras— enemigos mortales y de estudiar su campo específico de acción.

Ahora bien, este intento tuvo que movilizar la resistencia general, incluso en los círculos conformistas de un psicoanálisis ya por entonces institucionalizado. Se dijo todo lo imaginable sobre la fuerza supuestamente destructora del pensamiento analítico de Freud, que atacaba los tabúes del sexo y de la muerte; pero todo lo que hasta ahora se ha dicho permanece todavía más acá de la verdad. Es cierto que

Freud sacudió los fundamentos de la vergüenza, de la conciencia moral y de la nostalgia de seguridad del hombre mistificado y esclavizado. En la audacia de su crítica a todo autoengaño humano Freud sólo es comparable a otro revolucionario total, a Karl Marx.

Con todo, un genio tiene siempre sus límites y es hijo de su tiempo. Así como Marx, en un aspecto de su ser, fue un erudito alemán amargado y desconocido, un doctor rebelde, también Freud fue un resignado y virtuoso profesor de la Universidad de Viena. Quizá le faltase justamente aquello que Marx poseía en exceso: darse cuenta de la necesidad de una transformación total para poner un fin a la enajenación del hombre. Freud era un hombre del amor y las masas no han sacado de su psicoanálisis más que el desenfreno de la sexualidad. Incluso algunos de sus discípulos “revisionistas” se apresuraron a domesticarlo de nuevo. La tragedia de Freud, a nuestro juicio, consiste en haber sacrificado el amor, al que amaba, a la Ley; que precisamente él, como hombre infatigable e inquebrantable, pero cansado y abatido, vio en la muerte y en el odio, en la separación y en la resignación la *ultima ratio* de la adaptación práctica a la estructura social. A pesar de su don profético, en su actitud social sólo se podría descubrir esta vieja sabiduría: “La meta de toda la vida es la muerte”. Esta declaración —seguida consecuentemente— aniquilaría la obra entera de Freud que, como pocas, está al servicio de la afirmación y de la liberación de la vida.

Así, encontramos en Freud conjeturas desconcertantes —aunque ninguna solución obligada— sobre el problema que nos ocupa. ¿Cómo es posible que el amor, aparentemente, se dé muerte a sí mismo, que el odio y la agresividad afloren en las manifestaciones amorosas más libres?

a] *El principio de rendimiento convierte al compañero amoroso en perturbador.* Quizá falta un factor importante en la hipótesis dialéctica de Freud sobre la antinomia entre vida y amor, entre muerte y odio. Probablemente el elemento omitido debe buscarse en la estructura social histórica. Ahora bien, esta última se deriva, según Freud, de lo psíquico —metodológicamente comprensible puesto que, según él, lo más importante es el destino de los instintos—, descuidando la contraparte dialéctica de la explicación, esto es, el debido intento complementario de explicar la antinomia psíquica con la ayuda de la sociogénesis. Si nuestra opinión tiene algún valor, sería comprensible también por qué Freud, con la teoría del instinto de muerte, se contentó con hipótesis *quasi*-biológicas y dudosas, y aceptó la muerte, así como sus correlatos —odio y opresión—, como un hecho dado previamente y por lo tanto inmodificable. A pesar de que Freud, en algún lugar extraordinario de su obra, dudó de que la muerte fuera

un destino insoslayable, que hubiera de ser soportado por el hombre,³ el sentido general de sus ideas sobre las relaciones amor y odio, vida y muerte, está determinado por construcciones biológicas más o menos afortunadas. Entre tanto, el instinto humano —y esto consecuentemente debe ser válido, tanto para la libido como para el supuesto instinto de muerte— no sólo está determinado física, química y biológicamente. El instinto se convierte en un componente socializante, en un factor social: a causa de la capacidad de reflexión del hombre y de la orientación que dicha capacidad de reflexión recibe de la estructura social (así como, por el contrario, esta última está orientada por la primera), el instinto es objetivado, dirigido, oprimido, desplazado, pervertido, sublimado y completamente modificado en sus repercusiones.

De todas maneras, en el problema de la agresividad es significativo que Freud siempre haya sostenido, por una parte, la imagen dualista del hombre y haya puesto de relieve la destrucción y la ruina de Eros en Tanatos y que, sin embargo, por otra parte, él mismo dejara el campo abierto a nuevas posibilidades, en cuanto que nunca abandonó totalmente su teoría monista de la libido. Si la muerte y el odio son fenómenos “primarios”, tienen su origen, bajo otro aspecto, en la opresión y la amenaza del amor. ¿Y de dónde proceden éstas?

Una de las últimas notas manuscritas de Freud es la siguiente: “El sentimiento de culpabilidad se origina también por amor insatisfecho. Igual que el odio”. [*Aufzeichnung vom 3. August 1938, G. W.*, xvii, p. 152. *Conclusiones, ideas, problemas, del 3 de agosto de 1938, S. R.*, xxi, p. 136.] No obstante, en el cuarto capítulo de su ensayo *El Yo y el Ello* [1923] tiene lugar una discusión sobre esta hipótesis que lo acompañó hasta la muerte. Freud transcribe, entre otros ejemplos, el de la paranoia mediante la cual se defiende el enfermo de una intensa tendencia homosexual, convirtiendo a la persona amada en perseguidor, contra quien se dirige toda la agresividad del enfermo. Freud dice al respecto: “Hemos de suponer que en una fase anterior quedó transformado el amor en odio” [*op. cit.*, *G. W.*, xiii, pp. 271-272. *B. N.*, i, p. 1205]. En forma interesante Freud busca, a continuación, un paralelo a esa hipótesis en los “sentimientos sociales desexualizados”, donde supone que existen “intensos sentimientos

³ “No teniendo más remedio que morir, y sufrir antes que nos arrebatase la muerte las personas que más amamos, preferimos ser vendidos por una implacable ley natural, por la soberana *Ἀνάγκη*, que por una casualidad que quizá hubiera sido evitable. Mas quizá esta creencia en la interior regularidad del morir no sea tampoco más que una de las ilusiones que nos hemos creado ‘para soportar la pesadumbre del vivir’.” [S. Freud, *Más allá del principio del placer*, 1920, *op. cit.*, vol. i, p. 1107]

de rivalidad, que conducen a la tendencia a la agresión, y cuyo vencimiento es condición indispensable para que el objeto antes odiado pase a ser amado o quede integrado en una identificación". [*Ibid.*, pp. 272 y 1205.] En este punto Freud está ya muy cerca del posible descubrimiento del secreto, pues nos muestra cómo el odio se transforma en amor, como antes el amor en odio, bajo el influjo de un "sentimiento social", descrito sin mayor precisión. *Allí atribuye a la rivalidad una acción generadora de odio.* Este último concepto es fundamental para la comprensión de la estructura social alienada. Si la trama social es una estructura de grupo intercolectiva *sui generis*, cuya explicación no depende únicamente de la ontogénesis psíquica y que, en pro de la conservación de un sistema de dominación opresivo, *fomenta precisamente la "rivalidad"*, esta misma estructura competitiva desencadenará una y otra vez las fuerzas del odio para utilizarlas como instrumento de opresión. En el mismo ensayo habla Freud más adelante del Eros desexualizado, que como energía *desplazable* y neutralizada queda disponible para fines agresivos. En el quinto capítulo del mismo ensayo Freud corrobora la hipótesis por medio de la observación del "sentimiento de culpa anticipado": "Esta génesis del sentimiento de culpabilidad es con frecuencia el único resto, difícilmente perceptible, de la relación erótica abandonada. Sucede aquí algo análogo a lo que descubrimos en el proceso de la melancolía" [*ibid.*, pp. 279 y 1208, nota 1]. Después describe la agresividad sádica, producida por la restricción de los instintos y por la desexualización forzada y que se dirige, o bien contra el objeto anteriormente amado, o bien contra sí mismo [*ibid.*, pp. 283-4 y pp. 1208-1209].

Es obvio que las estructuras sociales requieren también investigaciones *libidinales* no *agresivas* para que, en general, puedan funcionar. Nos referimos a la sociedad *humana* (también con su forma inhumana), que necesita de las energías psíquicas para la conservación de sus modalidades de funcionamiento. Ella desvía, pues, la energía de su objeto de satisfacción inmediata, la desexualiza y la utiliza para el mantenimiento de sus fines específicos de dominación. Al lado de la "opresión fundamental" de los instintos, que posiblemente es inherente a todo orden social,⁴ surge, según Herbert Marcuse, la "opresión suplementaria" (o sobrante), es decir, aquellas necesidades múltiples absorbidas por la sociedad para utilizarlas en su obra de opresión,

⁴ "Posiblemente", si es que la autosublimación y la formación de la sociedad están fundadas sobre los mecanismos desencadenantes innatos del *Homo sapiens*. El mal histórico, causado por la opresión social en este caso, no es, por sí mismo, un mal metafísico necesario. Esta duda es compartida por todo pensamiento utópico. ¡Incluso la "necesidad" de la opresión "fundamental" se acepta siempre de acuerdo con la perspectiva de la opresión "suplementaria" operante!

opresión que se vuelve agresiva. Pero la estructura concreta de una sociedad histórica no depende de la ontogénesis psíquica de cada individuo en mayor medida de lo que la capacidad funcional de los mecanismos innatos no dependen de ella. Aun cuando las estructuras sociales están *troqueladas* por las historias vitales individuales —como el funcionamiento de los desencadenantes—, sin embargo, tales estructuras y tales desencadenantes de la ontogénesis psíquica *preexisten* y condicionan a estas últimas, aun cuando a su vez también ellas son formadas y por tanto nuevamente condicionadas y modificadas concretamente por aquélla. Estructuras psíquicas y estructuras sociales se encuentran en una relación recíproca que no es de ninguna manera causal-lineal, sino dialéctico-complementaria. En tal forma llegamos a la siguiente paradoja: desde el punto de vista de la psicogénesis, la estructura social muestra aspectos de una superestructura con relación a la estructura psíquica (según Freud); desde el punto de vista de la sociogénesis las estructuras psíquicas presentan, por el contrario, características de una superestructura en relación con las relaciones socioeconómicas infraestructurales (según Marx). Ciertamente, Freud se dio cuenta de esta relación de la gallina y el huevo [ver nota pp. 155-156].

Debería ser considerada desde estos puntos de vista complementarios la discrepancia entre el destino instintivo considerado psicogenéticamente y la ideología social considerada históricamente, discrepancia que movió a Freud a la elección del famoso lema: *Flectere si nequeo superos, acheronta movebo*. En Freud el punto de partida de la perspectiva es psíquico, mientras que en Marx la perspectiva es contraria; para este último es necesario sacudir las bases de la estructura social, y sólo después y como consecuencia se modificará la conciencia individual: la existencia condiciona la conciencia.

Así, pues, volvamos a la psicogénesis de la contradicción odio-amor. Tanto en el duelo patológico como en la melancolía, la elección de objeto “se efectuó a nivel narcisista”, según Freud; este nivel representa una transición entre el autoerotismo (el narcisismo propiamente dicho) y la verdadera relación objetal. Esta hipótesis no explica totalmente el fenómeno del duelo melancólico, ya que el narcisismo está comprometido en toda elección objetal; pues sin la transferencia —desplazamiento— de la libido narcisista no sería posible ninguna catexis objetal. Freud mismo lo dice con claridad meridiana: “El amor procede de la capacidad del yo de satisfacer autoeróticamente, por lá adquisición de placer orgánico, una parte de sus movimientos instintivos. Originariamente es narcisista, pasa luego a los objetos que han sido incorporados al yo. . .”, etc. [S. Freud, *Triebe und Triebschicksale*, 1915, G. W., x, p. 231. *Los instintos y sus destinos*, B. N., I, p. 1036.] ¿Quién amaría si en esta situación no estuviera contenida alguna

felicidad, aun cuando sólo fuera una amarga felicidad? Con base en el origen autoerótico de la elección objetal se comprende la fijación e incorporación del objeto en ciertas frustraciones; surge una identificación —más exactamente, una introyección— como prefiguración de una elección objetal “más libre”. Naturalmente aquí el Yo “devora” al objeto; pero se apropia tan totalmente lo “devorado”, que también el objeto, por así decirlo, somete al Yo. La cercanía psíquica de este fenómeno al narcisismo moviliza también los componentes orales y sádico-anales, de tal manera que la “elección objetal narcisista” tiene que ser especialmente ambivalente: no está dissociada del odio; más exactamente: al fracaso se responde con la exacerbación de los mecanismos de incorporación, el mismo amor se hace agresivo. Una vez perdido el objeto, el Yo se enfada con el objeto amado —así, pues, también contra sí mismo, por la identificación primitiva existente. Esto explica bien la agresividad (escondida o manifiesta) y la tendencia destructora contra el objeto y simultáneamente el sadismo dirigido contra el propio Yo, fenómeno denominado masoquismo [S. Freud, *op. cit.*, y *Trauer und Melancholie*, 1916, G. W., x. *La aflicción y la melancolía*, B. N., 1, p. 1067].

Mientras la separación sea un intento todavía no dominado (es decir, mientras siga produciendo un duelo extremo) tendiente a la desidentificación (es decir, a la superación de la ambivalente y narcisista elección de objeto), es de suponer que este intento está caracterizado por una considerable cantidad de agresividad —por lo general inconsciente, pero también, en parte, consciente. Creemos haber documentado suficientemente esta hipótesis en el capítulo primero.

Freud, influido por W. Stekel, plantea en *Los instintos y sus destinos* la hipótesis de que el odio es “más antiguo” que el amor. Pero incluso allí no ve en el odio una auténtica antinomia frente al amor: el odio existe junto al amor como defensa contra la amenaza del Yo [*ibid.*, pp. 230-231 y 1035-1036]. También se verifica allí que la separación manifiestamente se ve obligada a movilizar una considerable defensa contra la amenaza del Yo y provoca así la aparición del odio [*ibid.*, pp. 232 y 1036]. Freud demostró satisfactoriamente la mezcla del odio y el amor —por lo pronto sin introducir el concepto de “instinto de muerte”. La primera elección objetal a nivel narcisista (que desempeña un papel especial en nuestra casuística) está caracterizada por “incorporación” o “ingestión”, “modalidad del amor que resulta compatible con la supresión de la existencia particular del objeto y puede, por tanto, ser calificada de ambivalente” [*ibid.*, pp. 231 y 1036].⁵ El amor infeliz que nos ocupa no es capaz de realizar sin

⁵ A título de aclaración queremos señalar en este lugar el uso no intencionado del término dialéctico “superación” (*Aufhebung*) —en el sentido de

fricciones la “superación” [*Aufhebung*] en el sentido positivo y dialéctico de la palabra. Luego aparece, según Freud, “en la fase superior de la organización pregenital sadicoanal. . . la aspiración al objeto en la forma de impulso de dominio, impulso para el cual es indiferente el daño o la destrucción del objeto. Esta forma y fase preliminar del amor apenas se diferencia del odio en su conducta para con el objeto. Hasta el establecimiento de la organización genital no se constituye el amor en antítesis del odio” [*ibid.*].

De este esquema de desarrollo, Freud concluye: “El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor. Nace de la repulsa primitiva del mundo exterior emisor de estímulos por parte del *yo* narcisista” [*ibid.*]. Esta repulsa siempre permanece en “íntima relación” con los instintos de conservación del Yo, atribuidos por Freud al “instinto de muerte”, como veremos posteriormente. “Cuando los instintos del *yo* dominan la función sexual, como sucede en la fase de la organización sadicoanal, presentan al fin del instinto los caracteres del odio” [*ibid.*] (posiblemente se realiza, hasta cierto punto, como anteriormente lo había hecho a nivel de la organización oral-cannibalística).

La afirmación de que “el odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor” es más que problemática. La explicación propuesta: el odio “más antiguo” nace “de la primitiva repulsa del mundo exterior, emisor de estímulos, por parte del *yo* narcisista”, constituye un estadio preliminar, fácilmente reconocible, de la siguiente explicación según la cual “lo inanimado fue antes que lo animado” [S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, *G. W.*, XIII, p. 40. *Más allá del principio del placer*, B. N., I, p. 1104], y sobre esta explicación complementaria pronto introduce Freud el postulado de un instinto de muerte. A pesar de la hipótesis aceptable sobre la naturaleza “conservadora”, más aún, “regresiva”, de los instintos [*op. cit.*] no deberíamos perder de vista el hecho de que la “naturaleza” misma de la vida —su relación con el mundo exterior, que utiliza y modifica activamente— está fundada *ex definitione* sobre la transformación, incluso sobre la nueva creación del “mundo exterior emisor de estímulos”. La diferencia entre lo inorgánico y lo orgánico se encuentra precisamente en esta modificación activa del mundo exterior⁶ y no se trata seguramente de explicar el carácter específico de este último, en su especificidad, por

“anulación”, pero que, en el contexto total de la teoría de Freud sobre la libido (el Ello es “atemporal” y nada “olvida”), también tiene el sentido de “transformar” y de “conservar”.

⁶ Esto no excluye la tendencia a conservar el habitual medio exterior. También el hombre, que activa y conscientemente modifica la naturaleza, en el fondo amplía la acción de aquellas condiciones del mundo exterior que garantizan su vida. Solamente queremos señalar lo imperfecto que resulta con-

los del primero. Cuando la cantidad se convierte en una nueva calidad, es inadmisible una interpretación totalmente mecanicista—cuantitativa de la nueva calidad sobre la base de las propiedades específicas de la calidad superada. Ciertamente las relaciones del hombre con el “ambiente emisor de estímulos” son profundamente *ambivalentes* y no se han diferenciado de la “repulsa”. Probablemente esto sucede no tanto debido a la “naturaleza conservadora” de las huellas inanimadas en lo vivo, sino, ante todo, debido al aspecto “conservador”, dialécticamente necesario, de *aquella* etapa del desarrollo de la materia que sólo puede evolucionar a partir de las contradicciones internas por medio de saltos cuantitativos.

Ya el narcisismo primario no es una total “repulsa del medio exterior” por un “Yo narcisista” (que no tiene todavía existencia real, sino actualizable por el desarrollo posterior, actualmente sólo potencial). El narcisismo primario es *también* una unión dual casi completa, que habrá de ser “superada” (*aufgehoben*) en cada una de las relaciones *objetales* posteriores. Los instintos parciales son útiles para la “ganancia del placer orgánico” y por lo mismo para el establecimiento de las relaciones del Yo (cuya formación tiene lugar a través de estas relaciones) con el mundo de los objetos.

b] *La tentativa de curación de la separación contra la tentativa de curación del amor asocial.* El conocimiento de Freud es, en esta parte, de gran importancia, porque puede aclarar la regresión puesta en juego por la *separación* en sus aspectos displacenteros y amenazantes del Yo. La regresión provocada por la catástrofe del Yo en la separación no representa, de ninguna manera, una recaída directa y libre en el narcisismo primario (¡esto constituiría un placer enorme!) sino, más bien, una desestructuración compleja y *llena de contradicciones* de una catexis objetal, en la cual esta última tuvo que ser extraordinariamente ambivalente y, ahora, en el proceso de su desintegración, agudiza al máximo los conflictos de la ambivalencia.⁷

siderar la determinación de los instintos, exclusivamente desde el punto de vista de su tendencia “conservadora”. A las condiciones vitales de una especie le están señalados límites “conservadores”, pero los instintos cuidan al mismo tiempo de la modificación del medio exterior hasta alcanzar estos límites; las mutaciones biológicas hipotéticas, así como las “mutaciones psíquicas” del hombre modifican, por otra parte, los mismos límites. Sobre este tema hablaremos más adelante en la parte sobre la compulsión repetitiva.

⁷ Al respecto Freud mismo dice: “La historia de la génesis y de las relaciones del amor nos hace comprensible su frecuentísima ambivalencia, o sea la circunstancia de aparecer acompañado de sentimientos de odio orientados contra el mismo objeto. El odio mezclado al amor procede en parte de las fases preliminares del amor, no superadas aún por completo, y en parte de reacciones de repulsa de los instintos del *yo*, los cuales pueden alegar motivos reales y actuales en los frecuentes conflictos entre los intereses del *yo*

La ambivalencia y el componente del odio que actúa en ella en la situación de separación no solamente corresponden a la regresión a un estadio preliminar del amor, sino también a las intrincadas relaciones —ambivalentes también— de quienes se han separado con el principio de realidad, que incluye en sí la separación y con el que se topa con sentimientos mezclados de angustia y rebelión.⁸ Con seguridad la separación de los amantes activa la *primera* angustia de muerte y la primera protesta de las cuales hablamos ahora y que todavía se mueven a nivel narcisista. Empero, esta regresión no es simplemente *restitutio ad integrum* del primer estado narcisista; nuevas experiencias se han agregado y no solamente han enriquecido la conciencia del hombre, sino que ya han modificado su inconsciente. La protesta y el odio se dirigen *no sólo* contra el objeto perdido y contra el Yo identificado con él, *sino también* contra la realidad, que está representada aquí, principalmente, por “el principio de rendimiento”, en el sentido de Herbert Marcuse y que prohíbe el “objeto bueno” e incluso lo convierte en “malo”. Ciertamente no se hubiera llegado a

y los del amor. Así, pues, en ambos casos, el odio mezclado puede retrotraerse a la fuente de los instintos de conservación del *yo*. Cuando la relación amorosa con un objeto determinado queda rota, no es extraño ver surgir el odio en su lugar, circunstancia que nos da la impresión de una transformación del odio en amor. Más allá de esta descripción nos lleva ya la teoría de que, en tal caso, el odio realmente motivado es reforzado por la regresión del amor a la fase preliminar sádica, de manera que el odio recibe un carácter erótico produciéndose la continuidad de una relación amorosa”. [S. Freud, *Triebe und Triebchicksale*, 1915, *G. W.*, p. 232. *Los instintos y sus destinos*, B. N., 1, pp. 1036-1037.] Con esto nos damos cuenta del significado de este análisis clásico para lograr el propósito de nuestro estudio. Especialmente es necesario destacar el pasaje sobre la “continuidad de una relación amorosa” gracias al “carácter erótico” contenido en los movimientos de odio.

⁸ En una serie de valiosas investigaciones, J. Bowlby logró relacionar acertadamente la angustia por la separación y la elaboración del duelo más bien con los mecanismos innatos desencadenantes de la “conducta de apego” que con un narcisismo abstracto, en cierto sentido aislacionista. Formas de conducta de “apego” conservadoras de la especie (gritar, sonreír, chupar, asirse y otras más) son innatas y esperan la “activación”. Si se activan y la madre no es accesible temporalmente, *se presentan conductas de protesta y angustia de separación*. Los pacientes neuróticos revelan la angustia de separación en una “medida impresionante” y las personas “normales” tampoco están libres de ella en la vida cotidiana. Pero si la figura materna es permanentemente inaccesible, surgen como consecuencia procesos aún más dramáticos de aflicción (*grief*), de duelo y de defensa. [John Bowlby, “Grief and Mourning in Infancy and Early Childhood”, en *Psychoanalyt. Study of the Child*, xv, 1960, pp. 9-35; John Bowlby, “Processes of Mourning”, en *Intern. J. of Psycho-Analysis*, XLII, 1961, IV-V, pp. 317-340; J. Bowlby, “Die Trennungsangst”, en *Psyche*, xv, 1961, 7, pp. 411-464, allí se encuentra una bibliografía muy importante de cerca de 90 títulos en relación con la elaboración de la separación. Ver naturalmente también: René Spitz, *El primer año de la vida del niño*, Aguilar, Madrid, 1961.]

la separación de los amantes si la ambivalencia de la relación no estuviera ya presente (ver primera parte). Esta ambivalencia no es sólo la repetición de la "relación objetal narcisista", sino que obedece igualmente a la acción del principio de rendimiento que, aun *antes de la separación*, ya ha proyectado su sombra sobre las relaciones amorosas.

La relación amorosa que condujo a la situación de separación estudiada fue una *protesta* contra la omnipotencia del principio de rendimiento. Esta protesta fracasó, el principio de rendimiento demostró ser el más fuerte —lo cual refuerza, en primer lugar, el odio y el rechazo contra las imágenes que representan el principio de rendimiento, que exige el fracaso. En este caso el amor fue rebelión. La separación activa la rebelión y puede contribuir perfectamente a cierta concienciación de las mistificaciones y de las alienaciones sociales. Y, no obstante, esta "revisión de la realidad", crítica y rebelde, no se presenta a nivel de la praxis amorosa, pues la separación es una prueba del triunfo del principio de rendimiento. En esta forma este último —a pesar de la protesta— es introyectado fuerte y profundamente, para permitir, en efecto, en *ciertas circunstancias* y en *algunos* individuos especialmente conscientes, un encuentro crítico provechoso; pero en primer lugar provoca agresividad contra el compañero y contra sí mismo —de lo contrario no existiría la separación. Vemos, pues, que el papel del Superyó y del sentimiento de culpa —producido por su presión sobre el Yo— manifiesto en la agresividad de la separación tiene que ser más importante de lo que la teoría de la simple "regresión" permitiría suponer. También D. Lagache observó la función del Superyó en la elaboración del duelo [*op. cit.*]. Así, en este lugar, podemos poner expresamente en relación la exigencia cedida por el Superyó al sadomasoquismo en la situación ambivalente de las relaciones amorosas rotas, con la presión troqueladora del principio de rendimiento social.

Puesto que los amantes separados han capitulado ante la presión del principio de rendimiento, por medio del Superyó, para ellos se convierte el propio Yo y el del compañero en objeto de desilusión y de odio. Existen sentimientos de culpa provenientes del Superyó, ante los cuales capitulan aquellos que se separan; pero el Yo representa también las demandas del Ello y en esta forma se convierte en regulador de la autoafirmación. *Quienes se han separado saben que han sido infieles al principio del placer, a sí mismos y al otro.*

Así, pues, la agresividad es fomentada en la situación de separación de muchas maneras: por una parte, por el principio de rendimiento, mediante la representación del Superyó, y, por otra, por los mecanismos de defensa del Yo contra el vaciamiento del Yo en el amor asocial y contra la amenaza del Yo en la separación socializada. Ésta,

manifiestamente, es una situación muy compleja y de múltiples significados. De todas partes el propio Yo se ve impulsado a la desesperación y al duelo y, olvidando, se da muerte simbólica a la imagen del compañero. La conciencia de que es un callejón sin salida hace lo correspondiente: sabe que en el Yo del compañero ausente también se está operando un proceso paralelo de asesinato.

Esta situación desesperada que reactiva con especial agudeza la aleación ambivalente del amor con el odio es quizá un indicio de que, en este caso, lo que primariamente y en forma directa ha entrado en acción no es tanto un “instinto de muerte” como el reflujo de la libido a estadios anteriores especialmente ambivalentes y la agresividad revivida por la presión de la “realidad”. Más adelante nos ocuparemos nuevamente del papel del hipotético “instinto de muerte” en el drama de la separación.

Ahora bien, esta intrincada elaboración busca restituir y curar, exactamente como en la elaboración del duelo. Aquí —; también en la destrucción del objeto por la separación!— las tendencias autocurativas progresivas del Yo están igualmente en acción, como lo vimos antes [pp. 119 ss], en el empeño de forjar un ideal por parte de los instintos parciales; empero, esta vez, *post festum*, se encuentra en lucha contra el “vaciamiento del Yo” provocado por el objeto. El Yo estaba amenazado por la resaca de la relación objetal arcaica, e intenta ahora llevar a cabo un tratamiento “quirúrgico” radical, que tiende necesariamente a la separación del objeto y de la parte del Yo identificada con él. Las raíces arcaicas de esta operación se remontan seguramente hasta la capacidad de *autotomía* —presente en la filogénesis—; esta autoamputación salvadora, como sabemos, aún se encuentra en los anfibios.

Temo que la compleja situación psíquica nos vaya a parecer ahora demasiado confusa. Debemos recordar que lo que sirvió de salvación ahora equivale a enfermedad y que, de acuerdo con esto, se modificó la medicina. Recordemos que la reactivación de los instintos parciales en el amor “asocial” fue un intento de curación y de integración del Yo. Esta tentativa fracasó, pero fue por causa de la prohibición, representada en el Superyó, del principio de rendimiento social desexualizador. De allí resultó un trauma para el Yo. El intento malogrado de curación a través del amor “arcaico” debe retrotraerse a un nuevo contraintento, esta vez aceptado por las exigencias del principio de rendimiento.

Obviamente, estas etapas curativas sólo pueden separarse artificialmente. Una vez más repetimos que el amor “infantil” y el asesinato de ese amor configuran una unidad que está sin duda —por lo menos en parte— bajo el signo de la compulsión repetitiva. De allí las inevitables repeticiones en nuestras explicaciones. También el segun-

do “contraintento” de curación está sometido a la repetición: saldar con fracasos la repetición de una estructura temprana infantil. A este segundo momento de la compulsión repetitiva —al momento de la situación propia de renuncia— queremos dedicarle algunas observaciones.

La catástrofe de la separación repite todas las separaciones tempranas del hombre, representándolas y totalizándolas. Por ello, quien ha sido afligido por ella “regresa” conturbado a aquellos estadios en los cuales la separación, aun inconsciente y, de todos modos, mal elaborada, hirió para siempre al Yo incipiente —posiblemente la protoseparación en el hombre coincide con el nacimiento [O. Rank, G. H. Graber].⁹ Así, la catástrofe de la separación no puede considerarse independientemente de la unión, quebrantada por su causa. La compulsión repetitiva entra ahí en acción: ¿no se puso en juego la nueva unión dual precisamente “para” elaborar una antigua catástrofe a través de una nueva, representativa y simbólica? ¿Corresponde la “elaboración del duelo” a la última separación manifiesta, o —a través de ella— a las tempranas, cuya elaboración por

⁹ La consideración que pone de relieve una traumatización por el *proceso* del nacimiento, en el cual también Freud vio una fuente de la angustia, ha sido sustituida por la acentuación de la *separación primaria* o protoseparación en el nacimiento, especialmente por G. H. Graber. Hermann Nunberg critica la teoría de Rank sobre el “trauma del nacimiento” porque pone en duda, “en contradicción con Rank, la presencia de un contenido psíquico en la angustia del nacimiento”; por el contrario, Nunberg supone que la angustia del nacimiento posteriormente se transforma en angustia psíquica. “El feto está ligado a la madre con libido narcisista. Cuando esta unidad se rompe por el nacimiento, cuando el niño se separa de la madre, Eros tratará de contrarrestarlo uniéndolo y fundiéndolo todo en uno. Con base en la compulsión repetitiva, propia de todo ser orgánico, se puede suponer que inmediatamente después del nacimiento se pone en juego una tendencia inversa, una tendencia de volver a confundirse con la madre. . . *La angustia del nacimiento es, pues, una angustia de separación*. Es biológica, pero es el modelo típico de la angustia psíquica.” [Hermann Nunberg, *Allgemeine Neurosenlehre*, Verlag Hans Huber, Berna y Stuttgart, 2ª ed., s.f., p. 229, subrayado por Nunberg.] Consecuentemente, consideramos que *la angustia de separación, en último análisis, repite la angustia del nacimiento*. Esta última ciertamente es superformada por la totalidad de las experiencias de separación y frustración. También la situación edípica es comprensible en relación con esta serie de repeticiones. La inclusión del complejo de Edipo en la continuidad de las vivencias infantiles tempranas ha sido presentada en forma pregnante por Helio Pellegrino: “La fijación incestuosa en sus diversos componentes —impulso genital hacia la madre y odio destructivo contra el padre— está condicionada y determinada por la primera relación objetal. Los impulsos incestuosos posteriores frente a la madre tienen una función sustitutiva y compensatoria” [Helio Pellegrino, “Versuch einer Neu-Interpretierung der Ödipussage”, en *Psyche*, xv, 1961, 4, pp. 475-485; hemos citado la p. 478]. No debe olvidarse la condición y el determinante previos, por la vida uterina y por el nacimiento, de las relaciones objetales posteriores, en esta serie de “separaciones”.

medio de la nostalgia, la desesperación y la represión nunca fue totalmente lograda? La imposibilidad "objetiva" de conservar la unión dual estaba presente, en general, antes de iniciar la nueva relación. La pasión, así como su condena a muerte, están bajo el signo de la compulsión repetitiva descubierta por Freud. Pronto abordaremos su estudio.

J. Bowlby aduce argumentos en favor de la identidad entre la reacción habitual del niño pequeño que pierde a su madre y la típica reacción de duelo patológico en el adulto. Aún más: los niños que vivencian tales pérdidas tienden a desarrollar posteriormente no sólo trastornos de la personalidad, sino que, al sufrir nuevas pérdidas, fácilmente tienden a desarrollar reacciones patológicas de duelo. Para Bowlby la búsqueda obstinada de una nueva unión con el objeto perdido es el motivo principal de duelo patológico, aun cuando este motivo se encubra y se modifique por la inhibición (*repressing*) o por desviación y desdoblamiento (*splitting*) referidos a la meta de la pulsión [John Bowlby, *op. cit.*, ver nota al pie de la página 185]. Es el momento de reflexionar sobre la inquietante impresión que nos ha dejado el estudio de nuestras historias de separación; en estos casos el amor espera formalmente la separación, espera su afirmación por medio de la separación.

¿Qué fenómeno repite la separación y el duelo resultante? J. Shor distingue tres clases de traumas insolubles, siempre reactivados en la compulsión repetitiva y que este autor relaciona con tres aspectos de la economía instintiva [Joel Shor, "Charles Darwin, Grandfather of Modern Psychotherapy", en *Internat. Mental Health Research Newsletter*, v, 1963, 1-2, pp. 11-13]:

a) La *pérdida* (*deprivation*: en realidad privación, carencia, ausencia) la vincula, ante todo, con la fuente instintiva, es decir, con la primera demanda *narcisista* insatisfecha. Aquí se presenta una franca diferencia con la concepción de Freud, quien vio en la "fuente instintiva" un hecho fisiológico, prepsicológico, por así decirlo.¹⁰

b) La *inhibición* (*suppression*: literalmente supresión, opresión)

¹⁰ "Por *fuerza* del instinto se entiende aquel proceso somático que se desarrolla en un órgano o una parte del cuerpo y es representado en la vida anímica por el instinto. Se ignora si este proceso es regularmente de naturaleza química o puede corresponder también al desarrollo de otras fuerzas, por ejemplo, de fuerzas mecánicas. El estudio de las fuentes del instinto no corresponde ya a la psicología. Aun cuando el hecho de nacer de fuentes somáticas sea en realidad lo decisivo para el instinto, éste no se nos da a conocer en la vida anímica sino por sus fines. Para la investigación psicológica no es absolutamente indispensable más preciso conocimiento de las fuentes del instinto, y muchas veces pueden ser deducidas éstas del examen de los fines del instinto." [S. Freud, *Triebe und Triebchicksale*, 1915, *G. W.*, x, pp. 215-216. *Los instintos y sus destinos*, B. N., 1, p. 1029.]

se vincula con la meta instintiva, es decir, con la "función expresiva" del *Yo corporal*.

c) La *frustración* (*frustration*) se vincula con el objeto instintivo, es decir, en relación con el *mundo exterior*. También aquí existe una ampliación manifiesta de las ideas de Freud, quien sólo hizo una pequeña diferencia entre objeto instintivo y meta instintiva.¹¹

J. Shor relaciona su esquema con las relaciones de duelo específicas de cada etapa esbozadas por Melanie Klein. La pérdida de la fuente instintiva está vinculada con la oralidad; la frustración, con la fase fálico-histérica; la inhibición intermediaria, aun cuando no esté vinculada expresamente con ninguna fase, sin embargo se presume que comienza con la "función-expresiva-del-yo-corporal" en el período final de la fase oral y al comienzo de la anal. Luego, J. Shor relaciona su diferenciación entre los orígenes, específicos en cada fase, del fracaso del Yo con las fases del duelo descritas por Bowlby; J. Bowlby diferencia ["Processes of Mourning", *loc. cit.*], en la separación psíquica y la muerte, tres etapas de la elaboración del duelo:

a] pena, mortificación (*grief*) y angustia de separación (*separation anxiety*), que dominan durante las primeras etapas. El llanto y los actos agresivos pertenecen a esta etapa:

¹¹ "El fin del instinto es siempre la satisfacción, que sólo puede ser alcanzada por la supresión del estado de excitación de la fuente del instinto. Pero aun cuando el fin último de todo instinto es invariable, puede haber diversos caminos que conduzcan a él, de manera que para cada instinto pueden existir diferentes fines próximos susceptibles de ser combinados o sustituidos entre sí. La experiencia nos permite hablar también de instintos *coartados* en su fin; esto es, de procesos a los que se permite avanzar cierto espacio hacia la satisfacción del instinto, pero que experimentan luego una inhibición o una desviación. Hemos de admitir que también con tales procesos se halla enlazada una satisfacción parcial." [Esto abre perspectivas sobre la "satisfacción parcial" de la demanda instintiva mediante la repetición de la unión dual, a pesar de la desviación e inhibición de la separación.] "El objeto del instinto es aquel en el cual, o por medio del cual, puede el instinto alcanzar su satisfacción. Es lo más variable del instinto; no se halla enlazado a él originariamente, sino subordinado a él a consecuencia de su adecuación al logro de la satisfacción. No es necesariamente algo exterior al sujeto, sino que puede ser una parte cualquiera de su propio cuerpo, y es susceptible de ser sustituido indefinidamente por otro durante la vida del instinto. Este desplazamiento del instinto desempeña importantísimas funciones. Puede presentarse el caso de que el mismo objeto sirva simultáneamente a la satisfacción de varios instintos (el caso de la *trabazón de los instintos*, según Alfred Adler). Cuando un instinto aparece ligado a un modo especialmente íntimo y estrecho al objeto, hablamos de una *fijación* de dicho instinto. Esta fijación tiene efecto con gran frecuencia en períodos muy tempranos del desarrollo de los instintos y pone fin a la movilidad del instinto de que se trate, oponiéndose intensamente a su separación del objeto." [S. Freud, *ibid.*; cf. también: S. Freud, "*Psychoanalyse*" und "*Libido theorie*", 1923, *G. W.*, xiii, pp. 230-231. *Esquema del psicoanálisis, teoría de la libido*, B. N., II, p. 30.]

b] la desestructuración (*disorganization*) del Yo;

c] la reestructuración (*reorganization*) del Yo.

Para Bowlby, el duelo es el origen de la búsqueda persistente del objeto perdido y origen de la compulsión a repetir la decepción por la pérdida.¹² Los deseos de destrucción contra el objeto perdido y la culpa consiguiente agravan el dolor; sin embargo, para Bowlby no son los factores principales del duelo (mientras que nosotros creemos encontrarlos regularmente en el dolor por la separación). Todas las etapas descritas en la elaboración del duelo son, para Bowlby, *intentos de adaptación* a la realidad.

La diferencia heurística establecida por J. Shor entre la pérdida, que afectaría a la misma fuente del instinto, la inhibición, que obstaculizaría la consecución de la meta instintiva, y la frustración, que provendría del objeto instintivo, no se puede aplicar siempre a todos los casos. No obstante, tiene un valor analítico indiscutible. Mientras más profundo sea el trauma de la separación, tanto mayor será el intento de esquivar la vivencia de muerte de la primera pérdida poniendo en juego la vivencia secundaria de la inhibición (meta inalcanzable) y la frustración (por el objeto "malo") —según el principio del mal menor. Esto puede observarse en la racionalización de la separación, cuando atraviesa la fase del desprendimiento, como lo observó muy bien Bowlby. Cuando se realiza la separación de un objeto, que en el plano fantástico de la compulsión repetitiva reproduce fielmente la primera pérdida, este objeto se presta para la nueva reproyección de las introyecciones correspondientes al primer objeto. Se proyectará fuertemente sobre el objeto y la inhibición, el desvío, el acoplamiento y otros semejantes, desempeñan el papel de la defensa contra la vivencia insoportable de la muerte.

En esta catástrofe del Yo se movilizan mecanismos de defensa mediante los cuales se hace más soportable la pérdida: la inhibición con el fin de facilitar un distanciamiento, un *disengagement*; la vivencia de la frustración —no lo olvidemos— siempre será provocada de alguna manera. Estos mecanismos de defensa buscan *asegurarse* contra la catástrofe y, al mismo tiempo, constituyen un *síntoma* de duelo —y, por consiguiente, de la elaboración. Mediante la reactivación de mecanismos superficiales se intentará allanar la reactivación de la pérdida primaria del objeto que regresa nuevamente por la separación amorosa y por la suspensión de la unión. *La inhibición y la frustración son, en cierto sentido, intentos de curación contra la vivencia de muerte de la pérdida total.* Este proceso se manifiesta en la toma de posición displacentera (inhibición) y agresiva (frustra-

¹² Según esto, habría un estado psíquico semejante a la melancolía subyacente a la separación. En los últimos capítulos del presente ensayo se pueden consultar los componentes melancólicos de la separación.

ción) frente al objeto perdido: en la primera parte vimos cuán fuerte es el resentimiento (*grief*, según Bowlby) contra el compañero, la gran intensidad de todas las inhibiciones y frustraciones cuyo origen se le imputa, y por lo cual se le guarda rencor. El *consuelo* del abandonado (el mismo que abandonó al otro) es: *la madre perdida es la madre mala* (porque desapareció). La agresividad es tan significativa precisamente porque la madre desaparecida se convirtió en una madre mala, en el objeto inadecuado y malo aunque apetecido; por lo demás, así se abre el camino a la nueva compulsión repetitiva... En esta forma vemos especialmente clara la ambivalencia de la elaboración del duelo (en este caso, elaboración de la separación).

Ambivalencia porque, aun cuando la madre sea “mala”, la unión dual narcisista sólo conoce la fantasía del *pecho bueno* introyectado y, por lo tanto, convertido en la identidad misma del niño. En sus últimas notas escribe Freud al respecto: “Tener y ser en el niño. El niño prefiere expresar la relación objetal mediante la identificación: yo soy el objeto. El tener es ulterior, y vuelve a recaer en el ser una vez perdido el objeto. Modelo: el pecho materno. El pecho es una parte de mí, yo soy el pecho. Más tarde tan sólo: yo lo tengo, es decir, yo no lo soy...” [S. Freud, *Aufzeichnung von 12. Juli 38*, G. W., xvii, pp. 151 s. *Nota del 12 de julio de 1938*, S. R., xxi, pp. 135 s.] Yo no la *tengo*, no soy ella, *no soy yo*, no soy. Mi identidad, en el sentido en que contiene, ya en germen, el concepto de la “identidad” consigo mismo, de la “identidad” de la persona según Eric H. Erikson, se ha perdido y se ha roto, de tal manera que la separación del seno bueno es una “autoseparación”, autoalienación y automutilación; quizá una especie de autotomía, pues ésta tiende a la autocuración, pero es, ante todo, pérdida de sí mismo.¹³

En esta forma, el dolor de la separación debe ser terrible, pues *es una separación de sí mismo*. Es el desgarramiento de un Yo que aparentemente era idéntico con el objeto y consigo mismo; y ahora

¹³ Considero una tautología anotar que la agresividad se pone en juego tanto más poderosamente como defensa contra el dolor producido por la separación cuanto mayor haya sido su importancia en las relaciones de los amantes. Especialmente en los tipos orales, la agresividad desempeña un papel considerable en su amor “infantil” donde no necesariamente tuvo que manifestarse conscientemente, pues le fue posible permanecer, en parte, reprimida o imperceptible, dentro de una relación oral complementaria y contraria. Ahora hay una liberación de gran cantidad de agresividad oral, que, como resultado, va a desempeñar un papel muy importante en la desvalorización (aunque también en el “endiosamiento”) del objeto de amor. El duelo de una separación tan rica en afectos y tan teñida de oralidad es especialmente dramático. Los que se han separado frecuentemente hablan de un “morirse de hambre” o “de sed” por el amante, también oscilan entre el disgusto con el ausente, que se escapa de sus manos, y su endiosamiento nostálgico. Por consiguiente, existe

se desmorona el Ideal del Yo¹⁴ y las exigencias de los instintos parciales, que aspiran a ese ideal y lo invisten libidinosamente, de nuevo se ven defraudadas por el objeto. Ciertamente desde un comienzo este amor estaba consagrado a la destrucción por la compulsión repetitiva. Pero no era delirio total, que ya no necesita un objeto real, sino, por el contrario, un intento renovado de curación del Yo, un intento de autocuración. La separación, nuevamente, ha puesto en crisis la curación —la integridad— del Yo y la curación, tan cercana a su fin, se convirtió en catástrofe.

una absolutización del alimento negado, del pecho del cual se le ha privado.

Este estado de cosas pone de manifiesto la importancia decisiva de los componentes orales en la situación de separación. Con las debidas limitaciones podemos compartir la opinión de Edmund Bergler, quien ve en la experiencia oral del niño el paradigma de todas sus experiencias posteriores: ésta se traduce más tarde en un “lenguaje” anal, uretral, fálico y así sucesivamente [Edmund Bergler, *La neurosis básica*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1959]. Por el contrario, nos parece, en efecto que un “Edipo” feliz puede contrarrestar muy bien las dificultades orales, y de ahí que no nos inclinemos tanto como Bergler a subrayar la génesis oral de *todas* las neurosis. Sin embargo, Bergler ha visto agudamente —y esto es importante en relación con nuestro tema— que la experiencia oral de la neurosis es en el fondo masoquista: el recién nacido vive el pecho materno en forma pasiva predominantemente, a la manera de un coito receptivo oral; pero luego se le priva de esta satisfacción pasiva.

Bergler habla, refiriéndose a Staerke, de una “castración oral”, prototípica de todos los posteriores peligros de castración. Entonces la experiencia neurótica oral debe ser analizada no solamente en términos de libido, sino, también, en términos de “instintos de muerte”. El papel del masoquismo primario, como consecuencia de los traumas orales, nos parece de aguda observación; no obstante, queremos nuevamente insistir sobre el significado de la ambivalencia. Al fin y al cabo existen, en el recién nacido, esquemas latentes de conducta que también funcionan agresivamente.

Además, el niño tiende a la repetición activa de las experiencias vividas pasivamente; éste es un aspecto fundamental de la compulsión repetitiva de Freud. El masoquismo neurótico primario puede convertirse en destructivo, en unión con el ejercicio de defensa individuales; Bergler lo denominó “seudo-agresividad neurótica”, nosotros lo consideramos, más bien, como el otro polo de la ambivalencia neurótica. Esta agresividad, por su parte, vuelve a activar los sentimientos masoquistas de culpa alimentados por la “castración oral”. En nuestra casuística, pudimos observar diferentes desplazamientos manifiestos de la ambivalencia oral. En algunas personas con mayor tendencia hacia la “pasividad oral” masoquista, en otras, más hacia la “oralidad activa” sádica, pero en todas partes estaba presente la ambivalencia sadomasoquista fundamental.

¹⁴ Creemos, con E. Bergler [*op. cit.*], que el amor es una proyección Ideal del Yo y que en el amor de transferencia también tiene lugar esta proyección.

II. ¿EXISTE EN REALIDAD UNA CURACIÓN?

a] *Compulsión repetitiva, odio y muerte*

A lo largo de nuestra exposición sobre “la tentativa desesperada de autocuración” (primer capítulo de esta parte), nuestro esfuerzo por la comprensión y la aclaración del material clínico sobre la separación de los amantes (al cual se dedicó la primera parte) tropezó con un estado de cosas verdaderamente confuso y paradójico. La lucha entre las demandas de placer de los seres que se aman y las demandas de rendimiento de su conciencia moral —regulada por la sociedad— hizo posible que tanto la relación amorosa como su destrucción apareciesen unas veces como amenaza para la integridad del Yo, otras, como su salvación; naturalmente, nos hemos esforzado a través de la presente obra por poner al descubierto las múltiples raíces de la ambivalencia que desgarran la vida humana. Sólo que la comprobación de esta terrible ambivalencia, sin tratar de articularla dentro de un proceso completo y ordenado, mostraría sólo la imposibilidad de encontrarle un sentido. Ahora bien, el ser humano se esfuerza por fundar un sentido, allí —y especialmente allí— donde no parece existir una solución; el hombre no está sostenido ya por la naturaleza, sino por su rendimiento cultural, es decir, por sí mismo.

La ambivalencia encontró su expresión repitiendo sus frustraciones y sus antiguas defensas. La soledad y la problematicidad del Yo, la búsqueda de maduración, de desarrollo, de identidad e integridad, ocasionaron una mezcla entre vida y muerte, donde ninguno de los dos elementos predomina. La repetición de la separación original y de la unión original —del narcisismo infantil temprano— está en un diálogo ambiguo entre el instinto de vida y —¿debemos decir con Freud?— el instinto de muerte, entre el avance hacia la madurez y el regreso a lo inconsciente e infantil.

El tema de la muerte, y de la madurez turbada por la compulsión repetitiva, se nos viene indefectiblemente encima cuando penetramos con suficiente profundidad en el fenómeno de la separación. Ojalá se nos dispense por las repeticiones en la elaboración del tema, que son más bien aparentes puesto que, así lo esperamos, se trata de una cierta *profundización* de la materia repetida.¹ Se ha hecho necesario,

¹ Ésta es precisamente una ilustración adecuada a las propiedades dialécticas de la compulsión repetitiva; ¡nadie se baña dos veces en el mismo río!

en interés de nuestro estudio sobre el elemento mortal y destructor en la separación de los amantes, considerar algo más sistemáticamente *la hipótesis de Freud sobre el "instinto de muerte"*.

En 1913, Freud escribió un comentario psicoanalítico sobre dos escenas de *El mercader de Venecia* de Shakespeare. Terminaba su estudio con las siguientes palabras: "Podríamos decir que para el hombre existen tres relaciones inevitables con la mujer, aquí representadas [las tres figuras femeninas de estas escenas]: la madre, la compañera y la destructora. O las tres formas que adopta la imagen de la madre en el curso de la vida: la madre misma, la amada, elegida a su imagen, y, por último, la madre tierra, que lo acoge de nuevo en su seno. Pero el anciano busca en vano el amor de la mujer, tal como primero lo obtuvo de su madre, y sólo la tercera de las mujeres del Destino, la muda diosa de la Muerte, le tomará en sus brazos". [S. Freud, *Das Motiv der Käschenwahl*, 1913, *G. W.*, x, p. 37. *El tema de la elección del cofrecillo*, B. N., II, p. 976.]

Este magnífico pasaje es una muestra de la sabiduría desilusionada y del talento literario de un hombre genial que envejece; las ideas aquí expresadas debían desarrollarse —durante los veinticinco años que Freud había de vivir aún y durante los cuales alcanzó las alturas solitarias de una teoría antropológica única— hasta formar un sistema grandioso y austero dominado por la hipótesis del "instinto de muerte". Y en *El tema de la elección del cofrecillo* se encuentra ya, en forma comprimida, el fundamento de esta futura hipótesis "metapsicológica". "El anciano busca en vano el amor de la mujer, tal como lo obtuvo de su madre." Es finalmente la tierra madre la que le tomará en su seno. La "mujer", la "compañera", es elegida según esta primera mujer del destino; "en vano" el hombre buscará en ella la repetición de su *primer* amor que no le será devuelto sino al final por la "muda diosa de la muerte". Es así como va a cerrarse el círculo. El hombre que buscaba en vano —y ciegamente— a su progenitora, y que no la encontró sino en imagen en la compañera, ya no será en adelante decepcionado: la diosa de la muerte —pero, ¿por qué es también ella destructora?— le acogerá definitivamente en sus brazos, tal como la progenitora lo hizo en otro tiempo. Lo tomará de nuevo en su seno, porque, en realidad, ella es la progenitora nuevamente hallada.

La unidad primaria, que bajo la acción despiadada de la repetición forzada se busca siempre de nuevo bajo formas simbólicas, volverá sólo en la muerte. *La muerte es el último incesto* que pone fin y perfecciona, en una unión definitiva e inalterable, todos los intentos frustrados de repetir en la vida el primero de los incestos. En la muerte —en esta separación definitiva de sí mismo y del ser amado— toda separación es paradójicamente superada (*aufgehoben*).

¿Cómo maravillarse de que la separación de los seres que se aman sea una revelación de la muerte?

Todo el camino del psicoanálisis es el del descubrimiento de las primeras huellas, que retornan a lo largo de la vida, que retornan en forma disfrazada, abstrusa —enfermiza, o sublimada, o perversa, pero con una monotonía inagotable y con una decepción jamás calmada. En la vida del hombre, el Eros representa sin cesar una tragicomedia que sólo se acaba cuando, de repetición en repetición, de cambio en cambio, de símbolo en símbolo, el Eros habla por fin su plenitud en la muerte —una plenitud que es su aniquilamiento.

Pero Freud no fue ni místico ni poeta. Aun cuando —según sus propias palabras— la hipótesis de la “pulsión de muerte” sea fruto del pensamiento especulativo, se fundamenta en la observación clínica. No se puede poner en duda esta experiencia clínica, y generaciones de psicoanalistas la han confirmado diariamente bajo miles de máscaras, de las cuales unas son aterradoras y destructoras como el rostro de la Gorgona; otras, los maravillosos reflejos de una sublimación jamás acabada; la misma aparición hace su entrada en la vida humana. Ésta es la compulsión repetitiva. Aquello que está al comienzo de una evolución la acompañará siempre y aparecerá incluso en su mismo fin. La vida no está condicionada solamente por determinaciones innumerables que harán siempre de ella una variación individual. La vida es, precisamente, la variación del mismo tema fundamental. Este tema puede interpretarse de maneras muy diversas, pero siempre retorna inevitablemente. El tema se reconoce gracias a la compulsión repetitiva: compulsión que la *muerte* imprime a nuestra *vida* a través de todas las variaciones del Eros.

La compulsión a la repetición es la clave de la hipótesis del instinto de muerte. El desarrollo del pensamiento freudiano, en este punto, es de una consecuencia asombrosa. En realidad, este pensamiento no siempre es unívoco; hasta es a menudo contradictorio. La hipótesis del instinto de muerte fue interpretada y fundamentada de muy diversas maneras por su propio autor. No obstante, la idea fundamental se repite sin alteración, como si el mismo Freud la desarrollara bajo la presión de la compulsión repetitiva: ley general en psicología, en virtud de la cual todos los dinamismos psíquicos tienden al *restablecimiento de un estado inicial*. Basta con precisar el comienzo para poder descifrar el tema.

Se sabe que la teoría del instinto de muerte llegó a su desarrollo completo en el conocido ensayo *Más allá del principio del placer*. Desde entonces, no ha sufrido modificación fundamental alguna. Las diferentes interpretaciones —así por ejemplo, con relación a la parte de los instintos del Yo, de los instintos del Ello, de la agresividad y del odio en el instinto de muerte— pueden variar un poco (el sistema

nunca fue totalmente unívoco), pero la misma teoría se convirtió en un rígido silogismo: al comienzo era la muerte; es así que la vida tiende al retorno del comienzo. Luego, la muerte es lo último a lo que tiende toda vida.

Acabamos de decirlo: Freud se apoyaba en la experiencia de la clínica psicoanalítica. Todo el método psicoanalítico está al servicio de la toma de conciencia, es decir, de la “rememoración” —la revivencia verbalizada en la cura psicoanalítica— de experiencias reprimidas que pertenecen sobre todo al dominio de la sexualidad infantil, cuyas huellas anémicas han caído en conflicto con las normas del Superyó, exigidas por la civilización. “Todas estas dolorosas situaciones afectivas y todos estos sucesos indeseados son resucitados con gran habilidad y repetidos por los neuróticos en la transferencia. El enfermo tiende entonces a la interrupción de la cura, aún no terminada.” [S. Freud, *Jenseits. . .*, loc. cit., p. 19. *Más allá del principio del placer*, B. N., I, p. 1096.] El arte del médico consistirá, precisamente, en forzar estos contenidos lo más posible hacia el recuerdo y mover al paciente a detener la resistencia. El médico debe prestar atención a que este “fragmento del pasado”, que tiende a una repetición inconsciente, “sea siempre reconocido como reflejo de un olvidado pretérito” [*ibid.*, pp. 16-17 y 1096].²

¿Cómo explicar, de manera satisfactoria, esta compulsión a repetir lo reprimido? El paciente analizado vuelve a arrojarse cada vez en los mismos conflictos, a causa de este retorno de lo reprimido; siempre se coloca de nuevo en situaciones insolubles; siempre revive las situaciones más dolorosas. Sin embargo, defiende el regreso de estas repeticiones con una energía increíble: la “resistencia” se propone “sabotear” toda cura psicoanalítica antes de llegar a su fin, con la única intención de poder conservar esta repetición. Ciertamente, la misma cura psicoanalítica se propone hacer revivir el pasado, pero tan sólo con el objeto de superarlo conceptualmente como “pasado”. La “resistencia” de la “actuación hacia afuera” (*agieren*) desea lo mismo, pero dentro del mundo elemental instintivo de un retorno fantástico. A causa de esta tendencia instintiva el pasado es, por consiguiente, más fuerte que el presente, puesto que obliga a este último a fijarse rígidamente a un pasado y a volver a él en un movimiento regresivo de retroceso. El origen se convierte en futuro de la pulsión; ésta es profundamente *conservadora* y la toma de conciencia misma —meta

² De paso, observemos que en psicoanálisis hay, en realidad, una contradicción dialéctica, pero no una antinomia insoluble, entre la “actuación hacia afuera” (*acting out*) y la “verbalización” (recuerdo). La evocación psicoanalítica es una repetición conceptual y verbal; el *acting out* es, por el contrario, una repetición simbólica preverbal; ambos son repeticiones de un mismo pasado. El síntoma, alógico y fatal, debe traducirse a un lenguaje lógico e histórico.

del psicoanálisis— sólo es posible gracias a las “huellas de la memoria” [cf. *ibid.*, pp. 38 y 1103], de tal manera que también la conciencia es una especie de rodeo hacia una forma de repetición “normal”, es decir, socialmente aceptable. “*Un instinto sería, pues, 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; una especie de elasticidad orgánica, o si se quiere la manifestación de la inercia en la vida orgánica” [*ibid.*].

Veamos ahora la asombrosa consecuencia, grandiosa en su simplicidad, de tales hechos. Se trata, pues, de la inversión de la evolución, que parece desarrollarse aparentemente hacia el futuro, pero que en realidad se dirige, bajo la superficie, por así decirlo, hacia el pasado. Nosotros mismos pensamos en otro tiempo [I. A. Caruso, “*Bemerkungen über den sogenannten ‘Todestrieb’*”, en *Schweizer Arch. f. Neurologie und Psychiatrie*, LXX, 1952, 2, pp. 245-258] que la hipótesis de Freud sobre el instinto de muerte expresaba solamente la resignación ante la caducidad de las cosas, caducidad que, ante la fría razón, hace problemático *en última instancia* todo movimiento hacia el futuro y todo progreso. Citábamos entonces la irónica y amarga pregunta de Mefistófeles:

¡Pasó! ¡Necia palabra! ¿Por qué pasó?
 ¡Pasado y pura nada, completo ser, la misma cosa!
 ¿Qué es, pues, entonces lo que nos ha de proporcionar el crear eterno?
 ¿Quedar lo creado reducido a la nada?
 ¡Eso pasó! ¿Qué quiere decir eso?
 Pues que como si nunca hubiera sido
 Y, no obstante, ¡gira en círculo como si fuese!
 Yo preferiría el eterno vacío.

[*Fausto*, II, 5]

Pero ahora creemos que Freud veía en el instinto de muerte mucho más que la simple comprobación del carácter efímero y vano del mundo (aunque este hecho hubiera desempeñado en realidad un papel importante en la elaboración de su pensamiento; así lo demuestran algunos de sus escritos, como *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, *Lo perecedero*, *El yo y el Ello*, etc.). Pero en principio le interesaba algo más importante. Freud estaba interesado por *la inversión de la perspectiva del tiempo* y, en esta inversión de la perspectiva, se le concede una acción real positiva a la nada sobre el psiquismo humano. Para emplear una terminología moderna, la nada freudiana posee una acción *anonadante*; se trata de una teología activa

del “mal”.³ Ahora comprendemos por qué la “muda” —y compasiva— diosa de la muerte fue llamada también “destructora”.

Elementos heterogéneos (las hipótesis del narcisismo, de las pulsiones del Yo, de la agresividad primaria, y otras) han contribuido, según lo hemos visto, a la construcción de la hipótesis del instinto de muerte. Si no “esencial”, por lo menos “existencialmente” era inevitable la equiparación del instinto de muerte con un instinto destructor. Al abordar este aspecto decisivo del pensamiento freudiano pedimos un poco de paciencia y que se nos permita hacer extensas citas.

En primer lugar, sobre la “necesidad” de una pulsión de muerte Freud escribe: “si, por tanto, todos los instintos orgánicos son conservadores e históricamente adquiridos, y tienden a una regresión o a una reconstitución de lo pasado, debemos atribuir todos los éxitos de la evolución orgánica a influencias exteriores, perturbadoras y desviantes. El ser animado elemental no habría querido transformarse desde su principio y habría repetido siempre, bajo condiciones idénticas, un solo y mismo camino vital. Pero en último término debería ser siempre la historia evolutiva de nuestra tierra y de su relación al sol, que nos ha dejado su huella en la evolución de los organismos. Los instintos orgánicos conservadores han recibido cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, conservándolas para la repetición, y tienen que producir de este modo la engañadora impresión de fuerzas que tienden hacia la transformación y el progreso, siendo así que no se proponen más que alcanzar un antiguo fin, por caminos tanto antiguos como nuevos. Este último fin de toda la tendencia orgánica podría también ser indicado. El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente estaría en contradicción con la naturaleza conservadora de los instintos. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo anorgánico, podremos decir: *La meta de toda vida es la muerte*. Y con igual fundamento: *Lo inanimado era antes que lo*

³ Esta temporalidad psíquica es, para servirnos una vez más de términos modernos, una temporalidad *espacializante*. Una de las últimas notas escritas por Freud nos muestra que sospechaba este problema central de la “extensión” psíquica. “El espacio es, quizá, la proyección de la extensión del aparato psíquico; cualquier otro origen es improbable. En lugar de las categorías *a priori* de Kant, nuestra psique sería extensa pero sin saberlo” [*Nota del 22 de agosto de 1938*, S. R., XXI, p. 136]. Ahora bien, esta extensión del aparato psíquico es una extensión “temporal”, y tal “temporalidad” es, para Freud, el regreso. Sobre el problema de la “espacialidad del tiempo”, cf. Joseph Gabel, *Ideologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung*, S. Fischer, Frankfurt del Meno, 1967.

animado". [S. Freud, *Jenseits...*, G. W., pp. 39-40. *Más allá del principio del placer*, B. N., I, p. 1104; subrayado por Freud.]⁴

Desde luego, el instinto de muerte puede aparecer como puramente pasivo, "mudo" [N. B., I, p. 1206], "silencioso" [N. B., I, p. 31]. En la existencia humana las cosas ocurren de diferente manera. Freud parece no haber resuelto jamás de manera que le satisficiera el problema que le planteaba el *conflicto* entre las transformaciones "impuestas" desde fuera y los motivos "internos" del morir. La compulsión repetitiva no introduce la univocidad en la existencia; por el contrario, aporta a la existencia una *ambivalencia* que alcanza a su misma raíz. Pero el pasaje de Freud que acabamos de citar hace ya alusión al origen de esta ambivalencia: "Los instintos orgánicos conservadores han *recibido* cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, *conservándolas* para la *repetición*, y tienen que producir de este modo la engañadora impresión de fuerzas *que tienden hacia la transformación y hacia el progreso*, siendo así que no se proponen más que alcanzar un antiguo fin por caminos tanto *antiguos* como *nuevos*" (el subrayado es esta vez nuestro). Por otra parte, en esta definición muchas cosas se dejan todavía a la "impresión". ¿Pero no se podría, por ejemplo, pensar en una definición según la cual las pulsiones orgánicas aceptarían los "cambios impuestos al proceso vital" con el objeto de conservarlos, es decir, de adaptar el organismo activamente a ellos y a otros cambios? En este caso, ¿debería entenderse "el fin original" como conservación de la energía en la etapa nueva, y con ello nuevamente la ambivalencia y la compulsión repetitiva pero sin buscar el fin *fuera* del proceso vital, en la no-vida, en la muerte? Este interrogante lo desarrollaremos más adelante. El hecho es que el fin satisfactorio en la muerte no se alcanzará ni se revelará de manera tan "pacífica" como parecería sugerirnos la fórmula "El fin de toda vida es la muerte". También es un hecho que el Eros, que representa la afirmación de la vida, está en condiciones —en virtud de una perversión histórica vital, que cae bajo el poder de la compulsión de repetición— de "catectizar" libidinosamente los fines del instinto mortal y de buscar su satisfacción en la negación activa de la vida (esta paradoja parece ser propiedad exclusiva de la especie humana con su civilización). "La especulación hace actuar al 'Eros', desde el princi-

⁴ El restablecimiento del estado inanimado no es sólo una "detención" del proceso vital. La muerte no es únicamente la cesación de los procesos vitales ligados con los coloides proteínicos, fermentos, hormonas, sales y otros elementos activos del organismo; esa cesación no sería más que la perfecta anabiosis con la cual se experimenta precisamente para la prolongación de la vida y la lucha contra la muerte. La muerte es una *destrucción* de los mecanismos vitales, una desestructuración irreversible de la materia viva. La auténtica muerte es descomposición. La suspensión de los procesos vitales, la anabiosis sin destrucción es en principio algo diferente de la muerte; es aún vida latente.

pio mismo de la vida, como 'instinto de vida', opuesto al 'instinto de muerte', surgido por la animación de lo inorgánico... En su lugar [esto es, en lugar de la oposición, instintos del Yo e instintos sexuales] apareció otra antítesis entre instintos libidinosos (instintos del yo y del objeto) y los demás que pueden estatuirse en el Yo y constituir quizá los instintos de destrucción. La especulación transforma esta antítesis en los instintos de vida (Eros) e instintos de muerte" [S. Freud, *Jenseits...*, loc. cit., p. 66, nota. *Más allá del principio del placer*, loc. cit., vol. I, p. 1116, nota]. El camino que lleva a una concepción anti-nómica de la economía pulsional ha sido fielmente seguido: "Unos 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*. Los otros serían 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. 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. La vida consistiría en las manifestaciones del conflicto o de la interferencia de ambas clases de instintos, venciendo los de destrucción con la muerte y los de vida (el Eros) con la reproducción". [S. Freud, "*Psychoanalyse*" und "*Libido theorie*", *G. W.*, XIII, pp. 232-3. *El psicoanálisis y la teoría de la libido*, B. N., II, p. 31.]

