



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
ESCUELA DE PSICOLOGÍA

MÁS ALLÁ DEL CONCEPTO DE PULSIÓN, UNA TEORÍA DE LA VIDA EN LA OBRA DE SIGMUND FREUD

Tesis para optar al
Grado Académico de *Licenciado en Psicología*, y al Título Profesional de *Psicólogo*

Felipe HENRÍQUEZ RUZ
TESISTA

Mg. Juan José SOCA GUARNIERI
PROFESOR PATROCINANTE

DICIEMBRE DE 2014, PRIMAVERA
VIÑA DEL MAR, CHILE

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
ESCUELA DE PSICOLOGÍA

**MÁS ALLÁ DEL CONCEPTO DE PULSIÓN,
UNA TEORÍA DE LA VIDA EN LA OBRA DE SIGMUND FREUD**

Tesis para optar al
Grado Académico de *Licenciado en Psicología*, y al Título Profesional de *Psicólogo*

Felipe HENRÍQUEZ RUZ
TESISTA

Mg. Juan José SOCA GUARNIERI
PROFESOR PATROCINANTE

DICIEMBRE DE 2014, PRIMAVERA
VIÑA DEL MAR, CHILE

A Macarena Álvarez Oviedo, mi amor, mi amiga y mi compañera incondicional en esta obra sin ensayo, en este borrador sin cuadro, que es la vida.

A la memoria de mi madre, Mónica Ruz Pérez (1952-1993), y a su imperecedero recuerdo.

Y a mi abuela y segunda madre, Lidia Pérez Godoy, por sus incombustibles ganas de vivir, y por su admirable capacidad para soportar la vida.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar mi más profundo y sincero agradecimiento a mi padre, Rodrigo Henríquez Díaz, por su apoyo incondicional, por su paciencia y por haberme dado la posibilidad de estudiar y de plasmar en este trabajo de investigación, una parte importante de mis inquietudes intelectuales. Quisiera agradecer, también, a mis hermanos, Moni y Chini, por su compañía, por las conversaciones, los chistes, las palabras de aliento y, en definitiva, por el simple hecho de existir, de ser mis hermanos y de compartir sus vidas con la mía. Quisiera expresar, además, el más profundo sentimiento de amor y de gratitud a mi polola, Macarena Álvarez Oviedo, no sólo por amarme con mis virtudes y defectos, por su apoyo irrestricto y por su paciencia para soportarme en mis momentos de desesperación, angustia o rabia, sino también por tomar cada día —y desde hace casi once años— la decisión de vivir juntos esta travesía extraña e indescifrable que es la vida. Ustedes hacen que, en tanto viviente humano, pueda apropiarme de la vida como una experiencia de sentido y de valor.

El más afectuoso agradecimiento también a mis amigos Daniel Urbina Barrientos, Ignacio Saavedra Varela, Cristóbal Bustos Lobos, Raúl Cueto Osorio y Lawrence Rocha Benavides, y a mis ex compañeros y amigos de la Generación 2005 de la Carrera de Psicología de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Joaquín Castillo Montenegro, Andrea Rubiño Sanhueza, Beatriz Bravo Escobar, Víctor Zelaya Cvitanic, Pedro San Martín Quiñones, Nicolás Ríos González, Joseph Eaton Cabello y Tamara Reyes Vilches. Gracias a ustedes, amigos, por compartir conmigo su amistad, sus conocimientos y experiencias, y por haberme ayudado en cada prueba, trabajo y desafío. Nada de esto hubiera sido posible sin ustedes.

No puedo dejar de señalar, por otra parte, que esta investigación mantiene un estado de deuda con mis ex profesores del Colegio Julio Montt Salamanca (Casablanca), Nancy Rivera Torres, Robinson Pino Cataldo y Luz María Godoy Salazar, cuyo papel formativo y orientador contribuyó a forjar en mí los valores de la perseverancia y de la rigurosidad no sólo en la investigación científica, sino también en la vida misma. A ustedes y a su encomiable labor dedico este modesto gesto de reconocimiento.

También quisiera agradecer a la profesora Diana Rabinovich (Universidad de Buenos Aires) y a los profesores Patrice Vermeren (Université Paris 8, Vincennes-Saint-Denis) y Guillaume Le Blanc (Université Bordeaux Montaigne) no sólo por haber tenido la gentileza y la amabilidad de compartir conmigo sus investigaciones y textos, sino también —y más importante aún— por sus inestimables lecciones de humildad y sencillez. Finalmente, quisiera expresar mi más profundo sentimiento de gratitud a los profesores Alejandro Bilbao Zepeda y Juan José Soca Guarnieri; al primero, no sólo por haber instilado en mí una genuina preocupación por la obra de Freud, sino también por haber dado vida a esta investigación y colaborado desinteresadamente con ella mediante su sabiduría, sus conocimientos, sus libros y sus consejos “desde las sombras”; y, al segundo, por haber asumido el patrocinio de mi Tesis

en un momento de turbulencia y convulsión, por sus sabias enseñanzas, por su ayuda desinteresada e incondicional, y por su vasto saber. Para ustedes dos, mi eterna gratitud, admiración, amistad y las siguientes palabras de Freud:

No sé qué nos reclamaba con más intensidad ni qué era más sustantivo para nosotros: ocuparnos de las ciencias que nos exponían o de la personalidad de nuestros maestros. Lo cierto es que esto último constituyó en todos nosotros una corriente subterránea nunca extinguida, y en muchos el camino hacia las ciencias pasaba exclusivamente por las personas de los maestros (Freud, 1914*b*, p. 248).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I.- EL CONCEPTO DE PULSIÓN EN LA METAPSICOLOGÍA FREUDIANA	18
I.1. Consideraciones terminológicas y conceptuales: elementos para una delimitación del concepto.....	20
I.1.1. Sobre el <i>Trieb</i> en la lengua alemana. De entrada, la <i>Bíos</i>	20
I.1.1.1. Nota sobre el término <i>pulsión</i> como traducción del <i>Trieb</i>	22
I.1.2. Sobre el <i>Trieb</i> en el campo de la teoría psicoanalítica: elementos para una definición general.....	24
I.1.2.1. Sobre la aparición histórica del término	24
I.1.2.2. Una concepción energética del aparato anímico: la “máquina psíquica” del “Proyecto de psicología”	25
I.1.2.3. La pulsión más allá del concepto de <i>estímulo: captura pulsional</i> y subversión del esquema del reflejo fisiológico	31
I.1.2.4. La pulsión entre <i>Soma</i> y <i>Psyché</i> : la “biología extendida” de Freud.....	38
I.2. Consideraciones históricas y teóricas: problemas asociados al emplazamiento del concepto	40
I.2.1. Charcot y los progresos del saber médico como condición de posibilidad del psicoanálisis: hacia el descubrimiento de la <i>causalidad psíquica</i>	42
I.2.1.1. Freud más allá de la neurología: la vida representativa y una interrogación por la naturaleza de los órganos; cuestiones preliminares para el advenimiento del concepto de <i>pulsión</i>	46
I.2.2. El tiempo de un desplazamiento: del trauma y la seducción al descubrimiento de la vida pulsional	50
I.2.2.1. La <i>causalidad psíquica</i> de Breuer y Freud: subversión de los modelos mecanicistas por la <i>vida de los recuerdos</i> . Primer tiempo de la teoría del trauma	50
I.2.2.2. La insistencia del punto de vista económico: anticipo del concepto de <i>pulsión</i>	54
I.2.2.3. El segundo tiempo de la teoría del trauma: el hallazgo de la sexualidad y la teoría de la seducción.....	56

I.2.2.4. Hacia una concepción endógena de la sexualidad humana: el abandono de la “neurótica” y el recurso al concepto de <i>pulsión sexual</i>	59
I.2.3. Subversión del <i>Instinkt</i> por el <i>Trieb</i> : hacia una concepción antiadaptativa de la vida en <i>Tres ensayos de teoría sexual</i>	61
I.2.3.1. La teoría del apuntalamiento: derivación del <i>Trieb</i> a partir del <i>Instinkt</i>	68
I.2.3.2. Nota sobre la inadecuación del término <i>instinto</i> como traducción del <i>Trieb</i>	72
I.2.4. El primer dualismo pulsional y el conflicto psíquico: pulsiones yoicas (de autoconservación) y pulsiones sexuales.....	74
I.2.4.1. Un miramiento por la biología: la hipótesis de la <i>existencia doble</i> del viviente humano; conservación del individuo o conservación de la especie	80
I.2.4.2. Las pulsiones y los dos principios del acaecer psíquico	84
I.2.4.3. Introducción del narcisismo: el tiempo de una vacilación en la doctrina de las pulsiones	93
I.2.5. La (re)introducción de la muerte en el segundo dualismo pulsional: pulsiones de vida (<i>Eros</i>), pulsiones de muerte, y las derivas teóricas para la consolidación de una concepción antivital, antihomeostática y antiadaptativa de la vida	97
I.2.5.1. Pulsiones de vida y pulsiones de muerte: su relación con los principios fundamentales de la economía psíquica y una concepción antivital, antihomeostática y antiadaptativa de la vida	113
I.2.5.2. El acontecer vital como el resultado de la lucha entre Eros y las pulsiones de muerte: proposiciones generales en torno a la noción de <i>vida</i>	118
I.2.5.3. Pulsiones de vida y pulsiones de muerte: correlatos del segundo dualismo pulsional fuera del campo del psicoanálisis.....	125
I.3. Elementos para una conclusión preliminar: del concepto de pulsión a una lógica de lo viviente en la metapsicología freudiana	131
CAPÍTULO II.- EL TRABAJO DEL CONCEPTO DE PULSIÓN: DE UNA LÓGICA DE LO VIVIENTE A UNA TEORÍA DE LA VIDA EN LA OBRA DE SIGMUND FREUD	142
II.1. Breve historia del concepto de <i>vida</i> en el campo de la cultura científica	144
II.1.1. La vida y el concepto	144
II.1.2. Aristóteles: de la vida como animación de la materia a la taxonomía biológica.....	146
II.1.3. La concepción mecanicista de la vida en el pensamiento de Descartes.....	149
II.1.4. La vida como organización y organismo: Kant y Leibniz.....	152

II.2. La vida como una <i>cuestión científica</i> en las ciencias del siglo XIX: fisiología, método experimental y dogma de conservación	154
II.2.1. Auguste Comte y Claude Bernard: la tesis de la identidad de lo normal y lo patológico	155
II.2.2. El <i>dogma de conservación</i> en la cuestión de la vida: anulación de la originalidad de lo patológico y creencia irrestricta en la restauración de lo normal. Implicaciones de una teoría.....	162
II.2.3. Una <i>teoría de la vida</i> en las ciencias, en la medicina y en el pensamiento filosófico del siglo XIX: el predominio del <i>principio de autoconservación</i> de lo viviente	167
II.3. Del trabajo del concepto de <i>pulsión</i> y una lógica de lo viviente, a la subversión del dogma de conservación del siglo XIX: una <i>teoría de la vida</i> en la obra de Sigmund Freud	173
II.3.1. El concepto de <i>pulsión de muerte</i> o la subversión del principio de autoconservación de lo viviente: una <i>biología freudiana de lo negativo</i>	175
II.3.2. Más allá del método experimental y del conocimiento científico, la vida como una interrogación por el <i>sentido</i> y el <i>valor</i> : una <i>filosofía freudiana de la vida</i>	190
II.3.3. La trabazón <i>Soma-Psyché</i> o el anclaje de los órganos en una organización anímico-representativa: lo viviente como una totalidad orgánica	197
II.3.4. Las pulsiones y la imposibilidad del retorno a la inocencia biológica: « <i>La vie ne veut pas guérir</i> » o el rechazo freudiano de una “administración” de lo viviente.	202
II.4. Elementos para una conclusión preliminar: de una “administración de lo viviente” a una filosofía-política de la vida en el siglo XIX	208
CAPÍTULO III.- EL INCONCILIABLE PULSIONAL EN LAS CREACIONES ANÍMICAS DE LA CULTURA: HACIA UNA FILOSOFÍA-POLÍTICA DE LA VIDA EN LA TEORÍA FREUDIANA	214
III.1. El problema de la asimilación de la vida social a la vida orgánica en el pensamiento político y sociológico del siglo XIX: filosofía del orden e ideal de homeostasis social	216
III.1.1. Teoría del <i>organismo social</i> : consenso, armonía y filosofía del orden en la doctrina política de Auguste Comte	221
III.1.2. Del organismo a la sociedad: la idea de <i>homeostasis</i> de Claude Bernard a Walter Cannon.....	224
III.1.3. La imposible asimilación de la sociedad al organismo viviente en el pensamiento de Georges Canguilhem. Crisis, desorden y desequilibrio: la inexistencia de la autorregulación social.....	229
III.2. El inconciliable pulsional más allá del pensamiento político y sociológico del siglo XIX: hacia una <i>filosofía-política de la vida</i> en el pensamiento de Sigmund Freud	236

III.2.1. La fundación mitológica de la cultura humana: <i>Eros</i> y <i>Ananké</i> , y la ficción darwiniana de la “horda primordial”	238
III.2.2. El sacrificio pulsional: el precio de la vida humana en civilización. La hostilidad, la insatisfacción y la hipocresía como condiciones de la existencia política del viviente humano	245
III.3. Elementos para una conclusión preliminar: de ideales e ilusiones en el porvenir de la vida humana	261
CONCLUSIÓN	269
BIBLIOGRAFÍA.....	275

„Das Leben zu ertragen, bleibt ja doch die erste Pflicht aller Lebenden. Die Illusion wird wertlos, wenn sie uns darin stört. Wir erinnern uns des alten Spruches: *Si vis pacem, para bellum*. Wenn du den Frieden erhalten willst, so rüste zum Kriege. Es wäre zeitgemäß, ihn abzuändern: *Si vis vitam, para mortem*. Wenn du das Leben aushalten willst, richte dich auf den Tod ein.“*

SIGMUND FREUD (1915*d*). „Zeitgemässes über Krieg und Tod“, in *Gesammelte Schriften*, Bd. X, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1924, S. 345-346.

„Was man nicht erfliegen kann, muß man erhincken.
.....
Die Schrift sagt, es ist keine Sünde zu hinken.“*

FRIEDRICH RÜCKERT (1826-1837), citado por SIGMUND FREUD (1920*b*). *Jenseits des Lustprinzips*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1925, S. 257.

* “Y soportar la vida sigue siendo el primer deber de todo ser vivo. La ilusión pierde todo valor cuando nos estorba hacerlo.

Recordamos el viejo apotegma: «*Si vis pacem, para bellum*»: Si quieres conservar la paz, ármate para la guerra. Sería tiempo de modificarlo: «*Si vis vitam, para mortem*»: Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte.” (Freud, 1915*b*, p. 301).

* «Lo que no puede tomarse volando hay que alcanzarlo cojeando.

.....
La Escritura dice: cojear no es pecado». (Rückert, citado por Freud, 1920*a*, p. 62).

INTRODUCCIÓN

En 1963, en un artículo redactado bajo el título “Dialéctica y filosofía del no en Gaston Bachelard”, el médico y filósofo francés Georges Canguilhem escribió:

trabajar un concepto significa hacer variar su extensión y comprensión, generalizarlo mediante la incorporación de rasgos de excepción, trasladarlo fuera de su región de origen, tomarlo como modelo o, a la inversa, buscarle un modelo; en síntesis, conferirle gradualmente, en virtud de transformaciones reguladas, la función de una forma. (1968 [1963], p. 218).

Pues bien, a la luz de esta magistral definición de Canguilhem, la presente investigación constituye un esfuerzo analítico e interpretativo por hacer *trabajar* el concepto de *pulsión* {*Trieb*} de Sigmund Freud, piedra angular del corpus teórico del psicoanálisis o *metapsicología*, con miras a reabrir, reinterpretar y recuperar las dimensiones de relevancia y de actualidad de un viejo problema filosófico, científico y médico que podría ser traducido en una sencilla pero insoluble cuestión, a saber: “¿*Qué es la vida?*”. Interrogante filosófica por excelencia, y quizás la más arcaica y primitiva que alguna vez se haya planteado al pensar humano, esta pregunta relativa a la *vida* se encuentra formulada sobre una suerte de *imposibilidad estructural* u opacidad fundante que la vuelve esencialmente irrepresentable e inasible por el lenguaje. Dicho de otro modo, tratándose de la noción de *vida*, y de la interrogación por su naturaleza, por su origen, por sus principios rectores y por sus sentidos y valores posibles, las respuestas y vías de elucidación se vuelven siempre insuficientes; las definiciones, siempre incompletas, y los acercamientos, siempre parciales. De esta manera, “¿*Qué es la vida?*” no es sino un verdadero enigma para el viviente humano. Sin embargo, se trata de un enigma que está muy lejos de ser un obstáculo o un factor de detenimiento para el pensamiento, pues, en último examen, es también el genuino motor su actividad radical de creación de conceptos, representaciones y órdenes de sentido. « On peut admettre que la vie déconcerte la logique, sans croire pour autant qu'on s'en tirera

mieux avec elle, en renonçant à former des concepts », ¹ escribió Georges Canguilhem en el « Avant-propos » de su obra *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles* (1955a, p. 1), reflexión que tendría una fuerte resonancia en Michel Foucault —uno de sus más célebres discípulos—, quien en 1985, en un artículo intitulado « La vie: l'expérience et la science », aseveró: « Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie ; c'est une façon de vivre dans une relative mobilité et non pas une tentative pour immobiliser la vie » (p. 13). ²

Es precisamente sobre estas consideraciones relativas a los vínculos entre los conceptos y la *vida* que hemos planteado nuestra pregunta de investigación, que reza: ¿Existe una *teoría de la vida* en la obra de Sigmund Freud que pueda ser formulada a partir del concepto de *pulsión*? Y nuestra tesis principal, cuya demostración ofrecemos a partir de un análisis riguroso y exhaustivo de este concepto crucial del pensamiento freudiano, es que dicha teoría no sólo existe —no en “estado puro”, ciertamente, sino únicamente a modo de una *construcción* o *ficción*—, sino que, además, ella inaugura una preocupación inédita y una verdadera subversión en el campo de las investigaciones científicas y filosóficas del siglo XIX, al haber establecido una concepción de la *vida* como un acontecer que lleva inscrito en sí mismo, de un modo immanente, los caracteres de lo *antivital*, de lo *antibomeostático* y de lo *antiadaptativo*.

Pese al gran auge que durante el siglo XIX adquiriera la pregunta “¿*Qué es la vida?*”, Freud nunca la abordó de manera directa. De ahí que la aprehensión de una “teoría de la vida” en su obra y en su pensamiento constituya, *a fortiori*, una suerte de artificio del intelecto mediatizado por la noción de *ficción* en su acepción estrictamente filosófica, es decir, como *figuración*, *modelación*, *construcción*, *creación* o *poiesis* simbólica y formal de mundos, objetos y realidades posibles. Dicho de otro modo, para hablar de una *teoría de la vida* en la obra de Freud es preciso, entonces, *construirla*, y para ello es necesario hacer *trabajar* el concepto de *pulsión* {*Trieb*}, tal como Georges Canguilhem definió dicha actividad. Haciendo variar su extensión y

¹ “Podemos admitir que la vida desconcierta la lógica, sin creer por eso que nos arreglaremos mejor con ella renunciando a formar conceptos”. [La traducción es nuestra].

² “Formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida; es una forma de vivir en una relativa movilidad, y no un intento de inmovilizar la vida”. [La traducción es nuestra].

comprensión, trasladándolo fuera de su región de origen —la teoría psicoanalítica o *metapsicología*— hasta los dominios de las ciencias de la vida (biología y fisiología), de la medicina y de la filosofía biológica, el concepto de *pulsión* condujo a Freud a una intelección de la naturaleza de los organismos vivientes, y particularmente del *viviente humano*, que no hizo otra cosa que subvertir el *dogma de conservación* que durante los siglos XVIII y XIX dominara, en una medida no desdeñable, el pensamiento de los más ilustres científicos, filósofos y médicos ocupados en resolver los problemas inaugurados por la pregunta “*¿Qué es la vida?*”: nos referimos a Georg Ernst Stahl, Xavier Bichat, Auguste Comte, Claude Bernard y Walter Cannon, entre otros.

Bajo la influencia implícita pero no menos efectiva del mencionado *dogma de conservación*, Stahl, Bichat, Comte y Bernard se hicieron eco de una definición general, a saber: «*La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort.*» (Bichat, 1800, p. 2).³ Según ellos, lo que permitía dar cuenta de la naturaleza de la vida era justamente la evidencia médica del *principio de autoconservación de lo viviente* —o, en términos de Hipócrates, la *fuertza medicadora de la naturaleza*—, es decir, la existencia, en el interior de las individualidades biológicas, de una resistencia espontánea y natural frente al desgaste y la descomposición del cuerpo, resistencia que prevalecería incluso en los estados patológicos de los organismos vivientes. De este modo, la vida era concebida como «*pouvoir de suspendre temporairement un destin de corruptibilité.*» (Canguilhem, 1974, p. 2 [Las bastardillas son nuestras]),⁴ vale decir, como poder de oposición y de lucha frente a la muerte y a la degradación. Bajo estas definiciones generales, la naturaleza o la especificidad de los organismos vivientes debía ser hallada, por una parte, en el predominio que en ellos ejerce la salud por sobre la enfermedad, o la normalidad por sobre la patología, y, por otra parte, en una serie de valores biológicos positivos, como la adaptación, la regulación y la homeostasis, que, en último examen, no tendían sino a negar radicalmente toda representación del mal y de la muerte como proveniente del interior de la vida misma. Y la muerte, por su parte, ubicada en las antípodas del acontecer vital, no sólo era concebida como un destino enérgicamente resistido por las funciones de la vida, sino también como un

³ “*La vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte.*” [La traducción es nuestra].

⁴ “*poder de suspender temporalmente un destino de corruptibilidad.*” [La traducción es nuestra].

fenómeno básicamente *accidental*, determinado por el impacto que el mundo exterior ejerce sobre los dinamismos internos de las individualidades biológicas. La muerte había sido expulsada del interior de la vida.

En pleno siglo XIX, y en simultaneidad con respecto al verdadero imperio del *principio de autoconservación* de lo viviente, la pregunta “¿*Qué es la vida?*” adquirió además un estatuto eminentemente científico (Canguilhem, 1974), convirtiéndose, por un lado, en una interrogación médica relativa a la naturaleza de los fenómenos vitales normales y patológicos, y, por otro lado, en el objeto privilegiado de estudio de una incipiente ciencia fisiológica edificada sobre las premisas del método experimental y del positivismo imperantes en la época. Bajo la primacía de una suerte de “*mensuración de lo viviente*”, es decir, de la pretensión científica de traducir todo fenómeno vital a un lenguaje de cuantificaciones y mediciones, el objetivo supremo de este abordaje fisiologicista de la vida no era otro, pues, que desestimar toda representación ontológica del mal —es decir, como proveniente del interior de la vida misma— mediante la anulación o negación de las diferencias cualitativas existentes entre los estados normales y patológicos de los organismos. Fue así, pues, como en el siglo XIX la vida se transformó en una especie de “*problema de laboratorio*”, susceptible de ser abordado a partir de una fragmentación del organismo viviente en tantos segmentos orgánicos como fuese necesario, y explicado, en última instancia, por medio de las leyes de la física y la química.

En absoluta continuidad con estas ideas científicas, filosóficas y médicas que dominaran el abordaje del problema de la vida durante el siglo XIX, Auguste Comte y Walter Cannon intentaron dar un paso más allá, a saber: identificar las sociedades humanas con los organismos biológicos, de tal modo de trasladar hacia las reflexiones propias de la sociología y de la filosofía política aquellas ideas nacidas en el seno de la biología, de la fisiología y de la filosofía biológica que postulaban la existencia de un orden inmanente, de una armonía espontánea y de una homeostasis o regulación natural y automática como los principios rectores del acontecer vital de las individualidades biológicas. El propósito último de este intento de asimilación de la *vida social* a la *vida orgánica* no era otro que fundar una suerte de “*terapéutica social*” o un “*modelo de salud*” para las colectividades de vivientes humanos —o, en otros términos, una

forma de “administración” de la vida humana colectiva— sobre una verdadera “filosofía del orden” (Le Blanc, 1998, p. 34), es decir, sobre “un precepto social de inspiración utilitaria según el cual no hay desorden real sino orden ignorado.” (Le Blanc, 1998, pp. 33-34). Desde este punto de vista, entonces, toda “cura” o forma “medicación” para los males de la sociedad no consistía sino en un *retorno a un estado anterior* caracterizado por la estabilidad, por el equilibrio, por el orden, por la armonía y por la homeostasis inmanente y originaria de estos “organismos humanos colectivos” llamados *sociedades*.

Pues bien, será en este contexto científico y filosófico del siglo XIX en el que el pensamiento freudiano, siempre a partir de su doctrina de la vida pulsional, hallará el territorio fértil para sembrar su carácter subversivo y radical. En efecto, frente al predominio del *principio de autoconservación de lo viviente* y frente a la definición general de la vida como “el conjunto de funciones que resisten a la muerte”, Freud postulará la existencia de una enigmática y polémica *pulsión de muerte*, concepto que no sólo logrará desbaratar la idea de una oposición radical entre las nociones de *vida* y *muerte*, sino también instalar una representación de la vida en la que las tendencias a la muerte, a la degradación y a la inercia forman parte de su patrimonio arcaico e inmanente: “*no dejamos de ver, junto a la muerte, la vida.*”, escribía Freud en su “32ª conferencia. Angustia y vida pulsional” (1933 [1932], pp. 99-100 [Las bastardillas son nuestras]). De modo que la vida, lejos de ser aquel poder que conseguiría suspender temporariamente el destino de corruptibilidad de toda organización viviente, será concebida por Freud como un devenir que lleva inscrito en sí mismo, de un modo intrínseco, una fuerza propulsora de naturaleza mortífera y destructiva, fuerza que se hallaría a la base del tanto del desgaste progresivo de las funciones vitales de las individualidades biológicas, como de la configuración de las más diversas formas de patología y de error. La vida se erigirá, así, sobre el telón de fondo de la muerte, y ésta dejará de ser concebida como un fenómeno accidental comandado por los avatares de las energías del mundo exterior, para ser representada como el efecto de *procesos internos* de los organismos vivientes, es decir, el resultado de una degradación físico-química provocada por el esfuerzo mortífero, destructivo y aniquilador de las *pulsiones de muerte*. La meta de toda vida es la muerte.

Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones *internas*, no podemos decir otra cosa que esto: *La meta de toda vida es la muerte*; y, retrospectivamente: *Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*. (Freud, 1920a, p. 38).

El concepto de *pulsión sexual*, por su parte, no sólo le permitirá a Freud derribar toda representación decimonónica de la vida como equilibrio dinámico u homeostasis, sino también desterrar cualquier idea de “adaptación biológica” del campo de la sexualidad humana. Y es que las *pulsiones sexuales* —o *Eros*— no sólo “complicarán la vida” (Freud, 1923b) o alterarán aquello que Freud dio en llamar “economía de la vida psíquica” al introducir magnitudes de estímulo que perturban los equilibrios energéticos del aparato anímico; también, los caracteres fundamentales de la *pulsión sexual* (*empuje, objeto, meta y fuente*) harán de la sexualidad humana una función sometida, casi con exclusividad, a la búsqueda de un placer sexual autónomo, sin miramiento alguno por la finalidad biológica de la reproducción, ni por la adaptación del organismo humano con respecto a su medio. Las perversiones sexuales dejarán, así, de constituir signos inequívocos de degeneración o insania, para corresponder a las exteriorizaciones más tempranas, es decir, infantiles, del quehacer sexual humano; la perversión —diría Freud— es la *norma vital del viviente humano* o el primer estadio de su trayectoria de sexuación. Pues bien, bajo su denominación de “disposición perversa polimorfa” (Freud, 1905, p. 173) de la sexualidad humana, esta *norma vital*, lejos de conducir al viviente humano a la adaptación o a la estabilidad, lo llevará a establecer una relación esencialmente *inconciliable* —de desorden, de desequilibrio y, en última instancia, de *oposición*— respecto de los imperativos de orden y de armonía, y de las restricciones éticas y morales que impone el proceso de la cultura.

Y frente al abordaje cientificista de la noción de vida, frente a todo intento de “mensuración de lo viviente” y frente toda perspectiva fragmentarista que pretendía separar el funcionamiento de los órganos y estructuras del cuerpo de los dinamismos de la vida anímica, Freud ofrecerá una genuina reflexión filosófica en donde la *vida* será representada no sólo como una *totalidad orgánica*, es decir, como una trabazón indisociable entre el *Soma* y la *Psyché* mediatizada por el concepto fronterizo de *pulsión*, sino también como un problema propiamente humano, vale decir, como un problema que concierne a unas subjetividades

conscientes llamadas *bombres* que sólo logran apropiarse de la *vida* como una experiencia radical de *sentido* y de *valor* a partir de la precariedad y de la fragilidad que en ella introduce el carácter ineluctable y necesario de la muerte.

Finalmente, en el plano de aquel intento de identificación de las sociedades humanas a los organismos biológicos con miras a una forma de “medicación” para los males sociales, el pensamiento freudiano será igualmente subversivo y radical. En efecto, partiendo de la base de que el viviente humano singular paga el precio de su existencia colectiva con la “moneda de cambio” del sacrificio de su vida pulsional, Freud no hará otra cosa que destruir la ilusión, nacida de aquel intento de asimilación de la *vida social* a la *vida orgánica*, de que lo que caracteriza a las colectividades de vivientes humanos es el orden, la armonía y la homeostasis, o la regulación automática y la compensación natural de sus desequilibrios y perturbaciones. Muy lejos de estas ideas, Freud demostrará que la naturaleza o la especificidad de la vida social es, por el contrario, un estado permanente de crisis, de desequilibrio y de desorden cuya génesis ha de ser rastreada en la relación radicalmente *inconciliable* que las exigencias de satisfacción de las *pulsiones de vida* y *de muerte* mantienen con respecto de las reclamaciones éticas y morales, de civilidad y paz, de la cultura. Así, las sociedades humanas dejarán de ser concebidas como “dispensadoras de felicidad” para sus miembros, para pasar a ser consideradas como las fuentes más proficuas desde las cuales ha de surgir el malestar, el sufrimiento y la insatisfacción de los seres humanos.

Será así, pues, como la teoría pulsional de Freud se presentará bajo los caracteres de lo inédito y de lo subversivo en el campo de las investigaciones científicas y filosóficas del siglo XIX, todo ello al haber elaborado una concepción de la *vida*, tanto en su dimensión anímica y somática, como en su vertiente individual y colectiva, como un acontecer esencialmente *antivital*, *antihomeostático* y *antiadaptativo*.

Trazado este breve recorrido introductorio, es menester dar cuenta ahora de los aspectos metodológicos que orientaron el diseño del presente estudio. En lo que atañe al Sistema de objetivos, nuestro objetivo general es interpretar la teoría pulsional de Sigmund Freud en

términos de un aparato conceptual que autoriza el esbozo de una *teoría de la vida* en general, y de la vida anímica individual y colectiva, en particular. Y para dar cumplimiento a este objetivo-directriz, hemos delimitado tres objetivos específicos, que son los siguientes: 1) determinar el desarrollo, el significado y los alcances del concepto de *pulsión* en lo que concierne a la elucidación y aprehensión de los regímenes de funcionamiento de la vida psíquica o del aparato anímico individual; 2) determinar el lugar y las funciones que desempeña el concepto de *pulsión* en la comprensión e intelección de los regímenes de funcionamiento de la vida psíquica colectiva o en los fenómenos anímicos de naturaleza antropológica o cultural; y 3) analizar, a partir de la lectura de la obra de Georges Canguilhem, los planos de originalidad y los alcances que el concepto de *pulsión* inaugura en la historia de las investigaciones científicas y filosóficas que han pretendido abordar y volver inteligible el problema “¿*Qué es la vida?*”. Dada la naturaleza de los objetivos formulados, nuestro estudio se enmarca en el paradigma cualitativo de investigación científica, erigiéndose como un examen *bibliográfico* o conceptual, en el cual el proceso de revisión, sistematización e interpretación de la bibliografía psicoanalítica concerniente al concepto de *pulsión* de Sigmund Freud constituye un fin en sí mismo, y también como un examen *monográfico* e *historiográfico*; monográfico, porque pretende realizar el “tratamiento de un solo tema y como tal se opone a una ‘historia de’, a un manual, a una enciclopedia.” (Eco, 1977, p. 29), e historiográfico, puesto que contempla el análisis de un solo concepto en el marco del desarrollo histórico del pensamiento de un único autor. Y en correspondencia con la naturaleza teórica de nuestro estudio, el método de investigación utilizado ha sido el *análisis documental y conceptual*, y la información así recopilada, producida y sistematizada ha sido interpretada desde un enfoque *histórico-estructural* de los textos freudianos (cf. Laplanche, 1970).

Para finalizar, ofrecemos al lector un breve resumen de los capítulos que dan forma a nuestra investigación. Partiendo de consideraciones etimológicas y terminológicas, así como de una revisión sistemática de los elementos teóricos para la delimitación de su estatuto de concepto crucial, el primer capítulo de nuestro estudio constituye un análisis extenso,

exhaustivo y riguroso del concepto de *pulsión* {*Trieb*} en la metapsicología freudiana,⁵ con miras a determinar su naturaleza, funciones y alcances en lo relativo a la intelección y elucidación de los regímenes de funcionamiento que estructuran la vida anímica del viviente humano. Seguido de este primer tiempo de delimitación conceptual, nuestro primer capítulo se continúa en una serie de extensas reflexiones y consideraciones históricas y teóricas que no sólo nos permitirán trazar una suerte de “arqueología” de la teoría pulsional de Freud, sino también poner de relieve aquellos problemas epistemológicos que hicieron del *Trieb* un concepto necesario e indispensable para pensar la especificidad de la condición humana. Y, en estricta relación tanto con la índole del problema que orienta nuestra investigación —la pregunta “¿*Qué es la vida?*”— como con la definición freudiana de la *pulsión* como un concepto fronterizo, limítrofe o “de borde” entre el *Soma* y la *Psycbé* o entre las ciencias de la vida y las del espíritu, intentaremos desarrollar los argumentos teóricos que nos permitirán fundamentar, por una parte, nuestra apreciación del psicoanálisis de Freud como una verdadera “biología ampliada” o “extendida” (Scarfone, 2005) que incluye a la dimensión psíquica dentro de sus elucidaciones relativas a la

⁵ Tal como señala Paul-Laurent Assoun (1993, 2000), el término *metapsicología* no designa sino el núcleo teórico del psicoanálisis, el corazón de su identidad epistémica. Y es que el psicoanálisis no es tan sólo un procedimiento de investigación de los procesos anímicos inconscientes o un método de tratamiento de las perturbaciones neuróticas; es también un conjunto organizado o un sistema de intelecciones, conceptos e hipótesis psicológicas tendientes a elevar la experiencia analítica a la categoría de una disciplina científica o a la altura de un saber (cf. Freud, 1923 [1922], p. 231). En ese escenario, la metapsicología viene a representar la “*superestructura teórica*” (Assoun, 2000, p. 9) del edificio conceptual del psicoanálisis. Pues bien, sólo a la luz de estas consideraciones se vuelve inteligible nuestro intento por analizar el significado, las funciones y los alcances del concepto de *pulsión* en la metapsicología freudiana. Y es que, en el fondo, “Interrogarse respecto a la metapsicología es preguntarse respecto a lo que es *un concepto psicoanalítico*.”; o, dicho de otro modo, “Aclarar un concepto psicoanalítico es, entonces, despejar simplemente sus funciones metapsicológicas.” (Assoun, 2000, p. 21). Para finalizar, una última puntualización. Freud concibió a su metapsicología también como un “modo de concepción” o un “modo de exposición {*Darstellung*}” de los procesos psíquicos, según el cual éstos deben ser considerados siempre en función de tres coordenadas fundamentales: la dinámica, la tópica y la económica. “Propongo que cuando consigamos describir un proceso psíquico en sus aspectos *dinámicos, tópicos y económicos* eso se llame una exposición *metapsicológica*.” (Freud, 1915c, p. 178). En términos generales, el punto de vista *dinámico* constituye un esfuerzo por explicar los fenómenos anímicos como el resultado de un *conflicto* de fuerzas contrapuestas registrado en el interior del aparato psíquico; el punto de vista *tópico* postula que dicho aparato es susceptible de ser dividido en una serie de sistemas, instancias o lugares psíquicos —como el *inconsciente* (*Ich*), el *preconsciente* (*Präc*) y el *consciente* (*Cc*), en la primera tópica freudiana; o como el *ello*, el *yo* y el *superyó*, en la segunda— regidos por principios diferentes y con funciones particulares; y, por último, el punto de vista *económico* corresponde al postulado fundamental de que los fenómenos de la vida anímica pueden ser explicados, en última instancia, como *procesos cuantitativos*, es decir, como el resultado de los procesos de circulación, acumulación, descarga y transformación de una cierta *energía o fuerza* que tiene todas las propiedades de una cantidad (aumento, disminución y equivalencia) aunque no se posea medio alguno para su mensuración. Pues bien, dada la naturaleza del concepto que nos proponemos examinar, se observará en nuestra investigación un cierto predominio del punto de vista *económico*, predominio que, no obstante, no nos dispensará de la tarea de reflexionar sobre los aspectos dinámicos y tópicos más relevantes que inaugura la teoría pulsional.

Bíos, y establecer, por la otra, los elementos cruciales de lo que hemos dado en llamar una *lógica psicoanalítica de lo viviente*. Y es que, en efecto, veremos cómo a partir de la doctrina de las pulsiones —desde sus más arcaicos orígenes hasta su más elaborada formulación en las teorías del primer y segundo dualismo pulsional—, la metapsicología freudiana no sólo se convierte en «une méthode féconde pour définir une individualité biologique.» (Ferté, Jacquard et Vermeren, 2013, p. 9),⁶ sino también en una genuina reflexión sobre aquello que permite llamar “humanas” a unas organizaciones biológicas; en una interrogación por sus condiciones de advenimiento como organismos individuados y como seres subjetivos; y en un cuestionamiento sobre aquellas fronteras y demarcaciones que establecen sus límites con respecto a las diversas producciones de la *Bíos*, y en particular con las diversas formas de la “animalidad”. Todo esto es lo que en nuestra investigación hemos dado en llamar una *lógica de lo viviente* en el pensamiento de Freud, lógica que, desde nuestro punto de vista, intenta volver inteligible y representable, a partir del concepto de *pulsión*, la manera en que el viviente humano, en tanto organismo anímico y somático, construye su relación particular con la *vida*.

Sobre la base de las exhaustivas y extensas indagaciones que dieran origen al primer capítulo de nuestra investigación, el segundo acápite constituye un intento por hacer *trabajar* el concepto de *pulsión* y la *lógica de lo viviente* que desde éste es posible desprender, con la finalidad de edificar o de construir —siempre a modo de una *ficción*— los fundamentos teóricos para una *teoría de la vida* en la obra de Freud. Así, bajo este designio, y a partir de la lectura y análisis de algunos de los textos clave de Georges Canguilhem, hemos trazado una historia de la noción de *vida* en el campo de la cultura científica y filosófica que, al culminar en el cientificismo y en el *dogma de conservación* del siglo XIX, nos permitirá construir el contexto histórico-epistemológico necesario para aprehender los ejes cruciales de la verdadera subversión que el concepto de *pulsión* de Freud inauguró en lo relativo a la pregunta “¿*Qué es la vida?*” y a todas aquellas interrogantes que se presentan en una relación de contigüidad con ella: nos referimos, pues, a las preguntas “¿*Por qué un órgano funciona?*” —o, a la inversa, “¿*Por qué un órgano es susceptible de enfermar?*”— y “¿*Qué es un organismo?*”. Particular importancia otorgaremos, en esta ficción de una teoría freudiana de la vida, no sólo al hecho de que el concepto de *pulsión* haya

⁶ “un método fecundo para definir una individualidad biológica.” [La traducción es nuestra].

abatido del *principio de autoconservación* de lo viviente, estableciendo las bases para una suerte de *biología freudiana de lo negativo*, sino también al hecho de que dicha teoría tiende a cobrar la forma de una genuina reflexión filosófica cuando se trata de abordar el problema o la interrogación por aquello que hace que una *vida* pueda ser llamada “humana”. En ese lugar de reflexión filosófica, se observará cómo en el pensamiento de Freud las nociones de *vida* y *muerte* dejarán de representar el mero inicio y término de una trayectoria de existencia, para adquirir el estatuto de *conceptos organizadores* de una experiencia radical de *sentido* y de *valor* que ha de llamarse *vida humana*. Esto es, pues, lo que en nuestra investigación hemos denominado una *filosofía de la vida* en la obra de Freud.

Finalmente, en el tercer y último capítulo de nuestro estudio nos proponemos mostrar la manera en que la teoría freudiana de las pulsiones, enfrentada por nosotros al desafío de brindar respuestas o de establecer vías de elucidación para la pregunta “*¿Qué es la vida?*”, terminará por cruzar los límites de una interrogación relativa a la naturaleza de los vivientes humanos singulares, para emplazar el problema de la vida humana en el marco de los fenómenos de índole cultural, antropológica o social. Veremos, de esta forma, cómo en el pensamiento antropológico de Freud la institución de la vida anímica colectiva, la cultura, se estructurará precisamente sobre la base de un “sacrificio de las pulsiones”, es decir, sobre la renuncia del viviente humano singular a la “tarea económica” (Freud, 1930 [1929], p. 95) de su vida, que es la *satisfacción*. Esta frustración de la satisfacción dejará una huella indeleble en su psiquismo, individualizada como una hostilidad originaria frente a las creaciones anímicas de la cultura, a las cuales amenazará con destruir en pos del alcance de un placer absoluto —pero imposible— y de una satisfacción denegada por el propio proceso cultural. En el marco de estas elucidaciones, el viviente humano será concebido por Freud como un ser originariamente *no apto* para la vida en comunidad, como un organismo viviente que, para existir y sobrevivir junto a otros, de modo de dominar las fuerzas inclementes de la naturaleza, debe pagar el alto precio de sacrificarse a sí mismo, de “matar” las exigencias de satisfacción de sus *pulsiones de vida* y *de muerte* (o *de destrucción*), y de vivir una vida en el malestar, en el sufrimiento y en la insatisfacción, disposiciones de la vida anímica o afectiva elevadas al estatuto de condiciones inmanentes a su existencia política o social. Pues bien, será precisamente al alero de estas

reflexiones antropológicas y políticas que osaremos trazar los derroteros teóricos para el establecimiento de una verdadera *filosofía-política de lo viviente* en el pensamiento freudiano, filosofía que acabará con el predominio que durante el siglo XIX ejercieran las nociones de orden, de armonía y de homeostasis en las teorías sobre la naturaleza de las colectividades humanas, y que terminará por ofrecer una suerte de “fundamento metapsicológico” o “pulsional” a una hipótesis fundamental de Georges Canguilhem, según la cual lo que caracterizaría y especificaría la naturaleza de la *vida* en su dimensión societal no sería sino un estado permanente e inevitable de crisis, de desorden y de desequilibrio.

Estos son, pues, los tres capítulos que nos permitirán formular una *teoría de la vida* en el pensamiento de Freud, en una suerte de “más allá” del concepto de *pulsión*.

CAPÍTULO I.-

EL CONCEPTO DE PULSIÓN EN LA METAPSICOLOGÍA FREUDIANA

„Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie. Die Triebe sind mythische Wesen, großartig in ihrer Unbestimmtheit. Wir können in unserer Arbeit keinen Augenblick von ihnen absehen und sind dabei nie sicher, sie scharf zu sehen.“*

SIGMUND FREUD (1932). „XXXII. Vorlesung. Angst und Triebleben“, in *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Schriften*, Bd. XII, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1934, S. 249.

* “La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación. En nuestro trabajo no podemos prescindir ni un instante de ellas, y sin embargo nunca estamos seguros de verlas con claridad.” (Freud, 1933 [1932], p. 88).

CAPÍTULO I

EL CONCEPTO DE PULSIÓN EN LA METAPSICOLOGÍA FREUDIANA

I.1. Consideraciones terminológicas y conceptuales: elementos para una delimitación del concepto

I.1.1. Sobre el *Trieb* en la lengua alemana. De entrada, la *Bíos*

Desde el punto de vista terminológico, *Trieb* {*pulsión*} no es una suerte de neologismo psicoanalítico; Freud no inventó el *Trieb*. *Trieb* es un término de raíz germánica derivado del verbo *treiben*, cuya historia se remonta muy atrás en la lengua alemana; se trata de un término corriente y de un uso relativamente frecuente. En la lengua germana, *Trieb* puede significar “instinto, inclinación, tendencia, pero también, por extensión, una manada; en botánica, un brote o un retoño.” (Scarfone, 2005, p. 11). El verbo *treiben*, por su parte, “puede ser transitivo y significar: empujar, expulsar frente a sí, conducir, pero también ‘ocuparse de’, ‘librarse a’, hundir, moldear, accionar, hacer crecer (una planta). Intransitivo, significa ‘ir a la deriva’, flotar, crecer (en el sentido vegetal), fermentar.” (Scarfone, 2005, p. 11). El tránsito del término *Trieb* hacia su consolidación como un concepto crucial para las ciencias humanas, y en particular para la filosofía y la literatura, fue el resultado correlativo de la extensión y riqueza de su propio campo semántico. La multiplicidad de significados que convoca el vocablo *Trieb* lo convirtió en un término que, proveniente de la lengua germana corriente, fue cada vez más frecuentemente utilizado en la literatura. Scarfone (2005) señala que, “asociado a la idea de fuerza de la naturaleza que hace crecer las plantas y desarrollar las facultades humanas” (p. 12), el *Trieb* conduce a Goethe, poeta y biólogo, autor favorito de Freud. La alusión a Goethe no es trivial al momento de estatuir una conjetura respecto del reino intermedio en el que se emplazaría el término *Trieb* durante el siglo XVIII: *Trieb* sería un término de *naturaleza fronteriza*, que mediaría no sólo entre los dominios discontinuos de la ciencia biológica y el arte de la poesía —como se

podría pensar a partir de Goethe—, sino también entre las dos dimensiones de una polaridad más esencial y primigenia de la cual ambos dominios son herederos: la polaridad *Soma* y *Psyché*, siendo lo somático y el orden físico-químico que lo constituye, el objeto de estudio privilegiado de las ciencias, y la dimensión psíquica, el objeto de inspiración de artistas y filósofos.

El paso decisivo en el establecimiento del *Trieb* como concepto se produjo a fines del Siglo de las Luces, el siglo XVIII, cuando el término en cuestión comenzó a marcar una cierta “innovación conceptual” (Buchenau, 2002, citado por Scarfone, 2005, p. 12) en el área de la filosofía moral, al servir para traducir a la lengua germana ciertos términos latinos, como “*appetitus, nisus, impetus, conatus, instinctus* o *prima naturalia*.” (Scarfone, 2005, p. 12), términos que intentaban figurar en pleno Siglo de las Luces, el orden de lo opuesto a la razón en el conflicto moral, es decir, el plano del *Pathos*, de lo relativo a las pasiones, a lo impulsivo y —por qué no— al plano de lo sexual. *Trieb* se convirtió, así, en un concepto relativamente usual en el pensamiento de varios pensadores y filósofos alemanes, como, por ejemplo, en Fichte, para quien “el *Trieb* es una tendencia caracterizada por la interioridad, la fijeza y la durabilidad, y finalmente por una causalidad tomada del exterior de ella misma.” (Scarfone, 2005, p. 13).

Como habrá podido observarse, la riqueza semántica del término *Trieb* recubre por completo el campo extenso de la *Bíos*, convirtiéndose —de entrada— en un concepto no sólo capaz de abarcar el registro de lo viviente en toda la variedad de sus producciones o creaciones —desde lo vegetal a lo animal—, sino también en un concepto capaz de brindar un intento de figuración de aquello que constituye la *fuerza propulsora* de la vida de lo viviente. Y es que, en efecto, a la luz de la pluralidad de significados que convoca la palabra alemana *Trieb*, es el propio concepto de *vida* el que se vuelve representable como una suerte de *empuje vital*, es decir, como una fuerza irrepresible que capturaría a los organismos vivientes *desde su propio interior*, determinando sus dinámicas orgánicas y configurando en ellos un principio radical de autoconservación o de oposición a la muerte y a la degradación que los constreñiría a mantenerse en la “deriva de la vida” a pesar de los diversos peligros que amenazan con destruirla o aniquilarla.

I.1.1.1. Nota sobre el término *pulsión* como traducción del *Trieb*

Desde el punto de vista de la historia del psicoanálisis, *pulsión* es el término que los traductores de la obra de Sigmund Freud al castellano han empleado desde hace algún tiempo como equivalente de la palabra alemana *Trieb*. La penetración del vocablo *pulsión* en los usos de la lengua castellana ha sido el resultado correlativo de la creciente influencia que ha ejercido el psicoanálisis, tanto en su dimensión técnica como en su dimensión teórica o metapsicológica, en la comprensión que el mundo occidental ha construido respecto del devenir de lo humano. Corroboración esta aseveración el curioso hecho de que el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española, en su vigésima segunda edición (2001, Vol. 15, p. 1263), no ofrezca otra definición de *pulsión* que la que se emplaza en el estricto marco de la teoría psicoanalítica, como si la historia de este término hubiera comenzado con el pensamiento de Freud. El lector desprevenido se desengañará de inmediato al saber que el concepto de *pulsión* no se creó “para traducir a Freud”, que no comenzó con su pensamiento y obra, sino que, al contrario, este término posee una cierta tradición, una historia, particularmente en la lengua francesa, y que justamente su importación al castellano fue consecuencia de la relevancia que adquirió para los traductores franceses de la obra de Freud, por su valor para demarcar, ceñir y asir con mayor claridad el complicado y heterogéneo término alemán *Trieb*.

Pulsión es una palabra cuyos orígenes se remontan al latín tardío, particularmente a la voz *pulsio*. La lengua francesa heredó esta palabra del latín, y tanto una cierta cuota de indeterminación en cuanto a la configuración de su dimensión semántica, como el valor heurístico inherente a dicha indeterminación, contribuyeron, desde el siglo XVI en adelante, a la transformación del término «*pulsion*» en un concepto. El ideario que ciñe los alcances del concepto de *pulsion* en aquellos pensadores y hombres de ciencia de la Francia de los siglos XVII y XVIII aparece recubierto siempre por un intento de representación, de figuración, de ciertos fenómenos de orden físico cuya observación remite inevitablemente a las ideas de movimiento, de fuerza; en definitiva, de *energía*. En el pensamiento de Pierre Gassendi, por ejemplo, *pulsion* representaba “el empuje en el seno de la pareja pulsión-atracción.” (Bernier, 1684, citado por Scarfone, 2005, p. 14), mientras que en su obra de 1738, intitulada *Éléments de*

la philosophie de Newton, Voltaire definía la *pulsion* como « propagation du mouvement dans un milieu fluide élastique » (Voltaire, 1738, citado por el C.N.R.T.L., 2012).¹

No obstante su riqueza heurística y su incorporación en la obra de algunos de los grandes pensadores francófonos de la Ilustración, la palabra « *pulsion* » cayó en desuso por casi dos siglos (Scarfone, 2005), hasta que los traductores de Freud al francés la reintrodujeron en la lengua justamente por esa suerte de “elasticidad conceptual” que la caracterizaba y que le permitió, a la postre, expandirse hasta constituirse en equivalente del *Trieb* freudiano, término que, por su vasto halo de significaciones, por su complejidad, y, en definitiva, por su indeterminación, necesitaba de un término adecuado para su traducción y comprensión. No resultará trivial, en estas consideraciones sobre la traducción del término *Trieb*, el hecho de que Freud en su texto *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial*, de 1926, señalara: “«*Triebes*» {«pulsiones»}, [es] un término que muchas lenguas modernas nos envidian.” (p. 187).

Ahora bien, tal como se verá más adelante (cf. *infra*, I.2.3. y sus subparágrafos), esta introducción del término « *pulsion* » en las traducciones francesas de la obra de Freud no estuvo determinada solamente por el factor de su extensión o de su riqueza semántica, sino también por su valor para rectificar el sistemático error de aquellos traductores, como James Strachey al inglés, y Luis López Ballesteros al español, que habían traducido el *Trieb* de Freud por los términos —equivocos los dos— de *instinct* e *instinto*, respectivamente, hecho que trajo consigo una serie de desvíos tanto en la comprensión como en la interpretación de la elaboración metapsicológica que Freud hiciera respecto de la naturaleza y del papel de la sexualidad en la estructuración de la vida anímica del viviente humano.

¹ “propagación del movimiento en un medio fluido elástico”. [La traducción es nuestra].

I.1.2. Sobre el *Trieb* en el campo de la teoría psicoanalítica: elementos para una definición general

I.1.2.1. Sobre la aparición histórica del término

Un comentario de carácter histórico bastante generalizado entre los psicoanalistas, señala que el término *Trieb* {*pulsión*} apareció por primera vez en una obra publicada de Freud en 1905, particularmente en sus *Tres ensayos de teoría sexual* (cf. Laplanche y Pontalis, 1967; Chemama y Vandermersch, 1998). Sin embargo, la generalidad de un comentario no es sinónimo de su certeza. El propio Jean Laplanche, en *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud* (1993, p. 24, n. 11) —realizando implícitamente una rectificación de la aseveración que formulara junto a Jean-Bertrand Pontalis en 1967, en el *Diccionario de psicoanálisis*— señala que el término *Trieb* ya estaba presente en una obra de Freud en la época de los *Estudios sobre la histeria* (Breuer y Freud, 1893-95), particularmente en el historial clínico de la señora Emmy von N. En dicho texto, Freud, sorprendido por el hecho de que en el relato íntimo de la señora Emmy von N. “faltara por completo el elemento sexual, que, empero, como ningún otro da ocasión a traumas.” (p. 120), deslizó la

sospecha de que esta mujer violenta, capaz de tan intensas sensaciones, no pudo triunfar sobre sus necesidades sexuales sin serias luchas y sin sufrir de tiempo en tiempo un agotamiento psíquico en el ensayo de sofocar esta *pulsión*, la más poderosa de todas. (Breuer y Freud, 1893-95, p. 120 [Las bastardillas son nuestras]).

Ahora bien, más allá de estas disquisiciones relativas a la aparición histórica del término *pulsión* en la obra y en el pensamiento de Freud —disquisiciones que, por lo demás, pudieran parecer fútiles o nimias al lector—, es preciso establecer el año 1895 como el año en el que se prefiguran en el pensamiento freudiano una serie de consideraciones relativas a dos diversos regímenes energéticos que organizan y estructuran los dinamismos vitales de las individualidades biológicas humanas, consideraciones que llevan en sí mismas los gérmenes de lo que más tarde será la *pulsión* en toda la riqueza de su espectro conceptual.

I.1.2.2. Una concepción energética del aparato anímico: la “máquina psíquica” del “Proyecto de psicología”

En 1895, tras la conocida travesía de investigación teórico-clínica emprendida junto a Josef Breuer en los *Estudios sobre la histeria* (Breuer y Freud, 1893-95), la observación de las increíbles manifestaciones patológicas de las conversiones en la histeria y de las representaciones hiperintensas en la actividad psíquica de los neuróticos obsesivos, constituyó en el pensamiento de Freud, el punto de partida para la formulación de una hipótesis fundamental, en la cual el concepto de *pulsión* encontrará sus genuinos rudimentos. Se trata de la idea de que los procesos psíquicos pueden ser explicados como *procesos cuantitativos*, es decir, como el resultado de los dinamismos y transformaciones propios de un sistema energético. En palabras del propio Freud (1950 [1895]): “Procesos como estímulo, sustitución, conversión, descarga, que allí [en los fenómenos clínicos de la histeria y de la neurosis obsesiva] se podían describir, sugirieron de una manera directa la *concepción de la excitación neuronal como cantidades fluyentes*.” (p. 340 [Las bastardillas son nuestras]). Pues bien, esta hipótesis fundamental, que intenta presentar el aparato psíquico como un verdadero sistema energético sometido a la ley general del movimiento, es decir, como un sistema susceptible de ser elucidado por medio de leyes de naturaleza físico-química o psicofisiológica, dio lugar a la elaboración de una de las obras más importantes de Freud, el “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), obra escrita originalmente en 1895, pero publicada en forma póstuma en 1950. La publicación, relativamente reciente, de la totalidad de las *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)* (1986), amigo y confidente íntimo de Freud, constituyen una fuente invaluable para comprender esta verdadera obsesión de Freud por presentar y elucidar los dinamismos de la vida anímica como procesos de naturaleza cuantitativa. Así, el 25 de mayo de 1895, en la “Carta 64”, escribía a su amigo:

Me torturan dos propósitos, revisar el aspecto que toma la doctrina de las funciones de lo psíquico cuando se introduce la consideración cuantitativa, una especie de economía de la fuerza nerviosa, y en segundo lugar, espigar de la psicopatología la ganancia para la psicología normal. (p. 131).

Así, el “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), obra no sólo inconclusa, sino también desechada más tarde por el propio Freud debido a la insolubilidad y a la magnitud de la tarea,² se erigió como un intento de formular una teoría del aparato anímico en términos de un lenguaje cargado de una terminología neurológica o psicofisiológica, es decir, en términos de un lenguaje científico con pretensiones de objetividad, que no sólo debía explicar los procesos psicológicos generales, como la conciencia, la memoria y la atención, sino también servir de fundamento para la elucidación de la dimensión de lo patológico. En suma, “Se trataba de producir un modelo *físico* del psiquismo, una *máquina* cuyo funcionamiento explicaría psicología normal y psicopatología, y que sería esclarecido por ellas.” (Bercherie, 1983, p. 327).

Dos hipótesis o supuestos fundamentales soportan la arquitectura teórica de la “psicología para los neurólogos”, como Freud llamaba al “Proyecto” en la intimidad de su correspondencia con Wilhelm Fließ. La primera de ellas, ya adelantada previamente, es la “concepción de la excitación neuronal como cantidades fluyentes.” (Freud, 1950 [1895], p. 340), de acuerdo a la cual los dinamismos del aparato anímico son el resultado de los procesos de transformación, de descarga, de conversión y de circulación de una cierta *energía* cuya nomenclatura neurológica varía según la naturaleza de su procedencia y según los avatares de su transformación.³ Freud diferenció, así, dos tipos de excitación o de estimulación, a saber: una *excitación exógena*, proveniente del mundo exterior, y una *excitación endógena* o *interna*, proveniente de los órganos del cuerpo y de sus ignotas profundidades. Ambos regímenes excitatorios, llamados por Freud Q y $Q\eta$, respectivamente, se distinguirían entre sí por las diferentes magnitudes de energía que conducen hasta el organismo viviente, siendo la excitación proveniente del mundo exterior la de mayor magnitud: “el mundo exterior es indiscutiblemente el origen de todas las grandes cantidades de energía, puesto que, según el discernimiento de la física, él se compone de potentes masas en fuerte movimiento, que propagan este movimiento suyo.” (Freud, 1950 [1895], p. 348). Respecto de la magnitud de las

² Cf. las cartas del 8 y del 29 de noviembre de 1895, cartas 81 y 82, respectivamente. En ellas, Freud confiesa a Wilhelm Fließ no sólo que ha arrojado los escritos del “Proyecto” en un cajón, sino que ya no logra comprender el estado de espíritu en el que se decidió a la ingente tarea de construir su “psicología”.

³ Para un examen más completo de las cuestiones que dicen relación con la naturaleza de la energía que constituye la “máquina psíquica” del “Proyecto de psicología”, véase Strachey (1966), “Apéndice C. La naturaleza de Q ”, en Freud (1950 [1895], pp. 441-446).

excitaciones endógenas, también llamadas “estímulos intercelulares”, Freud (1950 [1895]) confesó su ignorancia: “Yo no sé nada sobre la magnitud absoluta de estímulos intercelulares, pero me permitiré suponer que son de un orden de magnitud bajo” (p. 349).⁴ La segunda hipótesis señala que dicha energía circula por ciertas partículas materiales, es decir, por ciertas partículas de carácter observable, medible y cuantificable: las neuronas.

La idea de combinar con esta teoría de $Q\eta$ la noción sobre las neuronas, tal como nos la proporciona la moderna histología, es un segundo pilar de esta doctrina. (...) Si uno combina este cuadro de las neuronas con la concepción de la teoría de $Q\eta$ obtiene la representación de una neurona (N) *investida* {*besetzt*}, que está llena con cierta $Q\eta$, y otras veces puede estar vacía. (Freud, 1950 [1895], p. 342).

Ahora bien, lo verdaderamente importante para Freud, más allá del intento de determinar con precisión los órdenes de magnitud de estos dos tipos de excitaciones, es que el aparato psíquico del organismo viviente, concebido como una red material de neuronas, se encuentra bajo el imperio de un principio energético fundamental: el *principio de inercia neuronal*, que “enuncia que *las neuronas procuran aliviarse de la cantidad*.” (p. 340 [Las bastardillas son nuestras]). La idea rectora que recubre la formulación de este principio fundamental no sólo dice relación con el hecho de que las magnitudes de excitación, provengan ya del exterior, ya del interior, deben ser descargadas porque molestan o estorban el funcionamiento del aparato neuronal, sino también con el hecho, más importante aún, de que *el organismo tendería a mantenerse lo más alejado posible de esas fuentes excitatorias*. Según Freud, el cometido del principio de inercia neuronal se cumpliría con relativa facilidad para el organismo cuando las excitaciones que le afluyen provienen del mundo exterior. Para mantenerse “aliviado de la cantidad” proveniente del mundo circundante, el organismo estaría dotado de un singular mecanismo de evasión, la

⁴ Permítasenos, en este punto, intercalar la siguiente reflexión: esta ignorancia de Freud relativa a la magnitud de los estímulos intercelulares fue en realidad trasladada al conjunto de sus enunciados de carácter económico, incluso a aquellas reflexiones que elaborara a más de 25 años de la redacción inconclusa del “Proyecto de psicología” (1950 [1895]). Y es que Freud no sólo desconocía la naturaleza o la magnitud absoluta de la energía proveniente del interior del cuerpo, sino también de toda aquella que circula dentro de él y que a veces puede provenir del domeñamiento que el sistema ψ realiza de la excitación exógena. De ahí que Freud, en *Más allá del principio de placer* (1920a), escribiera: “El carácter impreciso de todas estas elucidaciones nuestras, que llamamos metapsicológicas, se debe, por supuesto, a que no sabemos nada sobre la naturaleza del proceso excitatorio en los elementos del sistema psíquico, ni nos sentimos autorizados a adoptar una hipótesis respecto de ella. Así, operamos de continuo con una gran X que transportamos a cada nueva fórmula.” (p. 30).

huida, el cual le permitiría alejarse de las fuentes excitatorias externas para efectuar un repliegue de los órganos de los sentidos, principales receptores de esas magnitudes de energía. Sin embargo, en relación con los estímulos provenientes del mundo interno, Freud advierte que su complejidad inherente tiende a desbaratar radicalmente el imperio del principio de inercia neuronal, puesto que, en relación con ellos, los mecanismos evasivos o sustractivos de la evitación y de la huida se tornan sencillamente inútiles. En palabras del propio Freud (1950 [1895]),

Sin embargo, el principio de inercia es quebrantado desde el comienzo por otra constelación. Con la complejidad de lo interno, el sistema de neuronas recibe estímulos desde el elemento corporal mismo, estímulos endógenos que de igual modo deben ser descargados. Estos provienen de células del cuerpo y dan por resultado las grandes necesidades: hambre, respiración, sexualidad. De estos estímulos el organismo no se puede sustraer como de los estímulos exteriores, no puede aplicar su *Q* para huir del estímulo. (p. 341).