Al lector no se le habrá escapado el punto débil de este "pensamiento especulativo" aparentemente intachable. El encadenamiento de los datos que Freud ha ordenado para la construcción de la hipótesis sobre el instinto de muerte podría presentarse, previa simplificación, de la siguiente manera: la compulsión repetitiva demuestra que el fin de las pulsiones es el retorno a los estados anteriores; las pulsiones no tienden de ninguna manera a crear estados nuevos; el estado original era la muerte; las pulsiones tienden, por consiguiente, a retornar a lo inorgánico; existen, sin embargo, pulsiones opuestas a las pulsiones de muerte, denominadas Eros o Libido, que tienden hacia nuevos estados más organizados. Lo "positivo" se define a partir de lo negativo, puesto que lo "negativo" (¡desde el punto de vista de lo positivo, se supone!) "existía ya antes".

Este salto dialéctico ya lo conocíamos en la obra anterior de Freud, en un lugar muy importante, sobre el cual no sabríamos insistir lo suficiente. No es cuestión de azar si las pulsiones de destrucción y las de muerte son reconocidas, ahora, como conjunto único de pulsiones. En efecto, ya en 1915, cuando aún no se había propuesto la hipótesis

del instinto de muerte, empleó Freud un razonamiento idéntico a fin de demostrar la “prioridad” del odio (por consiguiente de la destrucción, de la futura pulsión de muerte libidinalmente catectizada y “mezclada”) sobre el amor.⁵

La teoría freudiana sobre la relación entre el odio y el amor fue desarrollada muchos años antes que la hipótesis de la pulsión de muerte, pero lo fue *según un modelo idéntico* al de ésta. Este aspecto de la doctrina freudiana es de máxima importancia para su comprensión; dentro de los límites de nuestra investigación tendremos que contentarnos con hacer sólo una breve alusión a él. En su obra *Los instintos y sus destinos* (1915) analiza el desarrollo de la organización genital “madura” del amor a partir del narcisismo. El origen narcisista del amor es claramente visible en los instintos parciales. Puesto que el narcisismo es autoerótico, las primeras relaciones con el objeto de amor repiten muchas características de rechazo y odio.⁶ “El amor procede de la capacidad del Yo de satisfacer autoeróticamente, por la adquisición de placer orgánico, una parte de sus movimientos instintivos. Originariamente narcisista, pasa luego a los objetos que han sido incorporados al Yo ampliado. . . la *incorporación* o *ingestión*, modalidad del amor que resulta compatible con la supresión de la existencia particular del objeto y puede, por tanto, ser calificada de ambivalencia. . . Esta forma y fase preliminar del amor apenas se diferencia del odio en su conducta para con el objeto. Hasta el establecimiento de la organización genital no se constituye el amor en antítesis del odio. El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor. Nace de la repulsa primitiva del mundo exterior emisor

⁵ En 1913 Freud hacía ya una vacilante alusión a un pasaje de Stekel que, según lo confiesa él mismo, “me pareció en un principio incomprensible, y en el que se afirma que el sentimiento primario entre los hombres es el odio y no el amor” [S. Freud, *Die Disposition zur Zwangsneurose*, 1913, G. W., VIII, p. 451. *La disposición a la neurosis obsesiva*, B. N., I, p. 986]. Se trataba de explicar la “supermoral” neurótico-obsesiva como un intento de neutralizar la agresividad en acecho, contenida en el fondo, mediante la represión.

⁶ Éste es un hecho de experiencia. La ambivalencia acompaña constantemente a la maduración del amor a partir del narcisismo. Pero este último *no* es de ninguna manera un rechazo del objeto de amor, sino, primariamente, una “díada” o dualidad perfecta con la madre. En forma significativa el término “díada” (madre-hijo), como escalón previo de la socialización, fue tomado por René A. Spitz de Georg Simmel, es decir, de la sociología. [Georg Simmel, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker und Humbolt, Munich-Leipzig, 1908, cit. en René A. Spitz, *El primer año de vida del niño*, Aguilar, Madrid, 1961.] El rechazo del objeto amoroso es secundario como respuesta a las frustraciones inevitables (y también evitables). Si las cosas fueran de otro modo, el hombre no tendría la nostalgia de la “progenitora”, nostalgia que condiciona toda su vida amorosa. Este punto de vista contradictorio referente a su hipótesis de odio primario no parece haber sido tomado en consideración por Freud.

de estímulos por parte del Yo narcisista. Como expresión de la reacción de displacer provocada por los objetos, permanece siempre en íntima relación con los instintos de conservación del Yo, de manera que los instintos del Yo y los sexuales entran fácilmente en una oposición que reproduce la [oposición] del amor y el odio. Cuando los instintos del Yo dominan la función sexual... , prestan al fin del instinto los caracteres del odio.” [S. Freud, *Triebe und Triebchicksale*, loc. cit., p. 231. *Los instintos y sus destinos*, B. N. 1, p. 1036.]

Comprobamos entonces que, según su forma y su contenido, la hipótesis de la prioridad del instinto de destrucción con relación al Eros está estrechamente ligada a la prioridad del instinto de muerte con relación al Eros; esta segunda hipótesis es, en el fondo, una repetición y una repetición más amplia de la primera. El odio es el representante disfrazado del Eros en Tanatos, o viceversa. “Según nuestra teoría, los instintos de destrucción orientados hacia el exterior han sido desviados de la propia persona del sujeto, por mediación del Eros.” [S. Freud, *Das Ich und das Es*, 1923, *G. W.*, XIII, p. 275, nota. *El Yo y el Ello*, B. N., 1, p. 1206, nota.] El círculo se cierra de nuevo: la compulsión repetitiva se encarga de la restauración del origen; ahora bien, el origen no es “el Eros ruidoso”; “El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor. Nace de la repulsa primitiva del mundo exterior emisor de estímulos por parte del Yo narcisista”, y “los instintos orgánicos conservadores han recibido cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, conservándolas para la repetición... La meta de toda vida es la muerte. Lo inanimado era antes que lo animado...”

Así como la concepción de la función conservadora de la compulsión repetitiva puede ser considerada inatacable, y es también evidente que existe una radical ambivalencia en la tensión existencial entre el amor y el odio, entre la vida y la muerte, consideramos, en cambio, un postulado más que dudoso la suposición de una especie de finalidad negativa deducida de allí por Freud. Esta finalidad parece asumir una función escatológica bajo la apariencia del positivismo, pues reintroduce en la explicación de la vida y del amor una trascendencia que por tal motivo ya había sido rechazada. Se suponen fines colocados, para el amor, *fuera* del Eros; para la vida, *fuera* del Bios. Nos molestaría parecer poco modestos, pero así lo creemos: Freud, este maestro del auténtico pensamiento dialéctico, se ha mostrado aquí muy poco dialéctico y demasiado metafísico.

El mismo Freud parece haber dudado de esta teleología esbozada por él. “La afirmación del carácter *regresivo* de los instintos reposa ciertamente en material observado: en los hechos de la compulsión a la repetición. Lo único que puede haber sucedido es que hayamos concedido excesiva importancia a tales hechos. Mas para proseguir

esta idea no hay más remedio que cambiar varias veces sucesivas lo efectivo con lo simplemente especulado y alejarse de este modo de la observación. Sabemos que el resultado final se hace tanto más inseguro cuanto mayor sea la frecuencia con que se lleve a cabo esta operación durante la construcción de una teoría, pero no es posible fijar el grado a que llega tal inseguridad.” [S. Freud *Jenseits...*, p. 64. *Más allá del principio del placer*, p. 1115.] Y Freud se dedica a discutir largamente la verosimilitud de la hipótesis según la cual “al lado de las pulsiones conservadoras que obligan a la repetición habría aún otras, que llevarían hacia nuevas formas de organización y hacia el progreso” [*ibid.*, pp. 39 y 1104]. Pero cree que debe descartar resueltamente tal suposición y escribe: “...lo que de impulso incansable a una mayor perfección se observa en una minoría de individuos humanos puede comprenderse sin dificultad como consecuencia de la represión de los impulsos, proceso al que se debe lo más valioso de la civilización humana... El camino hacia atrás, hacia la total satisfacción es siempre desplazado por las resistencias que mantienen la represión, y de este modo no queda otro remedio sino avanzar en la dirección evolutiva que permanece libre, aunque sin esperanza de dar fin al proceso y poder alcanzar la meta” [*ibid.*, pp. 44-45 y 1106].⁷

Tres años después de la publicación de *Más allá del principio del placer*, el centro de gravedad del pensamiento de Freud sobre la “pulsión de muerte” se desplazaba un poco de la repetición del estado originario hacia el dualismo originario entre Eros y Tanatos. Los dos géneros de pulsiones forman la vida propiamente dicha; se encuentran mezclados uno con otro y es esta mezcla la que produce la ambivalencia. En su gran obra *El Yo y el Ello*, Freud escribía: “La determinación de la segunda clase de instintos nos opuso grandes dificultades, pero acabamos por hallar en el sadismo su representante. Basándonos en reflexiones teóricas, apoyadas en la biología, supusimos la existencia de un instinto de muerte, cuya misión es hacer retornar

⁷ Freud describe con una ironía feroz la perplejidad de Alfred Adler a propósito de las interacciones entre la civilización y la represión. “En una discusión en Viena, Adler se expresaba: ‘Cuando preguntamos de dónde procede la represión se nos contesta que de la civilización; pero si luego interrogamos sobre el origen de esta última, se nos indica la primera. No se trata, pues, sino de un juego de palabras’.” Y Freud prosigue: “Una pequeñísima parte del ingenio empleado por Adler para revelar las artes defensivas de su carácter nervioso hubiera sido suficiente para demostrarle la poca consistencia de tal argumentación. Basta advertir que la civilización reposa sobre las represiones de generaciones anteriores y que a cada nueva generación se le plantea la labor de conservar tal civilización, llevando a cabo las mismas represiones”. Y Freud continúa su réplica con la famosa anécdota sobre qué era primero: ¿el huevo o la gallina? [S. Freud, *Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung*, 1914, G. W., x, p. 101. *Historia del movimiento psicoanalítico*, B. N., II, p. 914.] Ahora bien, Adler estaba equivocado en la medida en que,

todo lo orgánico animado al estado inanimado, en contraposición al Eros, cuyo fin es complicar la vida y conservarla así, por medio de una síntesis cada vez más amplia de la sustancia viva, dividida en partículas. 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. A su vez, la vida sería un combate y una transacción entre ambas tendencias. La cuestión del origen de la vida sería, pues, de naturaleza cosmológica, y la referente al objeto y fin de la vida recibirá una respuesta dualista" [S. Freud, *Das Ich und das Es*, loc. cit., p. 269. *El Yo y el Ello*, loc. cit., p. 1203]. Vemos que este dualismo es diferente, en parte, del dualismo en *Más allá del principio del placer*. Allí, en efecto, Eros parecía buscar aún su satisfacción en Tanatos, como en el viejo texto de *El tema de la elección del cofrecillo*. Aquí, Eros tiende a metas antagónicas a las de Tanatos. Aunque conservadora, "la vida es la causa de la supervivencia" (pero sobrevivir es *desarrollarse* y por tanto adquirir nuevas calidades ¿no?). Las "dos clases de pulsiones" están entonces más estrictamente diferenciadas ahora, aunque "se enlazan, mezclan y alían entre sí en gran medida" [*ibid.*]. El instinto de muerte, en esta nueva obra, se canaliza hacia el mundo exterior y hacia otros seres animados "por medio de un órgano especial" y "este órgano especial sería el sistema muscular" [*ibid.*]. Esta pulsión de muerte se vuelve también hacia el interior del individuo, instalándose en el Superyó: "En el Superyó reina entonces el instinto de muerte" [*ibid.*, pp. 283 y 1210]. Es cierto que podemos plantear el interrogante de cuál es el órgano mediante el que se hace esta catexis interna.

En esta concepción corregida, el progreso dialéctico consiste, a nuestro entender, en la valoración expresa de la ambivalencia: "Una vez admitida la idea de una mezcla de instintos de ambas clases, surge la posibilidad de una *disociación* más o menos completa de los mismos. . . Surge aquí la cuestión de si la *ambivalencia* regular, que con tanta frecuencia hallamos intensificada en la predisposición constitucional a la neurosis, puede o no ser considerada como el resultado de una disociación" [*ibid.*, pp. 269-270 y 1204]. Sin duda alguna la significación esencial de la ambivalencia aparece correctamente obser-

en efecto, la relación entre la civilización y la represión no es ningún "juego de palabras". Él hubiera debido continuar preguntando: ¿se basa la civilización sólo en la represión? ¿De dónde proviene la *primera* represión, la *primera* exigencia civilizadora impuesta a la especie del *Homo sapiens*? ¿No habría allí al lado, o mejor aún, tras de la represión, algo semejante a una capacidad primaria del hombre tendiente a la autosublimación espontánea? ¿Acaso, no obstante ser *producto* suyo, la civilización no sería también la *respuesta* a la represión? Y, ¿acaso el psicoanálisis mismo no es, por su parte, un producto de la represión y, al mismo tiempo, una respuesta a ella?

vada en este texto, aunque a nuestro modo de ver la ambivalencia sería aún más “originaria”, puesto que podría ser la manifestación de la tendencia a la superación de todas las etapas del desarrollo tanto originarias como intermedias.

En todo caso, la muerte y el odio serán siempre puestos en duda por Freud como necesidades *internas* del hombre: “Mas quizá esta creencia en la interior regularidad del morir no sea tampoco más que una de las ilusiones que nos hemos creado”. [S. Freud, *Jenseits...*, *loc. cit.*, p. 47. *Más allá del principio del placer*, *loc. cit.* p. 1107.] Y en sus últimas notas se encuentra un pasaje bastante oscuro según el cual “el individuo perece por sus propios conflictos” [G. W., xvii, p. 152. S. R., xxi, p. 135.] Ahora bien, nadie mejor que Freud ha demostrado tan claramente que el hombre es un ser conflictivo. Precisamente por esto puede parecernos que la univocidad de su teleología regresiva dejaría muy poco lugar a la ambivalencia. Es verdad que en *El Yo y el Ello*, como lo acabamos de ver, Freud debía expresar sus pensamientos sobre una ambivalencia “originaria” proveniente de las pulsiones antagónicas todavía imperfectamente disociadas.

El concepto del instinto de muerte se funda en la interpretación de la dinámica instintiva, según la cual ésta trataría de alcanzar un estado sin tensiones que reinaría *antes* de la aparición de una tensión. Esta concepción freudiana permite, por primera vez, explicar el carácter ambivalente de todo instinto (y las innumerables manifestaciones que resultan de la mezcla de instintos). Esta concepción es, pues, eminentemente dialéctica, pero todavía no lo suficientemente dialéctica. La compulsión repetitiva se deduce de la naturaleza conservadora de los instintos, y esta deducción es legítima. A partir de la compulsión repetitiva se deduce, en seguida, la subordinación a un fin radicalmente “regresivo” de las pulsiones que podrían parecer “progresivas”, y esto es *falso*, por lo menos en esta forma extrema (aun cuando en *El Yo y el Ello* la ambivalencia fundamental se puso de relieve con mayor fuerza). Es evidente que todo instinto tiende al restablecimiento relativo de un estado sin tensión. Sin embargo, esta tendencia es tal —y Freud insiste frecuentemente sobre este punto— que el restablecimiento integral nunca es posible. Pero de esta manera se lleva al organismo a colocarse en un *nuevo* escalón del desarrollo que, por su parte, pone en juego nuevas tensiones, las cuales a su vez *jamás* estarán plenamente satisfechas mediante los nuevos ensayos de descarga *análoga*, y así sucesivamente. Si Freud hubiera podido conocer los experimentos hechos con los “simulacros”, clásicos actualmente en etología, sin duda hubiera tenido la capacidad de comprobar que cada objeto instintivo es como un nuevo simulacro ajustado a los objetivos instintivos condicionados en el pasado. En esta misma forma, la persona del psicoanalista representa en la situación psicoanalítica un “si-

mulacro" de los objetos instintivos antecedentes y llega a dirigir la satisfacción instintiva completa hacia nuevos objetivos análogos, gracias a la ambigüedad de su papel, que hace de él un "simulacro". Expresado en forma muy antropomórfica y figurada, podemos afirmar que una pulsión no tendría ninguna probabilidad de tender a objetos que le fueran *completamente* nuevos. Un instinto sólo puede restablecer una situación cuya necesidad de satisfacerse en algún aspecto se repite sobre un objeto "conocido". Se pone en juego un estado que no significa *ni* la satisfacción total (¡ la satisfacción total sería idéntica al retorno al *statu quo ante!*) *ni* la satisfacción por un objeto unívoco. La nueva descarga será *análoga* a la primaria compulsión repetitiva, pero nunca será *idéntica* a ella. Si la vida es una "perturbación" en el reino inorgánico, como dice Freud, por lo menos esta perturbación impide el restablecimiento puro y simple de los estados precedentes. Si se nos permite utilizar aún otra imagen, digamos que esta "perturbación" es *una afección incurable que no puede calmarse definitivamente por medio de objeto alguno*. No por eso la dialéctica de la vida se hace más comprensible que como aparece en la exposición genial de Freud; puede decirse incluso que es aún más complicada. La "naturaleza conservadora" de los instintos, con la compulsión repetitiva que ella engendra, se coloca, de hecho, al servicio de una especie de "engaño" perpetuo al organismo. El organismo busca *aparentemente* el restablecimiento de los estadios anteriores para llegar por esta vía a estadios que provocan *nuevas* tensiones; lo cual hace que las descargas incompletas se transfieran constantemente sobre nuevos objetos. Estos últimos "reproducen" los viejos objetos, pero en forma de "simulacros" ambiguos; así se explica el hecho de que la satisfacción total —y con ella el reposo completo— no pueda ocurrir en la vida.

Encontramos en el modelo antropológico de Freud todas las cualidades dialécticas que refutan una imagen ingenuamente mecanicista del hombre; hemos comprobado que las tendencias regresivas de la compulsión repetitiva actúan sobre la progresión improbable del desarrollo de la vida. A partir de este punto podemos comprender también la ambivalencia, activa continuamente en el proceso vital. Pero Freud veía la ambivalencia, ante todo, en la mezcla originaria de dos instintos antagónicos y, además, consideraba la vida misma como de naturaleza fundamentalmente conservadora. [S. Freud, *Das Ich und das Es*, *loc. cit.*, pp. 269 ss. *El Yo y el Ello*, *loc. cit.*, pp. 1203 ss.] Nos parece que este modelo es aún muy unívoco. La vida es mucho más "ambigua" de lo que se podría suponer basados en la hipótesis de un instinto de muerte, como contraparte de la libido y "triunfador" de ella. La "perturbación" causada por la vida en el reino de la muerte, improbable en sí misma según el segundo principio de la termodinámica, progresa, en efecto, apoyada sobre lo inanimado: utiliza todas

las propiedades de la materia inorgánica, utiliza también la fuerza de la inercia; en ningún caso es creación *ex nihilo*. En ninguna parte descubriremos una separación neta, *total*, de la vida respecto de su origen prevital. La vida repite siempre motivos del origen.

La compulsión repetitiva es una *superación* (*Aufhebung*) *constante del origen*, pero una superación en el sentido plurivalente del término *Aufhebung*, en esa acepción profundamente dialéctica en la que descubrimos una tesis, una antítesis y una síntesis.

En primer lugar, el origen es “conservado” en toda evolución puesto que está presente en todo el desarrollo posterior. El origen está activo en todo proceso. El origen vuelve a presentarse en cada etapa alcanzada por el desarrollo, de una manera que le es propia y que lo distingue de todo otro origen. Por ejemplo, la sexualidad infantil es determinante de toda la vida del hombre puesto que esta vida no sería humana en el sentido actual de la palabra si no estuviera condicionada por el acto sexual de los padres, por el nacimiento a través del aparato genital de la madre, por los lazos instintivos primarios con ella, y así sucesivamente.

En segundo lugar, el origen es “suprimido” en toda evolución, puesto que es sobrepasado y dejado atrás por ésta. En oposición a la definición precedente, el origen ya no está en los estadios sucesivos de desarrollo. Si el origen como tal se encontrara todavía presente, no habría desarrollo ni etapa nueva. Más aún, no habría origen, debido a que el origen tiene como función inaugurar un proceso que se continúa. El origen es inmediatamente y *eo ipso* anulado en lo que ha comenzado a existir —este carácter de anulación es esencial del origen. Entonces, el retorno del origen, que hemos subrayado en el punto anterior, debe ser cualitativamente distinto del origen propiamente dicho, de lo contrario no habría *ni* origen *ni* continuación. De la contradicción: (El origen está siempre presente y actuante en el proceso)—(El origen es anulado por el proceso), no puede desprenderse sino una solución; por tanto, en tercer lugar: el origen es “superado” en toda la evolución en el sentido de que es todavía actuante, al mismo tiempo que está ausente. El origen es trascendido por el desarrollo. El origen se repite (está por lo tanto todavía presente) pero al mismo tiempo es sobrepasado por la repetición (el origen no está presente como tal, sino en forma análoga que hace de él un *nuevo* comienzo, si el desarrollo no termina, porque en ese caso al fin es homólogo respecto del comienzo). Cada progresión es ya, de por sí, comienzo respecto de la finalidad, del perfeccionamiento, del fin, en el caso de que éste tenga lugar. Así, pues, el origen se repite en forma parecida, pero adquiere, en la repetición, una nueva calidad.⁸

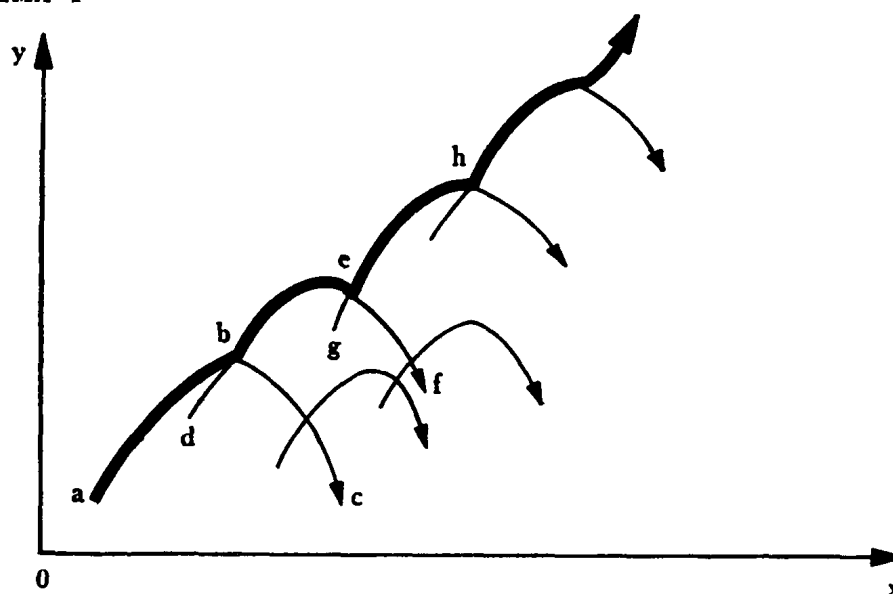
Es un hecho de simple observación el que la serie de repeticiones

⁸ A la luz de este triple enfoque del concepto de superación, habría que

en el curso de la biogénesis no forma un círculo cerrado (simples reproducciones), sino que, por el contrario, se desarrolla en forma de espiral, quizá la imagen más exacta para representar tal hecho; la proyección de esta espiral sobre un plano formaría el dibujo de un círculo, pero, en realidad, los organismos vivos recorren, en cada punto de la espiral, un estado semejante al que ya recorrieron alguna vez, pero sobre un plano diferente, es decir, en relación con nuevas formas de organización. Sobre el nuevo plano de organización, las repeticiones se realizan bajo formas modificadas por las nuevas situaciones. Estas formas diferentes de *repetición modificada* constituyen cualidades que en biología llevan el nombre de “analogías”, “homologías” o “convergencias”, y que, dicho sea de paso, tienen a veces orígenes radicalmente diferentes. Es así como las formas evolutivas que se repiten no implican ya, como en un nivel inferior, que hayan alcanzado el estadio “adulto” acabado, sino un estadio fetal rápidamente superable. En la esfera del comportamiento por lo regular la repetición se transforma y únicamente se insinúa: por ejemplo, se ritualiza, se sustituye, se simboliza, etc. El principio biogenético de Ernst Haeckel no dice solamente que se repitan en la ontogénesis formas ancestrales de la filogénesis, sino también que estas formas constituyen preestadios y formas de transición insinuadas en el proceso de la maduración ontogenética. La compulsión a la repetición es aquí innegable, pero conduce *de facto* a nuevas formas de integración y esto por la simple razón de que el número de los determinantes y de sus posibles combinaciones, subyacentes a las nuevas etapas, crece incesantemente. La misma ambigüedad de la compulsión a la repetición puede observarse en la etología comparada: los mecanismos innatos de desencadenamiento procedentes de sus ancestros y que el hombre repite dan por resultado posibilidades de combinación que van mucho más allá de las posibilidades que estos mecanismos tuvieron en ascendientes animales. Quizá podamos esbozar en forma gráfica el curso que siguen las repeticiones en la evolución de tal manera que las formas evolutivas que llegan a la madurez, tanto como las que se extinguen, aparezcan como implicadas en la génesis de nuevos estadios evolutivos.

desarrollar la idea de por qué las situaciones especialmente traumatizantes tienden a su superación (*Aufhebung*) por medio de la repetición. Hans Zulliger refiere un ejemplo muy sencillo: el caso de una niña que trata de “superar” el trauma de un destete difícil, tomando y rechazando de una manera estereotipada una pelota de madera. Esta actividad —este juego— tendría probablemente como finalidad la de superar *el estado de objeto* pasivo proveniente de una modificación sufrida y asumir el de *sujeto activo del desarrollo* y de esta manera realizar *nuevos* valores de la vida. [Hans Zulliger, *Bausteine zur Kinderpsychotherapie und Kindertiefenpsychologie*, Hans Huber, Berna-Stuttgart, 1957, pp. 26 s.]

ESQUEMA 1



Ox = eje del tiempo. Oy = eje de la organización. abc, def... = formas de organización recorridas en la serie ancestral. abeh... = curso evolutivo a través de la repetición de las etapas.

Así, la evolución aparece como un producto constantemente nuevo de repeticiones aumentadas en número y capacidad estructurante. La tendencia *regresiva* de la pulsión es utilizada, de hecho, para un desenvolvimiento progresivo de las estructuras; y no se concibe cómo la organización *realmente* progresiva tiene que ser sólo un atajo en el camino del restablecimiento pura y simplemente de la situación original que fue punto de partida. Freud tenía razón cuando afirmaba: “El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente estaría en contradicción con la naturaleza, conservadora de los instintos” [S. Freud, *Jenseits...*, loc. cit., p. 40. *Más allá del principio del placer*, loc. cit., p. 1104]; y también: “superevolución y regresión podían ser ambas consecuencias de fuerzas exteriores que impulsan a la adaptación, y el papel de los instintos quedaría entonces limitado a mantener fija la transformación impuesta como fuente de placer interior” [*ibid.*, p. 44 v p. 1106]. Sin embargo, una vez que la transformación impuesta es mantenida como “fuente de placer interior” —y este fenómeno debe evidentemente aparecer al mismo tiempo que la vitalización de la materia—, se la buscará por repeticiones y conducirá a otras modificaciones cada vez más organizadas. Por esta razón no es muy lógico atribuir al retorno hacia las cualidades previtales el significado del fin principal del instinto, puesto que este último busca su satisfacción, siempre incompleta, en la transformación “impuesta” (¡¿“impuesta”? ¿Por quién?!) y en la repetición misma de la transformación (en otras palabras: en nuevas transformaciones).⁹

⁹ Después de haber terminado este capítulo tuvimos oportunidad de cono-

En el texto citado anteriormente, Freud se refiere a una afirmación de Sandor Ferenczi: "Siguiendo consecuentemente esta ruta mental, se acostumbra uno a la idea de una tendencia a la regresión o, en su caso, a la fijación, en la vida orgánica, mientras que la tendencia a la evolución, adaptación, etc., no surgiría más que por estímulo de excitaciones exteriores" [Sandor Ferenczi, "Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes", en *Intern. Z. f. PsA.*, 1, 1913, p. 137, citado en Freud, *Jenseits...*, *loc. cit.*, pp. 44, nota. *Más allá del principio del placer*, B. N., 1, p. 1106, nota]. Ahora bien, cada movimiento y cada forma de organización, aun de la misma materia inanimada, se deben tanto a su energía intrínseca como a una combinación de "estímulos provenientes del exterior". Dialécticamente no se pueden separar aquí acción y reacción. También la vida surgió de las propiedades de la energía inherente a la materia, de un estadio en el que los "estímulos externos" correspondían a un "estado interno". La expresión freudiana de modificación "impuesta" está demasiado acentuada afectivamente y en el fondo es indemostrable. Más bien podrían encontrarse dos "direcciones" en la materia, una que tendería a restaurar formas estadísticamente más probables y menos organizadas, y otra que tendería a la creación de formas estadísticamente menos probables y más organizadas. Pero sobre esto nos extenderemos algo más posteriormente.

Aquí queremos volver a considerar lo dicho por Sandor Ferenczi (citado por Freud) y llamar la atención hacia otra obra de este audaz investigador: hacia su *Ensayo de una teoría genital* [S. Ferenczi *Versuch einer Genitaltheorie*, Intern. PsA. Verlag, Leipzig-Viena-Zurich, 1924]. Ferenczi no se ocupa aquí directamente de la teoría freudiana del "instinto de muerte", pero con sus hipótesis arroja una cierta luz para la posible interpretación de esta teoría. En un concepto, que parece más vigoroso y científico que las especulaciones de Jung sobre el "inconsciente colectivo", relaciona Ferenczi el devenir entero del cosmos con el inconsciente del hombre, que sería la *recapitulación* (¡repetición!) de la evolución del universo, especialmente de la vida. Ferenczi apela a la teoría biogenética de Haeckel. Para Ferenczi la evolución ontogenética de la libido —tal como fue descrita por Freud— repite las tentativas filogenéticas de adaptación como respuestas a todas las crisis de adaptación desde lo inorgánico hasta lo huma-

cer un ensayo de Eduard Grünewald ["Tiefenpsychologische Aspekte zur Situation der Versuchung", en *Gott in Welt, Festschrift für Karl Rahner*, Herder, Freiburg-Basilea-Viena, 1964, pp. 568-578], en el cual el autor establece relaciones altamente interesantes entre buscar-intentar-tentación-adicción (*Suchen-Versuchen-Versuchung-Sucht*); a él le interesa, exactamente como a nosotros en este punto, revelar la ambivalencia primaria entre "intentar", como "esperanza de encontrar", por una parte, y como un aseguramiento repetido, por otra.

no. La ontogénesis repite así las catástrofes de la filogénesis, desde el estado prevital hasta la organización sexual genital y trata, en cada estadio, de escalar nuevos niveles mediante la repetición simbólica de los escalones arcaicos.¹⁰ En cada estadio domina una tendencia a reprimir los estadios anteriores y también otra de retorno hacia estos estadios superados. Digamos, de paso, que por nuestra parte creemos que la “organización sexual genital madura”, de la que tanto se habla en psicoanálisis, constituye, en realidad, la negación y al mismo tiempo la hiperformación de diferentes objetivos instintivos “parciales”, los cuales, a su vez, representan, cada uno en su género, intentos de superación (*Aufhebung*) de las frustraciones primarias. El coito genital es realmente el signo de la pérdida y de la represión de anteriores posibilidades de satisfacción, y, al mismo tiempo, el signo de la “superación” (*Aufhebung*) e integración de estas últimas. Pero no ignoramos que esta “integración” nunca puede lograrse perfectamente, justamente a causa de las tendencias infantiles en repetición constante de la sexualidad humana.¹¹ La organización genital pretendidamente “madura” es aún un intento regresivo para restablecer la “vida intrauterina”, de la que habla Freud, y la “protovida oceánica”, de la que habla Ferenczi.

La vida se caracteriza por la compulsión repetitiva y por la regresión, particularmente donde se prepara a franquear nuevas etapas. La vida repite lo *antiguo* especialmente cuando le es necesario adaptarse a lo *nuevo*, o sea, adaptar lo *nuevo* a experiencias antiguas. Todo viviente *aprende* por “ensayos y errores”, aprende, pues, mediante repeticiones, que son en parte regresivas e inadecuadas respecto a la nueva situación, y en parte progresivas y adecuadas. Para superar lo nuevo debo primero haber ejercitado suficientemente lo antiguo, en cierta medida, debo poder reconocer lo antiguo en lo nuevo, puesto que de

¹⁰ Ferenczi elabora una serie de hipótesis cuyos detalles pueden parecer a primera vista fantásticos, pero que merecen muy bien la reflexión. Así, él pone en relación el comienzo de la reproducción sexual en la filogénesis con el acto de la concepción en la ontogénesis; o el desarrollo de la vida en el agua del océano con el crecimiento de la vida intrauterina; o la emergencia de los seres vivos del océano para adaptarse a la tierra seca, con el nacimiento; o aún más, la formación de un aparato genital de procreación, con el desarrollo y el predominio de la sexualidad genital en el ser humano, y así sucesivamente.

¹¹ Freud mismo no cesa de llamar nuestra atención sobre este carácter “imperfecto” (o “inacabado”) de la sexualidad humana. De esta manera, es necesario poner en tela de juicio los esfuerzos de un cierto psicoanálisis moralizador y abstracto que nos proporciona una organización pretendidamente “madura” como paradigma de integración sana, sin duda por la influencia desexualizadora y opresiva de una civilización que, según el análisis de Herbert Marcuse, coloca un “principio de rendimiento” en el lugar del “principio de realidad”.

otra manera no tendría a mi disposición ningún órgano para la percepción de la nueva información. La tendencia de la vida a permanecer crea las repeticiones, gracias a las cuales lo vivo trata de dominar las discontinuidades, los saltos, las crisis, las “catástrofes” del desarrollo. Lo nuevo será reducido a lo viejo y es de este modo como se dará un paso adelante. Lo nuevo no es simple repetición ni completamente nuevo, sino una síntesis: nuevo y antiguo, compulsión repetitiva y punto de partida de nuevas modificaciones.¹²

La compulsión repetitiva se revela, entonces, como un *aspecto de la capacidad de adaptación* activa que caracteriza a todo aquello que vive; porque donde hay “adaptación” debe haber también un “trauma de adaptación”, un ensayo doloroso de integrar lo nuevo y “catastrófico”. Considerada psicoanalíticamente, tal adaptación es un intento, nunca completamente satisfactorio, de modificar la realidad para extraer de allí el placer. En parte, el principio de realidad será convertido en principio de placer, mientras que la realidad será transformada en fuente de satisfacción gracias a la repetición. Ésta es la cualidad característica del desarrollo vital. Esta cualidad no nos permite plantear una hipótesis —ampliando adialécticamente un término— según la cual esta cualidad esencial sería “impuesta desde el exterior”, cosa que sería radicalmente contraria a la tendencia del ser viviente hacia el placer. En la compulsión repetitiva la libido lleva consigo todas las huellas de su desarrollo: no solamente las ontogenéticas, sino también las filogenéticas y aun las previtales. Para Ferenczi, la lucha contra la muerte, última catástrofe, no se resolverá mientras las angustias de la agonía no se transformen en la satisfacción, en el placer de un nuevo estado. Ferenczi no desarrolla este pensamiento, y es una pena, porque, llevado rigurosamente hasta sus últimas consecuencias, el ensayo ferencziano desembocaría en la “superación” (*Aufhebung*) de la muerte, en la “adaptación” a la muerte, integrando *conscientemente* esta última en el proceso de evolución cósmica como nueva cualidad. *Conscientemente*, porque, como lo hace notar muy justamente Ferenczi, la represión psíquica no puede ser más que la consecuencia de una

¹² Por esto toda regresión “patológica” es un ensayo —a veces desesperado— de sobreponerse de nuevo a lo “catastrófico”, y “sobreponerse” querría significar aquí la “superación”; hacer desaparecer la situación —por lo menos como catástrofe—, pero al mismo tiempo repetirla para superarla. Ni siquiera el método psicoanalítico puede evitar este camino de repetición para superar las situaciones patógenas. Además, debe pensarse que “una frustración, por ejemplo la separación amorosa, aun cuando repite las frustraciones tempranas, también repite de tal manera los originales mecanismos de vida y de defensa. A éstos pertenecen, digamos, la autotomía que alcanza hasta los vertebrados así como hasta la aún más primitiva división partenogenética”. [O. H. Arnold, *Allgemeines Seminar des Wiener Arbeitskreises für Tiefenpsychologie*, sesión del 25 de octubre de 1966.]

represión biológica en el curso de este eterno combate por la adaptación activa (pensamiento que también tuvo Freud): los antiguos estados son en parte reprimidos, en parte superados, por los nuevos y "catastróficos". Fue así como Ferenczi tuvo la intuición de una conciencia "cósmica" del hombre, una repetición consciente del devenir total de la naturaleza. Semejante repetición consciente debería "superar" todas las represiones. Ferenczi no siguió su esquema, no profundizó su genial intuición de esta repetición modificada —propia del hombre como ser *consciente*— de la totalidad de la historia natural, de la historia filogenética y de la historia ontogenética. Es muy posible que sólo en tal "anamnesis" podamos presentir la síntesis de dos situaciones límites: la situación-límite natural (y alienante) de la muerte y la situación-límite consciente y específicamente humana de la inmortalidad.

Agreguemos una última observación respecto de la ambigüedad y la ambivalencia de la compulsión repetitiva. Fue Freud quien puso en evidencia la analogía entre el desarrollo del amor a partir del narcisismo (que presenta enfáticamente como una primacía del odio) y, por otra parte, la evolución de la vida a partir de la repetición (que interpreta como una primacía de la pulsión de muerte) [hemos esbozado brevemente este paralelismo en Freud en las páginas 153 ss]. Pero es justamente esta comprobación la que nos obliga a pensar que lo originario, lo primario, lo conservador, lo regresivo, gracias a la *transferencia* sobre nuevos objetos y nuevos estados,¹⁸ adquiere una nueva cualidad que traspasa y supera todas las viejas cualidades.

Insistamos una vez más en que el desarrollo nunca es un proceso unívoco; supone contradicciones a nivel de todas las etapas. Por esto es seguro que la *ambivalencia* como reflejo psíquico de estas contradicciones inherentes al desarrollo es inmanente a todo ser vivo, y esto no solamente como "aleación" entre Eros y Tanatos, sino como *conditio sine qua non* de un progreso. (No es solamente, pues, el conflicto originario de dos instintos antagónicos, como en *El Yo y el Ello*, sino una continua contradicción inherente a la evolución misma.) Es lamentable que la ambivalencia de los instintos haya sido tan poco explorada en los animales. Pero, ciertamente, ella alcanza su intensidad más eminente y casi insuperable en el *Homo sapiens*, puesto que se refleja sobre sí misma y se multiplica en la conciencia; en él se transforma incluso cualitativamente en la necesidad de decisión. Quizá encontremos aquí un punto de apoyo para avanzar hacia la solución de la vieja querella acerca de si la dialéctica rige exclusivamente la conciencia del hombre o si, por el contrario, es inherente a la

¹⁸ La *transferencia* no es más que una *repetición* con la ayuda de *nuevas* relaciones, una repetición que se realiza en objetos análogos u homólogos.

evolución de la naturaleza. Podemos suponer que la dialéctica es inmanente a toda la evolución de la materia pero que no toma *conciencia de sí misma* sino a nivel humano; es así como llega a ser el rasgo indeleble del ser humano, de su misión y de su historia. Valdría la pena preguntarse si todo extravío de la conciencia humana y toda desestructuración del espíritu humano sería lo mismo que deslizarse hacia una actitud de conciencia menos dialéctica.¹⁴ La dialéctica llevada por la conciencia a una cima que debe ser superada constantemente resulta a veces difícilmente soportable por ésta. La dialéctica exige mucho del hombre.

En las páginas siguientes veremos que el hombre *tiene* que ser, en efecto, un ser expuesto más particularmente a las contradicciones, para poder hacer historia progresiva con y a partir de la naturaleza conservadora y regresiva de los instintos.

b] *¿Es la cultura portadora de muerte?*

En la serie evolutiva de la vida el hombre es un ser extraordinario. Se separa de la naturaleza y se eleva sobre ella, pero en forma muy diferente de como lo piensan los idealistas que desconocen ingenuamente hasta qué punto sigue siendo prisionero de la naturaleza. La naturaleza, como origen y comienzo, está constantemente *presente* en el hombre, pero se trasciende a través de él en la cultura. El aspecto regresivo de la compulsión repetitiva —y por consiguiente el del “instinto de muerte”— es particularmente eficiente en el hombre, ser reflexivo. La cuestión es qué es lo que puede hacer y lo que hará con este origen en su medio específico, donde la naturaleza, debido a la historicidad del hombre, es constantemente transformada en civilización.

Muchos antropólogos contemporáneos —especialmente algunos psicoanalistas— descubrieron la interacción específicamente humana entre las fuerzas regresivas del hipotético “instinto de muerte” y las fuerzas de una civilización en constante progreso. Parece que el desarrollo de estos pensamientos fue, por lo menos en gran parte, favorecido e influido por la célebre hipótesis de Luis Bolk sobre la “retar-

¹⁴ Cf. Josef Gabel, *op. cit.* Quisiéramos agregar que la “ambivalencia”, descrita por primera vez por E. Bleuler como síndrome esquizofrénico, es, en realidad, algo inherente a toda existencia humana, que sólo es elaborado satisfactoriamente por una visión dialéctica del mundo. Pero en el esquizofrénico (como ocurre también hasta cierto punto en toda reacción neurótica o psicótica) la ambivalencia se encuentra acentuada a causa de la ruina de las capacidades dialécticas del pensamiento y del sentimiento, y al mismo tiempo se la combate a la desesperada por medio de mecanismos de defensa de un carácter insuficientemente dialéctico. Toda ideología totalitaria muestra la desestructuración de la conciencia dialéctica.

dación” del hombre, a pesar de que esta hipótesis no se ocupaba ni de la civilización ni de la muerte.

La hipótesis de Bolk provocó un resonante eco, aunque no haya dejado de suscitar contradicciones. Para Bolk la constitución anatómofisiológica del *Homo sapiens* se distingue de la de su pariente más cercano, el primate antropoide, en primer lugar porque conserva de este último características biológicas infantiles, incluso embrionales. En el desarrollo biológico del hombre, comparado al de los otros primates, se puede verificar una *retardación*, incluso una *fetalización*. La mutación, que señala el paso del mono antropoide al hombre, consiste en la *neotenia*, es decir, la aparición de la maduración sexual en un estadio aún infantil e incluso embrional en cierto aspecto.

Esta hipótesis —puramente biológica— de Bolk, referente a la “fetalización” o “retardación” (que por la neotenia ha llegado a ser característica hereditaria del *Homo sapiens*) no puede evidentemente carecer de consecuencias antropológicas de gran importancia. En las concepciones de numerosos antropólogos se encuentran nexos directos o indirectos con la hipótesis de la retardación. Es así como Arnold Gehlen ve en el hombre un “ser deficitario” (*Mängelwesen*) cuya falta de recursos natural, biológica, se manifiesta, ante todo —y en oposición a la especialización biológica estricta de las especies animales—, en su “carencia de especialización” (inespecialización). El hombre está *abierto* a la creación de numerosos instrumentos artificiales: este privilegio único proviene de una “carencia” única.

Partiendo de otro punto de vista, Adolf Portmann describió al hombre como un “precocial [nidífuga] desvalido y dependiente”, y también como “un nacimiento fisiológicamente prematuro”. El hombre no alcanza el grado de formación que un mamífero superior tiene en el momento de su nacimiento hasta al cabo de un año de vida extrauterina. Esta retardación biológica tiene una consecuencia cultural: la excesivamente breve existencia embrional del hombre es sustituida por un “útero social” que le troquela con el carácter de un ser que conserva la curiosidad juvenil y busca compensar su desvalimiento.

Ahora bien, también Freud —en el mismo año de 1926 en que L. Bolk publicaba su revolucionaria teoría— subrayó la significación civilizadora (y neurotizante al mismo tiempo) de la retardación humana. “La existencia intrauterina del hombre es más breve que la de los animales, siendo, así, lanzado al mundo menos acabado que aquéllos. Así se intensifica la influencia del mundo exterior real, se impulsa muy tempranamente la diferenciación del Yo y del Ello, se eleva la significación de los peligros del mundo exterior y se incrementa enormemente el valor del objeto único que puede servir de protección contra tales peligros y sustituir la vida intrauterina perdida. Este factor biológico establece, pues, las primeras situaciones pe-

ligrosas y crea la necesidad de ser amado que ya no abandonará jamás al hombre.” [*Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, G. W., xiv, pp. 186-7. *Inhibición...*, B. N., I, p. 1267.] Con dos frases abrió Freud la puerta a investigaciones e hipótesis antropológicas y psicoanalíticas de gran alcance que, si bien se hicieron esperar decenios, no por eso dejan de parecer verdaderamente fecundas. A los ojos de Freud, el hombre debe al principio de la neotenia *tanto* su fijación infantil, su necesidad insaciable de ser amado, *como* la “diferenciación del Yo y del Ello” y, por consiguiente, la confrontación racional civilizadora e histórica con el mundo. La civilización es un intento, siempre reiterado y jamás acabado, por establecer la ausencia de tensión que caracterizaba la “vida intrauterina”. Todo un grupo de psicoanalistas ha reflexionado sobre este tema; y no lo hicieron —como hubiera podido esperarse— los llamados “culturalistas” en psicoanálisis, sino, por el contrario, los que permanecieron fieles a la preocupación del maestro por el *motivo de la muerte*. Con su trabajo establecen un nexo entre este motivo y la relación observable entre la retardación del hombre y su civilización. Freud mismo veía en la civilización un producto de la represión, y en la represión un producto necesario de la cultura; lo cual, como lo vimos, le valió por parte de Alfred Adler el reproche de caer en un círculo vicioso. Puesto que ni la represión permite la satisfacción completa de los instintos, ni tal satisfacción —dada la “naturaleza conservadora” de los instintos— es posible sino en la muerte, incumbe a la civilización, como instancia social y formativa del Superyó, la tarea de defender al hombre contra la muerte, dilatando a la vez el imperio de esta última por la represión del Eros.

Géza Roheim fue quizá uno de los más importantes investigadores en antropología psicoanalítica. De acuerdo con el principio de neotenia, el hombre es para Roheim un eterno niño fijado a la madre. La respuesta a esta infancia perpetuada es una respuesta mediatizadora y enajenante: la cultura. La situación edípica confronta al hombre con la necesidad del progreso y del desprendimiento, en una palabra: con la ley. El ser inacabado del hombre condiciona de este modo tanto el deseo regresivo de unidad narcisista con la madre, como el intento de garantizar la hominización mediante normas éticas y culturales. [Géza Roheim, *Psychoanalysis and Anthropology*, International Universities Press, Nueva York, 1950.] Simon Weyl formula claramente esta contradicción: el desarrollo ineluctable de la civilización es una respuesta al principio de retardación contenido en la teoría de la neotenia de Bolk. Weyl ve en esto la “base orgánica” del conflicto entre la libido y la pulsión de muerte. [Simon Weyl, “Retardation, Acceleration and Psychoanalysis”, en *J. Am. Psychoanal. Assoc.*, VII, 1959, 2, pp. 329-349.] Robert Paris se refiere

igualmente a la teoría de la neotenia tal como la concibe L. Bolk. El hombre es para él, por su misma esencia, “demasiado joven e inacabado”. La cultura es su respuesta a la limitación “aniquilante” de su ser; ella revela su tentativa constante de “terminarse” y de este modo superar su “no-ser” inmanente. [Robert Paris, “Psychanalyse, culture et néotenie”, en *Rev. Franc. de Psychanal.*, xxvi, 1926, 6, pp. 731-737.] El psicoanalista uruguayo Gilberto Koolhaas, tributario del pensamiento de Melanie Klein —y aparentemente independiente de los tres últimos autores, pero sin embargo moviéndose en la misma línea—, piensa, exactamente como G. Roheim, que Edipo da la única respuesta posible al enigma de la Esfinge, afirmando e interpretando al ser humano. Koolhaas ve en la historia la respuesta del hombre a la muerte, y en el Eros la respuesta a Tanatos.¹⁵

El reconocimiento del principio de realidad se basa en la ex-sistencia del Yo corporal. En el encuentro con el otro y con el mundo, la unidad con la madre es dialécticamente “superada” (*aufgehoben*). [“Las raíces de la conciencia, *ibid.*, iv, 1961-1962, 4, pp. 666-725.]

Completamente al margen de esta fascinante teoría psicoanalítica sobre la muerte y la cultura, la cual, según expresión de Robert Paris, constituye “un verdadero culturalismo por oposición a la escuela llamada culturalista en psicoanálisis” (escuela que subestima el complejo de Edipo y la acción de la muerte en la cultura), encontramos las teorías de Konrad Lorenz sobre la relación entre la cultura y la muerte. Caracterizadas por un verdadero rigor científico y también por su viejo escepticismo hacia el psicoanálisis, las hipótesis de K. Lorenz complementan, sin embargo, sorprendentemente la “metapsicología” psicoanalítica antes esbozada. Pensamos en primer lugar en su célebre estudio sobre las *formas innatas de toda experiencia posible* que ha venido a constituirse en una de las bases más sólidas de la ciencia moderna del comportamiento [Konrad Lorenz, “Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung”, en *Z. F. Tierpsychol.*, v, 1943, 2, pp. 235-409. Utilizamos la nueva edición, sin modificaciones, de 1961].

¹⁵ Nosotros preferiríamos matizar algo más estas contraposiciones. Gracias a Bios, Eros es el representante de una *calidad* enteramente nueva, de que carece lo prevital. El conflicto Eros-Tanatos exige “superarse” en una nueva síntesis. Eros lucha incansablemente contra la deficiencia de ser, defiende al hombre contra una amenaza que, por causa misma de la presencia del principio de muerte y de su fatalidad, no es todavía verdaderamente “histórica” sino hasta cierto grado “prehistórica”. Tal parece ser, en el fondo, el pensamiento de G. Koolhaas. Él distingue, en efecto, distintas “temporalidades”. El instinto de muerte sufre un rechazo por la vivencia del amor. La existencia histórica del Yo se manifiesta por la comunicación erótica, la única capaz de fundar valores [Gilberto Koolhaas, “El tiempo de la disociación, de la represión, de la reparación”, en *Rev. uruguaya de psicoanal.*, II, 1957, 1-2, pp. 33-149].

Como representante del método estrictamente objetivo en etología, Lorenz rechaza completamente, y esto es comprensible, la hipótesis de un “instinto de muerte” [*ibid.*, p. 380].¹⁶ “Ningún instinto ‘infalible’ —escribe— revela al animal lo que es un congénere ni tampoco lo que es ‘matar’. Pero un sistema de acción lo suficientemente eficaz y regulador impide al animal utilizar entre congéneres sus armas de modo que perjudique gravemente a la especie” [*ibid.*, p. 376].¹⁷

Este “sistema de acción” fracasa a nivel humano. La desestructuración de los esquemas innatos, la “infantilización” del hombre (neotenia) con su “curiosidad” juvenil como su consecuencia, son las premisas del desarrollo de la civilización. Lorenz anota que la ineficacia de la inhibición natural de la tendencia al homicidio es un fenómeno cultural —¡uno de los primeros fenómenos culturales! La invención de las primeras armas (armas instrumentales, como acabamos de verlo, y no ya las armas orgánicas de los animales) y el descubrimiento del fuego condujeron al hombre al canibalismo. Prometeo y Caín eran una sola e idéntica persona [*ibid.*, p. 337], imagen que nos parece dudosa. Los valores culturales están amenazados por el hecho de que los mecanismos innatos, base de los comportamientos sociales a causa de su carácter natural y conservativo, se retardan respecto de las exigencias culturales con su ventaja sobre la naturaleza. Este pensamiento, que Lorenz desarrollará veinte años más tarde [*El pretendido mal*], presenta un paralelismo sorprendente con la idea freudiana, sobre todo en cuanto al hecho de que la sublimación in-

¹⁶ El rechazo del “instinto de muerte” por parte de los biólogos es comprensible, pero no tiene que ser la única reacción posible. El efecto, aún no definitivamente aclarado, del envejecer en el individuo y en una especie se podría reducir hipotéticamente a un “instinto de muerte” (¿correlativo de la entropía?) en el organismo. En este sentido, independientemente de Freud, Elias Metschnikov propuso una hipótesis sobre la vigencia de un instinto de muerte en la biología del hombre [Elias Metschnikov, *Studien über die Natur des Menschen*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig, 1910]. Sobre el envejecer en la filogénesis ver el libro, ciertamente muy unilateral, de Henri Decugis: *Le vieillissement du monde vivant* [Plon/Masson et Cie, París o.D., 1945]. Lorenz, en su crítica, tuvo en cuenta desde un comienzo la *agresividad*, así pues, sólo un aspecto, especial y no disociado, del “instinto de muerte” de Freud; de tal manera que es fácil sacar las consecuencias negativas. Sobre la indudable unilateralidad contenida en la teoría de la agresión de K. Lorenz, ver Robert Markovics, *Círculo Vienés de Psicología Profunda, Seminario General del 21 de abril de 1964*.

¹⁷ Se trata de las armas “naturales” y hereditarias (órganos). A nivel humano aparecen, gracias a la objetivación y a la reflexión, armas técnicas, es decir, artificiales. Aun cuando estas últimas sean todavía prolongaciones del esquema corporal, ya no son “innatas”, sino que, mediante la civilización, son transmitidas y perfeccionadas en un proceso que hemos denominado la “instrumentalización progresiva”.

dividual es siempre más lenta que la exigencia cultural. El hombre —dice Lorenz— plantea interrogantes a la naturaleza, crea la cultura y las respuestas que la naturaleza propone no pueden bastarle. El hombre no es “malo”; lo que pasa es, como lo explica Lorenz —y más tarde él mismo desarrollará esta idea—, que “no es aún lo suficientemente bueno” para las exigencias actuales de la sociedad [*ibid.*, p. 380].

Al rechazar Lorenz la teoría de una “pulsión de muerte”, parece aceptar que la agresividad homicida del hombre es un fenómeno cultural; fenómeno que no es ni esencial ni necesariamente eterno, sino resultante de que la civilización, al menos hasta aquí, se ha apresurado a establecer una distancia exagerada con relación a los desencadenadores naturales (por ejemplo, aquí los comportamientos de sumisión que desencadenan en el adversario la inhibición de la agresividad). Sin embargo, esta discrepancia entre las exigencias de la civilización y el Yo retardado constituye un estimulante dialéctico para el esfuerzo civilizador. Pero esta discrepancia es al mismo tiempo la causa de que el hombre *pueda perpetrar la muerte de su compañero de especie y extender esta muerte hasta lo inconmensurable*. Lorenz opina que este estado de cosas es un estadio “prehistórico”, pensamiento que nos parece muy fecundo.

El enfoque fisiológico-conductista (etológico) de K. Lorenz contiene, potencialmente, una dialéctica que abriría las puertas a una solución de la contradicción con que tropezamos poco ha: la civilización aparece como respuesta positiva a una deficiencia de ser, a un no-ser relativo; pero es a la vez como una causa de la deficiencia de ser, de un relativo no-ser, del llamado “instinto de muerte” (término que Lorenz, como ya lo dijimos, rechaza). Ahora bien, Lorenz ha desarrollado más esta dialéctica. Veinte años después de haber escrito los pasajes que hemos citado, formuló el siguiente pronóstico: “No creo, por ningún motivo, que los grandes factores de la evolución de las especies, la mutación y la selección, puedan resolver el problema de la humanidad mediante la *total* liquidación de su agresividad intraespecífica. Esto no correspondería en modo alguno a sus acreditados métodos. Cuando un instinto empieza a tornarse perjudicial en una situación vital nueva y concreta, jamás podrá ser suprimido en su totalidad; ello equivaldría a renunciar a todos sus otros efectos imprescindibles. Más bien se formará un mecanismo especial de inhibición adecuado a aquella situación, que impedirá la actividad perjudicial del instinto. Cuando en la filogénesis de algunas especies la agresividad ha debido inhibirse a fin de hacer posible la colaboración pacífica de dos o varios individuos, nace entonces el vínculo del amor y de la amistad personales, sobre los cuales está igualmente edificado nuestro orden social humano. La nueva situación vital ac-

tual de la humanidad prueba, sin duda alguna, la necesidad de un mecanismo inhibitorio que impida no sólo la agresión contra nuestros amigos personales sino contra todos los hombres" [K. Lorenz, "Die Hoffnung auf Einsicht in das Wirken der Natur", en *Die Hoffnungen unserer Zeit*, R. Piper & Co. Verlag, Munich, 1963, pp. 158-159].

En este texto un poco enigmático, Lorenz expresa sin duda la esperanza de que el hombre será capaz de restablecer la inhibición intra-específica de matar, paralizada por la civilización. No explica nada acerca del *cómo* de este proceso. Podemos imaginar que la toma de conciencia *cultural* llegará a hiperformar o desenvolver convenientemente los factores biológicos; no sabemos si Lorenz piensa en una praxis consciente o en una especie de modificación neolamarckiana. Lorenz habla solamente de una inhibición de matar, desestructurada por el *Homo sapiens* y que él mismo debe reestructurar. Ahora bien, este mecanismo innato desencadenante de inhibición es un hecho *biológico*, que puede estar reprimido o reforzado por la civilización, como es exactamente el caso para cualquier otro comportamiento biológico. La agresividad humana, en el sentido de Lorenz, no provoca todos los casos de muerte, pero causa, en efecto, masacres innumerables; la modificación cultural de las formas *biológicas* de funcionamiento bien podría afectar el problema de *toda* muerte, del mismo modo como Lorenz quisiera verla aplicada al problema del mecanismo de inhibición de las tendencias homicidas. Pues la civilización tiende a la superación (*Aufhebung*) de los hechos naturales —no simplemente a anularlos, sino a trascenderlos.

Konrad Lorenz, desde luego, ha revisado y mejorado un poco sus relaciones con el psicoanálisis, como lo atestigua su última gran obra *El pretendido mal* [Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, Borotha-Schoeler, Viena, 1963]. Incluso nos parece que, de todos los hombres de ciencia que se han ocupado del problema de la pulsión de muerte, es él quien mejor ha visto ciertos aspectos. La agresividad intraespecífica no es para él una "reacción", sino una conducta espontánea y necesaria en interés de la conservación de la especie: "En nuestro carácter de fieles darwinistas... nos preguntamos en primer término cuál es la contribución positiva para la conservación de la especie que la lucha entre congéneres, en condiciones naturales —o, mejor, preculturales—, aporta a la conservación de la especie y que ha ejercido esa presión selectiva a la que deben su evolución superior tantas especies" [*ibid.*, p. 48]. "Freud puede reclamar la gloria de haber sido el primero en reconocer la autonomía de la agresividad. Freud ha demostrado también que la carencia de contactos sociales y sobre todo su pérdida (pérdida del amor) cuentan entre los factores que más la fomentan"

[*ibid.*, p. 80]. Veamos el esquema de Lorenz: la agresividad es necesaria para la conservación de la especie, porque “sirve” a la selección natural. Está enraizada en la filogénesis, pero por la frustración puede ser fuertemente cultivada y estimulada en la ontogénesis. Es aquí donde, con algún fundamento, Lorenz entrevé como un comienzo de “solución del enigma” que plantea el instinto de muerte: “Yo me esperaba un desacuerdo insuperable sobre el concepto del instinto de muerte que, según la teoría freudiana, se opone polarmente, como principio destructor, a los instintos de vida. A los ojos de los etólogos esta hipótesis, extraña completamente a la biología, no sólo es superflua: es falsa. La agresión, cuyos efectos se equiparan a menudo a los del instinto de muerte, es en realidad un instinto como todos los demás y es, en condiciones naturales, tan benéfico a la vida y a la especie como todos los demás” [*ibid.*, p. x]. A Lorenz le interesa el término “instinto de muerte”, y no nos extraña de parte de un biólogo: “En la época en que escribí esto, había ya psicoanalistas que no creían absolutamente en el instinto de muerte, sino que interpretaban correctamente la acción autodestructora de la agresión como un acto fallido de un instinto en sí conservador de la vida” [*ibid.*, p. 363]. “Es la selección misma la que se extravía aquí en un funesto callejón sin salida. *Esto ocurre siempre que la competencia entre los representantes de la misma especie es el único factor selectivo, sin relación con el medio constituido por las otras especies animales*” [*ibid.*, p. 65, subrayado por el propio Lorenz]. Resumamos una vez más: como instrumento de la selección natural, la agresión conserva la especie y la vida. Al nivel humano, ella tiene “acción autodestructora”, se extravía en “funestos callejones sin salida”, *porque* se convierte en un “acto fallido”, porque el hombre evidentemente ha dejado de competir con el “medio extraespecífico” y se dedica a competir sólo con sus congéneres. Ahora bien, esta competencia intraespecífica es la consecuencia evidente de la civilización. El “instinto de muerte” no es, pues, un “instinto que provenga de la muerte”, es un instinto “extraviado”; puesto que el hombre es, *ex definitione*, un ser cultural, hay que preguntarse si el “acto fallido autodestructor” de la agresión no es en medida especial algo humano. En todo caso la agresividad adquiere en el hombre una coloración específica: lo que “en condiciones naturales o, más bien, preculturales” [*ibid.*, p. 48], estaba aún al servicio de la vida y de la especie, se ha convertido en mortífero dentro de las condiciones de la civilización. Y el cuadro se complica más aún porque la agresividad (¡que en el hombre se transforma en el llamado “instinto de muerte” o en este “acto fallido” asesino!) es filogenéticamente anterior al amor; ésta es igualmente la convicción de Lorenz: “La agresividad intraespecífica es millones de años *más antigua* que la amistad y el amor personales. Hubo,

durante largas épocas en la historia de nuestro planeta, animales que, ciertamente, eran de una ferocidad y de una agresividad extraordinarias, como casi todos los reptiles. . . Existe con certeza una agresividad intraespecífica sin su antagonista, el amor; pero, por el contrario, *no existe amor sin agresividad*" [*ibid.*, p. 328, subrayado por Lorenz]. Por esto el comportamiento agresivo se mezcla con el comportamiento amoroso, y se puede observar también cierta ambivalencia en los animales. La conducta agresiva en el amor es tanto más fuerte cuanto mayores frustraciones haya experimentado el instinto sexual [cf. *ibid.*, pp. 322 ss]. Lorenz insiste en una estricta separación entre el odio y la agresividad [cf. *ibid.*, p. 328], pero ésta es ante todo una cuestión terminológica.

La evolución del pensamiento de Konrad Lorenz le ha llevado —como lo hemos visto a través de numerosas citas— hasta la vecindad inmediata del pensamiento psicoanalítico. Su hipótesis de que la agresividad homicida, opresiva, intraespecífica humana, está en relación directa con las condiciones no-naturales, culturales, de su existencia, es particularmente importante.

c] *El inacabamiento del eterno niño*

Estas teorías tan sobrias de Lorenz dan lugar al planteamiento de una pregunta no respondida. Lorenz apela a la *razón* —esto es, a la *cultura*— para corregir tales "actos fallidos" [*ibid.*, pp. 393 ss, así como la obra ya citada *Die Hoffnung auf Einsicht*, etc.]. Por absurda que parezca, debe permitírse nos —aun cuando sólo sea en forma de un juego de ideas— la pregunta: ¿es la muerte natural una necesaria determinación cultural y razonable del hombre? (¿cuando no matar y ser muerto?) ¿Es la muerte *necesariamente* "la meta de toda vida" para el hombre, la perfección, el último límite alcanzable?; en otras palabras, ¿necesariamente es ella la tarea, la última *maduración* de la vida humana? La muerte es un hecho y un escándalo. El hombre se ve obligado a hacer de la más extrema *necesidad* una elevada *virtud* para eliminar, mediante una racionalización, el escándalo. Pero el mismo hombre crea la historia, la cultura: funda valores, trasciende la compulsión de la naturaleza al proyectar un nuevo *telos*. *Telos*, valor, meta específicamente *humana* es, no obstante, disposición libre sobre la naturaleza. La "maduración" de la muerte, proveniente del destino, indica, de acuerdo a esta consideración, inmadurez del hombre histórico.