Este cúmulo de especulaciones energéticas contenidas en el “Proyecto de psicología” (1950 [1895]) constituirá para el pensamiento freudiano, un momento crucial. En efecto, el ideario de este texto temprano sentará las bases para el futuro de las reflexiones de Freud relativas a una *economía de la vida psíquica*, estableciendo, de una vez para siempre, las vías para lo que hoy se da en llamar una *lógica de lo viviente* en el psicoanálisis.⁵ Por otro lado, gran parte del espectro conceptual de la noción de *pulsión*, piedra angular de las intelecciones de Freud tocantes al problema de lo viviente y al concepto de *vida*, se prefigurará precisamente en sus reflexiones sobre la naturaleza de este régimen interno o endógeno de estimulación que configura una parte de los dinamismos energéticos de las individualidades biológicas humanas.

⁵ A partir del concepto de *pulsión*, concepto esencialmente limítrofe, fronterizo, entre lo psíquico y lo somático, la metapsicología freudiana articula una serie de interrogantes relativas a las condiciones de existencia y a los procesos de individuación anímica y biológica que constituyen la naturaleza y la especificidad de lo viviente en el registro de los fenómenos humanos. Es así como el psicoanálisis se convierte, desde nuestro punto de vista, en una reflexión sobre aquello que permite llamar “humanas” a unas organizaciones biológicas; en una interrogación por sus condiciones de advenimiento como organismos individuados y como seres subjetivos; y en un cuestionamiento sobre aquellas fronteras y demarcaciones que establecen sus límites con respecto a las diversas producciones de la *Bíos*, y en particular con las diversas formas de la animalidad. Todo esto constituye lo que en nuestra investigación hemos dado en llamar una *lógica de lo viviente* en el pensamiento de Freud, lógica que, desde nuestro punto de vista, intenta volver inteligible y representable a partir del concepto de *pulsión*, la manera en que el viviente humano, en tanto organismo anímico y somático, construye su relación particular con la vida (cf. Le Blanc, 1998, pp. 27 y sigs.).

Tal como será destacado por Freud en varios textos metapsicológicos posteriores, pero particularmente en “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915a) y en *Más allá del principio de placer* (1920a), el distingo primigenio entre una estimulación proveniente del mundo exterior, la *excitación exógena*, y otra “proveniente de las células del cuerpo”, la *excitación endógena*, establecerá el primer plano de articulación para los procesos de individuación de este organismo viviente primitivo, supuesto por doquier en las reflexiones energéticas tempranas del “Proyecto de psicología” (1950 [1895]). El momento crucial de este primer tiempo de individuación acontece precisamente cuando el organismo primitivo cae en la cuenta (dejaremos deliberadamente de lado aquí el problema de la consciencia de dicho organismo) de que de los estímulos exógenos puede sustraerse mediante la huida, mientras que ello le resulta estructuralmente imposible en relación con la estimulación endógena. De este modo, se estatuye la distinción primaria, crucial para cualquier organismo individualizado, entre un “afuera” y un “adentro”. Este “adentro” da testimonio, para este organismo arcaico, de un mundo interior que habita dentro de sí mismo, pero que desconoce radicalmente. Se trata, en definitiva, del establecimiento de un mundo interno esencialmente enigmático para el propio organismo que lo posee. Permítasenos, en este punto, una citación *in extenso*:

Imaginemos un ser vivo casi por completo inerte, no orientado todavía en el mundo, que captura estímulos en su sustancia nerviosa. Este ser muy pronto se halla en condiciones de establecer un primer distingo y de adquirir una primera orientación. Por una parte, registra estímulos de los que puede sustraerse mediante una acción muscular (huida), y a estos los imputa a un mundo exterior; pero, por otra parte, registra otros estímulos frente a los cuales una acción así resulta inútil, pues conservan su carácter de esfuerzo {*Drang*} constante; estos estímulos son la marca de un mundo interior, el testimonio de unas necesidades pulsionales. La sustancia percipiente del ser vivo habrá adquirido así, en la eficacia de su actividad muscular, un asidero para separar un «afuera» de un «adentro». (Freud, 1915a, pp. 114-115).

Ahora bien, esta primera distinción entre un “adentro” y un “afuera” no agota nuestras reflexiones relativas a los elementos para una *lógica lo viviente* en el pensamiento de Freud. Y es que los dinamismos energéticos propios de la excitación endógena se encuentran en la base del establecimiento de una condición estructural de los organismos vivientes, según la cual éstos *no pueden huir de sí mismos*, hecho que nos pone sobre la pista de otro aspecto del concepto de

pulsión prefigurado ya en el “Proyecto de psicología” (1950 [1895]). De hecho, si la energía endógena no puede ser soslayada mediante los mecanismos evasivos o sustractivos del alejamiento y la huida, ella sólo puede representar para el organismo una *captura* y una *exigencia*; vale decir: este ser viviente inerme y arcaico se verá en la obligación de *tramitar* o de *elaborar* esta energía que lo pone en marcha y de la cual no puede escapar. Estas nociones de *exigencia* y de *captura* quedarán elucidadas por sí mismas cuando se entre de lleno en la definición general del concepto de *pulsión* desde el punto de vista psíquico (cf. *infra*, I.1.2.3.).

Un último elemento ha de ser considerado aún en relación con la configuración de una *lógica de lo viviente* en la metapsicología freudiana. Los estímulos endógenos, provenientes de las células del cuerpo son, según Freud, los responsables del establecimiento de las “grandes necesidades” del organismo, como el hambre, la respiración y la sexualidad. Estas grandes necesidades serían los genuinos resortes del mantenimiento en vida del organismo, los verdaderos guardianes o alabarderos de las tendencias vitales de los seres vivientes. Sus funciones no se limitarían sólo a la autoconservación, sino que también extenderían sus operaciones a las funciones encargadas de la continua producción de la vida, la reproducción, por medio de la función sexual. Ahora bien, dado que de la estimulación endógena el organismo no puede huir, y dado que el organismo primitivo se encuentra en un estado de radical insuficiencia con respecto a la provisión de sus objetos vitales, estas grandes necesidades internas deberán ser satisfechas *por fuerza* en el gran “proveedor de objetos vitales” que es el mundo exterior, y esto de una manera que tiende a contrariar —y, en último término, a modificar—⁶ el imperio del principio de la inercia neuronal. En efecto, la consumación de la satisfacción de estas necesidades requiere de una acción “que merece ser llamada «específica», (...) [que supone] una operación que es independiente de $Q\eta$ endógena, y en general es mayor, pues el individuo está puesto bajo unas condiciones que uno puede definir como *apremio de la vida*.” (Freud, 1950 [1895], p. 341). La “acción específica”, cuyo modelo es la búsqueda y posterior incorporación del alimento hallado por el organismo en el mundo exterior, demanda un cierto acopio de energía $Q\eta$, razón por la cual “el sistema de neuronas está forzado a

⁶ Nos referimos a la modificación del principio de inercia neuronal en principio de constancia por influjo de las pulsiones de vida. Esto será analizado en detalle más adelante (cf. *infra*, I.2.5.1.).

resignar la originaria tendencia a la inercia, es decir, al nivel cero.” (Freud, 1950 [1895], p. 341). Lo que se configura, así, a modo de un elemento constitutivo de una *lógica de lo viviente* en la teoría psicoanalítica de Freud, es que en el quebrantamiento del principio de inercia neuronal por el acopio de energía que exigen las demandas de satisfacción de las grandes necesidades vitales, se encuentra el germen de una oposición radical que podríamos dar en llamar una *oposición de la vida por la vida*. Y es que, paradójicamente, son las exigencias propias de la vida de lo viviente, es decir, las demandas de satisfacción de aquellas necesidades inherentes a la función de autoconservación, las que se ubicarían en un plano de oposición con respecto al principio más arcaico que, según Freud (1950 [1895]), gobierna a los organismos vivientes y que los esfuerza a desembarazarse de la cantidad. De este modo, es posible señalar a modo de aforismo, que *las exigencias de autoconservación se encuentran en oposición a los principios de la vida*, o, en otros términos, que *la vida contraría sus propios principios*.

I.1.2.3. La pulsión más allá del concepto de *estímulo: captura pulsional* y subversión del esquema del reflejo fisiológico

Veinte años tendrán que transcurrir desde la redacción del “Proyecto de psicología” para que Freud se aviniese a brindar una definición de conjunto del concepto de *pulsión*. Esto acontecerá en un texto cuyo título es, por sí mismo, elocuente: “Pulsiones y destinos de pulsión”, de 1915. Operando una ruptura con el pensamiento científico de su época, particularmente con la disciplina de la fisiología —importantísima, como se verá más adelante, en el estudio de las cuestiones que dicen relación con la pregunta “¿Qué es la vida?”—,⁷ Freud establecerá los órdenes y las dimensiones de distinción entre el concepto de *estímulo* aportado por ella, y el concepto de *pulsión*, tal como él lo concibe en su metapsicología. El análisis ulterior de estos conceptos, y la descomposición particular de cada uno de ellos, no constituye sino una revisión, esta vez más exhaustiva —“más científica”, o menos especulativa, si se quiere— entre los dos regímenes energéticos que soportaban la estructura viviente del

⁷ Cf., en el segundo capítulo, el análisis extenso de la fisiología de Claude Bernard y su importancia en el establecimiento de un punto de vista positivista en las cuestiones de la vida, punto de vista de acuerdo al cual la vida es una suma de funciones fisiológicas mensurables, medibles y cuantificables.

organismo primitivo del “Proyecto de psicología”, y que ponían en funcionamiento su “maquinaria psíquica”, a saber: la excitación exógena y la excitación endógena.

Un *estímulo* es definido por Freud como una *fuerza de choque momentánea* que actúa sobre el organismo viviente, y cuya proveniencia se rastrea en el mundo exterior. De acuerdo al esquema del reflejo fisiológico, esta “estimulación exógena” —para retomar las palabras del “Proyecto”— aportada al tejido vivo (a la sustancia nerviosa) debe ser descargada *hacia afuera* mediante una única acción, la huida, acción “«acorde al fin», por el hecho de que sustrae a la sustancia estimulada de la influencia del estímulo, la aleja del radio en que este opera.” (Freud, 1915a, p. 114).

Todo lo esencial respecto del estímulo está dicho si suponemos que *opera de un solo golpe*; por tanto, se lo puede despachar mediante *una única acción adecuada*, cuyo tipo ha de discernirse en la *huída motriz* ante la fuente de estímulo. (Freud, 1915a, p. 114 [Las bastardillas son nuestras]).

Situada en un plano de radical oposición con respecto al concepto de *estímulo*, la *pulsión* es definida por Freud como una fuerza proveniente del *interior* de la organización biológica, de sus regiones orgánicas profundas, e incluso de sus estructuras celulares o moleculares. Su característica principal, además de su *interioridad* con respecto al propio organismo, es también el hecho de que actúa “siempre como una fuerza *constante*.” (Freud, 1915a, p. 114). Enlazadas, ambas propiedades del acontecer pulsional darán forma a uno de los ulteriores caracteres que Freud distinguiera en los dinamismos de la vida pulsional, a saber: su “*incoercibilidad por acciones de huida*.” (Freud, 1915a, p. 115 [Las bastardillas son nuestras]), vale decir, la imposibilidad de las individualidades biológicas humanas de escapar o de sustraerse de este régimen incesante de excitación o de estimulación interna.

En la *lógica de lo viviente* que inaugura el pensamiento metapsicológico de Freud, esta *captura pulsional* será objeto de una valoración de índole biológica que dice directa relación con aquello que, proviniendo del interior del propio organismo, puede llegar a poner en peligro la eficacia de sus tendencias a la autoconservación. Y es que las pulsiones, según Freud, pueden llegar a amenazar la integridad y la conservación en vida del viviente humano toda vez que la

tramitación o elaboración psíquica de sus exigencias sea insuficiente o inacabada. En la mayoría de los casos, una insuficiente elaboración psíquica de las exigencias de la vida pulsional tendrá a lo patológico como su inevitable resultado. De allí que no sea una mera casualidad el hecho de que Freud utilizase el verbo *atacar* en lo tocante a la naturaleza de la pulsión: “Puesto que no ataca desde afuera, sino desde el interior del cuerpo, una huida de nada puede valer contra ella.” (Freud, 1915a, p. 114). Es así como se prefigura, en nuestra interpretación, el germen de otra de las ideas centrales para el establecimiento de una *lógica de lo viviente* dentro del campo teórico de psicoanálisis: *las pulsiones pueden actuar en detrimento del organismo en su conjunto*.

Un último elemento a destacar hará transitar el concepto de *pulsión* desde su contrastación con las nociones teóricas fundamentales de la fisiología (estímulo, esquema reflejo, huida motriz), hacia el plano de la vida anímica. Dicho elemento es el imperativo freudiano de acuerdo al cual los estímulos pulsionales han de llamarse “necesidades”, y su cancelación, “satisfacciones”, con lo cual se penetra de lleno en el orden de los fenómenos relativos al *continuum* de sensaciones de la serie placer-displacer, registro eminentemente *biopsíquico*. “Será mejor que llamemos «necesidad» al estímulo pulsional; lo que cancela esta necesidad es la «satisfacción». Esta sólo puede alcanzarse mediante una modificación, apropiada a la meta (adecuada), de la fuente interior de estímulo.” (Freud, 1915a, p. 114).

Es en el establecimiento de órdenes de continuidad entre el plano de las reclamaciones internas del organismo —las consabidas *excitaciones endógenas*— y el de la vida de representaciones, en donde se encontrará la definición más elaborada —y, por lo tanto, la más citada entre los psicoanalistas— que Freud ofreciera respecto del concepto de *pulsión*. En efecto, cuando en la reflexión freudiana se produce un verdadero tránsito de unificación entre los *procesos vitales* del organismo biológico y el plano de las *referencias subjetivas*, vale decir, entre los registros somático y psíquico, el acontecer pulsional emergerá en una dimensión que va más allá de lo viviente en sentido orgánico, esto es, en una dimensión propiamente *humana*. En ésta, tanto la fuerza constante de la *pulsión* como su interioridad e incoercibilidad se transformarán en el establecimiento de una serie de *exigencias* para la vida psíquica del viviente humano.

Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, la «pulsión» nos aparece como un *concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático*, como un representante {*Repräsentant*} psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una *medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal*. (Freud, 1915a, p. 117 [Las bastardillas son nuestras]).

Esta definición del concepto de pulsión como una *noción fronteriza entre lo anímico y lo somático* había sido ya adelantada por Freud en 1913, en “El interés por el psicoanálisis”, artículo escrito para la revista científica italiana *Scientia*, y en el que se discuten ampliamente las posibilidades de estatuir un “psicoanálisis aplicado”, esto es, una extensión de los hallazgos psicoanalíticos a las elucidaciones y elaboraciones teóricas de otras ciencias exactas y disciplinas humanas, como la biología, la sociología, el arte y la historia de la cultura. En ese texto, Freud (1913) señaló: “No podemos evitar la «pulsión» como concepto fronterizo entre una concepción psicológica y una biológica” (p. 185). Una definición similar a la citada anteriormente *in extenso*, se encuentra en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), definición que fue agregada a la tercera edición de dicha obra, en 1915. Se trata, por lo tanto, de una definición por completo deudora de las reflexiones contenidas en “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915a), y no de una definición original de principios del siglo XX.

Por «pulsión» podemos entender al comienzo nada más que la agencia representante {*Repräsentanz*} psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir; (...) Así, «pulsión» es uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto de lo corporal. (...) [Las pulsiones] han de considerarse sólo como una medida de exigencia de trabajo para la vida anímica. (Freud, 1905, p. 153).

Una vez definida la *pulsión* como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como una medida de la exigencia de trabajo que para la vida anímica significa su íntima trabazón con los estímulos provenientes del interior del cuerpo, Freud se propuso discutir, nuevamente en “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915a), una serie de términos íntimamente asociados con ella. Estas nociones, que dan forma a las dimensiones o componentes de la pulsión, son el *esfuerzo*, la *meta*, el *objeto* y la *fuentes*, nociones que, con excepción de la primera,

Freud había trabajado ya en 1905, en *Tres ensayos de teoría sexual*, a propósito del examen de las perversiones sexuales y de la vida sexual infantil.

Representando no sólo una propiedad universal de las pulsiones, sino también su esencia misma, el *esfuerzo* {*Drang*} —o *empuje*— de la pulsión es definido por Freud como “su factor motor, la suma de fuerza o la medida de la exigencia de trabajo que ella representa {*repräsentieren*}.” (Freud, 1915a, p. 117) para la vida anímica. A decir verdad, la definición de la pulsión por su carácter esforzante, por su *Drang*, es, desde el punto de vista epistemológico, casi una tautología, puesto que el propio término alemán *Trieb* no es sino un derivado del verbo *treiben*, que significa *empujar*, impulsar, accionar, “expulsar frente a sí”, conducir y —por qué no— *esforzar*. De modo que, desde el punto de vista semántico, *Drang* es exactamente sinónimo de *Trieb* (Laplanche, 1993). “Definir la pulsión por su presión, la *Trieb* por su *Drang*, es, desde un punto de vista epistemológico, casi una tautología: en última instancia una de ellas no es sino el elemento abstracto, hipostasiado, de la otra.” (Laplanche, 1970, p. 19).

Si, tal como se observó previamente, los estímulos pulsionales han de llamarse para Freud “necesidades”, la *meta* {*Ziel*} de la vida pulsional “es en todos los casos la *satisfacción* que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión.” (Freud, 1915a, p. 118 [Las bastardillas son nuestras]). En *El malestar en la cultura* (1930 [1929]), texto tardío del *corpus* freudiano, Freud señalará que la satisfacción “es por cierto la tarea económica de nuestra vida.” (p. 95), subrayando, con ello, la invariabilidad de esta meta en lo que concierne a las múltiples plasmaciones que puede adoptar el acontecer incoercible de la vida pulsional —estamos pensando, por ejemplo, en la *sublimación* como uno de los destinos pulsionales posibles—. Ahora bien, es preciso parar mientes en el hecho, destacado por Freud (1915a), de que si bien la meta de la satisfacción permanece siempre invariable —debido al carácter incoercible de los dinamismos pulsionales—, “los caminos que llevan a ella pueden ser diversos, de suerte que para una pulsión se presenten múltiples metas más próximas o intermediarias, que se combinan entre sí o se permutan unas por otras.” (p. 118).

El circuito de los dinamismos y exigencias del acontecer de la vida pulsional, puesto en marcha por la “tarea económica de nuestra vida” —la satisfacción—, procura alcanzar esta meta a través de un medio. Este verdadero medio de satisfacción es el *objeto* {*Objekt*} de la pulsión, definido por Freud (1915*a*) como “aquello en o por lo cual [la pulsión] puede alcanzar su meta.” (p. 118). El *objeto* “Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción.” (Freud, 1915*a*, p. 118). Para el psicoanálisis, el objeto no es necesariamente un objeto ajeno; ni siquiera es necesariamente una otra persona en sentido “total”. El objeto, más bien, puede ser tanto una parte del cuerpo propio —como sucede en el autoerotismo—, como una parte del cuerpo del otro, un *objeto parcial*; e incluso pueden ser objetos fantasmáticos, cuya relación con la satisfacción está mediada por los simbolismos que los recubren. De estas consideraciones relativas al objeto, según las cuales el objeto es variable, coordinado con la pulsión sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción, se puede desprender un carácter esencial de las pulsiones: su *movilidad*, su tendencia a desasirse rápidamente de los objetos. De ahí que Freud llamara *fijación* a un vínculo demasiado íntimo, a una soldadura demasiado estrecha, entre la pulsión y su objeto, vínculo que contraría el movimiento inherente del acontecer pulsional.

Por último, en relación a la *fuerza* {*Quelle*} de la pulsión, Freud (1915*a*) expresó severamente y sin ambages: “El estudio de las fuentes pulsionales ya no compete a la psicología” (p. 119), desplazando implícitamente el problema hacia el plano de las investigaciones biológicas o fisiológicas. Sin embargo, y pese a que “El conocimiento más preciso de las fuentes pulsionales en modo alguno es imprescindible para los fines de la investigación psicológica.” (Freud, 1915*a*, p. 119), Freud se allanó a brindar una definición tentativa, más cercana al plano especulativo que a las evidencias científicas: “La fuente de la pulsión es un proceso excitador en el interior de un órgano”, escribía en la edición de 1915 de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), y en “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915*a*) definía la fuente como un

proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado {*repräsentiert*} en la vida anímica por la pulsión. No se sabe si ese

proceso es por regla general de naturaleza química o también puede corresponder al desprendimiento de otras fuerzas, mecánicas por ejemplo. (pp. 118-119).

Ahora bien, el desplazamiento de las cuestiones relativas a la ignota naturaleza de este proceso excitador acaecido en el interior de un órgano hacia el terreno de las investigaciones y elucidaciones de la biología, no significa, desde ningún punto de vista, que la *Quelle* carezca de interés o de importancia en lo que concierne a la intelección de los principios rectores del acontecer pulsional, y al discernimiento de la naturaleza última de las pulsiones. En palabras de Freud (1915a): “para la pulsión lo absolutamente decisivo es su origen en la fuente somática” (p. 119). Y, si bien este origen somático constituye un verdadero enigma, Freud (1915a) echará mano a un último expediente: “Muchas veces puede inferirse retrospectivamente con certeza las fuentes de la pulsión a partir de sus metas.” (p. 119), con lo que está señalando que el análisis de los diversos modos de satisfacción que constituyen las especificidades de la vida pulsional en el viviente humano, puede ser un indicador preciso de aquellos órganos, sistemas de órgano o regiones corporales profundas y desconocidas a los cuales es preciso imputar el surgimiento de una excitación endógena representada en la vida anímica por la pulsión.⁸

⁸ Si bien el propósito del presente capítulo no es desarrollar un aparato teórico crítico respecto del concepto de pulsión, sino, más bien, presentar el desarrollo de la doctrina pulsional tal y como fue elaborada por Freud en el trayecto de su pensamiento y obra, es preciso mencionar que autores como Jean Laplanche (1993) han llevado a cabo una crítica radical de este concepto, imputándole a Freud un sesgo biologizante y endogenista en sus concepciones. El propio Laplanche (1993), a propósito de las dimensiones de la pulsión, y en defensa de la *primacía del otro* en el psicoanálisis y de su concomitante *teoría de la seducción generalizada* —según la cual la pulsión sexual en el niño sería un cuerpo extraño que ha sido implantado *desde afuera por el otro* (generalmente, un adulto) a través de una serie de mensajes eróticos y erotizantes que se encuentran encubiertos en los cuidados tempranos que el segundo brinda al primero—, señala: “En la *Trieb* sexual, todo es variable. El objeto es contingente, susceptible de todas las sustituciones; según Freud, se puede siempre reemplazar un objeto por otro. La meta es susceptible de intercambios, modificaciones, inhibiciones. Las fuentes, en fin, están conectadas las unas a las otras, susceptibles de “vicariarse”. En esta concepción, objeto, fuente y meta *en la pulsión sexual* son, finalmente, evanescentes.” (p. 44). Y, en relación a esta “evanescencia” de los elementos de la pulsión, Laplanche (1993) evoca el relato de Plutarco respecto del velero o barco de Teseo, nave hecha de madera que en la época en que Plutarco escribió su obra *Vida de hombres ilustres*, se exhibía aún en Atenas como la legendaria nave en la que había viajado Teseo, siglos atrás, a derrotar al Minotauro en Creta. Pues bien, como este velero estaba hecho de madera, de tiempo en tiempo sus piezas podridas debían ser sustituidas, de suerte que, al final, todas ellas habían sido reemplazadas. “De tal modo, dice Plutarco, este barco de Teseo había llegado a ser para los filósofos un gran ejemplo. ¿Si todo ha sido cambiado —se preguntaban—, es aún ‘el velero de Teseo’?”

La pulsión es una especie de velero de Teseo. ¿Qué queda de la pulsión? Nada, salvo el empuje, ese *Drang* que, por la semántica, es exactamente sinónimo de *Trieb*.” (p. 45).

I.1.2.4. La pulsión entre *Soma* y *Psyché*: la “biología extendida” de Freud

La revisión del itinerario de reflexiones que dan forma al pensamiento metapsicológico de Freud relativo a la naturaleza del acontecer de la vida pulsional y a sus particulares dinamismos, nos ha puesto sobre la pista de una forma particular del pensar freudiano, una suerte de *episteme* psicoanalítica, que se constituye como el centro de gravedad de lo que se podría dar en llamar una *lógica de lo viviente* en el psicoanálisis. Los contornos de esta forma particular del pensar de Freud han sido dibujados por el derrotero investigativo trazado hasta ahora, a saber: 1) por nuestras reflexiones relativas al origen del término alemán *Trieb*, cuyas múltiples acepciones lo han hecho transitar por el territorio extenso y enmarañado de la *Bíos* —de la *vida*, de *lo viviente*—, brindando representaciones sobre una cierta fuerza propulsora desconocida que se encontraría en el origen de las incesantes producciones de lo viviente, y que se extendería sin solución de continuidad desde lo vegetal a lo animal; 2) por nuestra detención en el “Proyecto de psicología” (Freud, 1950 [1895]), texto temprano del *corpus* freudiano en el que se estatuyeron los elementos centrales de una *concepción energética del aparato anímico* que, pese a las modificaciones ulteriores, Freud sostuvo toda su vida, y en el cual se pudieron hallar no sólo los rudimentos del concepto de *pulsión* en la postulación de una “excitación” o “estimulación endógena”, sino también los gérmenes de una *lógica de la individuación* del organismo biológico a través de una diferenciación temprana entre un “adentro” y un “afuera” posibilitada por esta excitación interna; 3) por nuestra deducción, a partir de un examen del “Proyecto”, de una oposición fundamental entre las funciones de autoconservación y el principio rector de la economía psíquica, a saber, el principio de inercia neuronal. Según esta oposición, formulada en el aforismo *la vida contraría sus propios principios*, las exigencias de autoconservación del organismo se encuentran en un plano de contradicción respecto del *principio de inercia neuronal*, principio rector, según Freud, de los dinamismos energéticos propios del aparato anímico de la individualidad biológica de la “psicología para los neurólogos”; 4) por el estudio de la subversión freudiana del concepto de *estímulo* y del esquema del reflejo fisiológico por el concepto de *pulsión*, subversión que además sugirió directamente que la *captura pulsional*, esto es, la imposibilidad del organismo de huir de sí mismo, de sus propias excitaciones internas, sería otro de los elementos constitutivos de la ya mencionada *lógica de lo viviente* en el interior de la

metapsicología de Freud; y 5) por el análisis de “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915a), en donde Freud no sólo brindó una definición de la *pulsión* como un *concepto de naturaleza fronteriza entre lo anímico y lo somático*, como uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto de su trabazón con lo corporal, sino que también procuró especificar sus cuatro dimensiones, elementos o “términos asociados”, el *esfuerzo*, la *meta*, el *objeto* y la *fuerza*.

Pues bien, este *modo particular* que asume el pensar freudiano, y que recubre sus consideraciones metapsicológicas de una serie de elementos constitutivos de una *lógica de lo viviente*, no es otra cosa que lo que se ha dado en llamar la “biología extendida” de Freud (Scarfone, 2005). Con la *biología extendida* de Freud, se quiere señalar que el examen relativo a los principios rectores de la vida pulsional, a la naturaleza última de las pulsiones y de sus dinamismos energéticos internos, no puede ser llevado a cabo en el campo único de la investigación propiamente psíquica o anímica del psicoanálisis. Más bien, los fenómenos de la vida pulsional han de tener como horizonte explicativo necesario el *campo de la investigación biológica*, campo en el cual la metapsicología freudiana se ha adentrado, formulando diversos supuestos e hipótesis explicativas. Tal como lo señala Freud en el *Esquema del psicoanálisis*, última gran obra de carácter metapsicológico, escrita en 1938, pero publicada de forma póstuma en 1940:

Es lógico que nos sorprenda el hecho de que tan a menudo nos viéramos precisados a aventurarnos más allá de las fronteras de la ciencia psicológica. *Los fenómenos que nosotros elaborábamos no pertenecen sólo a la psicología: tienen también un lado orgánico-biológico*, y, en consonancia con ello, *en nuestros empeños en torno de la edificación del psicoanálisis hemos hecho también sustantivos hallazgos biológicos y no pudimos evitar nuevos supuestos en esa materia.* (Freud, 1940 [1938]), p. 197 [Las bastardillas son nuestras].

Ahora bien, estos hallazgos y supuestos biológicos de los que habla Freud, y que dan forma a su particular *biología extendida*, no se reducen al campo de la investigación biológica moderna, dominada por la teoría celular y molecular. Se trata, en cambio, de una biología “mucho más vasta que lo que se estudia en probetas o bajo el microscopio electrónico” (Scarfone, 2005, p. 47). Se trata de una biología que abarca la dimensión de la *Bíos* —de la *vida*— en su totalidad, que “toma en consideración todo lo que concierne a lo vivo, lo neurofisiológico y lo psíquico

incluidos. (...) [Ya] que lo psíquico *también* es del orden de lo vivo y, pues, del orden de la *biología*.” (Scarfone, 2005, p. 47). Esta biología que abarca el campo extenso de la *Bíos* es propiamente tal la “biología extendida” de Freud, biología que, también conocida como *metapsicología freudiana*, hace ingresar al psicoanálisis en el campo de las ciencias de lo viviente.

Heredera directa de la “biología extendida” de Freud, es la concepción que subyace a la definición de la *pulsión* como un *concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático*. De acuerdo a esta idea —que constituye otro de los puntos de anclaje de una *lógica de lo viviente* en la teoría freudiana—, *no existe en el pensamiento de Freud el dualismo cartesiano entre el Soma y la Psyché*, entre lo psíquico y lo somático, entre la vida del alma y los dinamismos del cuerpo. En este punto de vista, en donde se concibe al organismo biológico como una *totalidad viviente*, la pulsión constituye precisamente un “pasador”, un *concepto de borde* que articula lo psíquico y lo somático como “*dos aspectos de un solo ser biopsíquico*.” (Scarfone, 2005, p. 42 [Las bastardillas son nuestras]). De modo que entre el *Soma* y la *Psyché* “hay cesura, pero no ruptura.” (Scarfone, 2005, p. 42). La pulsión, a este respecto, “no marca un clivaje, sino un continuo entre dos aspectos del ser biopsíquico, donde se aplican, por cierto, dos lenguajes específicos, pero entre los que las pulsiones se plantean como ‘pasadores’.” (Scarfone, 2005, p. 42).

I.2. Consideraciones históricas y teóricas: problemas asociados al emplazamiento del concepto

Tanto los dinamismos energéticos propios del acontecer de la vida pulsional, como el concepto mismo de *pulsión*, poseen en el interior del *corpus* psicoanalítico de Freud el estatus de referencias cruciales, de verdaderas *instituciones* organizadoras de su pensamiento y de sus elaboraciones metapsicológicas. Este estatus, no obstante, no se constituyó al modo de una *creatio ex nihilo*, desde la nada, como por arte de magia. Tampoco fue el resultado de una suerte de “evolución” del pensamiento de Freud que lo llevó a sustituir viejas ideas por otras nuevas, más precisas. Ese lugar central que ocupa el concepto de *pulsión* en la teoría psicoanalítica freudiana ha de ser comprendido, más bien, en el marco de una serie de contradicciones y superaciones conceptuales acontecidas en el campo del saber psiquiátrico del siglo XIX

relativo a los fenómenos de la psicopatología, dentro de las cuales resulta posible balizar dos momentos de suma importancia para elucidar dialéctica e históricamente la génesis de la originalidad del pensamiento de Freud. En primer lugar, la puesta en escena de la dimensión de la *causalidad psíquica* en el escenario de las enfermedades mentales, en particular en el campo de los fenómenos histéricos. Las condiciones de entendimiento de esta importancia progresiva que adquirió la *dimensión psíquica* no sólo han de ser establecidas en el contexto de una reacción generalizada del pensamiento de Freud frente al predominio que durante el siglo XIX ejercieron los postulados organicistas y heredo-degenerativos sobre gran parte del saber psiquiátrico relativo a la patogénesis de las entonces llamadas “vesanias” o “enfermedades nerviosas” (cf. Bercherie, 1983; Bilbao, 2011); ellas también han de ser inscritas, necesariamente, en el marco “de los progresos del conocimiento neurológico, fisiológico y patológico, [puesto que] el *saber médico fue la condición de posibilidad del psicoanálisis.*” (Bercherie, 1983, p. 278). La aprehensión, por parte de Freud, de estos progresos en el campo de las investigaciones médicas dependió directa e históricamente de los estudios que realizó en París, durante el invierno de 1885-1886, en la Salpêtrière, bajo la tutela de uno de sus más importantes maestros, el médico Jean-Martin Charcot.

En segundo lugar, las tempranas indagaciones que Freud realizara bajo la influencia de Charcot y Breuer entre 1892 y 1897 en torno de un cúmulo de interrogantes relativas a la etiopatogénesis de los fenómenos histéricos, le abrieron las puertas para una consideración atenta de la importancia teórica y clínica de la dimensión de la *sexualidad*, sobre todo en lo tocante al intento de hallar la naturaleza y la especificidad de esa *dimensión psíquica* que, luego de los trabajos del maestro de la Salpêtrière, debía ser concebida como el territorio de causación de una serie de enfermedades que ya no podían ser consideradas de naturaleza orgánica o neurológica, como la histeria. Y pese a que las *teorías del trauma y la seducción*, centros de gravedad de estas indagaciones freudianas tempranas, serían abandonadas hacia 1897, ellas lograron pavimentar el derrotero teórico que haría pasar a Freud desde una *concepción exógena* de la sexualidad —animada por la seducción perversa de un adulto— hacia *concepción eminentemente endógena*, en la cual las fantasías sexuales inconscientes y el concepto de *pulsión* desempeñarían el rol de verdaderas instituciones. La naturaleza y las características de estas indagaciones

tempranas que constituyen, con propiedad, la *época fundacional del psicoanálisis*, serán detalladas más adelante. En lo inmediato, siguiendo un criterio cronológico, es preciso remitirse a la importancia que sobre Freud ejerció la figura del maestro Jean-Martin Charcot.

I.2.1. Charcot y los progresos del saber médico como condición de posibilidad del psicoanálisis: hacia el descubrimiento de la *causalidad psíquica*

Hacia 1870, el núcleo de los intereses investigativos y, sobre todo, terapéuticos (clínico-sintomatológicos), de la escuela de la Salpêtrière lo constituía lo que los franceses llamaban en ese entonces la « *grande névrose* », la histeria, enfermedad concebida por Charcot, desde aquella época y prácticamente hasta su muerte, como una enfermedad nerviosa, o, más precisamente, como una *enfermedad neurológica* (cf. Bercherie, 1983, pp. 71 y sigs.). Ello, en oposición a toda una tradición del pensamiento psiquiátrico, que no había visto en los fenómenos histéricos sino la puesta en escena de los ardidés de *mujeres simuladoras*, que lograban *imitar* con destreza las más diversas afecciones neurológicas u orgánicas (parálisis, anestias, contracturas, estrechamientos del campo visual, espasmos de diversa naturaleza, etc.). Charcot, por el contrario, estaba convencido de la materialidad y del asentamiento neurológico de las perturbaciones histéricas y, bajo la influencia de los trabajos de algunos médicos y cirujanos alemanes y, sobre todo, anglosajones de su época, sostenía “la concepción de la histeria como una neurosis espinal, irritación de la médula, presuntamente fuente de diversos trastornos nerviosos reflejos” (Bercherie, 1983, p. 71). Por otra parte, el establecimiento de rigurosos protocolos de observación, y la utilización de diversos instrumentos de medición (tales como cilindros registradores de la actividad muscular y neumógrafos), sirvieron a Charcot para ponerse al abrigo de las simulaciones, y así diferenciar, basándose en evidencias científicas, las afecciones neurológicas verdaderas de las meras imitaciones (cf. Bercherie, 1983, pp. 74-75).

Pues bien, en lo relativo al estudio de la sintomatología histérica, estos estrictos protocolos de investigación no sólo “demostraban en la mayor parte de los casos la ausencia de simulación, la *objetividad* de los trastornos y *por lo tanto* su naturaleza orgánica.” (Bercherie, 1983, p. 75), sino que además le sugirieron a Charcot la existencia de una total *analogía anatómica*

(Bercherie, 1983), una estrecha semejanza, casi una mimesis, entre los cuadros sintomatológicos de la histeria y de las enfermedades neurológicas lesionales, es decir, aquellas que podían ser reconducidas a una *lesión real* de asentamiento orgánico-neurológico. De ahí en más, restaba a Charcot sólo dar un paso lógico de doble faz: por una parte, comenzar a estudiar la histeria a partir del modelo de estas enfermedades, y, por la otra, esperar que el método anátomo-clínico, a partir de la disección de cadáveres, permitiera identificar el emplazamiento orgánico-neurológico de la lesión causal de la histeria, llamada por Charcot “lesión dinámica”.⁹ Todo esto, con la finalidad de “proveer a la nosografía de caracteres más fijos, más materiales que los síntomas mismos, si así puede decirse” (Charcot, 1887, citado por Bercherie, 1983, p. 70).

En lo relativo a la *causalidad* de los fenómenos histéricos y a sus factores etiológicos eficaces, Charcot sustentaba una concepción inscrita dentro de los modelos heredo-degenerativos que habían dado forma al « *esprit du temps* » del pensamiento psiquiátrico de su época (cf. Bercherie, 1983; Bilbao, 2011). Según Charcot, la causa de la histeria debía ser hallada en todos los casos en el territorio de la *herencia nerviosa*, es decir, en una particular “diátesis” o carga hereditaria, transmitida de generación en generación, que actúa para los miembros de una familia como un factor predisponente a la contracción de una variedad de enfermedades nerviosas o neuropatías. Cualquier otro influjo de origen accidental (no hereditario) que por sus características pudiese pensarse como un factor etiológico eficaz de los fenómenos histéricos, tales como enfermedades infecciosas, intoxicaciones, debilitamientos generalizados de la actividad física o psíquica y, particularmente, *los traumas*, no desempeñaban en el modelo de Charcot más que el papel de unos « *agents provocateurs* », esto es, de unos factores desencadenantes de relativa importancia para la elucidación de la eclosión sintomática, pero completamente indiferentes como unos factores relevantes para comprender la génesis de la afección en cuestión.

⁹ “En efecto, ¿qué es una lesión dinámica? Estoy bien seguro de que muchos de los que leen las obras de Charcot creen que la lesión dinámica es una lesión de la que ya no se encuentra la huella en el cadáver, como un edema, una anemia, una hiperemia activa. Pero, aunque no persistan necesariamente tras la muerte, aunque sean leves y fugaces, esas son genuinas lesiones orgánicas.” (Freud, 1893 [1888-93], p. 206 [Las bastardillas son nuestras]).

A partir 1885, el edificio doctrinario que Charcot había construido desde 1870 para comprender los fenómenos histéricos, comenzó a entrar en un severo proceso de crisis que, al cabo de tres o cuatro años, terminaría por erosionar su pilar fundamental, su piedra angular, a saber, su *orientación reduccionista de naturaleza neurológica*. Una serie de elementos, que por razones de espacio sólo serán descritos brevemente,¹⁰ contribuyeron de manera determinante al progresivo desmoronamiento de la doctrina del maestro de la Salpêtrière: 1) sus investigaciones alrededor de la histeria masculina pusieron de relieve la “frecuencia del desencadenamiento de los síntomas por influencia de un *factor traumático* (accidente de trabajo, en la vía pública, ferroviario, riña, etcétera).” (Bercherie, 1983, p. 93); 2) el parentesco que inmediatamente reconoció Charcot entre la histeria y la “neurosis traumática” —entidad clínica que Hermann Oppenheim había propuesto en la misma época para dar cuenta de los trastornos nerviosos que secundaban a accidentes de ferrocarril y a otras catástrofes— lo llevó a conferir al “shock nervioso”, es decir, a los *afectos de pánico u horror*, un rol preponderante en la comprensión de estos cuadros sintomáticos análogos, y a anexar a la gran categoría de la histeria esta nueva entidad clínica; 3) un aparente refinamiento de los análisis semiológicos, los mismos que antes le habían proporcionado a Charcot las evidencias científicas necesarias para sostener la *analogía anatómica* entre la histeria y las afecciones neurológicas lesionales, y justificar, en consecuencia, la *naturaleza orgánica* de la primera, le permitía ahora, y en un sentido inverso, estatuir una cierta diferenciación entre la sintomatología de ambas patologías, sobre todo en lo tocante a las características de la distribución neuro-anatómica de las parálisis, contracturas y anestias. Estas observaciones terminaron, a la postre, por establecer una diferenciación absoluta de los trastornos histéricos respecto de sus homólogos orgánicos, progreso que en el campo del saber médico abrió las puertas para la introducción de un nuevo entendimiento de los fenómenos histéricos; y 4) a partir de 1878 —este es el punto más importante—, Charcot comenzó a estudiar el hipnotismo, fenómeno conocido en Francia desde fines del siglo XVIII como “magnetismo animal”. Estos estudios lo acercaron a la observación de unos particulares estados psíquicos provocados artificialmente por los “magnetizadores”, entonces llamados *estados sonambúlicos*, en el transcurso de los cuales los sujetos presentaban una peculiar susceptibilidad psíquica para los *fenómenos de la sugestión*, es decir, para actuar en verdaderas

¹⁰ En Bercherie (1983, pp. 92 y sigs.) se encontrará un análisis detallado de dichos elementos.

escenas pantomímicas, las influencias y las órdenes de quienes ejecutaban estos procedimientos curativos más cercanos a la taumaturgia que al rigor científico.

En el transcurso de 1885, Charcot llevó a cabo una serie de experimentaciones bajo hipnosis. Poniendo a los “magnetizados” en el estado sonambúlico, logró producir *mediante sugestión* una serie de síntomas sensitivos (principalmente anestias) y motores (parálisis y contracturas) que “demostraron ser, desde el punto de vista semiológico, *exactamente idénticos* a los trastornos histéricos espontáneos, en particular a los síntomas homólogos de las neurosis traumáticas.” (Bercherie, 1983, p. 94).

Charcot pone en hipnosis profunda a uno de estos enfermos, le da un golpecito en el brazo, el brazo se cae, queda paralizado, y muestra exactamente los mismos síntomas que en la parálisis traumática espontánea. El golpe también puede ser sustituido por una sugestión verbal directa: «Oye, tu brazo está paralizado»; y también en este caso muestra la parálisis idéntico carácter. (Freud, 1893, p. 30).

Requerimientos necesarios de estas experimentaciones no eran sólo la condición de la hipnosis y el recurso de la sugestión, sino también el hecho de que los hipnotizados fueran de antemano sujetos histéricos, de manera que la producción sintomática cuya eclosión se atribuía a los influjos sugestivos era, propiamente hablando, una *reproducción artificial* de un estado anterior, producido espontáneamente. Esto justificaba el hecho de que “en la concepción de Charcot, la hipnosis era una *neurosis artificial* de esencia histérica.” (Bercherie, 1983, p. 92 [Las bastardillas son nuestras]). La versión paradigmática de estos síntomas histéricos susceptibles de ser reproducidos artificialmente en la hipnosis eran las *parálisis histero-traumáticas*, cuya homología con los síntomas de las neurosis traumáticas se justificaba por el hecho de que podían ser desencadenadas, tal como aquéllos, por un *factor traumático*, es decir, por *afectos de pánico u horror*. Y bien, al poder ser reproducido artificialmente por influjos sugestivos, este tipo de síntoma histérico terminó por demostrar fehacientemente que su desencadenamiento no residía en una particular lesión de orden neurológico u orgánico atribuible al trauma, sino que, por el contrario, “*reposaba sobre una idea, la idea de parálisis o la idea de insensibilidad, y representaba la realización funcional de ella.*” (Bercherie, 1983, p. 94 [Las bastardillas son nuestras]).

Aquí el trauma, allí la sugestión traumática; el efecto último, la parálisis, es el mismo en ambos. Si el trauma de un caso puede ser sustituido, en otro, por la sugestión verbal, ello conduce a suponer que también en la parálisis traumática espontánea una *representación* semejante fue responsable de su génesis (...) *Entonces realmente el trauma sería de todo punto equiparable a la sugestión verbal.* (Freud, 1893, p. 30 [Las bastardillas son nuestras]).

Así, al demostrar su *naturaleza psíquica*, su *origen psicogenético*, estas parálisis histero-traumáticas abrieron de una vez para siempre el espectro de la *causalidad psíquica* en lo que atañe a las elucidaciones relativas a la etiología de los fenómenos neuróticos, operando con ello una verdadera subversión de los modelos causales organicistas y neurologicistas que esperaban poder *localizar* las lesiones de la histeria en el territorio orgánico, particularmente en la anatomía y estructura del sistema nervioso.

I.2.1.1. Freud más allá de la neurología: la vida representativa y una interrogación por la naturaleza de los órganos; cuestiones preliminares para el advenimiento del concepto de *pulsión*

Tras su retorno de la Salpêtrière, en 1886, Freud emprendió una serie de estudios de naturaleza neurológica cuyos hallazgos principales no harían otra cosa que dar continuidad a los procesos de erosión de la *doctrina neurologicista* de Charcot. En esa línea se encuentra, por ejemplo, un célebre trabajo redactado bajo el título de “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1893 [1888-93]), en el cual Freud se abocó a la comparación de la parálisis histérica con las parálisis cerebrales, también llamadas *parálisis de representación* (parálisis « *en masse* »), con las cuales compartía algunos de sus caracteres. De una serie de análisis de naturaleza neurológica, Freud concluyó que la parálisis histérica, en sus aspectos más característicos, era “de una *delimitación exacta* y de una *intensidad excesiva*” (p. 202), cualidades cuya presencia *en simultaneidad* marcaban la mayor diferencia con la parálisis cerebral orgánica, la cual “*No puede volverse absoluta y permanecer delimitada a la vez.*” (p. 202). Con estas conclusiones, Freud no sólo echó por tierra la *analogía anatómica* que Charcot observaba entre ambas clases de patologías y que servía de premisa para su noción de “lesión dinámica”, sino que también terminó por desterrar la causa de la histeria de los territorios del funcionamiento orgánico y neurológico, al descubrir que la histeria es

ignorante de la distribución de los nervios y que se comporta en sus manifestaciones y síntomas *como si la anatomía no existiera*:

Yo afirmo, por el contrario, que la lesión de las parálisis histéricas debe ser por completo independiente de la anatomía del sistema nervioso, puesto que *la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella*.

(...) La histeria es ignorante de la distribución de los nervios (...) Toma los órganos en el sentido vulgar, popular, del nombre que llevan: la pierna es la pierna, hasta la inserción de la cadera; el brazo es la extremidad superior tal como se dibuja bajo los vestidos. (Freud, 1893 [1888-93], p. 206).

El valor de este texto temprano consagrado al estudio comparativo de las parálisis orgánicas e histéricas no ha de ser restringido, sin embargo, al papel que sus conclusiones desempeñaron en el socavamiento de la doctrina neurologista de Charcot. Antes bien, él ha de ser concebido como uno de los escritos inaugurales de una serie de interrogaciones que darán forma a lo que antes dimos en llamar *episteme freudiana*. Con ello, hacemos alusión a un modo particular que asume el pensar de Freud, que en el caso de las cuestiones relativas a la génesis y eclosión de las perturbaciones eminentemente somáticas de la histeria propone que ellas han de ser necesariamente inscritas y teorizadas en el horizonte de la relación de implicancia, de imbricación, que esas perturbaciones mantienen con la *vida psíquica*: la ya mencionada trabazón *Soma-Psyché*. En efecto, una vez desarticulado el vínculo patogénico que Charcot observaba entre el orden neuro-orgánico y las perturbaciones histéricas, y movilizado por los propios descubrimientos de su maestro en torno del *origen psicogenético* de algunas de ellas —su *causalidad psíquica*—, Freud se atrevió, quizás de un modo inédito en el campo de las ciencias médicas, a anclar el origen de esas perturbaciones en el orden de los dinamismos de la vida psíquica, insistiendo en que su elucidación etiopatogénica debía ser abordada como un problema relativo al *sentido* y al *valor afectivo* (*Affektbetrag*, monto de afecto) que esos órganos alterados poseen en el interior de una organización anímico-representativa (cf. Freud, 1893 [1888-93], pp. 207 y sigs.). De este modo, ubicando a la *vida de representaciones*, a la vida intrapsíquica, en un lugar de privilegio para el hallazgo de las causas de los diversos fenómenos histéricos, Freud explicará las parálisis histéricas como el saldo negativo de un juego de fuerzas acaecido en el orden psíquico de las *ideas* o de las *concepciones*, juego en el cual ciertas

representaciones, precisamente aquellas ligadas a la dimensión del cuerpo, han sido canceladas, abolidas o excluidas del comercio asociativo con el *yo* del individuo, esa gran instancia de la personalidad psíquica de la cual el cuerpo forma una parte de suma importancia.

La lesión de la parálisis histérica será, entonces, *una alteración de la concepción* {representación}; *de la idea* de brazo, por ejemplo. Pero, ¿de qué índole es esta alteración para producir la parálisis?

Considerada psicológicamente, la parálisis del brazo consiste en el hecho de que la concepción del brazo no puede entrar en asociación con las otras ideas que constituyen al *yo* del cual el cuerpo del individuo forma una parte importante. La lesión sería entonces *la abolición de la accesibilidad asociativa de la concepción del brazo*. Este se comporta como si no existiera para el juego de las asociaciones. (Freud, 1893 [1888-93], pp. 207-208 [Las bastardillas son nuestras]).

Desde un punto de vista interpretativo, y en estricta relación con nuestro problema de investigación —las derivas del concepto de *pulsión* para dar cuenta de la existencia de una *teoría de la vida* en la obra de Freud—, estas ideas podrían ser concebidas como una de las expresiones más originarias de las interrogaciones que Freud estableciera frente a la *vida* y al funcionamiento de los órganos, y también como la puesta en escena de un elemento central de lo que hemos dado en llamar una *lógica de lo viviente* en el psicoanálisis. En efecto, la pregunta “¿Por qué un órgano funciona?” —que operativiza, por así decir, la interrogante fundamental de esta investigación: “¿Qué es la vida?”— es abordada en este texto a partir de la premisa de que el funcionamiento de los órganos del cuerpo depende de su anclaje inherente en una *estructura humana subjetiva*, de que los fenómenos patológicos de lo corporal pueden ser pensados en un “más allá de lo orgánico”, es decir, en un desborde del cuerpo por el *campo de lo representable* —del *Soma* por la *Psyché*—. De ahí que estas figuras de lo enfermo en la histeria sean concebidas por Freud como alteraciones acaecidas en el orden de las *representaciones* vinculadas al funcionamiento somático del viviente humano (cf. Bilbao, 2011, p. 164).

Desde un punto de vista histórico, las interrogaciones abiertas en “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1893 [1888-93]), tocantes por sobre todo a la naturaleza de estos juegos de fuerzas, exclusiones, aboliciones y cancelaciones acontecidos en el orden de la vida representativa, conducirán a

Freud, unos años más tarde, a elaborar un modelo de *causalidad psíquica* para los fenómenos patológicos de la vida anímica, cuyo centro de gravedad será la idea de un *conflicto*. En un primer tiempo (1894-1897), y al amparo de sus teorías del trauma y la seducción, Freud concebirá la naturaleza de este *conflicto psíquico* como el enfrentamiento, la oposición o la contradicción entre unas representaciones de naturaleza o contenido sexual y el grupo de representaciones que conforman la *instancia yoica* del individuo, para la cual esas representaciones sexuales se presentarán esencialmente bajo los caracteres de lo inconciliable y de lo traumático (cf. *infra*, I.2.2). Tras el abandono de su “neurótica”, en 1897, el pensamiento de Freud seguirá insistiendo en la vida de representaciones como el territorio en el que deben ser halladas las causas de los fenómenos psicopatológicos. Sin embargo, es posible registrar entre 1910 y 1919, un segundo tiempo relativo a elucidación de la naturaleza de este conflicto: ya no se tratará, como en 1894-1897, de unas representaciones o recuerdos inconciliables que, nacidos de experiencias traumáticas reales, se oponen al *yo* del individuo, sino que se tratará de un conflicto de representaciones que, en última instancia, ha de ser descompuesto como una oposición originaria y arcaica entre dos grandes grupos de pulsiones, las *pulsiones yoicas* (de autoconservación) y las *pulsiones sexuales*, idea que dará origen al *primer dualismo pulsional* o *primera gran teoría de las pulsiones*. Finalmente, hacia 1920 el conflicto psíquico será explicado a partir del *segundo dualismo pulsional*, el dualismo *Eros* (pulsiones de vida) y *pulsión de muerte*, teoría en la cual las cuestiones relativas a la vida y a lo viviente encontrarán su más importante revisión.

En síntesis, toda esta línea de pensamiento que Freud inaugurara hacia 1888-1893 y que desembocara, hacia 1920, en la última gran teoría de las pulsiones, resulta ser indisociable de los progresos que Jean-Martin Charcot llevó a cabo en el campo de las ciencias médicas, en particular en el estudio de los fenómenos histéricos. Gracias a esos avances —que paradójicamente terminaron por destruir la propia doctrina neurologicista de Charcot— Freud logró apartarse paulatinamente de las explicaciones neurológicas relativas a la etiología de los trastornos neuróticos, para acercarse cada vez más a una incipiente *psicología de las profundidades* {*Tiefenpsychologie*}, cuyos orígenes han de rastrearse justamente en los trabajos sobre hipnosis y sugestión que se llevaron a cabo en la Salpêtrière bajo la dirección de Charcot. Como es sabido, será el interés de Freud por esta clase de psicología el que lo llevará, a la postre, a otorgar un

papel relevante al origen psicogenético de la gran mayoría de las perturbaciones psíquicas (histeria, neurosis obsesiva y algunas formas de psicosis), y a establecer como su centro de gravedad los dinamismos energéticos de la vida pulsional.

I.2.2. El tiempo de un desplazamiento: del trauma y la seducción al descubrimiento de la vida pulsional

I.2.2.1. La *causalidad psíquica* de Breuer y Freud: subversión de los modelos mecanicistas por la *vida de los recuerdos*. Primer tiempo de la teoría del trauma

A mediados de 1892, tras más de una década de investigaciones de orden clínico centradas alrededor del “método catártico”, Breuer y Freud comenzaron los preparativos de su ya célebre escrito titulado “Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar” (1893). En él se proponían dar a conocer los sorprendentes hallazgos teóricos y prácticos (terapéuticos) a los que habían arribado a partir del empleo de este novedoso método de psicoterapia, que operaba con la condición de la hipnosis, pero que renunciaba a las sugerencias hipnóticas directas —esto es, a la cancelación de las producciones sintomáticas por la acción inmediata de las sugerencias verbales del hipnotizador—, permitiendo a los pacientes histéricos evocar y reactualizar los recuerdos de aquellos acontecimientos de su vida a los cuales les podía ser atribuido un papel en la causación de los fenómenos patológicos que padecían. Convencidos por los resultados de estas indagaciones clínicas de que los factores hereditarios no desempeñan más que el papel de una *condición necesaria* en la causalidad de la histeria, y de que, al contrario, son los *factores accidentales* (adquiridos) los que comandan su etiopatogénesis, y teniendo en cuenta, por otro lado, los resultados a los que había arribado Charcot respecto del *origen psicogenético* y también *traumático* de cierto número de fenómenos histéricos (las parálisis histero-traumáticas), Breuer y Freud procedieron a brindar la dimensión de especificidad de un factor accidental cuyo papel ellos reivindicaban. Tras los fenómenos histéricos más diversos, ellos habían logrado hallar siempre una o varias *vivencias teñidas de afecto*, las cuales suscitando “los afectos penosos del horror, la angustia, la vergüenza, el dolor psíquico” (Breuer y Freud, 1893, p. 31), actuaban al modo de verdaderos *traumas psíquicos*. Esta

noción de *trauma psíquico*, cuyo papel esclarecedor era restringido por Charcot a los síntomas histéricos homólogos de las neurosis traumáticas, fue extendida por Breuer y Freud a todos los fenómenos histéricos, es decir, a las *histerias corrientes*, en las cuales no resultaba posible hallar de entrada la injerencia causal de algún factor relativo al trauma. Esto, porque el *gran trauma* que Charcot observaba en las parálisis histero-traumáticas era *sustituible*, según Breuer y Freud, por una serie de vivencias plenas de afectos de menor intensidad, que en su sumación configuraban una verdadera *historia de padecimiento*.

Intentando echar luz sobre la naturaleza de los *nexos de causalidad* existentes entre estos agentes de efracciones psíquicas, los traumas, y los síntomas que de ellos resultaban, Breuer y Freud elaboraron una concepción de la *causalidad psíquica* cuya índole operaría una verdadera subversión de los modelos de causalidad establecidos en las ciencias físicas, basados la mayoría de ellos en las leyes de la mecánica y, en particular, en el *modelo mecánico de choque*, cuyos postulados fundamentales son “*la exterioridad simple de los agentes, y la simultaneidad actual del efecto y de la causa.*” (Bilbao, 2011, pp. 135-136). Al señalar que “el trauma psíquico, o bien el recuerdo de él, obra al modo de un *cuerpo extraño* que aún mucho tiempo después de su intrusión tiene que ser considerado como de eficacia presente” (Breuer y Freud, 1893, p. 32 [Las bastardillas son nuestras]), Breuer y Freud no sólo operaron una verdadera *dislocación o torsión temporal*, por así decir, entre las causas y los efectos, en la que el trauma psíquico dejó de operar en una relación de fuerzas actuales, ubicándose más allá de una actualidad concreta (Bilbao, 2011, p. 138), sino que también operaron una subversión epistemológica al introducir la paradoja de la existencia de una radical *exogeneidad en la interioridad* que define al psiquismo, según la cual una entidad psíquica interna (un recuerdo) puede actuar en la propia vida anímica como lo haría un cuerpo extraño externo que ha irrumpido violentamente en el organismo viviente.

Por inversión del apotegma «*cessante causa cessat effectus*», tenemos derecho a concluir de estas observaciones que el proceso ocasionador produce efectos de algún modo durante años todavía, no indirectamente por mediación de una cadena de eslabones causales intermedios, sino de manera inmediata como causa desencadenante, al modo en que un dolor psíquico recordado en la conciencia despierta suscita en un momento posterior la secreción lacrimal: *el histérico padece por la mayor parte de reminiscencias*. (Breuer y Freud, 1893, p. 33).

Despojados de su dimensión factual, de su actualidad concreta y de su materialidad, y concebidos al modo de “cuerpos extraños” o “parásitos” alojados de algún modo en la vida psíquica de los histéricos, los traumas psíquicos cedieron así su lugar a un nuevo modo de existencia, a saber: un *modo de existencia propiamente psíquico*, cuya expresión por excelencia es la *vida de los recuerdos*. De ahí que cobre total sentido el apotegma “*el histérico sufre por la mayor parte de reminiscencias*”, y que, de ahora en adelante, *los recuerdos* de los acontecimientos traumáticos se constituyeran, en estos primeros momentos de la teoría de Breuer y Freud, como los agentes en causa de los fenómenos neuróticos. El fundamento del efecto patógeno de estos recuerdos de acontecimientos traumáticos residía, precisamente, en la frescura de la tinción afectiva a ellos adosada, la que a su vez dependía directamente de la naturaleza de la reacción que en su momento el sujeto exteriorizó frente a las vivencias penosas que estaba padeciendo. Lo más importante para la conservación de un estado salutífero, era que el sujeto lograra *abreaccionar*, descargar, los afectos que dichas vivencias traumáticas suscitaban, reaccionar frente a ellas mediante reflejos voluntarios e involuntarios, y de un modo más o menos proporcional a la magnitud del daño percibido. De modo que, si la *descarga afectiva* se producía en un orden de magnitud apropiado, los recuerdos o representaciones terminaban por empalidecer y por perder su estatus de factor patógeno, mientras que si la reacción era sofocada, el afecto permanecía ligado al recuerdo del acontecimiento traumático, dando lugar a una variedad de síntomas y manifestaciones patológicas.

Un hecho clínico llamativo era que estos recuerdos de acontecimientos y vivencias teñidas de afecto, los traumas psíquicos, estaban completamente ausentes de la memoria normal de los enfermos, o se encontraban ahí de un modo en extremo sucinto, siendo inaccesibles a cualquier indagación en la vida de vigilia. Únicamente poniendo a los enfermos en el estado de hipnosis se hacía posible su pesquisa, con lo cual reaparecían “con la vividez intacta de unos acontecimientos frescos.” (Breuer y Freud, 1893, p. 35). Por una parte, este hecho daría lugar a la consideración de la histeria como una enfermedad en la que podía ser hallada una suerte de *escisión de la consciencia*, una *Spaltung*, y, por la otra, llevaría a Breuer y Freud a indagar en las condiciones bajo las cuales son interceptadas las reacciones frente a los sucesos traumáticos, es decir, en las condiciones o circunstancias que han impedido la *abreacción*, imposibilitado la

disolución de los afectos, y generado, en consecuencia, los síntomas de la histeria, entre ellos, esa llamativa *Spaltung*. A este respecto, Breuer y Freud elaboraron por separado dos series de hipótesis, las cuales se convertirían, al cabo de un tiempo, en el origen de las divergencias teóricas que terminaron finalmente por quebrar la estrecha colaboración científica de ambos autores, y por romper una amistad de años.

Mientras que Breuer otorgaba una importancia capital a su *teoría de los estados hipnoides* (cf. Breuer y Freud, 1893, p. 36), Freud pensaba que los enfermos no habían reaccionado frente a los acontecimientos traumáticos debido a la *naturaleza del trauma* (por ejemplo, la pérdida irreparable de una persona amada), a las *circunstancias sociales* en las que estos acontecimientos penosos se sucedieron y que hicieron imposible una reacción, o, por último —y esto es lo más importante—, “*porque se trataba de cosas que el enfermo quería olvidar y por eso adrede las reprimió {desalojó} de su pensar conciente, las inhibió y sofocó.*” (Breuer y Freud, 1893, p. 36 [Las bastardillas son nuestras]).¹¹ Así, mientras las preocupaciones de Breuer se centraban en la *naturaleza de los estados psíquicos*, soslayando de algún modo la *naturaleza de los traumas*, Freud hacía hincapié en que “es el designio del enfermo el que quiere olvidar las vivencias penosas y excluirlas en lo posible de la asociación” (Breuer y Freud, 1893, p. 37), con lo cual formulaba la versión rudimentaria de lo que más tarde llamaría *teoría de la defensa o represión*. Tal como se observará más adelante, esta teoría de la defensa conducirá a Freud a una suerte de “más allá del trauma”, es decir, a una indagación exhaustiva de la naturaleza de estos influjos accidentales, la que hasta este entonces (1892-1893) había sido insuficientemente elucidada. Este “más allá del trauma” quedaría especificado por la importancia etiopatogénica del factor de la *sexualidad* en general, y por la *teoría de la seducción*, en particular.

¹¹ Como señala Strachey (1955a, p. 36, n. 9) en su comentario a la “Comunicación preliminar” (Breuer y Freud, 1893), en estas primeras apariciones el verbo “reprimir” iba acompañado generalmente de los adverbios “adrede” o “intencionalmente”. Con este carácter “intencional” de la represión, Freud intentaba dar cuenta de la existencia de un empeño voluntario, de un *motivo* para la represión, lo que no implicaba que esta intencionalidad fuera consciente.

I.2.2.2. La insistencia del punto de vista económico: anticipo del concepto de *pulsión*

Antes de proseguir, es preciso realizar una interpolación en nuestra exposición con el fin de subrayar el siguiente hecho: los pilares fundamentales de este primer tiempo de la *teoría del trauma* de Breuer y Freud (1892-1893) fueron erigidos sobre la base de una serie de consideraciones estrechamente emparentadas con una *concepción energética del aparato anímico*, la misma en la que anteriormente fueron situados los orígenes del concepto de *pulsión*. Dicho de otro modo, la teoría traumática de los fenómenos histéricos sustentada por ambos autores no es independiente de una serie de supuestos relativos a lo que más tarde sería el *punto de vista económico* de la metapsicología freudiana. En efecto, si es tomado como punto de partida el hecho de que el carácter traumático de los acontecimientos está dado, como señalan Breuer y Freud, por una suerte de *insuficiencia* relativa a los procesos de descarga de los afectos penosos que les corresponden, es preciso elevar a un primer plano la siguiente interrogante: *¿Por qué los afectos deben ser descargados?*

La naturaleza de las dimensiones en las que Freud emplazará las respuestas a esta interrogante, entre 1893 y 1894, brindarán un lugar central a una serie de *principios rectores* de la *economía psíquica* —como el *principio de inercia neuronal*, revisado anteriormente a propósito del “Proyecto de psicología”, de 1895—, así como a una *energía psíquica desconocida, incoercible e inconciliable* que circula por el aparato anímico y que da nacimiento a los dinamismos energéticos internos del viviente humano. De esos dinamismos no sólo ha de depender la estabilidad completa del organismo, sino también la producción de sus modos normales o patológicos de vida, expresados en las formas de la salud y la enfermedad. En una conferencia que brindó el 11 de enero de 1893 ante el Club Médico de Viena, conferencia pronunciada bajo el título “Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos”, Freud dio la primera expresión pública no sólo al *principio de constancia*,¹² del cual hace depender la conservación de la salud del individuo, sino también a la más básica y fundamental de sus hipótesis, aquella que supone que en el aparato anímico ha de distinguirse algo que por el momento llamará *suma de*

¹² El parentesco económico y relación de derivación existente entre las entidades conceptuales del *principio de constancia* y del *principio de inercia neuronal* del “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), serán elucidados más adelante (cf. *infra*, I.2.5.1).

excitación, expresión rudimentaria de una *energía psíquica* que tiene todas las propiedades de una cantidad, aunque no se posea medio alguno para su mensuración. En palabras de Freud (1893):

Si un ser humano experimenta una impresión psíquica, en su sistema nervioso se acrecienta algo que por el momento llamaremos la «*suma de excitación*». Ahora bien, *en todo individuo, para la conservación de su salud, existe el afán de volver a empequeñecer esa suma de excitación.* (p. 37 [Las bastardillas son nuestras]).

Y, en 1894, Freud revelará con toda claridad que sus hipótesis explicativas de las entonces llamadas “neuropsicosis de defensa” —hipótesis de la *conversión* en la histeria, del *desplazamiento* en las neurosis obsesivas, y de la *desestimación* en ciertas formas de psicosis— descansan sobre una “representación auxiliar” de naturaleza *económica*:

en las funciones psíquicas cabe distinguir algo (monto de afecto, suma de excitación) que tiene todas las propiedades de una cantidad —aunque no poseamos medio alguno para medirla—; algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga, y se difunde por las huellas mnémicas de las representaciones como lo haría una carga eléctrica por la superficie de los cuerpos. (Freud, 1894, p. 61 [Las bastardillas son nuestras]).

Con estas consideraciones no sólo se pretende subrayar la importancia que juega el *punto de vista económico* en el esclarecimiento de los procesos de advenimiento y/o mantenimiento de los modos de vida normales o patológicos —la salud o la enfermedad— en las individualidades biológicas humanas, sino también destacar la *insistencia* que al interior de la metapsicología freudiana presentan estos dinamismos energéticos internos, esos mismos en los cuales hemos observado la prefiguración fundamental del concepto de *pulsión*. En otras palabras, en estos primeros momentos de la *teoría del trauma*, con la importancia teórico-clínica que allí revisten *los afectos*, ya resulta posible observar “tras bambalinas”, por así decir, el accionar de la fuerza, de la energía y del movimiento irrepresible que posteriormente dará forma al concepto de *pulsión*, entendido como una excitación que proviene de las regiones profundas del cuerpo y los órganos, y que plantea exigencias de delegación y figuración en la vida psíquica.

I.2.2.3. El segundo tiempo de la teoría del trauma: el hallazgo de la sexualidad y la teoría de la seducción

Retomemos ahora, luego de esta intercalación de naturaleza *económica* en nuestra exposición, la teoría del trauma y su segundo tiempo, cuyos orígenes deben ser situados en 1894, en particular en el escrito “Las neuropsicosis de defensa”, de autoría de Freud. En este breve artículo, Freud comenzó a brindar las dimensiones de especificidad de su teoría del trauma, sobre todo a partir de la importancia teórico-clínica que adquirió progresivamente el concepto de *defensa* en la comprensión de la etiología de las psiconeurosis. Al amparo de este concepto, Freud cayó en la cuenta de que los traumas se producían en el escenario de un *conflicto psíquico*, acontecido entre una *representación* nacida sobre el territorio de la *vida sexual* y una instancia psíquica defensiva, la *instancia del yo*, para la cual esa representación se presentaba bajo el carácter de *lo inconciliable*. A la luz de estos hallazgos nacidos de la *praxis* clínica, Freud no sólo relegó a un segundo plano las *histerias hipnoides* de Breuer, para designar la mayoría de sus casos de histeria como *histerias de defensa*, sino que también comenzó a concebir la dimensión de la *sexualidad* como el sitio predilecto para el nacimiento de representaciones, vivencias y afectos penosos. Por el lado del *yo*, señala Freud (1894), su labor defensiva de “tratar como «*non arrivées*» {«no acontecida»} la representación inconciliable, es directamente insoluble para él; una vez que la huella mnémica y el afecto adherido a la representación están ahí, ya no se los puede extirpar.” (p. 50). De ahí que una “solución aproximada” de esa tarea defensiva sea llevar a cabo una *operación inconsciente* de *extirpación de los afectos*, justamente de aquellos que se encuentran a la base de las intensidades patológicas que las representaciones sexuales inconciliables presentan en la vida anímica de los neuróticos. Por otro lado, los mecanismos patológicos de cada afección neurótica susceptible de ser elucidada mediante la *teoría de la defensa* quedaban especificados por el modo de tramitación particular que el individuo operaba con respecto a los “montos de afecto” ya divorciados de las representaciones. Y éstas, una vez separadas de los afectos y segregadas, por lo tanto, del trabajo asociativo del pensar consciente, daban lugar a la formación del núcleo representacional de un “grupo psíquico segundo” (una *Spaltung*), el de la *vida anímica inconsciente*.

Por eso equivale a una solución aproximada de esta tarea lograr *convertir esta representación intensa en una débil*, arrancarle el afecto, la suma de excitación que sobre ella gravita. Entonces esa representación débil dejará de plantear totalmente exigencias al trabajo asociativo; *empero, la suma de excitación divorciada de ella tiene que ser aplicada a otro empleo.* (Freud, 1894, p. 50).

Ya en 1895, en una carta enviada el 15 de octubre a su amigo Wilhelm Fließ, Freud le comunicaba de un modo bastante esquemático “el gran secreto clínico” que había develado, según el cual los acontecimientos traumáticos a los que era preciso imputar un papel preponderante en la causación de los fenómenos de la histeria y de la neurosis obsesiva, debían ser especificados no sólo como *sucesos de naturaleza sexual*, sino también como acontecimientos sobrevenidos en la *infancia* de los sujetos. Por otra parte, remarcaba que estos acontecimientos sólo producían efectos patógenos a modo de *recuerdos*.

¿Ya te he comunicado, oralmente o por escrito, el gran secreto clínico? La histeria es la consecuencia de un *espanto sexual*/presexual. La neurosis obsesiva es la consecuencia de un *placer sexual* que después se muda en *reproche*. “Presexual” significa, en rigor, anterior a la pubertad, anterior a la desligazón de las sustancias sexuales, los acontecimientos pertinentes producen efecto sólo como *recuerdos*. (Freud, 1986, “Carta 76”, pp. 147-148).

Este “gran secreto clínico” constituirá una modificación considerable de la concepción del trauma del período de colaboración con Breuer (1892-1893): ya no se tratará más de unas vivencias en sí inespecíficas cuyo valor traumático está dado sólo por los afectos penosos que convocan. Ahora, en cambio, estas vivencias pertenecerán al *orden de lo sexual*, y su valor como agentes de efracciones psíquicas estará dado por haber acaecido en la *infancia* del sujeto. Además, al indicar que estas vivencias sexuales tempranas sólo producen sus efectos a modo de recuerdos, Freud hará ingresar una particular *temporalidad* en su teoría de la causalidad psíquica, temporalidad regida por una lógica del *après-coup*, del *efecto retardado*, según la cual las vivencias sexuales tempranas *no despiertan efecto patógeno alguno en el momento mismo de su acontecimiento*, sino que *lo hacen sólo a posteriori*, con *efecto póstumo*, es decir, cuando ellas han sido despertadas, tras la pubertad, a modo de *recuerdos*.

En el “Manuscrito K. Las neurosis de defensa”, que envió a Fließ el 1 de enero de 1896, Freud (1896a) hizo hincapié en el hecho de que sólo en el terreno de las representaciones sexuales se encuentra la única posibilidad de que “con efecto retardado {*nachträglich*}, un recuerdo produzca un desprendimiento [de displacer] más intenso que a su turno la vivencia correspondiente.” (p. 261). Para esto, sólo se necesita que “entre la vivencia y su repetición en el recuerdo se interpole la pubertad, que tanto acrecienta el efecto del despertar {de aquella}.” (p. 261).¹³ Por otra parte, en este mismo manuscrito, Freud le adelantaba a Fließ, sin ahondar en mayores detalles, el hallazgo de una regularidad en la causación de los fenómenos neuróticos, expresión de un *patrón etiológico* repetido en un sinnúmero de los relatos de sus pacientes histéricos y obsesivos. Este patrón etiológico consistía en unas vivencias sexuales traumáticas *puramente pasivas*, acontecidas en una edad muy temprana. Unos meses más tarde, en “La herencia y la etiología de las neurosis”, Freud (1896b) expresó con claridad los hallazgos clínicos que lo llevaron a identificar la verdadera *etiología específica* de las neurosis de defensa. Se trataba del factor de la *seducción*, concebida como un atentado brutal de naturaleza sexual cometido por parte de un adulto perverso hacia a un niño cuyas funciones sexuales no estaban aún desarrolladas.

El acontecimiento del cual el sujeto ha guardado el recuerdo inconciente es una *experiencia precoz de relaciones sexuales con irritación efectiva de las partes genitales, resultante de un abuso sexual practicado por otra persona*, y el *período de la vida* que encierra este acontecimiento funesto es la *niñez temprana* {*première jeunesse*}, hasta los ocho a diez años, antes que el niño llegue a la madurez sexual.

Experiencia sexual pasiva antes de la pubertad: tal es, pues, la etiología específica de la histeria. (Freud, 1896b, p. 151).

En esta *teoría de la seducción*, esas *vivencias teñidas de afecto* que daban forma al primer tiempo de la *teoría traumática* de Breuer y Freud, fueron relegadas a un segundo plano, cumpliendo ahora, según Freud (1896b), sólo el papel de unos “agentes provocadores” (p. 154). En otras palabras, estas vivencias inespecíficas, acaecidas en una edad no determinada, sólo tenían ahora

¹³ “Luego, cuando en la pubertad se desarrolle la reactividad de los órganos sexuales hasta un nivel casi inconmensurable con el estado infantil, de una manera u otra habrá de despertar esta huella psíquica inconciente. Merced al cambio debido a la pubertad, el recuerdo desplegará un poder que le faltó totalmente al acontecimiento mismo; *el recuerdo obrará como si fuera un acontecimiento actual*. Hay, por así decir, *acción póstuma* {*posthume*} *de un trauma sexual*.” (Freud, 1896b, p. 153).

un valor patógeno en la medida en que lograban despertar por vía asociativa las huellas mnémicas inconscientes, los recuerdos, de unas vivencias sexuales precoces resultantes de una seducción perversa, justamente de aquellas que, acontecidas sobre todo entre el cuarto y quinto año de vida del niño (Freud, 1896*b*, p. 152), no despertaron en su momento efecto traumático alguno. Se observa así, con claridad, cómo en esta nueva concepción, el trauma psíquico opera en dos tiempos: el de la seducción propiamente tal, que no despierta efecto patógeno alguno en su momento, y el tiempo del recuerdo de ese acontecimiento traumático por una vivencia posterior, que conduce al desprendimiento de displacer, a la represión y a la formación de síntomas.

I.2.2.4. Hacia una concepción endógena de la sexualidad humana: el abandono de la “neurótica” y el recurso al concepto de *pulsión sexual*

Ya hacia 1897, este modelo de *causalidad psíquica* de Freud, construido entre 1894 y 1897 sobre los pilares de la teoría de la seducción traumática, comenzó a entrar en sus postrimerías. Una serie de hechos contribuyeron progresivamente a este derrumbe. En primer lugar, al cabo de un tiempo Freud cayó en la cuenta de que era muy poco creíble que esas acciones perversas cometidas por adultos hacia niños estuvieran tan generalizadas, sobre todo considerando la alta frecuencia de los fenómenos histéricos, y el hecho de que en la mayor parte de los casos ese adulto perverso era sindicado por los enfermos como su padre. En segundo lugar, los resultados de sus psicoanálisis le habían sugerido “la evidencia cierta de que en lo inconsciente no existe un signo de realidad de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción poblada [invertida] con afecto.” (Freud, 1986, p. 284), hecho que lo condujo a postular, a modo de solución de su abatido edificio teórico, que podrían ser las fantasías sexuales de los neuróticos las que generalmente se adueñan del tema de los padres. Por todo ello, en una carta del 21 de septiembre de 1897 (“Carta 139”),¹⁴ Freud le comunicaba de manera privada a su amigo Wilhelm Fließ: “Y ahora quiero confiarte sin dilación el gran secreto que se me puso en claro lentamente los últimos meses. *No creo más en mi neurótica.*” (Freud, 1986, pp. 283-284 [Las

¹⁴ Conocida también como “Carta 69” en la versión de Amorrortu Editores de las *Obras completas Sigmund Freud* (cf. Freud, 1897, pp. 301 y sigs.).

bastardillas son nuestras]), aludiendo, por supuesto, a su *teoría de la seducción* y al papel en ella desempeñado por los traumas psíquicos de la infancia.

Este gran giro en sus concepciones teóricas fue mantenido por Freud en el ámbito privado hasta el año 1906, en el que salió a la luz pública un texto titulado “Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis” (1906 [1905]). En el ínterin, no obstante, Freud fue relegando a un segundo plano los elementos centrales de esta *concepción exógena* de la sexualidad en la que se emplazaba su teoría de la seducción traumática —según la cual esa sexualidad era siempre animada *desde afuera* por el influjo perverso de un adulto seductor—, en pos de una serie de consideraciones que otorgarían un importante papel a las fantasías sexuales inconscientes en la causación de los fenómenos anímicos. Esta progresiva importancia que comenzó a adquirir la *vida de las fantasías* condujo a Freud al descubrimiento del complejo de Edipo gracias a su autoanálisis, en 1897,¹⁵ y, más allá de ello, al descubrimiento de una *sexualidad infantil* cuyas exteriorizaciones podían ser concebidas como fenómenos espontáneos, es decir, como el resultado de una serie de procesos endógenos escasamente influidos por factores externos. En esta nueva *concepción eminentemente endógena* de la sexualidad humana, que restaba importancia etiológica a los influjos accidentales, el factor hereditario y la predisposición neuropática general parecían recuperar su imperio sobre el esclarecimiento de los fenómenos de las neurosis, imperio del cual Freud se había propuesto desalojarlos (Freud, 1986, p. 285). Sin embargo, el concepto de *pulsión*, y muy en particular la noción de *pulsión sexual* con sus dinamismos energéticos internos y con su plasticidad inherente para dar forma a las más diversas plasmaciones de la constitución sexual humana, se establecerá como una verdadera institución que salvará las aporías del pensamiento freudiano, que le permitirá conjurar su “tentación hereditaria” y, a su vez, en tanto motor de la vida anímica, elucidar las más diversas producciones de la *Psyché*, desde las normales hasta las patológicas.

¹⁵ Freud comunicó a Fließ este descubrimiento en las Cartas 141 y 142, enviadas el 3 y el 15 de octubre de 1897, respectivamente (cf. Freud, 1986, pp. 288-294). Un tiempo más tarde, las mociones sexuales inconscientes y las fantasías que recubren a las imagos de los padres en el complejo de Edipo, harán de éste el conflicto nuclear de las neurosis, su piedra angular (cf. Freud, 1908, 1910*a*).

I.2.3. Subversión del *Instinkt* por el *Trieb*: hacia una concepción antiadaptativa de la vida en *Tres ensayos de teoría sexual*

Tras la renuncia a su “neurótica” y pese al descubrimiento casi simultáneo del complejo de Edipo, Freud tardó algunos años en avenirse a sus propios hallazgos relativos a la existencia de una vida sexual infantil espontánea, y a las raíces innatas de los dinamismos energéticos de la pulsión sexual. Entre 1898 y 1900, su posición intelectual fue más bien ambigua y contradictoria a este respecto; al menos así lo atestiguan algunos pasajes de “La sexualidad en la etiología de las neurosis” (1898), texto en el que conviven, una al lado de la otra, dos proposiciones aparentemente contradictorias. Por un lado, Freud advierte allí que es una verdadera equivocación descuidar la vida sexual de los niños para afirmar que la sexualidad humana comienza sólo con el advenimiento de la pubertad, puesto que “ellos son capaces de todas las operaciones sexuales psíquicas, y de muchas somáticas.” (p. 272). Mientras que, por el otro, y como prueba de sus cambiantes opiniones, declara que la evolución y la organización de la especie humana aspiran a evitar o a reducir las prácticas sexuales infantiles, todo ello con miras a que las fuerzas pulsionales sexuales sean “acumuladas” durante este período del desarrollo, hasta poder ser “liberadas” en la pubertad gracias a la maduración de los órganos genitales que ha tenido lugar en el intertanto. Incluso en la primera edición de *La interpretación de los sueños* (1900a [1899]), Freud sostiene: “juzgamos dichosos a los niños porque todavía no conocen el apetito sexual” (p. 149), con lo cual parecía restar credibilidad y validez universal a los importantes descubrimientos que había realizado desde 1897 en adelante.

Más allá de estas tensiones internas de su pensamiento, hacia 1905 las dudas de Freud con respecto a sus hallazgos se habían disipado, y ya estaba en condiciones de dar una expresión cabal a sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905). En esta monumental obra, y al amparo del concepto de *pulsión sexual* que aquí comienza a ser utilizado ampliamente, Freud se propuso destruir la “opinión popular” de la sexualidad humana, opinión dominante no sólo en el discurso de las masas, sino también en el de científicos y médicos de su época. Antes de desarrollar sus variados argumentos en contra de esta “concepción popular” de la sexualidad, Freud trazó una distinción terminológica con respecto a la denominación de la energía de las

pulsiones sexuales, para lo cual procedió por analogía con una de las reclamaciones internas más importantes para la autoconservación y el funcionamiento de los organismos vivientes, a saber: el hambre.

El hecho de la existencia de necesidades sexuales en el hombre y el animal es expresado en la biología mediante el supuesto de una «pulsión sexual». En eso se procede por analogía con la pulsión de nutrición: el hambre. El lenguaje popular carece de una designación equivalente a la palabra «hambre»; la ciencia usa para ello «*libido*». (Freud, 1905, p. 123).

Tras haber denominado *libido* a la energía de las pulsiones sexuales —noción análoga a la de *hambre* en el plano de las funciones de autoconservación—, Freud (1905) observó que la “opinión popular” de la sexualidad humana tiene representaciones bien claras respecto de la naturaleza y las propiedades de esta pulsión sexual:

Faltaría en la infancia, advendría en la época de la pubertad y en conexión con el proceso de maduración que sobreviene en ella, se exteriorizaría en las manifestaciones de atracción irrefrenable que un sexo ejerce sobre el otro, y su meta sería la unión sexual o, al menos, las acciones que apuntan en esa dirección. (p. 123).

Tal como advierte Freud (1905, p. 124), esta concepción de la sexualidad humana se corresponde “a maravilla” con el mito del andrógino que Platón hace desarrollar por Aristófanes en *El banquete*. En efecto, a la luz de esta concepción y de su figuración en el mito, el ser humano podría ser concebido como un ser “dividido” o “partido” en dos mitades —macho y hembra—, las cuales no aspirarían a otra cosa que a fusionarse de nuevo en un solo ser. En consecuencia, tanto el deseo sexual como el amor habrían nacido de la pérdida de una unidad originaria (Laplanche, 1993), y la sexualidad humana quedaría especificada por una *tendencia predeterminada* a un único objeto sexual —una persona del sexo opuesto— y a una meta única y específica —la unión de los genitales o las acciones que a ella conducen—. Ahora bien, más allá de la mitología o de las fábulas poéticas, esta “concepción popular” de la sexualidad humana fue construida, tal como señala Jean Laplanche en sus obras *Vida y muerte en psicoanálisis* (1970) y en *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud* (1993), bajo la égida preformacionista del *modelo del instinto*, modelo válido y útil para las ciencias de la vida, en

particular para la etología y para los estudios de psicología animal, pero insuficiente para dar cuenta de la dimensión sexual en el orden de los fenómenos estrictamente humanos. Calcada sobre este modelo, la sexualidad humana aparece como una suerte de *montaje biológico*, es decir, como un esquema de comportamiento preformado y heredado, cuya *fuerza* ha de ser hallada en la maduración fisiológica de los órganos genésicos, cuya *meta sexual* o tendencia principal estaría orientada por la *finalidad biológica* de la *reproducción*, y al que le estaría predestinado un *objeto sexual* fijo, bien definido y adaptado, inscrito en el patrimonio genético del organismo viviente humano, y cuyo hallazgo permitiría restablecer esta supuesta armonía originaria perdida.

Pues bien, a partir de un examen relativo a “Las aberraciones sexuales” —título del primero de estos *Tres ensayos*—, en el que indagó en la naturaleza de los fenómenos de la inversión (término utilizado en esa época para dar cuenta de la homosexualidad), de ciertas perversiones sexuales, como la pederastia, la zoofilia y los pares de opuestos sadismo-masochismo y voyeurismo-exhibicionismo, así como en los fenómenos de las “transgresiones anatómicas” —en las que tanto hombres como mujeres emplean para el comercio sexual unas zonas del cuerpo no destinadas biológicamente a esta función—, Freud pudo mostrar una multiplicidad de desviaciones o extravíos de la pulsión sexual en cuanto a dos de sus dimensiones principales: el *objeto sexual* —supuestamente “la persona de la que parte la atracción sexual”— y la *meta sexual* —“la acción hacia la cual esfuerza la pulsión”— (Freud, 1905, p. 123). Tomando en consideración el hecho de que la experiencia ha mostrado que “entre los insanos no se observan perturbaciones de la pulsión sexual diferentes de las halladas en personas sanas” (Freud, 1905, p. 135) o, a la inversa, que “En ninguna persona sana faltará algún complemento de la meta sexual normal que podría llamarse perverso” (Freud, 1905, p. 146), Freud cayó en la cuenta de que estas aberraciones sexuales no constituyen el patrimonio exclusivo de degenerados o insanos, de que en ellas no han de distinguirse los signos patognomónicos de la anormalidad o de la patología, puesto que en la base de estas perversiones

hay en todos los casos algo innato, pero *algo que es innato en todos los hombres*, por más que su intensidad fluctúe y pueda con el tiempo ser realzada por influencias

vitales. Se trata de unas raíces innatas de la pulsión sexual, dadas en la constitución misma (Freud, 1905, p. 156).

A la luz de esta aseveración, que da término al primero de los *Tres ensayos*, la pulsión sexual aparece en el pensamiento freudiano como una “uniforme disposición a todas las perversiones.” (Freud, 1905, p. 174), disposición que expresa un carácter fundamental y universal de la sexualidad humana, a saber: su *plasticidad originaria* para dar lugar a las más diversas configuraciones del quehacer sexual, tanto en lo que concierne a la fijación de unas metas sexuales diversas y lejanas de la finalidad biológica de la reproducción, como al alcance de dichas metas mediante una multiplicidad de objetos sexuales, no circunscritos a una persona del sexo opuesto, ni a la totalidad de su ser corporal (objetos parciales), ni a su estatus de realidad fáctica o material (objetos fantaseados). Esta “disposición perversa polimorfa” —tal como Freud (1905) la llamará en “La sexualidad infantil”, el segundo de sus *Tres ensayos* (p. 173)—, no constituye otra cosa que una verdadera subversión del *modelo del instinto* en el que se emplaza la “concepción popular” de la sexualidad humana, subversión que ha de ser comprendida en el marco de las elucidaciones de Freud concernientes a la naturaleza de los vínculos existentes entre la pulsión sexual y sus objetos, metas y fuentes.

Comencemos por el *objeto*. La naturaleza del enlace de la pulsión sexual con su objeto, no responde a una suerte de vínculo biológico en el que la primera tendría predeterminado o preformado un objeto único, específico y bien adaptado. Las perversiones sexuales le mostraron a Freud que este vínculo es más bien *contingente*, en donde el objeto *se coordina* con la pulsión *sólo en virtud de su aptitud para posibilitar la satisfacción*.

Paramos mientes en que concebíamos demasiado estrecho el enlace entre la pulsión sexual y el objeto sexual. La experiencia recogida con los casos considerados anormales nos enseña que entre pulsión sexual y objeto sexual no hay sino una soldadura, que corríamos el riesgo de no ver a causa de la regular correspondencia del cuadro normal, donde la pulsión parece traer consigo al objeto. Ello nos prescribe que debemos aflojar, en nuestra concepción, los lazos entre pulsión y objeto. Probablemente, la pulsión sexual es al comienzo independiente de su objeto, y tampoco debe su génesis a los encantos de este. (Freud, 1905, p. 134).

De modo que, tal como señala Laplanche (1970), “poco importa después de todo la especificidad, la individualidad del objeto; basta con que posea ciertos *rasgos* capaces de permitir que la acción satisfactoria pueda realizarse; en sí mismo, permanece relativamente indiferente, contingente.” (p. 21). La *meta* de la pulsión sexual, por su parte, no está orientada por una finalidad biológica, vital, como la reproducción, sino que está determinada por lo que podríamos dar en llamar una *finalidad biopsíquica*, en la que la dimensión anímica juega un papel tan importante como la dimensión somática. Esta finalidad biopsíquica no es otra que el *placer sexual*, la *satisfacción* o la extinción temporaria de la libido. De ahí que las transgresiones anatómicas y la fijación de metas sexuales provisionales sean concebidas por Freud no como signos de degeneración, sino como expresiones de la primacía que en la sexualidad humana ejerce la *búsqueda del placer sexual* en desmedro unas metas estrictamente biológicas o reproductivas. Por último, la *fuerza* de la pulsión sexual dejará de depender en el pensamiento de Freud de la estricta maduración de los órganos genésicos, para ubicarse sobre todo en las regiones del cuerpo denominadas *zonas erógenas* (boca, ano, uretra, genitales), cavidades y hendiduras corporales revestidas de tejido mucoso que, por un lado, participan de los intercambios biológicos con el mundo exterior, y que, por el otro, constituyen, en los primeros años de la cría humana, el objeto privilegiado de los más solícitos cuidados de parte de los adultos, principalmente del otro materno. Pese a la primacía que ejercen las zonas erógenas en lo relativo a la *localización* de las fuentes de la pulsión sexual, Freud señalará en “La sexualidad infantil” (pp. 182 y sigs.) que también existen otros procesos, indirectos, que cumplen esta función de provocar excitación sexual. Entre ellos se encuentran las excitaciones mecánicas (movimientos o sacudimientos del cuerpo), la actividad muscular, los procesos afectivos, el trabajo intelectual e incluso cualquier acontecimiento psíquico (estados de angustia, miedo) u orgánico que sobrepase un cierto umbral cuantitativo. En suma, a pesar de que “la naturaleza de la excitación sexual nos es enteramente desconocida.” (Freud, 1905, p. 186), “*Es posible que en el organismo no ocurra nada de cierta importancia que no ceda sus componentes a la excitación de la pulsión sexual.*” (Freud, 1905, p. 186 [Las bastardillas son nuestras]). De ahí que en el pensamiento freudiano las fuentes de la pulsión sexual puedan ser halladas en la *totalidad del organismo*, incluso en la profundidad de los dinamismos fisiológicos y físico-químicos de los órganos internos.

Una vez subvertida esta concepción instintual de la sexualidad humana *por la pulsión sexual*, y establecido el hecho de que las fuentes de esta última no dependen del advenimiento de la pubertad, Freud se propuso demostrar, en el segundo de sus ensayos, la extensión y la generalidad de las prácticas sexuales perversas en los niños. En esta vida sexual infantil, Freud observó el predominio de lo que llamó *organizaciones pregenitales* de la libido, actividades sexuales orientadas por el propósito de alcanzar la *satisfacción sexual localizada*, el llamado *placer de órgano*,¹⁶ de una serie de *pulsiones parciales*. Estas pulsiones sexuales nacidas de las zonas erógenas de los labios y la boca, y del ano (organizaciones pregenitales oral o canibática, y sádico-anal, respectivamente),¹⁷ en virtud de su génesis, estructura y de su tendencia primordial a satisfacerse independientemente unas de otras, no estarían subordinadas originariamente a una suerte de organización genital ni a la función reproductiva del coito, encontrándose, más bien, en un estado de *fragmentación* que revelaría, a su vez, el polimorfismo de la sexualidad humana. A otro respecto, a partir de la observación de una variedad de prácticas masturbatorias en los niños (incluso en los lactantes), Freud puso de manifiesto una de las características más importantes de la sexualidad infantil, a saber: el *autoerotismo*. Ahora bien, más allá de estos importantes hallazgos, y de estas distinciones conceptuales fundamentales, Freud hallará en el examen de la sexualidad infantil la prueba más fehaciente de la universalidad de esta disposición perversa polimorfa nacida de los dinamismos innatos de la pulsión sexual. Con ello, la perversión se ubicará *por fuera* de las categorías de lo normal y lo patológico, de la salud o la enfermedad, estableciéndose en el pensamiento de Freud como una suerte de *norma vital*. Dicho de otro modo, *Freud hizo de la perversión la norma vital del viviente humano* en el orden de su vida sexual. Con ello, la excepción que las perversiones deberían constituir en una concepción instintual, normativizante y normalizante de la sexualidad humana, terminó por subvertir cualquier regla o noción de *normalidad biológica*, puesto que a la luz del concepto de *pulsión sexual*

¹⁶ La noción de *placer de órgano* parece ser utilizada por Freud por primera vez en 1915, en “Pulsiones y destinos de pulsión” (p. 121).

¹⁷ La organización pregenital *fállica*, de suma relevancia para comprender el papel psíquico estructurante que juega el complejo de castración en el sepultamiento del complejo de Edipo, fue formulada por Freud recién en 1923a, en un artículo titulado “La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad)”. Por otro lado, es preciso subrayar que estas ideas relativas a las organizaciones pregenitales de la vida sexual fueron incorporadas por Freud a la edición de 1915 de los *Tres ensayos de teoría sexual*, año en el que Freud llevó a cabo una revisión profunda de su teoría metapsicológica al amparo del concepto fundamental de *pulsión*.

toda esa sexualidad, al menos en sus raíces infantiles, innatas, se ha transformado en perversión.¹⁸

Nada tengo que objetar si a ustedes les salta a la vista el parentesco de la sexualidad infantil con las perversiones sexuales. En verdad, es algo evidente; si el niño tiene en efecto una vida sexual, no puede ser sino de índole perversa, pues, salvo unos pocos y oscuros indicios, a él le falta lo que convierte a la sexualidad en la función de la reproducción. (Freud, 1917a [1916-17], p. 288).

¿Qué es entonces lo pervertido, ya que no es posible hablar de un “instinto sexual”, al menos en el niño pequeño? Lo que está pervertido es siempre el instinto, pero es como función vital que es pervertido *por* la sexualidad. (Laplanche, 1970, p. 36).

En estricta concomitancia con la importancia metapsicológica que a partir de 1905 comenzó a adquirir el concepto de *pulsión sexual*, con sus fuerzas inconciliables e irrefrenables y con su papel determinante en la configuración de la originaria disposición perversa polimorfa de la sexualidad humana, Freud reformuló sus consideraciones relativas a la etiología de las neurosis, sustituyendo su antigua concepción causal de naturaleza exógena —la teoría de las escenas de seducción traumática— por un *modelo endógeno*, en el que las pulsiones sexuales desempeñan el papel de *genuinos motores y sostenes* de las producciones sintomáticas de dichas afecciones psíquicas. En este nuevo punto de vista, las neurosis

descansan en fuerzas pulsionales de carácter sexual. Con ello no quiero decir que la energía de la pulsión sexual preste una mera contribución a las fuerzas que sustentan a los fenómenos patológicos (síntomas), sino *aseverar expresamente que esa participación es la única fuente energética constante de las neurosis, y la más importante* (Freud, 1905, p. 148 [Las bastardillas son nuestras]).

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que, según Freud (1905), estos síntomas de las neurosis no han nacido únicamente sobre la base de una pulsión sexual llamada “normal”; ellos constituyen, más bien, “la expresión convertida {*konvertiert*} de pulsiones que se designarían *perversas* (en el sentido más lato) si pudieran exteriorizarse directamente, sin difracción por la

¹⁸ En relación con estas ideas sobre la perversión como *norma vital* del viviente humano, de sumo interés resultarán las consideraciones que Freud vertió en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (Freud, 1916-17 [1915-17]), particularmente en la “20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos” (1917a [1916-17], pp. 277 y sigs.).

conciencia, en designios de la fantasía y en acciones.” (p. 150). Dicho de otro modo por Freud (1905), “los síntomas son la práctica sexual de los enfermos.” (p. 148), esto es, un *sustituto* — una *transcripción*, por así decir— de las mociones libidinosas perversas nacidas de los dinamismos energéticos innatos de la pulsión sexual. De ahí que Freud (1905) diera expresión a uno de sus apotegmas más célebres en torno de las relaciones entre neurosis y perversión, a saber: “los síntomas [de las neurosis] se forman en parte a expensas de una sexualidad *anormal*; la *neurosis es, por así decir, el negativo de la perversión.*” (p. 150).

El mecanismo de formación de estos síntomas, por su parte, será especificado por Freud como la intervención de una serie de operaciones anímicas inconscientes comandadas por el mecanismo psíquico de la *defensa*, las cuales intentarán convertir, sofocar o, más estrictamente, *reprimir* las exigencias y reclamaciones de aquellas pulsiones sexuales que compelen al viviente humano hacia el establecimiento de una vida sexual perversa. Las fuerzas de estas exigencias, actuantes al modo de verdaderas *fuerzas inconciliables*, se enfrentarán radicalmente tanto con los requerimientos éticos y morales que dan forma a las instancias anímicas superiores de ese viviente humano —el *yo*, o el *superyó* en la segunda tópica freudiana—, como con las normas y restricciones que la propia cultura ha impuesto en cuanto a la erogenidad de su cuerpo y al alcance del *placer sexual*. De la pugna de estas fuerzas contrapuestas, concebida como una verdadera *formación de compromiso* entre unas instancias represoras y unas fuerzas reprimidas, habrían nacido los síntomas neuróticos y, más generalmente, las figuras de lo patológico en la vida anímica.

I.2.3.1. La teoría del apuntalamiento: derivación del *Trieb* a partir del *Instinkt*

Entre los términos *pulsión* e *instinto*, o entre el *Trieb* y el *Instinkt*, no existe sólo una relación mediatizada por la subversión que las pulsiones sexuales han operado sobre la “concepción popular” de la sexualidad humana, basada, toda ella, sobre un *modelo instintual*. Al interior del pensamiento metapsicológico de Freud, y muy en particular en su teoría sexual, ambas nociones están articuladas también por una *relación de derivación conceptual* (Laplanche, 1970), que permite elucidar el origen de la sexualidad humana, en general, y de las pulsiones sexuales, en particular, a partir de lo que Freud dio en llamar *teoría del apuntalamiento* {*Anlehnung*}. Esta

teoría, esbozada por Freud en la primera edición de los *Tres ensayos*, en 1905, y perfeccionada, luego, a través de las adiciones y comentarios agregados a la tercera edición, de 1915, permite describir tanto a nivel conceptual como a nivel fáctico, cómo las pulsiones sexuales nacen o se originan a partir de su apoyo primitivo y originario sobre una serie de funciones de autoconservación de lo viviente que reúnen todos los caracteres necesarios para ser consideradas como *comportamientos instintivos*.

Un breve análisis del arquetipo de estas funciones, el *comportamiento nutricio* o la *función de alimentación* en el lactante, permitirá justificar la extensión y el uso del término *instinto* en lo relativo a estas funciones necesarias para el sostenimiento y conservación de la vida. Tal como señala Laplanche (1970, p. 28), la función de alimentación tiene: 1) un *esfuerzo* {*Drang*} preciso, concebido como un estado de tensión que subjetivamente se corresponde con la sensación de *hambre*, y que en términos psicofisiológicos podría ser reconducido a una serie de desequilibrios humorales, tisulares o, en última instancia, físico-químicos, acontecidos en los procesos internos del organismo; 2) una *fente* {*Quelle*} bien determinada y especializada, el sistema digestivo, en particular la mucosa que reviste su tubo; 3) un *objeto* {*Objekt*} predeterminado, fijo y bien adaptado debido a su inscripción en el patrimonio biológico del organismo, a saber: la leche; y 4) una *meta* {*Ziel*} también predeterminada por la biología que no es otra que el alivio de la tensión interna o de la sensación subjetiva de hambre, es decir, la saciedad.¹⁹

Pues bien, durante el proceso de ejecución —casi mecánico— de este esquema de comportamiento *biológicamente predeterminado*, que se extiende desde la sensación de tensión interna (hambre) y que pasa por la succión del pecho materno hasta llegar a la sensación de saciedad, los labios, la boca y la lengua del niño no se han comportado solamente como la sede anatómica de la ingestión del alimento, sino también como una *zona erógena* cuya estimulación por la succión del pezón y por el aflujo de la cálida leche ha dado lugar a una intensa *sensación de placer*, al principio indiferenciable de la sensación de saciedad.

¹⁹ Este análisis que realiza Laplanche (1970) del comportamiento instintivo de la nutrición, calcándolo sobre los cuatro elementos o dimensiones fundamentales del concepto de *pulsión* (esfuerzo, objeto, meta y fuente), deja traslucir por entero la *relación analógica* que, junto a las relaciones de *derivación* y de *diferencia*, él observa entre los conceptos de *Trieb* e *Instinkt*.

Al comienzo, claro está, la satisfacción de la zona erógena se asoció con la satisfacción de la necesidad de alimentarse. El quehacer sexual se apuntala {*anlehn*} primero en una de las funciones que sirven a la conservación de la vida, y sólo más tarde se independiza de ella. (Freud, 1905, p. 165 [La última oración fue agregada por Freud en 1915]).

Tan íntima es la trabazón existente entre la sensación de saciedad y la sensación de placer que Freud llegará decir que la primera se constituirá, para la vida posterior, como el modelo originario de toda satisfacción sexual, es decir, como el *arquetipo vital* o *biológico* de una sensación que desborda el campo estricto de lo somático y que se enlaza íntimamente con la vida psíquica, figurando de un modo preciso el registro de lo *biopsíquico*, a saber, la sensación del orgasmo. Ahora bien, más allá de estas sensaciones particulares que revelan la correspondencia e íntima trabazón existente entre el *Soma* y la *Psyché*, en la teoría del apuntalamiento será la propia naturaleza de los órganos de revestimiento mucoso y su estatus dentro de esa trabazón lo que se verá interrogado. En efecto, a la luz del concepto de *apuntalamiento*, esos órganos (boca, ano, uretra, genitales) dejarán de servir exclusivamente a las funciones vitales de intercambio con el mundo exterior que la biología y la evolución le habían predestinado (funciones de ingestión o de excreción), para servir también como *órganos sexuales* orientados fundamentalmente por la búsqueda del placer y la satisfacción sexual. Se trata, en suma, de unos órganos que sirven a una *duplicidad fundamental*, por ser ellos un “campo de acción recíproca” {*Gemeinsamkeit*} (Freud, 1905, p. 165) de las pulsiones sexuales y de las funciones de autoconservación de la vida. En esta perspectiva eminentemente *biopsíquica* que el psicoanálisis ha abierto en la conceptualización de los sistemas vivientes humanos encontramos, entonces, otro de los elementos constitutivos de lo que hemos dado en llamar una *lógica de lo viviente* en la teoría psicoanalítica y metapsicológica de Freud.

Volvamos ahora sobre el apuntalamiento de las pulsiones sexuales en las funciones de autoconservación o instintos. A poco andar, sostiene Freud, la necesidad de volver a experimentar la sensación de placer sexual se disocia de la necesidad de buscar alimentos, disociación que se torna aun más irreversible cuando tiene lugar la primera dentición del niño. Operado una vez este divorcio, la búsqueda del placer sexual termina por adquirir una

autonomía con respecto a las funciones de autoconservación de las cuales había nacido; el objeto privilegiado de estas funciones es resignado (la leche), y la meta y la fuente se separan definitivamente de la función de alimentación y del aparato digestivo, respectivamente. Asistimos, así, al nacimiento de una *pulsión sexual* a partir de un comportamiento instintivo, como el de la nutrición. Esta *pulsión sexual* autónoma, con su *esfuerzo* {*Drang*} orientado por el alcance del placer sexual, dará nacimiento a la práctica sexual por excelencia de los niños, el chupeteo {*Ludeln* o *Lutschen*}, comportamiento en el que, según Freud, se pueden observar *in situ* los tres caracteres esenciales de la sexualidad infantil. En palabras de Freud (1905):

En el chupeteo o el mamar con fruición hemos observado ya los tres caracteres esenciales de una exteriorización sexual infantil. Esta nace *apuntalándose* en una de las funciones corporales importantes para la vida; todavía no conoce un objeto sexual, pues es *autoerótica*, y su meta sexual se encuentra bajo el imperio de una *zona erógena*. (pp. 165-166).

Tal como asevera Freud (1905), tan grande puede llegar a ser el poder de las pulsiones sexuales que su represión podría incluso *invadir* la pulsión de nutrición —siguiendo a Laplanche, diríamos el *comportamiento instintivo* de la nutrición—, dando lugar a los síntomas del asco y del vómito frente a la comida. Con esto, Freud subraya el hecho de que las pulsiones sexuales pueden llegar a desplazar y a trastocar los dinamismos de las funciones vitales de autoconservación de las cuales ellas habían nacido. Dicho de otro modo, estas pulsiones pueden llegar a operar una verdadera subversión del proceso que ha actuado como su fuente: el *instinto*. En el pensamiento de Freud, estas pulsiones sexuales “invasoras” del “campo de acción recíproca” de la función nutricia, se ubicarían, entonces, en un plano de oposición con respecto a las tendencias vitales del organismo viviente humano, y sus dinamismos energéticos internos serían definidos como una suerte de *acontecer antivital y antiadaptativo*, contrario a las fuerzas conservadoras de la *Bíos*.

I.2.3.2. Nota sobre la inadecuación del término *instinto* como traducción del *Trieb*

De nuestras consideraciones anteriores se podrá desprender fácilmente el hecho de que entre las pulsiones sexuales y las nociones asociadas al concepto de *instinto* no existe una mera diferencia, sino, más bien, una *disparidad radical* de nivel conceptual. Si el *Trieb* freudiano fuese traducido por el término de *instinto*, la concepción que el psicoanálisis ha construido respecto de la sexualidad humana sería objeto de un verdadero desvío interpretativo. De hecho, si la vida sexual humana estuviese bajo el imperio de un montaje biológico instintual, ella podría ser pensada como un esquema heredado de comportamiento, gobernado por una finalidad biológica —la reproducción—, al que le estaría predeterminado un objeto único, invariable y bien adaptado —una persona del otro sexo—. Se trataría, en otras palabras, de una sexualidad determinada por una suerte de “teleología biológica”, que ordenaría sus tendencias de acuerdo a *propósitos vitales eminentemente adaptativos y homeostáticos* —recordemos que en el mito del andrógino, la sexualidad humana estaba determinada por la búsqueda de una “armonía original” perdida, armonía que nos hace pensar de inmediato en una suerte de “equilibrio homeostático”—. Sin embargo, fue esta propia concepción instintual y “popular” de la sexualidad la que Freud se propuso deconstruir mediante su examen de las perversiones sexuales y de la vida sexual infantil. Los hallazgos y formulaciones teóricas nacidos de aquel examen, le permitieron a Freud emplazar el registro de especificidad de la sexualidad humana *por fuera* del imperio irrestricto de la biología y de los instintos, con lo cual los procesos de individuación y de sexuación humana fueron ubicados en un “más allá” de la dimensión de la *animalidad*. En el pensamiento de Freud, esa sexualidad humana, lejos de estar gobernada por una suerte de “teleología biológica”, aparece definida por los dinamismos, variabilidades y extravíos intrínsecos de la pulsión sexual con respecto a sus objetos, metas y fuentes, lo cual hace de lo sexual humano una función dominada por la búsqueda del placer sexual, esencialmente *antiadaptativa y antibomeostática* con respecto a la *vida*.

Para finalizar, es menester realizar algunas consideraciones de orden terminológico que por sí mismas harán evidente el hecho de que traducir el *Trieb* de Freud por el concepto de *instinto*, no constituye sólo una inexactitud de traducción, sino un verdadero error conceptual. Ciertamente es

que el término alemán *Instinkt*, derivado del vocablo latino *instinguere*, significa “aguijonear”, “incitar” (cf. Laplanche y Pontalis, 1967; Laplanche, 1970, 1993). Desde ese punto de vista, el término en cuestión se presenta en una relación de contigüidad semántica con el término *Trieb* {pulsión}, de origen germánico; ambos remiten a una idea de *empuje*, de *incitación*. Sin embargo —y he aquí lo interesante—, ambos términos coexisten en el pensamiento de Freud, siendo utilizados por él de un modo muy específico y diferenciado, uso que debió haber prevenido a los traductores. Siguiendo el ejemplo que nos brinda Laplanche (1993, p. 24), citaremos un pasaje de Freud de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17 [1915-17]), particularmente de la “25ª conferencia. La angustia” (1917c [1916-17]), en el que se podrá observar con claridad la concepción que Freud tenía del *Instinkt* en el viviente humano.

En cuanto a la angustia realista en sentido más estricto, el niño parece traerla congénita en escasa medida. En todas las situaciones que más tarde pueden condicionar fobias (alturas, puentes estrechos sobre el agua, viajes por ferrocarril o por barco), el niño no muestra angustia alguna, y tanta menos cuanto más ignorante es. *Muy deseable sería que se recibieran en herencia más instintos de esta clase, protectores de la vida*; así se aliviaría mucho la tarea de la vigilancia, destinada a impedir que el niño se exponga a un peligro tras otro. (p. 371 [Las bastardillas son nuestras]).

En este fragmento, el término *Instinkt* remite de una suerte de reacción final cuasi automática, preformada a modo de un *montaje biológico* a partir de su origen hereditario, destinada a responder *espontáneamente* a una serie de situaciones, particularmente a aquellas que ponen en peligro la autoconservación de la vida de la cría humana (Laplanche, 1993). Se trata de un párrafo en el que, por un lado, Freud sorprende por su afirmación relativa a la *ausencia casi total de instintos* en el ser humano, y en el que, por el otro, el uso de la palabra *Trieb* hubiese conducido a un sinsentido o al absurdo (Laplanche, 1993). De manera tal que *Trieb* e *Instinkt*, como se ha observado, son dos vocablos cuyos campos semánticos se presentan en una relación de contigüidad, pero que al interior del pensamiento de Freud se distinguen taxativamente, tanto en sus usos terminológicos como en sus aspectos conceptuales.²⁰ De

²⁰ Tal como advierte Laplanche (1993, p. 24, n. 11), el uso de *Trieb* e *Instinkt* estaba perfectamente diferenciado ya en 1895, particularmente en el historial clínico de la señora Emmy von N (cf. Breuer y Freud, 1893-95). Freud utiliza ahí el término *Instinkt* en su forma adjetivada para dar cuenta de la existencia en el viviente

modo que, tal como señalamos más arriba (cf. *supra*, I.1.1 y I.1.1.1), el concepto de *pulsión* se nos aparece como el único capaz de traducir el *Trieb* de Freud, y ello porque permite abarcar la especificidad, la complejidad y la heterogeneidad de este concepto germánico que, definido como de un modo general como una *fuerza propulsora de lo viviente*, se extiende por el vasto campo de la *Bíos*.

I.2.4. El primer dualismo pulsional y el conflicto psíquico: pulsiones yoicas (de autoconservación) y pulsiones sexuales

Desde la época de los *Estudios sobre la histeria* (Breuer y Freud, 1893-95), e incluso desde sus trabajos realizados tras su retorno de la Salpêtrière, en 1886, Freud intuyó la idea de que los fenómenos neuróticos podían ser desentrañados como la expresión de una pugna registrada en los dinamismos de la vida intrapsíquica, como la expresión de un verdadero *conflicto* acontecido en la vida de representaciones. A medida que se alejaba de las ideas de Breuer, la dimensión de la *vida sexual* fue tornándose cada vez más preponderante en sus teorías destinadas a esclarecer la naturaleza de las fuerzas implicadas en esa lucha fundadora de los síntomas de las neurosis. A poco andar, Freud pudo formular una primera gran proposición teórica a este respecto, según la que el *conflicto psíquico* corresponde a la contraposición de dos clases de fuerzas, una de las cuales está constituida por las exigencias y reclamaciones de la *sexualidad*, mientras que la otra se corresponde con una *instancia psíquica defensiva*, el *yo*, para la cual esas exigencias y reclamaciones se presentan bajo el carácter de lo *inconciliable*. De modo que Freud pudo distinguir tempranamente una oposición fundamental entre la *vida sexual* y el *yo*. Y pese a que sus formulaciones teóricas tendientes a determinar la naturaleza de aquella oposición de fuerzas fracasarían —nos referimos, explícitamente, a las teorías del trauma y la seducción, abandonadas definitivamente en 1897—, subsistió en su pensamiento la idea de que los

humano, de un “miedo primario, por así decir instintivo {*instinktiv*}” (p. 106) frente a ciertos animales y fenómenos de la naturaleza. De modo que, desde sus orígenes en el pensamiento freudiano, *Instinkt* aparece asociado a una serie de esquemas biológicos o filogenéticos de comportamiento destinados a proteger automáticamente al viviente humano de aquellos peligros que podrían poner en riesgo su vida. El término *Trieb*, en cambio, tal como observamos en *supra*, I.1.2.1., fue reservado para dar cuenta del hiperpoder de la dimensión sexual en lo relativo a las producciones sintomáticas de la histeria, encontrándose, entonces, alejado de las funciones de autoconservación.

dinamismos de la vida psíquica, tanto en sus manifestaciones normales como patológicas, pueden ser explicados e interpretados a partir de las nociones de *fuerzas contrapuestas*, de *energías confrontadas* o de *cantidades* o *magnitudes fluctuantes*.²¹

En 1905, en *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud descubrió que las *fuerzas inconciliables* emanadas de la *sexualidad* debían ser imputadas a la existencia de un régimen constante de estimulaciones endógenas en el individuo humano, nacidas tanto del movimiento energético de los órganos internos como de las excitaciones de las *zonas erógenas*, y responsables de la producción de una “tensión de estímulo” de naturaleza biopsíquica. El carácter fundamental, esencial, de estas verdaderas *fuerzas propulsoras internas*, agrupadas por Freud bajo el *concepto-institución* de *pulsión sexual*, sería su originario esfuerzo o empuje {*Drang*} hacia el alcance de un *placer sexual autónomo*, es decir, sin miramiento alguno por la finalidad biológica de la reproducción, ni por los objetos capaces de brindar aquella sensación. Se trataría, en otras palabras, de un esfuerzo ciego, casi demoníaco, pero inherente a la pulsión sexual misma, hacia la constitución de una vida sexual marcada por la *perversión*. La perversión —diría Freud— es la *norma vital* del viviente humano, el primer estadio que él ha de recorrer en su trayectoria de sexuación. En el escenario del conflicto psíquico, Freud caería en la cuenta de que esa inclinación originariamente perversa de la pulsión sexual entra en franca oposición con las reclamaciones, exigencias y preceptos éticos y morales nacidos en el seno de la vida anímica cultural, aspectos que, procurando limitar las exteriorizaciones caóticas de la sexualidad humana en beneficio de una pretendida —pero imposible— “homeostasis social”, se han hecho carne en las instancias anímicas superiores del viviente humano, particularmente en las instancias yoica y superyoica de su organización anímica.

²¹ Esta idea, nacida a partir de los postulados fisicalistas y psicofisiológicos de Herbart, Fechner, Griesinger y de la Escuela de Helmholtz, gozaba de gran adhesión e influencia en las disciplinas científicas con las que Freud tomó contacto durante su época de formación como neurólogo. Freud llegó incluso a trabajar, entre 1876 y 1882, en el laboratorio de Brücke, médico y fisiólogo alemán, fundador de la *Physikalische Gesellschaft zu Berlin* {Sociedad de física de Berlín} junto a Helmholtz y Emil du Bois-Reymond. En el Capítulo VIII de su monumental obra *Génesis de los conceptos freudianos* (1983), intitulado “El asociacionismo científicista alemán” (pp. 160-181), Paul Bercherie revela la importancia que esos postulados revistieron en la construcción de los conceptos cruciales de la teoría psicoanalítica de Freud.

El concepto de *pulsión sexual* y la dimensión de la *sexualidad* ocupan un lugar crucial en *Tres ensayos*, tanto así que ello parece ciertamente eclipsar la existencia de *otras fuerzas* actuantes en la vida psíquica y orgánica del viviente humano; precisamente, de aquellas fuerzas contrapuestas a las sexuales que alimentarían energéticamente la instancia psíquica del *yo* y que configurarían, por lo tanto, el otro polo del conflicto psíquico. Debido a esta suerte de opacidad que ha recubierto a las fuerzas no sexuales en el plano de la teoría —opacidad correlativa a la indeterminación que durante mucho tiempo sufrió la instancia del *yo* en el pensamiento de Freud—, se ha forjado en los conocedores superficiales de la obra freudiana la ilusión de un supuesto *pansexualismo psicoanalítico*, según el cual todo fenómeno anímico, sea éste normal o patológico, sería explicado *por la sexualidad y a partir de la pulsión sexual*. Sin embargo, este pansexualismo nunca existió en Freud.²² Y si bien es cierto que las fuerzas pulsionales sexuales fueron las primeras en aparecer en sus tempranas observaciones relativas a los fenómenos de la histeria, nunca dejó de sostener que la piedra angular en la arquitectura de las neurosis, su fundamento último, no reside en la función sexual por sí misma, sino en el *enfrentamiento*, en el *conflicto*, de esas fuerzas sexuales con otras, no sexuales.

El psicoanálisis nunca olvidó que existen también fuerzas pulsionales de carácter no sexual; él mismo (...) aseveró, fuera de toda objeción, no que las neurosis brotan de la sexualidad, sino que deben su origen al conflicto entre el *yo* y la sexualidad. (Freud, 1917b [1916-17], p. 319).

De manera que Freud nunca dejó de recurrir a las nociones de *fuerzas contrapuestas*, de *energías confrontadas* o de *cantidades fluctuantes* cuando trataba de esclarecer la génesis de los fenómenos anímicos normales y patológicos. Ahora bien, estas ideas no deben ser consideradas como la mera expresión de una teoría relevante sobre el acontecer anímico, puesto que, en última instancia, ellas dan forma a un principio rector de la *economía* de la maquinaria psíquica freudiana, según el cual los dinamismos energéticos de la vida anímica han de ser comprendidos siempre bajo la égida de una serie de oposiciones, contradicciones, dicotomías o dualismos.

²² Esta afirmación podría ser rápidamente puesta en entredicho si consideramos la tentación que sintió Freud en 1914, en “Introducción del narcisismo”, de acercarse a los postulados de Jung, quien suponía que la libido era la única fuerza actuante en la vida psíquica. Sin embargo, tras una vacilación, Freud desistió de aquella tentación, puesto que esa energía que Jung suponía era de una naturaleza eminentemente no sexual.

En 1910, en un texto escrito bajo el título “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis” (1910*b*), Freud dio un importante paso destinado a esclarecer la naturaleza del conflicto psíquico, al reconducir la temprana oposición que observara entre las fuerzas inconciliables de la *sexualidad* y la instancia psíquica del *yo* —oposición acontecida en el registro de la *vida representativa*— a un conflicto más originario y arcaico, de naturaleza *pulsional*. En el marco de aquella reconducción, el sustrato o fundamento último de la idea de *conflicto psíquico* ha de ser hallado en los territorios de la vida pulsional, particularmente en la primigenia y arcaica oposición existente entre las pulsiones sexuales y otro grupo de pulsiones, para las cuales Freud propuso acuñar, indistintamente, los términos de *pulsiones yoicas* {*Ichtriebe*} o *pulsiones de autoconservación* {*Selbsterhaltungstriebe*}. Es este antagonismo registrado en los dinamismos de la vida pulsional lo que se conoce como *primera gran teoría freudiana de las pulsiones* o *primer dualismo pulsional*.

De acuerdo a esta teoría, de suyo dicotómica o dualista, las pulsiones sexuales se encontrarían regidas por el designio ciego, casi demoníaco, de alcanzar un *placer sexual* circunscrito a los órganos sexuales —también llamado *placer de órgano*—, sin miramiento alguno por la finalidad biológica o vital de la reproducción, en cuya búsqueda tenderían a afianzarse incluso a contrapelo de las tendencias adaptativas y homeostáticas del organismo viviente humano. Las pulsiones yoicas o de autoconservación, por su parte, designarían en el pensamiento de Freud ese conjunto de necesidades que mantienen una estrecha relación con las funciones corporales generales de la ingestión y la excreción, y cuya satisfacción sería esencial para la *conservación y el mantenimiento de la vida* del individuo. Dicho de otro modo, se trataría de un conjunto de necesidades orientadas por propósitos eminentemente *vitales*, caracterizadas por su ordenamiento hacia la *homeostasis* y por su sometimiento a los principios biológicos de la *regulación* y de la *adaptación* del organismo humano a su medio circundante; en suma, por su subordinación al principio biológico de la *autoconservación de la vida*.²³ Freud nunca

²³ Laplanche y Pontalis en su *Diccionario de psicoanálisis* (1967, p. 335) advierten que es posible interrogarse sobre la legitimidad que en el interior del pensamiento de Freud posee el término “pulsión” cuando se trata de las funciones biológicas o vitales de autoconservación de la vida. Ya vimos con anterioridad, tomando como paradigma la función nutricia, que ellas pueden ser consideradas como expresiones de un *montaje biológico instintivo*, es decir, como un comportamiento dado en la herencia, que tiene una meta precisa (el alivio de una tensión interna o de una sensación subjetiva de hambre o sed), un objeto determinado y bien adaptado (la leche o el

ofreció una definición de conjunto de estas pulsiones de autoconservación, de manera que cuando se refiere a ellas “suele hacerlo en forma colectiva o tomando como prototipo el hambre. Con todo, parece admitir la existencia de numerosas pulsiones de autoconservación, tantas como las grandes funciones orgánicas (nutrición, defecación, emisión de orina, actividad muscular, visión, etc.” (Laplanche y Pontalis, 1967, pp. 334-335).

Siguiendo a Schiller en su poema „Die Weltweisen“ (“Los sabios del mundo”), y considerando su reciente formulación del binomio pulsional, Freud (1910*b*) advierte que las pulsiones actuantes dentro de la vida psíquica y orgánica del viviente humano pueden ser clasificadas, de un modo genérico, como “hambre” o como “amor”.²⁴ Ahora bien, un hecho llamativo de esta primera gran clasificación de las pulsiones, es que ese “amor” del que se trataría en las pulsiones sexuales no sería un “amor armónico”, gobernado por las instancias anímicas superiores del individuo humano, sino un “amor demoníaco”, que en sus intentos de alcanzar su meta —el placer sexual— arrasaría con las reclamaciones éticas de la cultura y de la educación, y con los dinamismos de las pulsiones de autoconservación. De modo que, desde el punto de vista de una *lógica de lo viviente* en psicoanálisis, que permite derivar una serie de consideraciones biológicas a partir de la metapsicología de Freud, se podría afirmar que este primer dualismo pulsional expresa una oposición aun más abstracta, registrada entre unas *fuerzas que propulsan en el sentido de la vida*, a favor de su mantenimiento y autoconservación, y

alimento), y una fuente cuya sede se encuentra en la dimensión estrictamente somática del organismo viviente (su tracto digestivo o aquellos tejidos de revestimiento mucoso). Esas características, además de calzar a la perfección con el concepto de *Instinkt*, se encuentran en contradicción con las del *Trieb*, concepto reservado por Freud, más o menos explícitamente, para hablar de la vida sexual humana, y cuyo entendimiento queda circunscrito a sus propiedades eminentemente *evanescentes*, esto es: la variabilidad y permutación de sus metas, el valor contingente de sus objetos, y la multiplicidad de sus fuentes. Sea como fuere, estas cuestiones, lejos de haber sido zanjadas por el propio Freud, se encuentran actualmente abiertas, y han dado lugar a más de alguna controversia entre los teóricos del psicoanálisis contemporáneo.

²⁴ „Einstweilen, bis den Bau der Welt

Philosophie zusammenhält,

Erbält sie das Getriebe

Durch Hunger und durch Liebe.