La "madurez" que la sociedad nos presenta es un estado con el que no se aviene bien el hombre. Muestra más bien la "madurez" impuesta por la muerte como su coronación, y sancionada por la sociedad, contiene predominantemente elementos de la alienación social

y de la hipócrita mistificación. Freud vio claramente que el hombre está forzado a alcanzar la “madurez” caracterizada libido-económicamente por la organización sexual *genital* (a diferencia de los estadios pregenitales “inmaduros”). Para Freud, la “organización sexual” del hombre fundamentalmente permanece *inacabada*, de lo contrario no podrían concebirse la fijación ni la “regresión tan vasta” [S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1924, G. W., xiv, pp. 186-187. *Inhibición, síntoma y angustia*, B. N. I, p. 1253]. Los estadios de la organización sexual “sobrepasados” por la presión de la sociedad son, por así decirlo, “superados” (*aufgehoben*) en la supuesta “organización sexual genital madura” socialmente aceptable. Dichos estadios son superados felizmente cuando esta “organización sexual genital” no se preocupa por los tabúes sociales, pero generalmente se atrofia en grado sumo y vive una existencia infeliz y mistificada de compromiso, a la que se da el nombre de moral y de renunciamiento: “No nos extrañe, pues, que bajo la presión de tales posibilidades de sufrimiento el hombre suele rebajar sus pretensiones de felicidad (como, por otra parte, también el principio del placer se transforma, por influencia del mundo exterior, en el más modesto principio de realidad); no nos asombre que el ser humano ya se estime feliz por el mero hecho de haber escapado a la desgracia, de haber sobrevivido al sufrimiento; que, en general, la finalidad de evitar el sufrimiento relegue a segundo plano la de lograr el placer... la satisfacción ilimitada de todas las necesidades se nos impone como norma de conducta más tentadora, pero significa preferir el placer a la prudencia, y a poco de practicarla se hacen sentir sus consecuencias” [S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1929, G. W., xiv, p. 435. *El malestar en la cultura*, S. R., xix, p. 25]. Difícilmente se podría describir en forma más expresiva aquella cuadratura del círculo que consiste en poner en relación la permanente *necesidad* del hombre de “remplazar la vida uterina”, y la *separación* (para permanecer en el tema de nuestro estudio), que coloca la prudencia antes que el goce, la evasión del sufrimiento antes que la obtención.

La “subordinación” de los instintos parciales “a la primacía de los genitales no se verifica” en la niñez, “o sólo se verifica muy imperfectamente. La formación de esta primacía en aras de la reproducción es, por tanto [...], la última fase de la organización sexual”. [S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905, G. W., I, p. 100. *Una teoría sexual*, B. N., I, p. 797.] En 1923 complementa Freud esta primera teoría, quizá algo simplificada, con la introducción de una fase “fálica” en el niño, que ya merece la designación de una *organización genital infantil* (!) diferenciada de la organización genital “madura” en que “no conoce, en efecto, sino un aparato genital, el masculino [S. Freud, *ibid.*, nota al pie de la página 797, y *Die infantile Genital-*

organisation, 1923, G. W., XIII, pp. 293-98. B. N., I, p. 1187]. La consecuencia es inevitable —y nuevamente de cierto conformismo: puesto que la primera organización genital infantil *solamente* conoce el falo, esta organización genital está concebida en los siguientes términos: “genital masculino o castrado” [*ibid.*, pp. 297 y 1189], y la organización sexual ya madurada no hará más que variar esta antítesis en “actividad masculina” y “pasividad femenina” [*ibid.*, p. 1189]. Todo esto supone la existencia de la biológica “envidia del pene” en la mujer, de la cual nos ocuparemos en el tercer capítulo de esta parte, pp. 308 ss. Sin embargo, nos anticipamos a decir que esta envidia se nos presenta ante todo no tanto como *necesidad* biológica bajo el signo del principio de realidad, sino como un fenómeno cultural sociológico, al servicio del principio de rendimiento con su “organización genital”.

Prescindiendo de esta tesis sobre la castración biológica de la mujer, conservemos la hipótesis, que como un hilo rojo atraviesa toda la obra de Freud, de la “evolución sexual en *dos fases*, hecho éste tan singular como rico en consecuencias” [*Die infantile. . .*, loc. cit., p. 293. *La organización genital infantil*, loc. cit., p. 1187]. Toda la obra de Freud deja reconocer “la *gran afinidad de la forma final de la sexualidad infantil* (hacia los cinco años) con la estructura definitiva sexual del adulto” [*ibid.*, pp. 294-5 y p. 1187]. Si abstraemos sólo por un momento de las concesiones obligadas al principio de rendimiento, con su supuesta “organización sexual genital madura”, las “dos fases” del desarrollo sexual humano con su “gran afinidad” de la “organización sexual” infantil con la “estructura sexual definitiva del adulto” significan —expresado simplemente— que la “estructura definitiva” de la sexualidad humana repite la sexualidad “infantil”, o, aún más simplificado, que la sexualidad “infantil” es exclusiva de la especie y tiene muy poco que ver con el criterio de madurez y de la “primacía genital al servicio de la función de procreación”. Los criterios zoológicos pierden a nivel humano gran parte de su validez, como observaremos más adelante, cuando mencionemos las tesis de Kinsey.

¿Por qué esta contradicción? Porque el *animal* neoténico constituye un nuevo género cerrado con características perfectas y terminadas, mientras que el ser neoténico hombre —como lo observaron Freud y Bolk simultáneamente— no solamente da un nuevo salto dentro de la naturaleza, sino un salto desde el acabamiento de la naturaleza hacia el inacabamiento esencial de la existencia histórica. De los autores modernos es Georges Lapassade quien más claramente lo ha observado [Georges Lapassade, *L'entrée dans la vie*, Éditions de Minuit, París, 1963]; este autor puso radicalmente en duda la “madurez” del hombre. En los intentos de Freud por reducir a un común denominador la contradicción entre el infantilismo eterno de la or-

ganización genital y la exigencia de maduración de la misma, lo que más destaca, en forma inconsecuente, es la "madurez".

Para G. Lapassade la neotenia específicamente humana presenta dos aspectos contradictorios: el hombre neoténico *permanece* siempre "inmaduro" y al mismo tiempo obtiene *prematuramente* la madurez (cf. el concepto de Portmann del "precocial dependiente"). El ser biológico *específico* del hombre consiste en la contradicción entre retardación y aceleración. Esto vale tanto para el individuo como para la especie: ni uno ni otra serán nunca acabados. La persistencia de estructuras juveniles y fetales es solidaria del permanente inacabamiento del hombre, quien por esta causa permanece incompleto e infantil y tiende al "acabamiento" (la plenitud) en la historia. Un ser neoténico puede repetir una forma juvenil de sus ancestros, pero se encuentra encerrado en la nueva estructura juvenil; el ser humano conserva su sensibilidad al troquelado, conserva la extrema plasticidad y la capacidad evolutiva del estadio juvenil en el transcurso de la historia del individuo y de la especie. Un ser completamente acabado —aun cuando sea dentro de una estructura únicamente neoténica— desconoce la historia. Tal ser alcanza una madurez (que, a pesar de ser neoténica, es cerrada). Pero el ser humano nunca. La historia presupone la plasticidad de la estructura neoténica, pero *también conmueve el concepto normativo de la madurez humana*. El concepto del "ser adulto" se relativiza; la plasticidad de la neotenia humana nos fuerza a "valorizar lo indeterminado de la juventud y, correlativo a esto, nos obliga a desvalorizar lo determinado de la edad adulta".¹⁸ Lapassade corrobora nuestra constante negativa en los últimos años de hablar en antropología de una "persona acabada" en lugar de una *personalización*, de una "libertad" abstracta en lugar de una *liberación*, de una "madurez" mistificante, en lugar de una *maduración*.

Lapassade se dedica poco al estudio del problema del instinto de muerte. La personalización del hombre, siempre abierta, le obliga

¹⁸ Georges Lapassade [*op. cit.*, p. 30; cf. pp. 29 ss.] esboza la crítica del revisionismo psicoanalítico con su "ideal-adulto"; analiza también las hipótesis de Géza Roheim y pone de relieve la significación de los ritos de iniciación como *repetición* y *anticipación* de la muerte por el nuevo nacimiento. Esto encaja perfectamente con el dogma cristiano sobre la muerte y el nuevo nacimiento a una vida eterna significado en el sacramento del bautismo. En cuanto al "ideal-adulto", E. H. Erikson reconoció claramente el carácter de la "sexualidad genital": "Cada sistema debe tener su utopía. En el psicoanálisis la utopía la constituye la 'genitalidad'. Primeramente se la concibió... como la integración de los estadios pregenitales" [Erik H. Erikson, *Infancia y juventud*, Hormé, B. Aires, 1959, p. 78]. La concepción de la "genitalidad" es insustituible como concepto de una norma fluida de integración de la identidad personal, por así decirlo, *ex contrario*: "Se ha demostrado que al estudiar detenidamente a todos los neuróticos, éstos presentan una inhibición en sus ciclos sexuales" [*ibid.*, p. 78]. El papel desempeñado por el concepto de la genita-

a suponer que todo estado terminado, toda meta fijada, todo límite cerrado, significan para el hombre una *alienación* de su sexualidad —en el sentido de Freud— y de su creatividad —en el sentido de Marx. Lapassade exige una “conciencia del inacabamiento”.

Todas las manidas expresiones sobre la naturaleza “abierta” del hombre, de las cuales abusan los espiritualistas, obligan a la naturaleza humana a tomar una “actitud abierta” en cada etapa de su desarrollo cultural. Si esto no es un círculo vicioso, de nuevo significaría la lucha constante contra el último condicionamiento, el último límite: la muerte. La cultura es la expresión de esta lucha y, sin embargo, es también enajenante. Por ello la sexualidad infantil está forzada a una maduración imposible y hacia una conclusión “mortal”; no obstante, la tendencia infantil hacia el placer constituye una expresión de la misma lucha contra los poderes de la muerte.

d] *La tentativa psicoanalítica de curación*

El *neoténico Homo sapiens*, necesariamente *infantil* y por lo mismo transformador de la naturaleza, aspira a alcanzar una situación límite que ciertamente no está seguro de alcanzar y en la que deberían superarse “madurez” y muerte.

Hemos de considerar una vez más aquí el hecho de la compulsión a la repetición. Este último surge ciertamente de la frustración del ser —es decir, de la presencia de la muerte en la vida humana— y le fuerza a madurar a través del ejercicio incesante de las satisfacciones sustitutivas, pero al mismo tiempo funciona —en unidad dialéctica— de tal manera que, mediante la repetición de los orígenes, impide que el hombre alcance su madurez “definitiva”, su pretendido “acabamiento”. Una de las dificultades decisivas para definir con más precisión la relación dialéctica entre la vida y la muerte reside precisamente en la inextricable *ambivalencia* que caracteriza a la compulsión a la repetición y que tratamos de evocar ya al principio de este capítulo. Pero incluso la ambivalencia tiene sus “límites”, en la medida en que —reflejada conscientemente por el espíritu humano— no representa pura y simplemente un juego vacío con tendencias que

lidad es, según esto, un papel social-normativo. “Con el fin de lograr un significado social permanente, la utopía de la genitalidad debiera incluir: 1) reciprocidad en el orgasmo, 2) con un compañero amado, 3) del otro sexo, 4) con quien se es capaz y se desea compartir una confianza mutua, 5) y con quien se es capaz y se desea regular los ciclos de: a) trabajo, b) procreación, c) recreación. 6) De modo que se asegure también a la descendencia un desarrollo satisfactorio.

”Es evidente que una realización tan utópica en gran escala no puede ser una tarea individual, ni una tarea terapéutica. Y tampoco es un problema puramente sexual” [Erik H. Erikson, *op. cit.*, p. 214].

fundamentalmente se contradicen, un “juego de palabras” (como llamó Adler a la inextricable complicidad de la cultura con la represión) o un vaivén relativista sin sentido discernible. Si así fuera, la previsión, el planteamiento y la praxis humanos serían superfluos, ilusiones ridículas por ser de antemano y por principio *imposibles*.

Ahora bien, justamente basándose en la *praxis* psicoanalítica es como el gran práctico que fue Freud levantó su construcción teórica sobre la compulsión a la repetición. Justamente al tratar de la cura psicoanalítica salvadora es cuando demostró la vigencia de la compulsión a la repetición: “El enfermo puede no recordar todo lo en él reprimido, puede no recordar precisamente lo más importante, y de este modo no llegar a convencerse de la exactitud de la construcción [interpretativa] que se le comunica, quedando obligado a *repetir* lo reprimido, como un suceso actual, en vez de —según el médico desearía— *recordarlo* cual un trozo del pasado. Esta reproducción, que aparece con fidelidad indeseada, entraña siempre como contenido un fragmento de la vida sexual infantil y, por tanto, del complejo de Edipo y de sus ramificaciones, y tiene lugar siempre dentro de la transferencia, esto es, de la relación con el médico. Llegado a este punto el tratamiento, puede decirse que la neurosis primitiva ha sido sustituida por una nueva neurosis de transferencia. El médico se ha esforzado en limitar la extensión de esta segunda neurosis, hacer entrar lo más posible en el recuerdo y permitir lo menos posible la repetición. La relación que se establece entre el recuerdo y la reproducción es distinta para cada caso. Generalmente no puede el médico ahorrar al analizado esta fase de la cura y tiene que dejarle que viva de nuevo un cierto trozo de su olvidada vida, cuidando de que conserve una cierta superioridad, mediante la cual la aparente realidad sea siempre reconocida como reflejo de un olvidado pretérito. Conseguido esto, queda logrado el convencimiento del enfermo y el éxito terapéutico que del mismo depende” [S. Freud, *Jenseits...*, pp. 16-17. *Más allá del principio del placer*, B. N., I, p. 1116]. Esta interacción recíproca contradictoria entre “recuerdo” y “reproducción” es lo que Freud llama en la línea siguiente “*compulsión a la repetición*”; a partir de ella elabora la definición conceptual reproducida en el curso de nuestras reflexiones anteriores. En la transferencia psicoanalítica la “reproducción” se refiere a la frustración pretérita, al “desprecio de que fue víctima” el enfermo en su infancia. “Todas las situaciones afectivas dolorosas (ligadas a aquélla) y todos estos sucesos indeseados son resucitados con gran habilidad y repetidos por los neuróticos en la transferencia. El enfermo tiende entonces a la interrupción de la cura, aún no terminada, y sabe crearse de nuevo la impresión de desprecio, obligando al médico a dirigirle duras palabras y a tratarle con frialdad”, etc. [*Ibid.*, p. 19 y p. 1116.]

La repetición es, pues, una resistencia contra el desarrollo que se propone la cura. Pero al mismo tiempo *es también la única garantía de su éxito*. Es cierto que Freud distingue claramente entre la repetición ciega y hostil al tratamiento, a la que llama *agieren* (actuación, *acting out* en la terminología actual), por una parte, y el “recordar”, que debe realizarse en el plano verbal de las asociaciones, por la otra. *Pero la diferencia es, ante todo, de índole económica*. Y consiste en la diferencia entre el actuar repitiendo inconscientemente y el revivenciar repitiendo conscientemente y aclarando conceptualmente lo vivido. La diferencia es enorme, se remite a dos diferentes sistemas de señalización en el sentido de I. P. Pavlov o —para no salirnos de Freud— a dos sistemas intrapsíquicos, el *Ubw* (inconsciente) y el *Bw* (consciente); toda la cura consiste en traspasar la repetición de un sistema al otro (que, dicho sea de paso, ha surgido genéticamente del primero). Esto puede llevarse a cabo gracias a la acción conductora del objeto de la transferencia —el analista—, es decir, gracias a un “simulacro”, *pero esta vez de un simulacro terapéuticamente positivo*.

La transferencia —el motor impulsor, el mecanismo activo de la terapia— no es en sí misma otra cosa que una *repetición*, sólo que se realiza en la cura casualmente (casualmente desde el punto de vista del que repite) a propósito de un objeto que sabe “emprender” algo positivo con esta repetición: gracias a la privilegiada situación psicoanalítica el analista es capaz de reconducir esta repetición hacia la conciencia y con ello a su “desencantamiento”. Esto es todo y es ya una enormidad; con ello se hace posible una capacidad de discernimiento no ciertamente genética, pero prácticamente cualitativa en la valoración de la repetición. Una repetición activa, incluso no verbalizada, puede en ocasiones convertirse en remedio terapéutico y esto a su vez sólo gracias a la actitud del analista (como objeto de la repetición); tal es claramente el caso en ciertas técnicas psicoterapéuticas analíticamente inspiradas de tratamiento de niños y psicóticos. La repetición *misma* —sin referencia a la *realidad* del objeto presente— es catástrofe o salvación, según se comporte el objeto en esta situación concreta. Así, pues, la repetición es en sí misma indiferente o, mejor dicho, ambivalente: tiende a la restauración del estado pre-traumático y *al mismo tiempo* a la superación del trauma. Simplificando, este comportamiento será “salvación” únicamente en la situación psicoanalítica, perfectamente delimitada e igual a sí misma, en la que el interlocutor del enfermo, en lugar de actuar a su vez —como lo hacen los demás—, mantiene frente al analizado un espejo hasta que se le hacen conscientes el mecanismo de repetición automáticamente recurrente y sus correlaciones. Este procedimiento tendrá posibilidades de éxito en la medida en que se impida al analizando

“actuar” demasiado activamente en el plano de la compulsión a la repetición fuera de la transferencia; por el contrario, se le intimará a vestir en palabras y por tanto en conceptos su “actuación” larvada.

Fundamentalmente, sin embargo, el paso de una a otra especie de repetición es aproximativo y fluctuante; como ya dijimos, el actuar puede incluso predominar en ciertas formas de terapia. Porque incluso el actuar es ya en sí una repetición modificada, de alguna manera (por imperfecta que sea) adaptada a la situación; el enfermo, por mucho que repita en la fantasía y con auxilio de comportamiento simbólico, no puede *realmente* reconstruir la vida intrauterina o la lactancia con el “simulacro” del analista. La situación psicoanalítica (incluso una relativamente “activa”) demuestra convincentemente la ambigüedad del actuar como un intento regresivo y al propio tiempo progresivo y adaptativo. Y en todo análisis el actuar (siempre modificado y ya simbolizado) se mezcla al recordar (que jamás se agota enteramente en la verbalización conceptual). “Nos resulta muy inconveniente que el paciente *actúe* fuera de la transferencia, en lugar de limitarse a recordar; lo ideal para nuestros fines sería que fuera del tratamiento se condujera de la manera más normal posible, expresando sólo en la transferencia sus reacciones anormales” [S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse*, 1938, G. W., xvii, p. 103. *Compendio del psicoanálisis*, 1938, S. R., xxi, p. 96]. Pero, ¿dónde se da un comportamiento “ideal”? Justamente una de las “ventajas de la transferencia” es que “el paciente nos representa en ella, con plástica nitidez, un trozo importante de su vida, que de otro modo quizá sólo hubiese descrito insuficientemente. En *cierto modo actúa ante nosotros, en lugar de referir*” [*ibid.*, p. 101 y p. 98] [cursivas del autor].¹⁹

Lo importante en este excursio “técnico” era mostrar que *los acontecimientos en la situación psicoanalítica* ciertamente están terapéuticamente “privilegiados” por la índole misma de esta situación, pero que no son en manera alguna excepcionales o incomprensibles y que más bien responden a la ley general de la ambivalencia propia de la compulsión a la repetición.²⁰ El excursio tenía como finalidad de-

¹⁹ El “en cierto modo” indica que el paciente debe ante todo verbalizar, pero también alude a la dificultad del “recordar” y del “referir”. Brevemente: el motor de ambos comportamientos (*in praxi* siempre mezclados) es la repetición (simbólica) que es regresiva y progresiva al mismo tiempo. [Cf. S. Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, 1914, G. W., x. *Recuerdo, repetición y elaboración*, 1914, B. N., II, pp. 345-350.]

²⁰ Séanos permitido citarnos a nosotros mismos: “Pero la ambivalencia de la transferencia no es fundamentalmente distinta de la ambivalencia inherente a toda simbolización y a toda existencia en el tiempo. Si partimos de la esencia de la terapia, la ambivalencia es, para el nivel de desarrollo del paciente, simbólica en alto grado” [I. A. Caruso, “Übertragung und Symbol”, en *Acta Psychotherapeutica*, III, 1955, 1, p. 227]; “La técnica analítica puede y debe

mostrar que el psicoanálisis es una “técnica” que utiliza la “naturalidad” de la compulsión a la repetición como motor y concretamente *como motor de un progreso*. La compulsión a la repetición se conduce aquí por vías tales que permiten su *integración*, su *totalización* en el devenir consciente y con ello en la historicidad progresiva del paciente.

Ahora bien, el psicoanálisis no es sólo ciertamente una “manifestación histórica” —esto es una banalidad— sino *ab ovo* una praxis histórica, una determinada relación interhumana puesta al servicio de la toma de conciencia y con ella de la cultura y de la acción histórica. El psicoanálisis —y esto es importante—, a diferencia de muchas psicoterapias trazadas *a priori* y a las que es inherente la impotencia del idealismo filosófico, es primariamente una praxis del aumento de conciencia y del hacer social y sus construcciones teóricas son —con todas sus deficiencias y contradicciones— una tentativa de hacer transparente a sí misma esta praxis.²¹ El psicoanálisis es —y quiere ser— un instrumento al servicio de la vida, un instrumento que vuelva a poner en marcha el obstaculizado proceso de la personalización. Ahora bien, podría definirse el psicoanálisis como una formación reactiva contra la capacidad y el inmovilismo de la neurosis. Que el psicoanálisis “sea la enfermedad que pretende ella misma curar” (Karl Kraus) es una ingeniosa maldad, en parte incluso justificada, pero que repite en forma interesante la curiosa intervención de la perspectiva que es tan propia de Freud. Porque en el fondo no decía Freud otra cosa, no sólo en relación con el psicoanálisis, sino también en relación con la propia vida, *al servicio de la cual creó y*

ser ‘existencial’... Es una verdadera praxis en la medida en que se basa en la transferencia de lo vivenciado a una situación interpersonal... Esto significa que la técnica analítica afronta conscientemente la ambivalencia de toda investigación antropológica que, necesariamente, es tanto regresiva como prospectiva, es contradictoria en sí misma y elimina y supera las contradicciones en síntesis provisionales. Con ello la técnica analítica quiere ser realista e histórica, a diferencia de no pocas técnicas pseudoexistenciales, que ciertamente quisieran cambiar el mundo, pero sin caer en la contradicción y en la ambigüedad de la historicidad” [I. A. Caruso, “La technique analytique en tant que technique ‘existentielle’”, en *Acta Psychotherapeutica*, VIII, 1960, 1, p. 22].

²¹ No es éste el lugar de probar esta condición dialéctica del psicoanálisis frente a los reproches del marxismo ortodoxo (¡y a menudo del psicoanálisis ortodoxo también!). Es innegable que existe en la praxis y aún más en la teoría del psicoanálisis una cierta “tortuosidad”; ¿y para qué negarlo? La infalibilidad no es una virtud dialéctica ni marxista. Permítasenos una vez más remitirnos a nuestros estudios: I. A. Caruso, *Soziale Aspekte der Psychoanalyse*, Stuttgart, 1962 (*Psicoanálisis dialéctico*, Paidós, Buenos Aires, 1965) y “Die interkollektive Dialektik in der psychoanalytischen Situation”, en *Z. f. psychosom. Med.*, IX, 1963, 3, pp. 197-208 (incluido también en *Psicoanálisis dialéctico*).

puso el psicoanálisis. También la vida es —en la perspectiva de Freud— el trastorno que trata de superar ella misma con gran esfuerzo. Karl Kraus y Sigmund Freud eran hijos de la misma cultura y del mismo espíritu de clase.

El error de Kraus es fácilmente explicable, puesto que el psicoanálisis opera con las fuerzas de la neurosis para eliminarla al fin; más aún, intenta incluso —mediante la compulsión a la repetición— producir una *neurosis de transferencia*, para integrarla después históricamente por la toma de conciencia. Para expresarlo en una forma extremada: el error de Freud es explicable de idéntico modo, puesto que el despliegue de la vida y la concienciación progresiva operan también con fuerzas que son síntomas de la muerte: con la compulsión a la repetición, de la que se trata de obtener una “anamnesis”.

Pongámonos de acuerdo acerca de esta transición imperceptible y sin embargo decisiva: transformación de la compulsión a la repetición en “anamnesis”.²² Ya señalamos que la compulsión a la repetición es en sí misma ambivalente y ambigua. Surgió de la intrincación de la muerte y la vida. Toda la praxis del psicoanálisis se aplica sobre este punto opaco, se esfuerza en utilizar la repetición *como tal*, para provocar en este punto de la indecisión una de-cisión en favor de la vida y esto *repetiendo* conscientemente en el ámbito de la transferencia el intento tantas veces malogrado de la de-cisión: esto es, desenterrando y sacando por medio de la “anamnesis” el germen casi ahogado del desarrollo vital. La “anamnesis” consiste, pues, en un repetir que es un volver a sacar el germen evolutivo enterrado*; es un “viaje hacia el pasado” que lo cambia y que a partir de esta modificación crea un nuevo presente y un nuevo futuro. Esto puede realizarlo la “anamnesis” gracias al “repetir” consciente, gracias al “recordar” en el sentido de Freud: el psicoanálisis es un intento de “anamnesis” lograda. *Ahora bien, la repetición psicoanalítica no es fundamentalmente distinta de la que ya el analizando intentó antes inútilmente*. Incluso la repetición “inadecuada, patológica”, presente en el síntoma, nunca es “pura” repetición (en el sentido del retorno total, de la detención redoblada): lo es tan poco como el repetido sumergirse en el mismo río —y de esto ya supo Heráclito. La situación en la que se realiza la compulsión a la repetición ha cambiado y de ahí justamente la “inadecuación” de esa compulsión a repetir. Pero tampoco la repetición “patológica” es nunca detención del tiempo, sino más bien

²² Fue nuestro maestro V. E. (barón de) Gebattel el que nos incitó a utilizar en este sentido el concepto de *ἀνάμνησις*. Cf. V. E. von Gebattel, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Springer-Verlag, Berlín-Göttingen-Heidelberg, 1954, pp. 288 ss.

* El autor saca aquí partido de la morfología de *wiederholen*, repetir, compuesto de *holen*, sacar, y el prefijo iterativo *wieder*, otra vez. [T.]

un intento —un malogrado intento— de “anamnesis”. Pero ¿por qué actúa terapéuticamente la repetición en la situación psicoanalítica? El psicoanálisis crea mediante su técnica una “situación privilegiada” en la que el mecanismo transferencial, que hace posible y provoca la repetición, la libera del mundo fantástico al contrastarla con las relaciones entre analista y analizado, que tienden a igualarse y que pueden considerarse críticamente a la luz de la situación interpersonal del psicoanálisis. La compulsión a la repetición, gracias a la “anamnesis” analítica, se convierte, de un intento fijado, actualmente desprovisto de relaciones y opaco, en una preocupación “procesal y productiva”.

Estas últimas palabras han sido tomadas de una cita de Ernst Bloch: “El propósito entero de la dialéctica es procesal [*prozesshaft*] y productivo”; la dialéctica no conoce la *restitutio in integrum*; el origen “no es nunca algo dejado atrás hace mucho, sino algo que en todo momento del ser continúa impulsando en tanto no está cerrado”. De ahí que la auténtica recuperación no se refiera realmente a lo pasado, “que estaría ahí terminado y logrado”, sino que se remitiría “a lo todavía futuro, es decir, a lo que en el pasado no llegó a devenir”. [Ernest Bloch, “Die Formel *incipit vita nova*”, en *Mercur*, xvii, 1963, 186 (8), p. 742.]

Esta fórmula dialéctica de Bloch puede y debe aplicarse al “propósito” de la “anamnesis” psicoanalítica. A pesar del “retroceso” que implica la ambivalencia de la compulsión a la repetición en la regresión psicoanalítica, la eficacia del psicoanálisis no se debe al conservador principio de muerte de la compulsión repetitiva ni a un pasado devorado por la muerte, sino al “principio esperanza” (para emplear otra expresión de Bloch). Vemos nuevamente aquí el contenido dialéctico del psicoanálisis, porque su preocupación y propósito no se refieren al pasado como algo “acabado” sino al pasado en cuanto algo que “no ha llegado a devenir”; y toda dialéctica es, en última instancia, una tal “filosofía de lo todavía-no”. [Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 2 vols., Suhrkamp Verlag, Frankfurt del Meno, 1959.]²³ El pasado se hace presente, se lo vuelve a sacar (*wiedergeholt*, re-petido), para hacer que llegue a ser lo que todavía “no ha llegado a ser”, es decir —como advierte lúcidamente Bloch— para poner en marcha un proceso “hacia lo todavía futuro”.

Muchos psicoanalistas han considerado la teoría de la “pulsión de muerte” como incompatible con el necesario optimismo de la actitud terapéutica.²⁴ Ya antes advertimos que en nuestra opinión la

²³ Cf. especialmente en I, pp. 129 ss., el “descubrimiento de lo todavía-no-consciente”, lo “todavía-no-consciente como nueva clase de conciencia de lo nuevo”, “concepto de la función utópica”, etc.; también I, pp. 288 ss.

²⁴ Por ejemplo Karen Horney, *Neue Wege in der Psychoanalyse*, Stuttgart,

hipótesis de Freud no es suficientemente dialéctica, pero la crítica de los "revisionistas" comparte esta deficiencia y se vuelve ya totalmente adialéctica. Y esto porque al menos la hipótesis de la pulsión de muerte afronta el punto evolutivo crítico, el punto de la repetición, y deshace prácticamente este nudo. El repetir del psicoanálisis es sacar del pasado lo que es aún potencia de futuro: lo pasado se hace "nuevo", se realiza una re-surrección de lo que *ya no* es, en la medida en que *todavía no* es lo que ha de llegar a ser de nuevo. Lo reprimido que —a semejanza de un cuerpo en descomposición— arrastramos con nosotros "re-sucita" a nueva vida. Es digna de reflexión aquí esta —aunque modesta— integración de la temporalidad por el psicoanálisis, a pesar de, o gracias a, su hipótesis del "instinto de muerte". "El origen —citábamos hace poco a Bloch— es [en esta nueva perspectiva] no algo dejado atrás hace mucho, sino algo que en todo momento del ser continúa impulsando en tanto no está cerrado." Freud hubiera podido suscribir esta formulación. Para él, "origen" era igual a "muerte". Y sin embargo trabajaba en su praxis con otra acción "impulsora y aún no cerrada" del origen en el presente: con el presente todavía no devenido y que apunta al futuro. La praxis del psicoanálisis es la apertura del "origen" [*cf. supra*, pp. 164 ss], una praxis necesariamente ambivalente que desemboca tanto en el pesimismo conservador de Freud como en el más valiente optimismo.

Porque hemos de tomar *en serio* la ambigüedad especular de la compulsión a la repetición, que representa siempre el mismo tema, y hemos de preguntarnos si realmente no es un intento, una prueba, un ensayo (¡piénsese en los ensayos teatrales!) y si no lo interpretamos en cierto sentido "a la inversa" en la medida en que contemplamos su aparición algo así como en el espejo de la regresión. ¿No es justamente la temporalidad de la compulsión a la repetición lo contrario de lo que de ella percibimos? ¿No es lo repetido, ante todo, símbolo de lo que llega a ser?²⁵ ¿No es, pues, el

1951, p. 131 (*El nuevo psicoanálisis*, FCE, México, 1960,³ p. 97): "La teoría del instinto de destrucción no solamente carece de fundamento y se opone a la realidad, sino que es positivamente perjudicial en las consecuencias que encierra", etcétera.

²⁵ De ahí que el concepto de "madurez", aplicado al hombre, muestre una especial ambivalencia, que está a su vez en conexión con la compulsión a la repetición. Pensándolo más a fondo, la hipótesis de la fetalización de L. Bolk contiene dos importantes correlatos: por una parte la interrupción de la retardación y con ella la posibilidad para el hombre de una maduración "acabada" implicaría su regresión filogenética (!) a la condición antropoide (H. Conrad-Martius) porque, por otra parte, la forma infantil, más aún, fetal de desarrollo ofrece el modelo "prospectivo" para modificaciones evolutivas progresivas (hipótesis de la proterogénesis de O. H. Schindewolf).

principio de muerte —lo regresivo, lo fijado— lo para nosotros pasado, lo que ya-no-es símbolo de lo venidero, de lo todavía-no? ¿No es la pretendida “madurez” un preestadio del Eros infantil? ¿La separación un ensayo respecto del eterno presente? Se intentó introducir en el psicoanálisis, en lugar de la “pulsión de muerte”, el concepto del “principio del Nirvana” [cf. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, loc. cit., p. 60. *Más allá del principio del placer*, B. N. 1, p. 1135]. No nos gusta el sabor dogmático-budista de la palabra. Y, sin embargo, ¿no es la “meta” intentada por el repetir una especie de “ensayo general”, un comienzo de lo que de antemano se ensayó? Freud se acercó asombrosamente a este pensamiento —burdamente esbozado por nosotros aquí— en *El tema de la elección de cofrecillo* [cf. *supra*, pp. 198 ss]. Ahora bien, ¿no es también posible la inversa: no es la Diosa de la muerte una imagen, un “ensayo” de la Génitrix? ¿No es el entero despliegue de las repeticiones en la vida algo semejante a un film rodado en sentido inverso que nos representaría el curso de la muerte al nacimiento? ¿No hemos de atravesar la espiral de la maduración y del progreso, no ciertamente para “echar a perder” todas estas penalidades, sino para alcanzar lo ilimitado que se nos aparece en la compulsión a la repetición como en un reflejo y en tentativas de irrupción?²⁶ Nada nos obliga a aceptar una simple circularidad del tiempo, es decir, el carácter ilusorio de un retorno a sí mismo en círculo, como lo hizo el pensamiento helenístico en combinación con el oriental en la Gnosis.

e] *Entre muerte y cultura: la pasión*

La terapia psicoanalítica se sirve conscientemente de la compulsión a la repetición, que trata de sacar de la circularidad para conducirla hacia una espiral en despliegue de sí misma. Ya hemos visto [pp. 146 ss] que también la pasión es un intento de superar la compulsión a la repetición, un intento de curación de aquella “enfermedad para la muerte” propia del hombre. Ahora bien, la cultura condena *este* intento.

Como ente reflexivo y al mismo tiempo “abierto”, inacabado, fijado y desgarrado, el hombre adquiere conciencia de su ser deficitario y crea cultura, cultura a la que, por lo demás, es inherente el “principio de rendimiento”. El hombre objetiva su precariedad y tras-

²⁶ El “principio de Nirvana” en lugar del “instinto de muerte” recuerda la teoría de Anaximandro de Mileto: “Comienzo y origen de las cosas existentes es el Apeiron [lo indefinible ilimitado]. . . El Apeiron no tiene edad. . . El Apeiron no tiene muerte ni descomposición”. [Cf. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt, Hamburgo, 1957, p. 14.] Pero el instinto de muerte significa otra cosa.

pasa la naturaleza a la cultura; crea historia. A su deficiencia responde él con un mayor rendimiento en pro de la cultura que le protege; pero, además de esto, los administradores de cultura exigen un suplemento de rendimiento para preservar su propia dominación; así, el principio de rendimiento en cuyo nombre comenzó el hombre su creación resulta esclavizado. El hombre quiere ser “más”, vivir “más”, ser “más” consciente: el “más” acaba por entenderse cuantitativamente y el ser se convierte en tener. De ahí que su cultura se convierta en una que “especializa” el tiempo “como si fuera una fortuna” (un *haber*) [cf. Joseph Gabel, *Ideologie und Schizophrenie, Formen der Entfremdung*. S. Fischer, Frankfurt del Meno, 1967], se convierte en una cultura del rendir más, del acumular y del retener. La historia es la respuesta al inacabamiento del ser, a la muerte que acecha, pero, a través del rendimiento y de la cuantificación consiguiente del ser, lleva en sí elementos mortales.

Con todo, el hombre recurre siempre a mistificaciones, porque siempre —y sobre todo desde que hay historia— su condición sigue siendo precaria. Podría parecer —¡y qué gran triunfo sería para los pesimistas de la cultura!— que su devenir histórico ha sido inútil. Hacia él avanza la situación límite inminente de la enajenación total en la muerte —conclusión y resumen de todas las otras enajenaciones: enajenación del amor en el odio, enajenación de la labor creadora en la explotación y la represión. Con todo, no deja él de tender incesantemente y con todas sus fuerzas (al menos del inconsciente) hacia otra situación límite que se le escapa constantemente: la inmortalidad y el amor. Lucha por alcanzar esta frontera fugitiva y lo hace con dos armas: con el Eros, vuelto histórico, de la cultura y con la ahistórica aporía del placer. Donde era Ello se vuelve el Yo: Yo temporal e histórico. Pero donde soy Yo, retorna una y otra vez el Ello, intemporal y buscador de placer, así como el Yo-ideal siempre afirmándose, más o menos subterráneamente, pero siempre seductor, al que yo amo y en el que Ello y Yo se vuelven a mezclar y crean historia.

De ahí que el hombre oscile sin cesar entre dos posibles respuestas a la muerte, ambas dirigidas contra la muerte y, sin embargo, dependientes de ella. La primera respuesta es la consecuentemente histórica, la respuesta de la cultura con su rendimiento y sus obras, con su renuncia y con su represión —respuesta paradójica, pero sustentada por el “principio esperanza” [Ernst Bloch]; nos hemos esforzado en mostrar [pp. 178-186] cómo el psicoanálisis de Freud —uno de los más grandiosos rendimientos culturales— ha de entenderse como un tal recurso al “principio esperanza”

La otra respuesta, a la que ahora quisiéramos consagrar ciertas consideraciones, está a primera vista en oposición con la primera; es la respuesta del Ello en el Yo y la llamaremos —para que nos entien-

dan todos— la respuesta de la pasión. ¿Cómo puede ser la pasión una respuesta a la muerte? ¿Cómo es que se ordena a esta cuestión y *repite* la cuestión en su intento de dar una respuesta a la pregunta que la *elimine y supere*?

En el uso corriente del lenguaje pasión es mortificación, agonía. Tristán e Iseo *tenían* que morir y lo tenían que hacer como arquetipos de la pasión. ¿Qué nos importa que acaso “en la realidad” cincuenta años después de su pasión se escriban felicitaciones de año nuevo? ¡Este “rebajamiento” de la pasión no se ajustaría a su significación arquetípica! Igualmente mueren los héroes de la tragedia griega, que han desafiado y desencadenado las pasiones y con ellas el destino. Se muere de pasión, la pasión lleva a la muerte.

¿Cómo así? Porque entre hombres intemporales o eternos —*sub specie aeternitatis*— no podría presentarse pasión alguna, por cuanto ésta es signo de caducidad y de conflicto. Plantea exigencias de eternidad, pero sucumbe al mundo en el tiempo. Es irrupción fuera del tiempo, y por tanto fuera del mundo de la historia. Pero en este mundo la pasión representa una contradicción. Es una protesta contra el rendimiento cuantificado y el morir que operan en el principio de historicidad. Es un intento de eternidad y en su intención es, por lo mismo, ahistórico o suprahistórico —pero dialécticamente no existe sino por relación al mundo.

Tras la pasión sólo es posible descender del ensayo de eternidad a la cotidianidad de la historia (escribir una postal) o bien la muerte. El instante mismo es un estado de excepción. En él la cantidad de los momentos históricos se transforma en una nueva cualidad: la pasión es el instante privilegiado.

De ahí la inaccesible pureza de toda pasión, su carencia de compromiso y su castidad —aun la de la pasión sexual extrema. Porque permanece ajena, por su esencia, a la represión y a la explotación. Ante todo —lejos del “principio de rendimiento”— está dirigida a la satisfacción de sí misma. Cuanto más puramente se manifiesta tanto más pura se halla de toda huella del utilitarismo cultural desexualizado. Merced a esta propiedad suya de la inutilidad la pasión es, en la era histórica, un intento momentáneo de superar el utilitarismo de la cultura y con él el carácter cuantitativo e instrumental de la misma. No es una casualidad que las explosiones del instinto sexual sean una respuesta habitual a catástrofes colectivas y amenazas sociales —por más que ya dentro de tales acontecimientos sociales quede bien poco de su originaria “pureza”.²⁷

²⁷ Freud, poco antes de su muerte, llamó la atención en una fórmula muy matizada sobre el papel metapsicológico del orgasmo como medio de superación de la fijación y amenaza constantes en la existencia humana:

Con todo, la pasión se integra, mejor o peor, en la historia. *Ex definitione* es, en cuanto padecimiento, pasión, portadora de la agoría: está condenada a la muerte y es “digerida” por la historia. Está contra la historia y alimenta la historia; esto sólo puede lograrlo como aporía privilegiada, que brinca fuera de la historia, pero también como catalizador que modifica y espolea a la historia.

No otra cosa es el arquetipo cristiano. El eterno hijo de Dios tiene que convertirse en mortal hijo del hombre y morir de pasión. Su pasión debe cambiar totalmente la historia. La muerte le ha vencido y él vence a la muerte. Todo apasionamiento, toda manifestación de Eros —y cuanto más pura, más fuerte— es protesta contra las manifestaciones de la muerte, contra el dolor, la separación, los tabúes. Incluso Cristo fue condenado a muerte por blasfemia contra Dios y por alta traición. Donde no hay tabúes no hay tampoco represión y por tanto tampoco pasión levantisca. De ahí que la sabiduría popular que afirma que la pasión lleva a la muerte esté bien fundada.²⁸

Toda rebelión contra la opresión se acompaña de un cierto incremento del desorden, puesto que la represión confisca energías del orden para su obra de muerte. La pasión crea desorden, pero, aún más, trae consigo efectivamente la muerte, porque bajo el imperio

“La causa última de todas las inhibiciones intelectuales y de todas las inhibiciones del trabajo parece ser la inhibición de la masturbación infantil. Pero quizá tengan un origen más profundo: no se trataría de su inhibición por influencias exteriores, sino de su índole insatisfactoria de por sí. Siempre falta algo para la plena descarga y satisfacción —*en attendant toujours quelque chose qui ne venait point*— y esta parte que falta, la reacción del orgasmo, se manifiesta en otros terrenos bajo la forma de equivalentes, como estados de ausencia, accesos de risa, llanto (Xy) y quizá otras cosas. La sexualidad infantil ha fijado una vez más, en este caso, un prototipo” [S. Freud, *Aufzeichnung vom 3. August 1938*, G. W., xvii, p. 152. S. R., xxi, p. 136]. Si la sexualidad infantil fuera menos reprimida, quizá el recurso a los equivalentes neuróticos y psicóticos del orgasmo y también los equivalentes culturales debidos al “principio de rendimiento” no serían tan frecuentes. Aun la pretendida sexualidad genital “madura” estaría menos dirigida a una finalidad, como realización de una tarea, y sería más infantil-lúdica y algo homosexual en el sentido positivo de la palabra, esto es, en el sentido de que el abismo entre la “actividad” del hombre y la “pasividad” de la mujer se superaría más fácil y placenteramente mediante una mejor integración de las pulsiones parciales.

²⁸ “Una vinculación apasionada y socialmente prohibida no sólo representa una identificación positiva, sino también peligro para el individuo, en la medida en que elimina la anterior identidad constituida. La separación es aquí defensa contra la desaparición del Yo en una total identificación. En una unión ‘normal’ se llega, tras el enamoramiento, a un distanciamiento; en una ‘patológica’ se llega a una separación abrupta, o a un conflicto social grave. No sólo la separación significa asesinato y suicidio, también una unión ‘antisocial’ significa lo mismo” [Josef Shaked, *Círculo Vienés de Psicología Profunda*, Seminario General, sesión del 25 de octubre de 1966].

de la muerte no puede sino morir. Invirtiendo la perspectiva sólo puede ser mortal para los ojos de aquellos que consideran el principio de muerte con sus componentes mortales como el principio de realidad. De ahí que la pasión, por más que en su intención sea inmortal, en cuanto surge de la protesta de la necesidad de felicidad contra la muerte, acabe sucumbiendo al poderío de la muerte.

La pasión es una rebelión del individuo contra el orden fáctico de la opresión y —sin saberlo— lo es en nombre del hombre y del hombre concreto. Es así motor de la historia, aunque no sea reconocida por la historia.

Llegamos así a la siguiente verificación paradójica: la pasión, dirigida contra el principio de rendimiento de la historia, hace historia. Incluso en lo pequeño y escondido toda íntima pasión hace historia, incluso la separación de dos amantes. Esto ciertamente no es ningún consuelo ni idealización alguna, porque tal verificación tiene lugar en otro nivel que el de la pasión; solamente los conformistas tratan de probar mediante esta argumentación la necesidad de la separación —como necesaria para la historia—, sólo que entienden al revés esta necesidad: porque la separación sólo puede operarse por la pasión y es ésta la que provoca la historicidad, no la separación.

La pasión es siempre utopía en cuanto salto fuera del tiempo y protesta contra el rendimiento y la muerte. Los hombres apasionados son utopistas y como tales pelean contra la historia —y hacen historia. Los hombres apasionados “arden” —una vieja imagen de la fuerza de la vida y también de la aniquilación y la consunción.

Sin el estímulo de la muerte no sería posible la historia: sin la muerte no habría tiempo y por tanto tampoco progreso, ni “espiral” del desarrollo, sino un círculo perpetuo. No habría amor en nuestro sentido actual, con su precariedad, su lucha contra la muerte y al mismo tiempo con su estar consagrado a la muerte.

Y llegamos aquí al segundo aspecto de la paradoja: la historia, combatida por la pasión, está a su vez en lucha permanente con la muerte. Pero para luchar necesita un adversario, su enemigo: la muerte. El psicoanálisis descubrió que uno se identifica siempre con su agresor. La historia ataca a la muerte, es atacada por la muerte y la introyecta. Ella es verdaderamente mortífera: agresión, destrucción, rendimiento, opresión. No es seguro que exista una pulsión de muerte, pero sí es cierto que en la historia rige un principio de muerte. Para combatir a la muerte la muerte recurre a armas mortales, de la misma manera como en nuestro mundo un partido produce cada vez más armas nucleares para poder equilibrar las armas nucleares del otro partido.

Aunque producto de la lucha contra la muerte, la historia se ha identificado íntimamente con la muerte y esto en cuanto *cultura opre-*

siva. Al mismo tiempo la cultura se desidentifica progresivamente con la muerte. La historia entera es mortífera y al mismo tiempo combate incesante contra la muerte: prolongación de la vida, justicia más humana, protección de los débiles, rechazo de la guerra, etc., aunque las armas de este combate sean con gran frecuencia mortales a su vez.

¿Se superará alguna vez esta paradoja? Por el momento, en todo caso, la solución queda para el pensamiento utópico; por el momento sólo la utopía combate la muerte y todas sus manifestaciones. Pero la utopía se convierte en historia, por más que muchas veces implique rasgos adialécticos. ¿Cómo se podría hacer que el pensamiento utópico se volviera más realista? El pensamiento utópico sostiene múltiples relaciones con la pasión. También en el pensamiento utópico se proyecta un ideal en el futuro, al mismo tiempo que los maltratados deseos de placer exigen satisfacción. Pero el pensamiento utópico puede, óptimamente aliado con las facultades críticas del Yo, establecer una cierta distancia frente a la pulsión que empuja ciegamente hacia adelante y subordinarla a la razón planeadora. No se trata del “análisis” del adversario, es decir, de la muerte, sino, una vez más, del análisis de las propias ideologías, es decir, del esclarecimiento y la corrección de las propias identificaciones con el enemigo.

La meta sigue siendo, en última instancia, la superación y eliminación de la muerte, porque los esfuerzos por vivir mejor y más largamente no son sino los primeros pasos que —proseguidos consecuentemente— tienden justamente hacia esa superación de la muerte. ¿Qué hay más allá de esta meta? ¿La superación de la historia en nuestro sentido, la superación de la pasión —del amor en nuestro sentido?

f] *¿Una pulsión para la muerte?*

La psicología clásica —prefreudiana— describió y describe aún al hombre como alguien supuestamente inmortal o, en todo caso, como alguien que no sabe nada de la muerte, cuya vida está limpiamente separada de la muerte, como si la muerte no estuviera omnipresente *en la vida*. Mientras, por consiguiente, la psicología idealista no advirtió la muerte y la desalojó absolutamente *fuera* de la vida psíquica, el gran mérito del médico Freud consistió en haber consagrado su atención a la acción de la muerte en la vida y haberla representado hipotéticamente (“metapsicológicamente”) en el instinto o pulsión de muerte.

En nuestro estudio sobre la separación vimos la presencia activa del principio de muerte en la vida; podríamos suponer que la simple ignorancia o incluso la negación de la hipótesis del instinto de muerte por los psicoanalistas (muchos “ortodoxos” y desde luego los “revi-

sionistas" hacen de él, como K. Lorenz, una paráfrasis de la agresión) es una *represión* cuya finalidad sería defenderse, por la negación, de la acción omnipresente de la muerte *en nuestra vida* —separación, odio, opresión, mentira, error, desdicha, enfermedad, extinción. Ahora bien, la muerte no es solamente un "producto de desecho" de la vida, como nosotros mismos pensábamos antes.²⁹ Con todo, el propio Freud no ha definido su concepto de "pulsión de muerte" en forma suficientemente dialéctica;³⁰ su definición procede de una perspectiva que simplificó hasta la univocidad la acción de la muerte en la creciente organización de la vida, hasta hacer de ella una "pulsión" autónoma. Más bien parece que la muerte actúa *en la vida* como una "no-pulsión", como un empequeñecimiento, una inhibición y un bloqueo de la pulsión. Los efectos de la muerte en el desarrollo psíquico del hom-

²⁹ Pensamos aquí en nuestras —tiempo ha superadas— "Bemerkungen über den sogenannten 'Todestrieb'", en *Schweiz. Arch. f. Neurologie u. Psychiatrie*, LXX, 1952, 2, pp. 245-258. También la hipótesis de Teilhard de Chardin sobre la muerte (aunque defendida con incomparablemente más talento y lirismo del que pudimos nosotros poner en juego en el citado ensayo) es igualmente "optimista"; en muchas de sus expresiones la muerte parece ser un trastorno inevitable en la empresa de organización progresiva de la ortogénesis. Aquí se encuentran ecos de una *Teodicea* muy cuestionable; el mal no es sólo una *privatio boni*, por más que sea necesariamente signo de una deficiencia en el ser. Para seguir nuestros inciertos pasos en la cuestión de la "pulsión de muerte" véase: I. A. Caruso, "Zum Problem des Übels in der Tiefenpsychologie", en *Jahrbuch f. Psychol. u. Psychother.*, IV, 1956, 1-2, pp. 79-91, además, "Werden und 'Entwerden' im Handeln", en E. Wiesenhütter (ed.), *Werden und Handeln*, homenaje a V. E. von Gebattel, Stuttgart, 1963, pp. 218-234 (reproducido en: *Psicoanálisis, lenguaje ambiguo*, FCE, México, 1967). Allí se encuentra el pensamiento —consolador e ideológico— de una muerte "madura". La separación no es menos escandalosa, por más "madura" que haya llegado a ser...

³⁰ No cae dentro de nuestro propósito actual el responder a la enormemente difícil pregunta de qué cosa sea realmente lo que haya que entender por pensamiento dialéctico. Pero puesto que se trata aquí de la comprensión dialéctica de un problema *antropológico*, nos contentaremos con extraer una definición ejemplar de Pierre Fougeryrollas de una de las "antropologías dialécticas" que se han esbozado en nuestro tiempo: "Una tal antropología podría darse a sí misma como fundamento las siguientes precisiones:

"1. No hay una naturaleza humana como algo enteramente dado. Porque la naturaleza dialógica del hombre está sobredeterminada por un proceso cultural de hominización al que no es posible poner un límite.

"2. Todo fenómeno humano se remite, a través de diversas mediaciones, a la alienación en la que se funda la realidad humana.

"3. Todo fenómeno humano se relaciona, a través de distintas mediaciones, con la integridad a la que aspira el devenir humano, si no siempre efectivamente, sí al menos normativamente" [Pierre Fougeryrollas, *Contradictions et totalité. Surgissement et déploiement de la dialectique*, Éditions de Minuit, París, 1964, p. 119].

Obsérvese en todo caso que en una tal definición se funda también nece-

bre probablemente alcancen —a través de la compulsión a la repetición— hasta las más recónditas raíces de su humanidad.³¹ Invirtiendo la perspectiva Freud vio en estos efectos la manifestación fundamental de la hominización, por más que ella no sea otra cosa que un componente dialéctico —trágicamente real, desde luego— de la misma: un componente que promueve el crecimiento de la muerte, pero que le estimula también a luchar contra la muerte.

Con todo, esta síntesis no puede ser una simple “anulación” mediante una conservación de la vida que pudiera considerarse pluridimensional. La vida, en efecto, no sólo es un principio que —oponiéndose a la acción de la entropía— tienda a la autoconservación estática, sino —y esto es esencial— un principio que, para esta autoconservación, *necesariamente* necesita el aumento o, mejor dicho, *la superación de sí mismo creando cualidades de orden cada vez “más vivas”*. Esta superación representa una necesidad estricta e insoslayable, es lo *auténtico* de la vida y se revela en su *necesidad primaria* (*Primärbedürfnis*) (= libido); porque únicamente merced a la auto-superación puede la vida persistir en competencia contra las adversarias fuerzas del empobrecimiento y la desestructuración. Tan rica como es en contradicciones, la vida nos ofrece una sorpresa especial: para afirmarse la vida *tiene* necesariamente que fijarse como objetivo algo más que el “mínimo existencial” y esto *en cada nivel de desarrollo de la materia viva*. Puesto que es inherente a la vida una cierta precariedad, la caracteriza un cierto dispendio, un “más” de lo necesario y *este “más-de-lo-necesario” es justo absolutamente necesario*.

Muy agudamente y de manera útil para nuestra consideración distingue Wilhelm Joseph Revers entre la *conservación* y la *supera-*

sariamente la *ambivalencia*, por cuanto la hominización que avanza entre la enajenación y la autorrealización sobreforma a la naturaleza.

³¹ Es digno de examen el curso histórico de la hipótesis de la pulsión de muerte: al instinto de muerte se le subordinaron los instintos del Yo, es decir, los auténticos instintos de autoconservación procedentes del hambre. Sería merecedor de un estudio averiguar por qué en la antropología freudiana no aparece el hambre sino para desaparecer absorbida totalmente por la pulsión de muerte. Ernst Bloch [*Das Prinzip Hoffnung*, *loc. cit.*] reprocha a Freud el haber desconocido en su antropología el papel del hambre como necesidad prevalente. Simone de Beauvoir ve un signo de mentalidad burguesa en el hecho de que el mundo burgués perciba el cuerpo exclusivamente como sexo y muerte, no como hambre y trabajo [Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Gallimard, París, 1963, p. 351]. Esta hipótesis merecería un examen más pormenorizado. Creemos, sin embargo —puesto que aquí nos limitamos a analizar la pulsión de muerte en sus relaciones con la compulsión a la repetición—, que no es necesario especificar aquí más hondamente la índole “auténtica” de Eros que, en sus formas arcaicas y aún no diferenciadas, es tanto “hambre” en el sentido de Bloch como “trabajo” y “libido”.

ción de la existencia, entre la *dinámica de la conservación* y la *dinámica del aumento, de la superación*. El apetito, viene a decir, no se puede reducir al hambre como necesidad (*Bedürfnis*). “La dinámica de la superación es indudablemente un fenómeno histórico, es, por decirlo así, el concepto psicológico de la energía psíquica, cuya eficacia promueve la historicidad del devenir personal (y cultural). Esto hace suponer que ya Heráclito la consideró como la fuerza psíquica primordial en el fragmento *ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν*” [Wilhelm Joseph Revers, “Die Zeitlichkeit der Motivation”, en E. Wiesenhütter (ed.), *Werden und Handeln*, 1963, p. 205.] Esta distinción entre la “naturaleza conservadora de las pulsiones” (para utilizar nuevamente la expresión de Freud) y una “pulsión hacia el desarrollo progresivo”, “hacia la neoformación y el progreso”, como lo llama el propio Freud [S. Freud, *Jenseits...*, p. 43. *Más allá del principio del placer*, B. N., 1, p. 1128] para luego negarlo acto seguido, mientras Revers lo afirma, cuenta con toda nuestra adhesión. Lo dinámico por excelencia de la superación es una cualidad distinta de la conservación; sólo que la propia conservación quizá sea ya un resultado ambivalente de los principios de vida y de muerte, como mostramos a propósito de la compulsión a la repetición en la primera parte de este capítulo. Así, pues, únicamente en el caso de que Revers piense que la superación es un dinamismo específicamente *humano* y sólo operante en la *historia*, tendríamos que poner en duda la validez de su tesis.³²

Toda vida es realidad fundamental (*Seinsgrund*) que se incrementa y se supera a sí misma. El “dinamismo del aumento y de la superación” es la necesidad de *toda* vida, una necesidad que escapa a la inutilidad y a la imposibilidad de la pura conservación —a causa del aumento de la entropía. Revers tiene toda la razón en llamar nuestra atención hacia el hecho de que la autorrealización humana en el devenir no puede ser “ni pura historia ni mera resultante de

³² Cuando Revers, por ejemplo, escribe que “los motivos de la superación aparecen genéticamente después” [*ibid.*, p. 210], no advierte, al parecer, que esta fórmula no hace más que duplicar el argumento freudiano en favor del primado de la pulsión de muerte. Si la conservación “estaba allí antes” que la superación, entonces se sigue con férrea consecuencia que “la muerte es la meta de toda vida”. Probablemente en la formulación de Revers desempeñen un cierto papel dos motivos antropológicos: en primer lugar el esencialismo, como si la “esencia” pudiera preceder a la existencia y, en segundo lugar, el hábito de la mayoría de los psicólogos de separar de modo esencialista las propiedades humanas de los animales. Pues bien, todas las propiedades humanas *tienen* que encontrarse ya preformadas desde el comienzo mismo de la evolución de la vida (en cualidades dialécticamente *distintas*), exactamente como las propiedades primordiales de la vida son transformadas (en cualidades dialécticamente *distintas*) en el hombre.

otros componentes motivacionales” y de que a la “conservación” ha de añadirse la “superación” como “entelequia del devenir personal” [W. J. Revers, *loc. cit.*, p. 210]. Pero esto último debe afirmarse también de la totalidad de la evolución de la vida. *Nada* existiría como algo *orgánico-estructurado* si desde el principio no se “superara”, porque la “mera” conservación de una organización por sí misma es ya, desde el punto de vista físico, imposible (*perpetuum mobile*). La superación, vista desde el punto de mira biológico, no es en absoluto un puro “lujo”, como el ejemplo de Revers del apetito en relación con el hambre podría hacer suponer, sino la *conditio sine qua non* de los procesos orgánicos y quizá ya de los procesos previtales en general.³³

Freud tomó en serio la imposibilidad de aplacar exhaustivamente una necesidad y la presencia de un principio (conservativo) de muerte en la vida: de ahí concluyó el primado de la “pulsión de muerte”; toda “superación” tenía que aparecer, en esta perspectiva, como un lujo impotente y entafador de Eros, como ilusión y engaño. Revers ha llamado la atención sobre el adelanto de Eros frente a la mera necesidad (este hecho es, empero, la otra cara de la misma medalla) y concluye de ahí el primado de Eros. En esto estamos de acuerdo con él. No obstante, quisiéramos restablecer la relación dialéctica subyacente y poner de relieve lo siguiente: el “lujo” es necesidad absoluta y *no sólo* en la cultura ni únicamente *a partir* de la historia humana, sino por doquier en toda la naturaleza, en la φύσις, en la “historia natural”. Al nivel ontológico humano el “lujo” se vuelve personal y consciente y, más allá de la herencia, se multiplica en forma histórica hasta lo inmenso. Se le *reconoce* entonces como necesidad del ser humano; pero también lo contrario: la necesidad es malentendida o mal utilizada como puro lujo, mientras que la existencia de la misma necesidad en la existencia de los animales es a menudo —demasiado frecuentemente— desconocida con fines apolo-géticos.

Y, sin embargo, el *único* argumento contra el primado del “instinto de muerte” que puede tener cierta probabilidad y fuerza de convicción es que la muerte no puede crear “lujo”: la muerte no co-

³³ Que este exceso, este “lujo” —como el apetito a diferencia del hambre, como el juego, el rito, el traje de fiesta, etc.— caracterice a todo lo orgánico ha sido algo suficientemente probado por Adolf Portmann [cf. A. Portmann, *Die Tiergestalt*, F. Reinhardt, Basilea, y *Biologie und Geist*, Rhein-Verlag, Zurich, 1956]. Nos llevaría muy lejos intentar probar la hipótesis de que ya las formas de organización prevital dan muestras de un “lujo” análogo. Teilhard de Chardin ha entrevisto genialmente la necesidad lógica de esta hipótesis. Pero sólo al llegar a la historia esta contradicción, que conduce a un trascender espiritual de la naturaleza, se convierte en una cuestión trágica debido a la autoconciencia, la cuestión de Hamlet: ser o no ser.

noce aumento, ni despliegue de nuevas cualidades, ni mutaciones a partir de sí misma, ni transcendencia de sí. No conoce sino la ampliación cuantitativa. Apenas puede, pues, entenderse el “lujo” de Eros si no es *únicamente* como reacción a la muerte, por más que se convierta en *respuesta* a la muerte justamente gracias a la presencia actuante de ésta: respuesta que hace aparecer a la acosada esperanza humana como una potencia fundada en el propio ser del hombre.

Incluso el psicoanálisis en su *praxis* parte de esta esperanza utópica, aunque extraordinariamente precaria. Su punto de aplicación es precisamente allí donde la muerte actúa en la vida del hombre: en la compulsión a la repetición. Parece no ser sino una pura respuesta al principio de muerte de la inhibición neurótica; pero sólo es eficaz en virtud del exceso en vida, incluso en aquel punto nodal en el que la muerte parece tener en jaque a la vida. La cultura —y el psicoanálisis *es* cultura— es una respuesta a la muerte, ciertamente, pero una respuesta nueva y que se alza sobre sí misma de la vida, aunque todavía no totalmente desintrincada de la muerte.

Si se da en la ciencia una “táctica” (y en nuestra opinión debe darse, puesto que la ciencia no puede surgir al margen de las relaciones interhumanas históricas), entonces el término de “instinto de muerte”, desafortunado desde el punto de vista biológico, se transforma desde el punto de vista táctico en algo muy provechoso... Un término peligroso, pero aprovechable. También de esto hay en la ciencia. Sobre este punto escribe acertadamente Norman O. Brown: “Los psicoterapeutas después de Freud (e incluso el mismo Freud) han visto en el instinto de muerte un irreductible obstáculo en el camino de la curación. Careciendo del estoico valor de Freud, sus epígonos han renunciado al instinto de muerte sin colocar en su lugar ninguna otra hipótesis. Pero la posibilidad de la terapia no se abrirá de nuevo por cerrar los ojos a los motivos del pesimismo freudiano” [Norman O. Brown, *Eros y Tanatos*, Joaquín Mortiz, México, 1967, p. 95; *cf. supra* pp. 184 ss].

¿Hay, pues, una “pulsión de muerte” o no? La respuesta a esta pregunta necesitaría de inauditas investigaciones aún. Dado que hemos limitado nuestra problematización al estudio de la separación de los amantes, sospechamos sencillamente que la pregunta sobre la “existencia” de la “pulsión de muerte” no puede responderse con un sí o un no tajantes. Y esto sobre todo porque, en el plano humano, no existe en absoluto una pulsión “puramente” biológica —una pulsión que careciese de superposición cultural—; a la inversa, una manifestación cultural, una evidencia general humana sólo podría convertirse en una fuerza impulsora en la medida en que se apoderara de las pulsiones y necesidades a las que se superpone.