[Entre tanto, hasta que el edificio del mundo

sea sostenido por la filosofía,

Ella [la naturaleza] mantiene los engranajes

Por el hambre y el amor.]” (Schiller, „Die Weltweisen“, citado por Anzieu, 1959, p. 482). [La traducción

es suya].

otras que en ocasiones las contrarían, y que se caracterizarían por sus *tendencias antivitales, antibomeostáticas y antiadaptativas*. Acontecimiento curioso e importante a la vez, es que ambas clases de fuerzas contrapuestas con respecto a la *vida* provienen del interior del mismo organismo viviente humano, lo que lo convierte en un ser esencialmente desgarrado por un antagonismo de energías o fuerzas que plantean exigencias de figuración y de delegación para su psiquismo.

De particularísimo valor para nuestro ensayo explicativo es la inequívoca oposición entre las pulsiones que sirven a la sexualidad, la ganancia de placer sexual, y aquellas otras que tienen por meta la autoconservación del individuo, las pulsiones yoicas. Siguiendo las palabras del poeta, podemos clasificar como “hambre” o como “amor” a todas las pulsiones orgánicas de acción eficaz dentro de nuestra alma. (Freud, 1910*b*, pp. 211-212).

Desde un punto de vista histórico, un examen atento del pensamiento de Freud nos permite advertir que el itinerario de reflexiones que desembocó en este primer dualismo pulsional fue inaugurado muy tempranamente; ya en el “Proyecto de psicología”, de 1895, un conjunto de apreciaciones aún en ciernes alertaban a Freud sobre la importancia que posee la existencia de un régimen interno de estimulaciones para la configuración de lo que en ese entonces llamó “grandes necesidades del organismo”, entre las cuales incluyó el hambre, la respiración y la sexualidad. Y, en 1905, en *Tres ensayos de teoría sexual*, la idea de una oposición fundamental entre ambas clases de pulsiones se encontraba implícitamente prefigurada, y ello bajo una doble vertiente: por un lado, bajo la teoría del apuntalamiento {*Anlehnung*}, según la que el registro de lo sexual nace apuntalándose o apoyándose sobre el registro de lo vital, y, por el otro, bajo la reflexión de Freud de que las perturbaciones de la pulsión sexual pueden llegar a “invadir” y a trastocar los dinamismos de las funciones biológicas más básicas, como la función nutricia.

Freud no dejó de mostrar una cierta cuota de suspicacia o de desconfianza frente a los intentos emprendidos por otros psicoanalistas, de establecer tantas pulsiones como lo exigiese el trabajo clínico; las nociones de “pulsión de juego”, de “pulsión de destrucción” y de “pulsión de socialidad”, por ejemplo, le parecían más el resultado del arbitrio y de la inventiva

de los analistas y psicólogos, que el resultado de un riguroso análisis metapsicológico (cf. Freud, 1915a, 1923 [1922]). Para Freud, todos los tipos de pulsiones que se pudiesen construir debían ser subsumidos bajo los dos grandes grupos de *pulsiones primordiales*: las *pulsiones yoicas* o *de autoconservación* y las *pulsiones sexuales*, grupos no susceptibles, según él, de ulterior descomposición. Ahora bien, a pesar de la relevancia que en su pensamiento revestía la idea de la existencia de un dualismo o dicotomía en la vida pulsional, esta taxonomía de las pulsiones siempre tuvo para Freud (1915a) el carácter de una “construcción auxiliar” (p. 119), de un supuesto necesario o, más bien, obligatorio, pero provisional; ello, “*Dada la total inexistencia de una doctrina de las pulsiones que de algún modo nos oriente*” (Freud, 1914a, p. 75 [Las bastardillas son nuestras]).

I.2.4.1. Un miramiento por la biología: la hipótesis de la *existencia doble* del viviente humano; conservación del individuo o conservación de la especie

La idea de estatuir una separación tajante de las pulsiones sexuales respecto de las yoicas o de autoconservación, no nació solamente del psicoanálisis de las neurosis de transferencia (histeria y neurosis obsesiva), en las que las reclamaciones de la *sexualidad* se presentaban como inconciliables con las reglas y convenciones del *yo*; ni tampoco de los versos de Schiller, cuya modificación alcanzara difusión popular: “la fábrica del mundo es mantenida «por hambre y por amor».” (Freud, 1923 [1922]), p. 250); este dualismo pulsional nació, también, y por sobre todo, de consideraciones *biológicas*, pertenecientes a lo que antes dimos en llamar la “biología extendida” de Freud.

Precisamente porque siempre me he esforzado por mantener alejado de la psicología todo lo que le es ajeno, incluido el pensamiento biológico, quiero confesar en este lugar de manera expresa que *la hipótesis de unas pulsiones sexuales y yoicas separadas, y por tanto la teoría de la libido, descansa mínimamente en bases psicológicas, y en lo esencial tiene apoyo biológico*. Así pues, tendré la suficiente consecuencia para desechar esta hipótesis si del trabajo psicoanalítico mismo surgiere una premisa diferente y más servicial acerca de las pulsiones. Hasta ahora ello no ha ocurrido. (Freud, 1914a, p. 76 [Las bastardillas son nuestras]).

Pues bien, más allá del conflicto psíquico en las neurosis de transferencia y de los versos del poeta, la teoría del primer dualismo pulsional se basa también, según Freud (1914a), en la consideración biológica de que el individuo humano tiene realmente una *existencia doble*, “en cuanto es fin para sí mismo y eslabón dentro de una cadena de la cual es tributario contra su voluntad o, al menos, sin que medie esta.” (p. 76). De esta hipótesis biológica, que, en último análisis, postula la existencia de una oposición dentro del viviente humano entre sus tendencias a la *conservación de sí* y a la *conservación de la especie*, habría nacido una vertiente más para el establecimiento de un distingo entre las pulsiones yoicas (de autoconservación) y las pulsiones sexuales, respectivamente. Observemos el desarrollo del argumento.

Por una parte, fácil resulta para la biología constatar que la sexualidad no ha de equipararse a las otras funciones del ser humano, puesto que ella es “la única función del organismo vivo que rebasa al individuo y procura su enlace con la especie.” (Freud, 1917d [1916-17], p. 376). Desde este punto de vista eminentemente *filogenético*, el individuo humano se nos aparece como un mero episodio dentro de una serie de generaciones, como un simple y efímero “apéndice temporario y transitorio del plasma germinal, casi-inmortal, que le fue confiado por [el proceso de] la generación.” (Freud, 1915a, p. 120); y su sexualidad, como una *función biológica*, regida por tendencias vitales particularmente *altruistas* o *sociales*, que tienen como meta la producción de nuevos individuos, es decir, la *conservación de la especie*. En el dominio de existencia del viviente humano como un *ser-para-la-especie*, la conservación de la vida depende directamente de la reproducción sexual, de tal forma que los registros de lo vital y lo sexual se presentan como un *continuum* sin fracturas, en absoluta coincidencia, tanto así que las tendencias a la *conservación de la especie* son recompensadas con un importante monto de *placer sexual*. Por otra parte, la biología y el psicoanálisis nos han enseñado que en el dominio de existencia del ser humano como un *individuo autónomo*, es decir, como un *fin para sí mismo*, se registra un *clivaje*, una fractura, entre la dimensión de su sexualidad y cualquier tipo de orientación o tendencia a la conservación de la vida. Ese individuo autónomo es un *ser-para-sí*, que tiene a la sexualidad por una más de sus funciones, y a la satisfacción o el placer, por una más de sus necesidades. La conservación de su vida —o *autoconservación*— no depende del ejercicio de su sexualidad, razón por la cual esa sexualidad se ha convertido en una *función*

biológicamente vacía, autónoma con respecto a la *vida*, y esencialmente *asocial* y *egoísta* debido a su cierre sobre sí misma y a su exclusiva subordinación frente al propósito de alcanzar el placer, sin miramiento alguno por ninguna clase de “teleología biológica”, excepto por el alivio de la tensión somática que implica el empuje de la libido.²⁵

Si Freud afirmó que la teoría del primer dualismo pulsional constituye un reflejo de la hipótesis biológica de la existencia doble del individuo, ello sólo puede ser comprendido en el marco de su “biología extendida”. Cuando la sexualidad del *individuo autónomo* se presenta clivada respecto de las funciones vitales de autoconservación, vale decir, como una *función biológicamente vacía*, lo único de “biológico” que queda entonces para ese individuo son sus tendencias a la propia preservación, a la *conservación de sí*. De ahí que Freud concibiera esas tendencias como la base de la prefiguración de lo que en el orden biopsíquico llamó *pulsiones*

²⁵ Las consideraciones de Freud relativas a la existencia doble del viviente humano, con sus importantes implicancias en lo que atañe al concepto de sexualidad, parecen coincidir más o menos exactamente con la distinción entre “sexualidad-deseo” y “sexualidad-reproducción” que Maurice Godelier ha trazado en el campo de la antropología a partir de su trabajo « Sexualité, parenté et pouvoir », de 1989 (cf., también, Godelier, 2000, 2004). De esta forma, la “sexualidad-deseo” de Godelier haría referencia a la sexualidad que Freud describió para el individuo autónomo, es decir, a esa sexualidad esencialmente egoísta y asocial, orientada únicamente por la búsqueda del placer sexual, e independiente con respecto al registro vital o biológico; en suma, a esa sexualidad emancipada del control de la naturaleza y de los ritmos de la biología. Y si bien es cierto que con su noción de “sexualidad-reproducción” Godelier no hace referencia al orden biológico, sino a la reproducción de los lazos sociales entre los vivientes humanos, su énfasis, no obstante, parece estar puesto sobre las tendencias eminentemente conservadoras y, por ende, disciplinarias y normativas, que regirían esta forma de sexualidad, tal como sucede en el pensamiento de Freud con su consideración de una sexualidad puesta exclusivamente al servicio de la conservación de la especie.

En un ensayo redactado bajo el título “Maurice Godelier. Elogio y defensa de la antropología” (2012), Eduardo Vinatea Serrano destaca con claridad las coincidencias existentes entre el pensamiento del antropólogo francés y lo que podríamos dar en llamar la “antropología psicoanalítica” de Freud. En sus palabras: “Desde hace millones de años, la sexualidad humana se emancipó del ciclo de la reproducción natural y de su control por parte de la naturaleza. La sexualidad humana, separada de la reproducción de la especie, se convirtió en sexualidad generalizada, con lo cual no tenía ni sentido social, ni sentido propio, pues, de esa manera, pudo revestir todos los sentidos posibles. Estaba únicamente al servicio de la producción del orden o del desorden que reina en las sociedades humanas.

La sexualidad humana, emancipada del control mecánico de la naturaleza, se generalizó, al no estar ya unida a los ritmos naturales, y devino polimorfa, al desarrollar las dimensiones homosexual y heterosexual y hacer posible ser vividas y practicadas de manera masculina o femenina. En ese sentido, es polimorfa y polítropa, puesto que adopta diferentes formas en los modos de relación.

Pero la sexualidad humana no obtiene solamente su carácter específico [*visi*] y único de ser una sexualidad generalizada y polítropa. Su rasgo fundamental, en las sociedades modernas, es que ha separado la sexualidad deseo y la sexualidad reproducción. Mientras que la sexualidad reproducción tiene un sentido social, en la medida que permite la reproducción de los individuos y de la sociedad, la sexualidad deseo no tiene sentido social propio, y puede tanto reforzar el orden social como destruirlo. En este sentido, el hombre es la única especie animal que ha devenido corresponsable con la naturaleza de su propia evolución.” (Vinatea Serrano, 2012, pp. 237-238).

yoicas o de *autoconservación*. Del lado del *ser-para-la-especie*, por su parte, la sexualidad aparece como una función plenamente dotada de *sentido vital*, como una función en *continuum* con las tendencias a la *conservación de la vida*, configurando, en consecuencia, el otro polo de mociones que propulsan en el sentido de la *Bíos*, las mociones de *conservación de la especie*, a las cuales Freud dará una expresión psíquica mediante el concepto de *pulsiones sexuales*. En suma, desde el punto de vista de la *Bíos*, el viviente humano ve tensada su existencia psíquica y orgánica frente a los requerimientos contrapuestos que le plantean sus tendencias a la *conservación de sí* y a la *conservación de la especie*, hecho que Freud intentó representar en el orden psíquico mediante la construcción de una oposición originaria, fundante de los dinamismos de la *Psyché*, entre los conceptos fronterizos de *pulsiones yoicas* o de *autoconservación* y de *pulsiones sexuales*. Esta hipótesis biológica de la existencia doble del individuo humano, constituyó siempre para Freud uno de los apoyos más importantes que la biología podía brindarle a su teoría de la vida pulsional; de ahí que este importante tema fuese abordado por él en los diversos momentos de su obra (cf., por ejemplo, Freud, 1914*a*, 1915*a*, 1917*d*, 1933 [1932], 1940 [1938]).²⁶

²⁶ En realidad, la idea de que la teoría del dualismo pulsional constituye un fiel reflejo de la existencia o función doble del individuo, configura en el pensamiento freudiano una importante aporía de naturaleza epistemológica, puesto que no existe una correspondencia “uno a uno”, por así decir, entre las características que Freud atribuyó al *individuo autónomo* y el concepto de *pulsiones yoicas* o de *autoconservación*, por un lado, y entre las particularidades de lo que se ha dado en llamar *ser-para-la-especie* y el concepto de *pulsiones sexuales*, por el otro. A decir verdad, en el escenario de esta hipótesis biológica, los registros de lo sexual y de lo vital se yuxtaponen y entrecruzan en relación con ambos dominios de existencia del viviente humano: la sexualidad aparece también como una función del *individuo autónomo* —por cierto, vacía biológicamente—, y, a la inversa, las tendencias vitales de conservación de la vida se presentan también del lado del *ser-para-la-especie*. Consecuentemente, al ubicar a las pulsiones sexuales del lado de la conservación de la especie, la sexualidad del viviente humano sufre lo que Laplanche llamaría un “extravío biologizante”, es decir, una “instintualización”, que la transforma en una función esencialmente armónica, orientada hacia la finalidad biológica de la reproducción y subordinada a las tendencias vitales, homeostáticas y adaptativas que actúan en el individuo humano propulsándolo en el sentido de la *Bíos*. Sin embargo, la sexualidad que se ha erigido como el centro de las preocupaciones del pensamiento psicoanalítico de Freud —y he aquí el escollo epistemológico principal—, no es esa “sexualidad armónica” del *ser-para-la-especie*, sino, muy por el contrario, aquella del *ser-para-sí*, esa sexualidad que ha adquirido una autonomía con respecto a la conservación de la vida y a la reproducción, constituyéndose como una *función biológicamente vacía* y esencialmente antivital, antihomeostática y antiadaptativa; en definitiva, esa sexualidad inconciliable y fundamentalmente perversa que dio forma a *Tres ensayos de teoría sexual* (1905). Por lo tanto, desde este punto de vista, el apoyo que Freud toma de la biología para fundamentar su teoría del dualismo pulsional, trae consigo una suerte de desvío o de descentramiento en relación al concepto de *sexualidad* que el psicoanálisis trató de poner en relieve desde sus más tempranos orígenes.

I.2.4.2. Las pulsiones y los dos principios del acaecer psíquico

El estatuto fronterizo del concepto de *pulsión*, esa naturaleza de borde que lo ubica entre el *Soma* y la *Psyché*, entre los registros de la biología y del psiquismo, parece replicarse por doquier en las múltiples referencias a las que Freud acudió para fundamentar su teoría del primer dualismo pulsional. Ya hemos observado que, del lado de la biología —de la *Bíos*—, el deslinde de las pulsiones sexuales respecto de las yoicas (de autoconservación) constituye, según Freud, el reflejo de una tensión existente entre las tendencias de *conservación de sí* y de *conservación de la especie* que cohabitan en el viviente humano, haciendo de su existencia, una *existencia doble*. En el registro psíquico —en el que hemos de detenernos a continuación—, el derrotero de reflexiones trazado en el escrito “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, de 1911, le permitió a Freud aprehender la naturaleza del dualismo pulsional en el lugar más elemental y abstracto de su metapsicología, esto es, en el dominio de una serie de *principios fundamentales* que rigen la totalidad de los dinamismos de la vida anímica desde sus más remotos orígenes hasta sus más tardíos progresos. Se trata de los principios *de placer* y *de realidad*.

Formulado de la manera más simple, el *principio de placer* corresponde a una tendencia originaria del aparato anímico a *evitar el displacer* y a trabajar por la *ganancia de placer*. Desde sus más tempranas apariciones en la obra de Freud, bajo la denominación originaria de *principio de displacer* (cf., por ejemplo, Freud, 1900b [1899], p. 589), este principio rector emergió emparentado con una serie de consideraciones económicas o energéticas, las cuales pretendían elucidar la naturaleza de la serie de sensaciones de placer y displacer en las fluctuaciones (incrementos o reducciones) de lo que Freud llamara en otros lugares “montos de afecto” o “sumas de excitación”. A la luz de esta perspectiva económica, el placer se vincularía con una descarga o reducción de la cantidad de energía o de excitación presente en el psiquismo, y el displacer, con su aumento o elevación.

En efecto, siendo consabida para nosotros una tendencia de la vida psíquica, la de *evitar displacer*, estamos tentados a identificarla con la tendencia primaria a la inercia. Entonces, *displacer* se coordinaría con una elevación del nivel de $Q\eta$ o un acrecentamiento cuantitativo de presión; (...) Placer sería la sensación de descarga. (Freud, 1950 [1895], p. 356).

(...) la acumulación de la excitación —según ciertas modalidades de que no nos ocupamos— es percibida como *displacer*, y pone en actividad al aparato a fin de producir de nuevo el resultado de la satisfacción; en esta, el aminoramiento de la excitación es sentido como *placer*. (Freud, 1900*b* [1899], p. 588).

En el marco de una ficción metapsicológica destinada tanto a esclarecer los orígenes del aparato anímico como a hallar los principios determinantes de sus dinamismos,²⁷ Freud observó que el psiquismo primitivo del organismo viviente humano (del lactante) se encuentra inicialmente dominado por las exigencias del *principio de placer* o, dicho en términos económicos, por “el afán de evitar la acumulación de excitación y de mantenerse en lo posible carente de excitación.” (Freud, 1900*b* [1899], p. 587). Siguiendo a Freud, para alcanzar ese estado hipotético e ideal de *reposo psíquico* absoluto, la cría humana arcaica se encuentra dotada de un aparato motriz, de una estructura somato-muscular, que le permite descargar, sustraerse o huir de los aflujos de energía provenientes del mundo exterior; gracias a ello, el lactante humano lograría realizar, casi a la perfección, ese sistema psíquico carente de excitación y, por lo tanto, extrañado de la realidad.²⁸ Ahora bien, los estímulos provenientes del interior del propio organismo representan un verdadero escollo para el imperio irrestricto del *principio de placer* sobre el decurso de los procesos anímicos, y ello bajo una doble vertiente: por una parte, debido a su condición estructural de *captura por la vida pulsional*, el lactante humano no puede descargar ni huir de esos dinamismos pulsionales que, a modo de excitaciones endógenas, configuran sus grandes necesidades de autoconservación (hambre, sed, respiración y sexualidad), y, por la otra, debido a su condición biológica primigenia de *desvalimiento* o *desamparo originario*, es incapaz de proveerse *por sí mismo* los objetos que aquellas necesidades vitales requieren para su satisfacción (por ejemplo, el suministro de alimento). Así, los aumentos de excitación o de tensión surgidos de esta condición originaria de la cría humana de

²⁷ Esta ficción metapsicológica, verdadera ficción de los orígenes, fue esbozada tempranamente por Freud en el “Proyecto de psicología” (1950 [1895]) y ampliada, luego, en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* (1900*b* [1899]).

²⁸ “Con razón se objetará que una organización así, esclava del principio de placer y que descuida la realidad objetiva del mundo exterior, no podría mantenerse en vida ni por un instante, de suerte que ni siquiera habría podido generarse. Sin embargo, el uso de una ficción de esta índole se justifica por la observación de que el lactante, *con tal que le agreguemos el cuidado materno*, realiza casi ese sistema psíquico.” (Freud, 1911, pp. 224-225, n. 8 [Las bastardillas son nuestras]).

insuficiencia con respecto a la vida, tornarán inexorable el quebrantamiento del *principio de placer* y, por tanto, el desprendimiento de *displacer*. Y todo ello *desde el interior* del propio organismo.

La única salida posible frente a este verdadero *impasse estructural* que representan la *captura pulsional* y el *desamparo originario*, la constituye la relación del viviente humano con *otro ser humano*. Sólo mediante el *auxilio* o *cuidado ajeno* la cría humana logra conseguir los objetos que requiere para llevar a cabo el propósito biológico de la autoconservación de su vida, cancelar temporalmente la fuerza constante de la estimulación endógena respecto de la cual se encuentra capturada, y, concomitantemente, alcanzar el placer hacia el cual su aparato anímico la esfuerza (cf. Freud, 1950 [1895], pp. 362 y sigs.; 1900b [1899], pp. 557 y sigs.). De acuerdo a la ficción metapsicológica freudiana, la ocasión primera y originaria en que esas necesidades de autoconservación fueron colmadas gracias a la intervención de otro humano, dio lugar a una mítica *vivencia de satisfacción*, plagada de importantes consecuencias para el aparato anímico primitivo, entre las cuales se encuentra, en último término y a modo de corolario, la instalación del *principio de realidad*. Un elemento central de esta mítica vivencia, es que se produce una asociación psíquica duradera, una unión, entre la satisfacción y la imagen mnémica del objeto que la ha procurado, así como entre aquélla y la imagen motriz del movimiento reflejo que permitió la cancelación de la tensión interna (Laplanche y Pontalis, 1967). Entonces, frente a la irrupción abrupta de un estado de insatisfacción (*displacer*) de las necesidades pulsionales de autoconservación, el aparato anímico primitivo del viviente humano tenderá primordialmente a reanimar, a investir de energía psíquica aquellas asociaciones, particularmente las huellas mnémicas ligadas al objeto que posibilitó la satisfacción, como si se tratara de percepciones; el resultado será una *satisfacción alucinatoria del deseo*, experiencia que, por ser justamente alucinatoria, irreal, traerá consigo, al cabo de un tiempo, una gran decepción, ya que “*La satisfacción no sobreviene, la necesidad perdura.*” (Freud, 1900b [1899], p. 558 [Las bastardillas son nuestras]). Así, pues, el aparato anímico primitivo se verá en la obligación de resignar el propósito originario y arcaico de alcanzar el estado de reposo psíquico ideal para abrirse paso a una representación del mundo real, en el cual deberá hallar, de ahora en adelante, los objetos de sus necesidades de autoconservación. Lo anterior, incluso al precio de que la realidad

objetiva le resulte esencialmente desagradable o intolerable. He aquí, entonces, la génesis e instalación del *principio de realidad*.

Retomo ilaciones de pensamiento que he desarrollado en otro lugar, suponiendo ahora que el estado de reposo psíquico fue perturbado inicialmente por las imperiosas exigencias de las necesidades internas. En ese caso, lo pensado (lo deseado) fue puesto *{setzen}* de manera simplemente alucinatoria, como todavía hoy nos acontece todas las noches con nuestros pensamientos oníricos. Sólo la ausencia de la satisfacción esperada, el desengaño, trajo por consecuencia que se abandonase ese intento de satisfacción por vía alucinatoria. En lugar de él, el aparato psíquico debió resolverse a representar las constelaciones reales del mundo exterior y a procurar la alteración real. Así se introdujo un nuevo principio en la actividad psíquica; *ya no se representó lo que era agradable, sino lo que era real, aunque fuese desagradable*. Este establecimiento del *principio de realidad* resultó un paso grávido de consecuencias. (Freud, 1911, pp. 224-225 [Las bastardillas son nuestras]).

Trasladar estas consideraciones sobre los dos principios rectores del devenir psíquico a los dominios de la teoría del primer dualismo pulsional, implica formular una serie de cuestiones relativas a los vínculos recíprocos que las pulsiones yoicas (de autoconservación) y las sexuales mantienen tanto con el placer como con la realidad. Desde un punto de vista genético, ¿ambas clases de pulsiones efectúan el mismo tránsito de desarrollo, que va desde el principio de placer hasta su relevo por el principio de realidad? ¿O existen vínculos más íntimos y originarios entre una u otra de las dos clases de pulsiones y uno u otro de los dos tipos de principios? Y, desde un punto de vista metapsicológico, ¿existe una verdadera oposición entre los principios de placer y de realidad, de suerte que ella constituya otro de los sustentos de la teoría del primer dualismo pulsional?

Las vías de respuesta que el propio Freud estableció frente a las primeras interrogantes formuladas, versan sobre todo en el sentido de desbaratar cualquier idea de paralelismo genético entre ambas clases de pulsiones, y de subrayar, por el contrario, el hecho de que ellas mantienen, desde el origen mismo, diversas relaciones con los principios de placer y de realidad. Tal como indica Freud en diversos escritos (1911, 1917*b*, *d* [1916-17]), existe un íntimo y originario nexo entre las pulsiones yoicas o de autoconservación y el principio de realidad. Dado que sus objetos de satisfacción —sin los cuales el individuo perecería— deben

ser hallados en el mundo exterior, en la realidad objetiva, estas pulsiones que propulsan desde el interior del viviente humano en el sentido de la conservación de su vida toman contacto muy tempranamente con la situación psíquica de la *frustración*, “esa que obligó a instituir el principio de realidad.” (Freud, 1911, p. 227). De esta forma, ellas aprenden rápidamente a plegarse a las exigencias del “apremio de la vida” o Ἀνάγκη (*Ananké*) —encarnación del destino necesario, de la inevitabilidad, de lo ineluctable— para enderezar sus esfuerzos frente a los imperiosos e ineludibles señalamientos de la realidad, hecho que, según Freud (1917*b* [1916-17]), las hace “más fáciles de educar” (p. 323), a pesar de los estrechos márgenes de diferimiento que admiten en cuanto a la provisión de sus objetos. Por otra parte, las pulsiones de autoconservación, debido a la condición biológica estructural de desamparo originario y de prematuridad del viviente humano, abren radicalmente el psiquismo hacia el mundo de los otros seres humanos, los cuales brindan el cuidado, el auxilio y los objetos que la cría requiere para su sobrevivencia, constituyéndose, en el mismo acto, como los principales representantes o agentes de las reclamaciones de la realidad. Las relaciones que las pulsiones de autoconservación establecen con la realidad y con los otros, se encuentran indudablemente mediatizadas por una cierta expectativa de “provecho” o “ganancia” en lo relativo a la satisfacción de las necesidades vitales. Es por esta razón que Freud no dudó en utilizar, sobre todo en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17 [1915-17]), las expresiones “interés” {*Interesse*} o “interés yoico” {*Ichinteresse*} —nociones que dan cuenta de un cierto provecho o beneficio extraído— para denominar las fuerzas en las que se exteriorizan las pulsiones de autoconservación, y así distinguirlas, con claridad, de las fuerzas de las pulsiones sexuales, la *libido* (cf., en particular, Freud, 1917*d* [1916-17], p. 377, *n.* 2).

A diferencia de lo que acontece con las pulsiones yoicas o de autoconservación, que reconocen rápidamente el mundo real objetivo sometiéndose, en consecuencia, a las exigencias del principio de realidad, las pulsiones sexuales permanecen por más tiempo bajo el imperio del principio de placer, y ello por tres razones principales: en primer lugar, porque las pulsiones sexuales, según Freud (1911), “se comportan primero en forma autoerótica, encuentran su satisfacción en el cuerpo propio; de ahí que no lleguen a la situación de la frustración, esa que obligó a instituir el principio de realidad.” (p. 227); en segundo lugar, porque cuando comienza

en ellas el proceso de hallazgo de los objetos en el mundo real, ese proceso se ve detenido por el período de latencia, que trae aparejado una marcada inhibición de la libido y del desarrollo sexual, razón por la que este último se ve postergado hasta la emergencia de la pubertad; y, en tercer lugar, porque aun cuando los objetos de satisfacción de las pulsiones sexuales sean hallados en el mundo exterior, en los dominios de la realidad objetiva —como cuando se trata de una persona ajena, por oposición al autoerotismo—, esos objetos se encuentran ineludiblemente fundidos, mezclados, con los dinamismos de la vida anímica, en particular, con las fantasías inconscientes nacidas del complejo de Edipo. Todos estos factores juntos no sólo confieren a las pulsiones sexuales su marcado carácter primitivo y rudimentario, que expresa su prolongada permanencia bajo el imperio del principio de placer y su palmario detenimiento hacia el desarrollo de la función de lo real, sino que también las vuelven menos accesibles a los poderes de *Ananké*, es decir, a los “influjos pedagógicos” impuestos por el apremio de la vida, por las exigencias de la suprema necesidad. De ahí que las pulsiones sexuales resulten ser esencialmente indomables, irrazonables y difíciles de educar.

Las pulsiones sexuales son más difíciles de educar, pues al principio no conocen ningún apremio de objeto. En efecto, se apuntalan parasitariamente, por así decir, en las otras funciones corporales y se satisfacen de manera autoerótica en el cuerpo propio; por eso al comienzo se sustraen del influjo pedagógico del apremio real y se afianzan en este carácter suyo de porfía, de inaccesibilidad a toda influencia, en lo que llamamos «irrazonabilidad»; y en la mayoría de los hombres, en ciertos aspectos lo hacen por toda la vida. (Freud, 1917*b* [1916-17], p. 323).

La elucidación de los estrechos nexos que cada una de las dos grandes clases de pulsiones mantienen con cada uno de los principios rectores del funcionamiento psíquico, permite pensar que la teoría del primer dualismo pulsional se fundamenta y erige, en último análisis, sobre una oposición metapsicológica más elemental, que enfrenta radicalmente al principio de placer con el principio de realidad, como si se tratara de la contraposición de las dos grandes tendencias que estructuran el aparato anímico del viviente humano. Ello, pese a que las dos grandes clases de pulsiones entran en vínculos recíprocos con ambos principios: en el tiempo mítico de la satisfacción alucinatoria del deseo, las pulsiones de autoconservación se encontraron sometidas al principio de placer, hasta que la experiencia de la frustración y el desarrollo del *yo* le permitieron al aparato anímico distinguir claramente una satisfacción real de

una alucinatoria; y las pulsiones sexuales, pese a que se encuentran dominadas en su mayor parte por el principio de placer, más tardíamente llegan a tomar en cuenta la realidad objetiva, sobre todo cuando el viviente humano ha alcanzado la *etapa genital* del desarrollo psicosexual.

Por otra parte, estas mismas constelaciones y nexos psíquicos elucidados, tienen importantes implicancias en la dimensión *tópica* de la metapsicología freudiana. Considerando que luego de la instalación del principio de realidad una clase de actividad del pensar, el *fantasear*, se escindió dentro del aparato anímico para mantenerse aislada de las exigencias de la realidad objetiva y sometida con exclusividad al principio de placer, Freud advirtió la existencia de una estrecha trabazón entre las pulsiones sexuales y la vida de las fantasías, hecho que, traducido al lenguaje tópico, puede ser expresado como una relación íntima entre las reclamaciones pulsionales de la vida sexual y el registro anímico de lo inconsciente (cf. Freud, 1911, pp. 226-227). Por otro lado, debido a que los objetos de satisfacción de las pulsiones de autoconservación (hambre y sed) han de ser hallados necesariamente en el mundo real objetivo, se establece un ceñido nexo entre estas pulsiones y las actividades o funciones de la consciencia (percepción, atención, memoria y función del juicio, entre otras), las cuales tienen a su cargo la orientación del aparato anímico en el mundo exterior. Así, del análisis metapsicológico de estos últimos nexos anímicos, Freud dedujo la idea de que las pulsiones de autoconservación se articulan tópicamente con los registros de lo consciente y de lo preconscious, regiones psíquicas que distinguió en su primer esquema del aparato mental o *primera tópica*.

Si bien las reflexiones metapsicológicas de Freud relativas a los dos principios del funcionamiento anímico tienden a poner de relieve la existencia de una marcada oposición o contradicción entre ambos, paradójicamente “la sustitución del principio de placer por el principio de realidad no implica el destronamiento del primero, sino su aseguramiento.” (Freud, 1911, p. 228). Ello, porque “Se abandona un placer momentáneo [hacia el cual esfuerza el principio de placer], pero inseguro en sus consecuencias, sólo para ganar por el nuevo camino [el del principio de realidad] un placer seguro, que vendrá después.” (*Ibid.*). Ahora bien, esta renuncia temporal a la satisfacción pulsional inmediata que conlleva la instalación del

principio de realidad, pese a tener como horizonte final el alcance del placer, quedará registrada en el aparato anímico como una radical “subversión psíquica” (Freud, 1911, p. 228), como la primera gran herida infligida al narcisismo primario, responsable de la búsqueda del estado de reposo psíquico absoluto; y su huella más palmaria, imborrable para el psiquismo humano, será la instauración de la *insatisfacción* como “un fragmento de la realidad objetiva misma.” (Freud, 1911, p. 229).

El hecho de que el principio de placer continúe rigiendo los dinamismos de la vida anímica a pesar de su sustitución o modificación por el principio de realidad, constituye una importante puntualización en lo relativo al hallazgo de los elementos que dan forma a una *lógica de lo viviente* en el psicoanálisis. El principio de placer, entendido económicamente por Freud del mismo modo que el principio de inercia neuronal del “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), resulta ser un principio primordialmente no apto para la vida, puesto que supone la existencia de un sistema u organismo viviente cerrado sobre sí mismo, extrañado por completo de las reclamaciones del mundo real, cuya tendencia económica principal sería la de reducir a cero, de descargar totalmente, la cantidad de energía o excitación presente en su aparato anímico. Desde el punto de vista de una *lógica de lo viviente* se puede inferir, entonces, que el organismo viviente humano que supone el psicoanálisis en su ficción de los orígenes de la vida psíquica, es un organismo que tiende originariamente a su propia degradación y perecimiento, a la extinción de absoluta de sus dinamismos energéticos. Las pulsiones sexuales, por su parte, esclavas del principio de placer, revelan también este carácter mortífero, sobre todo cuando sus tendencias a la descarga absoluta y al alcance del placer sin miramiento por ninguna clase de finalidad biológica, termina por perturbar los equilibrios homeostáticos del organismo; cuando su represión logra invadir los territorios de las pulsiones de autoconservación, dando lugar a un antivitalismo que se expresa en ciertas neurosis como un rechazo del alimento; y cuando sus exigencias fundamentalmente perversas subvierten las convenciones y reglas éticas y morales de la cultura, convirtiendo la sexualidad del viviente humano en una sexualidad eminentemente antiadaptativa, extrañada del control de la naturaleza y de la biología.

Ahora bien, tal como advierte Freud (1911), un organismo de este tipo, dominado exclusivamente por el principio de placer, “no podría mantenerse en vida ni por un instante, de suerte que ni siquiera habría podido generarse.” (pp. 224-225, *n.* 8). Es aquí, entonces, en donde el principio de realidad debe hacer su ingreso: su finalidad última, en la perspectiva de una *lógica de lo viviente*, es hacer compatible el principio de placer con las exigencias de la vida, o, dicho en otros términos, combatir las tendencias mortíferas originarias del organismo humano primitivo para mantener un estado de existencia; las pulsiones de autoconservación, concebidas como las grandes necesidades vitales del organismo, expresarán este propósito o tendencia que propulsa en el sentido de la preservación de la vida.

A la luz de estas consideraciones, es posible plantear que la teoría del primer dualismo pulsional, fundamentada sobre la dualidad de los principios rectores del funcionamiento anímico, constituye un primer intento de Freud —indirecto e implícito, por cierto— por aprehender los problemas que plantea la noción de *vida* en el orden de los fenómenos de lo humano. La hipótesis provisoria que de este dualismo se desprende, es que los dinamismos de la vida psíquica del viviente humano deben ser comprendidos en el marco de una lucha mítica, originaria y primordial entre unas fuerzas que lo propulsan en el sentido de la vida, y otras que se erigen dentro de él como un acontecer antivital, antihomeostático y antiadaptativo. Si bien Freud dará expresión pública a esta hipótesis recién en 1920, año en el que formulará la teoría del segundo dualismo en la doctrina de las pulsiones —en este segundo dualismo, el concepto subversivo de *pulsión de muerte* ocupará un lugar privilegiado, y no menos polémico—, el derrotero de reflexiones trazado alrededor de la teoría del primer dualismo pulsional constituye ya una versión preliminar de lo que hemos dado en llamar una *lógica de lo viviente* en el psicoanálisis, puesto que las preocupaciones freudianas concernientes a la naturaleza de las energías anímicas y al discernimiento de los dinamismos y principios fundamentales de la maquinaria psíquica, son también unas interrogaciones generales por la naturaleza de la vida humana y por los procesos de individuación de las organizaciones vivientes, interrogaciones en donde el concepto de *pulsión* se ubica en el límite, en la frontera, entre los registros del alma y del cuerpo.

I.2.4.3. Introducción del narcisismo: el tiempo de una vacilación en la doctrina de las pulsiones

El esquema del primer dualismo pulsional, que estableciera una radical oposición entre las pulsiones yoicas (de autoconservación) y las pulsiones sexuales, se mantuvo invariable hasta comienzos de 1914, año en el que Freud publicó “Introducción del narcisismo”. Las reflexiones a las que este escrito dio lugar, concernientes sobre todo a los avatares de la libido sexual en la clínica de las psicosis, obligaron a Freud a trazar nuevas distinciones al interior de su doctrina de la vida pulsional, y a relegar a un segundo plano la teoría del primer dualismo. En efecto, a partir de un examen atento consagrado a las “parafrenias” —término propuesto por Freud para sustituir las imprecisas nociones de *dementia praecox* y de *esquizofrenia*, acuñadas por Kraepelin y Bleuler, respectivamente—, Freud descubrió que la energía en la que se exteriorizan las pulsiones sexuales, la libido, puede ser retirada de los objetos externos — personas y cosas inscritas ya sea en el registro de la realidad objetiva o en el de la realidad psíquica (vida de las fantasías)— para efectuar un repliegue sobre el *yo* del propio sujeto, instancia de la personalidad psíquica que puede ser tomada como un genuino *objeto sexual*. Esta retroversión o replegamiento de la libido sobre el *yo* explicaría, según Freud, los dos rasgos fundamentales de carácter que exhiben los “parafrénicos”, a saber, el extrañamiento de su interés con respecto al mundo exterior y el delirio de grandeza, formaciones sintomáticas que, reconducidas en último examen a la movilidad inherente de la energía libidinal, configuran el estado del *narcisismo*.

¿Cuál es el destino de la libido sustraída de los objetos en la esquizofrenia? El delirio de grandeza propio de estos estados nos indica aquí el camino. Sin duda, nació a expensas de la libido de objeto. La libido sustraída del mundo exterior fue conducida al yo, y así surgió una conducta que podemos llamar narcisismo. (Freud, 1914a, p. 72).

Ahora bien, el repliegue narcisista de la libido que caracteriza y da forma a la “parafrenia” como manifestación o figura de lo patológico en la vida anímica, no corresponde, según Freud (1914a), a una creación nueva. Ese narcisismo es, más bien, un *narcisismo secundario*, que se ha edificado y desplegado sobre la base de otro, más temprano y primitivo, que es preciso llamar *narcisismo primario*. La importancia que este último recubre en el pensamiento de Freud, estriba

en el hecho de que a él serán reconducidos no sólo la mítica primacía que ejerce el *principio de placer* sobre la organización anímica de la cría humana, y que determina tanto su extrañamiento inicial respecto del mundo exterior como la satisfacción alucinatoria de sus necesidades vitales, sino también la génesis de los dinamismos anímicos más arcaicos de los pueblos primitivos, como lo son la creencia en la “omnipotencia de los pensamientos”, la fe en la virtud ensalmadora de las palabras y la práctica de la magia, expresiones, todas ellas, de un estado primitivo de la libido en el que la instancia psíquica yoica constituyó el primer objeto de amor y satisfacción.

Nos formamos así la imagen de una originaria investidura libidinal del yo, cedida después a los objetos; empero, considerada en su fondo, ella persiste, y es a las investiduras de objeto como el cuerpo de una ameba a los seudópodos que emite. (Freud, 1914a, p. 73).

Las puntualizaciones realizadas alrededor del concepto de *narcisismo*, forzaron al pensamiento de Freud a introducir un nuevo punto de vista en lo que concierne a la diferenciación de las energías actuantes en el aparato anímico. En efecto, la energía de las pulsiones sexuales, la libido, debió dejar de ser concebida como una tendencia o moción que se dirige con exclusividad a objetos de satisfacción externos (aunque ellos se sitúen en el plano de la realidad psíquica), para ser considerada como una *energía eminentemente móvil*, desplazable, que puede tanto investir a los objetos del mundo exterior como replegarse sobre el mundo interno del sujeto, para catectizar esa organización interna de la personalidad que se nos aparece como un *yo*. De este modo, Freud se vio en la necesidad de distinguir una *libido yoica* o *narcisista* de una *libido de objeto*, energías que en el aparato anímico mantienen no sólo una relación de oposición, sino también de proporcionalidad inversa en lo relativo a los montos o magnitudes de afecto que conducen.

Vemos también a grandes rasgos una oposición entre la libido yoica y la libido de objeto. Cuanto más gasta una, tanto más se empobrece la otra. El estado del enamoramiento se nos aparece como la fase superior de desarrollo que alcanza la segunda; lo concebimos como una resignación de la personalidad propia en favor de la investidura de objeto y discernimos su opuesto en la fantasía (o percepción de sí mismo) de «fin del mundo» de los paranoicos. (Freud, 1914a, pp. 73-74).

En lo que respecta a la doctrina de las pulsiones y a sus diversos esquemas de clasificación, en un primer momento Freud (1914a) se sintió tentado de situar la *libido yoica* o *narcisista* bajo el alero de las pulsiones de autoconservación, definiéndola como “el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo.” (pp. 71-72). Más tarde, sin embargo, en “Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido»” (1923 [1922]), texto en el que escribió *a posteriori* la historia de su teoría de las pulsiones, Freud no sólo declarará que la *libido narcisista* y la *libido de objeto* constituyen una subdivisión del registro de las pulsiones sexuales, sino también que las propias pulsiones de autoconservación deben ser consideradas como una particular forma del amor a sí mismo, es decir, como una expresión de la libido yoica (cf. Laplanche y Pontalis, 1967, pp. 335 y 347). Esta consideración no sólo llevará a Freud a establecer momentáneamente una *concepción monista* en la teoría de las pulsiones —que será rectificada en 1920, con el segundo dualismo pulsional—, sino también a situar el conflicto de las neurosis de transferencia en el territorio exclusivo de la *vida sexual*, dando oportunidad a sus detractores para que se le imputase un supuesto pansexualismo del que siempre se había defendido.²⁹

Por tanto, también las pulsiones de autoconservación eran de naturaleza libidínosa; eran pulsiones sexuales que habían tomado como objeto al yo propio en vez de los objetos externos. (...) Pues bien; la libido de las pulsiones de

²⁹ En 1923, en “Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido»”, Freud señaló que al definir el conflicto psíquico dentro del territorio de las pulsiones sexuales, como un conflicto entre la libido yoica y la libido de objeto, se produjo efectivamente un aparente acercamiento a las concepciones de Jung, quien defendía la tesis de que la libido es la fuerza pulsional de *todas* las actividades psíquicas (cf. Freud, 1910b, pp. 211-212, n. 1). Desde este punto de vista, ambos coincidieron temporariamente en una *concepción monista* de las pulsiones, en la que la libido ocupaba el lugar central. Sin embargo, Jung otorgaba a la libido una significación generalizada, a modo de una *energía psíquica indiferente* que circula por el aparato anímico, y cuya naturaleza no puede ser sexual. Freud, por el contrario, nunca dejó de abogar a favor de la naturaleza sexual de la libido, y pese al monismo hacia el cual se vio esforzado, nunca desechó la hipótesis de que otras fuerzas pudieran actuar en el aparato psíquico junto a las pulsiones sexuales. En sus palabras: “De esa manera se suscitó la apariencia de que la lenta investigación analítica no había hecho sino seguir con retraso a la especulación de Jung sobre la libido primordial, en particular porque la trasmudación de la libido de objeto en narcisismo conllevaba inevitablemente una cierta desexualización, una resignación de las metas sexuales especiales. Empero, se impone esta reflexión: el hecho de que las pulsiones de autoconservación del yo hayan de reconocerse como libidinosas no prueba que en el yo no actúen otras pulsiones.” (Freud, 1923 [1922], p. 252). Ahora bien, en honor a las múltiples tensiones que existen en el pensamiento de Freud en lo que atañe a la teoría de las pulsiones y a la oscuridad consustancial a estas últimas, es preciso señalar que tanto en “Introducción del narcisismo” como en su capital obra *El yo y el ello*, Freud deslizó la posibilidad de que en el psiquismo actuase exclusivamente una energía psíquica indiferente, “que únicamente por el acto de investidura de objeto se convirtiese en libido.” (Freud, 1914a, p. 76). Cf., también, Freud, 1923b, p. 45.

autoconservación fue llamada *libido narcisista*, y se reconoció que una elevada medida de tal amor de sí mismo era el estado primario y normal. La fórmula anterior para las neurosis de transferencia requería entonces, no por cierto una enmienda, sino una modificación; en vez de hablar de un conflicto entre pulsiones sexuales y pulsiones yoicas, sería mejor decir un conflicto entre libido de objeto y libido yoica o, puesto que la naturaleza de las pulsiones era la misma, entre las investiduras de objeto y el yo. (Freud, 1923 [1922], p. 252).

No obstante, más allá de estas tardías puntualizaciones realizadas en *après-coup* en 1923, entre 1914 y 1919 Freud no abandonó la teoría del primer dualismo pulsional, pese a que su importancia se vio progresivamente disminuida en favor de la oposición *libido yoica* — *libido de objeto*, considerada en esos años como la legítima extensión del primer supuesto que dividió entre unas pulsiones yoicas y otras sexuales (Freud, 1914a, p. 75). Sea como fuere, las nuevas distinciones trazadas alrededor de la noción de *libido* modificaron más o menos sustancialmente este primer esquema pulsional, pues la división efectuada dentro de las pulsiones sexuales puso en entredicho, de un modo indirecto, la sinonimia existente entre los términos *pulsiones yoicas* y *pulsiones de autoconservación*, que Freud utilizaba indistintamente desde 1910. En efecto, si ha de existir una energía que inviste con libido al yo, ella no ha de provenir de unas *pulsiones yoicas*, sino de las *pulsiones sexuales* que, en forma de *libido narcisista*, toman al yo como objeto sexual. En consecuencia, el concepto de *pulsiones yoicas* se torna infecundo, y, como tal, debe ser diferenciado del de *pulsiones de autoconservación*, que designa ese conjunto de necesidades ligadas a las funciones vitales del organismo viviente, irreductible a los dinamismos de la libido sexual.

El carácter fundamentalmente enmarañado de estas distinciones que Freud debió trazar en su doctrina de la vida pulsional tras la introducción del concepto de *narcisismo*, será abordado a cabalidad en 1920, año de la publicación de *Más allá del principio de placer*. Esta obra, que inaugurará la fase final de las reflexiones metapsicológicas de Freud, dará expresión a la teoría del segundo y último dualismo pulsional, el cual operará una reclasificación de todos los tipos de pulsiones antes discernidos, aunándolos en dos grandes grupos: las *pulsiones de vida* o *Eros* y las *pulsiones de muerte*. En este nuevo dualismo, el enigma de la vida, operativizado como la pregunta más primordial y originaria del hombre, a saber, “¿*Qué es la vida?*”, será elaborado

como una lucha mítica entre estas pulsiones que tienden a la preservación de la vida, y aquellas otras que propulsan en el sentido de la degradación, la muerte y la destrucción.

I.2.5. La (re)introducción de la muerte en el segundo dualismo pulsional: pulsiones de vida (*Eros*), pulsiones de muerte, y las derivas teóricas para la consolidación de una concepción antivital, antihomeostática y antiadaptativa de la vida

En 1920, en su obra *Más allá del principio de placer*, Freud llevó a cabo la última gran reforma estructural en la arquitectura teórica de su doctrina de las pulsiones, cuyo corolario fue la formulación del dualismo *pulsiones de vida* o *Eros* — *pulsiones de muerte*, mantenido y defendido por él hasta su muerte, en 1939. Gran parte de este “giro de los años veinte”, como lo han llamado algunos psicoanalistas, ha de ser comprendida como el resultado necesario de una reconsideración relativa al estatuto teórico de una serie de fenómenos clínicos y metapsicológicos que parecían llevar la marca de *lo negativo*, vale decir, del displacer, de lo mortífero y de lo demoníaco, y de un intento de esclarecerlos y articularlos en el marco de una trabazón general con el resto de la teoría psicoanalítica, hasta entonces dominada por el imperio del *principio de placer*. En efecto, la idea rectora del pensamiento de Freud hasta 1920 era que el decurso de los procesos anímicos estaba regulado automáticamente por el *principio de placer*.

Vale decir: creemos que en todos los casos lo pone en marcha una tensión displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, con una evitación de displacer o una producción de placer. (Freud, 1920a, p. 7).

Ahora bien, tanto la experiencia humana más universal como la propia teoría y *praxis* del psicoanálisis parecían refutar dicha premisa, y mostrar que si bien existe una fuerte tendencia al principio de placer en el aparato psíquico, otras fuerzas anímicas la contrarían, de manera tal que el resultado final no siempre coincide con una evitación de displacer o con una ganancia de placer, sino que, por el contrario, muchas veces lo hace con el sufrimiento psíquico, con el dolor y el malestar subjetivo.

Entre los hechos clínicos y teóricos que condujeron al pensamiento de Freud hacia el hallazgo de un “más allá” del principio de placer se encuentran los siguientes: 1) la sustitución, bajo el influjo de las pulsiones de autoconservación, del *principio de placer* por el *principio de realidad* (cf. *supra*, I.2.4.2.), relevo que, “sin resignar el propósito de una ganancia final de placer, exige y consigue posponer la satisfacción, renunciar a diversas posibilidades de lograrla y tolerar provisionalmente el displacer en el largo rodeo hacia el placer.” (Freud, 1920*a*, p. 10); 2) la transfiguración de una posibilidad de placer en una fuente de displacer para el *yo*, tal como acontece cuando una moción pulsional reprimida es satisfecha de manera directa o sustitutiva; en ese caso, el displacer neurótico equivale a un placer que, debido a los efectos de la represión, no puede ser sentido como tal; 3) una serie de enigmáticos fenómenos anímicos que, según Freud, han de ser considerados como las exteriorizaciones de una extraña *compulsión de repetición*, que se ubicaría más allá del *principio de placer* y que sería independiente de él; entre estos fenómenos se cuentan: la vida onírica de la neurosis traumática, que “reconduce al enfermo, una y otra vez, a la situación de su accidente, de la cual despierta con renovado terror.” (Freud, 1920*a*, p. 13); el juego infantil —se trata aquí del célebre “Fort-Da”—, que convierte en objeto de recuerdo y de elaboración psíquica incluso aquello que resulta ser displacentero; la repetición, en el dispositivo clínico y a través del vínculo transferencial, de los engaños y desaires que propiciaron el ocaso del amor típico de infancia, es decir, del complejo de Edipo; y, por último, los casos de “compulsión de destino”—también llamada “neurosis de destino” (Laplanche y Pontalis, 1967, p. 245)—, en los que las personas experimentan una y otra vez durante sus vidas, y bajo un manto de aparente *pasividad*, las mismas vivencias penosas y los mismos desenlaces fatales (cf. Freud, 1920*a*, pp. 21 y sigs.); y 4) los fenómenos del masoquismo, de la reacción terapéutica negativa y de la consciencia de culpa de los neuróticos, que representan verdaderos escollos para los fines terapéuticos del psicoanálisis, puesto que aferran al paciente a su condición de enfermo o empeoran su estado en el curso de una mejoría.

Pues bien, la apreciación del conjunto de estos enigmáticos fenómenos que conducen al viviente humano al reencuentro y a la reedición permanente del displacer y del sufrimiento, es decir, a la repetición de “vivencias pasadas que no contienen posibilidad alguna de placer, que

tampoco en aquel momento pudieron ser satisfacciones, ni siquiera de las mociones pulsionales reprimidas desde entonces.” (Freud, 1920a, p. 20), compelió a Freud (1920a) a adoptar el supuesto de que “en la vida anímica existe realmente una compulsión de repetición que se instaura más allá del principio de placer.” (p. 22), y de que esa compulsión —o “eterno retorno de lo igual”, expresión que Freud tomó de Nietzsche, sin mencionarlo— es de una naturaleza más primitiva, más arcaica y más rudimentaria que el *principio de placer*, al cual ella desplaza.

Lo que resta es bastante para justificar la hipótesis de la compulsión de repetición, y esta nos aparece como más originaria, más elemental, más pulsional que el principio de placer que ella destrona. Ahora bien, si en lo anímico existe una tal compulsión de repetición, nos gustaría saber algo sobre la función que le corresponde, las condiciones bajo las cuales puede aflorar y la relación que guarda con el principio de placer, al que hasta hoy, en verdad, habíamos atribuido el imperio sobre el decurso de los procesos de excitación en la vida anímica. (Freud, 1920a, p. 23).

Las exteriorizaciones de una compulsión de repetición que hemos descrito en las tempranas actividades de la vida anímica infantil, así como en las vivencias de la cura psicoanalítica, *muestran en alto grado un carácter pulsional y, donde se encuentran en oposición al principio de placer, demoníaco.* (Freud, 1920a, p. 35 [Las bastardillas son nuestras]).³⁰

En el marco de un itinerario de reflexiones de alto vuelo que en más de una oportunidad rozan tanto el plano especulativo como las fronteras de la biología teórica, de la filosofía y el campo de las ciencias de la vida, Freud se vio llevado a establecer un nexo teórico entre estos hechos clínicos y metapsicológicos radicalmente *irreducibles* a las exigencias del *principio de placer*, y las formulaciones pertenecientes al campo de la teoría de las pulsiones, en el cual estas experiencias marcadas por lo demoníaco y lo negativo dieron lugar a nuevas vías de elucidación. Los fenómenos atribuibles a la *compulsión de repetición*, arquetipo del “más allá” del principio de placer, parecieron revelar, así, un *carácter universal* de la dinámica de la vida

³⁰ Tal como señala Strachey (1955b) en una nota de traducción incluida en *Más allá del principio de placer* (Freud, 1920a, p. 35), “pulsional” traduce aquí y en la cita anterior el vocablo alemán *Triebhaft*, utilizado originariamente por Freud. Se trata de un término de antigua data en la literatura alemana (fines del siglo XVIII), que da cuenta de lo impulsivo, de lo apasionado, de lo irreflexivo, es decir, de lo opuesto al comportamiento y al pensamiento racional.

pulsional, generalizable y extrapolable, según Freud, a la totalidad de los dinamismos de la vida orgánica, de la *Bíos*: se trata de su carácter radicalmente *conservador* y esencialmente *regrediente*. En esta perspectiva, las exigencias somáticas que las pulsiones representan y delegan en la vida psíquica, así como las exteriorizaciones más diversas de los organismos vivientes y de la *Bíos* — desde lo animal a lo vegetal— deben ser concebidas como un *esfuerzo, inherente a lo vivo, por reproducir un estado anterior*, es decir, por volver a estadios inferiores del desarrollo y de la evolución, de modo de transformar las organizaciones vivientes complejas en formas menos diferenciadas y organizadas.

Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica. (Freud, 1920a, p. 36).

Las pulsiones no rigen sólo la vida anímica, sino también la vegetativa, y estas pulsiones orgánicas muestran un rasgo que merece nuestro mayor interés (que se trate de un carácter universal de las pulsiones, es algo que sólo más tarde podremos juzgar): se revelan como unos afanes por reproducir un estado anterior. Cabe suponer que en el momento mismo en que uno de esos estados, ya alcanzado, sufre una perturbación, nace una pulsión a recrearlo y produce fenómenos que podemos designar como *compulsión de repetición*.” (Freud, 1933 [1932], p. 98).

De acuerdo a las reflexiones que Freud desarrolló en *Más allá del principio de placer*, los fenómenos migratorios de las aves y de los peces apoyarían la hipótesis del carácter *conservador* y *regrediente* de lo viviente en el registro del reino animal, puesto que con esos desplazamientos estos animales no harían sino buscar las moradas originarias de su especie, con la finalidad de emprender en ellas el proceso de la reproducción; así se consumaría el *retorno a un estado anterior*, hacia el cual la pulsión esfuerza como un principio basal del funcionamiento de lo vivo. Ahora bien, el apoyo más importante para esta idea, Freud lo encontrará en los fenómenos de la herencia y en los de la embriología, que darían cuenta, según él, del hecho de que un ser vivo pluricelular está compelido a repetir, durante su desarrollo embrionario, las estructuras de

todas las formas vivientes de las que desciende, es decir, a *recapitular*,³¹ de un modo fugaz y resumido, los avatares de su propia historia y evolución filogenética (cf. Freud, 1920a, pp. 36-37).

La hipótesis del carácter conservador y regrediente de las pulsiones, y quizás de toda la vida orgánica, no sólo condujo a Freud a poner en entredicho la idea de una suerte de “pulsión de perfeccionamiento” que esforzaría a los seres vivientes en la dirección del cambio, del progreso y del desarrollo (cf. Freud, 1920a, p. 41), sino también a formular el controvertido —y, para nosotros, fundamental— concepto de *pulsión de muerte*, que ubicará a la doctrina de las pulsiones en el centro de las problemáticas concernientes al origen, naturaleza y sentido de la *vida*. Siguiendo atentamente a Freud (1920a), si la naturaleza de las pulsiones es radicalmente *conservadora*, si ellas no tienden sino a la repetición y a la reproducción de estados anteriores, la meta de la vida no podría ser un estado nunca antes alcanzado; ha de tratarse, más bien, de un estado antiguo, primordial, resignado bajo el efecto de los hiperpoderes exógenos de la naturaleza. Y si admitimos el hecho de que el estado anterior a la vida es el de lo inorgánico, de lo inanimado y de lo inerte, y de que la vida surgió, luego, desde él, entonces *la única meta posible de la vida es la muerte*. He aquí, entonces, los cimientos teóricos para la formulación del concepto de *pulsión de muerte*.

Hasta se podría indicar cuál es esta meta final de todo bregar orgánico. Contradiría la naturaleza conservadora de las pulsiones el que la meta de la vida fuera un estado nunca alcanzado antes. Ha de ser más bien un estado antiguo, inicial, que lo vivo abandonó una vez y al que aspira a regresar por todos los rodeos de la evolución. Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones *internas*, no podemos decir otra cosa que esto: *La meta de toda vida es la muerte*; y, retrospectivamente: *Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*. (Freud, 1920a, p. 38).

³¹ La teoría de la recapitulación, según la cual la ontogenia recapitula la filogenia, fue sistematizada y ampliamente difundida por el filósofo y naturalista alemán Ernst Haeckel, en 1866. Si bien dicha teoría ha sido hoy desacreditada y desplazada por los postulados de la teoría sintética o síntesis evolutiva moderna (integración de la teoría de la evolución de las especies por medio de la idea de selección natural de Darwin, de la teoría genética de Gregor Mendel y de una serie de descubrimientos y avances en la biología contemporánea), los vínculos que ella establece entre los registros de la ontogenia y de la filogenia han dado lugar a una serie de interesantes reflexiones que conforman la moderna disciplina de la biología evolutiva del desarrollo, conocida informalmente como “evo-devo”.

El concepto de *pulsión de muerte*, nacido en 1920 y ampliado por Freud en una serie de textos posteriores (cf., por ejemplo, Freud, 1923 [1922], 1923*b*, 1924, 1930 [1929], 1933 [1932], 1940 [1938], entre otros), se encuentra recubierto por la idea fundamental de que *la vida, en toda la variedad de sus manifestaciones, tiende radicalmente a la provocación de la muerte y a la degradación de los organismos vivientes*. Ello, por efecto de *procesos internos* que Freud adjudica a los propios dinamismos metabólicos de dichos organismos, en los cuales ve actuar esta fuerza pulsional mortífera que participaría de todos los fenómenos que constituyen el vasto campo de la *Bíos*. La pulsión de muerte, en una perspectiva biológica, se esforzaría por “reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte” (Freud, 1923*b*, p. 41), o, dicho en los términos del *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]), su meta consistiría en “disolver nexos y, así, destruir las cosas del mundo.” (p. 146). Y, desde un punto de vista energético o *económico*, esta enigmática fuerza mortífera y tanática propulsaría a los organismos vivientes —y muy en particular al aparato anímico del viviente humano— en el sentido de la nivelación de las tensiones existentes entre ellos y su medio circundante, hecho que equivale a una tentativa de reducir a cero las variaciones (aumentos y disminuciones) en las magnitudes de estímulo o *diferencias vitales* (Freud, 1920*a*, p. 54) que se erigen como la condición *sine qua non* del funcionamiento de la maquinaria psíquica y de la conservación en vida de un organismo biológico individualizado. Volver al reposo psíquico y orgánico de lo inerte: he ahí la meta más general de la pulsión de muerte.

El concepto de *pulsión de muerte* es de suyo subversivo. Su formulación generó grandes resistencias dentro de los círculos psicoanalíticos contemporáneos de Freud (cf. Laplanche y Pontalis, 1967, pp. 340 y sigs.), en quienes parecía operar esa natural inadmisibilidad del pensar humano frente a cualquier tendencia originaria y arcaica, y, sobre todo, interna e íntima al hombre mismo, a la muerte y a la destrucción. Su originalidad, por otra parte, no reside en el mero hecho de ubicar a la muerte como una meta inherente a la vida misma, como su necesario e ineluctable final; esa concepción ya había sido expuesta y desarrollada en el pensamiento filosófico de Schopenhauer, para quien, tal como nos informa Freud, la muerte es el “‘genuino resultado’ y, en esa medida, el fin de la vida” (Schopenhauer, 1851, citado por Freud, 1920*a*, pp. 48-49). No; la originalidad de la concepción freudiana de la *muerte* ha de

hallarse, más bien, en el hecho de que ésta dejó de ser concebida como el final de un derrotero y de una trayectoria de existencia, equivalente al perecimiento y a la degradación, para ubicarse *al interior de la vida misma*, es decir, *dentro* de su dinámica creadora. Dicho de otro modo, para Freud la *muerte* está siempre *junto a* la vida, es una tendencia que corre en paralelo al devenir vital, y que resulta ser *inseparable* de la condición de viviente de un organismo cualquiera. De ahí que Freud diera expresión en sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933 [1932]), particularmente en la “32ª conferencia. Angustia y vida pulsional” (1933 [1932]), a uno de sus más célebres aforismos en lo tocante a las relaciones de la *vida* y la *muerte*, a saber: “No aseveramos [como lo hace Schopenhauer] que la muerte sea la meta única de la vida; *no dejamos de ver, junto a la muerte, la vida.*” (pp. 99-100 [Las bastardillas son nuestras]). Se trata de un aforismo cuyo pleno sentido será aprehendido en el marco de las elucidaciones relativas al otro polo de este segundo dualismo pulsional, las pulsiones vida, que veremos más adelante.