Probablemente —¡sólo hasta aquí podemos arriesgarnos!— el término de “pulsión de muerte” no es adecuado y quizá debiera de ser sustituido por otro (acaso “principio de muerte”). Este principio de muerte (siempre dentro de la conjetura) estaría en la vida psíquica alimentado por numerosas y hasta heterogéneas fuentes, por ejemplo, por el correlato psíquico de la acción universal de la entropía en el organismo, luego por la catexis libidinal de la agresividad objetivada (“instinto de destrucción”) del hombre y, no en última instancia, por las consecuencias específicamente humanas de la compulsión a la repetición, a saber, la tendencia a recapitular y anticipar lo mortal. Quisiéramos hacer algunas consideraciones acerca de estos posibles “componentes” de un principio de muerte operante en la vida humana que están en relación con el tema principal de este estudio, la separación.

a] *Entropía y Psique*. Ya Freud puso en relación la compulsión a la repetición, con su afecto aparentemente mecánico y liberador, con la “entropía física”. Vio la acción de la entropía en el “descubrimiento de que, en circunstancias aparentemente iguales, tratándose de neuróticos no es posible anular ciertas alteraciones que en otros se han logrado con facilidad. Así, pues, también en la transformación de los procesos psíquicos habría que tomar en consideración el concepto de *entropía*, cuya magnitud se opone a una modificación retroactiva del pasado” [S. Freud, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurosis*, 1918, G. W., XII, p. 151].*

Esto es indiscutible; y, sin embargo, ¿de dónde procede entonces la función terapéutica de la regresión psicoanalítica, para no hablar de las regresiones “neuróticas” fuera de la cura psicoanalítica, que sin embargo representan también una “tentativa de salvación”? También a Freud le asaltaron dudas sobre la omnipotencia de la “entropía psíquica” y sobre la necesidad vigente en la vida de destruirse a sí mismo en aras del instinto de muerte: “Hemos fundado amplias conclusiones sobre la suposición de que todo lo animado tiene que morir por causas internas. Esta hipótesis ha sido aceptada naturalmente por nosotros, porque más bien se nos aparece como una certeza. Estamos acostumbrados a pensar así y nuestros poetas refuerzan nuestra creencia. Además, quizá nos haya decidido a adoptarla el hecho de que no teniendo más remedio que morir, y sufrir que antes nos arrebatase la muerte a las personas que más amamos, preferimos ser vencidos por una implacable ley natural, por la soberana *Ἀνάγκη*,

* Este último párrafo relativo a la entropía falta en la versión española de López Ballesteros, tanto en la Edición de Biblioteca Nueva como en la de Santiago Rueda, de la *Historia de una neurosis infantil*. [T.]

que por una casualidad que quizá hubiera sido evitable. Mas quizá esta creencia en la interior regularidad del morir no sea tampoco más que una de las ilusiones que nos hemos creado: 'para soportar la pesadumbre del vivir' " [S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, loc. cit., p. 47. *Más allá del principio del placer*, B. N., 1, p. 1107. Ya aludimos a este pasaje de Freud anteriormente, en la nota al calce de la p. 173]. Con todo, Freud sostuvo con inquebrantable lealtad la hipótesis del instinto de muerte: la clave para explicar esta convicción creemos poder encontrarla en su concepción (quizá insuficientemente dialéctica, como indicamos antes) del fenómeno de la repetición. En el pasaje aquí citado, sin embargo, podemos reconocer el valeroso intento del buscador de la verdad de dar cabida a la posibilidad de una crítica a la propia teleología negativa (de la explicación de la vida a partir de un fundamento último ajeno a la vida).³⁴

Debemos guardarnos de desviaciones adialécticas en el pensar. Por una parte, adialécticamente aislada, se reprime la muerte —como en la psicología clásica y en el psicoanálisis reformista— o se lo mistifica convirtiéndolo en un mito que domina la vida —como en todas las representaciones del más allá. Por la otra parte —igualmente adialéctica— aparece Eros, que mantiene unido al mundo, como un sueño, como un juego de prestidigitación. Ni aquí ni allá acaba de superarse el viejo platonismo. Y no obstante por todas partes en la vida —y por tanto también en la vida psíquica— se encuentra la presencia operante y permanente de la muerte, porque en todos los sistemas materiales, a los que pertenece también el sistema organizado que llamamos hombre, rige la *entropía*. También sobre este punto hemos de hacer algunas reflexiones.

Es perfectamente legítimo suponer, de acuerdo con la hipótesis dominante sobre la evolución —la única que explica satisfactoriamente el despliegue de los modos de ser cósmicos— que, en primer lugar, el origen de la vida en el universo se debe a la ocurrencia casual de combinaciones, estadísticamente poco probables, de la materia inorgánica y, en segundo lugar, que la aparición progresiva de nuevas formas de vida obedece a la formación de nuevas combinaciones, estadísticamente improbables, de la materia orgánica. Algunas pocas de estas resultantes de las infinitamente variables combinaciones de la materia pudieron subsistir, una vez surgidas, por adaptarse óptimamente a las condiciones del medio; pero esta subsistencia ya no es una casualidad, sino que responde a la ley de la selección na-

³⁴ También la vivencia subjetiva de la acción entrópica en la vejez es importante para la racionalización de esta vivencia. El propio Freud escribió: "Uno se convierte en esta pareja de terribles divinidades, Logos y Ananké, solamente al llegar la vejez" [S. Freud-O. Pfister, *Briefe. Correspondencia*, FCE, México, 1966, carta 60 del 6 de abril de 1922, p. 82].

tural de las formas superiores de organización.³⁵ Por otra parte, es cierto que en el proceso de aumento de la entropía se producen muchísimas otras combinaciones casuales que no hacen más que aumentar la entropía. Piénsese en las mutaciones letales. Solamente “sobreviven” aquellas mutaciones que, según Charles Darwin, son promovidas por la selección natural; su número, comparado con las otras, es cada vez más pequeño.

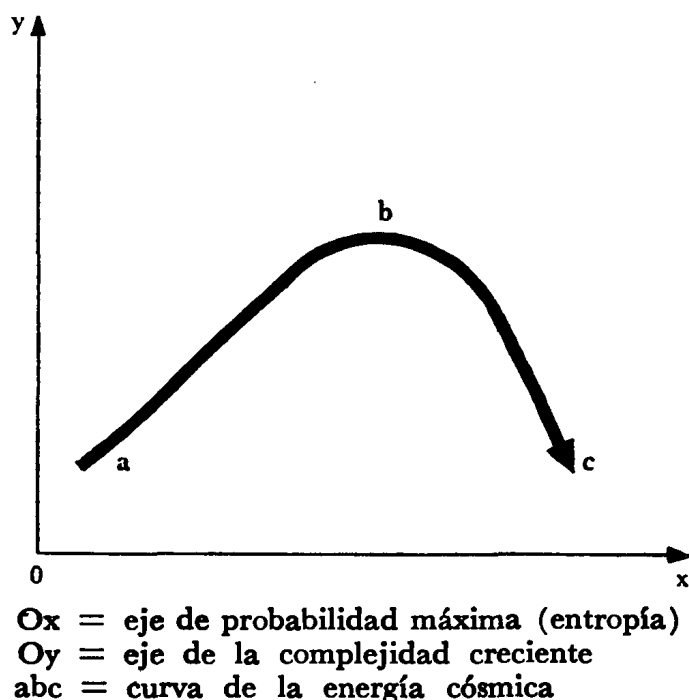
Con Teilhard de Chardin —y con los marxistas— quisiéramos aquí prevenir al lector contra el sofisma que consistiría en considerar los resultados biológicos, regidos por leyes naturales, de tales combinaciones como manifestaciones epifenomenales y accidentales, tal como lo hace el positivismo. De causas estadísticamente *improbables* surgen leyes fundamentales *esenciales*. Es ocioso preguntarse qué hubiera pasado si no se hubieran producido determinadas combinaciones improbables; puede pensarse que se habrían producido otras organizaciones espontáneamente no muy diferentes y que se habrían mantenido como base de ulteriores saltos evolutivos. Sea como fuere, el hecho es que se han producido tales saltos evolutivos y se *han convertido* en leyes naturales, es decir, que modifican, desde la base, *cualitativa e irreversiblemente* los desorganizados estados de la materia estadísticamente improbables y se convierten regularmente en causas de nuevas modificaciones. Este pensamiento básico de Teilhard de Chardin le permite construir una hipótesis que, por una parte, asume la consideración científico-casual del origen estadísticamente improbable de las formas progresivas de orden y, por otra, propone la irreversibilidad de las tendencias hacia el orden estadísticamente improbable como necesaria. La dialéctica de Teilhard de Chardin muestra la génesis de formas progresivas de orden a partir de resultados primeros, casualmente fundados y estadísticamente improbables; *ipso facto* se hacen *necesarias* formas progresivas de orden y esto en el sentido más estricto del concepto “necesario”.³⁶ La imagen positivista del mundo en el fondo no conoce más que uno de los ejes del

³⁵ Esta ocurrencia puede ser interpretada de diferentes formas según la cosmovisión de cada quien, tanto más cuanto que la prueba experimental de esta hipótesis transformista, por razones obvias, no puede todavía obtenerse. Esta doble circunstancia hace posible que se emitan opiniones del tipo de las contenidas en el estudio de Paul Overhage y Karl Rahner, “Das Problem der Hominisation”, *Quaestiones disputatae*, 12/13, 2a. ed., Herder, Freiburg-Basilea-Viena, s. f.; allí se encontrará una excelente bibliografía sobre la filogénesis humana.

³⁶ El hombre, por consiguiente, es producto de esta necesidad y obedece a ella: “Es enteramente cierto, en una primera aproximación, que la vida aparece en el universo como resultado del juego de las probabilidades. Pero después descubrimos que esa misma vida, en su forma ‘refleja’, para funcionar tiene que poder rectificar este juego de probabilidades en su propio fa-

movimiento cósmico, el de la desestructuración y el empobrecimiento en orden: es el eje de la entropía; en todo sistema la energía se degrada en tal forma que tiene necesariamente que alcanzarse una distribución estable y estadísticamente homogénea de las partículas simples. El hecho de la génesis de la vida no aparece inscrito en esta concepción. Ahora bien, el orden de la materia *fácticamente* y en el curso de su organización ha alcanzado ya el nivel de la *vitalización* y precisamente como etapa superior, aunque improbable, de la organización; después, la materia ahora viviente adquirió fácticamente también una forma de organización todavía más elevada e improbable, la de la *reflexión*. Si hemos de situar estos fenómenos evolutivos, fácticamente dados, en la imagen del mundo dominada por la entropía ilimitada, habremos de situar, junto al eje de la probabilidad y el desorden crecientes, un segundo eje, el de la improbabilidad y complejidad crecientes, es decir, el eje de la negentropía (entropía negativa). La imagen de la evolución de la vida sería entonces, según Teilhard de Chardin, más o menos así:

ESQUEMA 2 (Según Teilhard de Chardin, *loc. cit.*, p. 345)



vor, para poder así escapar a la muerte hacia la que le conduciría un ciego determinismo" [P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, Du Seuil, París, VII, p. 351]. Libertad significa para Teilhard de Chardin no una imposible "indeterminación", sino —exactamente como para Freud y Marx— la concienciación de la necesidad: "No se puede afirmar en absoluto que al alcanzar la primera cumbre [es decir, la de la concienciación] el determinismo tendería a desaparecer; ¡muy al contrario! Por muy 'libre' que el hombre pueda sentirse o ilusionarse, no por eso escapa a la necesidad económica y psíquica. Ésta le

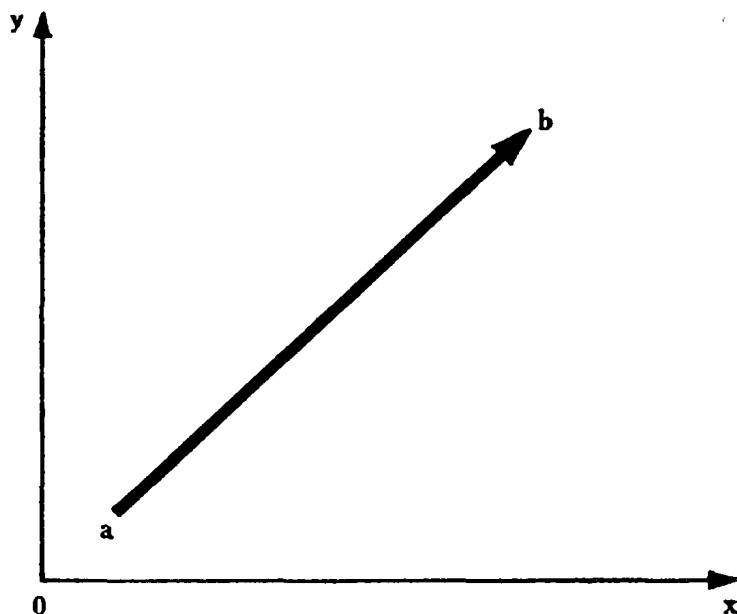
No obstante esta imagen, según la cual las formas supremas de organización tenderían en una involución global hacia la muerte entrópica a partir del punto (b), es insuficiente. Ésta es, empero, la imagen del mundo de Freud, para quien la vida es un trastorno causado (?) desde fuera en el reino de la muerte y las pulsiones tienden a restablecer los estados anteriores. Teilhard de Chardin, en cambio, pone de relieve la modificación cualitativa que ha experimentado la materia por la vitalización; este paso de la cantidad a la cualidad constituye lo *genuino* del nuevo desarrollo emprendido. En realidad la organización alcanza nuevos niveles que *ya no* emprenden el camino de la probabilidad creciente.³⁷ La génesis de estas nuevas cualidades (vitalización, reflexión, personalización) es irreversible: la reversibilidad de estas cualidades significaría una detención instantánea del universo, que al fin es lo que es, porque este despliegue de nuevas cualidades de hecho ha modificado su esencia. La imagen del mundo de la evolución como dialéctica entre entropía y negentropía

fuerza incesantemente —individual y colectivamente— a hacerse cada vez más consciente, a tomar más conciencia de sí también. El hombre, una vez que empezó a pensar y porque piensa, ya no puede en cierto modo dejar de seguir pensando y pensando cada vez más" [*ibid.*, p. 347]. Así, para Teilhard de Chardin el hombre tiene que hacer de la necesidad la meta libre de la hominización: "El hombre se ve, por la fuerza del proceso que le envuelve, empujado hacia un estado final. Este último podría definirse así: en primer lugar el hombre alcanzará *orgánicamente* la máxima complejidad, más allá de la cual no podrá pasar, ni siquiera como colectividad y por tanto tampoco en la concienciación. En segundo lugar el hombre ya no estará *psíquicamente* dispuesto a retroceder. En tercer lugar el hombre no podrá detenerse *cósmicamente*, porque en nuestro universo 'entrópico' la detención significa una recaída" [*ibid.*, p. 151]. A este propósito observa todavía Teilhard de Chardin: "Una detención mataría a la humanidad" [*loc. cit.*, nota al calce].

³⁷ De ahí que la paradoja de la evolución cósmica consista en que las estructuras más probables, merced a su determinabilidad estadísticamente discernible, formen leyes previsibles y que, por otra parte, aparezcan regularmente tales formas de orden que no son ya predecibles o que lo son con enorme dificultad y cuyo determinismo sólo se revela *a posteriori*. Esto, en nuestra opinión, no constituye prueba alguna de una "indeterminación" en la naturaleza, sino más bien una prueba —ya en el plano subatómico— de que el *despliegue* de la naturaleza se realiza mediante posibilidades de combinación determinadas, pero estadísticamente no precisables por anticipado. Al nivel humano este *trend* de la naturaleza se convierte en un ser autorreflexivo, consciente. La naturaleza como que se alza sobre sí misma y se supera en cultura: en este sentido la cultura es la *naturaleza histórica que se ha vuelto consciente* y se eleva sobre sí misma a partir de lo "todavía-no". "La naturaleza 'actúa' en sí, pero no para sí; los efectos de sus causas existen para ella tan poco como estas mismas causas; no son para ella piedras miliare que le señalen la dirección del progreso o la regresión, solamente lo son para nosotros y en relación con nuestros propios propósitos es como adquieren un sentido —o en realidad una multiplicidad de sentidos" [Francis Jeanson, *La foi d'un incroyant*, Du Seuil, París, 1963, p. 30, nota].

debería entonces figurarse así (modificamos aquí el esquema de Teilhard de Chardin):

ESQUEMA 3



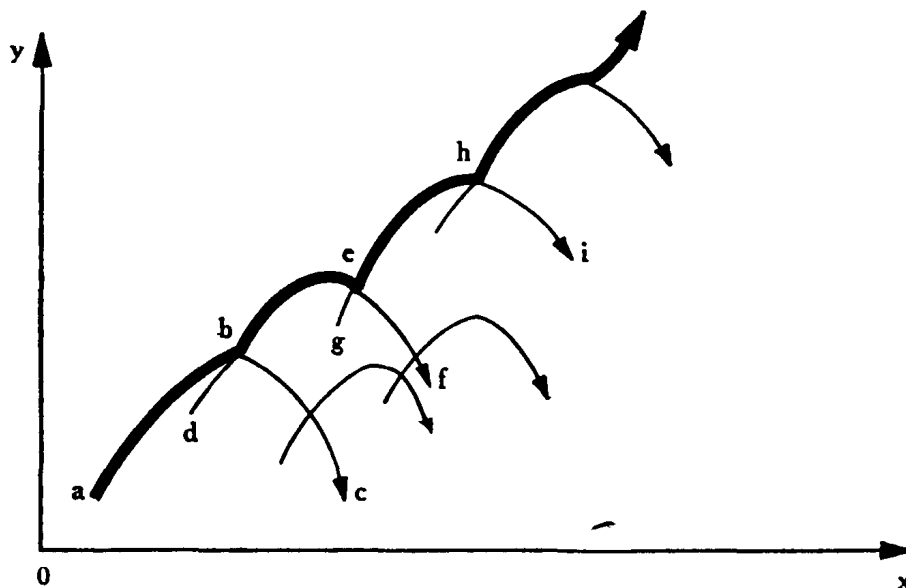
Oy = eje de la complejización creciente

Ox = eje de la entropía creciente

ab = dirección de la evolución cósmica

En realidad la línea ascendente (ab) es el resultado de innumerables curvas ascendentes y descendentes semejantes a la curva ge-

ESQUEMA 4



Ox = eje de la entropía creciente

Oy = eje de la complejización creciente

abc, def... = curvas de las diferentes evoluciones aisladas

abeh... = curva de la evolución cósmica

neral (abc) del esquema 2. Así deberíamos representarnos la evolución más o menos como lo indica el esquema 4: proponemos ahí un esquema que no dio Teilhard de Chardin y que no por casualidad repite gráficamente el esquema 1 propuesto por nosotros en la página 161.

El esquema 4 figura en forma muy simplificada lo que observamos en la realidad, es decir, que las fuerzas de la entropía como probabilidad máxima (o, para llamarla con la expresión freudiana, como “pulsión de muerte”) efectivamente operan en *todos y cada uno* de los puntos de la evolución, pero que, con todo, esta evolución toma una dirección en la que las fuerzas de la entropía son constantemente combatidas con éxito por la acción de la negentropía. Por este camino se hace imposible el “restablecimiento de estados anteriores” y se convierte más bien en un *componente* dinámico de la nueva dialéctica evolutiva. Más aún: una vez alcanzado el punto de la *reflexión*, las fuerzas de la negentropía empiezan a ser *conscientemente* conducidas y precisamente hacia un punto fugitivo de la línea de fuerzas abeh..., punto que para Teilhard de Chardin es idéntico con el punto Ω . Aquí se dibuja una superación (*Aufhebung*) nueva y consciente de las dos direcciones antagonistas Ox y Oy: una superación que no nos pueden representar ni la vida ya conocida por nosotros ni la muerte tal como la conocemos, sino una nueva cualidad por venir que dejará atrás, irreconocible, la mezcla contradictoria en sí de vida y muerte.

Vemos así que las hipótesis de Teilhard de Chardin en manera alguna contradicen las observaciones de Freud sobre la acción de una “pulsión de muerte” en la compulsión a la repetición; también ellas cuentan con la “naturaleza conservadora de las pulsiones” que tienden a restablecer estados anteriores. Pero estas hipótesis introducen en la imagen freudiana del mundo una nueva dialéctica: el aumento de la entropía, al nivel de la evolución consciente, es contrapesado por el aumento de negentropía (representada por organización o infomación), aun cuando sabemos perfectamente por la cibernética que todo aumento de información trae consigo también un aumento de entropía.³⁸ Es, pues, una competencia entre negentropía y entropía,

³⁸ Evidentemente que no cualquier alimento de información es equivalente a un aumento de negentropía. En un sistema dado la recepción de la información puede agotar la cantidad de energía existente. Cuanta más información se elabora tanto más se exige de la negentropía. Además, en la transmisión de la información un fragmento de la misma se degrada energéticamente sin remedio. Ahora bien, en la evolución total de la organización viviente, como filogénesis de la personalización, hemos de habérnoslas con la complejidad creciente de los sistemas que permite elaborar cada vez más información y que hay que poner en conexión con la disminución de la entropía. “Ambas magnitudes, entropía e información, se transforman parcialmente

pero la aparición de planos cualitativamente nuevos de orden hace que el aumento de negentropía y su conducción mediante la conciencia sean ineludibles y hace problemática la victoria (tan probable desde el punto de vista de la mecánica física) última de la entropía. La entropía actúa en cada existencia individual, pero la vida “inventa”, extrayéndolos de sí misma, nuevos órdenes de organización superior [ver *supra* pp. 193 ss] en los cuales la acción de la entropía resulta cada vez más superada y trascendida —sobre todo a nivel del ser consciente—, de tal manera que el camino que conduce a la superación (*Aufhebung*) de la muerte resulta una *necesidad* postulada por la existencia de la vida.³⁹

Este orden de lo viviente, que se supera a sí mismo, no hay que pensarlo como si subsistiera simplemente *junto a* o solamente *contra*

la una en la otra. Siguen en esto mecanismos que sólo ahora comenzamos a concebir. Su coeficiente de equivalencia en este proceso muestra un valor de $k \ln 2$, si expresamos esas magnitudes por medio de las unidades naturales en cada caso (unidades binarias y unidades termodinámicas: k = constante de Boltzmann; $\ln$ = logaritmo neperiano)” [O. Costa de Beauregard, *Le second principe de la science du temps*, Du Seuil, París, 1963, p. 62]. El equivalente numérico de una información $\Delta 1$ en unidades físicas de entropía es $k \ln 2 \Delta 1$. Así, pues, es legítimo poner en relación positiva vida, información y negentropía en la medida en que la cibernética supone que a toda información elaborada corresponde la posibilidad de *poner un sistema en un estado más ordenado que aquel en que se encontraba antes de recibir la información* [op. cit., pp. 65 ss]. La entropía es para Boltzmann la medida de la falta de información o del desorden. El paso descrito de la negentropía a la información y a la inversa implica una esencial acción recíproca —una dialéctica— entre ambas direcciones. Ahora bien, el aumento de información es el rasgo fundamental de la evolución de la vida y la conciencia. Sobre este punto se consultará con mucho provecho la citada obra de O. Costa de Beauregard, donde este último al insistir en la irreversibilidad de la información viviente indica la significación e importancia centrales de la problemática del tiempo, problemática que no podemos abordar en el marco de estas reflexiones. También se pueden consultar las comunicaciones y discusiones, inteligibles por todos, de la obra colectiva: *L'énergie dans la nature et dans la vie*, Presses Universitaires de France, París, 1949.

³⁹ La cibernética, gracias a su modelo de la retroacción, puede proporcionar una decisiva claridad en la explicación de la organización progresiva de la materia. Esta organización progresiva contiene necesariamente los saltos cualitativos de la vitalización y de la concienciación, por el simple hecho de que un cierto grado de organización implica la génesis de la vida, así como un cierto punto de la evolución vital significa el volverse consciente. Esta línea de orden ascendente actúa *necesariamente* oponiéndose a la ley, estadísticamente probable, de la entropía, que en su forma pura sólo sería aplicable a sistemas aislados que no estuvieran en interacción recíproca con el cosmos infinito. Las reflexiones contenidas en este texto fueron escritas en noviembre de 1963, cuando el autor no conocía aún el libro de Albert Ducrocq *Cybernétique et univers. Le roman de la matière*, René Julliard, París, 1963. Ducrocq elabora agudamente allí el principio según el cual los cálculos del contenido en entropía sólo tienen validez para sistemas que mantienen inter-

la entropía creciente; es más bien el resultado de ambas fuerzas orientadas O_x y O_y [esquema 4]. El mundo es *uno* y la imagen cósmica no puede escindirse maniqueamente. El desarrollo de la conciencia es un fruto de la dialéctica entre la información creciente hasta el exceso, por una parte, y la entropía creciente por la otra; pero ambos incrementos *tendrán* alguna vez, más allá de la historia que conocemos por el pasado, que superarse (*sich aufheben*) en una nueva cualidad de humanidad [en el sentido dialéctico de la palabra *aufheben*, ver *supra*, pp. 159 ss]. No nos gusta hablar de un futuro “superhombre”, porque sólo la conciencia constituye la capacidad ilimitada de evolución del *hombre*, de tal manera que el supuesto “superhombre” por venir en realidad será el *hombre que ha vuelto a sí mismo*. La idea importante a la que alude Teilhard de Chardin ⁴⁰ y que se nos hace una evidencia es la siguiente: *si hay vida* —y su existencia es algo improbable que sucediera, pero que ha resultado un hecho necesario—, vida que ha desplegado a partir de sí misma

acciones recíprocas insignificantes con otros sistemas. Frente a éstos, la organización del cosmos se basa en una retroacción positiva, es decir, en una acción retroactiva de los efectos sobre las causas. Pero con ello se problematizan las leyes del puro azar: el movimiento se mantiene a sí mismo y esto incluso con un exceso creciente que es justamente lo que constituye la esencia de la evolución. Una vez instalado, el proceso de la organización solamente puede desarrollarse progresivamente. La retroacción es realmente operante y determina la dirección de la evolución [pp. 111, 114]. “La retroacción positiva no sólo engendra el orden, más bien su propia naturaleza no le permite detenerse por sí misma. En otras palabras y hablando en general, el proceso de la retroacción positiva desemboca en mutación” [p. 117]; en estos puntos mutativos se opera el paso de la cantidad a la cualidad. Todo esto significa para Ducrocq que los sistemas de orden a los que la evolución impone su estructura interna o externa no pueden sucumbir a la entropía: “Desde el momento en que aparecen sistemas primarios, sus estructuras producirán nuevas estructuras; asumirán verdaderamente el papel de máquinas. Las retroacciones negativas [en relación con la entropía] son aquí algo así como muros que delimitan las fronteras dentro de las cuales se crean las retroacciones positivas y se desarrollan las nuevas cadenas de órdenes. En última instancia es el desorden el que está condenado a hacerse cada vez más raro, porque un sistema no puede permanecer fuera de la cadena del orden a no ser que las acciones externas no puedan llegar hasta él” [p. 125]. Ahora bien, la entropía de un sistema es el indicador de su desorden y este último aumentará si se le deja abandonado a sí mismo. Así, pues, esta ley no tiene una vigencia ilimitada en el ámbito de la biología, puesto que “la propiedad fundamental del viviente es la de luchar contra el azar; esta lucha es llevada por el hombre al mundo: el hombre cambia al mundo” [p. 7]. [Cf. también Georg Klaus, *Kybernetik in philosophischer Sicht*, Dietz Verlag, Berlín, 1961.]

⁴⁰ Para Teilhard de Chardin la necesidad de la inmortalidad del hombre (como especie y como persona) resulta de la “irreversibilidad de la conciencia”, del “principio de la conservación de la conciencia”; corresponde a “una nueva etapa psíquica” análoga a tantas otras atravesadas ya por el hombre en el curso de su historia. “Hoy se imagina quizá el 99% de los hombres

la conciencia, *tendrá que haber necesariamente una superación (Aufhebung) de la muerte* como meta de la autosuperación del proceso vital. Porque la vida misma es una irrupción cualitativamente nueva fuera del régimen mecánico de la entropía; las nuevas cualidades de orden energético constituyen planos en los que la sola entropía (digamos con Freud: “pulsión de muerte”) no puede ser ya todopoderosa. Y no lo puede porque —a diferencia de la entropía— la negentropía se organiza a sí misma y se supera y acrecienta. Volvemos así a la conclusión utópica que encontramos ya en las pp. 157 ss a propósito de la crítica de la compulsión a la repetición.

¿Es necesario todavía decir que la comparación de la libido con la entropía negativa no debe inducirnos a realizar generalizaciones ligeras? Es seguro que la libido ni se puede equiparar simplemente a un concepto fisicalista ubicuitario ni se la puede reducir a este último en forma mecanicista; con ello se cometería un sofisma semejante al que resultaría de transferir sin más el segundo principio de la termodinámica en su calidad mecánica a un acontecimiento antropológico como lo es la muerte humana.

Con todo, es evidente que incluso la muerte “antropológica” muestra correlaciones estrechas con una ley macrofísica general, puesto que el hombre como un todo no está al margen de la φύσις

poder respirar libremente dentro de los límites infranqueables impuestos por la muerte: ¡con tal que la muerte se demore lo más posible! Mañana —de esto estoy convencido, porque yo siento esta angustia ya con muchos otros— se apoderará de la humanidad una agorafobia pánica al solo pensamiento de encontrarse enclaustrado en un mundo cerrado sin posibilidades de evasión” [*Oeuvres*, VII, pp. 425-426]. La certeza de tener que superar la muerte es para Teilhard de Chardin la consecuencia necesaria de la *colectivización* de la conciencia, en la que la especie y la persona se hacen uno. La nueva onda “semejante a tantas otras atravesadas varias veces por el hombre en el curso de su historia” surge del paso de la cantidad a la cualidad: “No hay realidad física que pueda aumentar indefinidamente sin llegar a una fase de transformación esencial” [*Oeuvres*, VI, p. 108]. En este nuevo universo personal-colectivo, en lugar de la muerte, aparecerá una “metamorfosis” [*ibid.*].

Como “transformación esencial”, esta “metamorfosis” es una *nueva* cualidad frente a los estados de vida y muerte, únicos accesibles para nosotros ahora. El carácter *colectivo* de la inmortalidad a la que aspira el hombre nos parece constituir la auténtica base de esta utopía, la única capaz de exorcizar el carácter mágico de este deseo pensado. Una inmortalidad individual antes de que la humanidad entera como unidad alcanzase la misma sería insoportable (e impensable). Sería disgregarse de la humanidad (y esto es una prueba más de que el hombre “concreto” no es el “individuo abstracto”, como dice Marx). Sería una ridícula anulación (no una “superación”) de todos los caracteres humanos esenciales en la medida en que pertenecen a la especie. La inmortalidad —como ha visto muy bien Teilhard de Chardin— sólo puede ser simultáneamente personal y colectiva. Una inmortalidad meramente individual contradiría tanto la ética humana como los caracteres humanos y la humana felicidad.

descubrir paso a paso esta correlación sería una tarea, tan difícil como importante, del estudio genético de los motivos (y tal pretendía ser el psicoanálisis). Porque la acción de la entropía en el macroorganismo —y precisamente en el más complejo, vivo y consciente de los organismos, el “hombre”— tiene que producir *modos de vivir* que son comparativamente tan complejos y sobredeterminados como los modos de vivenciar libidinales determinados por la negentropía subterránea. Las parejas conceptuales *negentropía/libido* y *entropía/pulsión de muerte* no son ciertamente ecuaciones matemáticas, pero indican profundas correlaciones en parte reconocidas y en parte sospechadas sólo por Freud; y estas correlaciones no se anulan por el hecho de que Freud fuera tributario de una imagen mecanicista del mundo. Expresado en términos moderados: la muerte actúa en el sistema de orden “hombre” digamos en forma homóloga a como lo hace la entropía en todo sistema de determinada magnitud. ¿Se justifica expresar esta homología bajo el concepto de una “pulsión de muerte”? Pues bien, la muerte es *de facto* una necesidad interna y tiene —a semejanza de una necesidad biológica, pero que tendría por decirlo así el signo opuesto— forzosamente que tener un correlato psíquico. No habría por qué ligarlo a un determinado órgano —vinculación en la que Freud ve la característica principal de la pulsión—, pero sí al organismo como un todo, que ya no es capaz de vivir. Ahora bien, ¿por qué (abstrayendo del marasmo paulatino y de la agonía breve) este correlato psíquico no habría de observarse en los animales superiores? En los animales no vemos por parte alguna la presencia de la muerte en la vida, enmascarada tras la opresión intraespecífica, la autodestrucción y la separación forzosa. Todas estas manifestaciones se le imponen y troquelan al hijo del *Homo sapiens*. Son, en efecto, caracteres distintivos de la cultura con su historicidad, son una *respuesta* a la *conciencia* (no siempre clara ni presente) de la muerte, conciencia que evidentemente les falta a los animales. El hombre vive en un estado de sitio, está sitiado por la muerte; la cultura sabe de ello —puesto que es una respuesta a la muerte— y fuerza al hombre a emprender una guerra a menudo inhumana contra ese enemigo ineluctable.

b] *Catexis libidinal de la agresividad*. A diferencia del animal, el hombre se objetiva a sí mismo y el mundo. Su libido catectiza realmente “objetos”: no sólo personas vivientes, sino también cualidades del existente personal, manifestaciones de la actividad personal, como separadas y abstraídas de la persona. El hombre no sólo puede amarse a sí mismo o a una persona, sino amar por ejemplo su propio amor a su actividad pensante, o su padecimiento (masoquismo) o incluso su agresividad (sadismo). El sadomasoquismo es una tal in-

vestición, específicamente humana, del sufrimiento y de la destrucción por la libido que busca objetos parciales.⁴¹

La compulsión a la repetición es también una compulsión a ensayar y ejercitarse: al repetir se puede probar, ejercitar lo que aparece como posible o futuro [cf. pp. 184 ss]. La angustia de espectación es, por otra parte, un deseo también: puesto que el fin ha de venir, puesto que de todas maneras es posible, es natural “repetir”, “ensayar” por anticipado este futuro objetivado. Más vale un fin con sobresalto que un sobresalto sin fin; desde el punto de vista psicoanalítico este proverbio es muy afortunado y caracteriza la actitud general del hombre —a diferencia del animal— frente a lo porvenir, a lo imaginado, a lo sospechado, a lo temido. Puesto que esto último está “en alguna parte” —en la medida en que se representa uno el tiempo espacialmente— y aparece como amenazador o inevitable, puede en ocasiones resultar lo más adecuado desear que sobrevenga ya de una vez: la identificación con el agresor desempeña un papel en todos aquellos casos en que el agresor es el propio mundo objetivado, más aún, el propio agredido con sus angustias y pulsiones secretas.

[132] La analizada UNA (30 años) relata cómo, al contemplar una colección de dibujos infantiles de los campos de concentración germanos [Inge Deutschkron, ...*denn ihrer war die Hölle*, Verlag Wissenschaft und Politik, Colonia, 1965], en la que se expresaban con ingenuo realismo las espantosas humillaciones y torturas de las pequeñas víctimas, sintió espantada una mezcla de desesperación insoportable y de excitación sexual. La Sra. UNA había sido educada muy burguesamente —a veces un poco dura y cruelmente— por padres preocupados. Ama apasionadamente a su hijo de seis años, pero sin poder ofrecerle mucha paciencia y comprensión. Admira a su marido, pero le reprocha al mismo tiempo su debilidad y el no ser muy digno de confianza; parece tener el orgullo de haberse “afirmado” en la familia, por más que simultáneamente añore un papel “pasivo, femenino”, que en la realidad probablemente no le caería bien.

[133] En el zoológico de Schönbrunn un padre de 33 años alza a su hija de cuatro sobre el foso de los cocodrilos. La niña se lo había

⁴¹ Hemos de suponer, escribe Freud, “que ambos instintos se mezclan formando una amalgama de proporciones muy variables. No esperaremos, pues, encontrar instintos de muerte o instintos de vida puros, sino distintas combinaciones de los mismos... Aunque no con toda exactitud, puede decirse que el instinto de muerte que actúa en el organismo —el sadismo primitivo— es idéntico al masoquismo” [S. Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus*, 1924, G. W., XIII, p. 376. *El problema económico del masoquismo*, B. N., I, p. 1038]. Sobre la ambivalencia procedente de esto, ver Lou Andreas-Salomé, en Freud/Andreas-Salomé, *Briefwechsel*, Frankfurt del Meno, 1966, p. 159. *Correspondencia*, Siglo XXI Editores, México, 1968, pp. 192 ss.

pedido así para ver mejor las bestias. Súbitamente le atraviesa al padre un pensamiento obsesivo y torturante: “¿Qué pasaría si la dejase caer? ¡Seguro que los codrilos la devorarían al instante!” La génesis de ese pensamiento obsesivo hincó sus raíces en la totalidad de su historia individual, con sus transferencias, identificaciones, agresiones y angustias. Pero este pensamiento —rechazado con horror— sólo es *posible porque* se representa uno el horrible peligro como posibilidad que podría desterrarse o incluso “dominarse” en forma mágica, no someténdose a ella pasivamente —como ante el destino— sino provocándola.

Es perfectamente verosímil que la casuística entera de la separación sea una anticipación de la *lenta* separación, barruntada y temida, causada *por la muerte del amor*. El amor no está tan amenazado por la costumbre y la vejez, más bien se lo ultraja y asesina por la ansiedad egoísta, por los prejuicios, por la agresión que parte de la sociedad, por el moralismo. Los amantes saben —o creen saber— que su amor no se salvará más allá (¿dónde?, ¿más allá de la muerte?) y anticipan mediante la separación el fracaso de su amor. Podemos suponer aquí que el sadomasoquismo individual introducido en la relación amorosa configurará de manera especial la separación: aun de la catástrofe se extrae una partícula de placer (si no, nunca se habría producido); también se “ama” el morir, la destrucción (aquí del amor) o, para decirlo en la jerga técnica, se catectiza libidinosamente la destrucción.

Ahora bien, a nuestro parecer sería una ilusión ver en el sadomasoquismo (que, al menos en la medida en que representa una objetivación libidinal de la agresividad, es desconocido en el reino animal) un fragmento de “naturaleza”: en el mejor (o peor) de los casos es un fragmento de naturaleza *humana*, que se aparta del resto y produce cultura. Ya vimos cómo K. Lorenz reduce el “instinto de muerte” a la agresividad (que en sí misma y aisladamente no es sadismo); pero con esto vuelca al niño con el agua de la bañera. El placer de destruir no se puede explicar exhaustivamente mediante la suposición de que la agresividad de las relaciones interespecíficas es sometida a un cambio de dirección hacia las intraespecíficas; en tal caso sería una triste necesidad, por más que ya la hipótesis de Lorenz eleva la destructividad humana de la categoría de una pura “manifestación natural” a la de una “manifestación cultural”.

A este propósito quisieramos remitir al lector al marqués D. A. F. de Sade, epónimo y gran teórico del sadismo. Este genial poeta y desconocido filósofo de la naturaleza se ocupó durante toda su vida del estudio del sadomasoquismo como hogar del conflicto entre la naturaleza y la cultura. Su sistema ideológico, no muy desemejante del de J. J. Rousseau, vio en el sadismo el triunfo de la naturaleza

sobre la opresión de la civilización: “¡La naturaleza creó a los hombres simplemente para que encontraran en esta tierra su diversión! Ésta es la suprema ley de la naturaleza, y de mi corazón. Tanto peor para las víctimas: tiene que haber víctimas; todo en el universo se desplomaría si no pudieran regir estas leyes de equilibrio. La naturaleza no puede conservarse sino gracias a nuestros crímenes. De esta manera recupera el derecho que la virtud le arrebató. Obedecemos a la naturaleza al entregarnos al mal; nuestra resistencia contra esta exigencia es el único crimen que la naturaleza no nos perdonará jamás” [*Juliette*, en Gilbert Lely, *Vie du Marquis de Sade*, t. II, Gallimard, París, 1957, p. 553]. Vemos, pues, que Sade reconoció algo muy importante: el principio del placer (la diversión, *amusement*) es antisocial, la sociedad es “virtuosa”; el placer es condenado como “el mal” por la virtud social. Ahora bien, Sade sacó de ahí la conclusión de que debemos hacer “el mal” para salvarnos, sin llegar a descubrir la contraparte dialéctica: que el “mal” *resulta tal, justamente por la presión de la virtud*, es decir, que tomar partido por el mal *en cuanto mal* sigue implicando la perpetuación del *statu quo* de la opresión. De ahí que el marqués de Sade estuviera por el asesinato, pero contra la pena de muerte; la “catexis libidinal de la agresividad” le parecía “natural” (¡utilizaba, por lo demás, un lenguaje mucho mejor!), pero no —y con razón— la fría agresividad social: “La ley, fría en sí, no debe ser tocada por la pasión, que hace perdonable la crueldad del crimen. El hombre recibe de la naturaleza aquellas impresiones que hacen excusable una tal acción; la ley, al contrario, está necesariamente en contradicción con la naturaleza y no recibe nada de ella; de ahí que no pueda jamás permitirse tales licencias y excesos; no procediendo de los mismos motivos, no puede disponer de los mismos derechos” [*Français, encore un effort...*, *ibid.*, p. 545, nota]. Para Sade el interés del individuo condiciona la aceptación de un contrato social (o, como dice acertadamente Maurice Heine, “más bien de un compromiso social”), que puede denunciar en todo momento; “toda sociedad que olvida esta verdad fundamental es opresiva y tiene que ser disuelta” [Heine, citado en *ibid.*, p. 545]. Sade vio aquí agudamente el carácter de compromiso del principio de realidad, compromiso entre la ley y la aspiración al placer; como en tantas otras ocasiones, ha anticipado mediante sus teorías muchas hipótesis psiocoonalíticas y sociológicas. Su error fue creer que el individuo aislado puede conocer perfectamente y llegar a la “pura” naturaleza;⁴² no supo nada de la introyección y de la iden-

⁴² En su estudio sobre Sade, Maurice Nadeau ha mostrado muy claramente la contradicción en la concepción de la naturaleza de Sade: éste no distingue entre la “naturaleza en general” y la naturaleza humana; habla en nombre de la primera y sin embargo se refiere a la segunda; por lo de-

tificación con el agresor; estos mecanismos de defensa y de intercambio, sin embargo, condenan a la protesta individual a desgarrarse eternamente en la ambivalencia. El propio sadomasoquismo es ya un compromiso irreconocido entre la “fría crueldad” de la ley y la cálida inclinación amorosa de la persona. Puede ser que en la tentativa freudiana de aislar un instinto de muerte “natural” opere todavía un resto del error de Sade.

Ahora bien, la identificación con la (consciente o sospechada) muerte como agresora causa la anticipación de la muerte: una anticipación pasiva (más o menos como la del suicidio por angustia ante la muerte) como componente masoquista de toda separación, y una anticipación activa (destrucción del placer y de la muerte) como componente sádico de la misma. El hombre que desespera de una cultura que, lejos de eliminar la muerte y la opresión, las multiplica cree erróneamente como Sade encontrar en el crimen la verdadera naturaleza. Puesto que todo —incluso el amor— es destructible, acepta la destrucción y se convierte en su ejecutor.

c] *Fascinación por la repetición.* Quisiéramos ahora plantearnos la cuestión de si la “pulsión de muerte” no sería en parte la vivencia específicamente humana de la compulsión a la repetición a la que Freud no quiso ver casi más que al servicio de la muerte (“vuelta a lo inorgánico”).

Sin duda la *separación sufrida ya una vez* (ya en el nacimiento y luego en toda frustración) tiene que forzar al hombre a repetir esta situación, “positivamente”, para hacerse activamente dueño de ella y en cierto modo anularla, “negativamente”, para restablecer el *statuto quo ante*. El lado “negativo” de este proceso fue visto ya por Freud con la máxima claridad y no necesitamos aquí sino aludir al análisis que en esta sección se llevó ya pormenorizadamente a cabo. La casuística psicoanalítica, en parte incluso la presentada en la primera sección, nos enseña elocuentemente cuán íntimamente trabados están estos aspectos de la compulsión a la repetición.

[101] Consideremos la vida del Dr. C. D. [ver pp. 29 ss, 39, 57s, etcétera] con algo de detenimiento, cosa que pudimos hacer en el curso de su análisis, y veremos que tras su separación de L. buscó nuevas vinculaciones, pero las destruyó inmediatamente, como si hubiera perdido la fe en una relación humana profunda y venturosa. El gran trauma exigía repetición: no sólo en sentido “masoquista”, sino también “para hacerlo mejor” esta vez; al mismo tiempo, sin

más, quiere “superar” la primera porque en sí misma sería “odiosa” [Maurice Nadeau, prólogo a las *Oeuvres* de D. A. F. de Sade, La jeune Parque, París, s. f.].

embargo, su acción destructiva era tan persistente que condenaba al fracaso toda nueva relación por anticipado. Todo esto era la consecuencia de un acontecimiento que a su vez era secuela de traumas anteriores. Porque el psicoanálisis mostró cuán inseguro había sido ya el Dr. C. D. en el fondo, ya antes de que encontrara a L. Su actitud frente a las personas era una mezcla de espectación hipertensa de ser "aceptado" y de un escepticismo pesimista. Una y otra vez surgieron en el análisis los motivos, tiempo ha olvidados, de su infancia, sobre todo a propósito de la madre, cariñosa, pero inestable y sin interés por su hijo durante ciertos períodos, del padre de carácter fuerte, pero que abandonó a la familia cuando C. D. tenía 5 o 6 años, y muchas otras cosas de las que suelen abundar en las clásicas neurosis de abandono [cf. Germaine Guex, *La névrose d'abandon*, Presses Universitaires de France, París, 1950]. C. D. menciona la pregunta que se le planteaba una y otra vez: "¿Para qué?" A menudo se encontraba como paralizado. ¿Para qué esforzarse profesionalmente? ¿Para qué leer este libro? ¿Para qué esta excursión? Pensaba haber encontrado la salvación en L. Pero probablemente sabotó él mismo el proceso de salvación. "Todo tiene un fin, todo ha de perecer; *mejor anticipar ya el fin mediante un acto libre de voluntad*" (subrayado por nosotros).

Manifestaciones enteramente análogas, aunque lógicamente ligadas a otros acontecimientos individuales, de un fin constantemente repetido y anticipado las hemos observado en numerosas historias clínicas y psicoanalíticas, por ejemplo en las referidas con los números 104, 105, 106, 107, 108, 109, 116, 117, 119, 120, 124, 128, para no mencionar sino los casos ya documentados por nosotros.

La fascinación ejercida por la separación inevitable —por la separación como esbirro de la muerte— conduce pues a "ejercitarse" en la separación. Simultáneamente, empero, es un intento de hacerse dueño de la separación, de "superarla" (*aufheben*). La muerte como unión postrera, tal como vio claramente Freud, tiene que anular la separación. Se oye aquí un motivo ambivalente y por consiguiente también conciliador, que es muy difícil de captar y, sin embargo, se puede sentir muy a menudo en los análisis, por ejemplo en el protocolo de una sesión psicoanalítica como la siguiente:

[134] El Dr. URD (42 años), en análisis didáctico, escribe sobre su sesión número 142: "En un artículo del Prof. D. he leído que la muerte es el último incesto. Esto suena absurdo, pero corresponde a la experiencia médica tanto general como mía: muchos pacientes llaman a la madre en fantasías febriles al acercarse la muerte. La proximidad de una persona maternal sería una buena ayuda para morir. En las notas de mi primer análisis didáctico con el Prof. F. leo: Si tuviera que morir, deberían estar junto a mí el Prof. F., Erna, Otto y el padre N., no todos juntos, sino uno por uno. Hoy que hago mi se-

gundo análisis me gustaría que de todos ellos sólo estuviera el padre N.: es un buen hombre, maternal. Podría estar también alguna enfermera razonable o, mejor, Eva T. Tratándose de enfermeras (en el caso de que sean monjas) hay peligro de una piedad que rechazo. No comprendo los usos propios de los conventos: allí el morir se institucionaliza y se vuelve un culto. Yo no quiero eso, ese tener que estar ahí, ese altar en el cuarto, esas velas, etc. No debe haber más que una persona en el cuarto. Cuando estoy enfermo, me gustaría que me cuidara una hermana. El punto de partida fue: la muerte como incesto, como retorno a la madre (¿a las madres?)..."

¿Es la necrofilia ocupación con la muerte *también* y a pesar de todo una repetición, afirmadora de la vida, para dominar lo que la amenaza?

Queremos ahora resumir el capítulo sobre la compulsión a la repetición y el "instinto de muerte". La explicitación de la compulsión a la repetición es uno de los descubrimientos más significativos y grávidos de consecuencias de Sigmund Freud. En la compulsión a la repetición vio Freud la prueba de la tendencia de toda pulsión a restablecer estados anteriores, a volver al punto de partida. Freud se vio forzado a suponer la acción de una "pulsión de muerte" que significaría la aspiración —procedente de una necesidad interna— de todo lo viviente hacia la muerte.

El análisis aquí ofrecido de la compulsión a la repetición, que se ha realizado con el máximo cuidado —partiendo de las hipótesis y observaciones del propio Freud—, parece confirmarnos en la convicción de que en la compulsión a la repetición está siempre presente el origen inorgánico de la vida, aunque también esté dialécticamente superado (*aufgehoben*). No nos creemos autorizados —como lo hacen la mayoría de los psicoanalistas y todos los psicólogos y fisiólogos conductistas— a trivializar o incluso negar la hipótesis de la pulsión de muerte en tal forma que reduzcamos, de modo estetizante, el principio de muerte a un objeto extrapsicológico fuera de la vida o lo equiparemos simplemente a la significación positiva de la agresividad. Hay un principio de muerte que rige la existencia y se revela con la máxima claridad en la compulsión a la repetición.

Y sin embargo la compulsión a la repetición es fundamentalmente ambivalente. A través suyo actúa la cualidad, fundamentalmente nueva, del comienzo de la vida: lo propio de la vida, aquello que llamamos con Freud Eros. Es este último el que constituye la vida como viviente y consiste en una incesante superación, transcendencia de sí misma. Vivir no es solamente *conservar* la vida, sino también (y para conservarla) *excederse* en vivir. La vida engendra nuevas cualidades, mientras que la muerte no conoce aumento ni despliegue.

De ahí que fundamentalmente *no* se puedan buscar las "metas" de

la vida fuera de la vida misma con su propia autosuperación. Y en segundo lugar: dondequiera que haya vida y máxime una vida consciente de sí, se aspirará en última instancia a la “superación” (*Aufhebung*) de la muerte en una nueva síntesis. No podemos seguir a Freud en su negación de un principio ordenador positivo, progresivo y cualitativamente autosuperador. Eros no puede detenerse. Podemos y tenemos que plantear la utopía de acuerdo con la cual Eros vencerá y superará a su adversario Tanatos en una nueva modalidad del ser consciente de sí.⁴³

Con todo, Tanatos está presente en la vida y asedia incesantemente la existencia humana. El prolongado examen del material obtenido por el psicoanálisis y el intento de interpretarlo “metapsicológicamente” no nos han llevado —confesémoslo— demasiado lejos, aunque en un principio nos hemos rebelado ideológicamente contra la presencia de la muerte en las manifestaciones vitales del hombre. La constante acción del principio de muerte *en la propia vida del hombre* es para nosotros —no menos que para Freud— uno de los “más enigmáticos” problemas del psicoanálisis. La investigación de esta acción de la muerte tiene que proseguirse e imponerse contra todas las disimulaciones de la racionalización medrosa. Por el momento parécenos que la hipótesis de Freud sobre el “instinto de muerte” fue histórica y metodológicamente necesaria, por más que reuniera bajo un denominador común poco preciso quizá elementos muy heterogéneos. Entre estos elementos —lo hemos dejado entrever— hay que contar acaso con la catexis libidinal de tendencias agresivas, luego con la pre e inconsciente traducción psíquica del aumento de entropía en el organismo, y también con la actitud pre e inconsciente —específicamente humana— frente a la acción ambivalente y desconcertante de la compulsión a la repetición; esta última, en efecto, revela tanto la “naturaleza conservadora de las pulsiones” como su función de aprendizaje y ejercitación (trabazón de instintos y adiestramiento).

En resumidas cuentas el pretendido “instinto de muerte” es quizá la totalidad de las reacciones específicas del *Homo sapiens* a su saber acerca de la muerte. Este saber no necesita ser “racional” —¡cabría preguntarse hasta qué punto podemos captar *nuestra* muerte con la razón!—; más bien parece que este saber utiliza —sin ser consciente de estos componentes y analogías— todas las experiencias

⁴³ Y esto justamente *porque* el ser vivo y consciente procede de lo inanimado y lo inconsciente y con ello supera esto último. Quizá Freud pensó un poco demasiado estáticamente cuando escribió: “Yo tengo mucho respeto por el espíritu, pero ¿lo tiene también la naturaleza? Él es un fragmento suyo, pero el resto puede pasarse muy bien sin este fragmento” [S. Freud-O. Pfister, *Correspondencia*, carta 92 del 7 de febrero de 1930, p. 127].

de la frustración y de la amenaza. Incluso la rebelión contra el principio de muerte, sea anarquista y pasional u organizada y civilizadora, no puede —en la medida en que no es sino “antítesis” de la muerte— librarse de elementos mortales. El hombre está asediado por la muerte y encuentra analogías con ella incluso en su vida. A los animales, en cambio, no se les ha dado ni saber acerca de la muerte ni la rebelión contra ella.

Por lo demás seguimos presa de la duda sobre si la acción de la muerte en la vida humana puede designarse adecuadamente con el término freudiano de “pulsión de muerte”. Las pulsiones son inmediatamente la materia del proceso de sublimación, sin que sea excepción a ello la agresividad “natural”. Nos parece en cambio dudoso que éste sea el caso para las tendencias destructivas específicamente humanas. La sublimación utiliza la energía de la pulsión para dirigirla a otra meta o finalidad; frente a ésta se comportará de tal manera que, para toda “transferencia” de la propia meta de muerte a otra consistente en un *proceso vital* destructivo, necesitará investir este proceso con la libido desviada y ligada —incluso para el sado-masoquismo, para la separación... Acaso, por tanto —por lo que se refiere a la libido— la tendencia destructiva es ya una especie de “perversión” particularmente necrófila que correspondería al extrañamiento humano respecto de la naturaleza. Sería funesto subestimar la significación de esta general “perversión” humana y equipararla, por ejemplo, a la agresión observada en el reino animal. Hay algo especialmente trágico en el hecho de que la historia misma, si bien está dirigida contra el principio de muerte, lo trasmite inextrincado aún.⁴⁴

La cultura es una defensa contra el principio de muerte, es una respuesta a la muerte y lleva en sí elementos de la muerte no separada aún de la vida; esta defensa representa una nueva *cualidad en la historia natural*; como historia es un salto fuera de la historia natural.

⁴⁴ En un interesante trabajo del que tuvimos noticia sólo después de haber concluido nuestro manuscrito, Rolf Denker ha indicado recientemente que lo importante en la crítica de la estructura de la dominación opresiva es “también descubrir las formas, todavía insuficientemente estudiadas, de represión y defensa del instinto de muerte —que habría que desmitologizar primero— y emprender la lucha contra la muerte evitable y a destiempo que cada vez resulta más reconocible como culpa del hombre” [Rolf Denker, *Aufklärung über Aggression. Kant, Darwin, Freud, Lorenz*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Colonia-Maguncia, 1966, p. 128]. ¿En qué medida las nociones de una muerte “evitable y a destiempo” son relativas y pueden ser modificadas todavía por el hombre? R. Denker sugiere su ampliabilidad histórica al parafrasear la famosa frase de Marx: “Los hombres se han defendido hasta ahora de la muerte en distintas formas, pero no han emprendido aún la lucha contra ella” [*loc. cit.*]. Nos remitimos aquí expresamente al ensayo de Denker.

Como defensa, como respuesta, implica necesariamente propiedades de la muerte, pero muestra una dimensión cualitativamente nueva, a saber, el aumento *consciente* de la vida y el incremento *consciente* de su autorregulación. El Ello se hace Yo, aunque o porque se encuentra amenazado de ruina.

La praxis del psicoanálisis es ya en sí un buen ejemplo de esta tarea de la cultura. Conlleva manifestaciones de muerte, puesto que ha surgido como una "respuesta" a ella. Pero su praxis no se reduce a la utilización de la "pulsión de muerte"; al contrario, su regresión obedece al "principio esperanza" y se apoya en la peculiaridad de Eros de trascenderse y superarse a sí mismo. El psicoanálisis construye sobre la compulsión a la repetición, pero sobre la cualidad específicamente nueva de este fenómeno, a saber, sobre lo "todavía-no" de la repetición, sobre lo futuro y utópico contenido en ella.

III. ¿HAY EN LA SEPARACIÓN UN SEXO PRIVILEGIADO?

¿Afecta la catástrofe de la separación a ambos sexos de la misma manera? ¿No está uno de los dos, por el hecho de su propio sexo, más preparado para superar la separación?

La mera pregunta revela ya un prejuicio *masculino*, puesto que una comparación —partiendo del estado objetivo de la investigación científica— solamente puede tomar como patrón de medida el comportamiento *masculino*. Es cierto que el número de estudios serios sobre la vida erótica y la autocomprensión de la mujer es ya inabarcable; sin embargo, ni el psicoanálisis ha podido establecer en este problema la necesaria claridad, ni siquiera en los estudios debidos a psicoanalistas femeninas como Lou Andreas-Salomé, Helene Deutsch, Françoise Dolto, Jeanne Lample de Groot, Marie Bonaparte, Melanie Klein, y otras. Afortunadamente nuestra intención no es arriesgarnos por el terreno de un estudio diferencial de la erótica femenina; no rozaremos aquí este ámbito sino en la medida en que se correlacione con lo que aquí buscamos. El peligro de un enfoque más diferencial que comparativo en el estudio de la sexualidad femenina consiste en tomar más en cuenta las *diferencias* entre la sexualidad masculina y la femenina que las semejanzas. La ciencia, como toda la cultura “occidental” de la que es una manifestación exquisita, ha sido y sigue siendo (sobre todo la ciencia del hombre) en gran parte una creación del varón. De ahí que la mujer —ni siquiera la científica— no pudiera hacer otra cosa que introyectar el enfoque masculino y con ello percibirse a sí misma como “segundo sexo” [Simone de Beauvoir]; a no ser para racionalizar su situación especial como algo natural o para aspirar agresivamente a un cambio de papeles con el macho dominante. En ambos casos, la autocomprensión de la mujer ha quedado hasta un cierto grado presa de las categorías de viejas mistificaciones, y el mito de una femineidad “específica” puede seguir celebrando sus triunfos. La misteriosa opacidad de lo “femenino” no sólo sigue en pie, sino que incluso a veces es confirmada y hasta aumentada por representantes emancipadas del sexo femenino. Se repite aquí la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo: para acabar con una dominación se ve uno forzado a tomar el lugar del dominador, recabar para sí sus “cualidades” y con ello confirmar las propias “cualidades” recibidas —aunque no sea más que para condenarlas y negarlas. Conservadora o rebelde, la mujer tiene que “hipostasiar” en esta cri-

sis sus “categorías específicamente femeninas”, afirmándolas con el hombre o negándolas contra él. Entre estas categorías femeninas cuentan ese sometimiento literal, esa disposición al sacrificio y humildad en el amor que Freud puso en relación con un “masoquismo primario” de la mujer, sin plantearse la cuestión de si este masoquismo (que, como se sabe, es el fenómeno concomitante necesario de su contraparte, el sadismo) *no se fundaría tanto en el hecho biológico de su falta de pene como más bien en el hecho sociológico del primado del pene*.

El probar que la mujer en el amor es “más pasiva” (más humilde y sacrificada) que el hombre significaría por consiguiente que ella necesariamente (por su propia biología) tiene que “adaptarse más” a su pareja que lo que éste a su vez está dispuesto o quiere hacer. La palabra, ya de por sí harto ambigua, “adaptación” implicaría algo así como una significación negativa en el sentido de un tipo de relación fácilmente accesible, siempre renovable, superficial, no comprometedor —hasta “sin carácter”—, especie de relación que implicaría ciertamente una necesidad de apoyo, pero no una verdadera co-participación: “Debilidad, tienes nombre de mujer”. Esta pasividad vendría a significar que la mujer, por causas biológicas ineluctables, sería mucho menos accesible al troquelado sexual que el varón; en otras palabras (y ahora sí estamos *medias in res* del objeto de nuestro estudio) que la mujer, justamente gracias a su “capacidad de adaptación” —en esa forma deficitaria que acabamos de describir—, seguiría abierta, disponible, no-comprometida ante cualquier *nueva* adaptación. Con esto quedaría predicho con un alto grado de probabilidad que la mujer en la separación amorosa no podría en modo alguno experimentar la misma especie de catástrofe existencial y de cesura vital que el hombre o, lo que es lo mismo, que ella sería capaz de superar una tal cesura de forma “natural” mediante nuevas adaptaciones y una más fácil represión de troquelados anteriores —y más superficiales. Con ello la mujer contribuiría más que el varón a que la muerte obtuviera un doble triunfo: primero, en la medida en que realiza la separación en colaboración con el hombre por motivos “realistas”, social-conformistas, y segundo porque —y aquí sería “superior” al hombre, al menos por el éxito de su defensa— traicionaría más hondamente a Eros y lo entregaría con más éxito que el varón a la represión y el olvido.

Y no se diga que todo esto tiene poco que ver con el hábito sexual. ¿Con qué lo tendría si no, si la raíces del erotismo femenino por *naturaleza* habrían de ser más autoeróticas, narcisistas y no comprometedoras que las del varón? La eterna pregunta de los separados, una vez que se abatió sobre ellos la catástrofe de la separación: “¿Me ha querido ella, él?”, se respondería de modo muy distinto *si* el amor

de dos seres humanos troquelara a *uno* de ellos (en la ocurrencia a la mujer, ¡*porque* es mujer!) necesariamente menos profunda y duraderamente que al otro; si la separación de dos personas en *uno* de ellos (¡en la mujer!) dejara menos huellas que en el otro; si la vinculación de dos gentes pudiera ser reprimida por *una* de ellas (¡por la mujer!) gracias a una especial “capacidad de adaptación” más fácilmente que por la otra.

Efectivamente en favor de esto hablan ciertas observaciones. Quizá la mujer es en cada nuevo amor algo así como “virginal” y está más abierta a toda nueva experiencia que el hombre. Nos da la impresión quizá de “negar”, de “reprimir” con mucho más éxito relaciones anteriores que el hombre. Con ello resultaría menos fijada a experiencias anteriores y más disponible para nuevas experiencias gracias a su “pasividad”. El fácil olvido de antiguos troquelados —su represión (y Ferenczi observó acertadamente que la represión psíquica presupone una capacidad biológica de transfiguración)— sería efectivamente la precondition de la disponibilidad, del *disengagement*, de la apertura a *nuevas* “adaptaciones”, nuevos (y acaso igualmente superficiales) troquelados o enrolamientos, que a su vez podrían fácilmente disolverse de nuevo. Los hombres, en efecto, se ufanan en tales casos de haber “marcado” a la mujer. ¿No se hacen al efecto ilusiones? ¿Piensan suficientemente en que esta impresión halagadora esconde justamente la mutabilidad, es decir, que la marca hecha por ellos tiene pocas probabilidades de haber sido honda?

El que la pasividad en el comportamiento sexual esté en relación directa con una menor participación sólo puede sorprender al hombre que está orgulloso de haber “marcado” a la “pasiva” mujer a su capricho; pero es evidente que los troquelados procedentes de la experiencia de la conducta sexual de la mujer son tanto más superficiales y débiles cuanto más “pasiva” es ésta *de hecho* en su comportamiento sexual, puesto que un comportamiento sexual *fuertemente* participante (y que por ello deja marca) debería ser todo, menos pasivo.

En sus pacientes investigaciones, amplias desde el punto de vista estadístico y rigurosamente planeadas, Kinsey y sus colaboradores han reunido numerosos datos que —prescindiendo ahora de su contexto histórico— parecen proporcionar pruebas de la pasividad sexual y la menor participación y troquelado de la mujer [Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, Paul H. Gebhard, *Das sexuelle Verhalten der Frau*, S. Fischer V., Berlín/Frankfurt del Meno, 1963. *El comportamiento sexual de la mujer*, 2 vols. Siglo XX, Buenos Aires, 1967]. Estas investigaciones muestran que en general en su comportamiento sexual los hombres están más marcados por experiencias sexuales anteriores que las mujeres y que la conducta sexual

masculina depende de un mayor número de factores que la femenina. En otras palabras: el comportamiento sexual del hombre resulta por término medio *más fuertemente* determinado por experiencias tempranas; o expresándolo de otra manera: el comportamiento sexual del hombre está más hondamente influido por las asociaciones con experiencias precoces que el de la mujer. Con lo que queda dicho que la mujer se ve mucho más raramente influida por factores psicológicos (como por ejemplo la acción de asociaciones con experiencias anteriores). Con esto quedaría también probado que el comportamiento sexual de la mujer es mucho menos troquelable o —mejor dicho— que en ella el troquelado sexual llega mucho menos hondo que en el varón; esta menor troquelabilidad de la mujer le permite permanecer mucho más pasiva e ininfluable que el hombre.

El Informe Kinsey acumula numerosas y escrupulosamente conducidas estadísticas masivas que a primera vista confirman este menor interés de la mujer. Estas cifras demuestran sin lugar a dudas que *de hecho* la mujer muestra un menor interés en relación con la curiosidad sexual, las imágenes, las fantasías y las perversiones sexuales en comparación con el hombre. Ahora bien, Kinsey piensa al respecto que esta disposición menor de la mujer a interesarse profundamente en las cosas sexuales sería de carácter *biológico*, sería por decirlo así “específica” de la mujer y como de su esencia, y para afianzar su tesis recuerda que también entre los mamíferos superiores las hembras suelen ser sexualmente menos activas que los machos.

Toda estadística necesita de una interpretación matizada y esto es especialmente aplicable al precioso material reunido por Kinsey y colaboradores sobre la esfera, tan cargada de tabúes, de la sexualidad humana. Señalemos en primer lugar que la mayoría de los datos estadísticos reunidos por Kinsey y colaboradores —incluso fuera de la comparación histórica que estableceremos más abajo [p. 223] con los datos indirectamente proporcionados por el propio Kinsey— han sido preferentemente generalizados por éste, por decirlo así en estado bruto, *antes* de intentar cualquier posible *interpretación*. La conclusión de Kinsey: “Estas verificaciones muestran que las mujeres tienden a aceptar más fácilmente las formas sociales porque no son tan accesibles como el hombre a los estímulos psíquicos o tan sometidas a reacciones inducidas” [*op. cit.*, ed. al., p. 511] es, en todo caso, muy cuestionable. Esta supuesta relación causal podría fácilmente invertirse: sería digno de estudiarse si las mujeres son menos “accesibles a los estímulos psíquicos o menos sometidas a reacciones inducidas” que el hombre, justamente *porque* por su correspondiente posición en la sociedad “tienden más bien a aceptar más fácilmente las formas sociales”.