El discernimiento de la *pulsión de muerte* abrió una importante vía de esclarecimiento e inauguró una nueva perspectiva teórica para los fenómenos humanos de la destrucción y de la agresividad, al emplazar y ubicar sus fundamentos anímicos en una relación propiamente pulsional con lo que constituye su reverso psíquico, la *autodestrucción*. Según Freud, la morada originaria o campo de acción primordial de la *pulsión de muerte* es el *interior* del propio organismo viviente, en el cual actúa, muda, como tendencia a la *autodestrucción*. Su mudez ha de responder al carácter silencioso de los procesos metabólicos y físico-químicos en los cuales esta fuerza tanática se expresa, procesos que ineluctablemente terminan por conducir al ser vivo a la muerte. Sólo en un segundo tiempo el aparato anímico operaría una *vuelta hacia afuera* de esta pulsión mortífera, convirtiéndola en *pulsión de destrucción* o *de agresión*. Esta operación psíquica de transmutación, que expresa los dinamismos —o, mejor, antidinamismos— de *lo negativo* en la vida anímica, constituiría una suerte de “necesidad objetiva” para la conservación en vida del propio viviente humano, quien, según Freud, sólo destruyendo a los otros lograría ponerse a salvo de las tendencias a la autodestrucción que habitan en su interior —o, mejor, por las cuales es habitado y vivido—.

Mientras esta última [la pulsión de destrucción o agresión] produce efectos en lo interior como pulsión de muerte, permanece muda; sólo comparece ante nosotros

cuando es vuelta hacia afuera como pulsión de destrucción. *Que esto acontezca parece una necesidad objetiva para la conservación del individuo*. El sistema muscular sirve a esta derivación. (Freud, 1940 [1938], pp. 147-148 [Las bastardillas son nuestras]).

De este modo, a la luz del concepto de *pulsión de muerte*, las mociones destructivas y agresivas hacia los otros seres humanos y hacia las cosas del mundo fueron despojadas de cualquier concepción que hiciera referencia al lazo social y que quisiera concebirlas, tal como lo hizo Rousseau en su filosofía política, por ejemplo, como el indeseable resultado de la deformación que la vida en sociedad ha impreso sobre una supuesta bondad natural e inherente a los seres humanos. Ubicadas en el campo de la teoría de las pulsiones, en particular en las reflexiones freudianas articuladas por el concepto de *pares antitéticos* —en este caso, se trata de los pares antitéticos del *agredir/ser agredido* y del *destruir/ser destruido*—, las mociones agresivas y destructivas se convierten en una suerte de “necesidad vital” —atravesada, insistimos, por los dinamismos o antidinamismos de *lo negativo* en la vida anímica— determinada y configurada bajo el influjo de las pulsiones de vida, que esfuerzan a los organismos vivientes en pos de la conservación y perpetuación del devenir vital.

En este punto se nos impone el valor de la posibilidad de que la agresión no pueda hallar satisfacción en el mundo exterior por chocar con impedimentos reales. Si tal sucede, acaso vuelva atrás y multiplique la escala de la *autodestrucción que reina en lo interior*. Averiguaremos que efectivamente es lo que acontece, y que ese proceso reviste suma importancia. Una agresión impedida parece implicar grave daño; *las cosas se presentan de hecho como si debiéramos destruir a otras personas o cosas para no destruirnos a nosotros mismos, para ponernos a salvo de la tendencia a la autodestrucción*. ¡Triste revelación, sin duda, para el moralista! (Freud, 1933 [1932], p. 98 [Las bastardillas son nuestras]).

Tal como señala Freud en su *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938], p. 148), pese a la desviación de la *pulsión de muerte* hacia el exterior, pese a su transmutación en *pulsión de agresión o de destrucción*, una cuota de ella permanecerá a modo de un relicto, irreductible, para siempre en el interior del viviente humano, logrando finalmente su perecimiento y degradación, su retorno al estado de reposo psíquico y orgánico de lo inerte, de lo inanimado. “¡Rara pulsión esa que se dedicaría a destruir su propia morada orgánica!” (Freud, 1933 [1932], p. 98), diría, a modo de consuelo, el moralista, incrédulo por las tristes revelaciones del psicoanálisis. Y no sólo el

moralista, sino también los propios psicoanalistas contemporáneos de Freud, quienes miraron con cierta cuota de aversión y de horror este concepto, cuya admisión como una tendencia primordial de los seres humanos no sólo convierte la creencia en la “bondad” de la naturaleza humana en una miserable ilusión, sino que también se contrapone a muchos de los preceptos religiosos y a las convenciones sociales, éticas y morales que han dado forma a la civilización humana.

Probablemente se tropezara con menor resistencia si se quisiera atribuir a los animales una pulsión con esa meta. Pero parece impío incluirla en la constitución humana; contradice demasiadas premisas religiosas y convenciones sociales. No; el hombre tiene que ser por naturaleza bueno o, al menos, manso. Si en ocasiones se muestra brutal, violento, cruel, he ahí unas ofuscaciones pasajeras de su vida afectiva, las más de las veces provocadas, quizá sólo consecuencia de los inadecuados regímenes sociales que él se ha dado hasta el presente. (Freud, 1933 [1932], p. 96).

El conjunto de aseveraciones e hipótesis que dieron forma al controvertido y polémico concepto de *pulsión de muerte*, llevó a Freud a interrogar el propio estatuto metapsicológico de las pulsiones de autoconservación, puesto que sus funciones, orientadas primordialmente por los propósitos vitales de la preservación del organismo, de su *Soma*, y por la prolongación de su vida individual (cf. *supra*, I.2.4.), representaban una notable oposición respecto de esta idea de una misteriosa tendencia a la muerte y a la degradación que habita en el interior de los seres vivientes. Capturado por las ideas erigidas en torno del novedoso concepto, en un primer momento Freud se sintió tentado de situar las pulsiones de autoconservación del lado de lo tanático y de lo mortífero, entendiéndolas como “pulsiones parciales destinadas a asegurar el camino hacia la muerte peculiar del organismo y a alejar otras posibilidades de regreso a lo inorgánico que no sean las inmanentes.” (Freud, 1920a, p. 39). Esta concepción le permitía diluir, según él, “ese enigmático afán del organismo, imposible de insertar en un orden de coherencia, por afirmarse a despecho del mundo entero.” (Freud, 1920a, p. 39 [Las bastardillas son nuestras]). De este modo, las pulsiones de autoconservación parecían constituir una expresión más del acontecer antivital, antihomeostático y antiadaptativo que rodea por doquier a la teoría de las pulsiones y al entendimiento que Freud construyó a lo largo de toda su obra respecto de la noción de *vida*, puesto que ellas resultaban ser unos guardianes originariamente destinados a servir a la muerte

peculiar del organismo, el cual, bajo el efecto de los dinamismos de las *pulsiones de muerte*, se esfuerza por intentar morir únicamente a *su* manera.

He aquí lo que resta: *el organismo sólo quiere morir a su manera, también estos guardianes de la vida fueron originariamente alabarderos de la muerte*. Así se engendra la paradoja de que el organismo vivo lucha con la máxima energía contra influencias (peligros) que podrían ayudarlo a alcanzar su meta vital por el camino más corto (por cortocircuito, digámoslo así); pero esta conducta es justamente lo característico de un bregar puramente pulsional, a diferencia de un bregar inteligente. (Freud, 1920a, p. 39 [Las bastardillas son nuestras]).

No obstante lo anterior, a poco andar Freud echó pie atrás en lo que respecta al carácter mortífero y negativo de las pulsiones de autoconservación, retractación que tuvo lugar justamente en el momento en el que procedió a elucidar, en *Más allá del principio de placer* (1920a), el otro polo de este segundo y último dualismo pulsional: las *pulsiones de vida*.

Lejos de las nociones de muerte, de degradación y de destructividad, que abundan en las consideraciones relativas al concepto de *pulsión de muerte*, las *pulsiones de vida* corresponden a unas tendencias o esfuerzos inherentes a los dinamismos de los organismos vivos, que los propulsan en los sentidos de la autoconservación de la vida, de la unión o síntesis de la materia y de la reproducción de las manifestaciones más diversas de la *Bíos*, desde lo animal a lo vegetal. Tal como señala Freud en “Dos artículos de enciclopedia: ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’” (1923 [1922]), el propósito de estas pulsiones “sería configurar a partir de la sustancia viva unidades cada vez mayores, para obtener así la perduración de la vida y conducirla a desarrollos cada vez más altos.” (p. 253); o, dicho en los términos del *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]), su meta sería “producir unidades cada vez más grandes y, así, conservarlas, o sea, una ligazón {*Bindung*}” (p. 146). Los hechos que movieron a Freud a reconocer las *pulsiones de vida* se derivan, tal como en el caso de las *pulsiones de muerte*, de una serie de consideraciones de naturaleza biológica, referidas, en esta ocasión, al estatuto teórico que guardan las células germinales en lo que respecta a los problemas de la vida y la muerte, por una parte, y al efecto revitalizante y prolongador de la vida que provoca la condición pluricelular de los organismos complejos, por la otra.

Según Freud (1920a), las células germinales (óvulos y espermatozoides, en el caso de los organismos que se reproducen sexualmente) “laboran en contra del fenecimiento de la sustancia viva y saben conquistarle lo que no puede menos que aparecérsenos como su *inmortalidad potencial*, aunque quizá sólo implique una prolongación del camino hasta la muerte.” (p. 40 [Las bastardillas son nuestras]). La tendencia vital de estas células resulta ser evidente, pues, desde cierto punto de vista, logran prolongar la vida individual del organismo gracias a la perpetuación de su propia especie. Anclando esta reflexión biológica en el campo teórico de la doctrina de las pulsiones, Freud señalará que son precisamente las *pulsiones sexuales* las que cuidan los destinos de estas células germinales, procurando su fusión o unión con las otras células germinales (fecundación), con el solo propósito de *prolongar, conservar y perpetuar la vida de lo viviente*. La estrecha relación que Freud observa entre las células de la reproducción y las pulsiones sexuales lo llevará a extender el carácter *conservador y regrediente* de toda pulsión también a estas últimas, las que serán conservadoras no sólo por el hecho de que espejan estados anteriores de la sustancia viva o, lo que es lo mismo, porque “las dos células germinales de la reproducción genésica y su historia vital no son, a su vez, sino repeticiones de los principios de la vida orgánica” (Freud, 1920a, p. 54), sino también porque propulsan a los seres vivientes en el sentido de conservar la vida por lapsos más largos.

Las pulsiones que vigilan los destinos de estos organismos elementales que sobreviven al individuo, cuidan por su segura colocación {*Unterbringung*} (...), y provocan su encuentro con las otras células germinales, etc., constituyen el grupo de las pulsiones sexuales. Son conservadoras en el mismo sentido que las otras, en cuanto espejan estados anteriores de la sustancia viva; (...), y lo son además en otro sentido, pues conservan la vida por lapsos más largos. *Son las genuinas pulsiones de vida* (Freud, 1920a, p. 40 [Las bastardillas son nuestras]).

Por otra parte, este carácter fundamental de las *pulsiones de vida*, la *ligazón* {*Bindung*} o su afán por producir unidades cada vez mayores, por aglomerar la materia y así complejizar los dinamismos de los organismos vivientes, fue también discernido por Freud a partir de una especulación biológica relativa, esta vez, a las actividades de las células somáticas, es decir, aquellas que constituyen los diversos órganos y tejidos del cuerpo o *Soma* de un organismo pluricelular complejo y diferenciado. Según Freud (1920a), “la unión de numerosas células en una «sociedad» vital, el carácter pluricelular de los organismos, constituye un medio para la

prolongación de su vida.” (p. 49). Esto, porque cada célula individual ayudaría a “preservar la vida de las otras, y ese «Estado» celular puede pervivir aunque algunas de sus células mueran.” (Freud, 1920a, p. 49). Para fundamentar esta especulación biológica, según la que la unión de las células somáticas provoca un efecto preservador de la vida, Freud acudirá al territorio de una serie de consideraciones concernientes a la vida de los protozoos y, en particular, a lo que se ha dado en llamar *teoría del rejuvenecimiento*.³² Según esta teoría, la unión o fusión temporaria

³² Parece ser un error generalizado y ampliamente difundido entre quienes realizan investigaciones en el campo del psicoanálisis, el atribuir al biólogo y zoólogo alemán August Weismann (1834-1914) la teoría del rejuvenecimiento de los protozoos a través del fenómeno de la copulación. Este error está fundado en el hecho de que Freud, en *Más allá del principio de placer* (1920a, p. 47), hace intervenir un concepto de Weismann en el momento en el que desarrolla dicha teoría. Se trata de la noción de *amphimixis*, utilizada simplemente como sinónimo de los términos *copulación*, *fusión* o *unión*, utilizados para dar cuenta del fenómeno de intercambio de material genético que acaece entre estos organismos unicelulares. Sin embargo, esto no significa, en modo alguno, que Weismann sea el autor de la teoría del rejuvenecimiento. Es más, el propio Freud incluyó en *Más allá del principio de placer* una nota a pie de página —cuya desatención ha sido la causa del error mencionado— que revela que Weismann no creía en el efecto rejuvenecedor de la copulación o *amphimixis*, sino que veía en este fenómeno sólo *un dispositivo* que sirve para posibilitar la mezcla de dos cargas hereditarias y para introducir un cierto incremento en la variabilidad de los seres vivos. Observemos la nota: “No obstante, Weismann (1892) niega también esta ventaja: «La fecundación en manera alguna significa un rejuvenecimiento o renovación de la vida; ella no sería necesaria para la persistencia de la vida, no es más que *un dispositivo* que sirve para posibilitar *la mezcla de dos diversas tendencias hereditarias*». Empero, considera que un efecto de esa mezcla es cierto incremento de la variabilidad de los seres vivos.” (Freud, 1920a, p. 55, n. 25).

La teoría del rejuvenecimiento {*Verjüngung*} fue formulada por primera vez en 1876, por los alemanes Otto Bütschli (1848-1920), zoólogo, y Theodor Wilhelm Engelmann (1843-1909), botánico, fisiólogo y microbiólogo, quienes arribaron, de manera independiente, a los mismos postulados sobre el efecto rejuvenecedor de la copulación en los protozoos (cf. Lustig, 2000, p. 229). Esta teoría fue retomada particularmente por el embriólogo francés Édouard-Gérard Balbiani (1823-1899) y abordada experimentalmente por el biólogo francés Émile Maupas (1842-1916) (Loison, 2010), a quien Freud mencionará en *Más allá del principio de placer* (cf. Freud, 1920a, p. 47). Maupas criticó duramente a sus ilustres colegas Bütschli y Balbiani, reprochándoles su falta de rigor experimental, así como el escaso control de los medios de cultivo o infusorios; estas desprolijidades, según Maupas, transformaban a la teoría del rejuvenecimiento en una mera hipótesis especulativa. Gracias a sus prolongadas y rigurosas investigaciones, Maupas no sólo logró demostrar experimentalmente que la *conjugación* (copulación) se desencadenaba más fácilmente entre protozoos de ascendencia heterogénea, es decir, no emparentados directamente, y en un medio de cultivo marcado por una carencia relativa de alimentos, sino también que el efecto rejuvenecedor de la fusión sólo era posible cuando los organismos unicelulares no mostraban signo alguno de degeneración o senectud. A su vez, sus experimentos demostraron que la copulación de los protozoos no guarda relación inmediata con el fenómeno de la reproducción o multiplicación de la especie en tanto tal, limitándose a un intercambio de material genético a nivel del núcleo, orientado por un único objetivo: «*Le but suprême de la fécondation est la rénovation, la reconstitution d'un noyau de rajennissement, formé par la copulation de deux noyaux fécondateurs d'origines distinctes et dont les éléments chromatiniens représentent la partie essentielle*. Ce nouvel appareil nucléaire agit sur tout l'organisme, auquel il appartient, comme une sorte de ferment régénérateur, lui restituant, sous leur forme parfaite et intégrale, toutes les énergies vitales caractéristiques de l'espèce. Cet être se trouve donc rajeuni dans le sens littéral et absolu du mot. » [“*El objetivo supremo de la fecundación es la renovación, la reconstitución de un núcleo de rejuvenecimiento, formado por la copulación de dos núcleos fecundadores de orígenes distintos y en los cuales los elementos de la cromatina representan la parte esencial*. Este nuevo aparato nuclear actúa sobre todo el organismo, al cual pertenece, como una suerte de fermento regenerador, restituyéndole, bajo su forma perfecta e integral, todas las energías vitales características de la especie. Este ser se encuentra, así, rejuvenecido en el sentido literal y absoluto de la palabra.”] (Maupas, 1889, p. 434 [La traducción es nuestra]).

de dos organismos unicelulares, es decir, su *copulación* —o *amphimixis*, en palabras de Weismann— limitada al intercambio de sus cargas genéticas y sin multiplicación posterior, provoca un efecto rejuvenecedor sobre ambos, evitando la disminución de su tamaño, la atrofia de sus estructuras, y retardando, en suma, su proceso degenerativo conducente a la muerte. La energía vital de estos organismos elementales es restaurada, así, por efecto de la unión y de la síntesis, procesos que resultan ser los precursores de la reproducción genésica en los organismos superiores.

En virtud de este cúmulo de observaciones pertenecientes a los dominios de las ciencias de la vida y, en particular, al campo de la filosofía de la biología, que revelaran por doquier la potencia conservadora de la vida, Freud no sólo se determinó a emprender el intento de extrapolar la teoría de la libido desarrollada por el psicoanálisis a las relaciones recíprocas que estas células mantienen durante el devenir vital de los organismos vivos, sino también a identificar las pulsiones de vida con el *Eros* de los poetas y filósofos, ese *Eros* que, cohesionando todo lo viviente, pugna contra las pulsiones de muerte por la conservación y el mantenimiento de la vida.

Imaginaríamos entonces que las pulsiones de vida o sexuales, activas en cada célula, son las que toman por objeto a las otras células, neutralizando en parte sus pulsiones de muerte (vale decir, los procesos provocados por estas últimas) y manteniéndolas de ese modo en vida; al mismo tiempo, otras células procuran lo mismo a las primeras, y otras, todavía, se sacrifican a sí mismas en el ejercicio de esta función libidinosa. (...) De tal suerte, la libido de nuestras pulsiones sexuales coincidiría con el Eros de los poetas y filósofos, el Eros que cohesionan todo lo viviente. (Freud, 1920a, p. 49).

La introducción del término griego Έρως (*Eros*) dentro de la teoría del último dualismo pulsional, implicó un cambio sustantivo en lo que respecta a la clasificación de todos los tipos de pulsiones antes discernidos por Freud. Al amparo de este término, que constituye, según Freud (1923 [1922]), la “mejor designación sintética” del concepto de *pulsiones de vida* (p. 253), y que “persigue la meta de *complicar la vida* mediante la reunión, la síntesis, de la sustancia viva dispersada en partículas, y esto, desde luego, para conservarla.” (Freud, 1923b, p. 41 [Las bastardillas son nuestras]), tanto las *pulsiones de autoconservación* (hambre y sed) como las *pulsiones*

sexuales en sus dos vertientes (*libido yoica* o *narcisista*, y *libido de objeto*), pasaron a constituir dos subgrupos de la gran categoría de las *pulsiones de vida* o *Eros*, cuya energía de exteriorización siguió siendo denominada por Freud mediante el término —ahora ampliado— de *libido* (Freud, 1940 [1938], p. 147). Dan testimonio de este cambio en la clasificación de las pulsiones dos extractos, tomados de *El yo y el ello* (1923*b*), el primero, y de *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]), el segundo:

(...) uno tiene que distinguir dos variedades de pulsiones, de las que una, las *pulsiones sexuales* o *Eros*, es con mucho la más llamativa, la más notable, por lo cual es más fácil anoticiarse de ella. No sólo comprende la pulsión sexual no inhibida, genuina, y las mociones pulsionales sublimadas y de meta inhibida, derivadas de aquella, sino también la pulsión de autoconservación, que nos es forzoso atribuir al yo y que al comienzo del trabajo analítico habíamos contrapuesto, con buenas razones, a las pulsiones sexuales de objeto. (Freud, 1923*b*, p. 41).

Tras larga vacilación y oscilación, nos hemos resuelto a aceptar sólo dos pulsiones básicas: *Eros* y *pulsión de destrucción*. (La oposición entre pulsión de conservación de sí mismo y de conservación de la especie, así como la otra entre amor yoico y amor de objeto, se sitúan en el interior del Eros.) (Freud, 1940 [1938], p. 146).

Siguiendo a Jean Laplanche en su obra *El extravío biologicizante de la sexualidad en Freud* (1993, pp. 124 y sigs.), la introducción del término *Eros* como una categoría pulsional más abarcadora y extensa, así como las consideraciones de orden biológico a las que Freud acudió para fundamentar el carácter conservador y regrediente de las pulsiones de vida —se trata de las reflexiones sobre las células germinales, custodiadas por las pulsiones sexuales—, condujeron al pensamiento freudiano a deslizar la posibilidad de un reduccionismo radical de doble faz: de la *sexualidad humana* a la forma totalizante del *amor*, por un lado, y de la *pulsión sexual* al preformacionismo de la noción de *instinto*, por el otro. Se trata, paradójicamente, del mismo reduccionismo que Freud combatió con fuerza en sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), bajo el nombre de “concepción popular” de la sexualidad (cf. *supra*, I.2.3.).

En efecto, considerando, por una parte, que Έρωϝ constituye esa fuerza universal que pugna por la conservación de la vida y por la cohesión de todo lo viviente, y que su finalidad es aglomerar la materia viva para formar unidades cada vez mayores; y, por la otra, que las

pulsiones sexuales son una pieza de ese *Eros* vuelta hacia los objetos externos, y que su misión consiste en custodiar los destinos de las células germinales, velar por su encuentro y fusión (fecundación), todo ello con la finalidad de procurar la reproducción de los individuos, Freud transformó —provisionalmente, por cierto— el entendimiento que había construido para las pulsiones sexuales desde su más temprana elucidación, en 1905. Con la introducción de 'Ερωϛ como un concepto de la doctrina pulsional, las pulsiones sexuales parecieron entonces “vitalizarse”, supeditarse a la *finalidad biológica* de la reproducción y a las tendencias a la conservación de la especie que habitan en el interior del viviente humano. Dicho en otros términos, la pulsión sexual pareció convertirse en un *montaje biológico instintual*, es decir, en un esquema heredado y preformado de comportamiento, orientado por una meta o *finalidad vital* —la reproducción sexual o la unión de las células germinales—, al que le estaría *predestinado* un objeto sexual fijo e invariable, una persona del sexo opuesto, único objeto bien adaptado para posibilitar la perpetuación de la especie y la continuación de la vida. De manera tal que nada parecía quedar del concepto de *pulsión sexual* tal como había sido definido en *Tres ensayos* (1905), en donde había sido abordado como una tendencia clivada respecto del registro de lo vital, sometida al imperio irrestricto de la búsqueda del placer sin miramiento alguno por la reproducción, y cuyas metas y objetos eran esencialmente variables y contingentes. En suma, con la introducción de 'Ερωϛ, la pulsión sexual pareció plegarse a las exigencias de la vida, transformándose —temporariamente— en un *instinto sexual* extrañado del esfuerzo demoníaco y perverso que implica la búsqueda incesante del placer sexual.

De manera consecuente, el concepto de *sexualidad humana* se transformó: de ser en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) una sexualidad perversa y fragmentada, dominada por el *placer de órgano* en desmedro de la función reproductiva y genital, disruptiva en relación a las convenciones éticas y morales de la cultura, inacabada debido al saldo siempre negativo que deja su alcance del objeto sexual —esto es, la *insatisfacción* como un hecho de estructura—, y demoníaca debido a lo imperativo de sus requerimientos, la sexualidad humana pasó a ser, en este segundo dualismo pulsional, la noción totalizante y completa del amor, de *Eros*, que pugna por unir *exclusivamente* a un macho y a una hembra para lograr la reproducción sexual y, con ella, la perpetuación de lo viviente. En vista de este plegamiento de la sexualidad a *Eros*, Freud

se sintió tentado en *Más allá del principio de placer* (1920a, p. 56) de invocar el mito del andrógino que Platón hace desarrollar por Aristófanes en *El banquete*. Se trata del mismo mito criticado por él en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) en razón de que figuraba poéticamente la “concepción popular” de la sexualidad humana que se proponía abatir, pero que ahora era utilizado como un expediente posible, pero desde ningún punto de vista concluyente, para dar cuenta del carácter regrediente de la pulsión sexual, de su tendencia a restablecer un estado anterior. Figurados en el mito, el amor y el deseo sexual habrían nacido de la pérdida de la unidad originaria de los seres humanos tras su división en dos mitades, macho y hembra, y estas mitades no aspirarían a otra cosa que a re-unirse de nuevo en un solo ser. El amor y la sexualidad, comandados por los dinamismos de las pulsiones sexuales constituirían, entonces, unos intentos de restablecer un estado anterior, estado que los vivientes humanos debieron resignar bajo el influjo de un poder desconocido, pero atribuido, en el mito, a Zeus.

No obstante la invocación del mito, Freud nunca se decidió a concluir respecto del carácter conservador y regrediente de las pulsiones de vida, sobre todo porque nunca supo indicar con claridad cuál sería ese estado anterior que ellas querrían restaurar. Y si bien el mito del andrógino apareció como un expediente posible para fundamentar aquel carácter, en *Más allá del principio de placer* (1920a) Freud decidió interrumpir su comunicación y dejar en suspenso su plausibilidad.³³ Y en *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]), en donde sometió a análisis sus propias ideas metapsicológicas formuladas casi 40 años antes, Freud terminó por desterrar de las pulsiones de vida la idea de que ellas intentan restablecer un estado anterior, puesto que ello presupondría que la materia viva fue originariamente una unidad luego desgarrada, que desde ese entonces aspiraría a su reunificación.

Si suponemos que lo vivo advino más tarde que lo inerte y se generó desde esto, la pulsión de muerte responde a la fórmula consignada, a saber, que una pulsión aspira al regreso a un estado anterior. *En cambio, no podemos aplicar a Eros (o pulsión de amor) esa fórmula. Ello presupondría que la sustancia viva fue otrora una unidad luego*

³³ “¿Aventuraremos, siguiendo la indicación del filósofo poeta la hipótesis de que la sustancia viva fue desgarrada, a raíz de su animación, en pequeñas partículas que desde entonces aspiran a reunirse por medio de las pulsiones sexuales? (...) ¿Que estas partículas de sustancia viva dispersadas alcanzan así el estado pluricelular y finalmente transfieren a las células germinales, en concentración suprema, la pulsión a la reunión? Este es, creo, el punto en que debemos interrumpir.” (Freud, 1920a, p. 57).

desgarrada y que ahora aspira a su reunificación.” (Freud, 1940 [1938], p. 146 [Las bastardillas son nuestras]).

Independientemente de estos “extravíos” —para utilizar una expresión de Laplanche— a los que inevitablemente conduce la teorización freudiana de las pulsiones —extravíos que testimonian, por otra parte, que se trata de un pensamiento en movimiento, que trata de aprehender los principios rectores del funcionamiento anímico en los dinamismos de las pulsiones de vida y de muerte—, Freud nunca renunció al carácter *antivital*, *antiadaptativo* y *antihomeostático* de las pulsiones sexuales, discernido con toda claridad a partir de *Tres ensayos de teoría sexual* (1905). Y si bien su naturaleza esencialmente demoníaca, disruptiva y perturbadora de los equilibrios de la vida fue parcialmente eclipsada por el hecho de su subsunción bajo la noción de corte vitalista y totalizante de Eros, ella nunca pudo ser completamente anulada o proscrita del campo de la teoría psicoanalítica. Fue justamente en la *dimensión económica* de la metapsicología freudiana en donde las pulsiones sexuales o de vida, y también las pulsiones de muerte, terminaron por configurar una concepción general de la *vida* como un acontecer *antiadaptativo*, *antivital* y *antihomeostático*.

I.2.5.1. Pulsiones de vida y pulsiones de muerte: su relación con los principios fundamentales de la economía psíquica y una concepción antivital, antihomeostática y antiadaptativa de la vida

Desde el punto de vista económico o energético, ese mismo en el que hemos observado los orígenes y fundamentos del concepto de *pulsión* en la metapsicología de Freud (cf. *supra*, I.1.2.2.), las *pulsiones sexuales* o *de vida* aportan nuevas magnitudes de estímulo —también llamadas “montos de afecto” o “sumas de excitación”— a los dinamismos del aparato anímico del viviente humano, aumentando las diferencias de nivel energético ya existentes entre los organismos vivientes y su medio circundante (Laplanche y Pontalis, 1967), o introduciendo nuevas tensiones o “diferencias vitales” que con el proceso orgánico conducente al fenecimiento —comandado por las pulsiones de muerte— deben ser de algún modo devividas {*ableben*} (Freud, 1920a, p. 54). Los procesos dinámicos de estas *pulsiones sexuales* y su funcionamiento dentro del aparato anímico se presentan en radical oposición con respecto a las exigencias de las pulsiones de muerte, que, como ya se ha señalado anteriormente, pugnan

por llevar al organismo viviente al “reposo del mundo inorgánico” (Freud, 1920*a*, p. 60) y por “conducir *la inquietud de la vida a la estabilidad de lo inorgánico*” (Freud, 1924, p. 166 [Las bastardillas son nuestras]).

Lejos de la pretensión de armonía y del principio de adaptación biológica que supuso su subyugación provisoria bajo los designios amorosos y vitalistas de *Eros*, las *pulsiones sexuales* o *de vida*, así como los incrementos endógenos de estímulo que a ellas deben ser atribuidos, “apuntan a dificultar la tarea de vivir.” (Freud, 1920*a*, p. 61), ya que introducen tensiones en el aparato anímico que no pueden ser sentidas sino como displacenteras mientras no han sido elaboradas psíquicamente o satisfechas de manera real o sustitutiva (sublimación). En este sentido, pues, las pulsiones sexuales son económicamente antiadaptativas y antihomeostáticas, puesto que su *fuerza* o *empuje constante* torna inadmisibile para el funcionamiento de la vida psíquica la idea de un equilibrio dinámico. En reiteradas ocasiones, registradas sobre todo hacia el final de su obra, Freud aludió al carácter antiadaptativo y antihomeostático de las pulsiones de vida, subrayando el hecho de que sus dinamismos energéticos internos sólo tienden a perturbar el acontecer vital. Así, por ejemplo, en *El yo y el ello* (1923*b*) señaló: “casi todo el alboroto de la vida parte del Eros.”, y su energía de exteriorización, la libido, “introduce perturbaciones en el decurso vital.” (p. 47); o, dicho en los términos de “El problema económico del masoquismo” (1924), “las exigencias de las pulsiones de vida —de la libido—, (...) procuran perturbar el ciclo vital a cuya consumación se aspira.” (p. 166). Recordemos, por otra parte, una de las sentencias más célebres de Freud en lo relativo a los dinamismos de las pulsiones sexuales, a saber: bajo el imperio del principio de placer, las pulsiones sexuales pueden actuar “en detrimento del organismo en su conjunto.” (Freud, 1920*a*, p. 10).

En 1924, tras la introducción del segundo dualismo pulsional en *Más allá del principio de placer* (1920*a*), Freud se vio en la necesidad de examinar las relaciones que los principios rectores del funcionamiento anímico mantienen con las dos variedades de pulsiones que dan forma a este recién formulado esquema de clasificación: las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte. Desde los comienzos mismos de la teoría psicoanalítica (cf., por ejemplo, Freud, 1900*b* [1899], 1950 [1895]), Freud supuso, por una parte, que el aparato anímico se encuentra regido

automáticamente por el *principio de placer*, entendido como el hecho de que la maquinaria psíquica siempre es puesta “en marcha [por] una tensión displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, con una evitación de displacer o una producción de placer.” (Freud, 1920a, p. 7); y, por otra parte, que ese *principio de placer* se encuentra emparentado o identificado económicamente con los *principios de inercia* o *de constancia*, entendidos, el primero, como “el afán [del aparato psíquico] de *evitar la acumulación de excitación* y de mantenerse en lo posible *carente de excitación*.” (Freud, 1900b [1899], p. 587 [Las bastardillas son nuestras]), y, el segundo, como el designio del psiquismo de “mantener *lo más baja posible, o al menos constante*, la cantidad de excitación presente en él.” (Freud, 1920a, pp. 8-9 [Las bastardillas son nuestras]). Así las cosas, *placer* y *displacer* eran referidos por Freud a las *cantidades de excitación* presentes en la vida anímica, de tal modo que “el displacer corresponde a un incremento de esa cantidad, y el placer a una reducción de ella.” (Freud, 1920a, pp. 7-8).

Y bien, en 1924, en “El problema económico del masoquismo”, designando a los *principios de inercia* y *de constancia* bajo el nombre más general de *principio de Nirvana*, Freud acabó con la equivalencia o identidad de estos principios y el principio de placer. Dos hechos contribuyeron a esta diferenciación. El primero, en apariencia bastante simple, es la irrefutable existencia de “tensiones placenteras y [de] distensiones displacenteras.” (Freud, 1924, p. 166), en donde el estado de la excitación sexual representa el ejemplo más claro de uno de estos *incrementos placenteros de estímulo*. Ahora bien, pese a que el placer y el displacer de ahora en adelante no podrán ser referidos a las fluctuaciones (aumentos o disminuciones) de una magnitud de estímulo, resulta ser evidente el hecho de que mantienen una relación —no esclarecida todavía— con este factor económico; quizás se trate, dice Freud (1924), no de un carácter cuantitativo, sino de un carácter *cualitativo* de esas variaciones de la cantidad, tal como el *ritmo* o el *ciclo temporal* de sus incrementos y reducciones. El segundo hecho dice estricta relación con la naturaleza diversa del vínculo que los *principios de Nirvana* y *de placer* mantienen con las pulsiones de vida y de muerte, y con el hallazgo de una relación de derivación existente entre ambos, determinada precisamente por la dinámica antagónica que caracteriza a este par pulsional. Desde el punto de vista económico, la tendencia dominante de la vida anímica es la de rebajar,

mantener constante o suprimir completamente las magnitudes de excitación psíquica; esto es lo que define a los *principios de inercia, de constancia o de Nirvana*. No obstante, sin importar cuál de estas versiones es la más adecuada para dar cuenta del funcionamiento psíquico, el hecho más relevante, discernido por Freud en “El problema económico del masoquismo” (1924), es que esos principios rectores del funcionamiento anímico se encuentran por completo al servicio de las pulsiones de muerte, resultando ser verdaderos súbditos de lo mortífero y de lo tanático. Ello, porque pretenden conducir las perturbaciones, tensiones y diferencias vitales que introduce la libido de las pulsiones de vida, a la estabilidad y al reposo de lo inerte, de lo inorgánico. Dicho de otro modo, su propósito primigenio no sería otro que llevar la vida a la muerte, a la degradación.

el principio de Nirvana (...) estaría por completo al servicio de las pulsiones de muerte, cuya meta es conducir la inquietud de la vida a la estabilidad de lo inorgánico, y tendría por función alertar contra las exigencias de las pulsiones de vida —de la libido—, que procuran perturbar el ciclo vital a cuya consumación se aspira. (Freud, 1924, p. 166).

Recíprocamente, el discernimiento de estos principios rectores que, como el *principio de inercia neuronal*, datan de los albores de la teoría psicoanalítica—nos referimos al “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), en donde Freud señaló por primera vez que las neuronas procuran “aliviarse de la cantidad”— se constituyó como la prueba más fehaciente de la existencia de las *pulsiones de muerte*. Así al menos lo señala Freud en *Más allá del principio de placer* (1920a), texto en el que la muerte no es introducida, sino *reintroducida* en su metapsicología como una aspiración originaria del aparato anímico y del organismo viviente humano.

Y puesto que hemos discernido como la tendencia dominante de la vida anímica, y quizá de la vida nerviosa en general, la de rebajar, mantener constante, suprimir la tensión interna de estímulo (el *principio de Nirvana*, según la terminología de Barbara Low [1920, pág. 73]), de lo cual es expresión el principio de placer, ese constituye uno de nuestros más fuertes motivos para creer en la existencia de pulsiones de muerte.” (Freud, 1920a, p. 54).

Es evidente el hecho de que el principio más originario y arcaico de la economía psíquica y del devenir anímico —el *principio de Nirvana*— es de naturaleza antivital, antihomeostática y

antiadaptativa, es decir, opuesto a la función conservadora, ligadora y energéticamente perturbadora de la vida. Su carácter de *no-apto para la vida* torna biológicamente imposible la existencia y supervivencia de un organismo regido por él, puesto que lo que define a la sustancia viva es justamente la diferencia estable de nivel energético que mantiene con su medio circundante o exterior, y no la extinción de estas diferencias. De modo que, para mantener un orden de verosimilitud en el plano biológico —es decir, para que el organismo primitivo pueda mantener un estado de existencia pese a su tendencia ineluctable hacia la muerte—, Freud no sólo diferenció entre los *principios de inercia* y *de constancia* —el primero supone la *extinción* de las magnitudes de estímulo, mientras que el segundo sólo su *reducción o mantenimiento constante*—, sino que también se vio en la obligación de confrontar al *principio de Nirvana* con la energía ligadora de las pulsiones de vida, la libido, confrontación que dio nacimiento al principio de placer como el “guardián de la vida.” (Freud, 1924, p. 167). Permítasenos realizar aquí una citación *in extenso*:

Comoquiera que fuese, deberíamos percatarnos de que el principio de Nirvana, súbdito de la pulsión de muerte, ha experimentado en el ser vivo una modificación por la cual devino principio de placer; y en lo sucesivo tendríamos que evitar considerar a esos dos principios como uno solo. Ahora bien, si nos empeñamos en avanzar en el sentido de esta reflexión, no resultará difícil colegir el poder del que partió tal modificación. *Sólo pudo ser la pulsión de vida, la libido, la que de tal modo se conquistó un lugar junto a la pulsión de muerte en la regulación de los procesos vitales.* Así obtenemos una pequeña, pero interesante, serie de copertenencias: el principio de *Nirvana* expresa la tendencia de la pulsión de muerte; el principio de *placer* subroga la exigencia de la libido, y su modificación, el principio de *realidad*, el influjo del mundo exterior. (Freud, 1924, p. 166 [Las bastardillas son nuestras]).

La conclusión a la que inexorablemente llevan estas consideraciones sobre la economía de la vida psíquica es que la variedad de dinamismos que constituyen el funcionamiento anímico, ya sea que éstos provengan de las actividades de las *pulsiones de vida* o de las *pulsiones de muerte*, terminan por desterrar del campo de los fenómenos de lo humano y, en particular, de las reflexiones metapsicológicas de Freud que conforman lo que hemos dado en llamar una *lógica de lo viviente* en psicoanálisis, cualquier idea de equilibrio energético o homeostasis, así como cualquier idea de armonía vital, poniendo entredicho, de manera radical, los grandes principios biológicos que rigen el mundo de lo vivo, como lo son los principios de adaptación, de

regulación y de autoconservación. En este sentido, la especificidad de lo viviente en el campo del psicoanálisis se revela justamente por su resistencia a la homeostasis, y por sus tendencias contrarias a la adaptación del organismo humano tanto a su medio circundante como a las restricciones a las satisfacciones pulsionales impuestas por el lazo social y la vida en comunidad. Bajo el concepto general de *pulsión* —o, mejor, de *Trieb*, para rescatar los orígenes polisémicos del término—, sean éstas de vida o de muerte, lo viviente en la teoría psicoanalítica de Freud se corresponde, paradójicamente, con lo mortífero, con lo que tiende *por razones internas* a la degradación y a la extinción de los dinamismos energéticos, pero también con lo perturbador, con aquello que rompe con los equilibrios temporarios de los organismos vivos configurando dentro de su naturaleza una vertiente antiadaptativa, perversa y demoníaca. Lo más interesante en este escenario de consideraciones, es el hecho de que esas energías internas provenientes del *Soma*, que se conquistan un lugar en la vida anímica a modo de pulsiones y que propulsan a los seres humanos tanto en el sentido de la muerte como en el de la vida, son asimismo las responsables de los más grandes e importantes logros culturales y anímicos de la humanidad, pero también de sus más grandes padecimientos, en donde la guerra y la autodestrucción se nos imponen como los ejemplos más dramáticos del padecimiento colectivo e individual, respectivamente. Ahora bien, más allá de las valoraciones morales del bien y del mal, se trata aquí de la naturaleza humana, de los principios fundamentales del psiquismo y de las fuerzas metapsicológicas —y, por qué no, *metabiológicas*— primordiales que rigen los destinos de la vida humana en los registros de lo anímico y de lo orgánico, de lo individual y de lo colectivo.

I.2.5.2. El acontecer vital como el resultado de la lucha entre Eros y las pulsiones de muerte: proposiciones generales en torno a la noción de *vida*

Pese al gran auge que durante el siglo XIX tuviera la pregunta “¿*Qué es la vida?*”, que se multiplicó rápidamente en artículos de diccionarios y en enciclopedias científicas y filosóficas (Canguilhem, 1974), el propio concepto de *vida* nunca constituyó una preocupación central y directa del pensamiento metapsicológico de Freud (cf. *infra*, II.3.). Sin embargo, sus reflexiones sobre la doctrina de las pulsiones lo condujeron de un modo inevitable a formular una serie de

cuestiones relativas a él, tocantes sobre todo a los orígenes, naturaleza y principios rectores de la vida de lo viviente. De tal manera que en el intento de elucidación de estas interrogantes, Freud terminó por dar lugar a una serie de proposiciones generales sobre la noción de *vida*, en las cuales la exigencia dicotómica de la teoría pulsional, o “intuición básica dualista.” (Freud, 1923*b*, p. 47), se erigió como el punto de articulación clave.

La génesis de la vida sería, entonces, la causa de que esta última continúe y simultáneamente, también, de su pugna hacia la muerte; y la vida misma sería un compromiso entre estas dos aspiraciones. Se diría, pues, que la pregunta por el origen de la vida sigue siendo cosmológica, en tanto que la pregunta por su fin y propósito recibiría una respuesta dualista. (Freud, 1923*b*, pp. 41-42).

Una de las expresiones favoritas que Freud utilizó en diversos momentos de su obra a modo de axioma para las cuestiones relativas a la naturaleza y principios de la vida, fue la siguiente, tomada del célebre escrito “Análisis terminable e interminable”, de 1937:

No cuenta aquí una oposición entre teoría optimista y pesimista de la vida; *sólo la acción eficaz conjugada y contraria de las dos pulsiones primordiales, Eros y pulsión de muerte, explica la variedad de los fenómenos vitales, nunca una sola de ellas.* (Freud, 1937, pp. 244-245 [Las bastardillas son nuestras]).³⁴

A la luz de esta aseveración, el enigma relativo a la naturaleza y principios de la vida es emplazado en el dominio metapsicológico de la vida pulsional, en donde la dinámica antagonica, el conflicto y la pugna de las *pulsiones de vida* contra las *pulsiones de muerte* se erige como el factor explicativo tanto de la potencia creadora de la vida como de la dimensión mortífera, tendiente a la inercia y a lo inorgánico, que paradójicamente habita dentro de ella. De modo que, tal como señala Freud en *Más allá del principio de placer* (1920*a*), “La especulación busca entonces resolver el enigma de la vida mediante la hipótesis de estas dos pulsiones que luchan entre sí desde los orígenes.” (p. 59, n. 27). En el pensamiento freudiano, el concepto de pulsión o de *Trieb* se ha transformado, entonces, en el fundamento explicativo, en la causa

³⁴ Esta expresión se encuentra, con matices, incluso en *La interpretación de los sueños* (1900*a* [1899], p. 29), en donde fue utilizada por Freud en relación con las fuerzas psíquicas que dan nacimiento a la vida onírica. Aparece también en la “32ª conferencia. Angustia y vida pulsional” (Freud, 1933 [1932], p. 99), en el intercambio epistolar que mantuvo con Albert Einstein en 1932, publicado bajo el título *¿Por qué la guerra?* (Einstein y Freud, 1933 [1932], p. 193), y en su obra póstuma *Esquema del psicoanálisis* (Freud, 1940 [1938], p. 147).

última —en griego, diríamos en la *αἰτία* (*aitía*)— del cuadro de los fenómenos vitales; pero esta causa nunca es una pulsión por sí sola: siempre ha de tenerse en cuenta una actividad contraria, nacida de la otra pulsión primordial. Esta exigencia irrenunciable a una fuerza antagónica dentro de las elucidaciones relativas a la *vida* es la que dio nacimiento al concepto freudiano de *mezcla pulsional*, aparecido por vez primera en “Dos artículos de enciclopedia...” (1923 [1922], p. 253) y trabajado, luego, en *El yo y el ello* (1923b, pp. 42-43). De acuerdo a esta noción de *mezcla* —que también trae consigo la posibilidad dialéctica de una *desmezcla pulsional*, por cierto nunca absoluta, sino siempre relativa—,

Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra; (...) Parece que nunca una pulsión perteneciente a una de esas clases puede actuar aislada; siempre está conectada —decimos: aleada— con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla. (Einstein y Freud, 1933 [1932], p. 193).

En esta perspectiva de la mezcla y desmezcla pulsional, el viviente humano es un ser esencialmente desgarrado entre dos tendencias contrapuestas, una de las cuales lo esfuerza en el sentido de la autoconservación de su vida, de la perpetuación de la especie (reproducción) y del aumento de las tensiones vitales, mientras que la otra que lo hace en el sentido de la muerte, de la autodestrucción y de la estabilidad del mundo inorgánico por medio de la degradación de su *Soma* y de la extinción de sus energías psíquicas. De esta forma, lejos del equilibrio y de la armonía, la *vida* del viviente humano “consistiría [entonces] en las exteriorizaciones del conflicto o de la interferencia de ambas clases de pulsiones, y *aportaría al individuo el triunfo de las pulsiones de destrucción por la muerte, pero también el triunfo del Eros por la reproducción.*” (Freud, 1923 [1922], pp. 253-254 [Las bastardillas son nuestras]).

La lucha de *Eros* contra las *pulsiones de muerte* y sus relaciones de fusión y de disociación participan, según Freud, de la configuración de variados fenómenos metapsicológicos, en donde los órdenes económico y dinámico se yuxtaponen para dar cuenta de los procesos que dan forma a la vida del viviente humano. Desde el punto de vista económico, hemos observado ya que el aparato psíquico se encuentra gobernado desde los orígenes por el *principio de Nirvana*; este principio, vasallo de las *pulsiones de muerte*, querría, por una parte, llevar al

viviente humano hacia el reposo psíquico absoluto mediante la extinción de las excitaciones psíquicas, y, por la otra, convertir la dinámica de la vida en un “deslizarse hacia la muerte” (Freud, 1923*b*, p. 47). Pues bien, siguiendo el axioma freudiano de que la vida del viviente humano consiste en una lucha primordial entre las pulsiones de vida y de muerte, sólo la fuerza ligadora y perturbadora de *Eros* —la libido—, mediante la introducción de nuevas tensiones vitales que son sentidas en la vida anímica como unas disruptivas exigencias de satisfacción pulsional, es capaz de detener esta caída de nivel energético propiciada por el *principio de Nirvana* y así lograr el mantenimiento en vida de este organismo humano originariamente desgarrado entre estas dos fuerzas primordiales irrepresibles. El correlato dinámico de esta propulsión vital adscrita a los regímenes energéticos de *Eros* o de las pulsiones de vida, es indudablemente el proceso de *vuelta hacia afuera* de la pulsión de muerte, cuya morada originaria es el *sí-mismo* o el *yo* del propio sujeto, en donde actúa como *pulsión de autodestrucción*, y su transmutación en *pulsión de destrucción* o *de agresión*. Tal como señala Freud en “El problema económico del masoquismo” (1924),

La tarea de la libido es volver inocua esta pulsión destructora; la desempeña desviándola en buena parte —y muy pronto con la ayuda de un sistema de órgano particular, la musculatura— hacia afuera, dirigiéndola hacia los objetos del mundo exterior. Recibe entonces el nombre de pulsión de destrucción, pulsión de apoderamiento, voluntad de poder. (p. 169).

Forzada a salir del yo por el esfuerzo y la influencia de la libido, la pulsión de muerte da lugar, así, al fenómeno dinámico del sadismo, concebido de la manera más general como el placer de infligir dolor, de dañar y de menoscabar a un objeto sexual externo, es decir, a otro sujeto. Este sadismo tiene, según Freud, dos destinos posibles, regidos y determinados por las diversas proporciones en que se mezclan o desmezclan las pulsiones de vida (*Eros*) y las de muerte. Así, si en un proceso de mezcla pulsional prevalecen las fuerzas vitales y preservadoras de *Eros* por sobre las influencias destructoras y mortíferas de las pulsiones de muerte, entonces el sadismo puede ponerse al servicio de la función sexual, en donde cumple un importante papel biológico, a saber: “dominar al objeto sexual en la medida en que lo exige la ejecución del acto genésico.” (Freud, 1920*a*, p. 53). “Y aun podría decirse que el sadismo esforzado a salir {*herausdrängen*} del yo ha enseñado el camino a los componentes libidinosos de la pulsión

sexual, que, en pos de él, se esfuerzan en dar caza {*nachdrängen*} al objeto.” (Freud, 1920a, p. 53). Este es el primer destino del sadismo. El segundo destino ofrece el modelo de una desmezcla pulsional, si bien no llevada al extremo, en donde los componentes mortíferos de la pulsión de muerte prevalecen por sobre los vitales, de las pulsiones de vida. En este caso, pues, el sadismo deviene autónomo, y gobierna en calidad de perversión la totalidad de la vida sexual del sujeto, de modo que el alcance del placer sexual queda supeditado, para el sádico, al hecho de infligir daño, de causar dolor y menoscabo a su objeto; en suma, al hecho de su mortificación y de su sufrimiento (cf. Freud, 1920a, p. 52; 1923b, p. 42).

Ahora bien, pese a las transmudaciones que acaecen en la *pulsión de muerte* bajo la influencia y el poder de *Eros*, transmudaciones que no tienen sino la finalidad de preservar al organismo viviente de su propia autodestrucción, una porción o sector de estas pulsiones mortíferas se mostrará particularmente refractario a dicho influjo, permaneciendo para siempre, como un residuo, dentro de su morada primordial, el interior del propio organismo. En virtud de este hecho, *Eros* deberá resignar su propósito primario de trasladar hacia afuera esta porción de la *pulsión de muerte* —o, dicho de otro modo, de convertir el masoquismo en su contraparte en la vida pulsional, el sadismo—, y a cambio de ello introducirá un complemento erótico o libidinoso en sus aspiraciones originarias, aspiraciones que, pese a continuar propendiendo al daño, al dolor, al sufrimiento y a la humillación del *yo propio* del viviente humano —en definitiva, a su *autodestrucción*—, desbordarán de ahora en adelante sobre el territorio de su vida sexual, dando origen al fenómeno del *masoquismo erótico* o *primario*, es decir, al extraño fenómeno del *placer de recibir dolor*.³⁵ De modo que, desde un punto de vista genético, “el masoquismo es más antiguo que el sadismo” (Freud, 1933 [1932], p. 97),³⁶ y, desde un punto

³⁵ Quizás en este punto resulte apropiado recordar la intuición freudiana, expresada en *Tres ensayos de teoría sexual*, de que “Es posible que en el organismo no ocurra nada de cierta importancia que no ceda sus componentes a la excitación de la pulsión sexual.” (Freud, 1905, p. 186). A la luz de esta intuición, las excitaciones del dolor, del sufrimiento y del displacer constituirían un ejemplo más de esos “incrementos placenteros de estímulo” que condujeron a Freud, en “El problema económico del masoquismo” (1924), a deshacer la equivalencia teórica del principio de placer con el principio de inercia o Nirvana.

³⁶ Si bien es cierto que en “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915a, p. 123), Freud pareció negar la posibilidad de un masoquismo primario u originario, en *Más allá del principio de placer* (1920a, p. 53), al amparo del recién construido concepto de *pulsión de muerte*, esa posibilidad se convirtió casi en una certeza. En 1933, la cuestión no ameritaba ya discusión alguna, tal como lo atestigua el siguiente extracto: “Retrocedamos hasta el problema particular que nos plantea el masoquismo. Prescindamos por el momento de sus componentes eróticos;

de vista pulsional, “ese masoquismo sería un testigo y un relicto de aquella fase de formación en que aconteció la liga, *tan importante para la vida*, entre Eros y pulsión de muerte.” (Freud, 1924, p. 170 [Las bastardillas son nuestras]).

En este escenario de consideraciones sobre las mezclas y desmezclas de las pulsiones, y en particular sobre los destinos que adopta la *pulsión de muerte* en su lucha contra el poder vital y conservador de *Eros*, Freud articulará un entendimiento particular para el acontecimiento biológico de la *muerte*, al que dará expresión en su obra póstuma *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]). Si han de ser tomadas en serio tanto la hipótesis metapsicológica de que la gran variedad de los fenómenos vitales son el resultado de la acción eficaz conjugada y contraria de las pulsiones de vida y de muerte, así como la premisa de que la “*pulsión de muerte* (...) no puede estar ausente de ningún proceso vital.” (Freud, 1933 [1932], p. 99), entonces la muerte como un acontecimiento orgánico debe ser atribuida a esa porción de la pulsión de muerte que permanece para siempre en el interior del organismo viviente a modo de *destrucción de sí*, y que muy probablemente sólo logra triunfar cuando el poder vitalizante de *Eros* se ha extinguido por completo, o se ha rebajado hasta un nivel mínimo. En la perspectiva freudiana, entonces, el individuo humano moriría por *razones internas*, y no por su imperfecta lucha contra un *medio exterior* cuyas leyes se presentan como indiferentes a las exigencias propias de lo viviente.

Una parte de destrucción de sí permanece en lo interior, sean cuales fueren las circunstancias, hasta que al fin consigue matar al individuo, quizá sólo cuando la libido de este se ha consumido o fijado de una manera desventajosa. *Así, se puede conjeturar, en general, que el individuo muere a raíz de sus conflictos internos* (Freud, 1940 [1938], p. 148 [Las bastardillas son nuestras]).

En este mismo itinerario de reflexiones, Freud advierte que la extinción temporaria de la libido en el momento mismo del alcance de la satisfacción sexual plena, parece dejar el camino libre a los dinamismos de la pulsión de muerte, que así se conquista un territorio más vasto

entonces nos atestigua la existencia de una aspiración que tiene por meta la destrucción de sí. Si respecto de la pulsión de destrucción también es válido que el yo —pero más bien pensamos aquí en el ello, en la persona total [cf. pág. 95, n. 29]— incluye originariamente dentro de sí todas las mociones pulsionales, obtenemos la concepción de que el masoquismo es más antiguo que el sadismo, y este es la pulsión de destrucción vuelta hacia afuera, que así cobra el carácter de la agresión.” (Freud, 1933 [1932], p. 97).

dentro del organismo viviente, llevándolo a un estado de reposo psíquico y somático transitoriamente absoluto. De ahí la semejanza que observara entre el fenómeno del orgasmo y la muerte en los animales superiores —más tarde, el propio Georges Bataille, muy probablemente inspirado en la lectura de Freud, destacará en su concepción sobre el erotismo el hecho de que el orgasmo parece constituir, en efecto, una « *petite mort* » {pequeña muerte}—, y la coincidencia de la muerte individual con la reproducción en los organismos inferiores. Desde el punto de vista de la teoría de las pulsiones, estos hechos se constituirían como una prueba de que una vez “segregado el Eros por la satisfacción, la pulsión de muerte queda con las manos libres para llevar a cabo sus propósitos.” (Freud, 1923*b*, p. 48), propulsando al organismo, si no a la muerte, al menos a un estado biopsíquico equivalente.

“No dejamos de ver, junto a la muerte, la vida”, decía Freud en la “32ª conferencia. Angustia y vida pulsional”, de 1933. Un entendimiento sobre la muerte resulta ser inherente a una interrogación por la naturaleza de la vida, por las fuerzas primordiales que determinan su devenir, así como por sus propósitos más arcaicos. A la luz de la teoría del segundo dualismo pulsional, Freud emplazará las cuestiones que dicen relación con el origen de la vida en el orden especulativo, en donde se constituirán como el centro de gravedad de una serie de disciplinas que desbordan con mucho el campo teórico del psicoanálisis, entre las cuales se cuentan la biología teórica, la biología evolutiva, la filosofía y la cosmología. Empero, el desarrollo de la doctrina de las pulsiones ha situado al psicoanálisis en el centro de las problemáticas de la vida, lugar en el que ha construido una verdadera *lógica de lo viviente*, que concibe al viviente humano como un ser esencialmente desgarrado, dividido y tensionado entre la muerte y la reproducción, entre la degradación y la conservación, entre el reposo y la perturbación; en suma, entre las pulsiones de muerte y las pulsiones de vida. En el pensamiento metapsicológico de Freud, sólo la vida es capaz de engendrar la muerte, y esta última resulta ser algo más que la mera parada final inscrita en el patrimonio vital de los organismos vivos, el corolario de una trayectoria de existencia o el desenlace necesario de un acontecer biológico. En el pensamiento de Freud, la muerte es un *hecho de estructura*, y no un mero fenómeno accidental; es una tendencia inmanente a la vida, que acecha su devenir y su acontecer en los registros del tiempo y del espacio. Pero en esta suerte de omnipresencia, la

muerte no sólo introduce los caracteres de *lo negativo* en los registros psíquico y somático del viviente humano, sino que también termina por configurar aquella dimensión de especificidad que hace que una vida pueda ser llamada *humana*; se trata, pues, de la dimensión del *sentido* y del *valor* de estar-en-vida. Y es que, en efecto, el valor y el sentido de la vida —la vida como valor— no emergen para el viviente humano sino de la experiencia radical de su *precariedad esencial*, determinada siempre por el carácter inmanente e ineluctable de la muerte con respecto a la vida (cf. *infra*, II.3.2.).

I.2.5.3. Pulsiones de vida y pulsiones de muerte: correlatos del segundo dualismo pulsional fuera del campo del psicoanálisis

La indagación freudiana relativa a la naturaleza de las fuerzas primordiales que rigen los destinos de la vida anímica del viviente humano, y que encuentran su figuración y representación en la teoría del segundo dualismo pulsional, es correlativa de un desplazamiento epistémico operado en el pensamiento metapsicológico de Freud hacia una serie de dominios de la ciencia y del conocimiento más o menos cercanos al campo teórico del psicoanálisis. Freud nunca dejó de acudir a estos dominios relativamente contiguos a la metapsicología con la esperanza de hallar en ellos la posibilidad de “llenar de contenido” y de aprehender la intimidad de esta propulsión inherente a lo viviente, que lo esfuerza y lo desgarran en los sentidos contrapuestos de la muerte y la degradación, por un lado, y de la autopreservación y la perpetuación de la vida de la especie, por el otro. Es en este desplazamiento epistémico en donde encuentra todo su valor la ya célebre advertencia epistemológica a la que Freud diera expresión en “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915a), a propósito de la definición de este “concepto básico convencional”, “por ahora bastante oscuro”, de *pulsión*:

Ya para la descripción misma [de los fenómenos] es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva. Y más insoslayables todavía son esas ideas —los posteriores conceptos básicos de la ciencia— en el ulterior tratamiento del material. (p. 113).

Pues bien, en lo que atañe a la elucidación de la naturaleza de las pulsiones de vida y de muerte, Freud aplicó ciertas ideas abstractas recogidas de otros registros de la ciencia y del

conocimiento, en virtud de lo cual estableció un conjunto de correspondencias o equivalencias entre estas dos fuerzas pulsionales primordiales y las fuerzas operantes en la determinación y producción de otros fenómenos, pertenecientes a los campos de la fisiología, de la biología teórica, de la física y de la filosofía, campos más o menos emparentados con la metapsicología psicoanalítica. Así, por ejemplo, en *Más allá del principio de placer* (1920a), Freud deslizó la hipótesis de que las actividades antagónicas de las *pulsiones de vida* y *de muerte* dentro del aparato anímico podrían corresponderse en el plano de los fenómenos vitales con las operaciones contrapuestas del *anabolismo* y del *catabolismo*, los dos grandes procesos fisiológicos o metabólicos que determinan los dinamismos de la sustancia viva. En este correlato fisiológico u orgánico del segundo dualismo pulsional, el anabolismo, entendido como el conjunto de procesos metabólicos de *síntesis* de moléculas complejas a partir de otras más sencillas, se correspondería con el concepto psicoanalítico de *pulsiones de vida*; y el catabolismo, definido como el conjunto de procesos metabólicos de *degradación* de sustancias para obtener otras más simples, con el de *pulsiones de muerte*. En ambos casos —esto es lo interesante—, estos principios antagónicos e inversos funcionarían de manera armónica y coordinada, constituyendo una unidad estructuralmente imposible de separar.

Detengámonos un poco en esta concepción eminentemente dualista de la vida pulsional. Según la teoría de Ewald Hering sobre la sustancia viva [1878, págs. 77 y sigs.], en ella discurren de continuo dos clases de procesos de orientación contrapuesta: uno de anabolismo —asimilatorio— y el otro de catabolismo —desasimilatorio—. ¿Osaremos discernir en estas dos orientaciones de los procesos vitales la actividad de nuestras dos mociones pulsionales, la pulsión de vida y la pulsión de muerte? (Freud, 1920a, p. 48).

Sobre la base de reflexiones de alto vuelo acerca de los procesos que constituyen la vida y conducen a la muerte, parece verosímil que deban admitirse dos variedades de pulsiones, en correspondencia con los procesos orgánicos contrapuestos de anabolismo y catabolismo. (Freud, 1923 [1922], p. 253).

Ubicado aún en los dominios de las ciencias de lo viviente, pero particularmente en el territorio de la biología teórica, Freud advirtió en *Más allá del principio de placer* (1920a, p. 45) que su teoría del segundo dualismo pulsional pareció encontrar una importante e inesperada analogía en los trabajos del biólogo y zoólogo alemán August Weismann, cuyas investigaciones

giraban en torno del tema de la duración de la vida y de la muerte en los organismos vivos. En un abordaje morfológico, Weismann diferenció la sustancia viva en una mitad mortal, el *Soma*, el cuerpo en sentido estricto, y en una inmortal, el plasma germinal o las células de la reproducción:

La mortal es el cuerpo en sentido estricto, el soma; sólo ella está sujeta a la muerte natural. Pero las células germinales son *potentia* {en potencia} inmortales, en cuanto son capaces, bajo ciertas condiciones favorables, de desarrollarse en un nuevo individuo (dicho de otro modo: de rodearse con un nuevo soma). (Freud, 1920a, pp. 44-45).