El hecho de que este menor interés psicosexual de la mujer en-

cuentre su correlato en un fenómeno análogo entre los mamíferos superiores influiría probablemente —como lo mostraremos después— sobre la expresión de la sexualidad femenina, pero no necesariamente sobre la esfera inmediata de las prácticas sexuales. Este hecho, sin embargo, se reflejaría incluso en esta esfera *si* una cierta forma de las relaciones sexuales troqueladas culturalmente *favorece* la conducta “femenina” como tal: otras culturas pueden igualmente favorecer su liberación progresiva de los esquemas animales. *Nuestra* forma de cultura favorece, por una parte, la acción de tales esquemas “animales” allí donde éstos parecen favorecer la preservación de la forma cultural (por ejemplo: la pasividad de la mujer frente a su poseedor legal), *de la misma manera* que, por la otra parte, obliga a reprimir enérgicamente y a sublimar violentamente estos mismos esquemas allí donde se oponen al principio de rendimiento prevaleciente (por ejemplo, esa misma pasividad frente al candidato ilegal). La tendencia de la mujer a dificultar y al mismo tiempo hacer único e irrepetible su interés sexual, tendencia favorecida y reforzada por nuestra cultura —enraizada todavía, a pesar de ciertas trasmutaciones básicas, en la tradición patriarcal—, promueve el tipo de la “mujer de un solo amor”, la “buena madre para sus hijos”, la “esposa femeninamente fiel”, de tal manera que la mujer tiende por anticipado a racionalizar sus sentimientos (en parte basados en esquemas innatos) y a reprimir las experiencias y deseos que contradigan tales arquetipos. De ahí que una muchacha burguesa que emprende una nueva relación sexual tienda a convencerse a sí misma y a los demás que es *ahora* cuando ama *por vez primera* y que antes sólo fue víctima de ilusiones. Véase aquí todavía un último resto de la concepción, tan ampliamente difundida, del tiempo victoriano, según la cual una mujer blanca procedente de círculos burgueses tenía que ser frígida en su vida sexual —incluso conyugal— siendo considerado lo contrario como indecente.

Bajo la presión del principio de rendimiento, por consiguiente, “lo natural” es reprimido y —como todo lo reprimido— retorna en forma de neurosis. Los deseos reprimidos de la mujer de una menor monotonía erótica y un conformismo sexual menor pertenecen a este orden de cosas; ahí la represión es favorecida por el deseo del hombre, pero también por el deseo inconsciente de igualarle. Claro que también puede la mujer encontrar un camino hacia la sublimación en la realización y la trascendencia del “esquema pasivo”; sobre los efectos del “esquema pasivo” en la especie humana habría que distinguir cuidadosamente entre represión y autosublimación.

En los representantes del género *Homo sapiens* —también y especialmente en los femeninos, que con su conflicto entre una nueva conciencia y resistencias reforzadas participan en máximo grado en

el paso histórico a nuevas formas sociales de vida— no es en absoluto fácil discernir con seguridad los mecanismos desencadenadores innatos “auténticos” o “biológicos”, por una parte, de los productos de la “sublimación forzosa” bajo la presión del orden prevaleciente y las formaciones reactivas a éste, por la otra, ni finalmente de los resultados de esa “autosublimación” que es la modalidad comportamental específicamente cultural del hombre. Residuos biológicos, expresiones simbólicas y sublimadas de los mismos, resultados de la opresión social, reacciones neuróticas a esta última, así como conflictos entre todas estas tendencias contradictorias, todos estos factores dinámicos se encuentran operando conjuntamente en la esfera del comportamiento sexual —sobre todo en la mujer, cargada además por la sociedad con los papeles más contradictorios (ídolo del hombre, compañera en pie de igualdad, pero también competidora indeseada y en cualquier caso “el segundo sexo” de Simone de Beauvoir). Se necesita una gran agudeza crítica para atribuir una determinada modalidad del comportamiento sexual a una u otra esfera. Aun la famosa —o difamada— “pasividad” de la mujer puede ser en una medida imprecisable reliquia de los mecanismos desencadenadores innatos, pero también en parte quizá compulsión a la repetición y refugio en el conflicto histórico; sin embargo en parte son también resultado de una civilización opresiva. En todo caso esta idea no está fundada exclusivamente en hechos biológicos unívocos, sino más bien en representaciones, expectativas, mecanismos de defensa, prejuicios y deseos fantaseados por el hombre, por la sociedad y también —mediante la introyección— por parte de la mujer misma.

Que la biología de los mamíferos —y con ella la base biológica de la mujer— apoya esta pasividad es algo prácticamente seguro. Ahora bien, paradójicamente, la biología del *Homo sapiens* condiciona la superación (*Aufhebung*) progresiva —y en parte la degeneración creciente— del condicionamiento biológico y la sustitución del mismo por la ampliación de las relaciones con el mundo y por la nueva comprensión de sí mismo. *Biológicamente* considerado, el *Homo sapiens* es un animal prematuramente nacido y apenas consolidado; y sin embargo es el único animal que se puede mover en el aire, en el agua y en el cosmos y que en la esfera espiritual crea dioses para tomar luego su lugar.

Si quisiéramos ordenar algunos de los datos estadísticos de Kinsey en un contexto histórico, resulta claro que un tal ordenamiento pone en tela de juicio las conclusiones extraídas por el propio Kinsey respecto a la mujer. Resulta, en efecto, que los datos estadísticos de Kinsey son de un inapreciable valor para la discusión sobre *el comportamiento sexual promedio de la mujer americana entre los años 1940 y 1950*, pero que de ninguna manera se los puede valorar como datos

verdaderamente biológicos ni siquiera como datos culturales definitivos y universales.

1] Si se somete estos datos a un estudio cronológico —en la medida en que es posible hacerlo a partir de las comunicaciones del propio Kinsey— es casi seguro que reflejarán la repercusión de transformaciones culturales. Tomemos por ejemplo los resultados de Kinsey sobre la frecuencia de los contactos entre la boca y los genitales, sobre la frecuencia de coito en el que la mujer se acuesta o se sienta *sobre* el hombre y finalmente sobre la frecuencia de la desnudez durante el coito. Ordenemos estos resultados —en la medida en que lo permiten los datos aducidos por Kinsey— según ciertas categorías sociales mencionadas por el autor, y según ciertos factores históricos y obtendremos la tabla siguiente, lacunar, pero claramente ordenada. Recordemos que las investigaciones de Kinsey y sus colaboradores fueron llevadas a cabo entre 1938 y 1953; los datos utilizados se encuentran en las páginas 212-213, 284-285 y 286-288 de la obra citada. (Ed. al.)

	<i>Cunilingus</i> %	<i>Felacio</i> %	<i>Mujer encima en el coito</i> %	<i>Desnudez en el coito</i> %
1] Muchachas solteras:				
Muchachas que no han practicado coito prematrimonial	3	2	—	—
Igual categoría:				
universitarias	*	5	—	—
Igual categoría:				
nacidas antes de 1900	1-2	1-2	—	—
Muchachas con alguna experiencia en coitos, muy reducida	20	16	*	*
Muchachas con amplia experiencia en el coito	46	43	*	*
Igual categoría:				
universitarias	*	62	*	*
2] Casadas				
Mujeres en el coito conyugal	54	49	*	*
Igual categoría:				
nacidas antes de 1900	*	29	35	67
Igual categoría:				
nacidas entre 1920 y 1929	*	57	52	92

El * indica que no se encuentran en Kinsey datos al respecto.¹

¹ Datos semejantes sobre la modificación del comportamiento sexual femenino de acuerdo con el grado de formación cultural y con el año de naci-

Vemos, pues, claramente *el aumento de ciertas prácticas sexuales en las generaciones más jóvenes y entre las gentes de nivel cultural superior*. Éste es un indicio irrecusable de la transformación de la situación historicosocial de las sujetos y de la transformación de la situación de las mujeres que tienen ya experiencia sexual. A pesar de las lagunas de Kinsey, las cifras hablan por sí solas. No hay que suponer ahí que este aumento de las prácticas activas responda exclusiva o incluso predominantemente a una “adaptación pasiva” en aumento de las mujeres a los deseos de los *hombres*. Al contrario: la mujer más emancipada, con mayor formación cultural y más experimentada debería en este caso ser tanto menos “pasiva”, tanto menos “capaz de adaptarse” cuanto que toma conciencia en un grado cada vez mayor de su peculiaridad femenina y no puede ya contentarse con el papel de un puro objeto de placer (que es lo que incomprensiblemente debería suponerse). La mujer aparece más bien a la luz de estos datos cada vez menos inhibida en correlación con su formación cultural en aumento y con su creciente autonomía y muestra —igualmente en correlación con el grado de formación cultural y con la emancipación social— más fantasía y más interés y participabilidad psíquica. No sería absurdo suponer que un relajamiento análogo de las inhibiciones instintivas de la mujer y en consecuencia también similarmente en su defensa psíquica contra la toma de conciencia de los *propios* deseos sexuales —aun cuando quizá más lentamente— se va operando también en otras esferas sexuales.

Quedaría por responder la posible objeción de que la evolución social de nuestro tiempo no tiene en cuenta para nada las peculiaridades biológicas de los sexos y que la mujer moderna ha sido acorralada a desempeñar el papel del hombre en su comportamiento sexual. Pero esta argumentación pondría también en tela de juicio el valor de otros datos estadísticos sobre la mujer, puesto que también la mujer no emancipada fue forzada a desempeñar un determinado papel social. Pero ante todo cabe preguntarse en qué medida el *Homo sapiens* es un ente “biológico”; la cultura criba siempre las propiedades biológicas, semejante a un filtro y a un amplificador, y conserva y promueve sólo aquellas que le parecen adecuadas. De ahí que la biología aparezca en él superformada por la cultura hasta lo irreconocible.

2] También la conducta sexual del hombre ha experimentado, de acuerdo con los estudios de Kinsey y colaboradores, una modificación

miento pueden deducirse indirectamente de los datos sobre el comportamiento sexual del varón norteamericano: ver Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, *Das sexuelle Verhalten des Mannes*, Fischer Verlag, Berlín/Frankfurt del Meno, 1964, especialmente el cuadro 53. *La conducta sexual del hombre*, 2 vols., Siglo XX, Buenos Aires, 1957.

análoga a la operada en la mujer y el propio Kinsey no duda en atribuir este cambio del comportamiento masculino a la influencia de factores histórico-sociales [cf. sobre esto Kinsey, *op. cit.*, especialmente el capítulo 10].

3] Kinsey informa sobre la sorprendente amplitud de las variaciones en el comportamiento sexual de la mujer, que supera a la amplitud de variación del hombre. Así, pues, aunque la norteamericana “promedio” de los años cincuenta seguía siendo menos “participante” que el hombre “medio”, el propio Kinsey encuentra cifras relevantes de mujeres *que lo son aún más* que los hombres.

Tanto en hombres como en mujeres pueden observarse grandes diferencias individuales (*El comportamiento sexual de la mujer*, p. 499 ed. al.). Hay incluso más mujeres que hombres que logran el orgasmo exclusivamente mediante sueños y fantasías sexuales, es decir, *sin* estimulación física, exclusivamente a través de la impronta psíquica y de la fuerza de la imaginación. La amplitud de variación de las mujeres en sus reacciones a estímulos psíquicos es “mucho mayor” que la de los hombres. Hay muchos individuos y “especialmente muchas mujeres” que se apartan enormemente del promedio.

¿Cómo explicar esta contradicción? Más bien parece testimoniar un proceso histórico que se encontraría en marcha precisamente en la actualidad, un *remodelamiento* de la mujer, más que una acumulación verdaderamente inexplicable de *excepciones biológicas*. Más aún, podría quizá interpretarse a favor de una *mayor capacidad de troquelado* de la mujer respecto del hombre, puesto que se comporta “pasivamente” en una situación cultural que fomenta esta pasividad, por más que es perfectamente capaz de modalidades comportamentales especialmente “activas” que aumentan rápidamente con su emancipación.

La observación del comportamiento sexual de la mujer en el diálogo clínico o psicoanalítico nos proporciona un cuadro mucho más complicado y contradictorio que el promedio estadístico. El valor fáctico de los resultados estadísticos está fuera de toda duda, pero experimenta un esclarecimiento que eventualmente puede conducir a una revisión de interpretaciones demasiado fáciles. Todo practicante del psicoanálisis y disciplinas limítrofes sabe, además, lo asombrosamente abierto que puede ser un diálogo clínico en el que se ha logrado instaurar una relación de confianza. Y la objeción que podría hacerse de que nuestras pacientes habrían quizá fantaseado por añadidura plantearía —si estuviera justificada— la siguiente pregunta: ¿cuáles son los secretos deseos que impulsan a la mujer a fantasear sobre relaciones en las que justamente podría desplegar su fantasía? Incluso esta objeción sería una prueba más de la excitabilidad psíquica de la mujer.

[101] El varias veces citado Dr. C. D. describe cómo su joven amada L. le decía que no se atrevía a entablar con él relaciones sexuales porque “era muy inexperta”. Trató entonces con gran entusiasmo de adquirir tales experiencias. Primero temió “cometer alguna torpeza”, pero C. D. relata que sus intentos mostraban una conmovedora buena voluntad y una gran curiosidad. Parecía considerarle como su maestro y, tras la separación descrita anteriormente, transfirió esta actitud a la esfera intelectual. Tocamos aquí la cuestión del troquelado “espiritual” o sublimado, sobre la que volveremos más abajo [p. 239]. C. D. opina que L. llegó muy rápidamente a la satisfacción vaginal, puesto que advirtió en ella eyaculaciones copiosas de secreciones y la contracción de la musculatura del perineo y de la pelvis. Esta observación puede evidentemente interpretarse en el sentido de la pasividad de la mujer, que se adaptaría a los deseos del hombre adorado. Pero a nosotros nos parece más bien que está operando en esta situación típica la ambivalencia: porque la joven inexperimentada ciertamente tiene deseos de “adaptarse”, pero es porque encuentra aquí un estímulo psíquico y *de facto* ejerce una actividad.

[135] NON (20 años) nos habla de su separación de un hombre casado. Era sexualmente feliz con él y lo es ahora con su amigo actual. Pero el hombre casado parece haber tenido una sexualidad “más diferenciada”. A menudo la puso sobre sí en el coito. “Tenía la sensación de que no le daba excesiva importancia a su virilidad. Me otorgaba la completa libertad de ser en el amor como me diese la gana. ¿Por qué los hombres quieren ser siempre y nada más que masculinos? Estar tendida bajo un hombre, ser enteramente dependiente de él, todo esto me hace feliz, ¿sabe?, pero al fin y al cabo no nada más así.” La joven es todo menos frígida, ciertamente. Su queja puede interpretarse como envidia del pene o en forma semejante. El hecho es que sigue ocupándose en la fantasía con las prácticas realizadas con el amante del que se separó.

A menudo hemos observado en mujeres fijaciones fuertes y a veces claramente perversas a prácticas sexuales orales o anales. También Kinsey admite esta posibilidad. Pero nuestras observaciones parecen indicar casi siempre que el placer obtenido en tales prácticas se aliaba muy bien al placer del coito “normal” —en mujeres con capacidad de orgasmo vaginal, por supuesto.

Hemos sabido también, con más frecuencia de la que se podría sospechar, de prácticas “a trío” en mujeres. Nos dieron la impresión de que, si bien las mujeres aceptan tales prácticas por amor a sus hombres, con todo en última instancia se sienten excitadas también por la presencia de la otra mujer a la que incluso a veces fantasean presente en el coito “normal”. Más abajo [pp. 232 ss] recordaremos la observación de Freud según la cual la “constitución bisexual” se manifestaría más claramente en la mujer que en el hombre. La explicación de tales prácticas por la “disposición sacrificada” de la mujer que tolera la presencia de una rival para diversión del hombre amado

contiene ciertamente elementos de racionalización que sirven muy oportunamente a la coartada moral de la mujer.

Muchas de las sujetos de nuestra encuesta, que eran claramente capaces de orgasmo vaginal, nos informaron que la visión del pene en erección, del orinar o de la masturbación por parte del amado las excitaba “enormemente”, “terriblemente”, “extraordinariamente”. No ponemos en tela de juicio, evidentemente, el carácter “infantil” de esta excitabilidad. Pero igual que a propósito de las prácticas orales y anales pudimos advertir a menudo que las mujeres, si bien pueden excitarse y hasta llegar al orgasmo vaginal a través de estas prácticas o su representación imaginaria, son sin embargo mucho más prudentes en la guarda de su secreto o incluso más dispuestas a renunciar a su ejercicio cuando su compañero parece no conocer o no desear tales prácticas. ¿Es ésta una prueba de pasividad y de menor capacidad participante? En cierto aspecto quizá, pero en sentido estricto solamente en el aspecto *social*, puesto que la mujer cree *tener* que ser en el terreno de los deseos sexuales más reservada que su pareja masculina. La pasividad exigida o presupuesta en la mujer es aceptada ampliamente por ella —incluso en el comercio sexual, en la medida en que éste es también en última instancia un comercio social. También tenemos la impresión de que la mujer está muy dispuesta a excitarse y ser troquelada psíquicamente por las más diversas prácticas sexuales; esta disposición en ella en cambio presupone en una medida mayor que en el hombre la existencia de auténticas relaciones. Si se pretende ver también aquí una especial pasividad, se trataría en todo caso de una pasividad supremamente selectiva, de tal manera que se convertiría en forma ambivalente en una capacidad seleccionadora o, lo que es lo mismo, en una capacidad de configurar activamente las relaciones.

También tuvimos ocasión frecuente de observar que justamente fijaciones “perversas” en mujeres no frías eran capaces de vincularlas muy especialmente en sus deseos y recuerdos al amante separado, lo que induciría a pensar no sólo en un “sometimiento” sino también en una especie de sublimación en la esfera espiritual. Pudimos comprobar también casos en los que las prácticas perversas se aliaban a la frigidez, para después, por ejemplo tras un análisis, hacer sitio tanto a una sexualidad “más normal” como a una vinculación espiritual más profunda con el hombre. La autosublimación, por tanto, parece ir no tanto en dirección del abandono de tales prácticas en general como en dirección del abandono de esas prácticas en lo que tienen de neurótico. En ello no hay nada inaudito, pero por lo mismo el hecho de los “troquelados débiles” necesita interpretarse en una forma más matizada y adecuada a cada caso.

[105] La Sra. RIK (22 años), a la que conocimos ya al describir la separación amorosa [pp. 34 ss] se queja de que su marido es demasiado “casto” en el amor, de que la trata con demasiado “respeto”; RIK comenta irónicamente: “Una mujer cristiana norteamericana

no puede comportarse en la cama como una prostituta". Ella anhela prácticas a las que le introdujo su primer amante NN (cunilingus y felacio como preludio). Al mismo tiempo la excitan hombres que pertenecen al mismo tipo que su segundo amante XX (*ibid.*). Cuenta que le gusta enseñar sus genitales y ver los del hombre también, pero sólo en el supuesto de que se sienta atraída por este hombre. "¡Ahí reside la diferencia con los hombres, a quienes les gusta ver los genitales de cualquier mujer!" No obstante, ella misma debilita esta diferencia inmediatamente al advertir súbitamente que también a ella le gusta mostrar sus piernas ("hasta bien arriba") y llevar trajes bien escotados. Aprecia mucho las miradas de admiración de los hombres.

[106] Para adentrarnos más en el problema de la separación y con ello de la "pasividad", resumamos aquí la entrevista tenida con otra sujeto, la Sra IVA de 21 años [ver p. 35]. IVA ha experimentado una dramática separación de un hombre muy amado. "Por poco se hunde definitivamente" al vivirla. Trata ahora de responder a la pregunta formulada por el entrevistador: ¿Es la mujer en su mundo de recuerdos "más fiel" o "más infiel" que el hombre? "Quizá más fiel y más infiel al mismo tiempo... La mujer quiere empezar siempre de nuevo en todo asunto de amor. Quiere borrar las faltas pasadas, deshacerse de viejos dolores. Quiere ser ahora feliz, pero para ello tiene que empezar una nueva vida, tiene que ser como un recién nacido." Pregunta: bien, pero ¿por qué quiere esto? "Porque amor es para la mujer disposición a cualquier sacrificio." Pregunta: ¿qué significa esto? ¿Qué es realmente lo que ha de sacrificarse? "Bueno, ¡ésta es una pregunta endiablada! En realidad, si se reflexiona un poco la respuesta sería: el otro. Si yo llego a persuadirme de que las relaciones anteriores no fueron realmente tales, entonces sacrifico al otro, al anterior... Sí, así ha de ser; la mujer es generalmente más fiel en la actualidad que el hombre, pero es menos fiel a sí misma, puesto que cree que se puede ser enteramente nueva. De ahí que se entregue al autoengaño de creer que un flirt, una nueva vinculación amorosa, sea el primer amor por decirlo así, *el amor...*" ¿Y por qué este autoengaño? "*Bueno, así es la vieja tradición a la que nos sentimos obligadas las mujeres. La mujer tiene que ser pura, siempre fue así y tiene que seguir siéndolo, ¿no? Y si no se puede ser corporalmente pura ya, por lo menos hay que serlo en la vida afectiva.* De ahí que todo lo que fue antes tenga que ser por decirlo así un error, pero lo que es ahora tiene que ser sacrificio, tiene que ser un gran amor. Es una especie de excusa. Sospecho que son restos de la educación cristiana, incluso entre nosotros que no somos creyentes" (subrayado por el autor).

Las observaciones aducidas ayudan a comprender y a captar e interpretar cualitativamente los resultados estadísticos, ya que plantean

nuevas cuestiones que en un estudio estadístico o no pueden encontrar respuesta alguna o simplemente no son planteadas.²

En primer lugar debería uno preguntarse qué interacción recíproca hay entre el comportamiento sexual y la comprensión de sí

² Esperamos que el lector que nos haya seguido hasta este capítulo no nos atribuya maliciosamente la intención de convertirnos en defensores de la ilusión nostálgica tan característica del poseedor fálico: la ilusión de que el hombre "troquela" evidentemente a la mujer y le deja una huella indeleble de su posesión para dolor de los otros candidatos a su posesión... Puede ser que este deseo exista inconscientemente en todo hombre como herencia de una cultura masculina fálica y basada en el rendimiento, pero nosotros no podemos ver en esta autocomplacencia del varón más que la vanidad narcisista del poseedor. Lo que a nosotros nos importa es más bien relativizar las ideologías de la troquelación (de índole "positiva", como en muchos hombres, o "negativa" como en Kinsey) y mostrar que el troquelado es algo propio del curso normal de la experiencia humana. Tampoco necesitamos subrayar especialmente que la prehistoria decisiva y configuradora de un troquelado actual, sobre todo del troquelado de una persona "adulta", hay que buscarla más bien en la totalidad de su pasado vivido. Desde Freud sabemos con certeza que un "troquelado" psicosexual "adulto" revive y sobreforma las experiencias infantiles. No habría psicoanálisis del "adulto" si la compulsión a la repetición no trajera consigo nuevos elementos en la existencia humana. Más difícil de conceptualizar, por ser especialmente dialéctico, es el hecho de que la capacidad de troquelado (incluso la relativa y repetidora del "adulto") es el signo de una *disposición al desarrollo* y simultáneamente el signo de una *fijación del desarrollo*. El troquelado estabiliza el desarrollo, pero puede señalar el camino hacia una mayor liberación. Y para terminar, una observación etológica sobre el problema del troquelado. Un importante trabajo reciente de Jacques de Lannoy ["Zur Prägung von Instinkthandlungen — Untersuchungen an Stockenten *Ans platyrhynchos L.* und Kolbenenten *Netta rufina Pallas*", en *Zeitschrift für Tierpsychologie*, xxiv, 1967, pp. 162-200] arroja nueva luz sobre la relación entre el troquelado y el aprendizaje del comportamiento sexual. El troquelado puede presentarse en un momento en que todas las reacciones sexuales se han formado ya totalmente. El troquelado es un caso especial de aprendizaje, menos contrapuesto al aprendizaje asociativo mediante *trials and errors* de lo que hasta ahora se suponía. La duración del aprendizaje depende de lo que la oca ha aprendido ya y tiene que des- y re-aprender en relación con los objetos del instinto. Se puede suponer que hay un límite temporal a este reaprendizaje que impide a los animales alcanzar los niveles de reacción de la oca troquelada con respecto a determinados objetos. De ahí que el aprendizaje sea más lento y abarque menos que el troquelado. "El breve período, llamado sensible, de troquelado significa, pues, solamente que el animal hasta ese momento no ha aprendido nada en relación con las relaciones sociales o sexuales y por tanto no tiene que aprender nada... En el caso del troquelado sexual lo primeramente aprendido se instala sencillamente con mayor fuerza y estabilidad que lo aprendido por añadidura." [De Lannoy, *loc. cit.*, p. 198.] Puede darse por sentado que en la sexualidad, tan compleja y sobre-determinada, y en el caso del aprendizaje asociativo, incomparablemente más importante y significativo, del hombre (incluso del sexo femenino...) la oposición entre "lo primeramente aprendido" y "lo aprendido por añadidura" es mucho menos claro y unívoco que en lasocas estudiadas por Jacques de Lannoy.

mismo. Por comprensión de sí mismo entendemos aquí no sólo una captación intelectual del propio papel, sino también la *expresión* más o menos afortunada de este papel. ¿Cuántos neuróticos se encuentran, por ejemplo, en uno de los grupos estadísticos, digamos en el de las mujeres “poco troquelables”, o en el otro, el de las “muy troquelables”? ¿Cuántas mujeres enteramente frías? ¿Cuántas mujeres relativamente frías, por ejemplo con frigidez solamente vaginal? ¿Es la troquelabilidad deficiente más bien signo de una vida sexual feliz y sana o al revés? ¿O no existe aquí correlación alguna, ni positiva ni negativa?

En segundo lugar, nuestro material arroja un poco de luz sobre los mecanismos de troquelado o de su ausencia. Encontramos aquí sujetos de estudio, tanto “neuróticas” como “normales”, a las que pudimos inducir a una entrevista clínica con el fin de acumular material. Mujeres fijadas a ciertas prácticas “perversas” se presentan en ambos grupos. Quizá se nos diga que tales prácticas son signo de una sexualidad infantil que no llegó a alcanzar el “estadio de organización genital” completamente. Hemos de preguntarnos en este punto si la sexología o el psicoanálisis no piden prestados los conceptos a la moral, más o menos inconscientemente. ¿Están las cosas tan claras en torno a esa “organización genital” como esos especialistas quisieran hacernos creer? ¿Se conserva en esta concepción, que al fin y al cabo toma en cuenta sobre todo criterios externos, el concepto freudiano de sexualidad genital que hace capaz al hombre de relaciones objetales maduras? En otras palabras: ¿qué significa en definitiva el “estadio de organización genital” si con este concepto se encubre por ejemplo la situación en que se encuentra una mujer que se da por satisfecha con prácticas genitales, pero que reprime todos los otros deseos? Autores como Norman O. Brown y Herbert Marcuse han analizado en detalle la tendencia de la estructura opresiva dominante a desexualizar las zonas erógenas del cuerpo, para conseguir, sin duda, una sexualidad “genital” hacia afuera, pero bajo esta apariencia para confiscar la libre gratificación de la sexualidad en interés del rendimiento en el trabajo y de la reproducción. Esta sexualidad es “genital” sólo aparentemente, en realidad se basa en la represión y la opresión de todos los niveles sexuales que han de posibilitar e inducir la génesis de la sexualidad genital madura. Ciertamente hay algo así como un *óptimo personal* para la evolución de una sexualidad sana. Se puede tener una actitud exteriormente “genital” y ser fría; se pueden cultivar prácticas “perversas” y seguir siendo fría también; solamente ciertos extremos en la promiscuidad o en la mojigatería hablan claro al respecto, no los “valores medios”. Pero sobre todo, ¿no es el acto sexual “sano”, “maduro”, en realidad la recapitulación, la repetición y al mismo tiempo la integración de la entera

evolución sexual con todas sus ramificaciones “infantiles” e “inespecíficas”? Es así inevitable que incluso el individuo “sano” subraye electivamente un estadio o ceda a tendencias duraderas o periódicas a satisfacer ciertas zonas erógenas más que otras. Si está justificado ver en el orgasmo vaginal uno de los criterios (¡obviamente no el único!) de la sexualidad genital femenina “madura”, con todo es un hecho que muchas de nuestras entrevistadas experimentaban el orgasmo vaginal y sin embargo mostraban *fuertes* troquelados sexuales y no tenían gran aversión a ciertas prácticas “infantiles” y hasta las anhelaban a veces. Mujeres “débilmente troqueladas” son con toda seguridad y en un considerable número también “mujeres aún no despertadas”. ¡Y no hablamos en favor de la vanidad masculina que fácilmente se ufana de “despertar” y “troquelar” a sus compañeras! Únicamente preguntamos si una cultura en la que la mujer es sexualmente menos troquelable y en el fondo está eróticamente menos interesada es todavía una cultura sana, y si es lógicamente admisible deducir conclusiones de este estado de cosas aparente relativas a la “biología” de la mujer.

En tercer lugar, creemos que nuestro material muestra indicios de que muchas de las investigaciones emprendidas hasta la fecha sobre la “sexualidad femenina” se hallan encerradas en un *círculo vicioso* y tenían que estarlo: los datos culturales son de tal índole que en ellas la mujer se experimenta a sí misma como “objeto” de las investigaciones, como “segundo sexo”. En estos estudios, en efecto va implícita una pregunta que anticipa la respuesta: ¿no experimenta la mujer su sexualidad “de otra manera” (es decir, de otra manera que el varón, que es la medida de todas las cosas y por lo mismo de la sexualidad?). No era —casi diríamos que por desgracia— nuestra intención volver del revés el planteamiento de la cuestión, pero podría estudiarse por ejemplo si no experimenta el *hombre* la separación amorosa “de otra manera” que la mujer. Sin embargo, en nuestras conversaciones observamos el prejuicio complementario y a menudo inconsciente en las mujeres que habían introyectado el papel cultural de “segundo sexo”. Prescindiendo de afirmaciones vacías que en realidad denunciaban sólo resentimiento (del tipo: “el hombre olvida más fácilmente”, “el hombre es infiel por naturaleza”, “... más activo”, o “... más superficial”, etc.), pudimos escuchar respuestas del tenor de las siguientes:

“Al hombre le resulta más fácil la separación, puede arrojarle sin más contemplaciones a nuevas aventuras, al fin es más libre.”

“El hombre tiene su profesión o su trabajo y lo experimenta como si fuese una especie de amante.”

“Nosotras las mujeres sufrimos más bajo la separación, porque fácilmente se nos crea mala fama. A nosotras se nos permiten menos

cosas que a los hombres, en el amor tenemos que pensar siempre en tener hijos y cosas semejantes.”

“Estamos obligadas a una vieja tradición: la mujer tiene que ser ‘pura’ y, si no lo puede ser corporalmente, al menos ha de serlo en su vida afectiva.”

En estas y otras manifestaciones semejantes hay ya conatos auténticos, aunque en forma inerte, de una crítica sociológica por parte de la mujer: la mujer que responde así sospecha que no sólo tiene que soportar la separación sino que tiene además que hacerlo como parte desfavorecida en una cultura que, a pesar de todas las afirmaciones en contra, sigue siendo una cultura de los hombres.

En cuarto lugar, si de todas maneras se quiere hablar de diferencias biológicas indiscutibles entre la sexualidad femenina y la masculina, cabe preguntarse si existe en absoluto una sexualidad femenina *en oposición* a la masculina. ¿No supondría esto *dos* libidos? Freud advirtió el problema y lo planteó en forma un tanto enigmática: “No nos sorprenderá hallar que a cada sexualidad correspondía su libido particular, de manera que una clase de libido perseguiría los fines de la sexualidad masculina y otra los de la femenina. Pero nada de esto sucede. *No hay más que una libido que es puesta al servicio tanto de la función masculina como de la femenina. Y no podemos atribuirle un sexo*; si, abandonándonos a la equiparación convencional de actividad y masculinidad, la queremos llamar masculina, no deberemos olvidar que representa también tendencias de fines pasivos” [S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1933, G. W., xv, p. 141. *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, B. N. II, p. 489] [subrayado por el autor].

En nuestra opinión, una solución dialéctica y abarcadora de la contradicción aparentemente existente entre la “pasividad” tradicionalmente supuesta de la sexualidad femenina (y su poca troquelabilidad, así como también de “lo poco de fiar” que son las mujeres) y la gran variabilidad y plasticidad reales del comportamiento sexual femenino habría de buscarse, entre otras, en dirección de la evolución *filogenética* de la sexualidad. Ya sabemos lo proteico del comportamiento sexual de los sexos en la evolución de la especie. Pero así como no se puede hacer extensiva a toda la filogénesis la suposición de una pasividad femenina especial, lo cierto es que esta pasividad es evidente y acentuada en los mamíferos superiores. La argumentación de Kinsey se basa en parte en este hecho, ya que en definitiva el ser humano ocupa la cumbre en la serie de los mamíferos. Con todo, ya las audaces hipótesis de Ferenczi [ver *supra* pp. 162 s] nos sugirieron la idea de que *el ser humano más que prolongar la filogénesis quizá lo que haga es recapitularla*. No olvidemos tampoco que la sexualidad humana no sólo muestra caracteres ambiguos y desorientadores, sino que

“repite” también a la naturaleza en su multiplicidad proteica y al mismo tiempo se independiza ampliamente de ella.³

Por muy considerables que sean las contribuciones de la investigación psicoanalítica —especialmente de parte de psicoanalistas femeninos— al esclarecimiento de los complicados detalles de la evolución de la sexualidad femenina, no han añadido en nuestra opinión gran cosa en lo esencial a las intuiciones de Freud. No puede uno deshacerse de la impresión de que las descripciones psicoanalíticas de los destinos femeninos se agotan en una especie de movimiento pendular, algo monótono, del tipo: “por una parte—por la otra”. También en esta materia vale más dirigirse a Freud que a sus discípulos, dado que él ha sido el primero en reducir la ambivalencia fundamental de la sexualidad femenina a sus vías evolutivas. “Corresponde a la índole peculiar del psicoanálisis —dice Freud en una de sus lecciones, quizá de las más endeble en otros aspectos— el que no quiere describir lo que es la mujer (sería para él una tarea apenas soluble), sino que

³ En esta suposición, todavía muy vaga, de tener que buscar una solución posible a la “contradicción femenina” en la multiplicidad de los factores filogenéticos, tropezamos con una hipótesis ya claramente formulada por Werner W. Kemper que quizá haya hecho avanzar el problema en forma decisiva. Kemper alude a algunos hechos en la evolución de las especies que codeterminan biológicamente las peculiaridades de la sexualidad femenina [Werner W. Kemper, “Neue Beiträge aus der Phylogenese zur Bio-psychologie der Frau”, *Zeitschrift f. psycho-somatische Med.*, xi, 1965, 2, pp. 77-82]:

La hembra ha “recorrido en su evolución (filogenética) sexual un camino mucho más complicado que el varón”. Funciones recientemente adquiridas son mucho más vulnerables que procesos filogenéticamente más antiguos; de ahí que la función sexual en la mujer se caracterice por una “mayor labilidad” así como por una mayor “multiplicidad y frecuencia de trastornos sexuales manifiestos”. Pero lo principal es lo siguiente: “En la evolución filogenética se le impone al sexo femenino la tarea de la adaptación en su doble sentido, es decir, a) en primer lugar la adaptación a nuevas condiciones del medio (por ejemplo, el cambio a la fecundación dentro de sí) y b) luego, también, la readaptación secundaria a la modalidad comportamental del macho, prácticamente inmodificada (ejemplo: el orgasmo)”. De ahí que para W. Kemper el sexo masculino en el ser humano sea “más definido y consistente”, es decir, que “se aferra más rígidamente al grado de evolución ya logrado, mientras que el sexo femenino es más plástico frente a nuevas condiciones y tiene mayor capacidad de adaptación, lo que en resumidas cuentas supone que dispone de una potencia comparativamente más joven y vivaz, una potencia creadora que evidentemente ha permanecido constantemente a su disposición”. Correlativamente, Kemper tiene que dudar de la génesis, supuestamente universal, de la envidia del pene; este asunto tiene más matices. Abstrayendo de la envidia socialmente condicionada del “portador del pene” se trataría aquí más bien de un recorrer ontogenético de fases filogenéticas en las que la “posibilidad propulsiva de placer” residiría aún en el ámbito de las posibilidades femeninas. Falicidad, complejo de castración y envidia del pene en la mujer serían “retroacciones [*Nachvollzüge*] ontogenético-individuales del trabajo de renuncias a un placer que en otro tiempo fue legítimo”.

estudia cómo llega a ser, cómo se desarrolla la mujer a partir del niño constitucionalmente bisexual.” [*Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1933, G. W., xv, p. 124. B. N. *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, II, p. 841.] En efecto, Freud había mostrado ya que la mujer tiene un registro de intereses sexuales (*Sexualprägung*) más rico —y también más contradictorio— que el varón. En su estudio *sobre la sexualidad femenina* [S. R., XXI, pp. 279-299. *Über die weibliche Sexualität*, 1931, G. W., xiv] llama Freud la atención sobre la doble fijación básica y por lo mismo sobre la especial ambivalencia de la sexualidad femenina. Desde el punto de vista fisiológico, esta ambivalencia está condicionada por la existencia de dos principales dispensadores de la satisfacción genital —clítoris y vagina— por más que la cuestión de la satisfacción genital esté aún poco esclarecida. “La bisexualidad afirmada para la constitución humana [aparece por tanto] en la mujer mucho más claramente que en el varón” [*ibid.*, p. 520 y p. 248]. Esta amplitud del registro sexual, empero, se refuerza por las peculiaridades de las relaciones femeninas con la pareja parental. La dependencia erótica del varón respecto de la figura maternal es, aunque no unívoca ni exclusivamente, sí más unilateral que en la mujer. En el caso de esta última, la madre, “a consecuencia de la alimentación y del cuidado corporal” [*ibid.*, p. 521 y p. 249], es también el primer —y persistente— objeto de amor. Ahora bien, “la fuerte dependencia paterna en la mujer asume simplemente la herencia de una vinculación no menos poderosa a la madre” [*ibid.*, p. 520 y p. 283]. Pues bien, si por una parte esta posición anatómica e infantil de la mujer hace que su sexualidad sea más ambivalente que la del varón, por otra estas contradicciones observadas en la significación de la sexualidad femenina se exacerban teniendo en cuenta que “todavía no es posible discernir en este terreno lo que ha sido rígidamente fijado por leyes biológicas de lo que es susceptible de cambios y desplazamientos bajo el influjo de las vivencias accidentales” [*ibid.*, p. 536 y p. 297].

En todo caso, Freud no podía avanzar mucho en el problema con el par de opuestos “actividad-pasividad” transmitido por la tradición y reasumido por Kinsey, y advirtió además que en esta oposición hay mucho que atribuir al troquelado social: “Hasta en los dominios de la vida sexual humana observamos en seguida cuán insuficiente es hacer coincidir la conducta masculina con la actividad y la femenina con la pasividad” [*Neue Folge...*, *loc. cit.*, p. 122. *Nuevas aportaciones...*, S. R., XVII, 103]. “Pero, a este respecto, debemos guardarnos de estimar insuficientemente la influencia del orden social, que fuerza a las mujeres a situaciones pasivas. Todo esto permanece aún muy oscuro” [*ibid.*, p. 123 y p. 104]. Freud dirige nuestra atención hacia la paradójica ontogénesis de la sexualidad femenina.

La evolución de la sexualidad femenina está caracterizada por un doble cambio de dirección que no tiene que hacer la evolución de la sexualidad masculina: en primer lugar la niña tiene que cambiar de zona erógena en el curso del tiempo (“el clítoris debe ceder, total o parcialmente, su sensibilidad y con ella su significación, a la vagina... mientras que el hombre, más afortunado, no tiene que hacer más que continuar, en el período de la madurez sexual, lo que en el de la temprana floración sexual había ya previamente ejercitado” [*ibid.*, p. 126 y p. 106]; en segundo lugar, la niña tiene también que cambiar de objeto, mientras el muchacho puede “retenerlo” [*ibid.*, p. 127 y p. 107]. La primera transformación debe ponerse en conexión con el proceso filogenético. El segundo puede tener las más graves consecuencias para la elección de objeto, porque las relaciones preedípicas de la niña con su madre son múltiples y complejas y se caracterizan tanto por tendencias pasivas como activas: son “plenamente ambivalentes, esto es, tanto de naturaleza cariñosa, como hostil y agresiva” [*ibid.*, p. 128 y p. 108]; al volverse hacia el padre definitivamente, tienen que ser sustituidas por odio. “Este odio puede hacerse muy evidente y perdurar a través de toda la vida o puede ser luego cuidadosamente supercompensado, siendo lo más corriente que una parte de él sea dominada, perdurando otra” [*ibid.*, pp. 129-30 y p. 109]. También la vivencia de la castración es en la niña mucho más complicada que en el muchacho, por cuanto la niña conoce la sexualidad fálica y vive la “envidia del pene” no sólo como nostalgia de algo no-dado, sino como duelo por algo “perdido” (sexualidad clitoridiana) y como deseo de algo que la completa (pene del padre, pero también el niño propio, con lo que se completa del modo más afortunado en este último caso a través del hijo varón). En resumidas cuentas, el devenir de la sexualidad femenina está mucho más sobredeterminado que el devenir de la sexualidad masculina, y la mujer es —en la medida en que la “madurez genital” total no puede ser sino una construcción ideal— mucho más “polimorfa” que el varón. Esto explica a su vez el hecho ambiguo de que la mujer pueda ser simultáneamente “más capaz de adaptación”, tanto en el sentido de la riqueza como en el de la dependencia, y en todo caso no sólo en el sentido unívoco de Kinsey, según el cual sería la mujer menos capaz de troquelado y más carente de fantasía.

Freud concluye su estudio citado más arriba *Sobre la sexualidad femenina* [*loc. cit.*, p. 537 y p. 298] con la pregunta: “Y si la defensa contra la femineidad llegar a adquirir tal energía, ¿de qué fuente puede derivar su fuerza si no del afán de masculinidad, que halló su primera expresión en la envidia fálica de la niña y que por eso bien merece ser calificado con el nombre de envidia del pene?” Con todo, aun cuando quisiéramos considerar la aspiración de la mujer

a la emancipación y a la igualdad como una especie de gratificación sublimada y una compensación de la envidia primaria del pene, el hecho es que esta evolución *cultural* (¿no es siempre la cultura una “compensación” de la naturaleza?) trae consigo una mayor posibilidad de troquelar en adelante los factores biológicos de tal manera que la naturaleza resulte superformada por la cultura hasta volverse irreconocible. Así, la pasividad y la pobreza “natural” (?) de la mujer —en el sentido de Kinsey, por ejemplo— puede ceder el puesto a la equiparación “compensatoria” de la mujer *aun en el aspecto sexual*. La envidia del pene puede ser superada (*aufgehoben*) por vías culturales (de la biología resulta el rendimiento cultural); y, una vez que ha sido culturalmente superada, la envidia “primaria” del pene podrá también por estos rodeos culturales encontrar en el “comportamiento sexual normal” de la mujer —sobre todo en un comportamiento que es especialmente ambivalente y troquelable, por lo mismo, en diferentes direcciones— su cumplimiento en actividad, equiparación y capacidad de troquelado.⁴

La diferencia biológica entre los sexos no escapa a la curiosidad de *ningún* niño y sólo *a posteriori* puede ser *reprimida*. Se refuerza indudablemente la *envidia* manifiesta de la niña pequeña allí donde el *portador del pene* se encuentra en una situación social envidiable. ¡También para esto tiene el niño pequeño (varón o hembra) antenas asombrosamente sensibles! Ha habido sociedades —y son imaginables

⁴ Debería estudiarse la siguiente observación pesimista de Freud bajo el punto de vista de los troquelados culturales y de la inutilidad de la lucha subjetiva de la mujer por la igualdad de derecho: “En cambio, no puedo menos de mencionar una impresión que experimentamos de continuo en la actividad analítica. Un hombre alrededor de los treinta años nos parece un individuo joven, inacabado aún, del que esperamos que aprovechará enérgicamente las posibilidades de desarrollo que el análisis ofrezca. En cambio, la mujer de igual edad nos asusta frecuentemente por su inflexibilidad e inmutabilidad psíquicas. Su libido ha ocupado posiciones definitivas y parece incapaz de cambiarlas por otras. No encontramos caminos conducentes a un desarrollo ulterior. Es como si el proceso se hubiera ya cumplido por completo y quedara sustraído ya a toda influencia; como si la ardua evolución hasta la femineidad hubiera agotado las posibilidades de la persona” [S. Freud, *Neue Folge...*, *loc. cit.*, pp. 144-45. *Nuevas aportaciones...*, S.R., pp. 120-21]. ¿Qué cabría sobre esta comprobación de un observador genial? *Nosotros* no hemos observado nada semejante; ¿será porque somos malos observadores o también porque vivimos en otra época? Digámoslo al pasar: Freud dice aquí —en oposición a la hipótesis de Kinsey— algo absolutamente extremo sobre la troquelabilidad irreversible de la mujer. Y, más aún, ¿de qué “ardua evolución hacia la femineidad” se habla aquí, que “agotaría las posibilidades de la persona”? ¿De la evolución biológica? ¿O de la evolución exigida entonces, orientada exclusivamente a los hijos, la cocina y la iglesia? ¿O de la lucha contra la domesticación y el enajenamiento que para la mujer “agotaba” rápidamente y envenenaba en su inutilidad individual “las posibilidades de la persona”?

también en el porvenir— en las que el portador del pene *no* es envidiable, en las que incluso puede envidiar “el agujero” a los representantes del otro sexo.

[136] En la terapia de neuróticos conocimos el caso de un muchacho que ya a la edad de 2 a 3 años aprendió a ver con envidia los órganos genitales femeninos (de las hermanas); admiraba el cabello largo y el busto de las mujeres adultas, pero encontraba detestable su propio pene. Ciertamente que éste es un desarrollo neurótico extremo dentro de *una* familia.

Ahora bien, es por lo menos imaginable la existencia de una respuesta *cultural* análoga a la diferencia biológica. Podría también pensarse en una relación desprovista de envidia.⁵

Por otra parte, ya Freud advirtió que la envidia del pene puede conducir a una sobrevaloración del clítoris (y con ella de la reivindicación fálica de la mujer). “En lugar de la envidia del pene, identificación con el clítoris, la mejor expresión de la minusvalía, fuente de todas las inhibiciones. Además, en el caso X, repudiación del descubrimiento de que tampoco las demás mujeres tienen pene” [S. Freud, *Aufzeichnung vom 12. Juli 1938*, G. W., xvii, p. 151. *Nota del 12 de julio de 1938*, S. R., xxi, p. 135]. Sería digno de estudiarse si la homología identificadora —fomentada por la cultura— pene = pecho podría conducir a la envidia del pene; esta última no podría producir el “sentimiento de inferioridad” de la mujer. Ciertamente que la niña no tiene aún un pecho desarrollado, pero es capaz —como lo es de descubrir el pene en los representantes del sexo masculino— de captar la especial significación del busto femenino, al que recurrió en otro tiempo pasivamente como fuente eminente y vital de placer y de la que después intentará disponer en cuanto tal pero de una manera por decirlo así activa.⁶

⁵ Habría que reexaminar e interpretar la observación de Alexander S. Neill: “Podría pensarse que, habiendo sido educados en la libertad, los niños de Summerhill andarían desnudos durante el verano. No lo hacen. Las niñas de hasta nueve años andan desnudas los días calurosos, pero los niños menores rara vez lo hacen. Esto es un enigma si se tiene en cuenta la afirmación de Freud de que los niños se sienten orgullosos de tener pene, mientras que las niñas se avergüenzan por no tenerlo” [A. S. Neill, *Summerhill, un punto de vista radical sobre la educación de los niños*, FCE, México, 1967, p. 193]. Quizá vaya en el mismo sentido la explicación de un muchacho de 15 años cuando nos dijo a propósito de las fuertes erecciones: “Para las chicas es más fácil, ellas no tienen una cosa así delante”.

⁶ Cabría preguntarse en qué medida la “actividad” masculina aparente —y dominante en la cultura!—, en oposición a la “pasividad” femenina, correspondería genéticamente al mecanismo de identificación compensatoria con la madre “pasiva”, con la naturaleza “pasiva”. Edmund Bergler, por ejemplo,

La sobrevaloración, culturalmente condicionada, de la “envidia del pene” contribuye a reforzar la suposición ideológica de una organización sexual genital “madura”, que en realidad es una organización sexual *masculina*, exigida por la forma social de dominación prevaleciente.⁷ Esta suposición determina la absurda depreciación social de

considera que la envidia del pene en la mujer, debe completarse dialécticamente mediante un “complejo mamario” o envidia del pecho en el varón. Según Bergler, en la actividad del varón pervive la vivencia de la “castración oral”; el orgullo del pene del hombre es el reverso de su deseo del pecho, que el bebé masculino vivió pasivamente y que perdió para siempre; de ahí que el pene sea vivenciado como un sustituto del pecho nutricional. El varón desea, pues, que la mujer acepte pasivamente su pene, como un pecho materno, y construye a partir de este deseo el mito masculino (y cultural) de la “pasividad” femenina. Bergler estudia, entre otras, la serie de identificaciones: pecho=pene, leche=orina=esperma, boca=vagina y subraya en este contexto (si bien en forma unilateral y algo desorbitada) el papel decisivo de la oralidad en la etiología de las neurosis [cf. Edmund Bergler, *The Basic Neurosis*, Grune & Stratton, Nueva York, 1949. *La neurosis básica*, Paidós, Buenos Aires, 1959].

⁷ Aun cuando no queremos en modo alguno hacer a Freud responsable del conformismo moralizante de un cierto psicoanálisis contemporáneo, no podemos dejar de reconocer que él consideró la “envidia del pene” de la mujer como algo biológicamente fundado (y por tanto como una especie de “trampa” biológica); en los pasajes no siempre claros en los que habla de la “genitalidad madura” parece referirse en el fondo, *a causa de este malentendido*, a la *sexualidad masculina*. Franz Heigl dice acertadamente: “Prácticamente en el psicoanálisis clásico la actitud total de la mujer se reduce a la envidia del pene: el deseo de hombre y de hijo, el orgullo femenino, los sentimientos de inferioridad y de rivalidad, la vanidad —supuestamente— acentuada y la mayor dependencia de la mujer. Implícita en esta teoría está la tesis de la superioridad del sexo masculino, simbolizada por el miembro viril” [Franz Heigl, “Gemeinsamkeiten der Neurosenlehre von E. Fromm, K. Horney und H. Schultz-Hencke, verglichen mit der Psychoanalyse S. Freuds”, en *Festschrift für J. H. Schultz*, Hamburgo, 1964, p. 195]. Por lo demás, Heigl deja de tener razón a nuestro modo de ver cuando toma esta infravaloración del factor social en Freud como pretexto para la liquidación de la teoría de la libido. El “masoquismo primario” de la mujer en Freud no es más que una superestructura hartamente cuestionable sobre la teoría general de la libido. Sobre los complejísimos componentes de la angustia de castración y de la envidia del pene, cf. Alice Balint, *Psychoanalyse der frühen Lebensjahre*, Ernst Reinhardt Verlag, Munich-Basilea, 1966, pp. 73 ss. Sólo después de haber corregido las pruebas de este libro pudimos estudiar el importantísimo y concienzudo libro de William H. Masters y Virginia E. Johnson, *La respuesta sexual humana* [Inter-Médica, Buenos Aires, 1967]. Este compendio de fisiología experimental del acto sexual relativiza por vez primera muchos prejuicios dominantes en la ciencia, entre ellos la pretendida oposición entre el orgasmo vaginal y el clitorídeo (“el orgasmo clitorídeo y el vaginal ¿son dos entidades anatómicas y fisiológicas separadas? Desde el punto de vista biológico la contestación de esta pregunta es un NO inequívoco”, *op. cit.*, p. 59); un prejuicio semejante es también el de la supuesta autonomía de la sexualidad femenina frente a las condiciones sociales. En definitiva este estudio prueba el hecho fundamental siguiente: “El paralelo efectuado destaca las similitudes fisiológicas de las respuestas masculina y fe-

las zonas erógenas de la mujer: esa sexualidad “difusa”, todavía en cierto sentido “infantil” y “perversa-polimorfa” —en realidad no tan ligada al fin biológico—, es regularmente malinterpretada por el varón socialmente privilegiado en una sociedad masculina basada en el rendimiento, *porque recuerda la sexualidad infantil*. Esta situación social en conjunto podrá quizá hacer más comprensible el mito de Kinsey de la “troquelabilidad sexual menor” de la mujer (desde el punto de vista de la genitalidad estrictamente especializada y ordenada a un fin reproductor).

A la luz de lo dicho nos parece equívoca la objeción que alguna vez se nos planteó expresamente de que hay que distinguir en la mujer entre la capacidad *sexual* y la *espiritual* para ser troquelada por el hombre. Esta *ultima ratio* recuerda a la vieja argumentación contra el psicoanálisis según la cual éste reduciría lo espiritual a lo sexual. Ahora bien un buen psicoanálisis en manera alguna reduce el contenido y la acción específica de lo espiritual a lo sexual, lo único que hace es considerar a aquél genéticamente como el despliegue de éste. El hecho de que la mujer parezca (insistimos en este “parezca”, porque el problema se nos antoja mucho más complejo aún que el de la troquelabilidad sexual) más sensible al troquelado espiritual del hombre en primer lugar no quiere decir nada contra la troquelabilidad sexual —al contrario— y, en segundo lugar, puede ser interpretado en el sentido de un vacío cultural en el que se encuentra la mujer de nuestro período de transición. Ya vimos ejemplos en los que la impronta sexual se transfirió por sublimación a una unión espiritual intensa.

[137, 101, 138, 139, 140, 105, 141] Una entrevistada dice de un amigo que se separó de ella: “Fue y sigue siendo mi conciencia [moral]”. La Srta. L, la amante del Dr. C. D., quiere, aún después de la separación, seguir “alzando la vista hacia él” [ver p. 64]. Una entrevistada dice: “Quise aprender de él: sexualmente y en todos los terrenos” (ciertamente expresión de pasividad, se nos objetará, pero también de participación o al menos de deseo de participar, de ser troquelada). Otra mujer describe así la imponente personalidad de un hombre: “Es... como un virus. Cambia un organismo, no puede uno deshacerse interiormente de él”. Otra más dice seriamente de su an-

menina más que las diferencias. Si se descartan las diferencias impuestas por la diferencia anatómica, el hombre y la mujer tienen respuestas similares al estímulo sexual” [*op. cit.*, p. 254]. Más de una de nuestras formulaciones en el texto hubieran sido redactadas en forma un poco distinta si hubiéramos conocido antes el libro de Masters y Johnson; ciertamente hubiéramos podido destacar con más claridad y energía la significación de los factores psicosociales de la supuesta conducta típica “específicamente femenina” en la unión y la separación amorosa.

terior enamorado: "Soy su alumna, por más que entienda poco de su mundo intelectual". Ya vimos antes [pp. 34 y 227s] cómo se expresaba la Sra. RIK sobre su primer amante NN.: "Era un dios para mí, pero un dios a mi altura, me sentía su igual". Una entrevistada dice de su marido, sin duda de gran personalidad: "Las mujeres no le olvidan, es una promesa de plenitud —por su personalidad, pienso— pero que por lo mismo permanece ausente; de ahí que todas las mujeres tengan que tener nostalgia de él".

Tales manifestaciones hacen sospechar, por una parte, que la situación cultural e intelectual de la mujer es enormemente insatisfactoria, de tal manera que sigue presa de los modelos edípicos en sus posibilidades de troquelado. Por otra parte, empero, dan a entender que esta troquelabilidad existe y en ciertas constelaciones es incluso sublimada en forma duradera. Hablan de dependencia y hasta incluso de autoenajenación, pero dan también testimonio de un deseo muy vivo de comunicación espiritual, que sin embargo sólo podrá realizarse *cuando las relaciones entre los sexos se conviertan en relaciones entre personas libres*.⁸

Aun cuando la mujer, enajenada a sí misma por la opresión, es "más pasiva" que el hombre y menos "troquelada" que él, nada autoriza a deducir de ahí que lo seguiría siendo como persona entre personas libres. Es cierto que la hembra de los mamíferos superiores parece ser "más pasiva", pero la verdad es que en el *Homo sapiens* no existe una sexualidad "natural" (y nunca existió en su forma pura).⁹

Tampoco estamos autorizados a suponer que la mujer viviría la se-

⁸ *Femenino* es la totalidad de las modalidades comportamentales biológicas, psicológicas y sociales en las que el hombre ve lo que a él le falta como ser sexuado y a través de las cuales descubre la imagen de su "sí mismo"; así como *masculinos* son aquellos factores biológicos y culturales que la mujer siente como negados a ella y en los que ella se encuentra complementariamente a sí misma. Esta definición puede parecer una perogrullada; pero en una visión dialéctica pierde la tautología de su cíclica identidad $A = A$ y se convierte en tarea, proceso, acontecer. Depurados de su idealismo, los conceptos junguianos de *animus* y *anima* son todavía utilizables. También G. H. Graber ve en lo "femenino" el "sí mismo" del hombre [Gustav Hans Graber, *Tiefenpsychologie der Frau*, Wilhelm Goldmann, Munich, 1966].

⁹ Las afirmaciones más seguras sobre la imposibilidad de una sexualidad "natural" —es decir puramente "zoológica"— en el ser humano no corresponde a los filósofos, ni siquiera a los zoólogos como Kinsey, sino a los demógrafos como representantes de una disciplina *sociológica*. Un ejemplo entre otros: la sexualidad zoológica del ser humano implicaría que toda mujer sana habría de tener por término medio, desde la edad núbil hasta la menopausia, un hijo cada año. Ahora bien, cuanto más cultivado es un grupo de población, tanto más se aleja de este promedio correspondiente al estado zoológico que constituye el fundamento del "derecho natural" en ciertas ideologías reaccionarias que sirven al principio de rendimiento y diabolizan el principio del placer.

paración en forma fundamentalmente diferente al hombre. Ambos experimentan la separación como una desestructuración personal, por más que ambos —según la riqueza de sus relaciones reales— puedan liquidar en forma distinta esta catástrofe (o no liquidarla). Nos queda sólo por decir algo acerca de qué patrones de vivencia y qué valoraciones ofrece nuestra cultura para dominar la separación. ¿Cómo vivir con la separación? ¿No está la separación en todos nosotros? ¿Es una categoría psicopatológica? ¿O más bien resultado de la opresión que será superada en la utopía?

TERCERA PARTE

SEPARACIÓN, MUERTE Y UTOPIA

¿Qué es, pues, el sufrimiento? Nacimiento es sufrimiento, vejez es sufrimiento, enfermedad es sufrimiento, muerte es sufrimiento, estar unido a alguien en el desamor es sufrimiento, estar separado del amado es sufrimiento, no lograr lo que se desea y aspira, también esto es sufrimiento.

BUDA, sermón de Benarés, en E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I, Salzburgo, 1953, p. 183.

I. ¿VIVIR CON LA SEPARACIÓN?

Todos hemos de morir: ésta es la única enajenación seria.

EUGÈNE IONESCO, *Tueur sans gages*, en: *Théâtre*, vol. II, Gallimard, París, 1964, p. 145.

a] *El mundo compartido*

Todo planteamiento antropológico especial de un problema entraña una delimitación y una reducción arbitrarias de la antropología en sí. Con todo, podemos afirmar con cierta justificación que el problema del hombre puede ser planteado también desde la perspectiva de la separación: separación del seno familiar protector, separación del objeto de amor, separación de sí mismo, separación de la vida. La conciencia o, al menos, el presentimiento torturante de la separación inevitable conmueve las raíces de la angustia que acosa a todo hombre; y lo hace tanto más frecuentemente cuanto más se aleja de la naturaleza, siendo este alejamiento su destino y su historia. De ahí que la vocación del hombre parezca entrañar la duda en cuanto a la duda de su propia posibilidad.

Se plantea así la cuestión: ¿cómo puede el hombre vivir con la separación? ¿Puede el hombre vivir con la separación? Evidentemente que puede, puesto que vive y, en el mejor de los casos, trata de alejar de sí, lo más posible, la última separación de la muerte. Quizá no pueda vivir sino en la medida en que logra sustituir una separación con una nueva presencia —y éste es el sentido del trabajo del duelo—; mientras éste no logre su meta, el hombre vive en la melancolía, dentro de la cual el trabajo de duelo no fructifica... Sabemos por el psicoanálisis y por la psicología evolutiva las especiales consecuencias que arrastran consigo las tempranas separaciones infantiles; sabemos, por ejemplo, que una separación demasiado prematura y demasiado duradera implica el peligro de muerte o de psicosis [cf. René A. Spitz, *El primer año de vida del niño*, Aguilar, Madrid, 1961]. Sin embargo, precisamente el niño y el joven están menos especializados (en sentido biológico y psicológico) que el hombre “adulto” o el anciano. La característica especial del hombre es su falta de especialización, de tal manera que el niño o el joven, a pesar de la experiencia diaria de la separación, creen con determinada certeza —pragmáticamente fundada— que podrán contrapesar

cada separación consumada con una nueva vinculación. El hombre, que sigue alejándose de la naturaleza (el niño y el joven están todavía muy cerca de ella), comprende o siente paulatinamente —en el caso de que sus mecanismos de defensa, especialmente la represión, no le enmascaren totalmente esta realidad vital— que no se puede contrapesar indefinidamente la separación. Comprende que, después de haberse separado de todos los objetos, tendrá que separarse también de sí mismo. Este comprender cristaliza en el trópico banal de que la vida es un morir a partir del nacimiento. Como todos los tópicos, también éste permanece inoperante mientras no se convierte en experiencia individual. Digamos al pasar que el individualismo predominante en nuestra civilización agudiza este problema hasta lo insoportable. Cada uno muere su propia muerte; cada uno se separa a su manera; cada uno vive también a su modo el hecho de que no vive integrado en una sociedad que proporcione sentido. De ahí que la defensa contra la conciencia de la separación sólo aparentemente sea propiciadora de la sociabilidad: en realidad es una defensa opresiva y conformista; aunque, por lo demás, esta circunstancia no proporcione fuerza alguna a la defensa contra la separación.

Ciertamente que las relaciones amorosas humanas tienen una dimensión antropológico-social; pertenecen a la esfera íntima de los amantes, pero tienen al mismo tiempo una significación social eminente (especialmente y justo en medio de la opresión por parte de un principio social de rendimiento en el sentido de Herbert Marcuse). Para poder afirmarse a sí mismas, el amor y la necesidad de dicha no pueden *prescindir del mundo*, no deben *escapar del mundo*, deben permanecer siempre *mundanas*. Pero, ¿qué hacer cuando las puertas al mundo, que el amor quisiera abrir,¹ se le cierran en virtud de una prescripción que cada uno de nosotros ha introyectado en mayor o menor medida? ¿Qué pasa cuando los amantes se encuentran ante puertas cerradas, sin sentido ni sentimiento, y no pueden —porque

¹ Viene a propósito el poema *Ermutung* de Heinz Kahlau:

*Wenn sich zwei in ihre Liebe schlagen
wie in Mäntel gegen Zeit und Wind
und nach nichts als nach sich selber fragen
machen sie auch ihre Liebe blind.
Zeit und Wind wird ihren Kuss verwehn.
Eine Liebe lässt sich nur zu zweit ertragen
wenn die Türen die zur Welt gehn
offen sind.*

(Cuando dos se cubren bajo su amor / contra el tiempo y el viento como bajo un manto / y no preguntan ya por nada más que por sí mismos / vuelven ciego su amor. / Tiempo y viento disiparán su beso. / Un amor sólo puede ser soportado por dos / cuando las puertas que dan al mundo / están abiertas.)

no son superhombres ni mártires— saltar sobre ellas? El mundo, tal como está troquelado de hecho por nuestra civilización, destruye el amor y la felicidad —y con la intención precisa de emplear estas energías encadenadas al servicio del proceso de rendimiento. Nos acosa la idea de que, en ciertas circunstancias, el suicidio podría ser la única solución lógica de esta aporía. La mayoría de los argumentos en contra del suicidio son capciosos e inoperantes, por cuanto, en la medida en que son utilitarios o morales, se encuentran justamente en el plano del “principio de rendimiento”.² Sin embargo, el que después de asesinado su amor saca esta última consecuencia, confirma la victoria de Tanatos sobre Eros. Quizá ha olvidado que por ese medio amplía el reinado de la muerte, aun frente al amor de aquellos otros que podrían haber cambiado el mundo.

La solución más radical sería la más lógica y al mismo tiempo la más absurda; esta solución lógica y absurda no sólo es elegida por el suicida, está más extendida de lo que habitualmente se cree. Encuentra aplicación cotidiana en nuestra existencia en la medida en que destruimos lo que existe en nosotros y alrededor nuestro, *porque* no permanece eternamente. Adoptamos a diario esta solución, que puede describirse así: para no tener que vivir *con* la muerte, preferimos a diario *no* vivir, esto es, reprimir la vida, limitarla y restringirla en nosotros y en torno nuestro en múltiples formas.

Puesto que los que vivimos sufrimos bajo la separación, creemos haber encontrado una solución al ilusionarnos con la idea de que somos incapaces de sufrir, es decir, que ya no vivimos realmente, sino que vegetamos gracias a un reflejo de muerte; entonces el amor fracasa por angustia ante la pasión. O fracasa el amor porque predomina en él el componente oral canibalista; y esto porque se puede amar a un ser humano aparentemente de modo menos conflictivo y contradictorio si lo introyectamos totalmente, si lo hacemos un componente de nosotros mismos, al devorarlo psíquicamente. Él está en mí, no se justifica fuera de mí, ha sido realmente destruido. Todo intento por parte de este objeto amoroso de ser y conducirse autónomamente significa la dolorosa perturbación de una digestión feliz.

Hace tiempo que el psicoanálisis ha esclarecido suficientemente el hecho del amor captativo que introyecta enteramente los objetos y con ello los aniquila en su ser propio. Un tal amor actúa aniquiladoramente aun cuando el “instinto de muerte” como tal se mezcle con la libido. Es ante todo un querer poseer que en uno u otro grado es

² Cf. en este contexto el notable libro de James Hillman: *Selbstmord und seelische Wandlung. Eine Auseinandersetzung*, Rascher Verlag, Zurich y Stuttgart, 1966. Sobre el problema del doble suicidio ver también: Paul Ghysbrecht, *Das Doppelselbstmord*, Ernst Reinhardt Verlag, Munich/Basilea, 1967.

inherente a todo amor humano, pero que en su forma fijada conduce inevitablemente a la aniquilación. Aquí se trata de los restos de la tendencia infantil primaria al apoderamiento sin tener en cuenta la ley vital del objeto y por consiguiente sin respetar esa ley.

Cabría preguntarse si la "organización genital madura", por lo demás tan mistificada en ocasiones, no significa ante todo el reconocimiento de una ley vital y no representa una auténtica comunicación con lo viviente. Aquí el "objeto" del deseo se acepta como algo autónomo e independiente en la medida en que se lo ama y se lo admira en su alteridad, en su "ser-otro". Esto no excluye el influirlo, carácter que es propio de todo "mundo compartido"; pero el influjo recíproco se realiza en la misma dirección que la evolución de la vida. Querer "modificar" el objeto vivo quiere decir imponerle otra ley que la que ya le rige. Pero esto significaría entonces perturbar y atrofiar en él lo viviente. Quizá no sea exagerado decir: amar a alguien para hacerle *distinto* significa *asesinarle*.

Ahora bien, toda actitud humana es vida y muerte en uno. Nuestra vida es un ser para la muerte, pero al mismo tiempo es también una rebelión permanente contra la muerte; es una lucha aquí y ahora contra la muerte y sigue siéndolo en el duelo, en la separación, incluso en la agonía, incluso en el suicidio. En otras palabras: esta rebelión, aun cuando se caracterice por la desesperanza y la desesperación, sigue siendo rebelión, sea lo que fuere lo que se emprenda. Y lo sigue siendo aun cuando con cada aliento se aumente y refuerce la muerte, la separación, la represión y la mentira, aun cuando se haya convertido uno ya en servidor de la muerte. La vida es [como vimos antes, pp. 193 ss] un cáncer incurable en el cuerpo de la muerte. Pero donde hay vida, allí hay libido: actuación del principio del placer, búsqueda de la felicidad.

Ciertamente que también en la esfera de las vivencias de felicidad nos encontramos frente a la misma aporía de la aspiración humana. El hombre entregado a sí mismo y confiado a sus propios medios no *puede* ser feliz. Se puede postular que para él la felicidad no puede consistir sino en breves instantes o —quizá más a menudo— en necias ilusiones. El hombre no puede ser feliz porque es el único ser inacabado, porque no está integrado en la naturaleza con una trama segura y porque no puede ver su cumplimiento en la limitación de la naturaleza en la que encuentra su lugar cada animal. Probablemente por esto busque felicidad en lo supuestamente sobrenatural. El hombre es el ser necesaria y eternamente descontento, que se exige demasiado a sí mismo creando valores y cultura. Puesto que no posee actualidad ninguna en la naturaleza, tampoco está nunca inmediatamente presente en sí mismo.

Dicho de otra manera: el hombre es el único ser verdaderamente

infantil, aun cuando carezca de la cándida juguetonería del cachorro animal. Incluso los animales a los que el hombre ha domesticado dan pruebas subsiguientes de rasgos infantiles. Quizá el amor específicamente humano sea la continuación del juego, pero tampoco el juego del hombre se le hace inmediatamente presente a sí mismo, sino a través de la mediación de la cultura, y tanto el trabajo como el amor se ven despojados por ella en gran medida de su carácter lúdico.

La biología ha engañado al hombre. El hombre procede de la naturaleza y trata obstinadamente de forzar el cumplimiento de los mecanismos desencadenados innatos, instalados en él por naturaleza. Pero este cumplimiento es imposible, porque el hombre es un ser neoténico que, si bien se separó de la naturaleza, quiere también alcanzar lo que nunca alcanzará. Y si no lo quisiera, ¿cómo amaría y cómo viviría?

Ya no posee a la naturaleza ni la naturaleza lo posee a él. La cultura es un sustitutivo de eso, pero también ella le engaña de continuo, puesto que es histórica, esto es, no está fundada en valores actuales, sino que tiene que mantenerse a sí misma a base de exigirle cada vez más. De ahí que sólo poco a poco empiece a comprender el hombre que ya el nacer es un *morir* y el amor *separación*. Pero esto no se le puede hacer consciente al hombre de inmediato; antes tiene que acumular experiencia, tiene que ser educado. Gracias al engaño debido a la naturaleza y al falso optimismo debido a la cultura empieza primero por *esperar*, pero su esperanza ha de ser decepcionada. Ahí refleja él su sociedad y ahí refleja la sociedad su ambigüedad. Socialmente educado para el cumplimiento del deber, dirá quizá: "Me importa un bledo la felicidad". Pero es de sobra sabido que son verdes las uvas que penden demasiado alto. Incluso el masoquista espera la felicidad al sacrificarse e identificarse con su agresor y verdugo.

Parecería, pues, que la felicidad no se podrá encontrar sino en el autoengaño —y aun aquí harto raramente—; es decir, en la mistificación del propio inacabamiento, puesto que la escatología religiosa, la utopía social, el hedonismo del cínico maduro y la esperanza del joven inexperimentado son otras tantas manipulaciones con el inacabamiento actual. Esta precariedad parece confirmar la suposición de que la única salida a esta situación sería el suicidio. Y sin embargo el hombre no puede escapar a la ley de vida según la cual todo viviente quiere vivir más. Al aspirar el hombre a la felicidad y desesperar de ella, prueba que quiere vivir *más*. Esto lo muestra incluso el suicida probablemente. Pero, ¿cómo "*vivir más*"?

El animal, que no se conoce reflexivamente como individuo entre otros de la misma especie y que, por lo mismo, no barrunta siquiera la discrepancia entre el Yo-sujeto y el Yo-objeto, es enteramente ac-

tualidad. Aun cuando tenga nostalgia —y el ejemplo del perro doméstico, entre otros, nos hace suponer que puede sentir alguna especie de nostalgia— lo más probable es que esta nostalgia sea una perturbación vital también actual y que no conozca ni la separación realizada en el pasado ni la muerte futura.

El hombre amplía su mundo a través de pasos penosos y confusos. Una abertura al mundo potencialmente ilimitada, pero que no se le hace presente sino como una meta ideal, es lo que representa el esquema fundamental de acción del hombre. El “vivir más” no puede significar, para él, más que la ampliación de su mundo —el mundo del hombre concreto. El que el hombre construya sistemas filosóficos y se complazca en escalar los cielos, tanto en sentido literal como en sentido figurado, puede muy bien explicarse por la angustia ante la caducidad; pero la ampliación ideal y práctica de su mundo no es evidentemente una pura reacción ante la muerte imaginada, sino también a algo positivo, anclado en el mecanismo de desencadenamiento innato del *Homo sapiens*.

Ejercer la filosofía o la astronáutica quiere decir también aspirar a la felicidad. No nos meteremos a averiguar si en el reino utópico de la libertad futura todo hombre será también filósofo o astronauta. Todo representante de la especie humana tiene que ampliar el mundo, porque toda detención de este proceso es una infidelidad al esquema de acción fundamental y mata, si no inmediatamente al cuerpo, sí al menos el espíritu del hombre: la detención del desarrollo significa la muerte para el hombre.

Pero, ¿cómo se amplían en la vida cotidiana las relaciones del hombre y cómo puede esta ampliación traerle algo así como la felicidad? El psicoanálisis habla de la *catexia* de la libido en los objetos a partir del narcisismo y en dirección a la madurez genital. Ya antes [pp. 174 ss] tratamos de mostrar la problemática de esta división —siempre dinámica— y que no puede tener sino un valor esquemático. A pesar de lo cuestionable que es, esta temática fundamental del psicoanálisis tiene importancia y significación indudables para el “incremento de vida” y, por lo mismo, para la felicidad relativa del hombre. *En efecto, esta temática dice algo concreto sobre la posibilidad de enriquecimiento de la vida humana mediante el conocimiento del pequeño universo concreto de los otros hombres y la formación de un “mundo compartido” con ellos.* Coordinar recíprocamente los planos vitales es algo de antemano gravoso y enriquecedor a la vez. Vemos aquí de nuevo en acción la ambivalencia humana, imposible de desarraigar por ser fundamental. Esta ambivalencia garantiza tanto la defensa de la esfera personal como —y esto es esencial para nuestra presente consideración— el “incremento de vida” mediante el “mundo compartido”. Esta coordinación recíproca de los pequeños

mundos de los hombres puede ser todo lo contradictoria, titubeante e insegura que se quiera, pero su meta sigue siendo siempre la de posibilitar a dos representantes de la especie el acceso a un universo transformado, cualitativamente más rico y amplio.

El amor a la humanidad, con los millones de individuos del presente y las incontables generaciones del pasado y del futuro, seguirá siendo una fría abstracción filosófica, hasta que el hombre, injustamente (a juicio de los moralistas abstractos), sea capaz de amar a uno o algunos de los hombres que realmente conviven con él y forman con ellos un "mundo compartido". Sólo ese "amor a la humanidad", esa filantropía, merece tal nombre en la medida en que se base en un Eros vivido y no en una imagen apoyada en silogismos.

Todo amor humano es deudor al narcisismo del amor a sí. El amor a sí se convierte en auténtico amor desde el momento en que no se reduce a ideas —surgidas en el propio cerebro—, sino que se transfiere a hombres reales, de tal modo que reconozca en ellos no *sólo* el reflejo de sí mismo, sino en sí mismo el reflejo del otro, es decir, cuando vea en el otro hombre al "semejante" y al "otro". Todo esto no es un proceso idealista y sobre todo no es nada sencillo. Aceptar el "pequeño" universo del otro y tomar parte en un "mundo compartido" es naturalmente una aventura, como cualquier otro descubrimiento de un nuevo universo. Puede conducir a catástrofes y puede hacer retroceder de espanto. El universo del otro que enriquece y amplía mi universo obliga a poner en juego mucha libido y superar gran cantidad de angustia, porque esta ampliación no se refiere únicamente a condiciones ideales y a los prejuicios más o menos numerosos de otro, sino que implica un decir efectivamente sí —un sí parcial, como todo lo humano— a la complejidad en sí enajenante del otro, a sus problemas diarios, a aquel calor irrepetible y quizá a la estrechez del ámbito personal del otro. Ciertamente la penetración en este ámbito sólo ha podido ser posible gracias a una estructura transferencial individual y única; sin embargo, esta transferencia —como toda transferencia, por lo demás, incluso la del proceso analítico— es un instrumento de conocimiento y del conocimiento amoroso. El universo del otro experimenta entonces para mí una transfiguración y significa al mismo tiempo la transfiguración de mi universo actual. De ahí que tengan razón tanto los que afirman que el conocimiento amoroso es, en realidad, ceguera y locura, como los que afirman que es él el que nos hace abrir los ojos y nos transforma así en videntes. El universo del otro tiene su propio colorido, su propio sentimiento corporal, casi se diría que tiene su propio olor.

Freud vio claramente que el amor humano (aun aquel que reúne a las clases y espolea a las generaciones hacia el progreso) no es un reflejo de ideas platónicas, sino que surge penosa y dolorosamente

de la materia. Esta materia, a su vez, tampoco es una categoría filosófica, sino que consta de carne, sangre, glándulas y sudor por el trabajo, la ansiedad y el amor.³

³ Ya al iniciar su investigación filosófica, Freud —al que se le ha reprochado irreflexivamente el haberse enredado en una “psicología del Yo”— reconoció que el hombre es incapaz, cuando niño, de satisfacer sus necesidades, a no ser mediante la ayuda de los otros. El primer barrunto de una psicología sistemática en Freud es *el modelo sociopsicológico*: el conocimiento de la realidad pasa por los otros hombres (juicio) exactamente a como la adaptación es determinada por ellos (moral) y por ellos se hace posible la comunicación (lenguaje). En un manuscrito del año 1895 escribe Freud acerca de una “tendencia a la descarga” del lactante para lograr la “vivencia de satisfacción”; es una “urgencia” “que se libera hacia la vertiente de la motilidad. De acuerdo con la experiencia, la primera vía que es recorrida en tal proceso es la que conduce a la *alteración interna* (expresión de las emociones, grito, inervación vascular). Pero, como demostramos inicialmente... ninguna descarga de esta especie puede agotar la tensión, pues a pesar de aquélla persiste la recepción de estímulos endógenos, que restablece la tensión. En este caso, la estimulación sólo puede ser abolida por medio de una intervención que suspenda transitoriamente el desprendimiento de cantidad... en el interior del cuerpo y una intervención de esta índole requiere una alteración en el mundo exterior (aporte de alimento, aproximación del objeto sexual), que, siendo una *acción específica*, sólo puede ser alcanzada a través de determinadas vías. El organismo humano es, en un principio, incapaz de llevar a cabo esta acción específica, realizándola por medio de la *asistencia ajena*, al llamar la atención de una persona experimentada sobre el estado en que se encuentra el niño. [Ahora sabemos que no necesita tanto ser “experimentado” como encontrarse en estado de “motivación” adecuada por el desencadenamiento de los mecanismos innatos de desencadenamiento.] Esta vía de descarga adquiere así la importantísima función secundaria de la *comprensión* [comunicación con el prójimo] y la inermidad original del ser humano conviértese así en la *fuerza primordial* de todas las *motivaciones morales*”. [S. Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 1887-1902, Briefe an Wilhelm Fliess*, S. Fischer, Frankfurt, 1962, pp. 325 s. S. R., xxii, p. 400.] Y más adelante, refiriéndose al conocimiento y al juicio: “Supongamos que el objeto presentado por la percepción sea similar al propio sujeto [percipiente]: que sea, en efecto, un *semejante*. En tal caso, el interés teórico que se le dedica queda explicado también por el hecho de que un objeto *semejante* fue, al mismo tiempo, su primer objeto satisfactorio, su primer objeto hostil y también su única fuerza auxiliar. De ahí que sea en sus semejantes donde el ser humano aprenda por primera vez a [re]conocer. Los complejos perceptivos emanados de éstos, sus semejantes, serán, entonces, en parte nuevos e incorporables, como por ejemplo sus rasgos, en la esfera visual; pero otras percepciones visuales (los movimientos de sus manos) coincidirán en el sujeto con su propio recuerdo de impresiones visuales muy similares emanadas del propio cuerpo, recuerdos con los cuales se hallarán asociados otros recuerdos de movimientos experimentados por él mismo. Igualmente ocurrirá con otras percepciones del objeto; así, por ejemplo, cuando éste emita un grito evocará el recuerdo del propio grito del sujeto y, con ello, el de sus propias vivencias dolorosas. De tal manera, el complejo del semejante se divide en dos porciones, una de las cuales da la impresión de ser una estructura constante que persiste coherente como una *cosa*, mientras que la otra puede ser *comprendida* por medio de la actividad de la memoria,

Todo universo humano implica muchas compulsiones, muchas angustias y algunas mentiras. Este universo extraño, sin embargo no me será extraño si hago mías, en relación con el otro y hasta cierto grado, estas compulsiones, angustias y mentiras —no digo que las ame *en sí mismas*. Ya la auténtica participación en el mundo de *un* solo ser humano es un salto tremendo hacia adelante; y sólo en la concreción de una tal participación empieza a presentirse la posibilidad de una solidaridad más amplia: “Inténtese simplemente imaginar —escribe F. M. Dostoievski en su *Diario*— dónde acaba exactamente mi mundo y dónde empieza el mundo del otro”. Sólo la participación íntima posibilita la participación sincera, concreta y viceversa.

Si el mundo del hombre no puede abarcar el mundo concreto de otro, entonces el hombre es realmente una mónada cerrada. En este individualismo total tiene que ahogarse su vida. La comunicación entre las mónadas es una perturbación en el reino de la entropía y así esta comunicación resulta precaria y en todo caso revocable en nuestra conciencia. La dificultad y la precariedad de la comunicación es un componente necesario de la misma. La comunicación significa aventura: lo eternamente banal se convierte en eternamente nuevo por el hecho de saltar por encima de las fronteras de la mónada narcisista; lo eternamente monótono y la compulsión a la repetición se convierten, merced a la comunidad de mundos, es decir, merced a la solidaridad en el “mundo compartido”, en algo personal y único.

b] *La separación de sí mismo*

El escándalo que significa la presencia de la muerte en el proceso de la vida —del “devenir cada vez menos”, como dice von Gebattel del melancólico (de ello hablaremos en el próximo capítulo)— se hace patente en una modalidad del separarse de sí mismo y del otro: en la modalidad del envejecer.

es decir, reducida a una información sobre el propio cuerpo del sujeto” [*ibid.*, p. 337 y p. 413. También aquí el funcionamiento de los desencadenadores —*social releaser*— está representado por un trabajo mnémico]. Treinta años después, la visión de Freud será coronada por el reconocimiento, claramente expresado, de que el Yo del hombre se forma exclusivamente a través del auxilio del prójimo: “La existencia intrauterina del hombre es más breve que la de los animales, siendo, así, echado al mundo menos acabado que éstos. Con ello queda intensificada la influencia del mundo exterior real, impulsada muy tempranamente la diferenciación del Yo y el Ello, elevada la significación de los peligros del mundo exterior y enormemente incrementado el valor del objeto único que puede servir de protección contra tales peligros y sustituir la perdida vida intrauterina. Este factor biológico establece, pues, las primeras situaciones peligrosas y crea la necesidad del ser amado, que ya no abandonará jamás al hombre” [S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, G. W., xiv, pp. 186 s. *Inhibición, síntoma y angustia*, B. N., 1, p. 1267 a].

Dejemos a un lado todos los lugares comunes de la consolación a este propósito. Consideremos el envejecer como un abismo que se agranda entre sí mismo en la actualidad y lo que fue de joven e igualmente entre sí mismo y los otros, los jóvenes de ahora y los que fueron jóvenes con nosotros. Aquí periclita el “mundo compartido” del viejo con el joven, porque el “mundo” como tal se desvanece —el escándalo de la melancolía.

[142] En la cola de la taquilla de un cine espera un muchacho de unos 17 años tras un hombre de unos 45. Ambos son en su aspecto tipos “promedio”, ambos bien vestidos, aparentemente pertenecen a la clase media. El joven espera con absoluta corrección a que le llegue su turno. Emplea el tiempo contemplando los anuncios de los próximos films colocados en la pared a lo largo de la cual transcurre la cola. Estando así tropieza inopinadamente —y ligeramente— con su hombro derecho en el izquierdo del otro señor. Éste se vuelve, alega indignado que ha sido empujado por un jovenzuelo y, por más que éste dice “perdón” en voz baja, le apostrofa: “Desgraciado, necio, ¿no puedes comportarte debidamente? Estos jovenzuelos rebeldes, es increíble...”, etcétera.

[143] Un estudiante de comercio de unos 20 años nos cuenta: “Es increíble cómo los adultos, las gentes mayores... se están volviendo groseros e insultantes: en el autobús, en el tranvía... Se nos considera delincuentes sólo por ser jóvenes. Especialmente cuando vamos con muchachas. Exigen cortesía de nosotros, pero ¿por qué no son ellos corteses con nosotros?” (Es evidente en esta separación entre “nosotros” y “ellos” una separación social, casi racial.) A nuestra pregunta de si no se darían excepciones, respondió el joven: “Naturalmente hay gentes mayores muy atentas y finas. Hace unos días coincidí, yendo con mi amiga, con un señor mayor ante la puerta de un café. El señor abrió la puerta ante nosotros, probablemente porque yo iba con una dama, es decir, con mi chica, y dijo ‘¡Después de ustedes, por favor—’ Y, ¿sabe usted?, nos sentimos tan inseguros ambos, que yo, que recuerde, ni siquiera le di las gracias. Lotte al fin sonrió al señor y dijo ‘muchas gracias’”.

La moderna sociedad de consumo, orientada hacia el mercado de los *teenagers*, y por lo mismo a la “corrupción oculta” del gusto juvenil en el consumo [cf. p. ej., Ruth Münster, *Geld in Nietenhosen — Jugendliche als Verbraucher*, Forkel-Verlag, Stuttgart-Degerloch, 1961], por una parte ha reforzado la “conciencia de clase” de los jóvenes, pero por otra también ha acentuado el prejuicio “racial” en la misma medida, porque ha creado dos mercados separados: de manera análoga a como en un país colonial la *élite* colonialista consume otros bienes que el proletariado de color, para el que se importan

estampados más baratos y perlas de cristal. En la sociedad patriarcal de la revolución industrial en ascenso el joven estaba más oprimido por el adulto que en la actual sociedad de transición, sacudida por contradicciones internas. Ahora bien, así como el esclavo de la antigüedad pertenecía hasta un cierto grado a la familia y teóricamente podía contar con su plena integración y la concesión de los derechos civiles, mientras que, en cambio, la situación del proletario “civilmente libre” ahondó la fosa entre el “amo” y el “esclavo” y condujo al antagonismo de los intereses, así el joven se ha convertido de una especie de adulto potencial “inacabado” en un competidor de otra clase social u otra raza. El joven tiene que ser “educado”; le es permitido y hasta obligatorio trabajar y debe incluso dar la vida por la patria; al mismo tiempo, sin embargo, tiene que obedecer, evitar la inmoralidad más que el adulto, porque es todavía “menor”. Por lo demás, este *status* le dificulta el paso *evolutivo* de la adolescencia a la edad “madura” y le induce un talante revolucionario que (a diferencia de la auténtica conciencia revolucionaria del proletariado) es estéril en la medida en que una dictadura de los jóvenes es irrealizable y permanece ajena a sus aspiraciones prácticas. El joven es mantenido más que nunca al margen de la sociedad “adulta” y de ahí que no se interese seriamente por la política o por la praxis de su liberación sistemática. Se hace más difícil que nunca ver el sentido de su propia índole y cometido; y más que nunca el joven insurrecto se convierte en un adulto conformista, puesto que los valores de la adolescencia, en parte al menos, no alcanzan validez sino en estado de “segregación”.

En diametral oposición a nuestra tesis de la opresión de la sexualidad por la estructura de dominación al servicio de un rendimiento cultural en aumento constante y —además— al servicio de la conservación de esta misma estructura de dominación, se encuentra la opinión, tan extendida, de una especial “sexualización” o incluso de una “hispersexualización” de la sociedad actual y sobre todo de su juventud. Consideramos totalmente errónea esta opinión tan difundida. Brota de confusas ideologías, prejuicios, resistencias afectivas y una interpretación tendenciosa de ciertas estadísticas y noticias periodísticas. Es ciertamente innegable la tendencia a una liberalización paulatina de las normas sociales y a libertar estratos de la población especialmente oprimidos. Tampoco puede negarse el hecho de que todo proceso social presupone contradicciones y las implica, de tal manera que incluso la tendencia a la liberalización ha de mostrar algunos excesos. Hay que pensar, también, que la opresión mediante la forma de dominación prevaleciente en la sociedad no es ejercida por ninguna conjura secreta y unitaria; más bien podemos comprobar que la estructura de dominación de la sociedad industrial moderna se compone de elementos distintos y en parte contradictorios y hostiles entre sí. De ahí que no

podamos hablar de una presión regular y uniformemente creciente, ni tampoco de una represión uniformemente en aumento en relación con la sexualidad esclavizada.

Con todo, aquello que el ciudadano medio considera como “sexualización” de nuestra cultura y sus costumbres no merece en forma alguna este calificativo, y es más bien signo de una nueva desexualización. En general se trata de un complejo de manifestaciones que va desde la delincuencia juvenil en aumento hasta la acción matizada-mente erótica de los anuncios modernos, de las revistas ilustradas, de los films, de la moda, etc. Por lo que respecta a la delincuencia, su existencia habla más bien en favor de la persistencia de una presión contra el placer de los jóvenes. El deseo de este placer es alimentado en gran medida, efectivamente, por los *mass media* que (y este hecho se empezó a producir masivamente después de Freud) se dirigen directamente al niño y al joven, por encima de la familia. Si observamos la cosa más de cerca, sin embargo, resulta que la “sexualización” por los *mass media* se mueve exclusivamente en esferas increíblemente superficiales, torpes y engañosas, que impiden toda satisfacción directa e individualmente troquelada de los deseos por ellos provocados. Se trata predominantemente de la producción sistemática de imágenes pregnantas que, si bien exteriormente muestran un erotismo multicolor aunque indiferenciado, en el fondo sirven para incrementar deseos de muy distinta índole que los sexuales, a saber, para intensificar la necesidad de consumir. Los ideales de femineidad y masculinidad que transmiten estas imágenes no se representan en una pura realización de deseos sexuales, sino en objetos mixtos y entremezclados, es decir, en realidad casi perversos.

El sociólogo y teólogo protestante Harvey Cox ha hecho constar con razón la necesidad histórica de la desacralización de la cultura. Esto da tanto más peso a su diagnóstico sobre las antes mencionadas manifestaciones de aparente “sexualización”; para él, esta última significa una recaída en formas de sacralización primitiva, lo que se traduciría, en nuestra terminología, por mistificación [Harvey Cox, *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart/Berlín, 1966; cf. especialmente cap. 9, “Sexualität und Säkularisierung”]. La imagen de Miss América significa —según Cox—, para millones de ciudadanos, no una muestra de *gratificación* sexual, sino una figura mística, cuasi divina, que confisca los comportamientos sexuales para los fines sociales de la cultura unitaria de consumo. Algo análogo sucede con los patrones de conducta que proporciona a los jóvenes de hoy, por ejemplo, el *playboy* o el héroe de las tiras cómicas. La sexualidad aquí no es, en sí, más que la ocasión para la manipulación de los sentimientos, afectos y angustias que tiene por objetivo una maniobra económica, de modo semejante a como sucede con el “Día mundial de la Madre” o con el “Día mun-

dial del Ahorro". El aparato entero de las instituciones publicitarias actuales, que troquelan masivamente la vida civilizada, ofrece imágenes sexuales vagas, aunque penetrantes, pero con la intención no de que estas imágenes encarnen una auténtica satisfacción sexual, sino de promover en forma inaudita el consumo de artículos, la uniformación de ideales sociales, del conformismo y de la irresponsabilidad política (en el Occidente como en el Oriente). Dicho de otra forma, se hace derivar hacia otra parte las energías sexuales, lo que no representa sino los ya conocidos mecanismos tanto de sublimación como de perversión de la sexualidad. Lo menos que podemos decir es que el valor de estas "sublimaciones" es más que dudoso. De todas maneras, queda el hecho de que esta derivación favorece sobre todo el incremento de la agresividad, de la masificación y del conformismo monótono. En ningún caso puede hablarse de una "sexualización" auténtica de la cultura presente ni siquiera de una superación por toma de conciencia creciente de las represiones sexuales.

La situación social del joven es importante para nuestro objeto de estudio en la medida en que no sólo es el joven el que se siente *separado* del "adulto", sino también el "adulto" —y más aún el que envejece— de la juventud y que lo experimenta como separación de la propia juventud, del período vital fecundo y capaz de goce.

La opresión del joven, de la que hablábamos hace un momento y que se manifiesta en el rechazo brusco de la "subcultura de los *teen-agers*", de la "insolencia de los jóvenes rebeldes", etc., es el resultado de un proceso defensivo por parte de los adultos.⁴ La juventud *es* peligrosa, porque es apetecible, envidiable. La "madurez" no es —para el adulto que la "posee" y de la que conoce o cree conocer su valor— en manera alguna envidiable y apetecible, por cuanto significa renuncia a valores que ya no son alcanzables, especialización y, en definitiva, anquilosamiento. Las uvas de la juventud son verdes; son, para el "adulto" que se ha resignado con su morir virtuoso, inalcanzables. Es cierto que le quedan abiertas las puertas de la "sublimación"; puede, por ejemplo, ser un "amigo de la juventud". Pero amigo en el sentido caritativo o económico; ahora bien, ¿de qué se alimenta esta predilección espiritual por la juventud? Françoise Sagan observaba

⁴ Esta defensa endurece la contraofensiva del joven; serían dignas de estudio las formas sociales de esta contradefensa: los *Halbstarken*, *blousons noirs*, *beatniks*, *provos*, "rebeldes", "gamberros", etc. Todas estas formas, aun las más pacíficas e inofensivas, son rechazadas por la cultura de los adultos. Según el periódico socialdemócrata *Arbeiterzeitung* [Viena, 7 de mayo de 1967], Austria puede reclamar para sí el honor de ser el primer Estado que ha cerrado las fronteras a "rebeldes" maleantes (*Gammler*) extranjeros. Le siguió Grecia, cuya dictadura militar (abril de 1967) ¡expulsó a los "rebeldes" extranjeros y obligó a los nacionales a hacer la confesión pascual!

que el interés por la juventud por parte de gentes que envejecen presupone un “amor por la carne fresca”. Ahora bien, nuestra civilización sigue prohibiendo y condenando cada vez más el amor *declarado* por la carne joven. La protección progresiva de la juventud contra la explotación (sexual o económica) por el adulto de esa juventud (donde el límite de edad de los protegidos sube incesantemente y pone más en evidencia la agresividad contra los trasgresores de la ley) revela el *deseo de explotación*; aquí, como en otras esferas, el endurecimiento de la prohibición muestra el incremento de un deseo insatisfecho.

Ahora bien, hay una forma predilecta para el adulto de anular el deseo oculto: esta posibilidad consiste en la inversión del deseo reprimido en su contrario, esto es, en una agresividad “moralizadora” contra la juventud. La necesidad de protección de la juventud frente a los adultos presupone la agresividad de estos últimos; cuanto más se protege a la juventud, tanto más persigue el adulto al joven con su desconfianza y su rechazo que —como advertimos poco antes— recuerda la lucha de clases y la discriminación racial.

Si se preguntase a alguien por qué el hombre que entra en años se separa tan difícil y penosamente del amor juvenil, probablemente obtendría por respuesta que la juventud es hermosa y valiente y que es comprensible que uno se separe muy a desgana de un modo de vida que nunca volverá y que sólo en la juventud encuentra su encarnación. La erección del tabú de la vejez tiene algo que ver con la inevitabilidad del morir. En muchas sesiones analíticas o entrevistas terapéuticas nos ha impresionado, efectivamente, la problemática de la *separación de la vida* oculta tras el adiós a la juventud.

Incluso cuando conserva relativamente la fuerza sexual, el hombre que envejece comienza a perder interés en la actividad sexual. Muchos creerán que esta pérdida facilita el hecho de la separación (aquí la separación de la juventud), pero esto no quita que el hecho de un *morir en sí mismos* sea inquietante y que por eso mismo se lo reprima y se lo racionalice por regla general.

[144] Un escritor de unos 50 años escribe a su psicoterapeuta (a la que agradecemos la comunicación de este caso) que tiene que “luchar” contra su nostalgia de la juventud y que se siente muy deprimido. El domingo precedente telefoneó a una vieja amiga con la que no se siente ligado por “nada psíquico o espiritual” y la citó en su casa. (No estamos informados de la edad de la amiga; pero si era una “vieja amiga” no debía ser una veinteañera. ¿Qué le hubiera ocurrido a nuestro escritor si hubiera tropezado con una veinteañera?) “Para mi asombro, hube de comprobar —describe el paciente— que me aburrí terriblemente. Le dije [a la dama] que no tenía tiempo más que hasta las 5, aun cuando antes había acariciado la

idea de retenerla hasta el día siguiente. Era sencillamente algo aburrido, vacío. Y pensé para mis adentros: ¿no es esto que se llama 'maduración' simplemente disminución de la vitalidad? Tuve la sensación de que perdía *algo de mí mismo, que se desprendía de mí; es la separación de Eros en mí mismo: una separación de mí mismo*. ¿Y hemos de ver en este penetrar en un desierto un progreso moral, los frutos de la madurez humana? ¿Hemos de ver ahí esa experiencia insustituible del envejecer, que funda su sabiduría en una tal impotencia intelectual —y pronto quizá física? En mi relación inmediata con Eros *en mí mismo* no puedo ver sino una atrofia, un *morirme a pedazos*. Se afirma que el cuerpo se arruga, seca y destruye, pero que el espíritu de la vejez transfigura esta destrucción. Dudo mucho de ello" [subrayado por el autor].

Esta cita nos proporciona la visión claramente formulada de un hombre que —quizá con amarga unilateralidad, ello no lo vamos a discutir— se muestra capaz de hacer un autodiagnóstico de suma precisión. Se indigna contra el hecho de que *la muerte aumente en su vida* y eso tras la máscara de la aparente impasibilidad, que en realidad es soledad y abandono: separación no sólo de los que uno amó, sino ante todo *de sí mismo*. ¿*Es la vejez una vuelta del hombre a sí mismo o una enajenación de sí mismo?* Esta pregunta está justificada para el escritor y su respuesta a ella es pesimista. Pero la pregunta de este paciente tiene una importante significación antropológica; se trata, en efecto, de explicar la difícil relación dialéctica entre la "madurez" como el incremento, generalmente postulado, de ciertos valores humanos y la evidente disminución de los valores inmediatos de la "juventud". El escritor sospecha sin lugar a dudas que la tan decantada "maduración" quizá no sea otra cosa que una resignación que ideologiza la necesidad ineludible convirtiéndola en una virtud.

En todo caso la cuestión planteada se remite a otra que ya hemos rozado en el curso de este ensayo [cf. *supra* pp. 166-86], a saber: ¿en qué medida se puede afirmar que el aumento de "espíritu", digamos en el proceso de hominización o en el de civilización, debe reducirse a la *desestructuración* o a la *regresión* de estructuras naturales o, al menos, contener una *respuesta* a esta amenaza? Para esto no es necesario adherirse sin más a la teoría de Arnold Gehlen sobre el hombre como "ser deficitario" (*Mängelwesen*) y reducir la génesis del espíritu linear y causalmente a una "deficiencia natural" (*Naturmangel*); lo que no se puede negar es que lo que podemos observar en la naturaleza como despliegue del espíritu nos hace pensar en una respuesta dialéctica a la presencia de la muerte que se hace consciente en el existente humano. También la relación ambigua aludida en este capítulo entre el "adulto" y la "juventud" nos proporciona una ilustración al respecto.

[104] Después de algunas graves crisis conyugales, la esposa de un poeta de 54 años [ver primera parte p. 33] nos describe las numerosas experiencias amorosas de éste. En realidad no cree que vaya a dirigirse ahora, "en su edad senil", a muchachas muy jovencitas, pero observa que se interesa por jovencitas y mujeres "entre 18 y 30 años" en forma especial. Más de una de esas relaciones ha provocado enormes disgustos tanto para él (el poeta) como para ella (la esposa). "Se interesa por cualquier mujer, pero una mujer *joven* es para él algo así como una imagen permanente de su juventud." Luego dice, y esto es interesante, que él siempre se preocupó por el problema del envejecimiento, de la caducidad y del morir ("más que el de la propia muerte"). "Ya cuando tenía 30 años decía: 'Pasó la juventud'." Y añade luego algo que sólo en apariencia contradice la afirmación anterior: "En realidad es *por eso* por lo que es enormemente joven; *su juventud consiste en su capacidad de apasionamiento* porque se necesita una gran capacidad de padecimiento para mantener relaciones amorosas con gente joven. *No ha llegado todavía al límite*, sigue sin tener el dolor del amor" [subrayado por el autor].

Es éste un diagnóstico que da qué pensar, formulado por una mujer muy inteligente que quizá no alcanza a abarcar todas las conclusiones que de él se deducen. Porque la cuestión es ésta: ¿Cuál es ese "límite" al que todavía no ha llegado este hombre? ¿Es el límite de la madurez decente o el de la resignación? ¿Significa su "capacidad de padecer", de la que —dicho sea de paso— saca más de una alegría, "masoquismo" o quizá también la preservación de la "pasión", de Eros? ¿No reside en ello la fuerza —desesperada y terca quizá— para soportar el sufrimiento infligido (por los tabúes de la sociedad y por las limitaciones de la naturaleza aún no enteramente sometida) y para pagar el precio de negarse a sacrificar a la muerte, sin lucha, una exigencia de la vida y tranquilizarse en el morir?

[124] Escuchemos también el lenguaje de la resignación de la tranquilización. El ya conocido por nosotros Dr. LON [ver pp. 89 y 108] se queja de un humor depresivo. Nunca ha sido tímido para entablar relaciones con mujeres jóvenes, pero hace un año la separación tempestuosa de una pariente (¡tema del incesto!) de 19 años le ha dejado muy caviloso, más aún, inseguro. "Hay que poder ver de frente la verdad." Pero, ¿qué verdad?, preguntamos nosotros, porque este lugar común puede ser interpretado en las más divergentes direcciones. "La verdad de que existe un abismo entre el hombre que envejece y la gente joven y esto quiere decir que hay que conformarse, no patlear." Y LON dice algo que nos recuerda nuestra comparación con la discriminación racial: "¿Qué quiere usted? Son otros seres humanos; ¿o es que nos hemos convertido *nosotros* en otros seres humanos?" Poco ha se enamoró de una veinteañera amiga de

su novia, ahora separada de él. “Hablamos mucho, ella observó seguramente que no me era indiferente y fue muy amable conmigo. Pero dijo una vez: ‘A menudo los *viejos* son más atractivos que los jóvenes, porque son mucho más diferenciados’. Esta frase me estremeció. Quiso decirme algo especialmente amable, en cierto modo complacerme, pero esa frase la descubrió como alguien que *me consideraba como un ser perteneciente a otra categoría humana*. Y ya no volví a llamarla ni volvimos a vernos más desde entonces” [subrayado por el autor]. Poco después de esta impresión encontró el Dr. LON en una reunión social a una actriz conocida, que era tenida por fabulosamente atractiva y de gran éxito entre los hombres; no era ya tan joven, tenía alrededor de unos 35 años. Se gustaron mucho uno al otro y se citaron; pero entonces el Dr. LON, que antes era un “lanzado”, podría decirse que hasta un don Juan, se ha vuelto “inseguro”. “¿Para qué todo esto? ¿Qué puedo esperar todavía? ¿Otra vez la inquietud, quizá el dolor?”; no cumple con la cita, la actriz marcha fuera a una gira por el extranjero. El Dr. LON no puede explicarse enteramente esta “resignación” (es él quien emplea este término). “Antes ni lo hubiera pensado. Quizá incluso la hubiese llevado a un hotel al salir de la reunión... En todo caso, me atraía tanto que no la hubiese dejado en paz, tanto más cuanto que ella misma me dio a entender que yo le gustaba. Pero, ¿sabe usted?, ahora advierto mi envejecimiento. *Todo se vuelve extraño, lejano, cada vez más lejano*. Quizá el deseo sea el mismo, pero lo que uno desea *es en alguna manera extraño* o, digamos, no está ya hecho para ‘uno’. A veces se me ocurre que envejecer quiere decir advertir que uno se vuelve más viejo cada día. *Entonces muere algo en nosotros*” [subrayado por el autor].

Probablemente el Dr. LON debe su precisión expresiva a su formación profesional —es psiquiatra—; pero en todo caso nos hace patente que el tema de la separación amorosa no debe tratarse exclusivamente mediante la fenomenología de una separación “forzada” entre dos personas, sino también mediante el análisis de esos prejuicios y estereotipos introyectados, que determinan la separación del individuo concreto respecto de sus propios modos de ser y que se experimentan como una irrupción del morir, de lo aniquilador y de la angostura en la plenitud de la existencia.

Ahora bien, cuando el individuo no quiere confesarse a sí mismo la acción del morir *en él mismo* (y es en la mayoría de los casos así) tiene que volverse hacia los otros con agresividad, incluso en última instancia contra el objeto amado:

[145] El hombre de negocios GEF (56 años) tiene una *liaison* con una prima de 17 años (otra vez el tema del incesto). Ella le ha sido “infidel” con un amigo de 20 años. Curiosamente, el viejo señor habla de la “inmoralidad” de la juventud. Afirma que fue la jovencita

quien lo provocó (lo que pudo ser cierto, pero no hace al caso). Y siguió con algunas consideraciones pesimistas acerca de la "juventud de hoy".

El Sr. GEF tiene que resignarse y se resigna de acuerdo con la vieja receta del moralizar, que emplea *contra* el objeto de sus deseos. Podríamos suponer que es un hipócrita; esta opinión quedaría reforzada por el hecho de haber gozado él antes del amor de la jovencita. Pero ¡cuántos de sus coetáneos y de los miembros de su estrato social sostienen tales opiniones, *aunque* no han gozado del amor de una muchacha joven —o quizá *porque* no se han atrevido a gozarlo.⁵

¿No es la moral, como todo lo humano, ambivalente por esencia, en la medida en que, si bien testimonia de la capacidad humana de abstraer y codificar valores, también atestigua la necesidad de declarar prohibido *lo deseado* bajo la presión de la necesidad? Porque el *deseo*, en la medida en que fracasa ante la inercia de la necesidad (presión de la sociedad, presión de la naturaleza aún no sometida), se vuelve "inmoral". Desde este punto de vista, en el ser-moral debe haber implicada una gran cantidad de resignación, porque en el estado de resignación logra el hombre defenderse más de lo que activamente apetece. La carencia de deseos es "moral"; sólo que el hombre muere de esta moral y por ello acepta la muerte.⁶

Desde el punto de vista dialéctico, la resignación es una anticipación de la muerte, una capitulación ante ella. *Resignación* y *mortificación* están entre sí en relación dialéctica. Esto es tan fácil de decir

⁵ El hecho de que tales (y peores) formas de sexualidad en personas mayores sean "asociales" e "inadaptadas", más aún, "narcisistas", "regresivas" o "perversas", no proporciona coartada alguna para un orden social que causa tales "aberraciones" (y téngase en cuenta que todo especialista de las disciplinas encartadas sabe que las oscuras cifras de tales prácticas no pueden cuantificar adecuadamente la cosa). Cuando Hans Göppert, en un ensayo sobre los problemas sexuales de la vejez ["Sexualprobleme des Alters", en *Jahrb. f. Psychol., Psychotherap. u. med. Anthropol.*, xiv, 1966, 2-4, pp. 261-267], interpreta esas manifestaciones de la sexualidad senil como "narcisistas", "regresivas", "perversas" o "ridículas", y las reduce a un impulso hacia la "autoafirmación" o hacia la "autodestrucción"; cuando juzga que aquí "el sustrato corporal... ocupa el lugar del rendimiento [*sic*] o la función", lo que hace es erigirse en el abogado moralizante de las ideologías prevaletentes, sin por eso dar la más mínima respuesta a los "problemas sexuales". ¿No es evidente que la "inseguridad narcista" del viejo (como la del joven, por lo demás) no es la *causa* del malestar social, sino su *consecuencia*?

⁶ En el marco de nuestra estructura social la despedida de la juventud es para la mujer, a quien la sociedad adscribe aún rasgos "infantiles" para demorar su liberación, un proceso que por lo general transcurre más dolorosamente, pero también más ocultamente que para el hombre. La mujer que envejece y que busca el amor en hombres jóvenes —y hasta lo encuentra— sigue siendo objeto de un escarnio y un desprecio más cruel que el hombre.

que su comprobación se ha convertido en un lugar común; nos parece, sin embargo, que ni el pensamiento causalista lineal de la ciencia ni el conformista de la moral usual toman suficientemente en cuenta el contenido dialéctico de este “lugar común”. Se puede ciertamente notar una reacción contra ambos estilos de pensamiento; en la ciencia, por ejemplo con los esfuerzos de la “medicina psicosomática” (por más que a veces ofrezca una imagen del hombre psicologista o dualista) o, en la esfera social, de la psicohigiene, que ha consagrado su atención a los problemas de “la juventud” y a los de “la vejez” (aunque con ello involuntariamente haya contribuido a reificar ambas categorías mediante un exceso de objetivación, marginándolas de la sociedad).

Hay una obra de teatro contemporánea que muestra en forma impresionante la acción recíproca del morir y la resignación: *Le roi se meurt* (*El rey se muere*) de Eugène Ionesco, a la que ya aludimos en la parte 1 [p. 23, nota al calce]. El psicoanalista Jacques Lacan escribió sobre ella un comentario que habría que citar íntegramente. “Este rey, que... muere ante nosotros resistiéndose en un largo y cruel juego entre la vida y la muerte, el movimiento y la rigidez” es el hombre —cada hombre. Se sabe de él que vivió siglos, que ha realizado las cosas más increíbles: el hombre tiene una representación del tiempo, abriga el deseo de realizar todas las actividades, “concibe” el universo. “En él se resumen la fuerza creadora, el orgullo y la vanidad del hombre —pero también toda su miseria: porque no puede dejar de separarse de este mundo en que ha creado y dominado. Ha olvidado ejercitar día a día el pensamiento de la muerte, de tal manera que ahora le sobrecoge una indecible angustia y se aferra a cualquier cosa: recuerdo y cotidianeidad (¿No le has puesto nuevas suelas a mis zapatos?!), vidas ajenas, literatura... Su posición real es breve, pero su reticencia, su desesperada búsqueda de escapes es necia. A la incansable voz del amor (la reina María) que le quiere consolar con la vida de ultratumba, contesta siempre: ‘Pero yo me muero’.” [Jacques Lacan, “Der König stirbt...”, *Burgtheater im Akademietheater*, Viena, 1965.] Esta joven reina María, “la segunda esposa del Rey”, muestra inequívocamente que le ama íntimamente, que le quiere para sí incluso en su agonía; pero él, que encontró tanta fuerza en su ternura juvenil, se aparta de ella resignado: “Pero yo muero”; y el director de escena hace que el amor-reina tienda sus brazos hacia el Rey y abandone lentamente la escena en esta actitud de abrazo no consumado. La reina Margarita, “la primera esposa del Rey”, está hecha de otra madera. Ella “ama” al Rey exigiendo de él que se prepare para la muerte y se aleje del espejismo del amor “terreno”; realiza con ello lo que hacen las inyecciones de morfina, las consolaciones de los sacerdotes y la compasión de los familiares en la vida o más bien en la agonía del hombre. “Una mano extraña arrebató [al Rey] su supuesta ‘carga’ —en realidad las peculiares rique-

zas acumuladas de la personalidad— y sólo se escucha un balbuceo: ‘Yo... Yo...’, hasta que las palpitaciones, ‘esa inquietud superflua’, cesa” [*ibid.*]. La vida, una “inquietud superflua”; se creería estar leyendo a Freud, pero también a los servidores de la religión que prometen “otra” vida mejor. Lo notable en la obra de Ionesco es la forma en que muestra el autor el naufragio del universo *en el hombre* cuando el hombre muere. *Para él*, para el hombre, el universo muere con él. “¿Por qué es rey Bérenger?” Esta pregunta la plantea el propio Ionesco [*ibid.*]. “Porque el hombre es rey, el rey de un universo. Cada uno de nosotros vive en el corazón del mundo y siempre que muere un hombre, un rey, tiene la sensación de que el mundo entero desaparece con él. La muerte de este rey es representada como una serie de ceremonias al mismo tiempo ridículas y fastuosas. Son fastuosas porque son trágicas. Se trata allí, efectivamente, de etapas de la renuncia: miedo, deseo de sobrevivir, duelo, nostalgia, recuerdos y, finalmente, resignación. Al final no le queda ya nada y sólo en este momento sale de escena” [*ibid.*]. Los adornos de la coronación han sido devorados por la polilla. Explotan los planetas, la vía láctea se coagula, nieva en el polo norte del sol. Los ministros caen en un arroyo. El palacio muestra súbitamente amplias grietas en las paredes. El reino se convierte en un desierto, los hombres se licuan. Hace dos horas y media era primavera, ahora es noviembre. El Rey se aparta del amor de María y se abraza a la resignación predicada por Margarita. El Rey muere. Para poder morir ha tenido antes que destruir sus relaciones con el mundo y separarse de sí mismo, separándose de los amantes y amados a través de la renuncia [cf. Eugène Ionesco, *Le roi se meurt*, Gallimard, París, 1963].

“He hecho de todo —dice el Rey agonizante—. ¿Qué se dice que he hecho? Olvido, olvido todo.” Este problema del *olvido* como muerte *de la* conciencia y *en la* conciencia lo encontramos incesantemente en la separación de los amantes. En su obra *Hambre y sed* profundizó aún más Ionesco la temática de la separación, que él ve en la presencia de la muerte en todas las relaciones entre seres humanos que se aman; aquí “muere el Rey” de muchas maneras; ya en su juventud y en su corazón mueren sus seres más queridos. Jean huye de su familia, aunque ama a su mujer y a su hija; pero “ha arrancado la flor del amor de su corazón” porque la estabilidad de la vida le parece asfixiante y no puede quedarse parado en la vida. En el segundo cuadro (“La cita”) sospechamos que la fuga también le acerca a la muerte. Tenía que producirse un reencuentro con la amada, de la que se había separado poco tiempo antes, en un paisaje desértico quemado por el sol. Sobre la plataforma superior hay un “museo” custodiado por dos “guardias”. A ellos les debe describir Jean a su amada, para que los guardias puedan reconocerla y transmitirle la noticia de la llegada de Jean. Pero resulta que Jean no puede describirla ni acordarse de su nombre. “¿Está usted mismo seguro de poder reconocerla de nuevo?” —preguntan los guardias. Porque: “nada es seguro cuando fracasa así la memoria”. Pero Jean

persiste en esperar, cree en el retorno de la amada, por más que casi haya desaparecido de su memoria. Ella le dijo, en efecto, en su última despedida: “Llegaré seguro, aun cuando hubiera de perder la memoria, yo seré siempre yo, si tú olvidas seguirás siendo tú, seguiremos siendo nosotros a pesar de todo, aun sin los recuerdos”. Y también le dijo: “¡Te amo, carísimo, te amo locamente, mi pobre amado, no tengas cuidados!”. Pero el olvido es más fuerte. El tiempo en Ionesco está curiosamente trastornado. ¿Cuándo debían encontrarse los amantes? ¿En junio? ¿En julio? ¿A las 11? ¿El 15? ¿El 17? Y el tiempo incierto empieza a derretirse: “Se ha hecho tarde”, “la hora pasa”, “el día se desvanece; pasó la semana; pasó la estación; estamos en vacaciones” —tal se expresan los guardias. “Pasó la vida” —observa Jean. Tras esperar y peregrinar llega por fin a un “monasterio” donde le precedieron los que él amaba y de los que se había separado. Contempla ante sí por última vez la figura de la mujer, del hijo, pero... es demasiado tarde; se ha cosificado, se ha reificado, tiene que trabajar para la “comunidad monástica”, hasta que muere. [Eugène Ionesco, *Hunger und Durst*, Luchterhand, Neuwied y Berlín, 1964. Véase también “Am Fusse der Mauer” (tercera parte de *Hunger und Durst*, en *Theater heute*, VIII, 4, abril de 1967, pp. 65-68.]

La separación del mundo de los objetos y de los otros hombres pertenece a la sintomatología del morir y vacía al propio Yo: separa al hombre de su propio Yo, porque nuestro Yo no puede vivir sin un mundo que le sea *común* con otros hombres y con objetos. La oposición del mundo del objeto y del mundo del sujeto condiciona la peculiar problemática del hombre que reside en la dialéctica entre defensa y simpatía. La resignación es un no al objeto —y finalmente también un no a la muerte—, porque también la resignación —como todo acontecimiento en el mundo, sobre todo en el mundo del hombre— sólo puede conceptualizarse dialécticamente. Quizá la resignación tenga algo del reflejo de muerte animal, que parece anticipar y simular la rigidez de la muerte para defenderse de la muerte (de la amenaza del peligro de muerte). Justamente la “naturaleza conservadora de los instintos”, que tanto hizo resaltar Freud, es lo que constituye esta ambivalencia de la resignación; porque un mecanismo de defensa se defiende de los estímulos procedentes del exterior no sólo para reducir las exigencias desorbitadas de la vida sino también las amenazas de la muerte [ver *supra*, segunda parte]. Se podría describir también esta naturaleza “conservativa” diciendo que el viviente tiende a restablecer el *statu quo ante*, lo que —visto desde la relativa perspectiva de la evolución y del morir— sigue significando el estado *anterior* al peligro de muerte.

La renuncia (tiene que ser así) se convierte en una virtud (debe ser así) allí donde el objeto se convierte, por su atractivo, en “peli-

groso". La vida es "peligrosa" y se favorece el juego a la muerte escapando de los peligros (porque la muerte, una vez que se ha introducido, ya no es peligrosa para el que ya no vive); pero así, *de un golpe*, se busca mediante esta táctica proteger la vida, o lo que de ella quede, contra la muerte.⁷

Y a la inversa: para la ideología de la resignación justamente la indignación contra las fuerzas de la muerte le parece una actitud inútil, irritante y escandalosa. Efectivamente, esta indignación es un decir no; pero la resignación también dice no al objeto, porque toda relación con el objeto acrecienta también la entropía y porque toda expansión contiene un elemento "nulificador", "anonadador". Toda relación, en efecto, es problemática, es un "convertirse-en-problema" por el "mundo compartido", una *prueba*, un *esfuerzo* —un lujo (la vida es lujo). Toda relación con el mundo no sólo ha surgido de un "sí", sino también de un "no" [cf. René A. Spitz, *No y sí. Sobre la génesis de la comunicación humana*, Paidós, Buenos Aires, 1960].

La confrontación con la muerte transcurre rara vez pacíficamente. En la fenomenología de la agonía encontramos los mismos rasgos que hallamos en la fenomenología de toda separación. Más o menos conscientemente, en toda agonía (lucha contra la muerte) "adulta" encontramos las siguientes categorías, conocidas ya de nosotros por la fenomenología de la separación expuesta en la primera parte: a) vivencia de la catástrofe del Yo, que conduce a la desesperación y secundariamente a la formulación de ideologías apocalípticas; b) la agresividad (refuerzo de la defensa contra el mundo estimulante que culmina en el retiro ideológico del mundo); c) la indiferencia, reconocible en la resignación y en cierto "altruismo" ideológico; d) la huida no sólo en la renuncia, sino también "hacia delante", con su activismo, que ciertamente produce civilización; e) siempre una cierta ideologización, sea de índole estoica o religiosa, que sólo es fecunda allí donde la vida del hombre puede arriesgarse por la vida de otros y de su libertad.

⁷ La "separación de sí mismo" evidentemente *también* es positiva y necesaria, *mientras exista la muerte* (es decir, en cierto modo desde la perspectiva de una vida *para la muerte*). El nacimiento es ya una separación de la primera forma de existencia; y cada nueva etapa de la personalidad es al mismo tiempo un dejar una etapa anterior, es decir, una separación de sí mismo. Bajo este punto de vista, hay en el "no-querer-separarse-(de-sí-mismo)" un elemento regresivo y mortal; aquí se revela la ambivalencia fundamental del *proceso* vital no destrabado de la muerte. El desarrollo ulterior significa en todo caso el sacrificio de anteriores formas de organización. La utopía aquí consistiría en que la totalidad de la información fuera accesible *tanto a la especie como al individuo (dotado de reflexión)*; aquí se operaría la *identidad* del hombre genérico y del individuo. Mientras esto no se dé, la compulsión a la repetición de la separación será al mismo tiempo regresiva y progresiva [ver segunda parte].

Una “moral” de la muerte ensombrece siempre *la vida*, porque los muertos ya no necesitan ser “morales”; toda moral desde la muerte es en algún aspecto una negación de la vida. No se trata aquí tanto de negar la moral dominante —por demás cuestionable— ni menos aún de negar la *necesidad* de la moral misma: el hombre, como ser conscientemente normativo y fundador de valores, trata de concebirse a sí mismo en la ética, porque como ser antinatural no se puede definir mediante la pura etología. Se trata más bien de la verificación de que la moral tradicional e institucionalizada sirve a la muerte. La muerte es un hecho y no puede ni debe ser ignorada por la moral. Pero puede ser considerada como “solución” o incluso como “salvación”, y esto es ya una valoración que —como la hipótesis freudiana del instinto de muerte— logra la proeza de *juzgar la vida desde el punto de vista de la muerte*. Y sin embargo, en contraposición a la hipótesis de la pulsión de muerte, la moral dominante pretende mistificar la muerte —y, a través de ella, la vida.

La prueba de esta afirmación es sencilla. La representación de la muerte en la vida psíquica del hombre —su morir psíquico— consiste en que el hombre retira la libido de los objetos y la orienta hacia una muerte hipostasiada. Su camino le conduce entonces realmente, como dice Freud en *El tema de la elección del cofrecillo*, de la Genitrix, pasando por la amada que la representa, hasta la “Destructora”, la muda diosa de la muerte. El deseo de lo materialmente viviente, de lo “terreno”, le obstaculizaría el camino en esa dirección hacia el morir. Ahora bien, la “razón” y la “moral” quieren “facilitarle” el morir ineluctable, prepararle para el morir, y esto no puede realizarse sino mediante el estoico renunciamento o mediante la promesa de una vida mejor y más feliz *en la muerte*. El legislador y los sacerdotes son embajadores de la muerte en la medida en que, por compasión o por creencia, “eutanasian” al hombre; le ayudan a renunciar a la vida —el *acontecimiento* más diferenciado y supremo en el cosmos—; le disuaden de sus deseos, le separan del propio Eros.

¿Y cómo podrían hacerlo en otra forma? El pensamiento de combatir a la muerte y aun vencerla *mediante una prosecución consecuente y una realización del deseo de vivir* es todavía un pensamiento utópico, aunque paradójicamente este pensamiento utópico haya sido el que ha hecho posible la civilización entera, con sus legisladores y sus sacerdotes, y la haya dado vida; la civilización, en definitiva, es una lucha contra la caducidad.

II. SEPARACIÓN Y MELANCOLÍA

No hay una “energía de la desesperación”, por más que se pretenda. Esta expresión significa en verdad el paroxismo de una esperanza acorralada. Toda energía consciente, como el amor —¡y porque es amor!—, se funda en la esperanza.

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Oeuvres*, I, p. 257, nota.

Hemos tratado de analizar la separación de los amantes, que tantos seres humanos viven como una crucifixión. Hay una cuestión importante para este análisis: ¿se trata aquí de una “psicopatología de la vida cotidiana”, de una psicopatología de cualquiera o al menos de muchísimos hombres, del destino general vivido aquí ejemplarmente, en una palabra, de algo “normal”? ¿O se trata más bien de estados enfermizos? ¿O de aquellos que al mismo tiempo son “enfermizos” y “normales”, es decir, de cuadros que, si bien les corresponde una importancia antropológica general, no aparecen en su forma pura sino en crisis severas de la existencia humana? Y si no representan sino reacciones o variantes nimias de la esencia humana, ¿tienen algún valor para la comprensión de las formas gravemente perturbadas de la existencia humana?

Lo primero en que cabría pensar es en incluir estos fenómenos en la esfera de las afecciones maniaco-depresivas. La mayoría de estas formas de conducta pertenecen al ámbito de los trastornos emocionales caracterizados por el duelo, la desesperación, el pesimismo, el remordimiento y la sensación de vacío y, en una medida alarmante, a veces con amenaza de suicidio, lo que hace parecer, al menos para una consideración superficial, que se trata de fenómenos emparentados con la melancolía. Pero, además, las modalidades comportamentales descritas muestran también indicios de un talante maniaco, al menos en una parte importante; ponen de manifiesto, en efecto, la fuga en la búsqueda de placeres y en la compulsión a la actividad —y la represión y la superación aparente de la depresión de fondo.

Pero el intento de situar nuestro material en el gran círculo de las afecciones maniaco-depresivas no deja de presentar problemas. Evidentemente no podemos sin más situar el fenómeno descrito en el cuadro clínico de la psicosis melancólica; tal ubicación sería decididamente rechazada por todo psiquiatra y con razón, puesto que daría al traste con la delimitación precisa de un concepto médico satisfactorio; en realidad, el hacerlo significaría transferir indebidamente un

concepto propio de la ciencia clínica a modalidades de la conducta, si no de todos los hombres, sí al menos de una considerable proporción de individuos que, en todo lo demás, no muestran el menor signo de psicosis. ¿No sería mejor hablar de una reacción depresiva transitoria en individuos por lo demás “normales”?¹ Pero entonces correríamos el peligro de subestimar y vaciar la problemática descrita, al reducirla poco más o menos a una reacción pasajera y marginal; quedaría sin explicar entonces por qué esas reacciones pasajeras no son influidas en mayor medida por las condiciones de vida y por las reacciones psicógenas de los afectados. Los fenómenos descritos se convertirían entonces —sin razón, creemos— en una reacción periférica, a lo sumo en una neurosis actual exógena y se perdería toda correlación con los grandes cuadros antropológicos que nos proporcionó la psiquiatría clásica —a veces un tanto unilaterales—: los de la es-

¹ La mayoría de las modalidades comportamentales señaladas en este ensayo serían ubicadas por la psiquiatría en la categoría de las “reacciones depresivas”. La psiquiatría clásica parece considerar “normal” un duelo “proporcionado” en casos de pérdida de seres queridos; “sería ‘patológico’ un duelo ‘exagerado’”. La dificultad empieza cuando se quiere determinar con más precisión el “valor normal” o la “sobreevaluación” de una reacción de duelo. Esta dificultad se acrecienta en el caso de la noción de “depresión reactiva” (es decir, ¿no de “reacción depresiva”!) a la que se atienen algunos destacados psiquiatras, entre ellos, por ejemplo, Paul Kielholz: “Sólo [se consideran] depresiones reactivas aquellos trastornos del equilibrio afectivo que por la intensidad o la duración, o por ambos conceptos, se comportan inadecuadamente respecto de las vivencias dolorosas que los han desencadenado [sic]”. [Paul Kielholz, *Diagnose und Therapie der Depressionen für den Praktiker*, J. F. Lehmanns Verlag, Munich, 1965, p. 53.] Kielholz intenta incluso mostrar gráficamente la duración promedio de las depresiones psicorreactivas [*ibid.*, gráfica 7, p. 55]; según este autor, la curva de duración se eleva continuamente con la edad y en los hombres más empinadamente que en las mujeres. Descubrimos allí que una “depresión psicorreactiva” en varones de 20 años dura en promedio de 7 a 8 días, en mujeres de esa edad unos 5 días; en hombres de 50 años duraría unos 36 días; en mujeres de 50 años por término medio unos 11 días, etc. Pero preguntamos: ¿no se trata en esos casos de reacciones universalmente humanas y por tanto no patológicas? ¿O probablemente de una exacerbación momentánea dentro de un curso normal, ligada a un cierto peligro de suicidio o, al menos, con cierta restricción de la conciencia? Kielholz distingue dos tipos de reacciones: la apático-inhibida y la angustioso-agresiva. La reacción apático-inhibida transcurre en tres fases: rigidez, apatía y elaboración (en el sentido bien de una vuelta “positiva” hacia el mundo, o en el de una evitación del mismo); la reacción angustioso-agresiva transcurre también en tres etapas: brote de desesperación, agresión contra la persona que le infligió la decepción y luego la elaboración como en la anterior. “Caracteres sencillos y primitivos —dice Kielholz [*ibid.*, pp. 55-56]— y jóvenes tienden a producir reacciones breves, de matiz obstinado-agresivo y dirigidas hacia el exterior, mientras que las personas mayores, diferenciadas y maduras, tienden a reaccionar en forma más duradera, callada e inhibida.” Vemos que la división de Kielholz coincide hasta cierto punto con la nuestra,

quizofrenia y de la psicosis maniaco-depresiva.² Esto sería algo muy distinto de la empresa arriesgada, y sin embargo necesaria, del antroprólogo (sobre todo si es psicólogo o psicoanalista) de explicar lo extremo por lo fácilmente accesible o incluso de la empresa ardua del médico que busca el acceso a lo patológico y lo monstruoso a través de lo universalmente humano, para afrontar esto enfermizo y monstruoso terapéutica y profilácticamente. Puede partirse del supuesto de que los fenómenos descritos no afectan solamente una esfera secundaria y periférica del hombre, sino que apuntan a un sentido "existencial". *Este último consistiría para nosotros en que estos fenómenos afectan a la autocomprensión del hombre y con ello a la mejor comprensión de sus relaciones constitutivas con sus congéneres.* En este aspecto personal, decididamente central, de las separaciones descritas, nos atrevemos a ubicar sus formas manifestativas en la esfera "endógena" —esto es, constitutiva— del "ser-así" del hombre.