Pues bien, en esta diferenciación trazada por Weismann, válida exclusivamente para los organismos pluricelulares,³⁷ el cuerpo o *Soma* encarnaría o representaría de algún modo las

³⁷ En el capítulo VI de *Más allá del principio de placer* (1920a, pp. 43 y sigs.), Freud acudió a las teorías de Weismann con el objetivo de instar a la ciencia biológica a brindar una respuesta científica a la siguiente interrogante: “¿Es la muerte un destino ineluctable y natural, una propiedad originaria de la vida?”. De ser respondida afirmativamente, el extraño concepto de *pulsión de muerte* contaría con cierta verosimilitud en el plano biológico, pudiendo ser acogida dentro del edificio teórico del psicoanálisis. Inesperadamente, sin embargo, Weismann sostuvo que la distinción entre soma mortal y plasma germinal inmortal es válida sólo para los organismos pluricelulares; los organismos unicelulares, en cambio, serían *potencialmente inmortales*, puesto que en ellos individuo y célula de la reproducción son una y la misma cosa (Weismann, 1882, citado por Freud, 1920a, p. 45). En este sentido, la muerte no sería una propiedad originaria de la sustancia viva (Weismann, 1884, citado por Freud, 1920a, p. 45), no podría entenderse como una necesidad absoluta, fundada en la naturaleza de la vida (Weismann, 1882, citado por Freud, 1920a, p. 45), sino que sería, al contrario, una “adquisición tardía de los organismos vivos” (Freud, 1920a, p. 47), y su advenimiento como un acontecer ineluctable sólo se volvería posible desde el momento en que las células del cuerpo se dividieron en soma y plasma germinal. En ese momento, “una duración ilimitada de la vida individual habría pasado a ser un lujo carente de finalidad {*unzweckmässig*}.” (Freud, 1920a, p. 45), y la muerte se habría transformado en “un mecanismo de conveniencia {*Zweckmässigkeit*}, [en] un fenómeno de la adaptación a las condiciones vitales externas” (Freud, 1920a, p. 45). En una especulación o ficción biológica, la diferenciación entre soma y plasma germinal en los organismos vivos habría surgido como el resultado de la evolución del fenómeno de la *amphimixis* en los protozoos, precursor evolutivo de la sexualidad en los organismos superiores. Esta primitiva forma de sexualidad, limitada al intercambio de material genético entre dos organismos elementales, sin reproducción posterior, sería la responsable de la introducción de diferencias, de especializaciones y de la creación de diversas funciones al interior de la sustancia viva (cf. Peusner, 1998). En el límite de este proceso de complejización biológica, una parte de la sustancia viva se habría especializado para la reproducción — las células sexuales—, mientras que el resto del organismo —las células somáticas—, altamente facultado para la realización de otras funciones vitales, habría perdido dicha capacidad, siendo susceptible de morir por causas internas. De modo que esta forma arcaica de sexualidad trajo consigo la posibilidad de la muerte del organismo. Dicho de otro modo, la sexualidad introdujo la muerte como un destino ineluctable.

En este orden de consideraciones extraídas del campo de la biología teórica o evolutiva, Jacques Lacan elaboró, en su Seminario de 1964 sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1973), su noción de *falta real*, según la cual el advenimiento del ser viviente es correlativo de una pérdida: la pérdida de su inmortalidad por efecto de su reproducción sexuada. De modo que la muerte individual, para Lacan, es el efecto necesario de la sexuación. En sus palabras: “La falta real es lo que pierde el ser viviente, de su porción de viviente, por reproducirse por la vía sexuada. Esta falta es real porque remite a algo real —que el ser viviente, por estar sujeto al sexo, queda sometido a la muerte individual.” (Lacan, 1973 [1964], p. 213). Esta reflexión sobre la *falta real* llevó a

exigencias de la *pulsión de muerte*, puesto que se trata de ese componente de la sustancia viva pronunciado de una manera ineluctable hacia el perecimiento y la degradación. Por el contrario, el plasma germinal o las células reproductivas encarnarían las exigencias de *Eros*, de las *pulsiones de vida*, puesto que sólo gracias a ellas el ser viviente lograría su cometido vital de perpetuar la vida y de conservar la especie. De esta forma, la distinción entre las pulsiones de vida y de muerte “suena a un corolario dinámico [es decir, relativo a las *fuerzas actuantes* en la sustancia viva] de la teoría morfológica de Weismann.” (Freud, 1920a, p. 45).

Más allá de estos correlatos biológicos o fisiológicos para la teoría del segundo dualismo pulsional, hacia el fin de su obra Freud comenzó a atisbar que esta oposición radical, pero complementaria, entre las pulsiones de vida y de muerte no sólo se asemeja a la archiconocida antítesis que representan para la vida psíquica los sentimientos del amor y del odio, sino que también parece desbordar el campo estricto de lo viviente al presentar una suerte de equivalencia con la polaridad que figuran los dos grandes principios que la ciencia de la física supone para el mundo de lo inorgánico: se trata de los principios contrapuestos de la atracción y la repulsión. De este modo, en 1933, en la “32ª conferencia. Angustia y vida pulsional”, Freud declaró que la escisión de las fuerzas anímicas primordiales en unas pulsiones de vida y en otras de muerte “parece un intento de trasfiguración teórica de la oposición trivial entre amar y odiar, que acaso coincida con aquella otra polaridad de atracción y repulsión que la física supone para el mundo inorgánico.” (Freud, 1933 [1932], p. 96).³⁸ Lo mismo le comunicó

Lacan a decir que el amor no consiste en la búsqueda del otro, de la mitad sexual, del complemento originario, tal como sugiere el mito del andrógino que Platón hace desarrollar por Aristófanes en *El banquete*, sino que se trata, más bien, de la búsqueda que realiza el sujeto “de esa parte de sí mismo, para siempre perdida, que se constituye por el hecho de que no es más que un ser viviente sexuado, que ya no es inmortal.” (Lacan, 1973 [1964], p. 213).

Volviendo sobre las ideas de Weismann relativas a la inmortalidad potencial de los protozoos, es preciso señalar que, si bien ellas fueron apoyadas por los trabajos experimentales que Woodruff realizó con un cultivo de un infusorio ciliado conocido como “animalito con pantuflas” —hoy la biología moderna denomina *paramecios* (del género *paramecium*) a estos organismos elementales—, las investigaciones de Émile Maupas, Calkins y otros, demostraron que estos cultivos, cuando eran abandonados a su suerte, es decir, cuando no les era renovado el líquido nutritivo, terminaban por fenecer a causa de la imperfecta eliminación de sus propios productos metabólicos. Así, quedaba en pie, en el plano de la biología teórica, la hipótesis —que da forma al concepto de *pulsión de muerte*— de que todos los organismos vivos tienden a morir por *causas internas* o, dicho de otro modo, que la muerte es una propiedad originaria de la vida (cf. Freud, 1920a, pp. 43 y sigs.).

³⁸ Los problemas metapsicológicos derivados de la polaridad del amor y del odio fueron abordados con extensión por Freud en “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915a, pp. 127-134), retomados a la luz de la hipótesis

a Albert Einstein en *¿Por qué la guerra?* (Einstein y Freud, 1933 [1932], p. 193), texto en el que se publicara el intercambio epistolar que ambos mantuvieron durante 1932, y volvió a referirse al tema en su obra póstuma *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]), en donde indicó: “Y más allá del reino de lo vivo, la analogía de nuestras dos pulsiones básicas lleva a la pareja de contrarios atracción y repulsión, que gobierna en lo inorgánico.” (p. 147).

A la luz de estos diversos correlatos para la teoría del segundo dualismo pulsional, correlatos que Freud fue hallando por fuera del campo del psicoanálisis, las pulsiones parecen haber adquirido súbitamente el estatuto de unos *principios fundamentales* del acaecer universal, haciendo de la metapsicología freudiana un relato mítico, una mitología —o una cosmogonía, por así decir—, que intenta figurar y representar, mediante estas dos fuerzas primordiales, las pulsiones de vida y de muerte, los orígenes, los principios rectores y los propósitos últimos de la *vida* de lo viviente. Es aquí en donde cobra todo su valor el epígrafe del presente capítulo:

La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación. En nuestro trabajo no podemos prescindir ni un instante de ellas, y sin embargo nunca estamos seguros de verlas con claridad. (Freud, 1933 [1932], p. 88).

En virtud de esta dimensión mitológica de las pulsiones, Freud no dudó en “Análisis terminable e interminable” (1937) en inscribir su teoría del segundo dualismo dentro de una tradición filosófica y mítica de alcance universal; incluso se mostró dispuesto a adjudicarle a ella la originalidad de su concepción sobre *Eros* y *pulsión de muerte*. Es aquí en donde se hallará el último correlato para la doctrina de las pulsiones. Según Freud, su última versión de la doctrina pulsional era ya familiar al pensamiento filosófico de Empédocles de Acragas (Agrigento), pensador e investigador griego —a decir verdad, un hombre de cultura con múltiples y diversos intereses— nacido hacia 495 a. C. Atribuyendo “al universo entero el mismo carácter animado que al ser vivo singular.” (Freud, 1937, p. 247), Empédocles pensaba que tanto el acontecer de la vida del mundo, como el devenir de la vida de las almas, se encuentran determinados por la acción conjugada y contraria de dos principios fundamentales, a los que

de la *pulsión de muerte* en el capítulo IV de *El yo y el ello* (1923b, pp. 43-45), y trabajados nuevamente en los capítulos V y VI de *El malestar en la cultura* (1930 [1929], pp. 105 y sigs.).

denominó *φιλία* (*filía*) —amor o amistad— y *νεῖκος* (*neíkos*) —odio o discordia—. Mientras que *filía* aspiraría a aglomerar en una unidad las partículas primordiales de los cuatro elementos que en la filosofía de Empédocles explican tanto la diversidad de las cosas del mundo como la naturaleza de los entes —se trata de la tierra, el agua, el fuego y el aire—, intentando convertir lo múltiple en uno, *neíkos* tendería, por el contrario, a descomponer dichas aglomeraciones y a destruir los productos de ellas nacidos. A su vez, la eterna lucha de *φιλία* y *νεῖκος*, desde los orígenes del universo y de los tiempos, explicaría, según Empédocles, el propio proceso del mundo, el que no sería sino el resultado de la alternancia continuada y eterna de períodos en los que una de estas dos fuerzas primordiales conquista la victoria sobre la otra.

El filósofo enseña, pues, que existen dos principios del acontecer así en la vida del mundo como en la del alma, dos principios que mantienen eterna lucha entre sí. Los llama *φιλία* (*amor*) y *νεῖκος* (*discordia*). Uno de estos poderes, que en el fondo son para él «unas fuerzas naturales de eficiencia pulsional, en modo alguno unas inteligencias concientes de fines», aspira a aglomerar en una unidad las partículas primordiales de los cuatro elementos; el otro, al contrario, quiere des-hacer todas esas mezclas y separar entre sí esas partículas primordiales. Empédocles concibe al proceso del mundo como una alternancia continuada, que nunca cesa, de períodos en que una u otra de las dos fuerzas fundamentales conquista la victoria, de suerte que una vez el amor y la vez siguiente la discordia imponen de manera plena su propósito y gobiernan al mundo, tras lo cual la otra parte, la derrotada, se recobra y a su turno vence al copartícipe. (Freud, 1937, p. 247).

Esta semejanza existente entre los dos principios empedocleanos y la teoría del segundo dualismo pulsional, llevó a Freud a dudar sobre la autenticidad de su creación nueva, nacida a partir de los hallazgos de la clínica psicoanalítica, particularmente por los fenómenos adscritos a la existencia de una demoníaca compulsión de repetición en la vida anímica. Estas incertezas lo llevaron incluso a decir: “dada la extensión de mis lecturas en años tempranos, nunca puedo estar seguro de que mi supuesta creación nueva no fuera una operación de la criptomnesia.” (Freud, 1937, p. 246). Sea como fuere, y dispuesto a sacrificar el prestigio de la originalidad en pos de una filiación filosófica para la teoría de las pulsiones, Freud expresó en “Análisis terminable e interminable” (1937):

Los dos principios básicos de Empédocles, *φιλία* y *νεῖκος*, son, por su nombre y por su función, lo mismo que nuestras dos pulsiones primordiales, *Eros* y

destrucción, empeñada la una en reunir lo existente en unidades más y más grandes, y la otra en disolver esas reuniones y en destruir los productos por ellas generados. (pp. 247-248).

I.3. Elementos para una conclusión preliminar: del concepto de pulsión a una lógica de lo viviente en la metapsicología freudiana

Las cuestiones que el psicoanálisis ha articulado en torno de su concepto-institución, la *pulsión* {*Trieb*}, no son solamente aquellas que conforman un *corpus* de reflexiones destinado a establecer las modalidades particulares en virtud de las cuales los dinamismos de la vida psíquica configuran las diversas plasmaciones de lo mórbido y de lo sano, de lo normal y de lo patológico, en el campo de los fenómenos humanos —modalidades en donde los conceptos de *inconsciente*, de *represión*, de *pulsión sexual* y las nociones propias de la primera y segunda tópica freudianas, unidas a la idea central de un *conflicto anímico* fundante, ocupan un lugar crucial—. En otras palabras, el psicoanálisis no constituye un mero entendimiento para la génesis de las enfermedades psíquicas, ni tampoco una simple terapéutica. En su esencia, las interrogaciones estatuidas en torno al concepto de la *pulsión* constituyen, también, un intento del pensamiento de Freud por aprehender la naturaleza última de los procesos anímicos, por determinar sus principios rectores y elucidar los regímenes energéticos que organizan y estructuran sus dinamismos. Se trata, precisamente, de construir una *economía de la vida psíquica*, organizada al modo de una ciencia natural. Es por esta razón que el campo de consideraciones del pensamiento metapsicológico de Freud desborda con mucho los estrechos límites de la psicología, anudándose en sus fronteras —de una manera indefectible— a las ciencias de lo viviente, particularmente a la disciplina de la biología. Pero se trata de una biología muy particular —de una “biología freudiana”, estaríamos tentados de decir—, que no sólo incluye al mundo de lo psíquico dentro del reino de lo vivo —de la *Bíos*—, sino que, además, cuando se trata del problema de *lo humano* y de la naturaleza de sus tendencias más arcaicas, rompe con la parcelación y segmentación del saber al incorporar en sus dominios de reflexión las preocupaciones nacidas de los campos de la biología celular, teórica y evolutiva, de la antropología biológica y de la filosofía de la biología, entre otras. Desde el punto de vista de la epistemología freudiana, esta “biología extendida” es, pues, el horizonte necesario en el que las

premisas básicas del psicoanálisis podrán hallar un correlato científico, y ajustarse a un razonamiento basado en última instancia sobre las disciplinas exactas de la física y de la química, hecho que, según Freud, convertiría al psicoanálisis en una verdadera ciencia natural {*Naturwissenschaft*}. “La biología es verdaderamente un reino de posibilidades ilimitadas; tenemos que esperar de ella los esclarecimientos más sorprendentes y no podemos columbrar las respuestas que decenios más adelante dará a los interrogantes que le planteamos.”, decía Freud en *Más allá del principio de placer* (1920a, p. 58). Pues bien, en esta economía freudiana del psiquismo, el concepto de *pulsión* se ubica en el núcleo, nombrando la energía, la fuerza motriz, que anima la maquinaria anímica, esa fuerza propulsora no mensurable e indeterminada que nace del registro somático, que soporta la estructura viviente de las organizaciones biológicas humanas, y que alcanza una delegación o una figuración en la vida psíquica a través de la *pulsión*, concebida como *agencia representante-representación* de los regímenes energéticos que nacen del cuerpo.

El concepto de *pulsión* opera un verdadero tránsito de unificación entre los procesos biológicos de las organizaciones humanas y el plano de las referencias subjetivas. Es en ese enclave en donde la metapsicología freudiana, con sus tres coordenadas fundamentales, la tópica, la dinámica y la económica, deja de ser una simple psicología de los procesos anímicos, para erigirse como “una investigación de los procesos limítrofes entre ‘alma’ y ‘cuerpo’.” (Assoun, 2000, p. 43). Entre el alma y el cuerpo, entre el *Soma* y la *Psyché*, la *pulsión* constituye un “concepto de fondo” {*Grundbegriff*} y también un “concepto-límite” {*Grenzbegriff*} (Assoun, 2000), de tal modo que las interrogaciones que se edifican en torno a ella se transforman en unas genuinas preocupaciones concernientes a la especificidad y a la naturaleza de lo viviente en el registro de lo humano; vale decir: en una reflexión sobre aquello que permite llamar “humanas” a unas organizaciones biológicas; en una interrogación por sus condiciones de advenimiento como organismos individuados y como seres subjetivos; y en un cuestionamiento sobre las fronteras y demarcaciones que establecen sus límites con respecto a las diversas producciones de la *Bíos*, y en particular con las diversas formas de la *animalidad*. Todo esto constituye lo que en nuestra investigación hemos dado en llamar una *lógica de lo viviente* en el pensamiento de Freud, lógica, desde nuestro punto de vista, intenta volver

inteligible y representable a partir del concepto de *pulsión*, la manera en que el viviente humano, en tanto organismo anímico y somático, construye su relación particular con la vida.

Las fuerzas propulsoras de la vida de lo viviente en el orden de los fenómenos humanos, reunidas bajo el concepto de *pulsión*, y concebidas al modo de unas estimulaciones o excitaciones endógenas, establecen, en primer término, las condiciones basales para el distingo más arcaico y originario de cualquier organización individuada: se trata del distingo entre un *afuera* y un *adentro*, base para la discriminación entre un mundo interno y otro externo, entre un *yo* y un *no-yo*, así como para la futura constitución psíquica de una organización yoica de la personalidad diferenciada respecto de los otros. En segundo término, estas mismas reclamaciones internas del organismo, nacidas de los dinamismos fisiológicos de los diversos órganos y estructuras del cuerpo, sólo se revelan para el viviente humano como *exigencias de satisfacción*, como unas energías desconocidas e inconciliables que irrumpen en el aparato anímico y a las cuales es necesario dar alguna clase de elaboración psíquica. Por lo tanto, su naturaleza última permanece siempre inaccesible a cualquier mensuración u observación. Inaprehensible, la energía de las pulsiones determina, de este modo, el radical desconocimiento que el viviente humano mantiene con respecto a la naturaleza de su mundo interno, de su vida anímica, hecho que funda la paradójica existencia de una radical *exogeneidad en la interioridad* más profunda de la *Psyché*.

En esta misma línea argumental, el esforzar constante, incesante e inextinguible que comportan los regímenes energéticos internos, determina el tercer elemento central para una *lógica de lo viviente* en el psicoanálisis, a saber: la *captura pulsional*. Con ella, no nos referimos sino a la percepción de una imposibilidad estructural de las organizaciones vivientes humanas de huir de sí mismas, o de dar un trámite psíquico con saldo positivo a las incoercibles e inconciliables exigencias que emanan de las regiones ignotas de su *Soma*. Frente a la imposibilidad de la huida y a la negatividad del saldo, las diversas formas de la defensa psíquica, representadas por su paradigma, la *represión*, se convierten en las únicas alternativas de elaboración, y es ahí en donde el conflicto psíquico deviene inevitable e, incluso, necesario, puesto que su advenimiento se

erige como el motor de la maquinaria psíquica individual, y como la condición necesaria para la revuelta y la transformación en el mundo de la vida anímica colectiva.

Si existe otro elemento para una *lógica de lo viviente* en el psicoanálisis, este no puede ser sino el saldo de la formación de Freud al alero de las enseñanzas de Jean-Martin Charcot en la Salpêtrière, saldo que, en nuestra perspectiva, constituyó para el pensamiento freudiano el punto de apertura hacia la formulación de una serie de interrogantes relativas al estatuto que los órganos del cuerpo poseen dentro de las organizaciones biológicas humanas, y a los modos de funcionamiento que dichos órganos adquieren en unas estructuras vivientes cuyo centro de gravedad no es otro que la trabazón *Soma-Psyché*. Confrontado a la interrogante “¿Por qué un órgano funciona?”, cuestión inacabada y pendiente luego del derrumbe de la doctrina neurologista de Charcot —se trata, además, de una interrogante crucial en lo que hemos dado en llamar una *lógica psicoanalítica de lo viviente*, ya que operativiza, por así decir, la pregunta “¿Qué es la vida?”—, Freud responderá que el funcionamiento de los órganos del cuerpo debe ser pensado, necesariamente, en un “más allá” de lo orgánico, en un “más allá” de la constitución estrictamente fisiológica de dichos órganos y de los dinamismos físico-químicos que les dan forma, debiendo ser anclado en una *estructura humana subjetiva* en la cual el campo de lo representable y de las representaciones que conforman la vida psíquica, son tan capaces como la fisiología de paralizar, anestesiar o perturbar las operaciones y equilibrios del cuerpo y sus sistemas. En el límite de este desborde del *Soma* por la *Psyché*, del cuerpo por la vida de las representaciones, se establecerán las bases del pensamiento freudiano para la consideración de los fenómenos psicosomáticos, figuras de lo enfermo determinadas por los procesos de simbolización que el psiquismo efectúa sobre su anclaje orgánico, sobre su cuerpo, y que dan testimonio, a su vez, de que en el pensamiento Freud no hay ruptura, sino continuidad, entre los registros de lo psíquico y de lo somático.

Con la introducción de las ideas que dieron nacimiento a la teoría del primer dualismo pulsional, Freud seguirá teniendo a los órganos del cuerpo como objetos centrales de su interrogación por la especificidad que caracteriza a lo viviente en el orden de los fenómenos humanos. En efecto, con la introducción del dualismo entre las pulsiones sexuales y las de

autoconservación, y a partir de la premisa de la trabazón intrínseca e indisoluble entre el *Soma* y la *Psyché*, lazo posibilitado por el estatuto limítrofe, fronterizo, del concepto de *pulsión*, la naturaleza de los órganos del cuerpo quedará especificada por la condición estructural de éstos de ser un territorio en disputa entre la satisfacción de las necesidades ligadas a la conservación de la vida y las reclamaciones de satisfacción de unas pulsiones sexuales que sólo aspiran al placer. De esta manera, en la lógica psicoanalítica de lo viviente, los órganos del cuerpo serán concebidos a la luz de una *duplicidad fundamental*, que los jalona y los tensa entre la *necesidad* y el *placer*, entre el hambre y el amor; ahí, la boca, por ejemplo, dejará de ser un mero órgano ligado a la función nutricia, para convertirse, además, en una zona erógena destinada a procurar placer sexual.

Si ha de existir un elemento clave que permitirá a Freud trazar los límites para una demarcación efectiva entre la especificidad de las organizaciones biológicas humanas y las animales, ese es precisamente la discusión relativa a la existencia de instintos en el viviente humano. Para Freud, si han de existir instintos en el hombre, ellos sólo pueden estar ligados a sus funciones vitales de autoconservación, entre las cuales es preciso incluir tanto las reacciones de defensa y protección frente a los peligros del mundo exterior como las funciones ligadas al mantenimiento de los equilibrios físico-químicos del organismo; con esto último, nos referimos al hambre y a la sed. Confinados, de un modo general, a las funciones de autoconservación, los instintos han perdido su lugar en el campo de los fenómenos humanos, particularmente en el territorio de la vida sexual. Los propios rodeos de la evolución independizaron al hombre de los instintos, y lo esclavizaron frente a los regímenes de la pulsión sexual, la cual transformó su sexualidad en una función autónoma con respecto a cualquier clase de “teleología biológica”, en una función clivada con respecto al registro de lo vital, como la función de la reproducción. Dominada por una pulsión que sólo aspira a la consecución del placer sexual, sin miramiento alguno por las funciones de autoconservación de la vida, entre las cuales incluimos, por cierto, las tendencias a la conservación de la especie, la sexualidad humana se convirtió en una función biológicamente “vacía”, abriéndose con ello la posibilidad del equívoco con respecto a sus objetos y metas. Dicho de otro modo, al quedar gobernada de manera exclusiva por la búsqueda del placer sexual, la sexualidad humana quedó

a merced de las más diversas aberraciones sexuales, de las perversiones, plasmaciones del quehacer sexual que abrieron para el viviente humano las posibilidades de la antiadaptación y del desequilibrio como *normas vitales*, normas que se presentan, por su parte, en contraposición con las convenciones y reclamaciones éticas y morales impuestas por la vida anímica colectiva, por el lazo social. Desde este punto de vista, entonces, si el ser humano es la única organización biológica cuya sexualidad está dominada por la existencia de una pulsión sexual, ese viviente es el único del reino animal que tiene abiertas las puertas para ingresar en los dominios de lo antivital, de lo antihomeostático y de lo antiadaptativo. He aquí, entonces, un hecho clave en el proceso de individuación humana, que traza con claridad los límites entre los fenómenos propios del acontecer de lo humano y de lo animal.

El prologando estado de desamparo originario por el que atraviesa la cría humana, sumado a su condición de prematuridad biológica en comparación con las diversas producciones del reino animal, determinan para él un estado radical de *insuficiencia con respecto a la vida*, que tendrá una serie de importantes consecuencias en lo que atañe a sus procesos de individuación psíquica y biológica. En efecto, en ese estado de insuficiencia generalizada, el pequeño ser humano resulta ser incapaz de proveerse por sí mismo los objetos de satisfacción de sus pulsiones de autoconservación (hambre y sed), objetos que, de faltarle, precipitarían su ineluctable deslizamiento hacia la muerte. Y si bien este ser prematuro y desamparado logra, en un momento mítico, satisfacer de manera alucinatoria sus necesidades, pronto tomará noticia del desengaño, puesto que la satisfacción no llega y la necesidad perdura. Es aquí, entonces, en donde debe intervenir la figura del auxilio ajeno, del otro, a modo de un cuidador responsable de satisfacer los requerimientos de sus funciones de autoconservación. En ese punto, el mundo psíquico del lactante, hasta ese entonces cerrado sobre sí mismo y organizado a modo de una mónada psíquica, se ve abierto hacia el mundo del otro; otro que es, por una parte, un sostén de la vida, y, más allá de ello, un agente o representante de la realidad. Desde el punto de vista de los principios que gobiernan el devenir psíquico, el desengaño resultante de la satisfacción alucinatoria del deseo, sumado al ingreso del otro en el campo representacional de la cría humana, desencadena la sustitución del *principio de placer* —modo de trabajo primario y originario de las pulsiones— por el *principio de realidad*, el cual hace compatible al primero con

las exigencias propias de la vida. Pero, por otra parte, la instalación del principio de realidad abrirá también las puertas para el establecimiento de la insatisfacción y de la frustración como unos fragmentos de la realidad objetiva misma, lo que a su vez convertirá a las pulsiones en la puerta de entrada del viviente humano para las posibilidades de experimentar el dolor, el sufrimiento y el malestar subjetivos. De modo que si ha de existir una vida anímica subjetiva en las organizaciones biológicas humanas, ella se revelará primeramente por la capacidad del viviente humano de padecer el sufrimiento psíquico y de sentir la insatisfacción como una condición inherente al estar-en-vida.

Las puntualizaciones propias de la teoría del primer dualismo pulsional, por otra parte, permitieron a Freud profundizar en los procesos particulares mediante los cuales los vivientes humanos se individualizan psíquica y biológicamente, y adquieren sus dimensiones de especificidad en relación al resto de las formas vivientes, particularmente las animales. Dentro del viviente humano, el antagonismo existente entre sus pulsiones de autoconservación y sus pulsiones sexuales, no sólo tensa el funcionamiento de los órganos de su cuerpo entre los requerimientos contrarios del hambre y del amor, entre la necesidad y el placer, sino que también lo hace en la dimensión propia de su vida sexual, la cual se encuentra jalonada entre las tendencias contrapuestas a la conservación de sí y a la conservación de la especie, tendencias herederas, según Freud, del dualismo antes señalado. En este sentido, el ser humano es el único viviente en el cual ambas mociones esforzantes en el sentido de la perpetuación de la vida se hallan divorciadas; en el resto de los animales, la sexualidad y la reproducción parecen coincidir palmo a palmo, y no se registra un clivaje semejante en donde la sexualidad se haya autonomizado por completo de una función de orientación vital, biológica.

¿Qué es lo que permite llamar “humana” a una vida? Si invocamos las ideas propias de la teoría freudiana del segundo dualismo pulsional, sólo podríamos responder: “la relación particular que el viviente humano mantiene con la ineluctabilidad de la muerte”. Para el psicoanálisis, en las organizaciones biológicas humanas la muerte no ocupa el lugar de una mera ruptura del existir ubicada en las postrimerías de una trayectoria de existencia, de un acontecer vital. La muerte, por el contrario, ocupa un lugar siempre *al lado de la vida*, como un

devenir paralelo que no sólo acecha al viviente humano en los registros de lo psíquico y de lo somático, sino que incluso determina sus principios rectores y sus metas de vida. En efecto, a la luz del concepto de *pulsión de muerte*, la especificidad de lo humano se revela por la existencia de un esforzar constante, de una fuerza incoercible, que lo propulsa en el sentido de la muerte y de la degradación, destinos que en el registro psíquico se presentarán, en positivo, como un intento incesante e inconsciente de volver al reposo psíquico y orgánico de lo inerte, de lo inorgánico, y, en negativo, como un intento de huir, de evitar, cualquier alza de los quantums de energía que dan forma a los dinamismos de la maquinaria psíquica. En este esforzar constante hacia la muerte y la degradación, los vivientes humanos expresarán su especificidad en la tendencia a la autodestrucción como una posibilidad omnipresente o a través de su reverso, la destrucción de los otros, de lo cual la guerra constituye el ejemplo más elocuente. En este punto se teje la posibilidad de trazar otra distinción más entre el reino de lo animal y de lo humano, distinción que encontrará una maravillosa expresión en la pluma de José Saramago: “Los animales son violentos, pero sólo el hombre es cruel”.

Si la meta más general de la vida de los vivientes humanos es su intento de volver al reposo de lo inerte, cualquier influjo que represente un incremento de las “diferencias vitales” —para utilizar una expresión de Freud, mencionada con anterioridad— será sentido como perturbador y como antihomeostático en relación a los equilibrios de la vida. Este es el caso de las pulsiones sexuales o de vida (*Eros*), que no sólo son sentidas como unas energías que alteran la economía del psiquismo, sino que, además, desde un punto de vista biológico, tienden a subvertir las tendencias a la adaptación del organismo viviente humano. Lo mismo acontece en el orden social, en donde las reclamaciones de las pulsiones sexuales se presentan en un plano de oposición radical en relación a las exigencias de orden y de civilidad impuestas por la vida del hombre en comunidad; ahí, las pulsiones sexuales representan el caos, una fisura en lo que podríamos dar en llamar la “homeostasis social”, razón por la cual sus exigencias de satisfacción deben ser restringidas o, en último caso, “educadas”.

De todas estas consideraciones es posible concluir que si el psicoanálisis ha abierto una vía de elaboración para la pregunta “¿*Qué es la vida?*” —interrogante que organiza el derrotero

investigativo que hemos trazado alrededor del análisis del concepto de *pulsión* {*Trieb*} en la obra de Sigmund Freud—, esa vía sólo puede estar articulada por una concepción de la *vida* en donde ésta se revela, para el viviente humano, como un *devenir antivital, antihomeostático y antiadaptativo*. En esta verdadera teoría freudiana de la *vida*, edificada a partir de un trabajo interpretativo sobre el concepto-institución de *pulsión*, las organizaciones biológicas humanas, los vivientes humanos, llevan en sus dinamismos energéticos internos la marca de lo negativo, de lo que se resiste y se opone a las exigencias de homeostasis, regulación, adaptación y autoconservación que imperan irrestrictas en la mayoría de las producciones vivientes de la *Bíos*, desde lo animal a lo vegetal. Para la metapsicología freudiana, la especificidad de lo viviente en el registro de lo humano se revela en las relaciones que el hombre establece con su propia *vida*, vínculos que no se edifican al interior de una vida en la normalidad, en la salud, en el orden o en la paz, categorías que no hacen otra cosa que silenciar la violencia y la negatividad inherentes a la vida bajo los mantos de una estabilidad y de una normalidad aparente y transitoria; para el psicoanálisis, por el contrario, las relaciones que el viviente humano erige respecto de su propia vida se construyen sobre los repliegues de las tendencias mortíferas más originarias y primitivas, así como sobre las diversas modalidades a través de las cuales las figuras de lo enfermo irrumpen y se inscriben en las dimensiones del cuerpo y de la vida anímica, ya sea en los registros de lo individual o de lo colectivo. Es ahí en donde las diversas figuras de lo mórbido, así como las diversas producciones del caos, revelan que la naturaleza de la vida se encuentra determinada por un esforzar silencioso e ineluctable hacia la muerte y la degradación. No obstante lo anterior, de estas mismas fuerzas mortíferas, expresiones de lo negativo en los fenómenos psíquicos y somáticos de lo humano, nacen las posibilidades más diversas para la creación humana. En efecto, para la metapsicología freudiana, sólo de la lucha que se registra entre las fuerzas antivitales, antihomeostáticas y antiadaptativas de las pulsiones y los intentos del hombre por domeñarlas, han de nacer las más diversas construcciones anímicas de la vida humana, que tomarán las formas de la ética, de la política, del arte, de la religión, de la filosofía y de la ciencia. De este modo, si nos es lícito adoptar para la teoría psicoanalítica los aforismos nacidos bajo la pluma de Claude Bernard en relación a la noción de *vida*, diríamos: « la vie c'est la mort » (1875) y « la vie c'est la création » (1865) (citado por Canguilhem, 1974, p. 4).

Ahora bien, es preciso señalar que, en último análisis, estas reflexiones nacidas en las fronteras de la investigación psicoanalítica terminan por desbordar el campo estricto de lo que hemos dado en llamar una *lógica de lo viviente* en el psicoanálisis, ofreciendo, además, un escenario fértil para pensar la *condición humana* en el marco de una *filosofía de la vida*, lugar en el que la muerte ocupará un lugar crucial. En efecto, en el territorio de esta *filosofía freudiana de lo viviente*, el concepto de *vida* dejará de ser pensado en el registro de la reflexión científica, para ser emplazado en una dimensión propiamente *humana*, a saber: la dimensión del *sentido* y del *valor* que la vida tiene para los hombres. Y es que si algo en el pensamiento freudiano ha de permitir que una vida sea llamada “humana”, ese algo no será otra cosa que los *sentidos de vida* que el viviente humano pueda construir en relación a su existencia, existencia que sólo adquiere *valor* cuando la muerte se presenta no sólo como un destino ineluctable, sino también como un acaecer siempre posible, que transita en paralelo al desenvolvimiento de la vida. En definitiva, el valor de la vida, la vida como valor, dependerán de su fragilidad y de su vulnerabilidad con respecto a la ineluctabilidad de la muerte, figuras de la precariedad inherentes a la condición humana gracias a las cuales el hombre tomará consciencia de su propia transitoriedad y del papel determinante que los otros seres humanos desempeñan en la construcción de la vida anímica individual y colectiva.

Lo que resta por delante es ubicar la teoría de la vida que hemos desprendido del análisis e interpretación del concepto de *pulsión* {*Trieb*} en la obra de Sigmund Freud, en el contexto de una reflexión y discusión histórica y epistemológica concerniente a las diversas teorías que el hombre ha construido para aprehender aquello que entendemos por *vida de lo viviente*, y para responder a las interrogantes relativas a su naturaleza, orígenes, principios rectores y sentidos posibles. En esa contextualización histórico-epistemológica, cuyo nudo será para nosotros la reflexión científica, médica, filosófico-biológica y fisiológica que tuvo lugar durante el siglo XIX en torno de la noción de *vida* —se trata, justamente, del contexto científico heredado por Freud en los albores de la teoría psicoanalítica—, intentaremos poner de relieve los planos de originalidad que la teoría freudiana de la vida ha abierto en el campo de la cultura científica, sobre todo en lo tocante al estatuto de la muerte en la determinación de sus sentidos, naturaleza y metas. En ese esfuerzo, que dará forma al segundo capítulo de la presente

investigación, la obra del médico y filósofo francés Georges Canguilhem, se constituirá como la carta de navegación de nuestras reflexiones.

CAPÍTULO II.-

**EL TRABAJO DEL CONCEPTO DE PULSIÓN: DE UNA LÓGICA DE LO VIVIENTE A
UNA TEORÍA DE LA VIDA EN LA OBRA DE SIGMUND FREUD**

“Si ahora existen dos personas, una de las cuales puede decir qué es la vida, y la otra (aproximadamente) qué es el alma, y las dos además mantienen cordialísimas relaciones, no es sino justo que ambas se vean y hablen más a menudo.”

SIGMUND FREUD (1986). “Carta 151” [22.XII.1897], en *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, – 2ª ed. – Buenos Aires: Amorrortu, 2008, p. 312.

« Un arbre mort, un oiseau mort, une charogne: autant de vies individuelles abolies sans conscience de leur destin de mort. La valeur de la vie, la vie comme valeur ne s’enracinent-elles pas dans la connaissance de son essentielle précarité? »*

GEORGES CANGUILHEM (1974). « Vie », in *Encyclopædia Universalis France*, Version CD-ROM, 1998, p. 15.

« τῷ τόξῳ ὄνομα βίος· ἔργον δὲ θάνατος. »

« Pour l'arc, le nom est vie ; mais l'œuvre est mort. »*

HÉRACLITE (1986). « Fr. 124 (B 48, Diels-Kranz) », in *Fragments* (trad. et com. de Marcel Conche), Paris : Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 1^{re} édition : 1986 / 4^e édition : 1998, p. 423.

* “Un árbol muerto, un pájaro muerto, una carroña: tantas vidas individuales abolidas sin consciencia de su destino de muerte. ¿El valor de la vida, la vida como valor, no se enraízan acaso en el conocimiento de su esencial precariedad?”. [La traducción es nuestra].

* “Para el arco, el nombre es vida; pero su obra es la muerte”. [La traducción es nuestra].

CAPÍTULO II

EL TRABAJO DEL CONCEPTO DE PULSIÓN: DE UNA LÓGICA DE LO VIVIENTE

A UNA TEORÍA DE LA VIDA EN LA OBRA DE SIGMUND FREUD

II.1. Breve historia del concepto de *vida* en el campo de la cultura científica

II.1.1. La vida y el concepto

Quizás no exista para el hombre un problema más arcaico, originario, y de tan profunda raigambre en su subjetividad y en su existencia misma, que aquel que puede ser formulado mediante el establecimiento de la siguiente interrogante: “¿*Qué es la vida?*”. La relevancia del problema se revela en el acto mismo de su persistencia a través del tiempo, así como en la infinidad de las producciones humanas que han intentado representarse la naturaleza de la vida, sin conseguir, sin embargo, una definición unívoca, homogénea y certera de eso que entendemos por *vida* de lo viviente. Todo parece indicar que cuando se trata de la noción de *vida*, las certitudes se vuelven espurias, engañosas. Y ello, en razón de que esta noción parece remitir siempre a una dimensión de lo imposible —al registro lacaniano de *lo real*, diríamos—, que nos la presenta como una noción estructuralmente imposible de decir, de definir y de aprehender como una totalidad en y por el lenguaje. Ahora bien, esa resistencia que la vida opone a su captación por el lenguaje es también la fuente de una notable paradoja, subrayada ya en 1690 por el filósofo y médico inglés John Locke: « Il n’y a point de terme plus commun que celui de *vie*, et il se trouverait peu de gens qui ne prissent pour un affront qu’on leur demande ce qu’ils entendent par ce mot. » (Citado por Canguilhem, 1974, p. 2).¹

¹ “No hay un término más común que el de *vida*, y se encontrarían pocas personas que no tomaran como una afrenta que se les pregunte qué entienden por esa palabra.” [La traducción es nuestra].

La palabra *vida* se desliza y se extiende en un campo semántico de amplia extensión; de allí que su vasto halo de significaciones la convierta en una palabra de uso cotidiano, común. Empero, la cotidianeidad de su uso no ha sido acompañada por una determinación taxativa de su sentido y naturaleza. Por el contrario, la noción de *vida* ha sido el objeto constante de los esfuerzos incesantes de figuración y de representación del hombre, quien ha intentado no sólo *dotar de sentido* su experiencia primigenia, arcaica y hostil de *estar-en-vida*, sino también llenar de contenido las preguntas relativas al origen, naturaleza, principios rectores y devenires posibles de la vida de lo viviente. Estos esfuerzos de representación que el hombre ha emprendido respecto de la noción de *vida* se han traducido en la construcción de órdenes de sentido, de sistemas de pensamiento, cuya finalidad no ha sido otra que orientarlo, de algún modo, en los enigmas de su propio acaecer vital. Es de este modo que en su travesía de búsqueda de una respuesta a la pregunta “¿*Qué es la vida?*” el hombre ha recorrido diversos derroteros: teología, filosofía, política, ética y ciencia, entre otros, sin encontrar certitudes, pero viviendo conforme a los valores de sentido que dichos derroteros le han brindado. En suma, tal como señala Locke (1690), « il est aisé de voir qu’une idée claire, distincte et déterminée n’accompagne pas toujours l’usage d’un mot aussi connu que celui de vie » (citado por Canguilhem, 1974, p. 2).²

Pese a las resistencias intrínsecas de la noción de *vida* frente al lenguaje y al pensamiento, el hombre no ha retrocedido en sus empeños de conceptualizarla, puesto que esa opacidad que funda lo viviente es, a su vez, el motor de la construcción de sus representaciones. Es en este sentido en el que ha de ser interpretada esa suerte de “advertencia epistemológica” que Georges Canguilhem dirigiera en 1955, en el « Avant-propos » de su obra *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, a aquellos que se interesasen por las cuestiones que dicen relación con la noción de *vida*, esto es, por los problemas relativos a la elucidación y entendimiento de sus principios, orígenes, naturaleza y sentidos: « On peut admettre que la vie déconcerte la logique, sans croire pour autant qu'on s'en tirera mieux avec elle, en renonçant à former des concepts » (Canguilhem, 1955a, p. 1).³ En otros términos, pese a que la vida

² “es fácil de ver que una idea clara, distinta y determinada no acompaña siempre al uso de una palabra tan conocida como la de vida”. [La traducción es nuestra].

³ “Podemos admitir que la vida desconcierta la lógica, sin creer por eso que nos arreglaremos mejor con ella renunciando a formar conceptos”. [La traducción es nuestra].

desbarate la lógica, y desborde y desconcierte al pensamiento, conceptualizar sigue siendo, hasta hoy, el único modo de aprehender la vida. De la misma idea es Michel Foucault, quien, en un artículo redactado bajo el título « La vie: l'expérience et la science » (1985) —se trata de un artículo que Foucault preparó para el número de la *Revue de métaphysique et de morale* dedicado al pensamiento de Georges Canguilhem, uno de sus más influyentes maestros—, plantea: « Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie ; c'est une façon de vivre dans une relative mobilité et non pas une tentative pour immobiliser la vie » (p. 13).⁴

II.1.2. Aristóteles: de la vida como animación de la materia a la taxonomía biológica

En el artículo « Vie », escrito en 1974 para la *Encyclopaedia Universalis*, Georges Canguilhem sostiene que la primera conceptualización de la *vida* tendiente a una definición general se encuentra en Aristóteles. En *De l'âme (De ánima o Acerca del alma)*, Aristóteles escribió: « Parmi les corps naturels [*i.e.* non fabriqués par l'homme] certains ont la vie et certains ne l'ont pas. Nous entendons par vie le fait de se nourrir, de croître, et de dépérir par soi-même » (citado por Canguilhem, 1974, p. 1).⁵ La importancia que Aristóteles le otorgara a la *observación* de las propiedades generales de la vida, como la alimentación, el crecimiento y la muerte, no sólo le permitió al hombre trazar una primigenia distinción entre lo animado y lo inanimado —deslinde que en la biología contemporánea aún resulta operativo—, sino que también se constituyó en la fuente de inspiración, hasta fines del siglo XVIII, del *método naturalista* de investigación de los seres vivientes. En tanto esfuerzo de representación de lo viviente, el método naturalista no consistía sino en una actividad científicamente fundada de *descripción* de la naturaleza; esto es, en un esfuerzo de clasificación de los organismos y especies, particularmente del reino animal, de acuerdo a sus propiedades, partes —es decir, sus órganos—, acciones, funciones y modos de vida. Mientras que la herramienta principal del naturalista era la *observación*, su fin último no era sino la elaboración de cuadros de semejanzas y

⁴ “Formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida; es una forma de vivir en una relativa movilidad, y no un intento de inmovilizar la vida”. [La traducción es nuestra].

⁵ “Entre los cuerpos naturales [*i.e.* no fabricados por el hombre] algunos tienen la vida y otros no la tienen. Entendemos por vida el hecho de alimentarse, de crecer, y de desfallecer por sí mismo”. [La traducción es nuestra].

diferencias entre las diversas producciones de lo viviente. Es así como el método naturalista se transformó en lo que hoy conocemos como “taxonomía biológica”, sistema de clasificación de lo vivo de acuerdo a las categorías de *reino, filo o división, clase, orden, familia, género y especie*. Ahora bien, en lo que concierne estrictamente a la investigación de la noción de *vida*, se podría señalar, siguiendo atentamente el pensamiento de Canguilhem, que el método naturalista, inspirado en la filosofía de Aristóteles, no es más que un *modo de nombrar* lo viviente, un modo de apelar a las individualidades biológicas sin rozar siquiera las cuestiones relativas a su naturaleza y su origen:

De sorte qu'en fait Aristote a accredité chez les naturalistes une façon de percevoir les formes vivantes qui éclipsait l'interrogation sur la nature de la vie derrière le souci d'étaler, sans lacunes et sans redondances, les produits observables d'un pouvoir plastique qui ne posait, quant à lui, pas de problèmes. C'est la raison pour laquelle on cherche vainement chez les naturalistes de l'âge classique, comme Buffon ou Linné, ce qu'on pourrait appeler une définition de la vie, comme mode d'existence spécifique des êtres qu'ils décrivent et qu'ils classent. (Canguilhem, 1974, p. 1).⁶

Indudablemente, las preocupaciones taxonómicas de los naturalistas y sus sistemas científicos de clasificación de los seres vivientes apuntalaron el desarrollo de disciplinas tales como la botánica y la zoología, cuyas actividades epistémicas propulsaron un acceso al menos parcial del concepto en la vida vegetal y animal. No obstante, tal como el propio Canguilhem lo señala, los naturalistas sólo lograron un acceso parcial y limitado a la vida, puesto que únicamente rozaron la superficie de lo observable. Es por esto que este método de investigación y de acceso a lo viviente se nos presenta como insuficiente y vano al momento de interrogar la *vida* en términos de su origen, naturaleza y principios.

Ahora bien, más allá del sistema metodológico y científico que Aristóteles legara a los naturalistas, se encuentra también un sistema estrictamente filosófico, un aparato conceptual

⁶ “De manera que de hecho Aristóteles ha acreditado en los naturalistas un modo de percibir las formas vivientes que eclipsaba la interrogación sobre la naturaleza de la vida tras la preocupación de exponer, sin lagunas y sin redundancias, los productos observables de un poder plástico que no planteaba, en cuanto a él, ningún problema. Esta es la razón por la cual resulta vano buscar en los naturalistas de la época clásica, como Buffon o Linné, eso que se podría llamar una definición de la vida, como modo de existencia específico de los seres que ellos describen y clasifican.” [La traducción es nuestra].

responsable de un abordaje metafísico de la *vida*, inscrito tanto en los orígenes de la propia doctrina teológica judeo-cristiana como en la filosofía médica que imperara hasta mediados del siglo XIX. Según Canguilhem (1974), la noción de *vida* en Aristóteles es entendida a la luz de un doble proceso: de identificación, por un lado, entre los conceptos de *vida* y *alma* (o animación), y de diferenciación, por el otro, entre la *vida* y la *materia*. El alma-vida sería, según Aristóteles, la *forma* o el *acto* del cuerpo natural viviente, es decir, aquel principio vital que anima a la materia, entendida esta última como un cuerpo o como una unidad orgánica. Para precisar su distinción entre vida-alma y materia-cuerpo, Aristóteles recurrió, en *Acerca del alma* (1978), a la siguiente metáfora:

En efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado. (p. 169).

De acuerdo a las ideas de Canguilhem (1974), el concepto de vida elaborado por Aristóteles fue fruto, a su vez, de una segunda identificación, esta vez entre *alma* y *soplo*. En la Grecia Antigua, *Psyché* designaba aquella última exhalación de un individuo antes de morir, su último hálito o *soplo*. De ahí que se la considerara, en relación a los seres vivientes, como el *principio vital* responsable de la animación del cuerpo en tanto materia, o, en definitiva, como su vida misma. Mientras que en los griegos la idea de *Psyché* formaba parte de una cosmovisión emplazada en un relato y en una tradición mitológica de antigua raigambre, en los primeros judíos esta idea de *soplo* —heredada del pensamiento griego junto con las nociones de *alma* y *vida*— era concebida en el marco de una doctrina teológica: la noción de *soplo*, de un hálito o aliento vital, debía remitir directa y necesariamente a la idea de un Dios creador. Esta conceptualización de la vida, inserta en un acercamiento teológico que autoriza un orden de respuestas a las cuestiones relativas a su origen y naturaleza —la vida es un *soplo divino* o el efecto del arte de un Dios—, será la fuente sobre la cual la primera doctrina cristiana fundará, según Canguilhem (1974), un relato concerniente a la vida, a la muerte, a la salvación y a la resurrección.

Si bien la concepción de *la vida como animación de la materia* comenzó a ser atacada sistemáticamente a partir del siglo XVII por ideas materialistas o mecanicistas, que la tildaban de una mera metafísica que no daba ninguna respuesta objetiva y científicamente fundada a las cuestiones relativas al origen y naturaleza de la vida, su importancia como doctrina de entendimiento de lo viviente se mantuvo vigente hasta mediados del siglo XIX. Pese a que los científicos de la época sabían que esta doctrina deudora del sistema filosófico aristotélico no daba respuestas certeras a la pregunta “*¿Qué es la vida?*”, de igual modo hicieron suyas algunas de sus nociones, sobre todo aquellas que les permitían dar explicación a algunos procesos biológicos concernientes al sistema nervioso y al funcionamiento orgánico. Así, por ejemplo, «la distinction traditionnelle de l’âme végétative ou nutritive, faculté de croissance et de reproduction, de l’âme animale ou sensitive, faculté de sentir, de désirer et de mouvoir, et de l’âme raisonnable ou pensante, faculté d’humanité.» (Canguilhem, 1974, p. 7),⁷ les permitió llevar a cabo un acercamiento rudimentario a aquello del orden de lo psíquico que se revelaba parcialmente en el funcionamiento fisiológico del cerebro y la médula espinal, como los fenómenos del lenguaje, de la percepción, de la imaginación, de la voluntad y del deseo, entre otros.

II.1.3. La concepción mecanicista de la vida en el pensamiento de Descartes

A partir del siglo XVII, la *vida* comenzó a ser estudiada en sus *mecanismos*, vale decir, a la luz de las leyes de la física y de sus formulaciones y aplicaciones concernientes a la mecánica y a la hidráulica. El objetivo central de este esfuerzo de representación de lo viviente era hacer de la vida el objeto de estudio de una única ciencia, la fisiología, «purifiée de toute référence à un principe d’animation» (Canguilhem, 1974, p. 8).⁸ Para René Descartes —principal exponente del racionalismo mecanicista en el estudio de lo viviente—, los deslindes trazados por Aristóteles entre las nociones de *alma vegetativa* o *nutritiva*, *alma sensitiva* o *animal* y *alma razonable* o *pensante* resultaban ser sencillamente inoperantes, puesto que, según él, la naturaleza del

⁷ “la distinción tradicional del alma vegetativa o nutritiva, facultad de crecimiento y de reproducción, del alma animal o sensitiva, facultad de sentir, de desear y de moverse, y del alma racional o pensante, facultad de humanidad.” [La traducción es nuestra].

⁸ “purificada de cualquier referencia a un principio de animación”. [La traducción es nuestra].

cuerpo animal se encontraba muy lejos de ser aprehendida bajo la formulación de un principio vital de orden metafísico, como el alma, que vendría a animar la materia corporal. Para Descartes, en cambio, el cuerpo animal debía ser concebido a modo de un *autómata mecanizado*, es decir, como una suerte de “máquina viviente” cuyas operaciones no son más que el resultado de una serie de desplazamientos de energías hidráulicas y mecánicas, y de los dinamismos nacidos de la disposición fisiológica de una serie de órganos. Es así que en su pasión por el racionalismo y por una ciencia purgada de la metafísica aristotélica, Descartes llegó a formular en su *Traité de l’homme* (1662-1664 [1633]), una analogía entre el ser viviente y un reloj, analogía que no pretendía otra cosa que minar los cimientos de la concepción de la vida como animación de la materia:

Je désire que vous considérez que ces fonctions suivent toute naturellement, en cette Machine, de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouvements d’une horloge ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu’il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre Âme végétative ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur et qui n’est point d’autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés. (Descartes, 1662-1664 [1633], citado por Canguilhem, 1974, p. 8).⁹

Si bien la representación de la vida en tanto mecanismo permitió elucidar el funcionamiento de algunos órganos mediante la construcción de esquemas o maquetas mecánicas que figuraban e ilustraban artificialmente el bombeo de sangre por parte del corazón, la contracción muscular, la digestión o la secreción glandular, por ejemplo, sus insuficiencias para representar las dinámicas de lo viviente se hicieron evidentes frente a la interrogante “¿Por qué un órgano funciona?” —pregunta que, como ya se ha señalado con antelación, operativiza, por así decir, la pregunta fundamental de nuestra investigación, a saber: “¿Qué es la vida?”—. Y es que la figuración de *la vida como mecanismo* sólo tiene un sentido

⁹ “Deseo que consideren que estas funciones se desprenden de modo completamente natural, en esta Máquina, de la sola disposición de sus órganos, ni más ni menos como los movimientos de un reloj u otro autómata lo hacen de la de sus contrapesos y de sus ruedas; de modo que no se debe, en este caso, concebir en ella ninguna otra Alma vegetativa ni sensitiva, ni ningún otro principio de movimiento y de vida, que su sangre y sus espíritus excitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón y que no es sino de la misma naturaleza que todos los fuegos que se encuentran en los cuerpos inanimados.” [La traducción es nuestra].

parcialmente fértil cuando atañe a *un órgano* en su particularidad, vale decir, cuando se trata de la especificidad de sus dinamismos, de su *funcionamiento*, mas no cuando se concibe al cuerpo viviente como un *conjunto de órganos* cuyas actividades se encuentran sobredeterminadas por un sistema general de interrelaciones —o *coordinación funcional*— que torna inútil cualquier intento de representación localista y reduccionista de una función orgánica y vital cualquiera. En este sentido, el mecanicismo cartesiano resulta ser solamente una teoría del *funcionamiento* de algunos órganos o aparatos de las “máquinas vivientes”, razón por la cual se revela estéril no sólo frente al enigma de la *coordinación funcional*, sino también frente a las preguntas relativas a los procesos de formación o de génesis biológica de dichos sistemas de órganos. En palabras de Canguilhem (1974):

il se révèle impossible d'expliquer par les seules lois de la mécanique galiléenne ou cartésienne la formation générative d'organes ou d'appareils dont la *coordination fonctionnelle* est précisément ce qu'on entend par la vie du vivant. En somme, le mécanisme, c'est la théorie du fonctionnement des machines construites, vivants ou non, mais non de la construction des machines. (p. 9 [Las bastardillas son nuestras]).¹⁰

Las insuficiencias del mecanicismo cartesiano para inteligir la naturaleza del funcionamiento orgánico de las individualidades vivientes se hicieron aun más notorias a partir de la segunda mitad del siglo XVII, justamente cuando comenzó a expandirse el uso del microscopio en la embriología moderna. Mientras que el mecanicismo, en virtud de su figuración de los organismos biológicos como máquinas vivientes puestas en marcha por desplazamientos y choques de energía de índole mecánica e hidráulica, se erigía como una ciencia de los datos de la vista y del tacto, el uso del microscopio revelaba en esos mismos organismos vivos la existencia de estructuras íntimas y ocultas en cada una de sus partes, órganos y sistemas de órganos, estructuras que no sólo resultaban ser inaccesibles a la simple observación, sino también infinitamente más complejas en comparación con sus estructuras macroscópicas. De modo que, al descubrir micro-estructuras o micro-sistemas dentro de otros,

¹⁰ “resulta imposible de explicar solamente por las leyes de mecánica galileana o cartesiana la formación generativa de órganos o de aparatos cuya *coordinación funcional* es precisamente lo que entendemos por la vida de lo viviente. En suma, el mecanicismo es la teoría del funcionamiento de las máquinas construidas, vivientes o no, pero no de la construcción de las máquinas.” [La traducción es nuestra].

más amplios, el uso del microscopio terminó por abrir la imaginación del hombre al cálculo de lo infinito, y por situar la cuestión relativa a la naturaleza del funcionamiento de lo viviente en una suerte de “más allá” de lo observable, de lo tangible y de lo manifiesto, lugar que escapaba radicalmente a cualquier intento de formalización en el plano del álgebra geométrica de Descartes.

Finalmente, al postular una identidad entre los seres vivientes y las máquinas, la concepción de la vida como mecanismo terminó por remitir inexorablemente a una interrogación de naturaleza más teológica que científica. Esto, porque detrás de toda máquina —incluso de las vivientes— se perfilaba un maquinista, es decir, un constructor, hecho que en el caso de las “máquinas naturales” conducía irremediablemente a la idea de un creador, de un Dios.

II.1.4. La vida como organización y organismo: Kant y Leibniz

En el siglo XVIII, el problema de la *coordinación funcional* de los órganos de los seres vivientes —o, en nuestra interpretación, la pregunta “¿Por qué un órgano funciona?”— se convirtió en el eje de las preocupaciones de los científicos, médicos y filósofos de la biología. Las razones que dieron origen a esta nueva interrogación respecto de la naturaleza de la vida se comprenden toda vez que los organismos vivos dejaron de aparecer en el campo de la cultura científica como una mera “suma de mecanismos”, para pasar a ser considerados como *sistemas de partes integrantes*, cuyas particularidades residen en las nociones de *reciprocidad*, de *interrelación* y de *totalidad orgánica*. En este contexto, las preguntas relativas a los orígenes, naturaleza y principios de la vida fueron emplazadas más allá del mecanicismo de Descartes, y por fuera de la concepción aristotélica de la vida como animación, convirtiéndose, a su vez, en unos intentos de superación de ambos paradigmas. Es aquí en donde cobró fuerza la doctrina de *la vida como organización y organismo* (Canguilhem, 1974, p. 10).

La noción de *cuerpo organizado* se remonta, paradójicamente, a Aristóteles, quien lo definió como « un corps disposé pour fournir à l'âme les instruments ou les organes indispensables à

l'exercice de ses pouvoirs. » (Canguilhem, 1974, p. 10).¹¹ Con la introducción de la noción de *organismo*, los científicos y filósofos intentaron, por una parte, integrar en la investigación de la vida los sorprendentes descubrimientos impulsados por la expansión del microscopio durante la segunda mitad del siglo XVII, hallazgos que sugirieron fuertemente la idea de *infinidad*, según la cual las “máquinas naturales”, los cuerpos vivientes, son máquinas incluso hasta en sus partes más pequeñas, y así hasta el infinito. Es esta idea de infinitud la que, en palabras de Leibniz (1714), hace la diferencia entre el arte divino y el humano:

Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une machine faite par l'art de l'homme n'est pas machine dans chacune de ses parties (...). Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre. (Citado por Canguilhem, 1974, p. 10).¹²

Por otra parte, en el concepto de *organismo* los científicos y filósofos creyeron encontrar un sustituto o una suerte de equivalente semántico de la noción aristotélica de *alma*, todo ello con la finalidad de dar cuenta del hecho, cada vez más evidente, de la unidad funcional de estos sistemas de partes integrantes que son las individualidades biológicas. En razón de lo anterior, y frente a la pregunta “¿Por qué un órgano funciona?”, Kant introdujo, en *Crítica del juicio* (1790), las nociones de “ser organizado” y de “auto-organización”, de acuerdo a las cuales un órgano en particular funciona sólo *en virtud de los otros*, y *en virtud del conjunto*:

Dans un tel produit de la nature, chaque partie, comme elle n'existe qu'*en vertu* de toutes les autres, est conçue aussi comme existant *pour* les autres et *pour* l'ensemble, c'est-à-dire comme instrument (organe); et cela n'est pas assez [...], mais elle doit être considérée comme organe engendrant les autres (et cela

¹¹ “un cuerpo dispuesto para proporcionar al alma los instrumentos o los órganos indispensables para el ejercicio de sus poderes.” [La traducción es nuestra].

¹² “Así, cada cuerpo orgánico de un viviente es una especie de máquina divina o de autómatas natural, que sobrepasa infinitamente a todos los autómatas artificiales. Porque una máquina hecha por el arte del hombre no es una máquina en cada una de sus partes (...). Pero las máquinas de la naturaleza, es decir, los cuerpos vivientes, son máquinas incluso en sus mínimas partes, hasta el infinito. Es esto lo que hace la diferencia entre la naturaleza y el arte, es decir, entre el arte divino y el nuestro.” [La traducción es nuestra].

réciproquement), or aucun instrument de l'art ne peut être tel, mais seulement ceux de la nature. (Citado por Canguilhem, 1974, p. 11).¹³

De la misma idea fue el naturalista, médico y botánico alemán Carl Friedrich von Kiemeyer, quien en 1793 definió al organismo como un sistema de órganos cuya especificidad estriba en sus relaciones de *reciprocidad circular*. Los órganos, según Kiemeyer (1793), están determinados por sus acciones, de suerte que el organismo es un sistema de fuerzas antes que un sistema de órganos: « Chacun des organes, dans les modifications qu'il subit à chaque instant, est à tel point fonction de celles que subissent ses voisins qu'il semble être cause et effet des causes. » (Citado por Canguilhem, 1974, p. 11).¹⁴ Estas ideas de Kant y de Kiemeyer sobre la naturaleza del organismo se encuentran a la base, según Canguilhem (1974), del prestigio que adquirieron las imágenes del *círculo* y de la *esfera* en el pensamiento de los naturalistas románticos, para quienes el primero figuraba la reciprocidad de las relaciones, acciones y fines a nivel de los órganos, y la segunda, la totalidad de las formas y fuerzas orgánicas.

II.2. La vida como una *cuestión científica* en las ciencias del siglo XIX: fisiología, método experimental y dogma de conservación

El siglo XIX trajo aparejados significativos cambios en lo que concierne al abordaje de la noción de *vida*. Contra el animismo aristotélico y el mecanicismo cartesiano, y sin solución de continuidad en relación a la concepción de la vida como organización u organismo del siglo precedente, la cuestión por la vida —“¿*Qué es la vida?*”— fue purgada y exorcizada del espectro de cualquier metafísica, teología e incluso de cualquier filosofía —excepto, evidentemente, de la filosofía biológica—, para adquirir el estatuto de una *pregunta eminentemente científica* (Canguilhem, 1974). En este cambio relativo a la naturaleza de su estatuto, la *vida* se

¹³ “En un tal producto de la naturaleza, cada parte, como no existe más que *en virtud* de todas las otras, es concebida también como existente *por* las otras y *por* el conjunto, es decir, como instrumento (órgano); y eso no es suficiente [...], sino que debe ser considerada como órgano engendrante de los otros (y ello recíprocamente). Ahora bien, ningún instrumento del arte puede ser tal, sino solamente los de la naturaleza.” [La traducción es nuestra].