El concepto de lo "endógeno" parece haber sido muy a menudo mal entendido tanto por los representantes de las teorías "somáticas" como por los de las "psicógenas". Es cierto que falta una clara definición del concepto de "endógeno". Quizá lo endógeno sea aquel "carácter" que —innato como potencia, troquelado tempranamente como actualidad— matizará específicamente todas las modalidades comportamentales, incluso las "puramente psicógenas". Aun cuando compartamos la opinión de todos los psicoanalistas según la cual el "carácter" no se hereda en estado acabado, sino que se forma a través de troquelados precoces, pensamos empero que estos troquelados predestinadores no dependen exclusivamente de su intensidad o del momento en que han tenido efecto, sino también de la capacidad potencial de respuesta del organismo que recibe selectivamente los estímulos y los traumas. En la formación de un carácter, de una neurosis, de una psicosis, estas provocaciones por parte del medio desempeñan un papel dominante: la tónica y la dinámica intrapsíquicas de la economía instintiva o pulsional descubiertas por el psicoanálisis proporcionan algo así como un patrón formal para el destino de un carácter, pero no dicen *todo* lo que implica la "coloración" específica de este carácter; y esto porque el "patrón" estudiado podría compararse con un sistema de canales que tiene que ser llenado primero con el "carácter" constitutivo, "endógeno". Tanto las cualidades potenciales de un carácter como incluso sus troquelados por estímulos y traumas

² Muy bien se podría considerar de antemano que ciertas uniones que *conducen* a separaciones, o *separaciones* surgidas de ciertas uniones "asociales", son neuróticas. Pero esperamos haber mostrado que nada nos autoriza a establecer esa subordinación, a menos que estuviéramos dispuestos a definir la neurosis como una desviación perturbadora de las reglas sociales prevaletientes (definición unilateral sobre la que, por lo demás, habría mucho qué decir).

deberían ser considerados desde un punto de vista auténticamente “psicosomático”, porque no existe troquelado inmaterial, de la índole que sea. Así, pues, en el estudio de los caracteres con sus neurosis y psicosis debe mantenerse una actitud abierta en ambas direcciones: abierta tanto en la dirección biológica como en la psicosocial.

El componente oral, por ejemplo, que en las personas por nosotros estudiadas se pone de manifiesto, no produciría por sí mismo las reacciones específicamente depresivas a la pérdida del ser amado si estas personas no dispusiesen de una cualidad constitutiva que les hace que experimenten ya la “frustración primordial” así y no de otra manera, y que no les permite afrontar las frustraciones ulteriores, por ejemplo, en forma maniaca o esquizofrénica. Considerado así y *sólo así*, puede parecer que en cada uno de los casos descritos de separación cada uno es el “forjador de su propia desdicha”; la separación se caracteriza aquí por un comportamiento depresivo, porque ya pudo preformarse mediante una dirección “endógena” del carácter; más aún, porque es probable que haya sido precisamente preparada de antemano para ello.³

Para que las modalidades comportamentales aquí descritas puedan ser concebidas como “existenciales” y “endógenas” es necesario también, por lo demás, que podamos considerar el paradigma de la auténtica depresión endógena —de la melancolía— como existencial tam-

³ Para el esclarecimiento del concepto de “endógeno”, ver Hubert Tellenbach, *Melancholie*, Springer Verlag, Berlín-Göttingen-Heidelberg, 1961: “Todo lo que sucede en el tratar con lo mundano puede volverse nuestro, nos lo podemos apropiar; puede convertirse en nosotros en ‘naturaleza’...” [p. 18]. El “origen específicamente unitario” de la naturaleza *así* entendida (¡mundanamente!) del hombre es lo “Endon”, cuyas “emisiones”, cuyo espectro es justamente “lo endógeno” [*ibid.*, pp. 17, 19]. Ahora bien, existe una “amenaza del Endon, cuando se le imponen al hombre modalidades de existir que [todavía] no pueden existir pero a las que tampoco puede escapar... Concebimos las psicosis endógenas entonces como las posibles manifestaciones del conmovido Endon” [*ibid.*, pp. 18-19]. La endogenia así entendida es una categoría antropológica; para nosotros, lejos de excluir los determinantes “psicógenos”, nos remite precisamente a esas “formas de existir” en las que el hombre no puede vivir: a una situación *social*, concretamente, como la ejemplificada por el principio de rendimiento de Herbert Marcuse.

Estamos, pues, convencidos de que entre las personas estudiadas por nosotros no se encuentran tanto problemáticas “reacciones depresivas” o incluso “depresiones reactivas”, sino más bien “depresiones endógenas”, por más que el punto de vista psicoanalítico tradicional preferiría el término “neurosis”. La dificultad, aquí como en el diagnóstico psiquiátrico clásico, reside en la estimación del principio de realidad y del conflicto que de este último dimana: “Lo amenazador consiste en la manera fáctico-mortal como el orden mismo es afirmado y vivido y en que la autorrealización está ligada a ello” [*ibid.*, p. 66]. “Manera fáctico-mortal de afirmación del orden”: he aquí una buena definición del *principio de muerte* estudiado por nosotros en la separación. En forma consecuente cuenta Tellenbach entre las melancolías *endógenas*

bién. Y no parece que sea éste siempre el caso; a menudo el psiquiatra clásico considera las “grandes psicosis” como endógenas en la medida en que se presentan supuestamente sin transición ni analogía con los estados caracterológicos y reactivos. La psicosis es aquí lo totalmente otro, una *alienatio* absoluta. Curiosamente, no es ésta opinión sólo de muchos exclusivamente clínicos, sino incluso de pensadores “existencialistas”, como Ludwig Binswanger. Es cierto que éste aclara el mundo vivencial del enfermo maniaco-depresivo en forma fenomenológica, pero niega realmente a la enfermedad misma el sentido existencial, porque para él éste es el resultado de un “experimento natural”, en el existente humano; la melancolía, según Binswanger, no es un “fenómeno humano primordial, sino un ‘fenómeno de la naturaleza’ ” [*op. cit.*, p. 57].⁴ Una separación así de tajante entre la falta de sentido del experimento natural y el sentido inherente a todo existente humano (*Sinnhaftigkeit des Daseins*) no nos parece aceptable. Para nosotros *también* la irrupción elemental de fuerzas extra-humanas en la existencia humana debe ser interpretada *antropológicamente*; una catástrofe elemental que no fuera afrontada por el hombre sería algo *stricto sensu* carente de sentido. Ahora bien, el psicótico es, por lo menos, víctima y testigo de su psicosis, toma posesión

las “melancolías de actitud equivocada y las depresiones neuróticas” [*ibid.*, p. 156]. También lo hace así L. Binswanger [*Melancholie und Manie*, Günther Neske, Pfullingen, 1960, pp. 18 ss], por más que éste se oponga diametralmente a Tellenbach y niegue a la depresión endógena el sentido sociopsíquico y existencial.

⁴ También en nuestra casuística el análisis muestra que la separación no es tanto (ni siempre) “causa” como “manifestación concomitante”, o incluso secuela del trastorno emocional; “la separación la lleva uno en sí mismo”; toda separación es la representación del mismo tema, resucitado por la compulsión a la repetición. La pérdida “futura” de los que se separan se funda en la fijación de un tema pasado. Este punto es dejado totalmente de lado por Binswanger, por su resistencia a toda interpretación psicológica de los fenómenos antropológicos; sólo ve la “intercambiabilidad” aparente de los pretextos. La melancolía para él no se emparenta para nada con el “desconsuelo” ni con la “aflicción” o el “duelo” normales. Binswanger dice muy bien sobre la melancolía: “...Aquí la pérdida como tal pasa a primer plano, el tema correlativo a segundo plano” [*Melancholie und Manie*, p. 48]. Ahora bien, la pérdida es *más o menos* el tema de *toda* existencia, por más que este tema quede por lo general *en un segundo plano*; el talante depresivo extrae por decirlo así su tema del plano profundo y lo vive en primer plano. Según Binswanger resulta entonces una desesperación “insensata” sobre la “*pérdida de todo*” y el “hundimiento de la nada” [*ibid.*, p. 130]. De ahí que no podamos seguir a Binswanger en su negación del carácter existencial de la melancolía, que para él es un “experimento natural” [*ibid.*, p. 59] donde actúa “no el puro existir-ahí, sino el puro estar-en-vida” [*ibid.*, p. 60]. Todos nosotros vivimos con nuestra muerte y “protendemos” a la nada; frente a este hecho todos nos sentimos tentados a vivir en esta inextrincada vida más el empobrecido “existir-solo-en-la-vida” que el “puro existir-ahí” (?!).

ante ella, aun cuando sea bajo coerción y al margen de su propia libertad. Además, no está solo en el mundo, es un hombre entre otros hombres que son responsables de él, y aun cuando sucumba a la catástrofe, es deber de sus congéneres afrontar su destino como por delegación. Un experimento natural que aniquila o al menos reduce gravemente la autocomprensión del hombre es una enajenación en la red de las relaciones interhumanas; en sus resultados y repercusiones ya no es un experimento de la naturaleza, sino algo “existencial” y así debe permanecer.⁵

El esquema de L. Binswanger amplía nuestra comprensión de los fenómenos aquí descritos, por más que Binswanger subordine estos criterios solamente a la melancolía en sentido estricto. Tal es el concepto de “carencia” de existencialidad elaborado por el propio Binswanger: la destrucción de la temporalidad y con ella la destrucción de la trama histórico-vital. Se entiende por tal el hecho de que la pérdida de relaciones que tuvo lugar en el pasado ya no queda intencionalmente en el pasado, sino que se transfiere a todo futuro, de tal modo que el melancólico no puede tener ya futuro alguno, puesto que su futuro es una eterna pérdida —es decir, un futuro literalmente *negativo*, “un devenir cada vez menos” [barón V. E. von Gebattel]. La consecuencia de esta desestructuración y de esta inversión de la temporalidad, sin embargo, como lo mostró L. Binswanger, es la destrucción de las relaciones entre pérdida y duelo. Ya no es la pérdida la que condiciona al duelo, sino el duelo el que determina la pérdida. El enfermo de melancolía en el fondo se desinteresa de *lo permitido*, ya no le interesa más que la *pérdida* como tal.⁶ Con tales interpreta-

⁵ En todo caso en el sentido de la palabra “existencial” adoptado por nosotros [ver *supra*, p. 270], que no es idealista-trascendental. La existencia del hombre como persona soberana está siempre comprometida allí donde se juega “la riqueza de sus relaciones *auténticas*” (cf. Karl Marx). La enajenación de la existencia consiste justamente en que las relaciones *auténticamente personales* son suplantadas por relaciones *aparentes y reificadas*; en esa misma medida, todo producto de la enajenación —la reificación— es también *existencial*, pero únicamente en el sentido de la contradicción aún por resolver, de la mistificación por desenmascarar todavía, de la *carencia* existencial por superar aún. Toda interpretación terapéutica que *realmente* contribuye a superar la enajenación es entonces existencial, se la denomine así o no, venga o no de una escuela “existencialista” de psicopatología. La teoría de L. Binswanger sobre la destrucción de la temporalización en la melancolía es sin lugar a dudas una teoría “existencial”, se reconozca a sí misma como tal o no. [Sobre los matices en el espectro de las *escuelas*, véase Medard Boss, *Sinn und Gehalt sexueller Perversionen*, prefacio a la tercera edición, Hans Huber, Berna-Stuttgart, 1966, pp. 1-4.]

⁶ L. Binswanger sigue a Husserl cuando designa “los momentos estructurales intencionales constitutivos de los objetos temporales futuro, pasado y presente como *protentio*, *retentio* y *presentatio*” [L. Binswanger, *op. cit.*, p. 25]. Apela a un ejemplo de Wilhelm Szilasi: “Mientras hablo, es decir, en la

ciones, que bordean la valoración axiológica, hemos de operar con la máxima prudencia; su peligro (y creemos que Binswanger ha sucumbido a él en cierta medida) reside en que sigamos al enfermo en su mundo delirante como carentes de voluntad. Una vez que el enfermo no es más que pérdida, sigue su propia lógica desatinada al *perder* también la *pérdida viva* de *lo viviente perdido*. La pérdida se convierte en fin en sí mismo, en vivencia autóctona; tras la pérdida “en sí” desaparece el hombre perdido “para sí”. Cómo maravillarse entonces de que el melancólico ya no perciba la existencia ni la muerte del ser lamentado, a no ser como ausencia, como no-presente: se ha consagrado totalmente al culto del duelo como tal y el duelo agota todo su ser, de tal manera que ya no le es posible relacionarse con el objeto de su aflicción. Binswanger ha mostrado convenientemente esta absurdidad del modo de ser del melancólico.

[101] Sobre la destrucción del “mundo compartido” escribe el Dr. C. D. unos dos años después de su separación de la señorita L.: “¿Cómo pudimos fracasar ambos tan radicalmente? Nuestra nostalgia carece de sentido y es ilusoria en la medida en que ambos debimos saber que en realidad sólo anhelamos nuestro pasado común, que no anhelamos ni el presente ni el futuro. Porque en el presente y en el futuro estamos separados por la vida real. Progresamos en la separación diariamente encontrando nuevos contenidos en la vida; el verdadero Yo de uno no podría hacer otra cosa que estorbar y trastornar el Yo del otro. Hemos tenido una intensa vida común y la hemos dejado escapar por egoísmo y cobardía; el *kairos* común ha pasado de largo con todas sus riquezas. Es decir, amamos a una persona como fue y como ya no será más. Pero, ¿qué amor es ése que no conoce a la persona actual y futura y que incluso la considera perturbadora del amor hacia la persona pasada? El amor, para poder vivir, tiene que alimentarse de la realidad presente; presa de la fantasía orientada al pasado, es enemiga del verdadero ser humano”.

[146] Creemos que tratar de *encontrar un sentido*, incluso en la “absurdidad” melancólica, *puede* actuar terapéuticamente, y lo vemos

presentatio, tengo ya *protentiones*, pues de no ser así no podría terminar la frase; igualmente en el ‘durante’ de la *presentatio* tengo también *retentio*, de lo contrario no sabría de qué hablo” [*ibid.*, pp. 25-26]. Ahora bien, en la melancolía la pérdida sufrida domina también el futuro: la *retentio* “se confunde y trastrueca” [*ibid.*] con la *protentio*; ésta no dispone de otra cosa más que del vacío; el futuro *es* vacío. De ahí también, siempre según Binswanger, la “intercambiabilidad” o permutabilidad de los temas melancólicos [*ibid.*, p. 28]: el tema melancólico “no es sostenible” [*ibid.*], puesto que su futuro es vacío; el enfermo puede llegar a darse cuenta a veces de que la causa que a sí mismo se propone como motivo de su depresión no puede ser una causa real y de ahí que recurra a otra “causa”.

en el hecho de que también la explicación del propio Binswanger contribuye a la cura. Ciertamente es que se trataba de una depresión endógena de no mucha gravedad y que estaba en proceso de curación: MAR, un filósofo de profesión de unos 40 años, después de 6 semanas de permanencia en una clínica donde comenzó una cura con timolépticos, fue pasado a tratamiento ambulatorio una vez mejorado. Tras unas cuantas entrevistas terapéuticas, le dimos a leer el libro de L. Binswanger *Melancholie und Manie* (*Melancolía y manía*). Por aquel entonces el paciente sufría aún bajo torturantes “pensamientos obsesivos” que le sobrevenían casi cada día y le ponían ante los ojos una separación sufrida cuatro años antes. El paciente se entretuvo intensamente durante algunos días con la teoría arriba esbozada de Binswanger sobre la “confusión” de la *retentio* y la *protentio*; súbitamente comprendió que había vivido un motivo del pasado, una pérdida concretamente, algo “aniquilador”, como “futuro” del “vacío”, como “nada” futura; el pensar obsesivo desapareció y MAR pudo de una vez ver la separación como “pasado” y la persona perdida como un “Yo autónomo” que tiene porvenir para él, “un porvenir que es *distinto* del pasado”. Evidentemente que no se trató aquí de una curación “causal”, pero sí del reconocimiento de la relación causal posibilitado por la quimioterapia; MAR comprendió al mismo tiempo la acción persistente de frustraciones infantiles de las que se trató en las entrevistas terapéuticas. [Cf. W. Walcher e I. A. Caruso, “Einige Bemerkungen über die Kongruenz psychopharmakologischer und psychotherapeutischer Behandlungsmethoden, insbesondere der Depression”, en *Zeitschrift für Psychosom. Med. u. Psychoanalyse*, XIII, 1967, 2, pp. 130-138.]

La melancolía se sobrecoge ante la radical pérdida de sentido en la vida, no de otro modo a como lo hace la “aflicción [*Schwermut*] existencial” que L. Binswanger, en oposición a Tellenbach, no quisiera relacionar con la melancolía; ésta no puede compensar la falta de sentido inmanente mediante una apelación a un “fundamento” trascendente y absoluto (podría preguntarse si la melancolía no muestra aquí, en forma consecuente y hasta sobria, la “enfermedad para la muerte” de Kierkegaard). No obstante —o quizá por eso mismo— la melancolía es también de suyo el reino del “absurdo” en la medida en que representa claramente el triunfo de la “pulsión de muerte” sobre la libido.

La melancolía es en un sentido especial una enfermedad del Yo. El Yo sano crea por una parte compromisos óptimos entre las exigencias de la libido, que aspira a la unión amorosa con “objetos pulsionales” y todas las exigencias sociales así como también el principio de muerte —considerado como aumento de la entropía [ver *supra*, pp. 197-207]— por otra parte. No sin razón observa Binswanger que incluso la esquizofrenia puede ser emocionalmente comprendida me-

jor que la melancolía [*ibid.*, p. 138] —y esto contra la opinión más extendida. El retiro esquizofrénico del mundo, en efecto, que hace imposible una vida digna del hombre, hacia un mundo privado, está ligado a las más profundas regresiones a niveles libidinales narcisistas, pero al mismo tiempo es un intento de transformar este mismo mundo, aunque sea en un espacio fantasmagórico. No sucede lo mismo en la melancolía. Ésta se abate fundamentalmente contra el propio Yo, porque introyecta totalmente al otro, al prójimo, a la persona amada, pero de cuya pérdida no puede literalmente escapar. El objeto introyectado en el propio Yo es, por lo mismo, como si fuese aniquilado, de tal manera que la pérdida es experimentada como enfermedad y aniquilación de sí mismo. Si el objeto se pierde en la realidad, el objeto introyectado (dado que las relaciones con el mundo no han sido, a pesar de todo, abandonadas) será siempre y renovadamente infiel; una y otra vez y eternamente será “perdido” y su pérdida significa la erradicación del Yo, lo que —en la situación límite— implica la muerte real. Puesto que la experiencia de la pérdida y del anonadamiento del propio Yo proporciona el patrón del futuro totalmente negativo, la pérdida —como acabamos de ver— tiene preferencia respecto de la relación concreta con el objeto (perdido). Este último se pierde en el pasado, pero puede afirmarse con L. Binswanger que la compulsión a la repetición hace que la pérdida se convierta en firme propósito y en futuro inextricable: de ahí el estereotipado vacío del duelo melancólico.

Puesto que la depresión melancólica es un drama de la pérdida en un mundo que no está esquizofrénicamente enajenado, sino que, a pesar de todos sus espantos, es un mundo de los hombres, esta depresión da testimonio de un acceso potencial, aunque bloqueado, hacia otro Yo. Ludwig Binswanger nos proporciona el análisis fenomenológico de los momentos frustrantes en la estructuración del “mundo compartido” en el maniaco, partiendo de los trastornos de la *apresentatio*.⁷ La eliminación de la distancia en la fuga de ideas del enfermo maniaco no le permite formar un “mundo compartido” con los otros hombres; pero en nuestra opinión yerra Ludwig Binswanger cuando hace constar este fracaso en la construcción de un “mundo compartido” exclusivamente en el maniaco y no en el melancólico.

⁷ Se apoya para ello nuevamente en Wilhelm Szilasi, al que debemos el ejemplo anterior de la frase citada [p. 273, nota 6]. La frase citada es una “*presentatio* con su correspondiente *retentio* y *protentio*” [*op. cit.*, p. 75]. Cuando el que escucha la frase la comprende y la integra en su propio mundo, constituye un “mundo compartido” mediante la actitud de la *apresentatio*. Ambos, tanto el que habla como el que le escucha, son Yos autónomos y soberanos que *hic et nunc* forman un “mundo compartido” en el que cada uno se comunica con el otro.

Es cierto que este fracaso es de muy distinta índole en el melancólico que en el maniaco; este último goza de una engañosa plenitud existencial que aparentemente le hace inútil la constitución de un “mundo compartido” con los otros. El melancólico, en cambio, se aflige en una nostalgia consumidora del “mundo compartido” al que convirtió en su propio mundo para aniquilarlo allí. La melancolía se caracteriza por la catástrofe de un “mundo compartido” y de ahí que Tellenbach vea con razón en ella la enfermedad del ser-para-otros.⁸

La constitución del “mundo compartido” [ver *supra*, pp. 245-53] supone la posibilidad de afirmar al prójimo, no en una forma rígida y conformista, ni menos aún anarquista y arbitraria, sino óptima y flexible. Para retomar el ejemplo de W. Szilasi, citado por Binswanger, el interlocutor logra constituir un “mundo compartido” con el locutor cuando se comporta en forma abierta a lo dicho, cuando experimenta al que le habla como un ser humano que le puede dar algo, cuando no le rechaza de antemano como a un mentecato ni —a la inversa— absolutiza superficial y literalmente lo dicho por sometimiento a la autoridad. *Esta* relación con el mundo se vuelve sumamente problemática no sólo en el maniaco, sino también —aunque de manera distinta— en el melancólico. El “mundo compartido” se convierte en algo exclusivamente propio, en el que el Yo del otro como que se disuelve en el propio dolor yoico. Para emplear de nuevo la expresión del paciente MAR [ver p. 275], en la melancolía falla el reconocimiento y la aceptación del “Yo autónomo” —aun del propio Yo. Una vez más: la melancolía es fundamentalmente una enfermedad del Yo en la medida en que es una enfermedad del “ser-uno-mismo-en-el-otro” y del “ser-del-otro-en-mí”. Pero puesto que afecta a la raíz misma de la relación del Yo con el mundo, la melancolía revela la problematicidad que es inherente a la precariedad de *todo* “mundo compartido” en nuestra existencia; y al revelar esta problematicidad pone de manifiesto una especial significación antropológica: para el

⁸ Una historia clínica de Tellenbach, por ejemplo, “muestra claramente cómo, siempre que el mundo vital se angosta por la pérdida de un ser querido y crece la soledad, a ello sigue una depresión. Para el tipo melancólico, evidentemente, es una tarea extraordinariamente difícil de llevar a cabo el realizar su existencia como un ser-para-sí-mismo, como ser solo. Siguiendo el orden para él congénito [?] el sentido de su existencia sólo puede cumplírsele ante todo en el ser-para-otros; y es siempre amenazador que estos otros le sean sustraídos por la culpa o el destino, o el que la relación amorosa se vea amenazada o desaparezca por la enfermedad y la muerte” [A. Tellenbach, *op. cit.*, p. 69]. Aquí la correlación entre duelo y melancolía aparece claramente vista, como ya lo fue por Freud y no por L. Binswanger. En el caso de la separación se produce una especial agudización, porque la compulsión a la repetición en el amante reclama en forma suicida la separación; el objeto amoroso es introyectado y al mismo tiempo desgarrado.

propio enfermo, que no se hace cargo de esta significación, y en su lugar para el observador dispuesto a rastrear esta significación. En lo que L. Binswanger llama “experimento natural” hay, pues, implicados conatos de superación de la *ananké* natural. Las manifestaciones de la separación y de la pérdida descritas por nosotros nos muestran que la desintegración por la pérdida permite sospechar algo así como la figura negativa de la superación de esa pérdida. En el más absurdo de los encapsulamientos el melancólico sigue siendo un amante que en forma trastornada e irreconocible abandona su propio Yo por el amado al que ama como a sí mismo.⁹

El melancólico experimenta bajo la compulsión a la repetición la pérdida primordial que engendra en su mundo actual nuevas analogías; no en vano hemos tratado de demostrar el hondo enraizamiento de la compulsión a la repetición en el “principio de muerte” (segunda parte). En nuestra prueba, sin embargo, se incluía el concepto de “superación” (*Aufhebung*), que no permite que lo repetido sea en el fondo una mera copia del comienzo: en la repetición hay una intención de ejercitarse mejor, aun cuando en las formas patológicas de la vivencia rara vez pueda lograrse. Piénsese en algunos de los “casos” aquí presentados [p. ej., Dr. C. D. y L., 101, o Dr. IBN y MAI, 116]; hemos de reconocer que en la separación del amado en el amante —al menos en la intención— no sólo se viola y mata, no sólo se desconoce y se reifica; en la intención del amante, que cristaliza también en la práctica, el amado se torna totalmente él mismo en el amante y sólo entonces logra su despliegue total y su unicidad personal. Acabamos de decir que el amado no sólo es despersonalizado: no, él determina también la “praxis” del amante, experimenta una epifanía en el “mundo compartido” con el amante. El amante no es sólo un homicida, al contrario, vacía su propia vida en la del amado; podría decir como san Pablo: “No vivo yo, el amado vive en mí”. Ciertamente que el amante sufre por el morir del amado en su (amante) Yo; pero su sufrimiento le hace vidente en la medida en que experimenta al amado —incluso en la desesperación— como futuro y

⁹ En cuanto pérdida del Yo *porque* se perdió al otro, en cuanto participación en la muerte del otro, en cuanto morir por-el-otro y para-el-otro la melancolía es, desde el punto de vista axiológico (¡evidentemente no jurídico!), algo muy complejo, más aún, paradójico. No sólo le es propio el elemento del egoísmo, sino también el tema del sacrificarse-por-el-otro. La pérdida del Yo en la melancolía es una pérdida de vida, una pérdida de la “psique” en un sentido emparentado con el que la palabra “psique” tiene en el Evangelio; G. Dautzenberg ha puesto de manifiesto que las raíces de las locuciones evangélicas no están en la filosofía dualista de los griegos, sino en una concepción realista-materialista de la “vida” como fuerza, sentimiento y exigencias de vida [cf. Gerhard Dautzenberg, *Sein Leben bewahren*, Koesel-Verlag, Munich, 1966].

realidad, aunque muera de ello al vivir su propio futuro como vacío y la realidad como insípida...

En la aflicción y depresión de la separación vemos una convergencia y una divergencia de ésta con respecto a la melancolía como psicosis. La convergencia consiste, en primer lugar, en que el que ha sufrido la separación es tan inaccesible al consuelo como el melancólico. En segundo lugar hay convergencia en el hecho de que la separación, en sentido estricto, no es la causa de la depresión, sino más bien su consecuencia; inconscientemente se la introduce como pretexto. Esta doble convergencia entre los fenómenos descritos de la separación y los de la melancolía no nos proporcionan una explicación *total* de la esencia de la melancolía, en la que domina totalitariamente la compulsión a la repetición; pero nos permite disentir de la opinión de L. Binswanger al suponer que la comprensión de la separación, por caminos análogos, contribuye a una explicación parcial de la melancolía. La divergencia, en efecto, consiste entonces sólo en que la separación, aunque irrumpa inconscientemente, con todo no deja de ser una separación actual y real entre amantes, mientras que la melancolía no actualiza tal analogía ni la torna visible a no ser en el plano delirante: en el delirio de empobrecimiento, de pérdida, de pecado, de empequeñecimiento, etc. La divergencia es decisiva, puesto que es la diferencia entre el mundo y el delirio; pero al mismo tiempo no es tan decisiva, puesto que en el fondo tenemos que habérnoslas en ambos casos con el mismo mecanismo de la compulsión a la repetición.

Se nos impone la idea aquí del condicionamiento social de la melancolía, que se agregaría a la endogenia reconocida. No era nuestra intención tratar de probar que entre los fenómenos de la separación y los de la melancolía no existen sino transiciones fluctuantes, quizá únicamente "cuantitativas". No creemos que sea así la cosa. Pero sí queríamos señalar la comunidad parcial de los mecanismos desencadenadores y la analogía de los procesos. Al hacerlo nos proponíamos mostrar el carácter interhumano —esto es, social— de los factores desencadenantes de los estados depresivos: tanto la separación como la depresión endógena son modos análogos de desesperar-del-mundo por la pérdida del amado. Los cuadros clínicos en ambas series son —contra lo que se supone de ordinario— decididamente existenciales, porque revelan con toda agudeza y dramatismo un escándalo en las relaciones interhumanas. Si nuestra sociedad es responsable de la separación, también lo es del destino del melancólico, ¡por más enajenado que esté este último por un "fenómeno natural" [L. Binswanger]! La sociedad se da el lujo de tratar la melancolía con timolépticos, y la mayoría de los farmacólogos quizá no se dé cuenta de que con ello realiza un deseo de Freud [cf. S. Freud, *Abriss der*

Psychoanalyse, 1938, G. W., xvii, p. 108. S. R., xxi, p. 102]. Ahora bien, no bastan los timolépticos; no se puede atacar la melancolía en sus raíces existenciales sino cuando la sociedad deje de aniquilar mediante su principio de rendimiento a los amantes —en el más amplio sentido de la palabra.

III. SEPARACIÓN Y OPRESIÓN

Y yo quedé muerto y hallé que el precepto, que era para vida, fue para muerte.

¡Desdichado de mí! ¿Quién me librá de este cuerpo de muerte?

S. PABLO, Romanos VII, 10 y 24.

La tesis según la cual la sexualidad infantil es psicofisiológicamente inmadura y socialmente rechazable ha contribuido a que se la reprima. Esta tesis se ha transformado en su contrario en el mito de la “inocencia” y la “pureza” infantiles y se ha llevado a cabo esto mediante un mecanismo de defensa.

Algo semejante sucedió con la mitologización de la sexualidad femenina (como vimos al final de la segunda parte). La tesis de la radical alteridad biológica de la mujer —su pasividad, su debilidad, su sensualidad y también, inconsecuentemente, su menor o nula capacidad de troquelado sexual, su “debilidad mental”, “biológica”, su “frigidez natural”— se transforma en una mistificación complementaria: en el culto del “eterno femenino”, de la “misteriosa” femineidad, de la virginidad, de “lo específicamente femenino o maternal”, etc. Sea que se exprese en una forma despreciativa o en forma sentimental y glorificante, esta mistificación oculta siempre el mismo fondo: la *negación* de la mujer como *ser humano*, justamente porque el hombre (el varón) es la *medida de lo humano*. El mito es así juntamente expresión de una opresión social de ciertas clases humanas y además síntoma de la opresión de Eros en general, y esto al servicio de una estructura concreta de dominación. Lo mismo le pasa al “negro”, al “proletario” y a todas las categorías de marginados, de los “menores” y de los “súbditos”, reprimidos todos por la estructura económica de la sociedad y cercados de prohibiciones eróticas (incluida la fascinación erótica entre ellas). No “se” casa “uno” con su cocinera, sobre todo si es “negra” y no “se” entrega “una” a su chofer y menos aún si es más joven. ¿Quién es este “se” o este “uno” creador de mitos? Este “se”, este “uno” es burgués, blanco, adulto y varón [cf. Igor A. Caruso, *Psicoanálisis dialéctico*, Paidós, Buenos Aires, 1964, pp. 77-84]. En la mitología patriarcal y en su manifestación degenerativa burgués-capitalista la mujer —en cuanto alienada o sometida por esencia a la moral masculina— tiene que ser también

corruptora.¹ Pero ¿cómo puede ser la Genitrix (más aún, la “dama”, la “esposa”, la “madre”, quintaesencias de sus méritos morales) una corruptora latente? ¿Por qué se concentra de este modo lo sexual en la mujer y al mismo tiempo se lo niega en ella angustiadamente?

Una cierta timidez y perplejidad en Freud nos permite suponer que para él el “principio femenino” o, en general, lo natural-ctónico, si no estaba embrujado, al menos sí muy poco y muy tímidamente desmistificado. Al fin y al cabo Freud era hijo de su tiempo y de su sociedad. Al bautizar el nudo capital de las relaciones familiares con el nombre del rey Edipo, estas relaciones quedaron también hasta un cierto grado mitologizadas.² Freud tomó por cuenta propia —al menos indirectamente— los datos del mito según los cuales la mujer, sin quererlo, era causa de la perdición de Edipo, es decir, de la perdición del hombre, del Rey. El arco que parte de la Genitrix y pasa por la iridiscente y reservada amada —que enmascara a la madre y anuncia a la destructora— para llegar a la diosa de la muerte se ha puesto tenso. ¿Y cómo podría dejar de ser así si el seno de la progenitora habrá de convertirse una vez en el seno de la destructora y de ahí que aparezca en la amenazadora y angustiante figura de la *vulva dentata*? C. G. Jung vino a mistificar esta posición curiosamente ambivalente de la mujer en la antropología freudiana y vivificó —esta vez clara y unívocamente— un viejo mito, el de la *Magna mater*, oscura y amenazadora, acogida en la cuaternidad mística de la divinidad junguiana. Se comprende perfectamente que esta Gnosis no provocara en el racionalista Freud sino aversión y rechazo. Con todo, incluso en Freud aparece la mujer como marcada o al menos no suficientemente clara en su definición; y quizá sea éste el motivo de que los estudios psicoanalíticos sobre la femineidad dejen un regusto insatis-

¹ Parece que, en última instancia, tal es también para Freud —al menos como prefiguración de la diosa de la muerte en *El tema de la elección del cofrecillo*. La mujer —como “señuelo” en tanto que madre (retrospectivamente) y Madre-Tierra (prospectivamente)— está del lado de la muerte; aunque Freud era perfectamente capaz de ver con inexorable claridad la repetición de la reprimida nostalgia infantil por el seno materno, es comprensible su pensamiento si se tiene en cuenta que también él era un hombre de su clase y de su tiempo: también Freud obedecía al “principio de rendimiento” y en esa misma medida lo importante para él no debió ser tanto la moral “adulta”, sino más bien y aparentemente la *irrupción* de lo reprimido. [Ver *supra* pp. 205 ss.]

² Mejor dicho: *nuevamente* mitologizadas —y al mismo tiempo desmitologizadas. Cabe preguntarse hasta qué punto una realidad de tal complejidad al nivel inconsciente puede describirse enteramente sin recurrir a una terminología mitologizante. Negar por eso el Edipo significaría arrojar al niño con el agua de la bañera. Con todo, en cuanto *intérprete* universalista del mito de Edipo, Freud se convirtió hasta cierto punto en autor de una *nueva versión* del mismo, lo que ya fue advertido por Claude Lévi-Strauss en su *Anthropologie structurale* [Plon, París, 1958, pp. 229 ss.]

factorio de escolástica, incluso los emprendidos por psicoanalistas femeninas.

Y sin embargo este mismo equívoco prueba que la teoría edípica —sin reliquias místicas— está bien fundada. La acción cultural sólo es posible mediante la introyección del padre y, aun así, sólo después de que se la ha objetivado y superado; en otro caso el hombre no podría compensar con éxito su fijado inacabamiento, no podría aspirar a “ser adulto” dentro del orden y la ley. El rebelde construye la civilización bajo la ley del padre, asumida contra su voluntad. Pero ¿qué significa esto si no que la naturaleza, el principio ctónico, es subyugado, si no que el hombre se separa con horror de la naturaleza para poder entonces dominarla y violarla? El hombre aspira al sojuzgamiento de la naturaleza porque ella le ha dado la vida, pero después se ha convertido en peligro de muerte. La relación ambigua con la madre-materia, de la que hemos surgido y a la que hemos de retornar, se transfiere demasiado fácilmente a la mujer-madre, a la que hay que someter y violar. Puesto que la muerte acabará por llevarse al hombre consigo (“lo inorgánico era antes que lo orgánico...”) de ahí no hay más que un paso a convertir la madre-materia, la mujer-madre, en “diosa de la muerte”.³ Es propio de la tenaz ilusión masculina (ilusión que el varón impuso a la mujer y en la que incluso Freud creyó) el parecerle que la mujer está muy cerca de la tierra, del océano, de la naturaleza —y del mal— tanto que está con ellos emparentada (*tria insatiabilia: mare, infernum et vulva*). Con

³ Pueden descubrirse aquí huellas del no superado platonismo de la filosofía de Freud [cf. sobre esto A. v. Wucherer-Huldenfeld, *Infantilismus und Religion*, comunicación del Simposio del Círculo de Innsbruck de Psicología Profunda, 24-26 de septiembre de 1965]. La amplitud del espectro entre la “mala” sexualidad y los tabúes que la hacen “suprasensible” favoreció la especial ambivalencia de la imagen de la mujer. Encontramos en dos variantes extremas una transfiguración que reúne la “maldad” de la naturaleza con el horror al incesto: por una parte en la virgen madre de Dios y por otra en la prostituta; ambas son “intocables” y sin embargo *hyle*, “materia”, “mujer”. En la Imago de la “prostituta” se mezcla el tabú con el deseo agresivo y compensadoramente depreciativo. Todo psicoanalista practicante sabe lo frecuentemente que se asocia la imagen de la madre con las imágenes tanto de la virgen como de la prostituta. Nuestro estudio demostró la misma reactivación de las asociaciones relativas a la imagen de la amada separada a la que simultáneamente se idealiza y de la que se defiende. Se han escrito bibliotecas sobre la prostitución; con todo, este problema atañe al objeto de nuestro estudio —la separación— más de lo que quizá esperara el lector. Pero tenemos que reducir nuestras aspiraciones y sólo haremos algunas alusiones al pasar a ciertos puntos de vista importantes y que pueden encontrarse en el trabajo de F. J. H. Wong Lun Hing, *Prostitutie*, Utrecht, 1962 [ref. en *Revue Abolitionniste*, xc, 1965, 209, pp. 29-31]: la prostitución es posible también con una persona, en la medida en que se exige de ésta una contraprestación material; la prostitución en el sentido propio de la palabra es algo correlativo

curiosa inconsecuencia el varón hizo de la mujer, empleando el mecanismo de conversión en lo contrario, el sexo, ciertamente “débil”, pero “amable”: la virgen, la santa, incluso el ángel asexual. De ahí que le desconcierte cuando la mujer le ataca con sus propias armas y, en nuestra época de transición, se convierte en una incómoda competidora y reclama igualdad de derechos, incluso en la esfera sexual. En este sesgo del proceso se refleja la realidad psicologicevolutiva de acuerdo con la socioeconómica.

Es un hecho que precisamente en una cultura que no conoce otro fundamento económico que la concurrencia por obtener los máximos beneficios del redimiento del trabajo, la mujer pudo ser fácilmente oprimida en un principio; pero esto favoreció a su vez la proyección sobre ella de imágenes sombrías. Por estar oprimida la mujer *es* una “inferior” (el que en una sociedad competitiva sucumbe *es* inferior) y peligrosa (el que sucumbe puede poner un día en tela de juicio las razones y las causas de su derrota). Ahora bien, el fundador de los valores y sostén del orden no puede enfrentarse al inferior y al peligroso sino con desconfianza. Porque los valores sociales se revelan a través de la jerarquía de los rendimientos, jerarquía celosamente custodiada por él, el blanco, el burgués, el “adulto” portador de pene. El oprimido trae consigo el peligro de querer derrocar la jerarquía del rendimiento y derribar el primado del pene con tal ocasión. ¿Cuál sería entonces la consecuencia? No solamente la destrucción social de un rendimiento que funciona a base de competencia y coerción, sino incluso, como manifestación psicobiológica concomitante, la erotización del no-pene —de la vulva— y, ¡quién sabe!, quizá de todo el cuerpo, liberado de la esclavitud y la ascesis del trabajo forzado: pero esto significaría, traducido a ideas patriarcales-capitalistas actuales, anarquía, infantilismo y probable perversión.

a la reglamentación del matrimonio; el rebajamiento de la mujer por la prostitución y el matrimonio patriarcal es algo correlativo al culto de la virginidad; la imagen de la destructora es una coartada para la agresión masculina antifemenina; la Imago de la corruptora ha sido introyectada también por la prostituta como venganza contra el hombre; la prostituta no puede entenderse sin el hombre prostituyente, es decir, sin el honorable burgués; el narcisismo y la frigidez son mecanismos de defensa en las prostitutas; la reglamentación policiaca empeora la prostitución, que no puede ser combatida sociopsicológicamente sino por medios preventivos. La prostitución nos enfrenta una y otra vez con el hecho de que sociológicamente es un producto de la explotación y la enajenación del socialmente más débil; en éste, sea mujer, niño o individuo homosexual, tanto el *trabajo* como el *sexo* son objeto de enajenación y se los cosifica como mercancías [cf. Ann Stafford, *The age of consent*, Londres, Hodder & Stoughton, 1964]. Ciertas formas de la prostitución fueron “sagradas” en sociedades arcaicas porque la enajenación se producía en favor de la divinidad. El tabú de lo “extraño (y extranjero)” y de lo ctónico determina en forma ambivalente tanto el culto del sexo como su condenación.

En la sociedad opresiva, tal como la conocemos (es decir en la troquelada por el burgués) se supone que la única sexualidad que es sana y adulta es la que garantiza un heredero que perpetúe la estirpe. Hasta hace poco entre nosotros (y en otras partes sigue sucediendo así) no sólo la evitación de la prole, sino incluso la generación de una hija, disminuía o quitaba su pleno valor al acto sexual. La actuación espontánea de las pulsiones infantiles parciales fue cargada más aún con valores negativos; de este odio surge la “perversión” de los mismos y el mito (aceptado en ocasiones por el psicoanálisis) de que la única sexualidad verdaderamente “adulta” y “madura” es la “organización sexual genital”. *Prácticamente* —en el aspecto social— esta organización “genital” debería calificarse más bien de fálico-primitiva. En este punto surgen inmediatamente los malentendidos, porque nadie de los que se embarcan en la discusión de este tema puede abstraerse de las estructuras económico-sociales que le han troquelado ni de las morales que le han impuesto la tabla de valores. Ahora bien, la estructura económico-social de nuestra época de transición —especialmente la estructura capitalista en plena degeneración, pero también la estructura socialista que está surgiendo, que provisionalmente sólo puede entenderse como formación reactiva a la primera— se basa en la sublimación forzada y represora de la sexualidad: las energías confiscadas mediante esta represión se emplean en la producción de la plusvalía del trabajo fundado en el rendimiento máximo. *En esta situación* una desublimación, una erotización del cuerpo no puede ser sino pervertidora. Pero es una suposición ideológica basada en un sofisma afirmar que la autosublimación del hombre que crea cultura y trabaja libremente en una estructura social no opresiva, no primariamente centrada en el rendimiento y la competencia, tendría que terminar *en todo caso* en la perversión. El “principio de rendimiento” en el sentido de Marcuse no se compadece en realidad con la organización sexual “madura” y “adulta” sino en la medida en que, prácticamente, es una organización sexual patriarcal-masculina. Pero es justamente por eso por lo que aquel que no está “masculinamente” y “genitalmente” orientado debe ser forzado, como ser inferior, a aceptar la organización sexual genital como ideal ético. La mujer, cuyas zonas erógenas parecen ser más difusas y activas (y podría buscarse ahí un nuevo argumento contra la tesis de Kinsey) que las del varón, y más aún el niño, con su organización sexual pregenital, son por eso mismo objeto de una educación opresiva y enemiga del placer.

Ahora bien, la acción reprimida de los instintos parciales no retorna sólo en forma de “perversión” —ni tampoco sólo como sublimación— sino también en forma de conciencia infeliz y falsa. La compulsión a la repetición determina el intento de recuperar y revi-

vir en forma simbólicamente análoga lo reprimido y traumatizado de la necesidad. La compulsión a la repetición, en efecto, es un intento de catarsis y de control, pero, para pasar la censura, tiene que ser al mismo tiempo castigo y pena, por ejemplo un síntoma portador de conflicto. Las reprimidas pulsiones parciales vuelven, pues, bien sea en forma de perversión conflictiva o (prescindiendo aquí de los otros síntomas “neuróticos”) en forma de una “pasión desdichada” para ser tolerados por la censura del propio Superyó. En *esta* forma puede lo prohibido retornar tanto más fácilmente cuanto que lleva en sí la penitencia: la desdicha. Se llega así a la paradójica situación de acuerdo con la cual nuestra cultura tolera aquellas demandas instintivas que condena a la aniquilación mediante la separación, pero las tolera sólo como *amor desgraciado e infeliz* e incluso las glorifica bajo la condición de que sean así castigadas. No es éste el lugar de emprender una investigación histórico-cultural sobre la especial significación atribuida por el Occidente a la separación amorosa, pero no dejaremos de hacer algunas indicaciones breves sobre el aspecto histórico-social de este tema.

La cultura “occidental”, que parece integrar cada día más a las otras culturas del mundo, se ha caracterizado, entre otras cosas, por la separación de materia y espíritu. La tragedia antigua, con su tensión entre voluntad y sometimiento, mostraba el castigo y al mismo tiempo la exaltación de la pasión, que se abate como un anatema del destino sobre el hombre para destruirle. El espiritualismo cristiano posterior y el moralismo burgués secularizado de la época moderna pusieron el sexo bajo tabú y forzaron el proceso de sublimación hasta la opresión sádica del cuerpo. De ahí surgió una tensión, específicamente occidental, entre Eros y Tanatos, entre el amor “material” y las exigencias del Superyó social. La contrapartida dialéctica inevitable de esta actitud fue la *absolutización de la pasión (de ser posible la infeliz)* y simultáneamente la *inevitabilidad de esta infelicidad como expiación y como coartada*. Denis de Rougemont en su conocido estudio sobre el amor “occidental” [*L'amour et l'Occident*, Plon 10/18, París, 1962] ha mostrado que el “gran” amor “auténtico” desde el otoño de la Edad Media asumió la forma de la pasión destructora: la *passio*, el sufrimiento, la separación, la muerte; Rougemont remonta esta concepción al maniqueísmo; desde entonces “el amor feliz no tuvo ya historia en la literatura occidental” [*ibid.*, p. 42]. Y en efecto, la separación y la muerte constituyen el tema principal de toda la literatura del individualismo occidental desde *Tristán e Iseo* hasta *Madame Bovary* y *Anna Karenina*.

El espiritualismo ha reprimido la aspiración a la felicidad terrena al mismo tiempo que creaba a ésta una coartada en la infelicidad considerada como castigo. El libertinismo se esforzó en provocar una

reacción, pero el demonismo de la pasión no hizo más que ceder el paso al demonismo del vicio: la rebelión pensó aún en las categorías de la opresión. Por primera vez la Ilustración y el humanismo integral del siglo XIX trataron de devolver al hombre —y con ello a la felicidad— el amor a partir de la enajenación ejemplar de su infelicidad. Para ello fue necesario primero la obra de los hegelianos de izquierda y después de un Sigmund Freud, para que acabemos de entender que la infelicidad del amor, a la que corresponde la separación, es más bien hija de la muerte y que la muerte es antes su presupuesto que su consecuencia.

No sólo la estricta reglamentación de la pretendida genitalidad “madura”, sino la negación y —cuando la negación ya no es posible— la represión cruel de las pulsiones parciales de la sexualidad “infantil”, es decir, *de la sexualidad normal infantil y juvenil*, constituyen rasgos dominantes de la cultura “occidental” que ahora se ha convertido en cultura universal. Sobre la crueldad de esta persecución de la aspiración humana primordial al placer, persecución que se sirve de medios tanto bárbaros como hipócritas, se han realizado innumerables estudios psicológicos, sociológicos y políticos, sin haber podido penetrar en lo esencial en la conciencia mistificada del “burgués medio”. Hemos de referirnos al pasar a este problema, para mostrar con más claridad y desde el punto de vista sociopsicológico, la sanción de la separación que recae sobre aquellas relaciones amorosas que brotan de un apetito no controlado de placer y a veces incluso de derivados prohibidos de los instintos parciales “infantiles”. No se trata aquí de completar un material ya acumulado en cantidad impresionante, sino de recordar que la *estructura de dominio de nuestra sociedad influye ideológicamente sobre la separación*; más aún, ella es en gran parte su causa y esto porque la separación de una unión “ilegítima”, “pasional” e “indecente” interesa socioeconómicamente a esta estructura de dominación. Pero los separados no saben que también como separados son objeto de la explotación social. Los pocos que lo sospechan no son capaces de imponer su rebelión *individual* contra el poderío de la sociedad, más que nada porque el Superyó socialmente troquelado de los separados les hace valorar la prohibición *en sentido moral*, en lugar de sacar consecuencias de la situación sobre el “principio de rendimiento” social.

De las múltiples y accesibles investigaciones sobre el ejercicio real de la sexualidad infantil y juvenil podemos señalar los estudios de Wolfgang Hochheimer y René König entre otros [W. Hochheimer, “Das Sexualstrafrecht in psychologisch-anthropologischer Sicht”, en *Sexualität und Verbrechen*, S. Fischer, Frankfurt del Meno, 1963, pp. 84-117; del mismo autor: “Zur Rolle von Autorität und Sexualität im Gene-

rationskonflikt", en *Konflikt der Generationen*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1966; R. König, "Sittlichkeitsdelikte in der Gegenwartsgesellschaft", *Sexualität und Verbrechen*, S. Fischer, 1963, pp. 337-362]. La actividad sexual prematrimonial es en Europa central la regla para ambos sexos o al menos, en muchos países, para el hombre joven. Ahora bien, la edad real en que comienza a ejercerse la sexualidad hay que situarla en la infancia, lo que no maravillará a nadie que esté familiarizado con los descubrimientos de Freud. A pesar de ello, o quizá por eso mismo, existe una cruel "problemática alrededor de la sexualidad infantil y juvenil y de su necesidad de protección", como se expresa Hochheimer ["Das Sexualstrafrecht...", *op. cit.*, p. 108]. "El niño no es sólo un objeto sexual para el insatisfecho en su existencia adulta, que quisiera desahogarse con él y liberarse mediante él. *El niño es también un sujeto sexual con una modalidad propia, ampliamente negada o desconocida y fanáticamente discutida.* Justamente por sus modalidades de existencia y reacción unitarias los niños son sujetos también en el terreno sexual y genital. Sensaciones amorosas, reacciones al contacto psicosomático, estímulos táctiles les atraviesan persistentemente. Sus reacciones totales van tan lejos como sus necesidades totales. Junto a eso pueden formarse sensaciones y emociones parciales precozmente independizadas con necesidades de gratificación ligadas a estímulos tanto propios como ajenos" [*ibid.*, p. 109; subrayado por el autor]. Remitiéndose a las investigaciones de Kinsey y colaboradores antes citados [pp. 223 ss], reúne Hochheimer algunos ejemplos impresionantes de actividades sexuales regulares de niños. En una de las series de observaciones de Kinsey se presentaba el orgasmo prepuberal en 200 de 214 casos de muchachos; a éstos habría que agregar otros 273 casos del propio Kinsey. "Es asombrosa la frecuencia de la capacidad infantil de orgasmo." [*Ibid.*] Entre los muchachos la regla es que puedan tener en un breve lapso cuatro o cinco eyaculaciones, más aún, en una cuarta parte de los casos podían experimentar incluso diez o veinte eyaculaciones en el transcurso de algunas pocas horas. A pesar de las prohibiciones draconianas de tipo moral, los juegos homo y heterosexuales entre niños están mucho más extendidos de lo que suelen suponer aun padres "ilustrados". Los contactos sexuales de niños pequeños con otros mayores, jóvenes y adultos, son frecuentes. Pero como la sociedad castiga con especial dureza estos últimos contactos, aumenta la "delincuencia juvenil" en la esfera sexual. Hochheimer reúne algunas estadísticas alemanas (el lector puede encontrar en él también las indicaciones bibliográficas correspondientes): "Las estadísticas controladas dan como resultado en este punto que, por ejemplo en 1960, uno de cada diez hijos ilegítimos procede de una muchacha en edad escolar; que cada ocho días falta a clases en una escuela alemana una muchacha para ir a dar a luz; que hay un 40% de jóvenes forzados a participar en inmoralidades; que de 100 delitos contra la moralidad 'descubiertos' en 1956 11.8% fueron cometidos por jóvenes; que en 1950 casi el 16% de las pros-

titutas clandestinas de la República Federal tenían menos de 14 años; que según una estadística norteamericana el 31% de todas las violaciones son realizadas por jóvenes; que el monto de la delincuencia juvenil en el total de la delincuencia en la República Federal durante los últimos 20 años ha aumentado al triple. Los delitos predominantes ahí son los de 'corrupción de menores' (o, más concretamente, pederastia). En la República Federal se condena anualmente a unos 3 000 hombres, diariamente a unos 10, por 'pederastia', y entre ellos hay padres jóvenes. Por delitos contra 'niños' menores de 14 años en 1947 se descubrieron 820 casos que ¡en 1952 se convirtieron en 5 500! Pero de las niñas de 13-14 años aludidas el 25% estaba ya desflorada, y este porcentaje no hace más que aumentar cada vez con mayor rapidez" [*ibid.*, pp. 111-112].

Hochheimer comenta estos datos: "Pero éstos no son sino botones de muestra que no revelan todo lo que las cifras ocultan [*ibid.*, p. 111]. ¡No sale a luz todo lo que sucede! Y en última instancia no se persigue ni con mucho todo lo perseguible legalmente. Una vez más nuestra antropología resulta equívoca. Las llamadas 'cifras ocultas' o clandestinas no son tan altas en ninguna otra esfera penal como en la sexual" [*ibid.*, p. 91]; se cita como ejemplo a Kinsey, quien calculó que sólo un *uno por ciento* (!!!) o menos de todas las personas que por su comportamiento sexual entran en conflicto con la ley son por ello perseguidas y castigadas. Puede uno felicitarse sin reservas por esta cifra; pero, ¿qué clase de leyes son éstas, qué orden social es este que a pesar de su evidente celo tiene que dejar impunes más del 99% de los delitos en una esfera vital —delitos que comete prácticamente la totalidad de la población? René König analiza pormenorizadamente la —necesaria— tendencia al ocultamiento determinada por esta asombrosa cifra oculta; pero junto a este ocultamiento prudente lo que, a nuestro juicio, actúa con más fuerza es esto que König describe como sigue: "Un curioso desplazamiento en la conciencia de los encartados y muy a menudo también de los espectadores indiferentes o de las personas informadas" [*op. cit.*, p. 340]. Evidentemente se trata aquí de una tendencia a la represión o al aislamiento psíquico de lo que realmente acontece: ¿cómo llamar de otra forma a ese "curioso desplazamiento en la conciencia"? Ocultamiento consciente, represión y empobrecimiento de la conciencia son las consecuencias de la presión social insostenible ejercida sobre el hombre "occidental" en su vida sexual.

Pero ni el ocultamiento consciente ni la represión inconsciente pueden, bajo estas deshonrosas circunstancias, evitar que la fuente principal del placer humano sea pervertida, no sancionada, culpabilizada, criminalizada... Violencia, vergüenza, culpa, emporcamiento, comercialización y chantaje: tales son los resultados *reales* del "orden" prevaleciente en la esfera de la vida sexual. En su austero estudio, Hochheimer expresa una y otra vez su "extrañeza y horror" ante el modo y manera como la sociedad "reglamenta" el placer: "La afirmación del placer nos parece animal e indigna del hombre. En él y en sus

fundamentos psicosomáticos hay para nosotros una predisposición al pecado, al apartamiento de Dios, a la suciedad, a la maldad, a la delincuencia. Está para nosotros en conexión con un 'pecado original' en el que el hombre perdió su 'inocencia'. 'Disciplina' y 'moralidad' nos parecen necesarias para contener este peligro en nosotros dentro de límites decentes. ¿Distensión, equilibrio, desahogo, alegría, felicidad a través de la sexualidad? Antropológica, psicológica y sobre todo moralmente esto nos parece impracticable. ¿Somos capaces siquiera de considerar la sensualidad libre de valoraciones como un don innato de la naturaleza y de asumirla sin culpa en la orientación de nuestra vida? ¿Es realmente justo inculcar ya a nuestros hijos que la descarga sexual equilibradora, experimentada ya y practicada por ellos, es 'pecaminosa' y 'sucia'? ¿Tenemos derecho —¿cuál derecho?— a considerar de antemano mala la sexualidad en nuestra valoración, que esencialmente es más que nada una desvaloración? ¿O hacemos nosotros mala la sexualidad porque ya hemos sido echados a perder por el espasmo, la teoría, la moral, la rigidez, el sentimiento de culpa y la conciencia compulsiva para que ya no podamos tomar una actitud natural ante un don natural? Esfuerzo, deber, trabajo, sudor, ascesis, autoridad, moralidad estricta, falta de independencia nos los imponemos y se los imponemos a nuestros hijos en virtud de una identificación autojustificante e indiscutible con una antropología procedente de una cruel prehistoria y construida por otros hombres bajo otras circunstancias" [W. Hochheimer, *ibid.*, pp. 113 ss. Sobre la represión de la sexualidad infantil a través de la escuela, ver Otto Brüggemann, *Sexuelle Konflikte in Gymnasien*, Verlag Quelle & Meyer, Heidelberg, 1967]. W. Hochheimer señala que la tarea social de la educación familiar es frenar la tendencia al placer en el niño *con todos los medios* a su alcance. También R. König escribe: "La *educación sexual* es en todas partes obra de la familia. Quizá sea ésta la carga más pesada que tenga que llevar consigo, dada la situación. En este punto hemos de ser completamente sinceros. Sorprende, en efecto, que la familia, evidentemente, *ni* siquiera en sociedades anteriores ha sido capaz de desarrollar reglamentaciones especiales de la conducta sexual. Lo que ha sucedido siempre es que sea la *sociedad total* la que creara esta reglamentación..." [*loc. cit.*, p. 358]. "Las primeras reacciones del que por vez primera educa a los primeros impulsos de los pequeños responden al 'tipo de personalidad básica' (Kardiner) troquelada como patrón por la cultura correspondiente. De ahí que nuestra actitud ante la sexualidad esté ya en gran medida predeterminada. Y esto vale no sólo para nuestras opiniones y valoraciones conscientes, sino también para nuestras tendencias inconscientes a reaccionar de determinada manera según se nos troqueló" [W. Hochheimer, *ibid.*, p. 84].

Hochheimer se remite aquí expresamente a la crítica social de Freud. Es evidente, dice, que las energías contenidas en las pulsiones podrían ser utilizadas "de otra forma". "Pero, ¿se sigue de ahí una

justificación de la difamación y la guerra a la naturaleza instintiva del hombre?" [*Ibid.*]

Escuchemos lo que Freud dice al respecto: "La estructura material (económica) de la sociedad también ejerce su influencia sobre la medida de la libertad sexual restante. Ya sabemos que, al respecto, la cultura obedece al imperio de la necesidad (psíquica) económica, pues se ve obligada a sustraer a la sexualidad gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo. Al hacerlo, adopta frente a la sexualidad una conducta idéntica a la de un pueblo o una clase social que haya logrado someter a otra a su explotación. El temor a la rebelión de los oprimidos induce a adoptar medidas de precaución más rigurosas" [S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930, G. W., xiv, pp. 463-464. *El malestar en la cultura*, S. R., xix, p. 50]. Incluso aquello poco en la vida sexual "que ha escapado a la proscripción todavía es menoscabado por las restricciones de la legitimidad y de la monogamia. La cultura actual nos da claramente a entender que sólo está dispuesta a tolerar las relaciones sexuales basadas en la unión única e indisoluble entre un hombre y una mujer, sin admitir la sexualidad como fuente de placer en sí, aceptándola tan sólo como un instrumento de reproducción humana que hasta ahora no ha podido ser sustituido. Desde luego, esta situación corresponde a un caso extremo, pues todos sabemos que en la práctica no puede realizarse, ni siquiera durante breve tiempo. Sólo los seres débiles se sometieron a tan amplia restricción de su libertad sexual, mientras que las naturalezas más fuertes únicamente la aceptaron con una condición compensadora, de la que se tratará más adelante.⁴ La sociedad civilizada se ha visto en la obligación de cerrar los ojos ante muchas trasgresiones que, de acuerdo con sus propios estatutos, debería haber perseguido. Sin embargo, también es preciso evitar el error opuesto, creyendo que semejante actitud cultural sería completamente inofensiva, ya que no alcanza todos sus propósitos; pues no se puede dudar de que la vida sexual del hombre civilizado ha sufrido un grave perjuicio, y en ocasiones impresiona como una función que se halla en pleno proceso involutivo, al igual que, como ejemplos orgánicos, nuestra dentadura y nuestra cabellera. Quizá tengamos derecho a aceptar que ha experimentado un sensible menoscabo en tanto que fuente de felicidad,

- Ésta es ciertamente una de las manifestaciones más revolucionarias y de las más raras en el frío lenguaje de Freud. La "condición compensadora" es, hasta donde se puede juzgar partiendo de los difíciles y sinuosos razonamientos de *El malestar en la cultura*, la trabazón de instintos de libido y agresividad, en lo que la agresividad puede adoptar formas "altamente morales".

es decir, como recurso *para realizar nuestra finalidad vital*" [*ibid.*, pp. 464-465 y pp. 50-51; subrayado por el autor].

A pesar de la serenidad y moderación en la forma de expresión sólo en un punto interrumpida, la imagen lúcida trazada aquí por Freud es suficientemente sombría, más aún, parece destinada a colmar nuestra desesperación. La cultura nos despoja de nuestra auténtica "finalidad vital" al ensuciar y envenenar la "fuente de nuestras sensaciones de felicidad"; "somete" la sexualidad a una "explotación" (!), la despoja de "gran parte de la energía psíquica que emplea para sus propios fines". Pero ¿usa la felicidad vital expoliada al menos para aumentar en su lugar y en otra forma la felicidad? Las subsiguientes reflexiones de Freud dan también a esta pregunta una respuesta negativa. Pero entonces, ¿para qué "usa" el orden prevaleciente la "energía" expoliada? Paga a los explotados lo confiscado no en forma de un bien cultural; más bien conserva una gigantesca plusvalía, no fácilmente cuantificable, para sí. Freud hizo bien en calificar esta operación con el término marxista de "explotación". Una parte del pesimismo cultural de Freud radica quizá en el hecho de no haber empleado también esta teoría de la plusvalía *en la valoración del rendimiento sexual para la sociedad*; esto lo hizo Herbert Marcuse en su obra, tan frecuentemente citada por nosotros, *Eros y civilización* [Joaquín Mortiz, México, 1966]. La plusvalía de la sublimación se obtiene de la *opresión sobrante* o suplementaria y no sirve a la contraprestación cultural inherente al esquema humano de la autosublimación, sino a la concentración del poder poseído por la estructura de dominación con el fin de perpetuarse, es decir, como finalidad propia de la estructura clasista dada. El hombre tiene que ser desexualizado para que permanezca sometido a la estructura auto-dominante de la sociedad clasista.

Esta correlación psicosociológica es de importancia fundamental para entender la separación amorosa en su contexto social. Cuando, en el curso de nuestro estudio, señalamos una y otra vez que la separación de los amantes moviliza reacciones neuróticas y significa una catástrofe existencial, debemos añadir ahora que si bien una de las raíces de la crisis neurótica procede de la infancia bajo la presión de la compulsión repetitiva, en primer lugar debe ponerse a cuenta de la reglamentación social el pretexto o motivo inmediato de la situación y, en segundo lugar, que el Eros "infantil" no es "en sí" un Eros perverso.

Hay que entender de una vez que la explotación de la "fuente de placer" —esto es, la confiscación de toda "pluvalía" sexual fuera de la *institución* reglamentada del matrimonio, tolerada con el fin de producir hijos, como medida del "valor de gozo" permitido— en realidad sirve a la preservación de una estructura de dominación

opresiva; más aún, a una forma de dominación social que aquí, *de facto* —sea cual fuere la posición que se tome respecto al sistema—, se basa en la propiedad privada y en la concentración de los medios de producción. Este hecho remite inevitablemente a las peculiares *relaciones posesivas* que se establecen dentro de las relaciones familiares y eróticas; estas relaciones de posesión enajenan al Eros de su función como dispensador de placer en favor del rendimiento social y lo sacrifican como propiedad sin vida a Tanatos. En nombre de la moral, de la ley, del orden y de la decencia se mueve al hombre mediante coacción, celo, castigo y culpa a emprender separaciones y emplear a su vez contra el otro la coacción, los celos y reivindicaciones de propiedad.⁵

Volviendo al papel de la diferencia de sexos en el asunto de la separación, es importante para la vivencia de la separación, tanto en el hombre como en la mujer, que ya el punto de partida no es para ambos el mismo, al menos en nuestra sociedad. Esta diferencia de la situación original se racionaliza preferentemente recurriendo al “derecho natural” o al derecho divino, para justificar así la diferencia sociológica de nivel, impuesta todavía por la sociedad capitalista patriarcal en decadencia, entre el hombre y la mujer. Puesto que la sociedad forma la familia y ésta troquela al niño en crecimiento, nos encontramos aquí en un círculo vicioso que tiene la apariencia del *fatum*, puesto que las diferencias entre hombre y mujer son patentes y nada es entonces más fácil que suponerlas un resultado ineluctable de la biología o, en su caso, de la voluntad de Dios.

A pesar de las opiniones contrarias, manifestadas de labios afuera, la mujer sigue siendo desfavorecida por el rezago de la legislación y de la opinión pública. En nuestro período de transición ella está

⁵ Es evidente que no puede ser dichosa una sociedad que oprime duramente el placer y lo explota en vez de utilizarlo por lo menos para la sublimación cultural. Puede llevar a cabo obras que exigen una gran tensión y hasta superar competitivamente por un tiempo a otras sociedades. Pero tiene también que aumentar el descontento y el peligro de destrucción. Un jefe negro del tiempo de la división colonial de África escribió a la reina Victoria: “Estamos dispuestos a reconocer el dominio de la gran reina blanca. Pero no podemos hacernos amigos de tus enviados a nuestro país; porque los hombres blancos están siempre con prisas, son impacientes e irritables”. Esta sabia descripción de los portadores del principio capitalista de autoridad se aplica justamente a la misma realidad que es tan nefasta para nuestros hijos como lo fue para una tribu africana. Sobre la trabazón de la agresividad con la libido (reprimida) dan elocuente testimonio los malos tratos que se dan a los niños. En la República Federal de Alemania mueren anualmente de 90 a 100 niños a consecuencia de los malos tratos y torturas que les infligen sus padres. Probablemente la cifra real, pero oculta, es mucho mayor, como puede deducirse de la discusión mantenida en el Bundestag alemán del 17 de marzo de 1967 [*Deutscher Bundestag*, sesión 100, Bonn, 17 de marzo de 1967, pp. 4622 (D)-4624 (A)].

expuesta a una triple desventaja: la sociedad exige de ella todavía lo supuestamente específico femenino —lo “eterno femenino”— y la tarea de la mujer es, según eso, ser mujer (hembra). Por otra parte, los irrefrenables procesos revolucionarios que tienen lugar en ese orden social traen consigo que la mujer entre en lucha competitiva con el hombre y que, lo que hasta ahora se tuvo por específicamente masculino —digamos en la vida profesional—, la acapare a ella también, por más que no se le reconozcan los mismos méritos que al hombre en igualdad de rendimientos. De ahí que el papel de la mujer sea paradójico: ser un hombre de segunda categoría. En tercer lugar la mujer comienza a barruntar más o menos conscientemente que las relaciones hombre-mujer no son relaciones interespecíficas, sino que en ellas debe realizar una función, aún no muy definida, pero *humana*. El papel de la mujer es también por este capítulo el más difícil de cumplir: volver a sí misma como ser humano, ser persona humana.