¹⁴ “Cada uno de los órganos, con las modificaciones que experimenta a cada instante, es hasta tal punto función de las que sufren sus vecinos, que parece ser causa y efecto de las causas.” [La traducción es nuestra].

transformó en el objeto de estudio de la *fisiología*, ciencia que intentó brindar una representación de carácter numérico, cuantitativo y objetivo de lo viviente a partir del uso sistemático del *método experimental*, erigido por el positivismo imperante en la época como un nuevo paradigma de entendimiento y de investigación en las ciencias en general, y particularmente en las ciencias de la vida. Ahora bien, para establecer las vías de respuesta frente a las preguntas relativas al origen, naturaleza y principios rectores de la *vida*, fue preciso transformar esta noción en una variable operativa, es decir, en una variable fundamentalmente medible, observable y objetivable. Fue así como el concepto de *vida* fue traducido al lenguaje de las ciencias médicas, las cuales lo operativizaron en términos de una interrogación por la naturaleza de lo normal y de lo patológico, de la salud y de la enfermedad, dualidades concebidas como *modos de vida* o como *producciones posibles* de la vida de lo viviente esencialmente accesibles al conocimiento científico. Es en este contexto en el que cobraron una importancia decisiva, según Georges Canguilhem (1966), los trabajos teóricos de Auguste Comte, y los experimentales de Claude Bernard.

II.2.1. Auguste Comte y Claude Bernard: la tesis de la identidad de lo normal y lo patológico

De acuerdo a las ideas que Canguilhem desarrolló en su célebre obra *Lo normal y lo patológico* (1966), Comte y Bernard desempeñaron verdaderamente el papel de portaestandartes de una tesis ampliamente difundida durante el siglo XIX relativa a los fenómenos normales y patológicos: “Se trata de la tesis según la cual los fenómenos patológicos son idénticos a los fenómenos normales respectivos, salvo por determinadas variaciones cuantitativas.” (Canguilhem, 1966, p. 13). De acuerdo a esta tesis, aquello que constituye el estado de normalidad son justamente los parámetros fisiológicos que brinda el organismo viviente en su estado de salud. La salud es el modo normal de vida; y la fisiología, la única y verdadera ciencia de la vida.

Los fenómenos de orden patológico, por su parte, al no ser otra cosa que meras *variaciones cuantitativas*, fueron presentados durante el siglo XIX en términos de *déficits* o *aumentos* de las respectivas funciones fisiológicas propias de los estados de normalidad o salud de los

organismos vivientes. “Semánticamente, lo patológico es designado a partir de lo normal no tanto como *a* o *dis* sino como *hiper* o *hipo*.” (Canguilhem, 1966, p. 20). Concebido sobre un fondo de normalidad, lo patológico se apareció en el pensamiento de los médicos y biólogos teóricos de la época sin un estatuto particular, sin una naturaleza que lo hiciera digno de un estudio por sí mismo, en su singularidad. Al contrario, al ser mera variación cuantitativa, según el “más” y el “menos” de los respectivos fenómenos fisiológicos, lo patológico terminó por identificarse con lo fisiológico, y la patología, en tanto disciplina de las ciencias médicas, pasó a constituir una suerte de “fisiología extendida o ampliada” (Canguilhem, 1966, p. 33). Tal como señala Claude Bernard en sus *Leçons sur le diabète et la glycogénèse animale* (1877): « physiologie et pathologie se confondent et sont au fond une seule et même chose. » (p. 56).¹⁵ En virtud de esta especie de traducción de la patología al lenguaje de la fisiología y de la cuantificación, durante el siglo XIX se establecieron órdenes de *continuidad* y de *homogeneidad* entre lo sano y lo enfermo, entre lo normal y lo patológico. Pero, más allá de ello, se establecieron también los fundamentos teóricos para la instalación, a modo de un *dogma*, de la doble convicción científica de que el único modo de vida positivo, esto es, dotado de una naturaleza particular accesible al conocimiento científico, es el estado de salud o de normalidad, por una parte, y de que lo normal puede ser médica, técnica y terapéuticamente restaurado, por la otra. Se trata, precisamente, de un dogma con el cual se anula la originalidad que el acontecimiento patológico inaugura dentro de la dinámica creadora del ser viviente.

La convicción de poder restaurar científicamente lo normal es tal que termina por anular lo patológico. La enfermedad ya no es objeto de angustia para el hombre sano, sino que se ha convertido en objeto de estudio para el teórico de la salud. (Canguilhem, 1966, p. 20).

La teoría de la identidad real de los fenómenos vitales normales y patológicos, convertida en un verdadero *dogma científico* por la autoridad de ilustres médicos, biólogos y filósofos del siglo XIX, fue expuesta por Comte y Bernard de acuerdo a intereses diversos, y en condiciones muy distintas. Las preocupaciones de Comte a este respecto se sitúan en un plano teórico, abstracto o conceptual —por oposición a un plano experimental o práctico—, y su interés se

¹⁵ “fisiología y patología se confunden y son en el fondo una sola y misma cosa.” [La traducción es nuestra].

orienta desde lo patológico hacia lo normal. Su objetivo es determinar especulativamente las leyes del funcionamiento normal de los organismos vivientes a partir del estudio de sus estados mórbidos. En el pensamiento de Comte, las leyes que gobiernan el advenimiento de los fenómenos patológicos son exactamente las mismas que gobiernan al organismo en su estado normal, y la diferencia que separa a aquéllos de éste, a la enfermedad de la salud, no es más que una diferencia de *intensidad* registrada en la excitación de los diversos órganos y tejidos. Esta es la concepción fundamental que da forma a lo que Comte denominó el “principio de Broussais”, al cual atribuye “un alcance universal en el orden de los fenómenos biológicos, psicológicos y sociológicos.” (Canguilhem, 1966, p. 25), y según el cual todas las enfermedades consisten esencialmente « dans l'excès ou le défaut de l'excitation des divers tissus, au-dessus ou au-dessous du degré qui constitue l'état normal. » (Comte, 1854 [1828], p. 224).¹⁶ De este modo, en la 40ª lección de su *Cours de philosophie positive* (1838), titulada « Considérations philosophiques sur l'ensemble de la science biologique », Comte llegó a sostener:

L'état pathologique ne diffère point radicalement de l'état physiologique, à l'égard duquel il ne saurait constituer, sous un aspect quelconque, qu'un simple prolongement plus ou moins étendu des limites de variation, soit supérieures, soit inférieures, propres à chaque phénomène de l'organisme normal, sans pouvoir jamais produire de phénomènes vraiment nouveaux, qui n'auraient point, à un certain degré, leurs analogues purement physiologiques. (pp. 333-334).¹⁷

Tal como observa Guillaume Le Blanc en su obra *Canguilhem y las normas* (1998), el interés que Comte dirige hacia las enfermedades es de un carácter eminentemente reduccionista, puesto que sólo se interesa por ellas en la medida en que constituyen una suerte de “transferencia de experiencia”. Puesto que toda experimentación con la normalidad de un organismo implica necesariamente una intervención artificial por parte del experimentador — intervención que no sólo es limitada cuando se trata del hombre, sino que además introduce el riesgo de desnaturalizar los fenómenos en caso de ser demasiado perturbadora—, Comte ve en

¹⁶ “en el exceso o defecto de la excitación de los diversos tejidos, por encima o por debajo del grado que constituye el estado normal.” [La traducción es nuestra].

¹⁷ “el estado patológico no difiere en absoluto radicalmente del estado fisiológico, con respecto al cual sólo podría constituir, desde cualquier punto de vista, una simple prolongación más o menos extendida de los límites de variación, ya sea superiores, ya sea inferiores, propios de cada fenómeno del organismo normal, sin poder producir nunca fenómenos verdaderamente nuevos que no tuvieran, en cierto grado, sus análogos puramente fisiológicos. [La traducción es nuestra].

la enfermedad, en los estados patológicos o —para utilizar los términos del lenguaje fisiológico— en las *variaciones cuantitativas* de los fenómenos fisiológicos considerados normales, una posibilidad de *experimentación espontánea*, que “Permite examinar el estado normal sin modificar sus rasgos, simplemente ampliándolos.” (Le Blanc, 1998, p. 32).

Así, a falta de experimentación, [la enfermedad] es para el experimentador una suerte de lupa imprevista. Lejos de generar novedades devastadoras para lo normal, lo patológico torna perceptible la identidad de los fenómenos normales. Más que perturbar, la enfermedad revela porque desempeña el papel de experimentación natural que sustituye la imposible experimentación social de lo normal. (Le Blanc, 1998, p. 32).

Según Canguilhem (1966), en el pensamiento de Comte el estudio de las enfermedades resulta completado por el de las anomalías y monstruosidades. De ese modo, Comte lograba abarcar la totalidad del espectro de las producciones que la vida de lo viviente puede llevar a cabo en sus estados de morbidez. En consecuencia, “al ‘instrumento patológico’ viene a sumársele, para la investigación biológica, el ‘instrumento teratológico’” (Canguilhem, 1966, p. 29), todo ello con miras a esclarecer las leyes de lo normal. Empero, tal como advierte Canguilhem (1966), existe una grave laguna en el pensamiento de Comte relativo a lo normal y a lo patológico, toda vez que “no propone ningún criterio que permita reconocer a un fenómeno como normal.” (p. 30). En efecto, por una parte, Comte utiliza indistintamente los términos “estado normal”, “estado fisiológico” y “estado natural”, sin precisar sus parámetros objetivos, cuantitativos o numéricos; y, por la otra, cuando trata de definir los límites de variación, inferiores o superiores, hasta los cuales las perturbaciones patológicas o experimentales resultan ser compatibles con la conservación de la vida de los organismos, termina por identificar tales márgenes con los de “una armonía de influencias distintas tanto exteriores como interiores” (Comte, 1838, citado por Canguilhem, 1966, p. 30). “De modo que, aclarado finalmente por este concepto de *armonía*, el concepto de normal o de fisiológico resulta reducido a un concepto cualitativo y polivalente, estético y moral más que científico.” (Canguilhem, 1966, p. 30).

El pensamiento de Claude Bernard, por su parte, pone de manifiesto dos diferencias fundamentales con respecto al de Auguste Comte. Por un lado, el interés que moviliza sus consideraciones teóricas se dirige desde lo normal hacia lo patológico, con miras a una posible intervención terapéutica —es decir, a una corrección de lo patológico, o a una restauración de lo normal—. Y, por el otro, realiza un intento de fundamentar y de precisar la tesis de la identidad de ambas modalidades de vida sobre la base de interpretaciones de aspecto cuantitativo y numérico —y no sobre la base de abstracciones lógicas, como ocurría en Comte—, resultantes de la rigurosa aplicación del método experimental.

La afirmación de la identidad, de la homogeneidad y de la continuidad reales de los fenómenos vitales normales y patológicos no se encuentra restringida solamente a un acápite de la obra de Bernard, sino que constituye, más bien, una monótona repetición presente por doquier. En palabras de Bernard, en sus *Leçons sur le diabète et la glycogénèse animale* (1877), « toute maladie a une fonction normale correspondante dont elle n'est qu'une expression troublée, exagérée, amoindrie ou annulée. » (p. 56).¹⁸ Todas las demostraciones críticas y todos los experimentos realizados por Claude Bernard en el laboratorio no apuntaban a otra cosa que a impugnar la tesis central de los biólogos vitalistas del siglo XVIII, que proclamaba la existencia de una *diferencia cualitativa radical* entre los estados normales y mórbidos de un organismo viviente, tanto en lo relativo a los mecanismos como a los productos resultantes de estas dos modalidades del funcionamiento orgánico. De manera tal que mientras los vitalistas pensaban la salud y la enfermedad como dos modalidades de vida esencialmente diferentes y regidas por principios distintos, o como dos entidades que se disputan al organismo vivo convirtiéndolo en el escenario de sus luchas, Bernard tendía a negar esa diferencia cualitativa, y, por lo tanto, a afirmar su identidad cuantitativa. “Según la buena lógica, negar una diferencia cualitativa tiene que llevar a afirmar una homogeneidad expresable cuantitativamente.” (Canguilhem, 1966, p. 30). En virtud de esta verdadera exigencia lógica es que “Cl. Bernard apoya su principio general de patología mediante la introducción de argumentos controlables, protocolos de experimentos y especialmente *métodos de cuantificación de los conceptos fisiológicos*.” (Canguilhem, 1966, p. 49 [Las

¹⁸ “toda enfermedad tiene una función normal correspondiente, de la cual no es sino una expresión perturbada, exagerada, disminuida o anulada.” [La traducción es nuestra].

bastardillas son nuestras]). De ahí en adelante, pensando que “siempre puede dar un contenido experimental al concepto de lo normal.” (Canguilhem, 1966, p. 51), lo normal se convierte, en el pensamiento de Bernard, en el producto de “mediciones” (Canguilhem, 1966, p. 49).

Con Claude Bernard se terminó por instalar, pues, un dogma positivista en el campo de las investigaciones científicas concernientes a las diversas producciones de lo viviente. Interrogada de manera indirecta a través de las figuras de lo normal y de lo patológico, la *vida* se convirtió en un problema traducido a un correlato numérico, a un lenguaje de cuantificaciones y de cálculos, dominado por una pretensión esencialmente *métrica*. Dicho de otro modo, la vida se transformó en un problema de los experimentadores en el laboratorio y en el objeto de estudio de los teóricos de la salud, por oposición a una interrogación por la vida nacida en el seno de una “*individualidad biológica que procura manifestarse como subjetividad en lo que concierne a la individualidad humana.*” (Le Blanc, 1998, p. 40 [Las bastardillas son nuestras]).

Ahora bien, en honor al genio de Claude Bernard, es menester señalar que su pensamiento está muy lejos de la simplificación que hemos, aquí, ofrecido; su complejidad, junto a la riqueza de sus descubrimientos y a la variedad de sus métodos constituyen, incluso para la agudeza de Canguilhem, un problema aún no resuelto. Una expresión de esta complejidad, y también de su perspicacia, es, quizás, su particular posición con respecto a la originalidad de lo viviente. En sus *Leçons sur la chaleur animale, sur les effets de la chaleur et sur la fièvre* (1876), Claude Bernard señalaba: « Il faut reconnaître partout la continuité des phénomènes, leur gradation insensible et leur harmonie. » (p. 394).¹⁹ A la luz de esta máxima, Bernard no sólo formuló la tesis de la continuidad y de la homogeneidad entre lo normal y lo patológico, sino que también se dispuso a afirmar que, desde el punto de vista físico-químico, no existe una oposición real entre lo animal y lo vegetal, ni entre la química de laboratorio y la química orgánica —esta oposición había sido puesta en entredicho ya en 1828, año en el que Wöhler logró sintetizar urea, producto terminal del metabolismo orgánico, en el laboratorio—. Dicho en los términos de Bernard, en el primer volumen de sus *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et*

¹⁹ “Se debe reconocer en todas partes la continuidad de los fenómenos, su gradación insensible y su armonía.” [La traducción es nuestra].

aux végétaux (1878): « Le chimisme du laboratoire et le chimisme du corps vivant sont soumis aux mêmes lois; il n'y a pas deux chimies » (pp. 225-226).²⁰ Pues bien, toda la riqueza del pensamiento de Bernard se revelará en el momento mismo en el que se dispuso a admitir la existencia de una suerte de *fragmento inabordable* dentro del quimismo de los seres vivientes, que hace que los fenómenos que advienen en su interior no puedan ser nunca idénticos a aquellos producidos artificialmente en el exterior a través de experimentos en el laboratorio. Este inabordable corresponde, pues, a la *originalidad de lo viviente*, que se expresa a pesar de que las leyes de la química sean siempre las mismas:

Nous croyons, avec Lavoisier, que les êtres vivants sont tributaires des lois générales de la nature, et que leurs manifestations sont des expressions physiques et chimiques. Mais loin de voir, comme les physiciens et les chimistes, le type des actions vitales dans les phénomènes du monde inanimé, nous professons, au contraire, que l'expression est particulière, que le mécanisme est spécial, que l'agent est spécifique, quoique le résultat soit identique. *Pas un phénomène chimique ne s'accomplit dans le corps comme en dehors de lui.* (Bernard, 1879, pp. 218-219 [Las bastardillas son nuestras]).²¹

Para cerrar nuestro examen del problema de lo normal y lo patológico en el siglo XIX, y dar paso, a continuación, a las reflexiones que desde allí se abren en lo que respecta a una *teoría de la vida*, es preciso señalar que el pensamiento de Bernard, al igual que el de Comte, no se encuentra exento de ambigüedades cuando trata de brindar una definición acabada respecto de la naturaleza del estado mórbido. Tal como sucede en Comte, en Bernard es posible observar “un choque entre conceptos cuantitativos y cualitativos en la definición que se da de los fenómenos patológicos.” (Canguilhem, 1966, p. 49). En efecto, Bernard a veces define el estado patológico como «Le dérangement d'un mécanisme normal, consistant dans une variation quantitative, dans une exagération ou une atténuation» (1877, p. 360),²² definición

²⁰ “El quimismo del laboratorio y el quimismo del cuerpo viviente están sometidos a las mismas leyes; no existen dos químicas”. [La traducción es nuestra].

²¹ “Creemos, con Lavoisier, que los seres vivientes son dependientes de las leyes generales de la naturaleza, y que sus manifestaciones son expresiones físicas y químicas. Pero lejos de distinguir, como los físicos y los químicos, el tipo de las acciones vitales en los fenómenos del mundo inanimado, creemos, al contrario, que la expresión es particular, que el mecanismo es especial, que el agente es específico, aunque el resultado sea idéntico. *Nunca un fenómeno químico se lleva a cabo en el cuerpo del mismo modo que fuera de él.*” [La traducción es nuestra].

²² “El desorden de un mecanismo normal, consistente en una variación cuantitativa, en una exageración o en una atenuación”. [La traducción es nuestra].

cuyo sentido es netamente cuantitativo; y otras veces como « l'exagération, la disproportion, la désharmonie des phénomènes normaux » (1876, p. 391),²³ en la que se avizora un sentido más bien cualitativo. Sea como sea, esta indeterminación en cuanto a la definición de lo patológico es instructiva, según Canguilhem (1966), ya que revela la persistencia de un problema propiamente ontológico, a saber:

Y el problema es el siguiente: ¿es el concepto de enfermedad el de una realidad objetiva accesible al conocimiento científico cuantitativo? ¿Es la diferencia de valor que el ser vivo instituye entre su vida normal y su vida patológica una apariencia ilusoria que el científico tiene que negar legítimamente? (p. 50).

II.2.2. El *dogma de conservación* en la cuestión de la vida: anulación de la originalidad de lo patológico y creencia irrestricta en la restauración de lo normal. Implicaciones de una teoría

Si bien es cierto que existen diferencias no despreciables entre los modos de abordaje de Comte y de Bernard respecto de la tesis de la identidad de los fenómenos vitales normales y patológicos, una idea resulta ser común y capital en ambos: se trata de la idea de que los conocimientos nacidos gracias a la aplicación del método experimental en la ciencia de las funciones y de los procesos de la vida, la fisiología, deben conducir necesariamente a la instauración de una técnica médica, de una *terapéutica*. “Esta es la idea positivista fundamental: *saber para actuar*. La fisiología tiene que iluminar a la patología para fundar la terapéutica.” (Canguilhem, 1966, p. 69 [Las bastardillas son nuestras]). De modo que la afirmación de la identidad entre lo normal y lo patológico, que hace de los fenómenos mórbidos una mera prolongación cuantitativamente variada, es decir, aumentada o disminuida, de los respectivos fenómenos fisiológicos, lleva implícito el germen de un dogma, fuertemente instalado en el pensamiento de los biólogos, científicos y filósofos del siglo XIX, que postula que toda anormalidad de la vida puede ser restituida a su normalidad anterior, que toda enfermedad puede ser recuperada, que todo equilibrio homeostático es un estado que, tras ser perturbado, puede ser nuevamente alcanzado. Se trata, en suma, de un *dogma de conservación* (Le Blanc, 1998, p. 46) articulado por la creencia irrestricta tanto en la posibilidad de restaurar lo normal como

²³ “La exageración, la desproporción, la desarmonía de los fenómenos normales”. [La traducción es nuestra].

en el predominio de la salud por sobre la enfermedad. Así, a la luz de este dogma, “lejos de generar novedades devastadoras para lo normal” (Le Blanc, 1998, p. 32), lejos de constituir, como decía Leriche (1936), una suerte de “orden fisiológico nuevo” (citado por Canguilhem, 1966, p. 67) que “nos revela funciones normales en el preciso momento en que nos impide ejercerlas.” (Canguilhem, 1966, p. 71), las enfermedades se conciben como una suerte de “excrecencia” que debe ser inmediatamente extirpada; excrecencia cuyo valor —si es que ha de tener alguno— sólo se limita al esclarecimiento de las leyes de lo normal. “En consecuencia, la enfermedad sólo es un subvalor destinado a esclarecer el valor de la salud más que un valor autónomo, negativo, que pone de manifiesto la negatividad en la vida.” (Le Blanc, 1998, p. 31). O, en otros términos:

Se deja de ver en la enfermedad la emergencia de otra relación con la vida y se la percibe, más bien, como confirmación de la postura inicial. No se piensa ya a la enfermedad como una experiencia vivida que genera desorden y perturbación sino como una experimentación que amplía las leyes de lo normal. (Le Blanc, 1998, p. 32).

Para Canguilhem (1966), el *dogma de conservación* que informa la tesis de la identidad de lo normal y lo patológico se corresponde, a decir verdad, con “*la optimista convicción racionalista de que no hay una realidad del mal.*” (p. 73 [Las bastardillas son nuestras]), convicción que dio forma al « *esprit du temps* » —por así decir— del siglo XIX, sobre todo en lo tocante a las ciencias de la vida y a la medicina. Negar que la enfermedad sea una realidad en sí misma, que corresponde a la puesta en juego de nuevas posibilidades fisiológicas; negar que sea un valor negativo que permite a los seres vivientes, y particularmente al viviente humano, interrogar los resortes ordinarios de la vida y sus infinitos devenires, es, en realidad, negar la dinámica creadora de la vida, en donde el mal *tiene un lugar*. “El rechazo de una concepción ontológica de la enfermedad, corolario negativo de la afirmación de identidad cuantitativa entre lo normal y lo patológico, es quizás ante todo el *rechazo más profundo a reconocer el mal.*” (Canguilhem, 1966, p. 74 [Las bastardillas son nuestras]).

Pues bien, en lo que concierne a una *teoría de la vida* en las ciencias del siglo XIX, este rechazo radical frente a todo mal proveniente de la vida misma apuntaló fuertemente el hecho

de que los científicos y biólogos teóricos abordaran los problemas relativos al origen, naturaleza y principios rectores de la vida a la luz de las categorías de la *homeostasis*, de la *adaptación*, y de las tendencias vitales al *equilibrio* y a la *regulación* de los seres vivos, categorías que dan cuenta no sólo de la instalación del *dogma de conservación* antes mencionado, sino también de un rechazo, *científicamente fundado*, frente a cualquier concepción de la vida que piense y extienda la intelección de su dinámica creadora sobre los dominios de un acaecer *antivital*, *antibomeostático* y *antiadaptativo*. Por lo tanto, en virtud de lo hasta aquí expuesto, es posible señalar que el estudio de la noción de *vida* en las ciencias, en la filosofía y en la medicina del siglo XIX se llevó a cabo bajo una concepción general de *la vida como conservación*.²⁴

²⁴ Esta proposición de *la vida como conservación* en las ciencias y en la filosofía del siglo XIX, debe ser matizada, no obstante, con la concepción general de *la vida como organización*, en la que Canguilhem sitúa, en su artículo « Vie » (1974), a Comte y Bernard. En efecto, en su *Cours de philosophie positive* (1838), particularmente en la 40ª lección, Comte expuso de manera sistemática los elementos de una teoría de la organización viviente, en donde « l'idée de vie est réellement inséparable de celle d'organisation » [“la idea de vida es realmente inseparable de la de organización”] (citado por Canguilhem, 1974, p. 11 [La traducción es nuestra]). Consecuentemente, definió al organismo por la existencia de un *consensus* de funciones, término latino que, traduciendo al griego *sumpatheia*, intenta dar cuenta del hecho de que los estados y las acciones de las estructuras y órganos del cuerpo se determinan los unos a los otros en virtud de una comunicación sensitiva y de una asociación regular y permanente con el conjunto del organismo y sus funciones. Por su parte, Claude Bernard definió a los organismos vivos, en sus *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux* (1878), como una sociedad de células o de organismos elementales a la vez *autónomos* y *subordinados*, en los cuales la especialización de sus componentes es una función de la complejidad del conjunto. Según Bernard, el efecto de esta especialización es la creación de un « milieu intérieur » {medio interior}, que correspondería a la suma de las condiciones físicas y químicas de toda vida celular. Al lograr poner en evidencia la constancia de este medio intersticial líquido, Bernard descubrió un mecanismo de regulación y de control de dicha constancia, mecanismo designado, más tarde, bajo el término —ya célebre— de *homeostasis*.

Para Canguilhem, es en el descubrimiento del mecanismo de la homeostasis en donde se juega el aporte capital que la fisiología bernardiana hiciera a la concepción moderna de la organización viviente, puesto que la constancia del “medio interior”, obtenida por compensación de las perturbaciones, constituye para los organismos regulados el *aseguramiento de una independencia relativa* frente a las variaciones acaecidas en las condiciones exteriores de su existencia, erigiéndose, en consecuencia, como el resorte de sus procesos de individuación. En virtud de este hecho biológico fundamental, la *regulación*, Claude Bernard piensa que los organismos vivos deben ser concebidos, no como máquinas mecánicas inalterables, sino como verdaderas *máquinas orgánicas*, dotadas de mecanismos flexibles y elásticos: « On traite l'organisme comme une machine et on a raison, mais on le considère comme une machine mécanique fixe, immuable, renfermée dans les bornes d'une précision mathématique, et on a grand tort. L'organisme est une machine organique, c'est-à-dire douée d'un mécanisme flexible, élastique, à cause des procédés spéciaux organiques qui sont là mis en usage, sans déroger cependant aux lois générales de la mécanique, de la physique et de la chimie » [“Tratamos al organismo como una máquina y tenemos razón, pero si la consideramos como una máquina mecánica fija, inmutable, encerrada en los límites de una precisión matemática, estamos muy equivocados. El organismo es una máquina orgánica, es decir, dotada de un mecanismo flexible, elástico, a causa de los procesos orgánicos especiales que están allí puestos en juego, sin contradecir, sin embargo, las leyes generales de la mecánica, de la física y de la química”] (Bernard, 1937, citado por Canguilhem, 1974, pp. 12-13 [La traducción es nuestra]).

En lo relativo a la pregunta “¿Por qué un órgano funciona?” —o, a la inversa, “¿Por qué un órgano es susceptible de fallar, de enfermar?”—, el pensamiento de Claude Bernard resultará ilustrativo del rechazo de una época a representarse la naturaleza de la enfermedad a modo de “un acontecimiento que interesa al organismo vivo tomado en su totalidad.” (Canguilhem, 1966, p. 54). En su afán por negar el aspecto cualitativo que los estados mórbidos inauguran en el funcionamiento de las individualidades biológicas, y por imponer, concomitantemente, el dogma de las variaciones cuantitativas en la definición de lo patológico, Claude Bernard terminó —quizás involuntariamente— por aprehender la naturaleza de las enfermedades en los marcos de una explicación mecanicista que “implica una localización que lleva a dividir el acontecimiento de la enfermedad en tantos segmentos mecánicos como sea necesario, vinculados a sitios fisiológicos precisos.” (Le Blanc, 1998, p. 35). Dicho de otro modo, al intentar hallar las condiciones fisiológicas que exponen a los seres vivientes a vivir mal, Bernard terminó “convirtiendo las funciones fisiológicas en mecanismos” (Le Blanc, 1998, p. 35), “mecanismos cuya explicación científica reside en un haz de relaciones cuantitativas; por ejemplo, leyes físicas de los equilibrios de membrana, leyes de concentración de las soluciones, reacciones de química orgánica” (Canguilhem, 1966, pp. 52-53). Se trata, en definitiva, de una explicación que divide “la enfermedad en una multiplicidad de mecanismos funcionales desviados” (Canguilhem, 1966, p. 54), y que, a fin de cuentas, “fragmenta al organismo e impide considerarlo como una *totalidad viviente*.” (Le Blanc, 1998, p. 35 [Las bastardillas son nuestras]).

Todo esto sería innegable si fuese posible considerar a las funciones fisiológicas como mecanismos, a los umbrales como barreras, a las regulaciones como válvulas de seguridad, servo-frenos o termostatos. ¿Pero entonces no volveríamos a caer en todas las trampas y escollos de las concepciones iatro-mecanicistas? (Canguilhem, 1966, p. 53).

Por otro lado, a esta explicación mecanicista y fragmentarista de los seres vivientes se sumó lo que Canguilhem (1966) dio en llamar “la fe en la validez universal del postulado determinista” (p. 77) en el estudio de los fenómenos vitales. Se trata de un postulado estrechamente vinculado con la afirmación de Bernard “fisiología y patología se confunden y son en el fondo una sola y misma cosa”, que llevó a los biólogos teóricos, filósofos, científicos

y médicos del siglo XIX a pensar la naturaleza de lo viviente y de sus modalidades de vida en el marco de un universo de fenómenos estrictamente físico-químicos. Desde este punto de vista, la instalación de la concepción positivista por parte de Comte y de Bernard, según la cual las funciones de lo viviente pueden ser sometidas al método experimental y expresadas de acuerdo a los parámetros de medida acreditados en las ciencias de la física y de la química, se corresponde, en última instancia, con el poder que durante el siglo XIX ejerció la creencia científicista de que el universo físico-químico no es una mera categoría de lo real, sino *lo real en sí mismo*. “El determinismo (...) es la realidad misma” (Canguilhem, 1966, pp. 77-78).

Finalmente, como consecuencia del postulado determinista, el estudio de los *modos de vida* —es decir, de la salud y la enfermedad, de la normalidad y la patología— a la luz de los principios de cuantificación, de medición y de observación propios de la fisiología y del predominio del método experimental en las ciencias del siglo XIX, terminó por implementar en el estudio de lo viviente un reduccionismo que subsume la calidad en la cantidad, y que remite, por lo tanto, la diferencia entre un hombre sano y uno enfermo a una variación cuantitativa registrada en sus funciones fisiológicas. Se trata de un reduccionismo que desestima *a priori* la posibilidad de que el propio ser vivo que experimenta la salud y la enfermedad introduzca en la diferenciación de ambas modalidades de vida, una cualidad y un valor, es decir, *un sentido*, a su experiencia de *estar-en-vida*. Ahora bien, Canguilhem (1966) nos advierte: “Pero conviene no olvidar que el conocimiento científico, al invalidar cualidades que hace aparecer como ilusorias, no por ello las anula. *La cantidad es la cualidad negada, pero no la cualidad suprimida.*” (p. 78 [Las bastardillas son nuestras]). O, dicho en otros términos: “Sustituir un contraste cualitativo por una progresión cuantitativa no significa anular esa oposición.” (Canguilhem, 1966, p, 80). En un plano de consideraciones de similar naturaleza, el propio Claude Bernard (1865) logró captar, con toda la agudeza y complejidad que caracteriza su pensamiento, y a pesar de ser un excelso científico y un ferviente creyente en el método experimental, las insuficiencias de un abordaje estrictamente científico relativo a la pregunta “¿*Qué es la vida?*”. En sus palabras:

le physiologiste ou le médecin ne doivent pas s’imaginer qu’ils ont à rechercher la cause de la vie ou l’essence des maladies. Ce serait perdre complètement son

temps à poursuivre un fantôme. Il n'y a aucune réalité objective dans les mots vie, mort, santé, maladie. (pp. 114-115).²⁵

II.2.3. Una *teoría de la vida* en las ciencias, en la medicina y en el pensamiento filosófico del siglo XIX: el predominio del *principio de autoconservación* de lo viviente

“La vida es la *autoconservación* del ser viviente y, como tal, *oposición* a la muerte y a la degradación”: tal podría ser, pues, la expresión más general de la respuesta que desde fines del siglo XVIII y durante gran parte del siglo XIX se diera a la pregunta “¿*Qué es la vida?*”. Bajo la influencia, en una medida no desdeñable, del vitalismo de la escuela de Montpellier —con Paul Joseph Barthez y Xavier Bichat como sus más ilustres representantes—, un número importante de científicos y filósofos de los siglos XVIII y XIX se formaron una representación o una teoría de la vida caracterizada, por un lado, por el lugar paradójico y también necesario que ocupa allí la muerte,²⁶ y, por el otro, por una *radical oposición* entre ambas nociones. En efecto, durante el siglo XIX la vida se opuso tan fuertemente a la muerte “como lo interno a lo externo.” (Poissonnier, 1998, p. 19), y esta última fue concebida no sólo como la última parada inscrita en el patrimonio biológico y en la trayectoria viviente de un organismo, o sea, como el “término de una vida”, sino, sobre todo, como un destino evitado y enérgicamente resistido por la vida, sus funciones y sus dinamismos. « La vie est le contraire de la mort. » (Bernard, 1878, p. 30):²⁷ definición común en enciclopedias y diccionarios, no exenta de cierta ingenuidad en su formulación —es cierto—, pero precisa en su esencia para definir los contornos del paradigma que durante los siglos XVIII y XIX dominara la investigación científica y filosófica relativa a la naturaleza de la vida (cf. Canguilhem, 1974).

Un ejemplo de esta concepción de la vida como fundamentalmente opuesta y contraria a la muerte, lo constituye la teoría del médico alemán Georg Ernst Stahl (1660-1734), quien

²⁵ “el fisiólogo o el médico no deben imaginarse que tienen que investigar la causa de la vida o la esencia de las enfermedades. Eso sería perder completamente su tiempo persiguiendo un fantasma. No hay ninguna realidad objetiva en las palabras vida, muerte, salud, enfermedad.” [La traducción es nuestra].

²⁶ En este sentido, y refiriéndose directamente al pensamiento de Xavier Bichat, Claude Bernard (1878) escribió: « C'est qu'en effet nous ne distinguons la vie que par la mort et inversement. » [“Es que, en efecto, no distinguimos la vida sino por la muerte, e inversamente.”] (p. 30 [La traducción es nuestra]).

²⁷ “La vida es lo contrario de la muerte.” [La traducción es nuestra].

consideró, en su *Theoria medica vera* (1708), que « Les corps vivants sont des corps composés, constamment menacés d'une prompte dissolution et d'une facile corruption, et pourtant doués d'une disposition contraire et opposée à la corruption. » (Canguilhem, 1974, p. 2).²⁸ Para Stahl, aquello que permitía dar cuenta de la naturaleza de la vida es justamente la evidencia médica del *principio de autoconservación de lo viviente* (Canguilhem, 1974), esto es: la existencia, en el interior de las individualidades biológicas, de una resistencia tendiente a evitar la descomposición o la desorganización de su cuerpo; o, inversamente, de una fuerza propulsora de la conservación de su existencia. Fue en virtud de las reflexiones precedentes que Stahl definió la vida como « *pouvoir de suspendre temporairement un destin de corruptibilité.* » (Canguilhem, 1974, p. 2 [Las bastardillas son nuestras]),²⁹ vale decir, como poder de oposición y de lucha frente a la muerte y a la degradación.

Por otra parte, y en total continuidad con las ideas de Stahl, se halla la concepción del cirujano francés Xavier Bichat (1771-1802), quien comenzó sus *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800) con la célebre fórmula: « *La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort.* » (p. 2),³⁰ que ejerciera una gran influencia sobre el pensamiento médico, científico y filosófico del siglo XIX al poner de relieve la radicalidad del antagonismo existente entre las nociones de *vida* y *muerte*. Para Bichat, el conflicto fundante y originario de lo viviente, que constituye el sostén y el resorte de su definición de la vida, y que, paradójicamente, conduce al ser viviente hacia su propia desaparición o muerte, es aquel que se registra entre un cuerpo vivo, con sus tejidos de estructura, órganos, propiedades y dinamismos, y un *medio ambiente* o *medio exterior* en el cual « *s'expriment des lois indifférentes aux exigences propres du vivant* » (Canguilhem, 1974, p. 2).³¹ De modo que, en el pensamiento de Bichat, la principal fuente de amenazas para la vida la constituye el *medio exterior*, cuyos regímenes energéticos, fuerzas y leyes atentan precisamente en contra de la singularidad de lo viviente; y la muerte, lejos de ser una tendencia originaria, arcaica y, sobre todo, interna e íntima a los seres vivientes, es, por el contrario, un *acontecimiento*

²⁸ “Los cuerpos vivientes son unos cuerpos compuestos, constantemente en peligro de una rápida disolución y de una fácil corrupción, y a pesar de ello dotados de una disposición contraria y opuesta a la corrupción.” [La traducción es nuestra].

²⁹ “poder de suspender temporalmente un destino de corruptibilidad.” [La traducción es nuestra].

³⁰ “La vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte.” [La traducción es nuestra].

³¹ “se expresan unas leyes indiferentes a las exigencias propias de lo viviente”. [La traducción es nuestra].

que sobreviene como consecuencia de una imperfecta lucha entre las fuerzas que rigen el mundo exterior y las fuerzas vitales que determinan la autoconservación de las individualidades biológicas.

[Stahl et Bichat] admettaient dans l'organisme vivant deux forces agissant en sens contraire : l'une pour le conserver, l'autre pour le détruire. Pour Stahl, l'une était le principe conservateur qui préservait le corps de la pourriture; pour Bichat, le principe conservateur était la force vitale qui résistait à la mort ou à une force mortelle agissant sans cesse autour de nous dans le milieu ambiant. (Bernard, 1877, p. 360).³²

Ces idées d'antagonisme entre les forces extérieures générales et les forces intérieures ou vitales avaient déjà été exprimées par Stahl dans un langage obscur et presque barbare : exposées par Bichat avec une lumineuse netteté, elles séduisirent et entraînèrent tous les esprits. (Bernard, 1878, p. 29).³³

Tal como señala Michel Foucault en el capítulo VIII de *El nacimiento de la clínica* (1953), “Abrid algunos cadáveres”, en tanto anatómo-patólogo Xavier Bichat logró liberar al pensamiento médico del siglo XVIII de su profundo miedo a la muerte, al integrarla en un conjunto técnico y conceptual en la que adquirió un valor fundamental de *experiencia*. En efecto, al instrumentalizarla bajo la forma de la disección de cadáveres, la muerte se convirtió gracias a Bichat en un “gran poder de iluminación que domina y saca a la luz a la vez el espacio del organismo y el tiempo de la enfermedad...” (Foucault, 1953, p. 205), revelando las “osamentas ocultas”, los “órganos cubiertos” y las “funciones invisibles” (Foucault, 1966, p. 271) que hicieron del animal —y de la *animalidad* como concepto— una figura privilegiada para la investigación científica, filosófica y médica de la *vida* en el siglo XIX (cf. Foucault, 1966, pp. 258 y sigs.). Frente al enigma de lo animal,³⁴ cuyo funcionamiento orgánico permanece

³² “[Stahl y Bichat] admitían en el organismo viviente dos fuerzas actuantes en sentido contrario: una para conservarlo, la otra para destruirlo. Para Stahl, una era el principio conservador que preservaba al cuerpo de la putrefacción; para Bichat, el principio conservador era la fuerza vital que resistía a la muerte o a una fuerza mortal que actúa constantemente alrededor de nosotros en el medio ambiente.” [La traducción es nuestra].

³³ “Estas ideas de antagonismo entre las fuerzas exteriores generales y las fuerzas interiores o vitales habían sido ya expresadas por Stahl en un lenguaje oscuro y casi bárbaro: expuestas por Bichat con una luminosa nitidez, ellas sedujeron y arrastraron a todos los espíritus.” [La traducción es nuestra].

³⁴ En *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault expresó el enigma de la animalidad a través de esta bella reflexión: “Si lo vivo es una clase de seres, la hierba es la que enuncia mejor su límpida esencia; pero si lo vivo es una manifestación de la vida, es el animal el que deja percibir mejor lo que es su enigma.” (p. 271).

esencialmente oculto a la mirada médica superficial, la muerte se constituyó, entonces, como una “gran analista que muestra las conexiones desplegándolas, y hace estallar las maravillas de la génesis en el rigor de la descomposición” (Foucault, 1953, p. 205). A partir del pensamiento de Bichat, pues, el conocimiento de la vida, concebido como el intento de volver inteligibles su origen, sus principios rectores, su naturaleza y su sentido, fue emplazado justamente en las postrimerías de la vida, es decir, en su destrucción por la muerte en tanto fuente de verdad. De allí que Foucault y Canguilhem escribieran: “la enfermedad y la vida dicen su verdad a la muerte” (Foucault, 1953, p. 207); y «la recherche des signes de la mort est, au fond, la recherche inversée d’un signe irrécusable de la vie.» (Canguilhem, 1974, p. 14).³⁵

En virtud de las puntualizaciones precedentes, es posible delinear los contornos del estatuto particular que la noción de *muerte* posee dentro del pensamiento de Bichat:

[La muerte] es a lo que se *opone* la vida y a lo que se *expone*; es aquello por relación a lo cual ella es viva *oposición*, por lo tanto *vida*; aquello con relación a lo cual ella está analíticamente *expuesta*, por lo tanto *verdad*. (Foucault, 1953, p. 206).

Los enigmas de lo viviente, presentificados e inscritos en las dinámicas de un cuerpo cuyos órganos son susceptibles no sólo de funcionar, sino también de enfermar y de arrastrar al organismo en su totalidad hacia la ineluctabilidad de la muerte, han de volverse inteligibles, según Bichat, en el instante en el que coinciden el último momento del tiempo de la enfermedad —si es que estaba en su naturaleza ser fatal— o de la vida, con el primero del tiempo cadavérico (Foucault, 1953, p. 200). En ese instante, en el que la disección tiene lugar, el conocimiento penetra en la vida gracias a la irrupción de un ser viviente sobre un cuerpo inerte; en ese instante, “La noche viva [de lo viviente] se disipa con la claridad de la muerte.” (Foucault, 1953, p. 209). De allí el imperativo de Bichat (1801): «Ouvrez quelques cadavres, vous verrez aussitôt disparaître l’obscurité que jamais la seule observation n’auroit pu dissiper.» (p. xcix).³⁶

³⁵ “la investigación de los signos de la muerte es, en el fondo, la investigación invertida de un signo irrecusable de la vida.” [La traducción es nuestra].

³⁶ “Abrid algunos cadáveres, veréis desaparecer de inmediato la oscuridad que la sola observación no habría podido jamás disipar.” [La traducción es nuestra].

Auguste Comte y Claude Bernard tomaron contacto con las ideas de Bichat a través de sus maestros, F.-J.-V. Broussais y François Magendie, respectivamente (Canguilhem, 1966). Mientras Comte, por su parte, estaba “tan intuitivamente convencido como Bichat de que la vida es una lucha contra la muerte.” (Canguilhem, 1968 [1958], p. 85) —y esto, a pesar de la cautela que expresó frente a la ya mencionada fórmula: “La vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte”—, Bernard, por la suya, denunció la caducidad de las ideas de Bichat, y rechazó de él, en particular, el hecho de que el dualismo vida/muerte hubiera tomado en su pensamiento la expresión de una oposición, de un antagonismo. En efecto, mientras “El dualismo de Bichat es un dualismo de fuerzas en lucha, agonístico e incluso maniqueo desde el punto de vista de la vida.” (Canguilhem, 1968 [1965], p. 168), la dualidad de Bernard no sólo no excluye la posibilidad de que entre la vida y la muerte exista “la unión y el encadenamiento.” (Canguilhem, 1968 [1965], p. 168), sino que establece, además, la exigencia epistemológica de que es preciso reconocer entre los fenómenos que soportan la vida y aquellos que la conducen a la muerte, la continuidad y la armonía:

Ces idées de lutte entre deux agents opposés, d'antagonisme entre la vie et la mort, la santé et la maladie, la nature brute et la nature animée, ont fait leur temps. Il faut reconnaître partout la continuité des phénomènes, leur gradation insensible et leur harmonie. (Bernard, 1876, p. 394).³⁷

Ahora bien, esta anulación de la oposición entre las nociones de *vida* y de *muerte* operada por Claude Bernard, resulta tan oscura y compleja como su propio pensamiento. De hecho, tal como nos informa Canguilhem (1974), la teoría bernardiana de la vida consiste en dar una explicación cuyos ejes son dos fórmulas deliberadamente contrastadas: por una parte, « la vie c'est la création » (Bernard, 1865, citado por Canguilhem, 1974, p. 4),³⁸ que parece derivarse del reconocimiento del hecho de que en el quimismo de los seres vivientes existe un fragmento inabordable que es preciso denominar la *originalidad de lo viviente* (cf. *supra*, II.2.1.); y, por la otra, « la vie c'est la mort » (Bernard, 1875, citado por Canguilhem, 1974, p. 4),³⁹ con la cual parece

³⁷ “Estas ideas de lucha entre dos agentes opuestos, de antagonismo entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la naturaleza bruta y la naturaleza animada, han cumplido ya su ciclo. Es necesario reconocer en todas partes la continuidad de los fenómenos, su graduación insensible y su armonía.” [La traducción es nuestra].

³⁸ “la vida es la creación”. [La traducción es nuestra].

³⁹ “la vida es la muerte”. [La traducción es nuestra].

admitir que los fenómenos de la muerte, lejos de encontrarse determinados, como pensaba Bichat, por unas fuerzas exteriores cuyas leyes resultan contrarias a las exigencias propias de lo viviente, se encuentran inscritos, paradójicamente, en lo más profundo del devenir vital, con sus fuerzas de autoconservación. Ahora bien, en honor al rigor de nuestra investigación, es preciso advertir que esta última sentencia —“la vida es la muerte”—, que parece realizar un guiño a lo que posteriormente será el concepto de *pulsión de muerte* de Freud, fue rápidamente puesta en entredicho por el propio Bernard, justo en el momento en el que formuló la idea de que el organismo viviente tiende naturalmente a su autoconservación y a la restauración de sus equilibrios fisiológicos, incluso cuando una enfermedad o un cuadro de fenómenos mórbidos amenaza con conducirlo ineluctablemente hacia su degradación.

Un auteur a défini la maladie «une fonction qui conduit à la mort», par opposition à une fonction normale qui entretient la vie. Je n’ai pas besoin de dire que cette définition de la maladie me paraît une pure fantaisie. *Toutes les fonctions ont pour objet l’entretien de la vie et tendent constamment à rétablir l’état physiologique quand il est troublé. Cette tendance persiste dans tous les états morbides, et c’est elle qui constituait déjà pour Hippocrate la force médicatrice de la nature.* (Bernard, 1877, pp. 56-57 [Las bastardillas son nuestras]).⁴⁰

Así, tras una aparente y breve vacilación en la obra de Bernard, el *dogma de conservación*, que prevaleciera en las ciencias, en la medicina y en la filosofía del siglo XIX a través de la tesis que identificaba lo normal y lo patológico, volvió para reclamar su lugar y su imperio dentro de una *teoría de la vida*, esta vez bajo la forma del *principio de autoconservación* de lo viviente.

⁴⁰ “Un autor ha definido la enfermedad ‘una función que conduce a la muerte’, por oposición a una función normal que conserva la vida. No necesito decir que esta definición de la enfermedad me parece una pura fantasía. *Todas las funciones tienen por objeto la conservación de la vida y tienden constantemente a restablecer el estado fisiológico cuando éste es perturbado. Esta tendencia se mantiene en todos los estados mórbidos, y es ella la que constituía ya para Hipócrates la fuerza curativa de la naturaleza.*” [La traducción es nuestra].

II.3. Del trabajo del concepto de *pulsión* y una lógica de lo viviente, a la subversión del dogma de conservación del siglo XIX: una *teoría de la vida* en la obra de Sigmund Freud

Freud subvirtió y desbarató radicalmente las categorías que la ciencia, la filosofía y la medicina del siglo XIX construyeron para inteligir qué es la vida. La piedra angular de esta subversión no es otra que el concepto-institución de *pulsión*, en sus diversos dualismos. Sólo a partir de él se vuelve posible *construir* lo que podríamos dar en llamar una *teoría de la vida* en el pensamiento freudiano. Como hemos indicado en otros lugares, esta teoría de la vida no se encuentra en la obra de Freud en “estado puro”, con sus elementos bien delimitados y organizados; lejos de ello, la interrogación por el origen, naturaleza, principios rectores y sentido de la *vida* constituye una preocupación más bien marginal en la teoría freudiana, sobre todo si se toma como punto de comparación el gran auge que durante el siglo XIX tuviera la pregunta “¿*Qué es la vida?*”, que se multiplicó rápidamente en artículos de diccionarios y en enciclopedias científicas y filosóficas (Canguilhem, 1974). Si bien Freud no soslayaba la importancia de una cuestión como la precedente, prefería que los biólogos, filósofos y científicos la abordasen de algún modo para ensayar vías de respuesta, puesto que para él su naturaleza, tal como manifestó en su obra *El yo y el ello* (1923*b*), era primeramente cosmológica antes que propiamente psicoanalítica: “Se diría, pues, que la pregunta por el origen de la vida sigue siendo cosmológica, en tanto que la pregunta por su fin y propósito recibiría una respuesta dualista.” (pp. 41-42). En esta misma línea, en una carta enviada el 22 de diciembre de 1897, Freud le comunicaba a su amigo Wilhelm Fließ, su interés relativo a las respuestas que él pudiera brindarle frente a la pregunta “¿*Qué es la vida?*”, que, no obstante, ocupaba un lugar secundario respecto de sus originarias preocupaciones, relativas siempre a la naturaleza del alma, del mundo anímico.

Si ahora existen dos personas, una de las cuales puede decir qué es la vida, y la otra (aproximadamente) qué es el alma, y las dos además mantienen cordialísimas relaciones, no es sino justo que ambas se vean y hablen más a menudo. (Freud, 1986 [22.XII.1897], “Carta 151”, p. 312).

La consecuencia lógica de estas puntualizaciones es que la aprehensión de una teoría de la vida en la obra de Freud constituye, en estricto rigor, una suerte de artificio del intelecto, mediatizado por la noción de *ficción* en su acepción estrictamente filosófica, es decir, como *figuración, modelación, construcción, creación o poiesis* simbólica y formal de mundos, objetos y realidades posibles. Para hablar de una *teoría de la vida* en Freud es preciso, pues, *construirla*, y esa edificación que nos lleva de la *pulsión* {*Trieb*} a la *vida* requiere de una actividad propiamente filosófica que Georges Canguilhem (1968 [1963]) definió de manera magistral bajo la noción de *trabajo*:

trabajar un concepto significa hacer variar su extensión y comprensión, generalizarlo mediante la incorporación de rasgos de excepción, trasladarlo fuera de su región de origen, tomarlo como modelo o, a la inversa, buscarle un modelo; en síntesis, conferirle gradualmente, en virtud de transformaciones reguladas, la función de una forma. (p. 218).

Por lo tanto, para edificar los pilares fundamentales de una teoría freudiana de la vida y poner de relieve tanto sus aspectos inéditos y originales como sus efectos subversivos, es necesario hacer variar la extensión y comprensión del concepto fronterizo de *pulsión* hasta su configuración de una *lógica psicoanalítica de lo viviente*, que eleva a las dimensiones anímicas y subjetivas a una condición *sine qua non* en lo que atañe a la intelección de la naturaleza de las individualidades biológicas humanas; trasladarlo fuera de su región de origen, la metapsicología y el registro económico, para emplazarlo en el campo de la historia científica, médica y filosófica de la noción de *vida* del siglo XIX, todo ello con la finalidad de aprehender allí, mediante su comparación con los modos de abordaje y con las concepciones de lo viviente contruidos por la fisiología experimental, la filosofía biológica y la medicina científica de la época, su dimensión más original; y conferirle gradualmente, en virtud de transformaciones reguladas, la función de una forma o de un entendimiento particular de lo viviente que mostrará todo su poder para desarticular el *dogma de conservación* que imperara en dicha centuria y que dominara las ciencias de la vida bajo un irrestricto *principio de autoconservación*.

Desde nuestro punto de vista, la razón que autoriza esta suerte de interpolación de la teoría psicoanalítica en el campo de la historia científica, médica y filosófica de la noción de *vida*, es

que el psicoanálisis —tal como habría vislumbrado tempranamente Georges Canguilhem entre 1927 y 1939, y reafirmado más tarde, en 1974, en su artículo « Vie »— puede ser genuinamente « considérée comme une méthode féconde pour définir une individualité biologique. » (Ferté, Jacquard et Vermeren, 2013, p. 9).⁴¹ Es este rasgo esencial el que habría de distinguir al psicoanálisis de cualquier forma de psicología, distinción que se acentuaría tanto más cuanto que en ese tránsito de definición de las organizaciones vivientes humanas, en esa verdadera *lógica psicoanalítica de lo viviente* cuyos elementos esenciales ofreciéramos en el capítulo anterior, Freud terminará por instalar las coordenadas fundamentales de una concepción de la vida como un *acontecer antivital, antihomeostático y antiadaptativo*, concepción que constituirá una respuesta no sólo inédita, sino por sobre todo subversiva, a la pregunta científica y filosófica “¿Qué es la vida?”. Procedamos, entonces, a exponer los elementos derivados de la metapsicología del concepto de *pulsión* que dan forma a nuestra ficción de una teoría freudiana de la vida, teoría que, en nuestra interpretación, es también una *filosofía* y una *biología*.

II.3.1. El concepto de *pulsión de muerte* o la subversión del principio de autoconservación de lo viviente: una *biología freudiana de lo negativo*

Los grandes representantes, según Georges Canguilhem (1974), del abordaje médico, científico y filosófico de la *vida* en los siglos XVIII y XIX —estamos hablando de Stahl, Bichat, Comte e incluso del propio Claude Bernard, aunque con algunas reservas— desplegaron importantes esfuerzos para desestimar cualquier concepción o teoría que intentara establecer órdenes de compatibilidad o armonía entre las nociones de *vida* y *muerte*. Para ellos, la noción de *vida* no podía ser aprehendida sino en una relación de *oposición* frente a la muerte,⁴² pues era

⁴¹ “considerado como un método fecundo para definir una individualidad biológica.” [La traducción es nuestra].

⁴² Tal como nos informa Georges Canguilhem en su artículo « Vie » (1974), la concepción del naturalista y anatomista francés Georges Cuvier (1769-1832) representa una notable excepción con respecto a la representación de la vida como esencialmente *opuesta* a la muerte. En el pensamiento de Cuvier, « La vie et la mort ne sont pas opposées dans une sorte de relation polémique, comme chez Lamarck, chez Bichat ou chez Stahl, mais composées dans des modes de vie, exprimant la compatibilité d’organisations internes, rigoureusement spécialisées, avec des conditions générales d’existence. » [“La vida y la muerte no están opuestas en una suerte de relación polémica, como en Lamarck, en Bichat o en Stahl, sino mezcladas en los modos de vida, expresando la compatibilidad de organizaciones internas, rigurosamente especializadas, con las condiciones generales de existencia.” (Canguilhem, 1974, p. 3 [La traducción es nuestra]). Según Cuvier, la vida no es un lazo estático que

precisamente esa antítesis la que les permitía inteligirla y definirla como una actividad orgánica de lucha contra la ineluctable cesación de las funciones vitales, o como una función de oposición y resistencia frente a la degradación de la materia. Ahora bien, más allá de esta definición por oposición, aquello que permitía asir la vida como un concepto contrario a la muerte era justamente el *principio de autoconservación de lo viviente*, evidencia médica, positiva y observable, que determina en los organismos vivos la regeneración de sus tejidos, el restablecimiento de sus equilibrios físico-químicos, la adaptación a su medio ambiente, la regulación automática de sus funciones vitales y, en definitiva, la preservación de su estado de existencia mediante la instalación de la salud como el modo normal de vida.

La muerte, por su parte, ubicada en las antípodas de la vida, era concebida como una suerte de *accidente* (Poissonnier, 1998) o de *acontecimiento* cuya naturaleza y causas debían ser halladas eminentemente en el *mundo exterior*, considerado como la principal fuente de amenazas para la conservación de la vida. Desde este punto de vista, si un organismo llegaba a perecer o a enfermar, esto se debía a que las fuerzas y leyes que gobiernan el mundo exterior —y que se presentan, desde un comienzo, en contradicción con respecto a las exigencias propias de lo viviente— habían terminado por doblegar su intrínseca resistencia frente a aquello que amenaza con corromper y alterar sus funciones y dinamismos vitales. La muerte, en síntesis, era la consecuencia o el efecto de una imperfecta lucha entre el organismo vivo y su medio circundante.

mantendría unidas las estructuras y elementos del cuerpo viviente, sino, por el contrario, un resorte que los transforma sin cesar. Este poder irrefrenable de las fuerzas vitales es tal, que incluso la propia muerte no constituye sino un precursor de movimientos nuevos, esta vez de los procesos de putrefacción: « C'est s'en faire une idée fautive [de la vie] que de la considérer comme un simple lien qui retiendrait ensemble les éléments du corps vivant, tandis qu'elle est, au contraire, un ressort qui les meut et les transporte sans cesse: ces éléments ne conservent pas un instant les mêmes rapports et les mêmes connexions, ou, en d'autres termes, le corps vivant ne garde pas un instant le même état ni la même composition; plus sa vie est active, plus ses échanges et ses métamorphoses sont continus; et le moment indivisible de repos absolu, que l'on appelle la mort complète, n'est que le précurseur des mouvements nouveaux de la putréfaction. C'est ici que commence l'emploi raisonnable du terme de *forces vitales*.... » [“Es hacerse una idea falsa [de la vida] considerarla como un mero lazo que mantendría juntos los elementos del cuerpo viviente, mientras que ella es, al contrario, un resorte que los mueve y los transporta sin cesar: estos elementos no conservan ni un instante las mismas relaciones ni las mismas conexiones, o, en otros términos, el cuerpo viviente no mantiene ni un instante el mismo estado ni la misma composición; cuanto más activa es su vida, más continuos son sus intercambios y metamorfosis; y el momento indivisible del reposo absoluto, que llamamos la muerte total, no es otra cosa que el precursor de los movimientos nuevos de la putrefacción. Es aquí en donde comienza el empleo razonable del término *fuerzas vitales*...” (Cuvier, 1810, citado por Canguilhem, 1974, p. 3 [La traducción es nuestra]).

A partir de estas concepciones y definiciones, que parecen constituir, más bien, *peticiones de principio*, se erigió en el siglo XIX una medicina, una ciencia y una filosofía de lo viviente cuyo rasgo distintivo fue “su carácter resueltamente monista” (Canguilhem, 1966, p. 73), debido al establecimiento de un rechazo profundo frente a cualquier representación ontológica del mal, es decir, como *proveniente del interior de la vida misma*.⁴³ Convertido en una suerte de exigencia epistemológica, este rechazo hacia el mal determinó la exclusión de la *muerte* y de sus *valores negativos* asociados, de la gran mayoría de las indagaciones científicas y filosóficas relativas a la naturaleza de la vida. Lejos de constituir las expresiones más palmarias de la negatividad inmanente a lo viviente o, dicho de otro modo, de las amenazas que la propia vida crea para volver sobre sí misma, las diversas figuras de lo patológico, de lo antivital, de lo antihomeostático y de lo antiadaptativo, tanto en los registros somático como psíquico, no fueron consideradas sino como unas meras excrecencias que era necesario extirpar o de las cuales se debía prescindir en las categorías y conceptos construidos por el hombre del siglo XIX en su intento de representarse y de dar respuesta a la pregunta “¿*Qué es la vida?*”.

En el pensamiento del siglo XIX no había lugar, entonces, para ninguna teoría dualista o maniquea de la vida, ni tampoco para ninguna concepción que se representase al organismo viviente en general, y al viviente humano en particular, como un ser en disputa, originariamente desgarrado, *desde el interior*, por las fuerzas antagónicas del bien y del mal, de la salud y de la enfermedad, de la vida y de la muerte. La primacía que ejercieran las nociones de *salud, homeostasis, regulación, adaptación y autoconservación* —expresiones de unos *valores biológicos positivos*— en las reflexiones médicas, científicas y filosóficas destinadas a elucidar los caracteres singulares que determinan la especificidad de lo viviente, en desmedro de los términos negativos

⁴³ El lector atento habrá notado de inmediato la contradicción que se produce entre postular aquí la existencia de un monismo en el pensamiento del siglo XIX, y haber escrito antes, a propósito de lo que pensaba Bernard sobre Bichat, que la teoría de este último, al igual que la de Stahl, es esencialmente dualista. Pues bien, esta contradicción es más aparente que real. A decir verdad, tanto Stahl como Bichat sostienen con respecto a la vida una teoría dicotómica, marcada por el férreo antagonismo entre el mundo exterior (con sus leyes y fuerzas opuestas a las exigencias propias de lo viviente) y el mundo interior (constituido por fuerzas interiores o vitales opuestas a la corrupción y a la degradación). Se trata, en suma, de un dualismo que reproduce la polaridad de lo interno y de lo externo. Lejos de esta polaridad esencial, el monismo que nosotros advertimos siguiendo los análisis de Canguilhem, atañe únicamente a las fuerzas intrínsecas de la vida, a su interioridad misma: es ahí en donde Stahl y Bichat no distinguen otras fuerzas que las de autoconservación o de oposición a la degradación, y es en ese mismo lugar en donde Freud postulará el dualismo de las pulsiones de vida y de muerte, de un valor capital para lo que hemos dado en llamar su *teoría de la vida*.

asociados a la muerte y al mal, constituye, desde nuestro punto de vista, la expresión más evidente de este monismo que se negaba tajantemente a admitir la existencia de una enigmática *negatividad* en el interior de la vida, que expone a las individualidades biológicas a las más diversas formas de padecimiento, corrupción y aniquilación, y a los seres humanos, particularmente, a su propia autodestrucción.

Pues bien, subvirtiendo tanto el *principio de autoconservación de lo viviente* que dominara las ciencias, la medicina y la filosofía de lo viviente del siglo XIX, como el monismo que de él se desprende, es posible hallar en el pensamiento freudiano una concepción energética de la vida y del psiquismo (cf. Canguilhem, 1974, pp. 14-15) en donde la noción de *muerte* ocupa un lugar crucial, estructurante. Pero no se trata de esa muerte que constituye el corolario de una trayectoria de existencia, el desenlace necesario de toda vida, o de aquella que se distingue por la cesación de la actividad orgánica; se trata, en cambio, de la muerte figurada a modo de una *tendencia, energía, empuje o fuerza propulsora* interna e inherente a lo viviente, cuyos dinamismos — o, mejor, *antidynamismos*— se despliegan en simultaneidad con respecto a aquellos de las fuerzas que lo propulsan tanto en el sentido de su autoconservación como en el de la perpetuación general de la vida.