Esta situación, no sólo gravosa psíquicamente, sino enormemente complicada desde el punto de vista de la subsistencia material, ocasiona en todas las catástrofes del Yo (y ya vimos que la separación es una de las peores) una especial dinámica de amor y odio que entre los que se separan hasta un cierto grado viene a ser complementaria. Porque, sea como fuere que se configuren las relaciones personales entre los que se separan, desde el punto de vista social la mujer es y sigue siendo en gran medida la oprimida y el hombre el opresor. De ahí que se distribuyan los fenómenos de la agresividad, de la mala conciencia, de la resignación, etc., en cierta interdependencia con los papeles sociales asumidos. Sería ingenuo pensar que el opresor sea siempre el manifiestamente agresivo y no la oprimida. Por el psicoanálisis conocemos el papel de la agresión introyectada, esto es, la identificación con el agresor. Sabemos también que la agresión introyectada, que se manifiesta más patentemente en la mujer en trance de separación, puede volverse también igualmente contra sí misma. Y recíprocamente la agresión del hombre puede adoptar formas compensatorias de preocupación cuidadosa y de protección.

No se olvide, insistimos, que nuestro orden social, que tiene un influjo troquelador sobre la separación, se basa en la propiedad privada y es por lo mismo un orden *posesivo*. La separación es vivencia, consciente o inconscientemente, como un *grave daño a la propiedad*. El duelo tras la pérdida (y la palabra *pérdida* es ya una expresión equívoca) no puede dejar de desplegar un dinamismo agresivo, desde el punto de vista sociológico, puesto que la separación ataca los “derechos de propiedad” troquelados por la moral prevaleciente. Un orden social posesivo es siempre un orden *moralista*, puesto que trata de garantizar la propiedad al propietario. De ahí que un orden

semejante opere preferentemente con el más estricto Superyó y desate con ello la separación y los sentimientos de culpabilidad como elementos masoquistas superyoicos. Por lo demás, también operan con sentimientos de culpabilidad —y con éxito— la parte “perjudicada”, es decir, la “legítima”, de los que se separan, que así tienen que padecer, por el aumento del sentimiento de culpa, un incremento del castigo. Si la separación es un daño infligido a las relaciones posesivas, por otra parte fue emprendida para proteger la propiedad *legítima* del matrimonio posesivo y de la estructura social posesiva.

No sólo el punto de partida influye en la fenomenología de la separación, sino que también la elaboración de la separación —el “trabajo del duelo”— está condicionado por la estructura social. Puesto que la sociedad troquela la moral prevaleciente, los que se separan (aun cuando se rebelen contra ello) saben ya de antemano qué y cómo tienen que sentir. La sociedad tiene prescripciones sobre cómo ha de elaborarse una catástrofe del Yo, sobre todo cuando la catástrofe del Yo es, a los ojos de esa sociedad, culpa de los que la padecen: y éste es siempre el caso en la separación de los amantes.

No se puede considerar la vivencia de la separación fuera de un contexto social general. La separación no se realiza entre dos seres humanos que viven, por decirlo así, sólo para sí mismos en un espacio vacío; tienen que afrontar la catástrofe *con los medios que les ofrece la misma sociedad*. Dicho en otra forma, la elaboración psíquica de la catástrofe de la separación está íntimamente ligada a aquello que los encartados consideran como “sentido de la vida”. Pero el “sentido de la vida” no es una idea platónica, sino la totalidad de las *posibilidades* reales y supuestas de ser feliz y de realizar sus exigencias. Estas posibilidades se le ofrecen o prometen al hombre en una medida concreta por cada sociedad en particular.

En un tiempo en el que los antiguos valores contenidos en las tradiciones morales y legales sufren una crisis radical, el “sentido de la vida” resulta explicado y codificado en forma diferente por las distintas ideologías, pero en la propia vida es poco efectivo.

En un orden social posesivo y opresor, erigido sobre la explotación de las clases de los sexos, se busca la felicidad en el éxito individual y cuantificable hasta donde sea posible. Esto desempeña un papel, no precisable aún, en la entrada en juego de los mecanismos de defensa descritos en la primera parte al habla de la separación: la huida en el trabajo, la fuga en la indiferencia. No en vano el trabajo —¡como *rendimiento* y esfuerzo, no como Eros!— es la primera virtud burguesa, la medicina universal elogiada por nuestra sociedad como el deber máximo y beatificante. Un trabajo así, empero, es *enajenador*: ni sirve a mi satisfacción ni a la justa distribución de su producto, sino a la consolidación del sistema de dominación. De ahí

que el hombre sienta la máxima virtud como la peor condena, como fue considerado el trabajo ya en la Biblia. Tras la catástrofe yoica de la separación en el fondo no queda otra cosa que hacer que sublimar crispadamente o tomar, también crispadamente, el camino de la regresión. La enajenación del hombre se apuntala, antes y después de la separación, mediante mistificaciones.

Además, en una sociedad basada en la lucha competitiva, es decir, en el egoísmo y la guerra de todos contra todos, una catástrofe yoica, sobre todo si es originada por la separación, ha de vivenciarse y elaborarse en la más absoluta soledad. Es siempre un drama individual que ensombrece todo lo demás y que, por lo mismo, es considerado por la sociedad con suspicacia. Puesto que el principio social de rendimiento no es capaz de impedir la catástrofe, más bien la provoca; lo que se trata de hacer tras la catástrofe es o bien curarla individualmente (por ejemplo a través de un tratamiento psicoanalítico), o bien anesthesiarse en la soledad.

Sería un craso error que el lector sospechara, fundándose en el precedente análisis vivencial, que soy un apologeta del adulterio, de la poligamia, de la promiscuidad, de la perversión o cosas análogas. Es cierto que en nuestra opinión lo que los hombres llaman *amor* y desean como tal no puede realizarse sino en la libertad y no se deja reglamentar impunemente. Opinamos también que sólo en muy raros casos vulneran el adulterio, la perversión y semejantes un auténtico bien jurídico-social —para hablar como los juristas. En nuestra opinión, la esfera íntima de lo sexual debería gozar, en un moderno estado de derecho, de la más amplia libertad y que sólo cabe un control estatal —mientras tenga que haber Estado— donde se vea amenazado un bien jurídico concreto y no la moralidad abstracta. El Estado moderno no tiene por qué juzgar de la moral privada ni menos sobre la pecaminosidad de sus ciudadanos. En este aspecto la legislación de los países germanos y anglosajones es una de las más retrógradas del mundo. Y sin embargo, la objeción antes citada carece de todo fundamento. Por eso no podemos hacer una apología del pretendido libertinaje sexual porque nuestro estudio, como muchas otras investigaciones emprendidas, nos patentiza que el “libertinaje sexual” *no es en absoluto un concepto que permanezca igual a sí mismo* en todos los contextos, sino que es la consecuencia de una concreta situación social.

En efecto, el que plantea tales objeciones no advierte que la objeción se plantea *exclusivamente desde el punto de vista de una determinada sociedad histórica*, a saber, desde el punto de vista de la moral sexual proclamada socialmente *con este contenido y no con otro*; en otras palabras, desde el supuesto de un matrimonio y una moral sexual tal como se la postula, aquí y ahora (y esto aun cuando

sea como mandato abstracto), en una determinada cultura histórica y económica, con carácter más o menos vinculante. Brevemente: se confunde aquí una forma institucional relativa e históricamente condicionada con la idea platónica, de existencia puramente abstracta, de esta institución. El matrimonio “primitivo”, el matrimonio en el matriarcado, el matrimonio en el patriarcado estricto, el matrimonio feudal, el matrimonio de la naciente época burguesa, la gran familia existente entre nosotros hasta hace poco, la forma escuálida actual del matrimonio burgués con su pequeña familia, todas estas formas, que en las correspondientes legislaciones cristalizaron como imperativos de validez eterna, no constituyen en absoluto la “esencia” del matrimonio, si es que se puede hablar en absoluto de una tal “esencia”. En el *Manifiesto comunista* de 1848 se señala que el matrimonio burgués contemporáneo era una forma de prostitución: se basaba en la doble moral del varón, que poseía ilimitado derecho de propiedad sobre la mujer comprada por él.⁶ Desde las primeras polémicas

⁶ Es evidente que no es la monogamia *como tal* la que es enajenadora y por lo mismo inmoral; lo que es enajenante es la *coerción* y también la *ficción* de la monogamia. Por lo demás la coerción produce la ficción, que forzosamente enmascara la “comunidad burguesa de las hembras” de la que habla el *Manifiesto comunista*. La coacción eclesiástico-occidental a la monogamia sin la corrección del divorcio fue relativamente tolerable mientras la esperanza de vida media fue muy corta: durante la Edad Media, tras ver morir a la mayoría de los niños y jóvenes, la expectativa de vida *en común* de los cónyuges fue siempre extraordinariamente reducida; en los países altamente desarrollados del presente esta expectativa de vida *en común* de los casados puede alcanzar los 50 años, lo que hace que la expectativa de fidelidad mutua y libre sea en promedio altamente problemática. Por lo demás, el divorcio, como toda corrección, no pasa de ser un “mal menor”. Es notorio por demás que el divorcio en su forma actual puede actuar en una forma neurotizante sobre la prole. Aunque un mal matrimonio que continúa unido puede ser tan neurotizante o más para los niños. Una coacción especial del principio de rendimiento en el ámbito matrimonial es la resistencia reaccionaria contra el planeamiento familiar. Esta resistencia es ya para la preservación de la humanidad peligrosa: porque la “corrección” de la inaudita explosión demográfica, por el momento, sigue siendo la guerra y la muerte por hambre. El *progreso* real desde la poligamia a la monogamia es muy lento y sólo puede ser efectivo en la libertad. La poligamia institucionalizada en los países africanos garantizaba la estructura económica y moral de la forma tradicional de la familia; la abolición de la poligamia, en cambio, produjo como manifestación transitoria la inseguridad de la mujer legítima y el florecimiento de la “comunidad burguesa de las hembras”: las relaciones incontrollables, irregulares y egoístas vinieron a sustituir las relaciones conyugales reguladas en la poligamia [cf. sobre esto V. Jakovljevič, “Kulturnoantropološko proučavanje u afričkoj Guineji”, en *Zbornik Etnografskog Museja u Beogradu*, Belgrado, 1963; y también comunicación oral de Vladimir Jakovljevič al autor el 9 de octubre de 1965]. Ciertamente que la institución de la poligamia favorece la explotación sexual y económica y la reificación de las mujeres en favor del varón; pero la institución de la monogamia, tal como

contra el matrimonio burgués la situación ha cambiado y mejorado considerablemente. Con todo, las instituciones del matrimonio y la familia se basan forzosamente en la opresión todavía, en la medida en que la forma de sociedad de la que dependen se funda en la opresión.

Sería, por tanto, absurdo sospechar tras nuestras reflexiones un deseo disfrazado de reintroducir —digamos— la poligamia. La poligamia en sus formas institucionalizadas y degeneradas significaría un lamentable retroceso. Pero también en el matrimonio burgués actual (y en el área cultural europeo-americana no existe por el momento otro, ya que los países socialistas, por razones politicoestatales, no han

es practicada y como se la apuntala ideológicamente, está basada en *relaciones de propiedad* y hace necesaria la protección opresiva de un “bien jurídico” abstracto y mendaz. Es asombroso lo poco claramente que vio esta situación la crítica social anterior a la institución del matrimonio. Incluso el *Manifiesto comunista* critica el matrimonio burgués en base a sus inmorales aberraciones, es decir, en base a una sintomatología que en realidad representa al mismo tiempo una *corrección* de la compulsión a la posesión sexual: “El burgués ve en su mujer un mero instrumento de producción [es decir, el medio para un fin —un fin sexual o de conservación de la familia— pero no la persona soberana]. El oye que [en la sociedad comunista] los instrumentos de producción han de ser explotados socialmente y naturalmente no puede pensar otra cosa sino que también a las mujeres les tocará volverse comunes. No sospecha siquiera que justamente se trata de eliminar la posición de las mujeres como meros instrumentos de producción... Nuestro burgués, no contento con tener a su disposición a las mujeres e hijas de sus proletarios, para no hablar de la prostitución oficial, encuentran su principal diversión en seducir mutuamente a sus mujeres. El matrimonio burgués es en realidad la comunidad de las esposas... Salta, por lo demás, a la vista que con la eliminación [*Aufhebung*] de las relaciones de producción actuales desaparecerá también la comunidad de las hembras que es su producto, es decir, la prostitución tanto oficial como no-oficial” [Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, Dietz, Berlín, s.f., pp. 63-64]. Más hondo cala en el núcleo auténticamente inmoral de la institución, en su coacción, M. Bakunin cuando escribe: “Dos individuos mayores de edad [!] de distinto sexo [!] deben tener el derecho de unirse y separarse, y eso según su propia voluntad, según sus intereses recíprocos y según las necesidades de sus corazones; la sociedad no tiene derecho ni a impedir su unión ni a mantenerla contra su voluntad... Debe reconocerse la más completa libertad a la unión de ambos sexos, libertad que es, aquí como en todo lo demás, la condición *sine qua non* de toda honestidad moral. Ni la magnitud de la pasión ni un derecho concedido libremente antes pueden excusar el atentado de uno de los dos contra la libertad del otro; más bien cada uno debería condenar tal atentado como un crimen” [Mijail Bakunin, *La liberté*, J.-J. Pauvert, París, 1965, pp. 265-266]. Es curioso encontrar la indignación moral tanto de Marx como de Bakunin... Sólo poco a poco han visto claro los críticos que la institución del matrimonio no es inmoral *en sí*, sino sólo en la medida en que se funda en una *base posesiva*, en la medida en que el matrimonio corresponde a las relaciones del *tener* y *codiciar*. Tales relaciones reducen a los cónyuges a la condición de esclavos y provocan el engaño, los celos, la amargura, la culpa y la desesperación.

hecho sino sacudir muy leve y transitoriamente la vieja institución) por más que haya mejorado mucho desde los tiempos de Marx y por más que en los distintos países tenga apariencias distintas, sigue siendo la forma opresiva de la propiedad contratada lo que predomina. La diferencia con respecto a los tiempos de Marx consiste realmente en que se ha suavizado la opresión (el divorcio, por ejemplo, está permitido en la mayoría de los países civilizados —desde luego no en todos— y no está especialmente estigmatizado) y, lo que no deja de ser una especie de justicia equilibradora, en que la moral masculina ha empezado a extenderse a la mujer. Pero en definitiva todos los signos indican que esta forma institucionalizada se encuentra en un proceso de transformación y disolución. El matrimonio hoy, sin embargo, sigue siendo una *coacción* —para ambos sexos. El esposo actual no tiene por qué reírse; no hay más que ver el regimiento de mujeres de Estados Unidos que ya se ha vuelto anecdótico (y caricaturesco), cosa que nada tiene que ver con el matriarcado. Tales zonas de fricción son consecuencia inevitable de la nueva lucha por el dominio económico y sexual, secuelas de la dialéctica del amo y del esclavo. No queremos decir con esto que gentes especialmente equilibradas y amorosas experimenten su unión conyugal necesariamente como una coacción irritante o como una situación excepcionalmente desagradable; pero allí donde dos seres humanos que se aman siguiendo un libre impulso encuentran su unión sancionada por la ley, la opresión sigue siendo al menos subterráneamente perceptible y puede en todo momento hacerse manifiesta. Prácticamente el matrimonio actual se corrige mediante “situaciones de emergencia” que debilitan en forma inoficialmente tolerada su carácter compulsivo. Tal es el caso del *petting*, obligado antes del matrimonio en los círculos burgueses de Estados Unidos (que amenaza como una trampa sustitutiva de las caricias “normales”) así como el extendido pero caro divorcio, que a su vez muestra claramente que hay algo en la institución que no está en orden. Las austriacas parece que reaccionan en forma más sana: las estadísticas austriacas oficiales informan que más de 70% de los primogénitos nacen antes de cumplirse nueve meses de casados los padres. Pero incluso este hecho, en sí liberal, muestra que el matrimonio *en la forma de la institución actual* sólo puede mantenerse incluso en nuestros países gracias a la doble moral y con el apoyo de leyes reaccionarias.⁷

⁷ La facilidad y entusiasmo que los jóvenes de hoy manifiestan casándose tempranamente da testimonio de la afirmación de las relaciones personales entre los sexos o al menos el deseo de tales relaciones, pero no proporciona en modo alguno un argumento en favor de la institución matrimonial actual: no podemos esperar una actitud crítica por parte de los jóvenes, que no disponen para ello ni de información suficiente ni de conciencia reformista

La discusión sobre si el hombre es, por naturaleza, mono o poligámico, es ociosa y sin objeto. El hombre es "por naturaleza" un *ente cultural*; esta cultura está sufriendo actualmente una revolución sin precedentes, a través de la cual la pretendida "naturaleza" del hombre ha de modificarse también. Ahora bien, según Friedrich Engels el matrimonio es justamente el lugar de transición de la naturaleza a la cultura. Parece que el hombre, siendo el único viviente que crea ideales, trata de realizarlos en la esfera sexual de tal modo que tiende —a pesar de otras inclinaciones— a una cierta forma de *matrimonio principal* o unión privilegiada, reconocida y fundada en el amor personal, que en general no excluiría totalmente otras vinculaciones afectivas. Pero la humanidad se transforma con la historia que ella misma hace y cuanto más tiempo vive tanto más se transformará. También la sociedad de los hombres se transforma y se dispone cada vez más a abandonar las formas bárbaras de la propiedad y con ellas la reificación del hombre; pero el matrimonio obligatorio se basa siempre en el derecho de propiedad y la coacción. Las manifestaciones consecutivas a esta transformación son múltiples y variadas. Hasta hace poco la mujer era sólo una máquina paridora y cuidadora de numerosos niños. Ya en nuestra forma actual de sociedad de transición ha perdido este papel mucho de su necesidad absoluta. La mujer es ya mucho menos cuidadora de la manada que una creadora independiente y autónoma, por más que se encuentre todavía muy lejos de haber logrado una solución satisfactoria a su situación. Esta etapa crítica ha gravado más a la mujer que al hombre: ella no se ha despojado, por una parte, enteramente de su índole reificada, pero por la otra asumió ya los deberes de un ser humano (todavía no plenamente) autónomo e independiente.

Hacer pronósticos sobre la forma futura del matrimonio es algo que pertenece más bien al reino de la fantasía. Lo único seguro es que la institución matrimonial, tal como se muestra hoy en día, no es todavía un lazo libre entre personas libres. Si se examina más de cerca la cosa, su carácter opresivo aparece tanto más claramente cuanto que su opresión inmanente a través de la lucha de intereses entre el hombre y la mujer es introyectada por ambos y produce una ideología cuya falsedad ninguno de los dos puede ver. La lucha de clases domina en la familia y en las relaciones entre los progenitores, por una parte, y entre ellos y sus hijos, por otra, es perceptible aún la ideología de clase.

bastante y que además están bajo la enorme presión de la discrepancia entre la subcultura "adulta" y la subcultura "juvenil"; esta discrepancia, además, aumenta, por una parte, por la aceleración psicobiológica y la retardación social en relación con la independencia personal y, por la otra, por la real mayoría de edad de los jóvenes.

Si el psicoanálisis ha probado sin lugar a dudas que el niño es troquelado en su índole neurótica por la familia, esta ley ha de completarse de acuerdo con lo anteriormente expresado diciendo que la familia a su vez es troquelada por la sociedad con sus formas de dominación opresivas. Así, pues, en lugar de hacer pronósticos ociosos sobre la forma futura de las relaciones entre los sexos, diremos solamente lo siguiente: en primer lugar estas relaciones serían *por su propia esencia* muy distintas en otra sociedad menos opresiva que la actual y la opresión no se transmitiría con tanto éxito a las relaciones con los hijos; en segundo lugar y por consiguiente, en una sociedad menos opresiva sería la problemática, que aquí nos interesa, de la *separación*, la fidelidad y el amor, *por su propia índole* muy distinta de como lo es hoy, entre otras cosas porque las pulsiones parciales, que hoy desempeñan un papel funesto en esta problemática, serían encauzadas y configuradas en forma muy distinta.

En la compleja problemática actual del amor esclavizado —esclavizado en el matrimonio y fuera del matrimonio— el narcisismo cumple una función que no debe subestimarse, porque precisamente en nuestra sociedad no puede contribuir sino muy incompletamente a la maduración de relaciones genitales libres: la “organización sexual genital”, tal como la conocemos, es más bien una agresivo-fálica que una genital libre. Justamente por eso es el narcisismo enemigo de la sociedad —y también enemigo de un psicoanálisis empeñado en la “adaptación a todo precio”. No se tiene en cuenta, en efecto, que el narcisismo primario, esto es, el primer preestadio de las relaciones del hombre consigo mismo y con el mundo en germen ya, es el fundamento imprescindible, el suelo nutricio, el origen y el punto de partida de la relación personal. Frente a los juicios de valor subrepticios de un psicoanálisis conformista se ha hecho necesario entonar la “alabanza del narcisismo”. El narcisismo no es encapsulamiento, sino amor para consigo mismo, sin el cual *nunca* se amará al “prójimo”. Ser narcisista significa también: descubrir el placer —siempre ligado al sujeto— al descubrir el propio cuerpo y, a través de las relaciones del *cuerpo* (alimentación, calor, caricias, seguridad) con el “prójimo”, descubrir también a este último y con él el infinito e irrepetible mundo humano. Nunca se re-conoce al mundo sin el sujeto ni al sujeto sin el mundo: ésta es una perogrullada que hay que revivir de nuevo, sin embargo. Y sin el amor primario al propio cuerpo, que determina la relación con el mundo, nunca serán posibles ni la amistad humana ni la aventura de un cosmonauta. Ni siquiera el narcisismo secundario y “enfermizo” es autoerotismo sin trascendencia,⁸ sino una defensa, a veces incluso una perversión agre-

⁸ Podemos suponer que el narcisismo secundario, en la medida en que

siva y desde luego una regresión, pero está condicionado por las irrefrenables exigencias de una sociedad agresora con su esclavización al deber. Herbert Marcuse ha escrito páginas llenas de contenido sobre cómo el narcisismo es el héroe de una rebelión [H. Marcuse, *Eros y civilización*, Joaquín Mortiz, México, 1967]: de la rebelión contra la explotación utilitaria del amor. Si, por tanto, en contraposición al rendimiento exigido por la dominación, el narcisismo hoy lleva exclusivamente el sello del autoerotismo y la perversión, porque sus aspiraciones no pueden ser satisfechas en medio de la opresión, en una sociedad menos opresiva este mismo narcisismo debería hacer una importante contribución a la felicidad del hombre —a su auto-realización.

Vemos así que el complejo de cuestiones en torno a la “perversión” (al que podríamos agregar los elementos agresivos y regresivos de la situación de separación en el amor) oculta dentro de sí otro problema, el problema de la escisión, el sometimiento y el envilecimiento de la aspiración humana al placer bajo la presión de la forma actual de dominación con su principio de rendimiento [*cf.* pp. 122 ss]. Un orden distinto podría integrar en la personalidad —que consiste en el conjunto de relaciones del sujeto con el mundo e integra por tanto amor y trabajo— la aspiración al placer dispensadora de vida, en lugar de envenenarla en sus raíces.

La imagen actual de las pulsiones parciales se caracteriza por dos condiciones. En primer lugar, las pulsiones parciales, por ser difícilmente controlables y oponerse a la institucionalización y porque persiguen el placer con obstinación y no el rendimiento, han sido consideradas como antisociales y se las ha reprimido cruelmente. En segundo lugar, la organización sexual genital “madura” (por lo demás existente sólo en la esfera ideal) *parece* satisfacer la exigencia de placer en el matrimonio monogámico, pero en realidad sirve a otros objetivos ajenos, sociales, en forma del principio de rendimiento. La institucionalización y la falta de libertad le despojan de una gran cantidad de placer y la libido así liberada se canaliza hacia el rendimiento social y todo lo que nose puede socializar así se *pervierte*.

Marx nos muestra a través de su análisis que la mayor parte del trabajo humano le es enajenado al hombre por la forma social de dominación y es explotado por esa forma de dominación. Freud nos mostró cómo la mayor parte del amor humano le es enajenada al hombre y se le explota por la estructura de dominación introyectada.

Algunos críticos actuales de las ideologías nos han podido mostrar, basándose en supuestos psicoanalíticos, que esta enajenación del cuerpo, esta desexualización forzada del cuerpo junto con la repre-

es “autoerótico”, *quizá compense en forma vitalmente necesaria el desgarramiento enajenado de la aspiración al placer.*

sión ligada a ella, alimentan los métodos sádicos de la opresión. Norman O. Brown subrayaba que la opresión del placer y la desexualización represiva del cuerpo si bien estimulan la sublimación, causan también la agresión y la perversión en su sentido actual [Norman O. Brown, *Eros y Tanatos*, Joaquín Mortiz, México, 1967]. Independientemente de él demostró también Herbert Marcuse que los instintos parciales en el hombre en sí mismos tienen una especial capacidad de transferencia y de integración y que normalmente se actúan *en la erotización del trabajo* —evidentemente del trabajo libre, creador y lleno de sentido. Pero en la realidad el trabajo está tan enajenado como el amor. De ahí que las pulsiones parciales no se dejen integrar con éxito y que el trabajo, como el amor, se conviertan en deber y coacción. Para ser absolutamente socializado el trabajo tiene que ser en gran medida despojado de todo placer; de no ser así no insistiría tanto la propaganda virtuosa en persuadirnos de lo necesario que es, por una parte, y lo placentero que resulta, por la otra. Igualmente pobre en placer es el amor “permitido”, puesto que también aquí la propaganda insiste en convencernos de lo necesario que es controlar el amor y de lo agradable que es este amor dirigido. Las pulsiones parciales en su forma actual (y para comodidad de la exposición incluimos entre ellos también el amor “prohibido”, incluso el aparentemente genital, porque contiene siempre la repetición de las exigencias del Ello contra la prohibición) son hostiles al *rendimiento* enajenado en el trabajo y en el amor institucionalizado. Puesto que los instintos parciales son reprimidos —incluso por el Superyó— sin piedad para proteger el orden de la explotación y opresión prevaletientes, se transforman mediante el conflicto en perversiones y neurosis. Ciertamente que ambas surgen de la infancia; el conflicto del amor oprimido es una *repetición* del conflicto infantil temprano: aquí vemos nuevamente en acción el principio de rendimiento definido por Herbert Marcuse. En una forma de sociedad que pudiera ofrecer otro principio de realidad que no sea el del rendimiento enajenado, los instintos parciales se superarán (*aufheben*) a sí mismos en gran medida (en el sentido dialéctico de la expresión *aufheben*): en placer directo, pero también en la autosublimación, que en el hombre es placentera por esencia; esto es, en la creación libre de lo que se ama; el *acto amoroso y la creación libre son análogas*. Pero bajo el régimen del principio de rendimiento las sanciones introyectadas envenenan el trabajo y el amor en igual medida: el cuerpo se *vende* en interés de la sociedad para servir de instrumento al trabajo forzado y de ejecutor del deber en el amor.

Es forzoso reconocer que la imagen de una autosublimación no es una realidad actual y sin embargo es una imagen realista: porque sublimación, creación de cultura, transformación de lo instintivo en

actividad espiritual y técnica, todo esto es lo que constituye el único mecanismo de desencadenamiento innato específico del *Homo sapiens* e inexistente en el resto de la filogenia. El hombre es el único animal que es capaz de reflexionar sobre sí mismo y sobre el mundo y por ello mismo de trascenderlos a ambos. Por ello es el hombre el único ser cuyos procesos instintivos —los mecanismos desencadenadores innatos en el sentido de K. Lorenz—, si bien hunden sus raíces en la naturaleza, actúan y se canalizan en la historia de la cultura. Así como todos los animales están “constituidos” para obedecer sin trabas a sus esquemas comportamentales, también el hombre, que dispone igualmente de tales esquemas comportamentales, pero que *además tiene que transformar e integrar mediante la reflexión sus esquemas en un esquema creador, está “constituido” para sublimar*. Aquí la cantidad se transforma en cualidad. La diferencia no es puramente cuantitativa, a nivel humano es de naturaleza cualitativa y consiste en el hecho paradójico de que el esquema comportamental *específico* y natural del hombre exige de él no contentarse con dar curso a la totalidad de los otros esquemas —*inespecíficos*— del comportamiento, sino que le fuerza a ir más allá y le impone la sublimación cultural de estos otros esquemas inespecíficos. Como vemos, la paradoja consiste en que el esquema humano, si bien es “natural”, le impulsa a liberarse de la historia natural, de tal modo que el hombre experimenta la naturaleza bruta como enajenación de sí mismo; o, en otras palabras, la paradoja consiste también en que el mecanismo innato de desencadenamiento en el hombre le impulsa al trabajo consciente, es decir, a la dirección y encauzamiento *históricos* de su *destino* y de su felicidad y al conocimiento de sí en una superación sin límites.

Los animales son grandes “trabajadores”, pero el trabajo específicamente humano es cualitativamente distinto de el del animal. El trabajo en el nuevo sentido humano constituye al hombre en su significación histórica; de ahí que la contraposición del *Homo faber* y el *Homo sapiens* sea puro idealismo.⁹ El trabajo *es* sublimación, es decir, auténtica liberación, creación auténtica, punto de transición del Ello al

⁹ ¡No queremos con esto decir que las expresiones técnicas *Homo faber* y *Homo sapiens* sean sinónimas! Ya los representantes postreros del *Australopithecus* —a comienzos del Pleistoceno, hace casi dos millones de años— comenzaron a producir probablemente instrumentos primitivos (“*pebble tools*”); y esto a diferencia de los otros primates, que utilizan ocasionalmente instrumentos sin poder producirlos ellos mismos. Esto sería un rendimiento ya específicamente humano, en el *Australopithecus*: *el comienzo de la técnica, del trabajo humano, de la cultura*. Pero es sólo al llegar al pleistoceno medio cuando el *Pithecantropus* alcanzó un alto grado de inteligencia planeadora y reflexiva (especialmente por la producción del fuego: Prometeo fue un *Pithecantropus* tardío); así se desarrolló rápidamente, en el último cuarto de millón de años,

Yo, exactamente como lo es la concienciación; porque no se puede separar esta última del trabajo, en la medida en que el trabajo del hombre es praxis de concienciación, la cual a su vez sustenta teóricamente nuevo trabajo. “El *trabajo*, cuya participación en la hominización del animal es tan esencial, *es originariamente libidinal*. Freud dice expresamente que tanto el amor sexual como el sublimado se unieron en el trabajo común [en *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, G. W., XIII, p. 113. *Psicología de las masas y análisis del Yo*, B. N., I, p. 1158]. El hombre empieza a trabajar porque en el trabajo —y no después del trabajo— encuentra placer: juego de sus facultades y realización de sus necesidades vitales —no medio para la vida, sino vida misma. El hombre comienza el cultivo de la naturaleza y de sí mismo, la cooperación, para asegurar y perpetuar el placer” [Herbert Marcuse, “Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse”, en: *Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, vol. VI, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt del Meno, 1957, p. 418].

Pero justamente porque el hombre puede objetivar, sobreformar y conscientemente manipular mediante la reflexión su comportamiento y sus mecanismos innatos de desencadenamiento, de lo cual no son capaces los otros animales, también él es el único viviente que se propone a sí mismo simulacros y puede pervertir el curso de sus esquemas comportamentales. Simulacros, en el sentido en que utilizan esta expresión los etólogos, son desencadenadores esquemáticos de un ciclo funcional y el hombre crea tales simulacros por vía de analogía abstrayente. Por lo demás, es también el único ser que, mediante la corrección operada por reflexión y la comprensión del acontecer histórico, puede, elaborando una nueva teoría y una nueva praxis, superar (*aufheben*) esta perversión. De ahí que, no existiendo una comprensión suficiente del proceso histórico, la organización del trabajo haya servido menos al aumento del placer que a la perpetuación de una cierta forma de dominación, que sólo pudo existir gracias al rendimiento de la parte oprimida. “La represiva transformación de Eros” [H. Marcuse, *op cit.*, p. 431] condujo a forzar al cuerpo a convertirse en un instrumento de rendimiento carente de placer. Trabajo y placer fueron separados en esta organización; al cuerpo se lo deserotizó y desexualizó con violencia, mientras que el placer fue reglamentado dentro de ciertas formas, precisamente aquellas que menos contradecían el principio de rendimiento, de acuerdo con puntos de vista

el *Homo sapiens* (o *presapiens*) con un lenguaje y un arte relativamente evolucionados; la denominación *Homo s. sapiens* es adecuada al auténtico hombre “moderno”, que evoluciona desde hace unos 30 o 35 000 años; pero, ¿es este *Homo s. sapiens* un auténtico *Homo historicus*? ¿Dirige ya por sí mismo su propia evolución en cauces racionales? Aquí sólo queremos evitar la disociación entre los criterios “trabajo” y “razón”.

de lo más estricto. El placer fue tolerado, en el mejor de los casos, como premio al rendimiento; pero al mismo tiempo se lo impuso como deber, para impedir otras formas de placer. Lo decisivo ahí es que las etapas de transición caracterizadas por las pulsiones parciales, en lugar de sublimarse en el trabajo libre y de integrarse en un libre amor, fueron disociadas del rendimiento reglamentado y del amor reglamentado y reprimidas con especial rigor. Pero con ello lo que se hace es transformarlas en perversiones antisociales, dirigidas *contra* el orden de la dominación y contra la forma de organización familiar sancionada por aquél: porque, no pudiendo desplegarse en un sentido *progresivo* en el trabajo y el amor, tienen que conformarse con tomar el camino de la *regresión* y transformarse en impotencia, fuga, agresión, celos, odio, resentimiento y compulsión sexual a la repetición.¹⁰ Éste es el motivo por el que en la nueva organización del trabajo y de la propiedad habría que buscar también una palanca para la liberación de Eros e indirectamente para la solución de las cuestiones planteadas en este ensayo.¹¹

¹⁰ El análisis profundo de esta realidad histórica puede encontrarse en Herbert Marcuse, especialmente en tres de sus obras: *Eros y Civilización*, Joaquín Mortiz, México, 1967; "Trieblehre und Freiheit", en *Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, vol. VI, pp. 401-424; "Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse", *ibid.*, pp. 425-441.

¹¹ A este propósito escribe Herbert Marcuse: "Un principio de realidad cualitativamente distinto ocuparía el lugar del principio de realidad represivo y con él se transformaría por sí misma la totalidad del nivel tanto psíquico-humano como histórico-social. ¿Qué sucedería realmente si ese estado, descrito hoy como mera utopía, se vuelve cada vez más real? ¿Qué sucedería si una automatización más o menos total determina la estructura de la sociedad y se extiende a todas las esferas de la vida? En el esbozo de sus consecuencias me atengo a los conceptos fundamentales del propio Freud. La primera consecuencia sería que la fuerza de la energía pulsional liberada por el trabajo mecanizado ya no tendría que emplearse en actividad desagradable y podría retransformarse en energía erótica. Se haría posible una reactivación de todas las fuerzas y modalidades comportamentales eróticas que fueron desgajadas y desexualizadas bajo el principio represivo de realidad. La consecuencia de esto —y quisiera hacer hincapié en ello, porque es aquí donde surgen los más graves malentendidos— no sería la desaparición de la sublimación, sino más bien su aumento como energía erótica dirigida a alimentar las fuerzas creadoras de cultura. La consecuencia no sería el pansexualismo, que quizá forme parte esencial más bien de la imagen de la sociedad represiva (el pansexualismo sólo es imaginable como explosión de energías instintivas reprimidas, no como el cumplimiento y expresión de energías pulsionales no reprimidas). En la medida en que la energía erótica fuera realmente liberada, dejaría de ser mera sexualidad y se convertiría en una fuerza que determinaría al organismo en todas sus modalidades comportamentales, dimensiones y metas. En otras palabras: el organismo se manifestaría como es y como no puede hacerlo bajo el principio opresivo de realidad. Aspirar a la satisfacción en un mundo dichoso sería el principio bajo el cual se desarrollaría la existencia humana". [H. Marcuse, "Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse", *loc. cit.*]

Lo dicho nos permite suponer que el problema de la separación —en la forma en que fue analizado en nuestro ensayo— es típico de la sociedad represiva. En el marco de esta última, toda protesta contra la organización represiva del trabajo y del amor tiene que ocasionar graves conflictos; para no salirnos de nuestro tema, la protesta contra este orden de relaciones humanas tiene que provocar, entre otras cosas, los tormentos del amor desdichado. Los amantes no pueden abstraerse del principio de realidad prevaleciente o, para utilizar la expresión de Marcuse, del principio de rendimiento. Ni siquiera el luchador revolucionario; mas éste organiza su lucha en solidaridad con una clase económica para transformar el orden del trabajo. El amante inconformista, en cambio, no puede organizarse *como* amante. Historia —como dice Ernst Bloch— es el desarrollo de relaciones económicas, no es el desarrollo de relaciones libidinosas; pero en la historia no hay que separar ambos aspectos de la explotación ni deberían ser herméticamente aisladas por la “ortodoxia” marxista o psicoanalítica.

Así como no podemos, *en el marco del orden social existente*, ser abogados de la “perversión” que corresponde a este orden, tampoco podemos olvidar que también el problema de la *separación de los amantes* está determinado por este orden y que, en otra sociedad que no estuviera basada en la opresión y la explotación, tendría un aspecto completamente distinto. La modificación de los fundamentos sociales sería, por tanto, una condición previa esencial para la solución práctica del problema planteado en este nuestro ensayo.

Cierto que se necesitaría también otra precondition que a su vez no podría ser sino la consecuencia de una transformación total antropológica, social, biológica, técnica y espiritual. *Esta precondition no sería otra que la superación de la muerte: porque la enajenación del hombre no cesará enteramente mientras la naturaleza, disociada del hombre y dominada por él, sea más fuerte que su amor y su fuerza creadora.* Para lograr este nuevo modo de existir propio de él, el hombre tendrá que humanizar todo lo que está en él y alrededor de él —enajenado de él—; tendrá que haber reconocido y eliminado como proyecciones a diosas y demonios y tendrá que sustituir la escatología y la utopía por una historia común que les dé cumplimiento. Tendrá que volver enteramente a sí mismo en el mundo de los hombres.

Viena, febrero de 1963, mayo de 1964, marzo de 1965, marzo de 1966, enero-mayo de 1967.

ÍNDICE ANALÍTICO

- absolutización: 96 ss
 adaptación: 6, 65, 164, 181, 218 ss, 235, 262, 301
 Adler, A.: 141, 155, 168, 179
 agresión, agresividad: 13, 20, 31 ss, 40 ss, 48 ss, 54, 58 s, 64, 85, 87, 89, 95, 99, 108, 127 ss, 141 ss, 147, 153, 170 ss, 192, 197, 206 ss, 215, 217, 235, 254 s, 282 ss, 288 ss, 302 ss
 Agustín, san: 4
 aislamiento (mecanismo de defensa): 52 ss
 alienación: *véase* enajenación
 ambivalencia: 25 ss, 46, 50-62, 95, 101 s, 133, 135, 145, 151, 165, 178-186, 193, 212, 214, 226, 250, 266
 anamnesis: 183 ss
ananké: 130, 197 s, 278
 Anaximandro de Mileto: 186
 Andreas-Salomé, L.: 93, 208, 217
 Arnold, O. H.: 164
 autosublimación: *véase* sublimación
 autotomía: 13, 138, 143, 164
- Bakunin, M.: 298
 Balint, A.: 238
 Bataille, G.: 93 s
 Baudelaire, Ch.: 94
 Beauvoir, S. de: 42, 193, 217, 222
 Bergler, E.: 122, 144, 237
 Binswanger, L.: 272 ss, 279
 biología: 14 s, 97, 162 ss, 176, 195, 199, 220 ss, 240, 248, 307
 Bleuler, E.: 56, 68, 166
 Bloch, E.: 184 s, 187, 193, 307
 Bolk, L.: 166 ss, 176, 185
 Boltzmann, L.: 204
 Bonaparte, M.: 217
 Boss, M.: 273
 Bowlby, J.: 7, 136, 140 ss
 Breuer, J.: 9
 Brown, N. O.: 196, 230, 303
 Brüggemann, O.: 290
 Buda: 244
- Caruso, I. A.: 13, 26, 93, 104, 121, 149, 181, 182, 192, 275, 283
 castración, complejo de: 78 ss, 144, 176, 233, 235, 238
 celos: 30 ss, 46 s, 50, 94 s, 98, 298, 306
 complejo de Edipo: *véase* estadio edípico
 compulsión repetitiva: 14, 24, 27, 39, 41, 49, 55, 65 ss, 71 ss, 87, 108, 127, 138 ss, 142, 144-166, 177-186, 193, 197, 207 ss, 211-216, 230 ss, 253, 272, 278, 304
véase también transferencia
 conciencia (C.): 11 ss, 19 ss, 25, 42, 60, 63, 66 ss, 88, 110, 112 ss, 137 ss, 164 ss, 178 ss, 184 s, 200 ss, 207, 214, 245, 253
 concienciación: como totalización, 182, 200 ss
véase también conciencia
 conformismo: 6 ss, 21, 58 s, 93, 106, 112, 123 ss, 128, 221, 238, 246, 255, 301
 Conrad-Martius, H.: 185
 contradicción: 22, 51, 58 ss, 62, 81 ss, 102, 113, 126 ss, 135, 165 s, 176 ss, 182, 195, 222, 234, 255
 cosificación: 62, 94, 263, 288
 Costa de Beauregard, O.: 204
 Cox, H.: 256
 culpabilidad: *véase* sentimiento de culpa
 cultura: 14 s, 32, 155, 163, 170, 174, 176 ss, 186 ss, 192, 196, 201, 207 ss, 214, 217, 221 ss, 241, 240 ss, 255 ss, 283 ss, 300, 303 s
véase también dominación, forma de; historia; sociedad
 curación: 14, 51, 68, 90, 120 ss, 128 ss, 135 ss, 145 ss, 178-186, 197, 296
- Darwin, Ch.: 140, 172, 199, 215
 Dautzenberg, G.: 278
 Decugis, H.: 170

- defensa, mecanismos de: 5, 8, 10, 13 s,
20 s, 23 ss, 29 ss, 38, 41, 49, 53 ss, 59,
68, 81, 95, 98 s, 105 s, 136, 142 s, 145,
164, 189 s, 211, 222, 224, 235, 254 ss,
266, 281
- denegación: *véase* negación
- Denker, R.: 215
- depresión: 20 s, 29, 31 ss, 38, 40, 57,
73, 90, 100, 132, 142, 255, 259, 268-
280
- desarrollo: 24 ss, 58, 69, 97, 135, 149 ss,
155 ss, 160 ss, 167 ss, 176 s, 186, 192,
194 s, 198 ss, 229, 250, 266
y aumento de vida, 26 s, 193 ss, 205,
213, 249 ss
formas de orden del, 199 ss
- desesperación: 7 s, 19 s, 29 ss, 101, 105
s, 114, 128, 140, 267, 298
- desexualización: 130 s, 138, 163, 188,
230, 255 s, 292, 302 s, 305 s
- desplazamiento: 21, 131 s
- Deutsch, H.: 217
- Deutschkron, I.: 208
- dialéctica: 22, 27, 57, 60 s, 68 s, 86,
120, 129 s, 156 s, 165 s, 169, 171, 178
ss, 182, 185, 192, 195, 198 ss, 204 s,
238, 259, 299, 303
- Diels, H.: 186
- Dolto, F.: 217
- dominación, forma de: 6, 15, 22, 51,
53, 63, 67, 76 s, 97, 104, 120, 127 ss,
215, 217 ss, 230, 238, 253 ss, 281 ss,
300 ss, 306
- Dostoievski, F. M.: 253
- Ducrocq, A.: 204
- duelo: 7 ss, 12 s, 20, 31, 38, 52, 54, 60 s,
64, 73 ss, 96, 98, 101, 111, 113, 121,
132, 136 ss, 142, 268, 273, 295
- Edipo, complejo de: *véase* estadio edí-
pico
- Ello: 20 s, 24 s, 35 s, 67, 74 ss, 83, 91,
103, 122 ss, 147, 167 s, 187 s, 214, 252,
305
- enajenación: 7, 22, 60, 62 s, 70 ss, 77,
113, 129, 143, 178, 193, 259-267, 274,
287, 295 s, 302 s, 307
- endógeno: 270 ss
- Engels, F.: 296 ss
- entropía: 68, 127, 170, 193, 197-207,
214, 250, 275
negativa (negentropía), 197-207
- envejecimiento: 253-267
véase también muerte
- envidia del pene: 176, 218, 226, 233,
235 ss
- Erikson, E. H.: 124, 143, 177
- Eros: 53, 63, 126, 130, 135, 147, 151 ss,
165, 168, 195 s, 198, 213 s, 218 ss,
234, 238 s, 250 ss, 260, 267, 281, 285
ss, 295, 302 s, 305 s
véase también libido
- erotización: *véase* Eros
- escatología: 113, 154, 249, 307
- estadio fetal: 160, 167 ss, 175, 185, 252
- estadio edípico: 31, 58, 78, 89, 102,
108, 139, 146 s, 178 s, 239, 246 ss
- estadio genital: 15, 46, 76, 120, 153,
163, 174 ss, 189, 230 ss, 238 s, 250,
285 ss, 301
véase también madurez
- etología (estudio del comportamien-
to): 85, 103, 157, 169 ss, 213, 221 ss,
229, 304 ss
- evolución: *véase* desarrollo
- existencia, existencial: 169, 181, 194,
271-280
- falsa conciencia: 11, 22, 68 ss, 112, 120,
127, 285
- fase anal: 40, 97, 134, 141
- fase fálica: 141, 175, 229, 233, 235 ss,
284
- fase oral: 37 ss, 97, 108, 134, 141, 143,
247, 271
- Ferenczi, S.: 88, 162, 164, 219, 232
- fetalización: *véase* estadio fetal
- filogénesis: 62, 138, 160, 162 ss, 170 ss,
185, 194, 198-207, 232 s
- Flaubert, G.: 286
- Fliess, W.: 9, 252
- formación de ideologías: *véase* ideo-
logía
- Fougeyrollas, P.: 192
- fracaso: *véase* frustración
- Frankl, V. E.: 101
- Frauwallner, E.: 244
- Freud, A.: 24, 26, 98
- Freud, S.: 7, 9, 19, 23, 24 ss, 36, 38,
42 s, 50 ss, 55, 57, 59 s, 63, 66 s, 73 ss,
77, 85, 86 s, 88, 92, 93, 97, 101 s, 103,
105, 107 ss, 121, 122, 123, 126 ss, 139,
140 s, 143, 144, 145 ss, 161 ss, 170,
172 s, 175 ss, 181 ss, 188, 191 ss, 200,

- 201, 203, 206 s, 208, 211 ss, 218, 226, 229, 232 ss, 251, 252, 256, 264 s, 267, 277, 279 s, 282, 291, 296 ss, 302, 305, 306
 frigidez: 31 s, 226 ss
 Fromm, E.: 9, 238
 frustración: 5, 14, 39 s, 49 ss, 55, 63, 89, 120, 141 ss, 163 s, 178, 271
- Gabel, J.: 69, 112, 150, 166, 187
 Gebhard, P. H.: 219
 Gebattel, V. E. v.: 34, 183, 192, 253, 273
 Gehlen, A.: 167, 259
 Ghysbrecht, P.: 247
 Goethe, J. W.: 114, 149
 González, A.: 37
 Göppert, H.: 262
 Graber, G. H.: 139, 240
 Grünewald, E.: 162
 Guardini, R.: 18
 Guex, G.: 212
- Haeckel, E.: 160, 162; principio biogénico de, 160, 162 ss
 hambre: 193 ss
 Hegel, G. W. F.: 11, 108, 126, 217
 Heigl, F.: 238
 Heine, M.: 210
 Heráclito: 183, 194
 Hillman, J.: 247
 historia, histórico: 9 s, 59, 115, 130, 166, 169 ss, 176, 182, 186 ss, 194 ss, 207, 220 ss, 245, 283 ss, 296 s, 304, 307
 Hochheimer, W.: 287 ss
 Holst, E. v.: 86
 hominización: 166 ss, 259, 305
 Horney, K.: 184, 238
 huida hacia adelante: 20 s, 105 ss, 266
 Husserl, E.: 273
- idealización: 31, 49 ss, 61 ss, 111 s, 124 s
 identificación: 24 ss, 28, 37 ss, 47, 95, 102, 133, 135 s, 143, 189, 209 ss, 237
 identidad: 20, 28, 37 ss, 41, 59, 100, 110, 124, 143, 177, 189
 ideología: 21 s, 25, 34, 77, 108 ss, 115, 120, 127, 132, 192, 214, 229, 262, 266 s, 287, 296, 300
 inconsciente (Inc.): 24, 53 ss, 60, 66 s, 110, 133, 145, 180, 185, 214, 279, 282
- indiferencia: 20, 30 ss, 51, 94, 100 ss, 266
 información: 164, 203 ss
 inhibición: 14, 21, 91, 98, 140 s, 177, 189, 192
 de matar, 170 ss
 del afecto, 100 ss, 108
 instinto (pulsión): 25, 74, 84 s, 97 s, 147 ss, 165, 171, 188, 196 ss, 207, 271, 285 ss, 306
 destino o vicisitud de la, 13, 73 ss, 84 s, 91, 103 s, 119-241, 285
 fuente del, 140, 142
 función conservadora de los, 134, 147 s, 158 ss, 164, 168, 195, 203
 meta instintiva, 141 s, 147 ss, 163
 objeto pulsional, 141, 157, 275
 trabazón instinto-adiestramiento, 84 s, 97, 193 s, 214
véase también instintos parciales; libido; perversión; sublimación
 instinto (pulsión) de muerte: 14, 19, 24, 27, 40, 61, 76, 83, 85, 126 ss, 138, 145 ss, 166 ss, 184, 190-216, 247, 267, 275
 deseos de muerte: 42 ss, 48 ss, 95
 instintos parciales: 14, 22, 51 s, 83, 92, 120 s, 138 ss, 144, 153, 163, 176, 285 s, 302
véase también perversión
 instrumentalización: 170, 304
 intercambio, mecanismos de: 13, 23-28, 68, 95, 211
véase también defensa, mecanismos de
 intento de curación: *véase* curación
 intercambio epistolar: 89, 91 ss, 105
 introyección: 28, 39 ss, 49, 123, 276 s, 283, 302
 Ionesco, E.: 23, 245, 263 ss
 Isabel II: 11
- Jakovljevich, V.: 297
 Jaspers, K.: 113
 Jeanson, F.: 201
 Johnson, V. E.: 239
 Jones, E.: 9
 juicio: 110, 252
 Jung, C. G.: 9, 49, 85, 162, 240, 282
- Kahlau, H.: 246
 Kant, I.: 150, 215

- Kardiner, A.: 290
 Kemper, W. W.: 233
 Kielholz, P.: 269
 Kierkegaard, S.: 275
 Kinsey, A. C.: 176, 219 s, 222 ss, 229, 232, 234 ss, 239, 240, 285, 288 s
 Klaus, G.: 205
 Klein, M.: 141, 169, 217
 König, R.: 287 ss
 Koolhaas, G.: 169
 Kraus, K.: 182 s
- Lacan, J.: 263
 Lagache, D.: 7, 20, 60 s, 96 s, 121, 137
 Lamarck, J. B. A. de: 171 s
 Lample de Groot, J.: 217
 Langfus, A.: 47
 Lannoy, J. de: 229
 Lapassade, G.: 176 ss
 Lely, G.: 210
 Lespinasse, J.: 85 s
 Lévi-Strauss, C.: 96, 282
 libido: 11, 19 ss, 24, 49, 60, 75 s, 84, 89 ss, 95, 100, 106 s, 111, 120 ss, 130, 151, 168, 175 ss, 193, 197, 207, 214, 247 ss, 276, 305
 véase también instintos parciales; narcisismo; objeto; pulsión
 Lorenz, K.: 84, 85, 103, 170 ss, 192, 209, 215, 304
- madurez: 120, 145, 174 ss, 178, 185 s, 229, 257, 259, 281 ss
 véase también nivel genital
 manipulación: 254 ss, 295 ss, 302 ss
 Marcuse, H.: 6, 15, 96, 107, 121, 126, 131, 136, 163, 230, 246, 271, 285, 292, 302 ss
 Marcuse, L.: 93
 Markovics, R.: 170
 Martin, C. E.: 219, 224
 Marx, K.: 62, 108 s, 129, 132, 178, 200, 206, 215, 273, 292, 302
 marxismo: 7, 62, 77, 132, 182, 199, 204 ss, 307
 masoquismo: 11, 48, 115, 143, 208, 218, 238, 249, 260, 295
 Masters, W. H.: 239
 matrimonio: 120, 292, 296-301
 melancolía: *véase* depresión
 mentira: *véase* negación
- Metschnikov, E.: 170
 Miller, A.: 70
 Moisés: 128
 Morin, E.: 23
 morir: 253-267
 véase también muerte
 movimiento desplazado: 78
 muerte: 4, 6 ss, 10, 12 ss, 19 ss, 28 ss, 42 ss, 50, 60 ss, 66 ss, 69 s, 87 s, 98 ss, 113 s, 124 ss, 145-166, 168, 173 ss, 178 ss, 185 ss, 191 ss, 211 ss, 245 ss, 258 ss, 274 ss, 283 ss, 307
 complejo de: 41 ss, 212 s
 en la conciencia, tanatoide, 12 s, 19 ss, 29 ss, 35, 41 ss, 67, 73 ss, 83, 99, 102, 111, 115, 142
 principio de, 13 s, 19, 169, 186, 190 s, 195 ss, 213 s, 271, 278
 Münster, R.: 254
- Nadeau, M.: 210
 narcisismo: 9, 20, 25, 51 ss, 60, 76, 106 s, 126, 132, 136 s, 140 s, 153, 168, 250 ss, 276, 301 s
 ofensa (dolor) narcisista, 9, 90, 105
 secundario, 9, 85, 301
 necesidad: 121, 174 s, 193 ss, 299
 negación: 56 ss, 60, 88, 98, 108 ss, 138, 219
 negentropía: *véase* entropía negativa
 Neill, A. S.: 237
 neotenia: 167 s, 177, 185
 neurosis, neurótico: 6, 9, 37, 43, 51, 56, 68 s, 75 s, 106, 122, 127, 144, 153, 166, 177 ss, 189, 197, 212, 221 s, 227 ss, 269 ss, 285, 292, 301 ss
 véase neurosis de transferencia
 Nunberg, H.: 139
- objeto (de la libido): 19, 21, 24, 27 s, 37 ss, 47, 51 ss, 58, 60, 67, 74 ss, 84 ss, 90, 95, 106 ss, 112, 120 ss, 127, 132 ss, 142, 153 ss, 167, 178, 197, 207, 229, 235, 247 ss, 252, 265 s, 275 s, 302
 primeras relaciones objetales (relación madre-hijo), 19, 38 s, 41 ss, 46, 74 s, 134, 136, 138 ss, 143, 146, 153 ss, 159, 167 ss, 180, 212 s, 234 s, 245, 271, 289
 obsceno: 92 s
 odio: 20, 41, 48 ss, 64, 128 ss, 135, 145-166, 192, 235, 306

- olvido: 8, 13, 33, 45, 50, 57, 61 ss, 65 s, 89 s, 109, 114, 126, 147 ss, 219
 ontogénesis: 62, 120, 132, 160, 162 ss, 235 s
 opresión, opresivo: 14 s, 63, 67, 94, 97, 112 ss, 129 ss, 140, 163, 168, 188 ss, 192, 207 s, 230, 240, 246 ss, 281-307
 Orígenes: 7
 Ostow, M.: 90
 Overhage, P.: 199

 Pablo, san: 278, 283
 Paris, R.: 168 s
 pasión: 14, 53, 64, 67, 90, 95, 100 ss, 107, 186-191, 260, 285 ss
 pasividad femenina: 14, 176, 208, 217-241, 281 ss
 Pavlov, I. P.: 180
 Pellegrino, H.: 139
 pene, envidia del: *véase* envidia del pene
 pensamiento, omnipotencia del: 108
 percepción: 24, 74, 164
 personalización: 122, 177 s, 201, 204, 266
 perversión, perverso: 14, 76, 85, 92 ss, 98, 120 ss, 214, 223 ss, 262, 284 ss, 296, 302 ss, 307
 Pfister, O.: 198, 214
 Piaget, J.: 56
 placer: 21, 29, 36 s, 52, 67, 83 ss, 88, 104 ss, 124 ss, 133 ss, 145, 153, 161 ss, 175 s, 188, 191, 210 ss, 233, 237, 240, 250, 256 s, 287 ss, 301 ss, 305, 307
 Pomeroy, W. B.: 219, 224
 Portmann, A.: 167, 177, 195
 praxis, práctica: 22, 112, 179, 196, 214 s, 288, 305
 principio biogenético: *véase* Ernst Haeckel
 principio de realidad: 6, 11, 15, 51, 56, 65, 75, 99 s, 107, 120 ss, 136 ss, 163, 168, 180, 190, 303, 306 ss
 principio de rendimiento: *véase* rendimiento, principio de
 principio del placer: *véase* placer
 psicoanálisis: 1, 5 ss, 9, 14, 19, 34 s, 41, 52, 57 ss, 65 s, 71 s, 77 ss, 89, 96 s, 108, 120 ss, 128 s, 147 ss, 156 s, 164, 168 ss, 178-186, 190 s, 198, 211 ss, 217, 225 ss, 247 ss, 282 ss, 296, 302 ss
 actuación en el, 57 s, 65, 147 ss, 178 ss
 verbalización en el, 178 ss
 psicosis: 20, 55, 69, 90, 100, 107, 125, 131, 166, 180, 189, 245, 268 ss
 pulsión: *véase* instinto; instinto de muerte; instintos parciales

 racionalización: 13, 21, 23, 31 s, 36, 48, 59, 106, 110 ss, 127, 142, 198, 217, 259
 Rahner, K.: 199
 Rank, O.: 38, 139
 realidad, principio de: *véase* principio de realidad
 reflejo de muerte: 100 ss, 247
 reflexión: 200 ss
 véase también conciencia
 regalos: 94 ss, 105
 regresión: 20, 53, 55 ss, 63, 97, 99, 106 s, 121, 134 ss, 163, 168, 181, 185, 259, 262, 266, 296, 302 ss
 reificación: *véase* cosificación
 Reik, T.: 104
 relación objetual: *véase* objeto (de la libido)
 rendimiento, principio de: 6, 51 s, 56, 67, 75, 93, 107, 112, 120 ss, 129 ss, 136, 145, 163, 176, 186 ss, 221, 229, 240, 247, 271, 280, 284 ss, 302 ss
 repetición: *véase* compulsión repetitiva
 represión: 12, 14, 19, 22 s, 31, 42, 53, 67, 79, 98, 100, 109 ss, 126 s, 140, 151 ss, 155 ss, 163 ss, 179, 185, 215, 219 ss, 247, 258, 285 ss
 resistencia: 15, 41, 128, 147, 178 ss, 221
 retardación: *véase* neotenia
 Revers, W. J.: 193 ss
 Roheim, G.: 168, 177
 Rougemont, D. de: 286
 Rousseau, J. J.: 209

 Sade, D. A. F.: 209 ss
 sadismo, sadomasoquismo: 207-211, 214; *véase* agresión; masoquismo
 Sagan, F.: 257 s
 salvación: *véase* curación
 Sartre, J.-P.: 23, 112
 Schindewolf, O. H.: 185
 Schultz, J. H.: 228
 Schultz-Hencke, H.: 238
 sentimiento de culpa: 11, 48, 61, 63,

- 66, 75 ss, 90, 98, 123, 127, 130, 137, 279, 285, 295
 Shaked, J.: 189
 Shakespeare, W.: 47, 146, 195
 Shor, J.: 140 ss
 Simmel, G.: 153
 simulacro: 158, 180 s, 305
 socialización: *véase* sociedad
 sociedad: 1, 14 s, 22 s, 32 s 53, 63 ss, 70, 76, 81 ss, 91 s, 93, 96 ss, 112 s, 123 ss, 129 ss, 131, 145, 153, 170 s, 174 ss, 188, 209 ss, 218 s, 238 ss, 246 ss, 255 ss, 270 s, 279 ss, 300, 307
 Spitz, R. A.: 136, 153, 245, 266
 Staerke: 144
 Stafford, A.: 284
 Stekel, W.: 133, 153
 sublimación: 21 s, 51, 85, 91 s, 94, 127, 131, 147, 170 s, 214, 221, 276 s, 236, 285, 292, 297, 303 ss
 sueño: 86 ss
 suicidio: 6, 28, 33, 47, 105, 125, 247, 268
 superación, superar: 2, 22, 121, 133, 135, 151, 157, 159 s, 163 s, 167, 188, 191, 205 s, 222, 278, 307
 Superyó: 11, 21, 24 s, 36 s, 67 s, 73 ss, 82 ss, 91 s, 102, 105, 120, 122 s, 137 s, 145, 156, 207 ss, 285, 295, 303
 Szilasi, W.: 273, 276 s

 Teilhard de Chardin, P.: 7, 192, 195, 199 ss, 205 s, 268
 Tellenbach, H.: 271, 275, 277
 tiempo: 36, 66 s, 69, 113, 126, 150, 169, 183 ss, 192, 204, 272 ss, 276
 Tolstoi, L.: 69 s, 286
 toma de conciencia: colectivización de la, 206
 trabajo de duelo: *véase* duelo
 transferencia: 41, 51, 92 s, 98, 112, 132, 144, 165, 178 ss, 209, 215, 251, 303 y compulsión repetitiva, 178 ss
 neurosis de, 178 s, 183
 trastornos de la potencia: 32, 77 s
 troquelado, troquelabilidad, impregnabilidad: 40, 177, 293
 deficiente de la mujer: 14, 217-241, 281 ss

 unión dual, díada: 20, 36 s, 47, 52, 59, 64, 84, 90, 94, 100, 139 s, 153
 utopía: 1, 7, 15, 67, 109, 113, 115, 177, 190 s, 206, 214 ss, 241, 249, 267, 307

 Victoria, reina: 293
 vitalización: 200 ss

 Walcher, W.: 275
 Weyl, S.: 168 s
 Wiesenhüttler, E.: 192
 Wong Lun Hing, F. J. H.: 283
 Wucherer-Huldenfeld, A. v.: 283

 Yo (ego): 13, 19 ss, 24 s, 36 s, 40 s, 49 ss, 55 s, 63, 67, 75 s, 83, 98 ss, 109, 115, 123 ss, 132 s, 141 ss, 147, 152 ss, 167 s, 187, 214, 249, 253, 276 ss, 300 ss, 305 s
 amenaza, catástrofe del Yo, 13 s, 19 ss, 24, 30 s, 36, 39, 41, 47, 61 ss, 75 s, 99 ss, 106, 108, 123 s, 133 ss, 144, 266, 277, 294 ss
 Ideal del Yo, 20 s, 47, 49, 61, 64, 99 s, 107, 109, 112, 122 s, 144
 Yo-ideal, 53 s, 67, 83 s, 112, 122 s, 187

 Zulliger, H.: 160



impreso en impresora publimex, s.a.
calz. san lorenzo 279-32
c.p. 09850 México d.f.
dos mil ejemplares y sobrantes
25 de octubre de 1997

"Este ensayo está dedicado a aquellos que han sido separados: a los amantes, a los que odian, a los indiferentes, a los perplejos y a los confiados, para que el hombre encuentre de nuevo en libertad el camino hacia el hombre." Con estas palabras inicia el autor su estudio de una de las experiencias más dolorosas para el hombre: la separación definitiva de aquellos a quienes ama. El complejo de problemas que abarca está claramente delimitado: toca los aspectos fenomenológicos, psicoanalíticos y antropológicos de la separación, en vida, de los seres que se aman, de los amantes, en el sentido estricto de la palabra.

Sobre la base de una amplia casuística, demuestra estructuralmente las interrelaciones dialécticas entre la libido y el instinto de muerte y hace notar hasta qué punto este último es un rasgo fundamental de nuestra cultura. Por primera vez —aun cuando en la literatura de todos los tiempos haya sido tema primordial— la problemática de la separación de los amantes como una fenomenología de la muerte es presentada científicamente en toda su amplitud. De Igor Caruso hemos publicado también *Psicoanálisis, marxismo y utopía* y *Narcisismo y socialización*, así como su colaboración en *Razón, locura y sociedad*.



ISBN 968-23-1581-6