Hacia 1920, a partir de la elucidación de los fenómenos anímicos atribuibles a la existencia de una enigmática y demoníaca *compulsión de repetición*, Freud descubrió un carácter universal en los dinamismos pulsionales de las individualidades biológicas humanas —generalizable y extrapolable, según él, a la totalidad de las producciones de la *Bíos*, desde lo animal a lo vegetal, desde lo psíquico a lo somático, y desde lo ontogenético a lo filogenético—, de acuerdo al cual sus más diversas exteriorizaciones deben ser concebidas como unos esfuerzos inmanentes a lo vivo por reproducir sus estados anteriores (cf. *supra*, I.2.5.). Se trata, en otros términos, de la doctrina nietzscheana del “eterno retorno de lo igual”, noción de acuerdo a la cual la especificidad del viviente humano estaría determinada por la existencia, en su interior, de una fuerza que lo compelería a retornar a estadios inferiores del desarrollo y de la evolución, transformando su organización psíquica y somática de alta complejidad en formas menos diferenciadas y organizadas. Es precisamente esta trama ideativa la que informa el concepto

freudiano de *pulsión de muerte*, y la que le permitió a Freud distinguir, como un principio basal del funcionamiento de lo vivo, su radical tendencia a la provocación de la muerte y al alcance de la degradación o extinción total de las energías vitales.

A la luz de estas reflexiones y hallazgos, la noción de *vida* en el pensamiento de Freud no podría ser definida exclusivamente como una actividad orgánica de oposición y resistencia frente a la corrupción, toda vez que es menester reconocer en ella, además, como un carácter primordial resultante de las reclamaciones de la *pulsión de muerte*, su esfuerzo originario, primitivo y esencial por “reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte” (Freud, 1923*b*, p. 41). Capturada por los dinamismos aniquiladores y mortíferos de una *pulsión de muerte* cuya meta no es otra que “disolver nexos y, así, destruir las cosas del mundo.” (Freud, 1940 [1938], p. 146), la noción de *vida* toma en el pensamiento de Freud la forma de una actividad orgánica *conducente a la corrupción*, es decir, marcada en su devenir por el estigma de la degradación (Canguilhem, 1978, p. 16). De esta manera, mientras Bichat, Stahl, Comte y Bernard definían la vida por sus metas de autoconservación y por sus tendencias a restablecer los equilibrios fisiológicos o físico-químicos, Freud, al contrario, en una especulación propia de su “biología extendida” o “ampliada”, aseveraba que la meta de la vida no podría ser otra que el *retorno* al estado de reposo psíquico y orgánico del mundo inanimado. *La meta de toda vida no es sino la muerte*:

Hasta se podría indicar cuál es esta meta final de todo bregar orgánico. Contradiría la naturaleza conservadora de las pulsiones el que la meta de la vida fuera un estado nunca alcanzado antes. Ha de ser más bien un estado antiguo, inicial, que lo vivo abandonó una vez y al que aspira a regresar por todos los rodeos de la evolución. Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones *internas*, no podemos decir otra cosa que esto: *La meta de toda vida es la muerte*; y, retrospectivamente: *Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*. (Freud, 1920*a*, p. 38).

A partir de esta definición inédita y original de la *vida*, Freud no sólo desbarató la representación que de ésta se construyera durante el siglo XIX bajo la égida del *dogma de conservación*, sino que además estableció, como nunca antes en el campo de la cultura científica, órdenes de compatibilidad, armonía y necesidad entre los conceptos de *vida* y *muerte*. Proveniente desde la *interioridad* de las individualidades biológicas a modo de una fuerza,

tendencia o empuje, Freud hizo de la *muerte* un concepto crucial en lo relativo a la intelección de la naturaleza de la *vida*. Concomitantemente, y como contrapartida, aquellas concepciones de la *muerte* como un accidente o como el desenlace necesario de toda vida cuya naturaleza y causas se encuentran determinadas por las fuerzas y leyes que rigen el mundo exterior, parecían estar determinadas, según Freud (1915*b*), por una suerte de “inclinación” o de “actitud cultural-convencional” arcaica y primitiva “a no computar la muerte en el cálculo de la vida” (p. 292), vale decir, a excluirla radicalmente de su conceptualización. La muerte, pues, debía ser silenciada, excluida, desacreditada y desmentida al momento de pronunciarse sobre la vida. Ahora bien, los motivos culturales que Freud esgrimió para dar cuenta de la naturaleza de esta exclusión constituyen únicamente la superficie de lo observable. Tal como señaló en “De guerra y de muerte. Temas de actualidad” (1915*b*), este cercenamiento de la muerte en el abordaje de la vida estaría determinado, en último análisis, por la naturaleza irrepresentable de la muerte para lo anímico inconsciente, esto es, por la inexistencia en el viviente humano de una representación de su propia extinción o, a la inversa, por su creencia primitiva en su potencial inmortalidad:

Hemos manifestado la inequívoca tendencia a hacer a un lado la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado matarla con el silencio; y aun tenemos [en alemán] el dicho: «Creo en eso tan poco como en la muerte». En la muerte propia, desde luego. La muerte propia no se puede concebir; (...) Así pudo aventurarse en la escuela psicoanalítica esta tesis: En el fondo, nadie cree en su propia muerte, o, lo que viene a ser lo mismo, en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad. (p. 290).

Henry-Ernest Sigerist (1891-1957), conspicuo historiador de la medicina del siglo XX, dijo que “La medicina es una de las cosas más estrechamente vinculadas con el conjunto de la cultura, puesto que toda transformación en las concepciones médicas está condicionada por transformaciones en las ideas de la época” (1932, citado por Canguilhem, 1966, p. 73). Pues bien, apropiándonos de la reflexión de Sigerist, diríamos que la representación médica, biológica y científica de la vida forjada durante el siglo XIX se edificó precisamente sobre una *actitud cultural* de rechazo y denegación frente a las diversas *figuras de lo negativo*, esto es, frente a las variadas formas que puede asumir el mal proveniente de la vida. Esa sería la razón por la cual la muerte, por una parte, fue expulsada de la interioridad de la vida, excluida desde el

origen de la formación de su concepto; y su ocasionamiento, atribuido a las fuerzas y leyes que gobiernan el mundo exterior, por la otra. Lo que así se concretaba en el campo de la cultura científica era, en el fondo, ese arcaico afán del pensar humano por rebajar la muerte de un *hecho necesario* a un hecho meramente *contingente*, todo ello con la finalidad de poder escapar, al menos en el registro del pensamiento, al peso de su ineluctabilidad: “Por lo general, destacamos el ocasionamiento contingente de la muerte, el accidente, la contracción de una enfermedad, la infección, la edad avanzada, y así dejamos traslucir nuestro afán de rebajar la muerte de necesidad a contingencia.” (Freud, 1915*b*, p. 291).⁴⁴

Contrariamente a la actitud cultural y científica que el siglo XIX adoptara con respecto a la *muerte*, y al amparo de uno de sus aforismos más transparentes respecto de las relaciones entre ésta y la *vida*, a saber: “No aseveramos que la muerte sea la meta única de la vida; no dejamos de ver, junto a la muerte, la vida.” (Freud, 1933 [1932], pp. 99-100 [Las bastardillas son nuestras]), Freud concibió la muerte como un acontecimiento orgánico que podría ser atribuido a una porción de la *pulsión de muerte* que permanece para siempre en el interior del organismo viviente a modo de *destrucción de sí*. El individuo humano moriría entonces, según Freud, por *razones y procesos internos*, determinados por un deterioro metabólico o por una degradación físico-química impulsada y comandada por los antidinamismos de la *pulsión de muerte*, pulsión que sólo lograría triunfar sobre el organismo cuando el poder vitalizante de *Eros*, con sus fuerzas de autoconservación, se ha extinguido por completo, o rebajado hasta un nivel mínimo.

Una parte de destrucción de sí permanece en lo interior, sean cuales fueren las circunstancias, hasta que al fin consigue matar al individuo, quizá sólo cuando la libido de este se ha consumido o fijado de una manera desventajosa. *Así, se puede conjeturar, en general, que el individuo muere a raíz de sus conflictos internos* (Freud, 1940 [1938], p. 148 [Las bastardillas son nuestras]).

⁴⁴ En *Más allá del principio de placer* (1920*a*), Freud afirma que los pueblos primitivos ignoran la idea de una “muerte natural”, y consecuentemente “atribuyen toda muerte que se produzca entre ellos a la influencia de un enemigo o de un espíritu maligno.” (p. 44). Desde nuestro punto de vista, esto no excluye, empero, la posibilidad de que en el hombre primitivo exista una representación rudimentaria, si no de la muerte propia, al menos de la muerte del otro. Quizás en este punto resulte interesante la siguiente reflexión de Paul Valéry (1938): « Qui sait si la première notion de biologie que l’homme a pu se former n’est point celle-ci: il est possible de donner la mort. » [“Quién sabe si la primera noción de biología que el hombre ha podido formarse no es sino esta: es posible dar la muerte.” (citado por Canguilhem, 1974, p. 1 [La traducción es nuestra]).

En la teoría freudiana de la vida, entonces, el organismo viviente perecería debido a que la morada originaria o campo de acción primordial de la *pulsión de muerte* es su propio *interior*, en el cual actúa, muda, como una fuerza que lo propulsa en el sentido de la *autodestrucción*. En las antípodas del *principio de autoconservación de lo viviente* del siglo XIX, y tomando en cuenta la exigencia metapsicológica de que la “*pulsión de muerte* (...) no puede estar ausente de ningún proceso vital.” (Freud, 1933 [1932], p. 99), la noción de *vida* se ha convertido en el pensamiento freudiano en un “deslizarse hacia la muerte” (Freud, 1923*b*, p. 47), y esas “leyes indiferentes a las exigencias propias de lo viviente” de las cuales hablaba Bichat a propósito del mundo exterior, se expresarían, por el contrario, en el *interior* del propio viviente humano. En virtud de este cúmulo de reflexiones, y siempre a partir de su doctrina pulsional, no resultaría absurdo conjeturar que Freud definiría la vida de la misma forma como lo hiciera Georges Canguilhem en 1978, en su artículo « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? », a saber: « La vie de l’individu est, dès l’origine, réduction des pouvoirs de la vie. » (p. 25).⁴⁵

On peut alors se demander pourquoi une théorie comme celle que Freud a esquissée sous l’appellation de « pulsion de mort » (...) a rencontré tant de résistances. Cette idée était liée chez Freud à une conception énergétique de la vie et du psychisme. Or, s’il est vrai que le vivant est un système en déséquilibre incessamment compensé par emprunts à l’extérieur, s’il est vrai que la vie est en tension avec le milieu inerte, qu’y a-t-il d’étrange ou de contradictoire dans l’hypothèse d’un instinct de réduction des tensions à zéro, d’une tendance à la mort? (Canguilhem, 1974, pp. 14-15).⁴⁶

Innegable resultará la resonancia metapsicológica de esta definición de la vida formulada por Canguilhem a modo de extinción o reducción paulatina de los poderes y capacidades de la vida: los principios que rigen la economía psíquica, y que constituyen los principios basales de la lógica freudiana de lo viviente —nos referimos al *principio de inercia neuronal*, de 1895, y al *principio de Nirvana*, de 1920— llevan en los núcleos de su intelección esta concepción de la vida

⁴⁵ “La vida del individuo es, desde el origen, reducción de los poderes de la vida.” [La traducción es nuestra].

⁴⁶ “Uno podría entonces preguntarse por qué una teoría como la que Freud esbozó bajo el término de “pulsión de muerte” ha encontrado tantas resistencias. Esta idea estaba ligada en Freud a una concepción energética de la vida y del psiquismo. Ahora bien, si es cierto que lo viviente es un sistema en desequilibrio, constantemente compensado por préstamos del exterior; si es cierto que la vida está en tensión con el medio inerte, ¿qué hay de extraño o de contradictorio en la hipótesis de una pulsión de reducción de las tensiones a cero, de una tendencia a la muerte?”. [La traducción es nuestra].

como *extinción, degradación y desgaste* progresivo de sus propias fuerzas o energías propulsoras (cf. *supra*, I.2.5.1.). Desde los albores de la teoría psicoanalítica, Freud pensaba que la tendencia dominante de la vida anímica, su principio rector, no consistía sino en rebajar, mantener constante o suprimir completamente las magnitudes de excitación a las que se halla expuesto sin cesar el viviente humano en tanto individualidad u organización biológica diferenciada. De allí enunciados tales como el del “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), en donde Freud apuntó que “las neuronas procuran aliviarse de la cantidad.” (p. 340), o reflexiones tales como las ligadas al discernimiento del *principio de Nirvana*, que pugna por llevar al organismo viviente al “reposo del mundo inorgánico” (Freud, 1920a, p. 60) o por “conducir la inquietud de la vida a la estabilidad de lo inorgánico” (Freud, 1924, p. 166). De estas ilaciones de pensamiento, que constituyen lo que hemos dado en llamar una *lógica de lo viviente* en la metapsicología freudiana, es posible extraer dos órdenes de consecuencias en lo relativo a la edificación de una *teoría de la vida* en el pensamiento de Freud. La primera de ellas, evidente por sí misma, es que los principios más originarios y arcaicos del funcionamiento anímico o de la economía psíquica son verdaderos súbditos de lo negativo, de lo mortífero y de lo tanático inaugurado en la consideración de lo viviente por la radicalidad del concepto de *pulsión de muerte*. Dado que estos principios rectores de la maquinaria psíquica pretenden conducir las perturbaciones, tensiones o diferencias vitales que introduce la libido de las *pulsiones de vida* a la estabilidad y al reposo de lo inerte, su propósito primigenio no podría ser otro que llevar la vida a la muerte, a su extinción. De ahí que su naturaleza y exigencias se presenten en radical oposición con respecto a las funciones conservadoras, ligadoras y energéticamente perturbadoras de las pulsiones de vida, y que a ellos deban ser atribuidos los caracteres de lo *antivital*, de lo *antihomeostático* y *antiadaptativo*.

el principio de Nirvana (...) estaría por completo al servicio de las pulsiones de muerte, cuya meta es conducir la inquietud de la vida a la estabilidad de lo inorgánico, y tendría por función alertar contra las exigencias de las pulsiones de vida —de la libido—, que procuran perturbar el ciclo vital a cuya consumación se aspira. (Freud, 1924, p. 166).

El segundo orden de consecuencias nos llevará a observar en su máxima expresión el lugar crucial que el concepto de *muerte* ocupa en la teoría freudiana de la vida. En efecto, si la *lógica de*

lo viviente en el psicoanálisis freudiano está presidida desde el origen por los *principios de inercia* o *Nirvana*, y si éstos no son sino vasallos de las *pulsiones de muerte*, la noción de muerte no puede ser en el pensamiento freudiano el mero desenlace de una vida o la última frontera que ha de cruzar el viviente humano en su trayectoria de existencia. Muy por el contrario, la muerte constituiría el *fondo* de toda vida, el *basamento previo* de todo acontecer vital. La vida se desenvolvería sobre un repliegue o recorte de estas fuerzas que intentan llevar al organismo al estado de lo inanimado, repliegue que únicamente tiene lugar gracias a los dinamismos de las pulsiones de vida o *Eros*. Sea como fuere, la muerte constituye en el pensamiento freudiano el centro de gravedad de su *teoría de la vida*, vida que se edifica y se despliega sobre un trasfondo mortífero de degradación y desgaste. En nuestra ficción de una teoría freudiana de la vida, pues, la muerte del viviente humano es propiamente tal un reencuentro de aquella *muerte originaria* hacia la cual tiende la vida desde su génesis. La vida es, por así decir, un agujero en el telón de fondo de la muerte. El orden de los términos en el axioma freudiano “No dejamos de ver, junto a la muerte, la vida”, quizás resulta revelador de esta primacía.

El psicoanálisis va mucho más lejos en la observación del imbricamiento entre vida y muerte. Su interpretación no sigue la experimentación y la investigación de teorías científicas, pero respeta sin embargo una lógica apremiante. A partir de los años veinte, Sigmund Freud considera la muerte como la consumación de fuerzas internas a la vida misma en cada ser humano. No es sólo un límite último, sino un basamento previo a la vida, que regresa a él por sus medios y caminos propios; no un fin que se deplora o desea, sino el cumplimiento de una pulsión que efectúa el retorno a lo inanimado, al silencio. La vida surge y se despliega contra ese fondo, al cual regresa: lleva a la muerte y lleva su marca viviente. Las fuerzas que conducen a ella son internas a la vida misma y se ejercen en cada uno más allá y a través de su existencia individual. Todos los fenómenos vitales “derivan de la acción conjugada y antagónica” de las pulsiones sexuales y la pulsión de muerte. (Poissonnier, 1998, p. 20).

Si hemos de tomar en todo su sentido el axioma freudiano subrayado al final de la cita precedente, las *pulsiones sexuales* o *de vida* podrían constituir una notable excepción respecto de la vertiente *antivital* que hemos discernido en nuestra ficción de una teoría freudiana de la vida. Ello, porque estas pulsiones no sólo “laboran en contra del fenecimiento de la sustancia viva y saben conquistarle lo que no puede menos que aparecérsenos como su inmortalidad potencial” (Freud, 1920a, p. 40), sino que, además, bajo su designación sintética de *Eros*, persiguen “la

meta de complicar la vida mediante la reunión, la síntesis, de la sustancia viva dispersada en partículas, y esto, desde luego, para conservarla.” (Freud, 1923*b*, p. 41). Es muy posible que haya sido a la luz de esta intelección freudiana relativa a la existencia de un poder autoconservador inscrito en los dinamismos de lo viviente, que Georges Canguilhem (1966) haya definido la noción de *vida* como “actividad de oposición a la inercia y a la indiferencia.” (p. 183), y señalado lo siguiente respecto de ella:

La vida trata de ganarle a la muerte, en todos los sentidos de la palabra “ganar” y ante todo en el sentido en el que la ganancia es aquello que se adquiere por el juego. La vida juega contra la entropía creciente. (Canguilhem, 1966, p. 183).

El papel “vitalizante” y conservador de las *pulsiones de vida* resulta innegable dentro de la metapsicología freudiana. Su propósito de *prolongar, conservar y perpetuar* la vida de lo viviente toma expresión bajo dos importantes acontecimientos metapsicológicos, cuyo desarrollo y análisis hemos ofrecido en el capítulo anterior (cf. *supra*, I.2.5.1. y I.2.5.2.): se trata de la modificación del *principio de inercia neuronal* en *principio de constancia*, y de la subsecuente transformación del *principio de Nirvana* en *principio de placer*, por una parte; y de la transmutación de la *pulsión de autodestrucción* en *pulsión de destrucción o de agresión*, es decir, de la *vuelta hacia afuera* de la pulsión de muerte, por la otra. En la perspectiva freudiana, estas modificaciones sólo habrían sido posibles bajo el poder conservador de *Eros*, que, desde un punto de vista económico, introduce nuevas magnitudes de estímulo o “diferencias vitales” (Freud, 1920*a*, p. 54) que logran detener la caída de nivel energético comandada por los principios súbditos las *pulsiones de muerte*, y, por lo tanto, mantener en vida a un organismo cuya condición de *viviente* se define precisamente por la diferencia estable de nivel energético que mantiene con su medio circundante o medio exterior. Y sólo bajo el poder “vitalizante” de las *pulsiones de vida* se habría producido la transformación del masoquismo originario, que querría destruir su propia morada orgánica y convertir la vida del viviente humano en un “deslizarse hacia la muerte”, en un sadismo dirigido a la destrucción de los objetos del mundo. “Sólo pudo ser la pulsión de vida, la libido, la que de tal modo se conquistó un lugar junto a la pulsión de muerte en la regulación de los procesos vitales.” (Freud, 1924, p. 166).

La consecuencia lógica que se deriva de estas reflexiones metapsicológicas es que las *pulsiones de vida* o *Eros* ejercen indudablemente una propulsión, un esfuerzo o un empuje cuya naturaleza resulta ser opuesta al carácter originario de “no apto para la vida” del viviente humano. Sin embargo, lo verdaderamente importante para nuestra ficción de una teoría freudiana de la vida es que, en último análisis, los incrementos endógenos de estímulo — también llamados “montos de afecto” o “sumas de excitación”— que a ellas deben ser atribuidos, no apuntan a otra cosa, según Freud (1920a), que “a dificultar la tarea de vivir.” (p. 61 [Las bastardillas son nuestras]), ya que introducen tensiones en el aparato anímico que no pueden ser sentidas sino como *displacenteras* mientras no han sido elaboradas psíquicamente o satisfechas de manera real o sustitutiva en el mundo exterior (sublimación). De tal forma que, desde el punto de vista económico, las *pulsiones de vida* inauguran unas vertientes *antiadaptativas* y *antihomeostáticas* en la teoría de la vida de Freud, puesto que su fuerza o empuje constante {*konstante Kraft*} torna inadmisibile en la intelección del funcionamiento psíquico y orgánico del viviente humano, cualquier idea de un equilibrio dinámico o de una armonía energética posible. De este modo, lejos de una pretensión científica de armonía y de los principios de adaptación biológica, de regulación y de homeostasis que imperaran durante gran parte del siglo XIX, las *pulsiones sexuales* o *de vida* no tenderían sino a perturbar, a entorpecer, el propio acontecer vital. Testimonios de estos caracteres antihomeostáticos y antiadaptativos de las *pulsiones de vida* podrían ser los siguientes pasajes escritos bajo la pluma de Freud: “casi todo el alboroto de la vida parte del Eros.”, y su energía de exteriorización, la libido, “introduce perturbaciones en el decurso vital.” (1923b, p. 47); “las exigencias de las pulsiones de vida —de la libido—, (...) procuran perturbar el ciclo vital a cuya consumación se aspira.” (1924, p. 166). Insoslayable resultará, también, dentro de estos extractos, un notable fragmento de *Más allá del principio de placer* (1920a), en donde Freud escribió:

Ahora bien, el *principio de placer* sigue siendo todavía por largo tiempo el modo de trabajo de las *pulsiones sexuales*, difíciles de «educar»; y sucede una y otra vez que, sea desde estas últimas, sea en el interior del mismo yo, prevalece sobre el principio de realidad *en detrimento del organismo en su conjunto*. (p. 10 [Las bastardillas son nuestras]).

El corolario de esta suerte de destierro que sufrieran los *valores biológicos positivos* de la lógica psicoanalítica de lo viviente, y particularmente de la teoría freudiana de la vida, no podría ser

otro que la interrogación que Freud operara en *Más allá del principio de placer* (1920a) respecto de la naturaleza última de las *pulsiones de autoconservación*. Resulta evidente, desde un punto de vista biológico, que las funciones fisiológicas u orgánicas asociadas a estas pulsiones se encuentran orientadas, primordialmente, por el designio conservador de la preservación del organismo, específicamente de su *Soma*, a través de la regulación de sus equilibrios físico-químicos, todo ello con miras a una prolongación de su vida individual (cf. *supra*, I.2.4.). En virtud de lo anterior, estas pulsiones parecen figurar una notable oposición con respecto a las tendencias internas a la muerte y a la degradación que dieran forma al concepto de *pulsión de muerte*. Sin embargo, en 1920, capturado por el novedoso y polémico concepto de *pulsión de muerte*, Freud se mostró dispuesto —al menos momentáneamente— a situar a las *pulsiones de autoconservación* del lado de lo tanático, de lo mortífero y de lo negativo, toda vez que se dispuso a conceptualizarlas como unas “pulsiones parciales destinadas a asegurar el camino hacia la muerte peculiar del organismo y a alejar otras posibilidades de regreso a lo inorgánico que no sean las inmanentes.” (Freud, 1920a, p. 39). El valor de esta nueva intelección no era baladí: Freud pensaba que únicamente a partir ella se podría diluir “ese enigmático afán del organismo, imposible de insertar en un orden de coherencia, por afirmarse a despecho del mundo entero.” (Freud, 1920a, p. 39 [Las bastardillas son nuestras]).

Pues bien, este cuestionamiento relativo al estatuto metapsicológico de las *pulsiones de autoconservación* constituye, desde nuestro punto de vista, uno de los puntos más álgidos de la teorización freudiana de la vida como un *acontecer antivital, antibomeostático y antiadaptativo*, puesto que esas mismas pulsiones que parecían resguardar, proteger y conservar la vida de los riesgos de la degradación, no eran en el fondo otra cosa que unos guardianes originariamente destinados a servir a la *muerte peculiar del organismo*, el cual, bajo las exigencias y reclamaciones de la *pulsión de muerte*, se esfuerza por intentar morir únicamente a *su* manera.

He aquí lo que resta: el organismo sólo quiere morir a su manera, también estos guardianes de la vida fueron originariamente alabarderos de la muerte. Así se engendra la paradoja de que el organismo vivo lucha con la máxima energía contra influencias (peligros) que podrían ayudarlo a alcanzar su meta vital por el camino más corto (por cortocircuito, digámoslo así); pero esta conducta es justamente lo

característico de un bregar puramente pulsional, a diferencia de un bregar inteligente. (Freud, 1920a, p. 39 [Las bastardillas son nuestras]).

A partir de este cúmulo de reflexiones, y a modo de conclusión, es posible señalar que el trabajo del concepto de *pulsión* {*Trieb*} en la obra de Sigmund Freud transformó en una medida no desdeñable las categorías que el pensar humano construyera durante el siglo XIX para intentar representar y aprehender qué es la vida. Mientras la medicina, la filosofía y las ciencias de la vida se mantuvieron “cautivas” —por así decir— del *dogma de conservación*, no hubo lugar alguno, dentro de las representaciones de la naturaleza de lo viviente, para las dimensiones de lo negativo, de lo maligno o de lo destructivo. Esas categorías de análisis sólo pudieron ser cabalmente introducidas en el estudio de las individualidades biológicas, particularmente de las humanas, en el momento en el que el pensamiento de Freud se abocó a la construcción de la doctrina pulsional.

Las características y propiedades del *Trieb*, junto con sus diversas plasmaciones de un dualismo reductible, en última instancia, a las tensiones, encuentros y desencuentros entre las nociones de *vida* y *muerte*, condujeron al pensamiento freudiano a la aprehensión de la naturaleza de la *vida* en los paradójicos registros de lo *antivital*, de lo *antihomeostático* y de lo *antiadaptativo*. Y es que a partir de la metapsicología de las pulsiones, la especificidad de las individualidades biológicas humanas, su *lógica viviente*, no se revela sino por su resistencia y obstinación tanto frente a los designios vitalistas y preservadores del *principio de autoconservación de lo viviente*, como frente a los valores biológicos positivos que dominaran la teorización sobre la vida durante gran parte del siglo XIX. De modo que, en oposición a los idearios de Stahl, Bichat, Comte y Bernard, Freud desplazó las nociones y conceptos de autoconservación, de equilibrio energético u homeostasis, de armonía vital y de adaptación biológica, de los lugares cruciales que éstos ocuparan en las intelecciones relativas a la naturaleza de la vida, particularmente en el campo de los fenómenos humanos, todo ello para brindar un lugar inédito a las dimensiones del mal, de la degradación y de la muerte.

Si algo ha de constituir la especificidad del viviente humano a partir de la teoría freudiana de las pulsiones, eso es justamente la dimensión de lo que podríamos dar en llamar el

inconciliable pulsional, dimensión en donde el otro término, necesario y opuesto para la configuración de una relación de imposibilidad, no puede otro que el propio término de *vida*. Las pulsiones son inconciliables con respecto a la vida —diríamos a modo de aforismo—, y ello a pesar de que al mismo tiempo constituyan los resortes o soportes de su devenir. Dicho en otros términos, las energías pulsionales, cuya naturaleza es indeterminada, constituyen, por una parte, el núcleo duro del funcionamiento psíquico y orgánico de las organizaciones biológicas humanas, el soporte de su condición de viviente; pero, por otra parte, esas mismas fuerzas, energías o propulsiones terminan por configurar una suerte de “oposición a la vida dentro de la vida misma”, porque sus dinamismos se ejercen tanto en el sentido de la extinción de las excitaciones psíquicas como en el de su acumulación hasta niveles perturbadores o displacenteros, expresiones diversas de la naturaleza antivital, antiadaptativa y antihomeostática de las pulsiones.

A partir de la doctrina pulsional de Freud y de la *lógica de lo viviente* que desde ella es posible edificar, la historia de la noción de *vida* fue, pues, subvertida. Los valores biológicos positivos de la autoconservación, de la homeostasis, de la regulación, de la adaptación y de la salud fueron desplazados de la intelección de lo viviente, y sustituidos en el pensamiento freudiano por aquellos que llevan inscritos los valores del trabajo de lo negativo. De allí que la teoría de la vida de Freud lleve inscrita, en su núcleo, los caracteres de lo antivital, de lo antihomeostático y de lo antiadaptativo, y que su “biología extendida” o “ampliada”, no pueda ser sino una *biología de los valores negativos* o, más sencillamente, una *biología de lo negativo*. Se trata, precisamente, de una biología cuyas exigencias de reivindicación pueden ser halladas en la siguiente reflexión de Canguilhem, que data de la primera parte de *Lo normal y lo patológico* (1966), escrita en 1943: “Pero del hecho de que el mal no sea un ser no se sigue que sea un concepto privado de sentido, *no se sigue que no existan valores negativos (incluso entre los valores vitales)*” (p. 74 [Las bastardillas son nuestras]). Reflexión ampliada por Michel Foucault en « La vie, l’expérience et la science », de 1985, en los siguientes términos: « Il a été impossible de constituer une science du vivant sans que soit prise en compte, comme essentielle à son objet, la possibilité de la

maladie, de la mort, de la monstruosité, de l'anomalie, et de l'erreur. » (p. 11).⁴⁷ De este modo, es posible decir que en la teoría freudiana de la vida, tal como en el pensamiento de Georges Canguilhem, la noción de *vida* es definida esencialmente como aquello que lleva inscrito en sus dinanismos internos, las posibilidades biológicas del error —incluyendo, en ese registro extenso de la *Bíos*, los fenómenos somáticos y anímicos—: « À la limite, la vie — de là son caractère radical — c'est ce qui est capable d'erreur. » (Foucault, 1985, p. 13).⁴⁸

Para finalizar, es preciso advertir que ese lugar que la muerte, la patología y el error ocupan en la *teoría freudiana de la vida* y en su *biología de lo negativo*, nos conduce a una dimensión del pensamiento de Freud en la que el análisis de la noción de *vida* se convierte, no en un objeto del método experimental o del conocimiento científico, sino en un objeto de reflexión psicoanalítica o metapsicológica con tintes propiamente filosóficos. En el límite de esa reflexión, la *vida* es interrogada en el marco de una individualidad viviente que, en el caso del viviente humano, procura expresarse como *subjetividad*. En ese lugar, pues, la vida es interpelada por Freud a partir de los trazos de *sentido* y de *valor* que el hombre edifica con respecto a la vida a partir de la *precariedad esencial* que inaugura en ella la amenaza ineluctable de la muerte. En ese lugar, pues, nuestra ficción de una *teoría de la vida* en la obra de Sigmund Freud se convierte, además, y desde nuestro punto de vista, en una *filosofía de la vida*.

II.3.2. Más allá del método experimental y del conocimiento científico, la vida como una interrogación por el *sentido* y el *valor*: una *filosofía freudiana de la vida*

Freud definió el *Trieb* como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como el concepto que marca la íntima trabazón entre las estructuras del cuerpo, con sus órganos, funciones y dinanismos, y las instancias anímicas que dan forma a la vida del alma. La *pulsión* es una fuerza que proviene del interior del cuerpo biológico, y que convoca, en su actuar o

⁴⁷ “Habría sido imposible constituir una ciencia de lo viviente sin tomar en cuenta, como esencial a su objeto, la posibilidad de la enfermedad, de la muerte, de la monstruosidad, de la anomalía, y del error.” [La traducción es nuestra].

⁴⁸ “En última instancia, la vida —de ahí su carácter radical— es aquello que es capaz de error.” [La traducción es nuestra].

empuje, a la vida psíquica. En definitiva, la pulsión es un *concepto de borde*, que establece, a modo de una exigencia metapsicológica, la indisociable soldadura entre el *Soma* y la *Psyché* en lo relativo a la aprehensión de la naturaleza del viviente humano. Es por esta razón que el concepto de *pulsión* constituye, en nuestra ficción de una teoría freudiana de la vida, una original y singular vía de esclarecimiento para la pregunta fundamental de nuestra investigación: “¿Qué es la vida?”. Desde el momento en que la *pulsión*, como entidad teórica, liga la excitación corporal con el aparato anímico, la pregunta por la vida —abordada por los naturalistas del siglo XVII como una colección de atributos y propiedades de lo viviente; por Descartes, como una serie de mecanismos fisiológicos explicables por las leyes de la mecánica y la hidráulica; por la metafísica de Aristóteles, como la animación de la materia por el alma; y por Comte y Bernard, como un problema de fisiología, cuantificable, medible y abordable por el método experimental— es necesariamente trasladada al plano de las *referencias subjetivas del hombre*, quien, frente al actuar incoercible de una fuerza interior que no admite mengua por ningún acto de orden fisiológico, se ve compelido a elaborar un *trabajo de representación* o de *figuración psíquica* de aquello que es preciso denominar *captura pulsional*.

En el viviente humano, ese trabajo representativo respecto del acaecer pulsional es lo que constituye y da forma a su *subjetividad*, dimensión cuya marca distintiva es su organización de lo real a modo de una *experiencia de sentido*. De manera que si nos es lícito interrogar a la *vida* a partir del concepto de *pulsión*, esa interrogación debe expresarse, necesariamente, en el caso del viviente humano, como una pregunta por el *sentido* y el *valor* que las individualidades biológicas humanas adjudican a su experiencia de *estar-en-vida*, a su propio acontecer vital. Este es, pues, el giro que Freud imprimió al estudio de la noción de *vida*, puesto que la despojó de ese estatuto eminentemente científico que adquiriera durante el siglo XIX, para anclar su interrogación en una *estructura humana subjetiva*, estructura de suyo irreductible e intraducible a las leyes y principios de las ciencias exactas. En los dominios del sentido y del valor, la reflexión freudiana sobre la vida terminará por convertirse en una suerte de *filosofía de lo viviente*, cuya preocupación central estará conformada por la pregunta “¿Qué es lo que hace tal a una vida humana?”, que traduce el problema filosófico de la especificidad de la vida en el registro o dimensión de lo

humano y, concomitantemente, de su deslinde con respecto a otras formas u organizaciones vivientes, como la animalidad y la vegetalidad.

¿De dónde emerge el *valor* que el hombre adjudica a la vida? Si bien es cierto que las vías directas o explícitas de abordaje para esta interrogante de índole filosófica son relativamente escasas en el pensamiento freudiano, un derrotero indirecto de reflexión puede ser hallado en “De guerra y de muerte. Temas de actualidad” (1915*b*), texto que naciera bajo la pluma de Freud entre marzo y abril de 1915, es decir, unos siete u ocho meses después del estallido de la Primera Guerra Mundial. Como se verá, esta alusión a la guerra y a la muerte no es azarosa cuando se trata de elucidar la naturaleza y causas del valor de la vida o, dicho de otro modo, de inteligir la vida como un valor.

Horrorizado por las brutalidades de la Gran Guerra, desconcertado por la barbarie humana y sorprendido por ese incomprensible desprecio del hombre con respecto al valor de la vida que se perfilaba con crudeza tras el exterminio a gran escala, Freud observó que una de las razones de esa depreciación o degradación del valor de la vida humana se encuentra de algún modo asociada a la actitud cultural-convencional que el hombre cultivara durante gran parte del siglo XIX frente al acontecimiento de la muerte. En efecto, cuando la muerte, por efecto esta actitud cultural-convencional, fue eliminada de la vida, rebajada de un acontecimiento necesario e ineluctable a un hecho meramente contingente, es decir, cuando el viviente humano dejó de tener plena consciencia de su destino mortal, en ese momento, según Freud (1915*b*), la vida humana se volvió vacua e insignificante, una mera trayectoria de existencia absolutamente desprovista de aquella valoración que se edifica sobre la percepción del hombre de su propia mortalidad y de su vida como un devenir dominado por los poderes de lo irrecuperable y de lo azaroso (Borges, 1949).

Ahora bien, esta actitud nuestra hacia la muerte tiene un fuerte efecto sobre nuestra vida. La vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse. Se vuelve tan insípida e insustancial como un *flirt* norteamericano, en que de antemano se ha establecido que nada puede suceder (Freud, 1915*b*, p. 291).

En nuestra ficción de una teoría freudiana de la vida, la muerte es, pues, una *experiencia organizadora de sentido*, una experiencia radical cuyo valor consiste en contactar al viviente humano con el valor de la vida. En el pensamiento de Freud, la vida adquiere un valor subjetivo únicamente por su relación con la muerte, acontecimiento que la vuelve frágil, precaria y, más allá de ello, valorable por su carácter finito y efímero. En este orden de consideraciones, si la guerra, la muerte y la destrucción han de tener algún valor para la experiencia humana, ese valor sólo puede ser relativo al desbaratamiento de la actitud cultural-convencional que había vuelto a la vida vacía. Los horrores y atrocidades de la guerra tornan a la muerte indesmentible, y le permiten recuperar su estatuto de ineluctabilidad o de acontecimiento necesario; en consecuencia, la vida recupera su valor, su contenido pleno. El sentido y el valor de la vida dependen, en gran medida, de la consciencia de su aniquilación.

Es evidente que la guerra ha de barrer con este tratamiento convencional de la muerte. Esta ya no se deja desmentir *{verleugnen}*; es preciso creer en ella. Los hombres mueren realmente; y ya no individuo por individuo, sino multitudes de ellos, a menudo decenas de miles un solo día. Ya no es una contingencia. Por cierto todavía parece contingente que un determinado proyectil alcance a uno o a otro; pero al que se salvó quizá lo alcance un segundo proyectil, y la acumulación pone fin a la impresión de lo contingente. La vida de nuevo se ha vuelto interesante, ha recuperado su contenido pleno. (Freud, 1915*b*, p. 292).

Es altamente probable que el ideario que recubre la intelección freudiana de la vida como una experiencia que en el caso del viviente humano se revela como la atribución de un *valor* y de un *sentido* nacidos a partir de la inminencia de la muerte, haya inspirado la filosofía de lo viviente de Georges Canguilhem, y en particular aquellas reflexiones sobre la vida y la muerte a las cuales destinó el último párrafo de su artículo «Vie» (1974). Al igual que Freud, Canguilhem pensaba que el valor de la vida humana estriba, en último análisis, en la consciencia de su precariedad y fragilidad originarias, puestas a prueba desde los primordios de la cría humana no sólo por el estado de desamparo originario que configura en ella un período transitorio de ineptitud para la vida, sino también por los valores biológicos y psíquicos negativos que dan origen a las diversas figuras de lo patológico, y que, en último término, revelan la presencia de una pendiente mortal, tanática y destructiva en el interior de su propia morada orgánica, vale decir, en su cuerpo y en su psiquismo. La vida humana, entonces, no

sólo “se desenvuelve a partir de una precariedad indisponible sino que, además, la raíz de su valor es la conciencia de esa precariedad.” (Le Blanc, 1998, p. 53).

Un arbre mort, un oiseau mort, une charogne: autant de vies individuelles abolies sans conscience de leur destin de mort. La valeur de la vie, la vie comme valeur ne s'enracinent-elles pas dans la connaissance de son essentielle précarité? (Canguilhem, 1974, p. 15).⁴⁹

La referencia de Canguilhem a otras organizaciones vivientes o formas de vida está muy lejos de ser una nimiedad; muy por el contrario, se trata de una alusión de importancia capital, puesto que ella conduce a la pregunta filosófica por la especificidad de la vida en lo que concierne a las individualidades biológicas humanas. ¿Qué es lo que hace que una vida pueda ser nombrada *humana*? Para Guillaume Le Blanc, quien ofrece una profundización de estas ideas en su obra *Canguilhem y las normas* (1998), es en la noción de *valor* en donde se juega una ruptura entre el ser viviente humano y los otros seres vivientes. El viviente humano se distingue, pues, de cualquier forma de animalidad o de vegetalidad justamente en virtud del hecho de que es el único ser viviente que logra tomar conciencia de la precariedad de la vida, de su fragilidad esencial, y adjudicar, consecuentemente, un valor tanto a la experiencia de vivir como al acontecimiento del morir. La especificidad del registro de lo humano, y de una vida llamada *humana*, se juega por completo en la conciencia de su propia destrucción, es decir, en el conocimiento de la naturaleza ineluctable de la muerte. Permítasenos realizar aquí una citación *in extenso*:

Como la vida adquiere valor a través de la muerte que la vuelve frágil, en ella misma se juega una ruptura entre el ser viviente humano y los otros seres vivientes. Con la conciencia de su precariedad, el ser humano robustece el valor de la vida. En el seno del valor que el ser viviente humano confiere a la precariedad de la vida, prospera el valor de la vida. Mientras que el árbol, el pájaro, la carroña son inmanentes a la vida y a su destrucción, la vida humana cobra valor en la conciencia de su destrucción. La frontera animalidad / humanidad no es tanto un corte en la vida misma como una delimitación en el seno de la vida. Todos los seres vivientes se hallan en un mismo plano frente a la muerte, pero sólo el viviente humano adjudica un valor al morir. Es necesario aun señalar que el

⁴⁹ “Un árbol muerto, un pájaro muerto, una carroña: tantas vidas individuales abolidas sin conciencia de su destino de muerte. ¿El valor de la vida, la vida como valor, no se enraízan acaso en el conocimiento de su esencial precariedad?”. [La traducción es nuestra].

viviente humano no es producto de ese valor sino que ese valor es invención del viviente humano. Pues el viviente no es humano sino porque reconoce el valor inmanente de la vida. Se esboza así una filosofía de la pura inmanencia de los valores. Los valores son preexistentes al viviente humano sin ser, no obstante, trascendentes. La preexistencia de los valores significa nada más que esto: la vida es valor. (...) Son precisamente los valores negativos (la muerte, la enfermedad, la angustia, la inquietud...) los que transforman la vida en valor. La vida es el exceso de valorización que supera la desvalorización que introduce la muerte. “La conciencia del destino mortal” revela el valor de la vida pero no lo crea. (Le Blanc, 1998, p. 53).

En nuestra ficción de una teoría freudiana de la vida, la especificidad de la vida humana se revela, pues, por su origen, estructuración y desenvolvimiento sobre el fondo de las relaciones de reciprocidad y dependencia que mantienen entre sí las nociones de *vida* y de *muerte*. En el campo del psicoanálisis, la naturaleza de las individualidades biológicas humanas reside justamente en el hecho de que sólo el viviente humano es capaz de adjudicar un valor subjetivo a la vida a partir de la amenaza que sobre ella cierne la muerte. Y la muerte, que fuera concebida por los científicos, filósofos y médicos del siglo XIX como el mero desenlace del devenir vital, el corolario necesario, biológicamente programado, de una trayectoria de existencia, pasará a ser, a partir del pensamiento freudiano, no sólo una experiencia de la precariedad o de la fragilidad inmanente de la vida, es decir, un testimonio de la finitud o del “destino mortal” que pesa sobre los organismos vivos, sino también —y más importante aun— una experiencia radical de *dotación de sentido*. *Vida* y *muerte* no son meramente dos nociones que designan las experiencias biológicas del nacimiento y del término de un acaecer vital; en la teoría freudiana de la vida, ellas son dos conceptos *estructurantes, instituyentes* y *fundantes* de unas individualidades biológicas que procuran expresarse como *subjetividades* en lo que concierne a las organizaciones vivientes humanas. *Vida* y *muerte* hacen de la vida humana, y de toda vida en general, una actividad dinámica polarizada, jalonada por un conflicto de valores, unos positivos, que propenden a la autoconservación de los organismos vivientes, a su equilibrio homeostático, y otros negativos, que “se vuelven contra el valor de la vida.” (Le Blanc, 1998, p. 54). La vida, en palabras de Canguilhem (1966), “es polaridad y por ello mismo posición inconsciente de valor” (p. 92).

¿Existe una *teoría de la vida* en la obra de Sigmund Freud que pueda ser formulada a partir del concepto de pulsión? Esta es la interrogante que ha dado nacimiento a nuestra investigación, y cuyas vías de respuesta hemos ofrecido a lo largo de estas páginas. A la luz de la última gran reforma que efectuara en la arquitectura teórica de su doctrina pulsional, Freud definió la *vida* como una lucha entre los dinamismos de las pulsiones de vida y de muerte, pulsiones que, con sus energías o fuerzas propulsoras contrapuestas, desgarran al viviente humano entre unas tendencias a la reproducción, a la complicación de la vida y al aumento de las “diferencias vitales”, y otras que propenden a la aniquilación de la vida individual, a la degradación o indiferenciación de la materia orgánica, y, en último término, a la extinción de los dinamismos energéticos que ponen en marcha el funcionamiento del cuerpo y del aparato anímico. Son esas luchas, antagonismos y regímenes energéticos radicalmente contrapuestos los que ofrecen, según Freud, el cuadro de los fenómenos vitales, y los que, en nuestra interpretación, dan forma a la teoría freudiana de la vida como un acontecer antivital, antihomeostático y antiadaptativo.

No cuenta aquí una oposición entre teoría optimista y pesimista de la vida; sólo la acción eficaz conjugada y contraria de las dos pulsiones primordiales, Eros y pulsión de muerte, explica la variedad de los fenómenos vitales, nunca una sola de ellas. (Freud, 1937, pp. 244-245).

En el pensamiento freudiano, la vida es, pues, el resultado de la acción eficaz conjugada y contraria de las pulsiones de vida y de muerte. Para nuestra teoría freudiana de la vida, esto significa que la vida se sostiene, desde un punto de vista metapsicológico, *por la pulsión*; de ahí su naturaleza de *concepto-institución*. Si la vida lleva inscrita en lo más profundo de su acaecer la marca de la muerte, o si la muerte constituye, a fin de cuentas, el fondo sobre el que se desarrolla y desenvuelve toda vida, y si la *pulsión* es el concepto crucial en la constitución del psicoanálisis como un método fecundo para definir a una entidad biológica humana, entonces sólo puede ser la *pulsión* la responsable de ese trabajo de figuración, delegación o representación psíquica que torna a la naturaleza de la vida humana inteligible y aprehensible por la adjudicación de un valor y de un sentido a la propia experiencia de vivir. El *Trieb* freudiano convoca, sin distinción alguna, a los registros del *Soma* y de la *Psyché* en la elucidación de la especificidad de la vida humana, y es justamente el trabajo en torno a este concepto el que

nos sitúa en las fronteras de lo orgánico y de lo subjetivo. Sobre ese límite, la intelección de la noción de *vida* tiende a desbaratar la lógica del método experimental y del conocimiento científico, justamente en virtud de que su dimensión subjetiva presenta una resistencia estructural a su aprehensión por las leyes y principios de las ciencias exactas. Es sobre el espacio de esa imposibilidad estructural y de esa insuficiencia del saber sobre el cual Freud fundó los elementos de lo que hemos dado en llamar *lógica psicoanalítica de lo viviente*, que, cuando se trata de la elucidación de la especificidad de la vida humana, toma inevitablemente la forma de una genuina *filosofía de la vida*.

II.3.3. La trabazón *Soma-Psyché* o el anclaje de los órganos en una organización anímico-representativa: lo viviente como una totalidad orgánica

Ya hemos señalado en reiteradas ocasiones que la pregunta “¿Por qué un órgano funciona?” — o su reverso, “¿Por qué un órgano es susceptible de fallar, de enfermar?” — operativiza y ancla la cuestión filosófica “¿Qué es la vida?” en los dominios de una individualidad u organización viviente concreta, lugar en el que toma la forma de una interrogación propiamente biológica relativa a la naturaleza de la *coordinación funcional* de sus órganos constituyentes. En el estudio de lo viviente, la elucidación del problema de la coordinación funcional no carece de relevancia: esas coordinaciones o descoordinaciones del funcionamiento orgánico hacen a las organizaciones vivientes estructuralmente susceptibles de enfermar y de curar; son ellas las que determinan la prolongación de un fenómeno mórbido hasta su conversión en una suerte de “condición de vida”, y las que hacen que la salud sea percibida por el viviente humano como un estado primario, caracterizado por una suerte de “silencio orgánico” que es preciso recuperar tras el acontecimiento de la enfermedad —“La salud es la vida en el silencio de los órganos”, decía René Leriche, en 1936 (citado por Canguilhem, 1966, p. 63)—. En definitiva, esas coordinaciones o descoordinaciones funcionales son las que configuran las dos modalidades que, según Georges Canguilhem (1974), puede asumir la vida de lo viviente, a saber: la normal y la patológica.

En la historia de la noción de *vida*, la pregunta “¿Por qué un órgano funciona?” marcó dos importantes puntos de inflexión. El primero de ellos en el siglo XVII, época en que su formulación logró poner en evidencia las insuficiencias del mecanicismo de Descartes, y cimentar, concomitantemente, el camino para la posterior concepción de la vida como organización u organismo (cf. *supra*, II.1.3 y II.1.4). Y es que los modelos mecánicos de representación de lo viviente, basados sobre las aplicaciones de la física a la mecánica y a la hidráulica, mostraron ser infecundos y estériles tanto para dar cuenta del organismo en términos de una *totalidad viviente* como para inteligir su funcionamiento a modo de una actividad de un *conjunto de órganos*, esencialmente coordinada y sobredeterminada por un sistema general de interrelaciones biológicas. El segundo punto de inflexión tuvo lugar en el siglo XIX, época en la que el problema de la coordinación funcional desveló los puntos ciegos del abordaje científico y experimentalista de Claude Bernard (cf. *supra*, II.2.2.). En su afán por negar la dimensión cualitativa que las enfermedades introducen en los dinamismos de los seres vivientes, y por imponer, consecuentemente, el dogma de las variaciones cuantitativas en la definición de lo patológico, Bernard terminó por aprehender la naturaleza de los estados mórbidos en los marcos de una explicación mecanicista y localizacionista que tendía a dividir el acontecimiento de la enfermedad en una serie de segmentos mecánicos vinculados a sitios fisiológicos específicos; sitios susceptibles de ser explicados, en último análisis, por las leyes de la física y de la química, y por los parámetros de medida acreditados en dichas ciencias exactas. La consecuencia fue el establecimiento de un nuevo reduccionismo en el examen de lo viviente, reduccionismo que, al igual que el operado por Descartes, acabó fragmentando las individualidades biológicas en una serie de partes, piezas y mecanismos fisiológicos, y tornando imposible su representación o figuración a modo de *totalidades orgánicas*.

En este escenario eminentemente reduccionista y fragmentarista que asumiera el pensamiento científico, filosófico y médico del siglo XIX bajo la notable influencia de Claude Bernard, Freud introdujo un nuevo aire a la pregunta “¿Por qué un órgano funciona?”, aire que constituye, si no una verdadera subversión en el campo de las ciencias médicas y de la vida, al menos un abordaje singular, inédito y original respecto de la cuestión de la coordinación funcional. Los orígenes de este singular abordaje no se encuentran sino en los rudimentos del

concepto de *pulsión*, cuya data hemos situado alrededor de la última década del siglo XIX (cf. *supra*, I.2.1 y I.2.1.1).

Luego de sus estudios con Charcot en París, e influido en gran medida por los descubrimientos de su maestro respecto del origen psicogenético —o *causalidad psíquica*— de algunas de las perturbaciones somáticas de la histeria, Freud emprendió una serie de trabajos de naturaleza neurológica —entre los que se destacan “Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico” (1886) y “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas” (1893 [1888-93])— que lo condujeron paulatinamente a desarticular el otrora paradigmático vínculo entre los fenómenos histéricos y los registros de lo neuro-orgánico o de lo neuro-anatómico. Una vez desarticulado ese nexo por la propia investigación empírica, Freud cayó en la cuenta de que la génesis y eclosión de las parálisis, anestesias, cegueras, estrechamientos del campo visual y espasmos propios de las crisis histéricas debían ser inscritas en el orden de los dinamismos de la vida psíquica, y de que su elucidación etiopatogénica debía ser abordada como un problema relativo al *sentido* y al *valor afectivo* (*Affektbetrag*, monto de afecto) que esos órganos y estructuras corporales alterados poseen al interior de una *organización anímico-representativa* (cf. *supra*, I.2.1.1.). Desde este punto de vista, las parálisis histéricas, por ejemplo, corresponderían al saldo negativo de un juego de fuerzas acaecido en el psiquismo o en la vida de representaciones, en el cual las concepciones o ideas ligadas a la dimensión del cuerpo habrían sido canceladas, abolidas o excluidas del comercio asociativo con el *yo* del individuo, esa gran instancia de la personalidad psíquica que permite al viviente humano hacer frente a las exigencias de la realidad, y de la cual el cuerpo forma una parte de suma importancia.

Pese a tratarse de una época “pre-pulsional” de su pensamiento, y pese a la consecuente falta de un concepto que operara de “pasador” entre lo anímico y lo somático, estas reflexiones de Freud, nacidas en las postrimerías del siglo XIX, constituyen en lo relativo a la intelección de la naturaleza de las individualidades biológicas humanas, un verdadero tránsito de unificación entre las estructuras y órganos del cuerpo, y las instancias anímicas que dan forma a la vida del alma; es esto lo que hemos dado en llamar *trabazón Soma-Psyché*, a propósito de la

célebre definición que Freud entregara del concepto de *pulsión* en “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915). A partir de ella, la pregunta “¿Por qué un órgano funciona?” comenzó a ser abordada desde la premisa, de triple faz, de que el funcionamiento de los órganos del cuerpo depende de su anclaje inherente en una *estructura humana subjetiva*; de que los fenómenos patológicos de lo corporal pueden ser teorizados en una suerte de “más allá” de lo orgánico y de lo fisiológico, esto es, en el campo de lo psicosomático o en una suerte de desborde del cuerpo por el *campo de lo representable* —del *Soma* por la *Psyché*—; y de que el organismo en su totalidad, con sus órganos internos, estructuras, funciones fisiológicas y dinamismos energéticos somáticos (físico-químicos) y anímicos (*quantums* de energía endógena), es susceptible de desempeñar el papel de *fuerza* de las pulsiones sexuales (cf. *supra*, I.2.3.). Este último aspecto nos impone la hipótesis preliminar de que es la *libido*, en tanto energía de las *pulsiones de vida*, la fuerza ligadora y unificadora de los dinamismos orgánicos, y la responsable de la coordinación funcional, de la sincronía y de la reciprocidad que singularizan el funcionamiento de los órganos del cuerpo.

Este entendimiento particular que Freud inaugurara a partir del concepto de *pulsión* y del establecimiento de una relación de imbricación y de mutua implicancia entre los registros de lo somático y de lo psíquico, no sólo constituye una superación de los modelos organicistas y neurologicistas que imperaran durante el siglo XIX en la investigación de la etiopatogenia de los fenómenos histéricos; desde el punto de vista de la historia de la noción de *vida* y de su operativización por medio de la cuestión por la coordinación funcional, la teoría de las pulsiones constituye, además, una superación del dualismo cartesiano y de los modelos reduccionistas y fragmentaristas sostenidos por Descartes y Bernard en los siglos XVII y XIX, respectivamente. En efecto, al convocar a las dimensiones del *valor* y del *sentido* en la intelección de las dinámicas orgánicas normales y patológicas —esto es, a esa *vida de representaciones* que en el viviente humano se organiza a modo de una *experiencia de sentido* y se expresa como una *subjetividad*—, Freud logró aprehender lo viviente como una *totalidad orgánica*, unida en sus registros somático y psíquico, orgánico y subjetivo, por el *concepto-institución* de *pulsión*, que desempeña tanto en la metapsicología freudiana como en nuestra ficción de una teoría

freudiana de la vida, el papel de un *pasador*, de un concepto fronterizo, limítrofe, entre el *Soma* y la *Psyché*.

La vida humana, pues, vuelve a convertirse en el pensamiento de Freud en un problema relativo al *valor* y al *sentido*, es decir, en una cuestión concerniente a las representaciones y figuraciones que se entraman en la actividad humana por antonomasia: la actividad de *dotación de sentido*. En la teoría freudiana de la vida, ese sentido sólo puede estar referido a la propia experiencia vital, al propio *estar-en-vida*, con sus modalidades normales y patológicas. Pero, sobre todo, son las diversas figuras y producciones de lo enfermo las que esfuerzan en el viviente humano esa actividad radical de creación: lo patológico propicia el encuentro del viviente humano con la violencia originaria y arcaica de la vida, con su hostil anormalidad, esto es, con su carencia de un sentido y de un valor previamente determinados (Le Blanc, 1998). En virtud de su sinsentido primordial y del malestar que provocan, las enfermedades apuntalan la creación humana de simbolismos y representaciones, que toman la forma tanto de teorías causales como de razones para la conservación de la vida o para la evitación de la muerte, aspectos cualitativos de la vida humana desdeñados por el pensamiento científico, médico y filosófico del siglo XIX en pos de una suerte de *mensuración* de lo viviente. El pensamiento de Freud, entonces, al inteligir la vida como un problema relativo al *valor* y al *sentido* que el viviente humano construye en su propia experiencia de la precariedad y de la fragilidad —la muerte y la enfermedad—, permitió recuperar para el campo de las investigaciones sobre la noción de *vida*, la dimensión del *significado subjetivo* que los valores negativos del acaecer vital inauguran en las individualidades biológicas humanas. El hombre, como observó Canguilhem (1966), es quien *hace* su propia enfermedad, tanto desde el punto de vista orgánico como anímico, y no se limita solamente a recibirla o padecerla.

¿No convendría decir, al fin de cuentas, que el hecho patológico sólo es captable como tal, es decir como alteración del estado normal, en el nivel de la totalidad orgánica y, tratándose del hombre, en el nivel de la totalidad individual consciente donde la enfermedad se convierte en una especie de mal? Estar enfermo significa verdaderamente para el hombre vivir una vida diferente, incluso en el sentido biológico de la palabra. (Canguilhem, 1966, p. 60).

Nos parece importantísimo que un médico reconozca al dolor como un fenómeno de reacción total, que sólo tiene sentido —que sólo es un sentido— en el nivel de la individualidad humana concreta. (...) Nos parece importantísimo que un médico proclame que el hombre es quien hace su dolor —así como hace una enfermedad o como hace su duelo— y no se limita a recibirlo o sufrirlo. (Canguilhem, 1966, p. 68).

II.3.4. Las pulsiones y la imposibilidad del retorno a la inocencia biológica: «*La vie ne veut pas guérir*» o el rechazo freudiano de una “administración” de lo viviente

La medicina científica del siglo XIX, construida bajo la égida del método experimental y de los progresos que éste determinara en la incipiente ciencia de las funciones y de los procesos de la vida, la fisiología, estableció en el estudio de lo viviente un dogma de conservación que intentó abolir, por un lado, cualquier representación ontológica del mal, es decir, como inmanente a la vida misma, e instaurar la creencia irrestricta en la posibilidad de restauración de lo normal, por el otro. A la luz de este dogma, científicamente fundado, las enfermedades no constituirían otra cosa que variaciones cuantitativas, desviaciones, según el más o el menos, de las respectivas funciones fisiológicas consideradas normales; por lo tanto, para llevar a cabo la curación del organismo sólo bastaría con reconducir esas alteraciones o perturbaciones a sus estados previos. “La fisiología tiene que iluminar a la patología para fundar la terapéutica.” (Canguilhem, 1966, p. 69), y la terapéutica ha de ser capaz, en virtud de la naturaleza de lo patológico y de la existencia del principio de autoconservación de lo viviente, de restaurar toda anormalidad de la vida para llevarla a su normalidad anterior, y de restituir el estado de salud tras su perturbación por el acontecimiento de la enfermedad. Desde este punto de vista, la curación constituiría una suerte de retorno a la “inocencia biológica” (Canguilhem, 1966) perdida tras el desencadenamiento de la enfermedad, y la salud que ha de sucederle no sería sino idéntica a la salud anterior.

D’où la tendance générale et constante à concevoir la guérison comme fin d’une perturbation et retour à l’ordre antérieur, ainsi qu’en témoignent tous les termes à préfixe *re-* qui servent à en décrire le processus : restaurer, restituer, rétablir, reconstituer, récupérer, recouvrer, etc. En ce sens, guérison implique réversibilité des phénomènes dont la succession constituait la maladie ; c’est une variante des

principes de conservation ou d'invariance sur lesquels sont fondées la mécanique et la cosmologie de l'époque classique. (Canguilhem, 1978, p. 15).⁵⁰

Para el pensamiento científico y médico del siglo XIX, lo viviente era entonces susceptible de ser *re-ordenado* y *re-organizado* de acuerdo a los parámetros de medida de sus funciones fisiológicas, *retorno al orden anterior* que se erigió como una exigencia a cumplir para toda terapéutica médica edificada sobre la fisiología de corte experimental. *Orden, organización y disposición*: fueron estas ideas o conceptos cruciales que subyacen en la representación de lo viviente del siglo XIX, los que terminaron por configurar una forma científica y médica de “administración de lo viviente”, que, en nuestra ficción de una teoría freudiana de la vida construida a partir del concepto de *pulsión*, no se corresponde sino con una serie de procedimientos y dispositivos destinados a intentar domesticar, normalizar o disciplinar tanto esa revoltosa y radical actividad de creación —incluso de órdenes y posibilidades fisiológicas nuevas, las enfermedades— que es la vida de lo viviente, como el sufrimiento y el dolor inherentes a la condición de *viviente* de esa subjetividad consciente llamada *hombre* (cf. Bilbao, 2010).

¿Es posible una vida sin enfermedad, sin la amenaza apremiante de lo patológico, de lo anormal, de lo monstruoso? ¿Es posible una vida sin error? Las puntualizaciones trazadas por Freud alrededor del concepto de *pulsión de muerte*, en 1920, nos compelen a responder estas interrogantes por la vía negativa. En nuestra teoría freudiana de la vida, los dinamismos de la *pulsión de muerte*, con sus tendencias a la inercia y a la extinción de las energías psíquicas y orgánicas, determinan para el viviente humano una pendiente ineluctable hacia su propia destrucción, que puede tomar las más diversas formas de lo patológico. Testimonio de ello son los diversos fenómenos psíquicos que Freud atribuyera a la existencia de una *compulsión de repetición* en la vida anímica —entre ellos, la actividad onírica de las neurosis traumáticas, las “neurosis de destino”, el masoquismo y la reacción terapéutica negativa—, fenómenos que

⁵⁰ “De ahí la tendencia general y constante a concebir la curación como fin de una perturbación y retorno al orden anterior, según lo atestiguan todos los términos con prefijo *re-* que sirven para describir el proceso: restaurar, restituir, restablecer, reconstituir, recuperar, recobrar, etc. En este sentido, curación implica reversibilidad de los fenómenos cuya sucesión constituía la enfermedad; he aquí una variante de los principios de conservación o de invariancia sobre los cuales están fundadas la mecánica y la cosmología de la época clásica.” [La traducción es nuestra].

ponen de manifiesto, del modo más palmario, el hecho de que la vida del viviente humano se encuentra propulsada por una fuerza mortífera, tanática y negativa que lo conduce al reencuentro y a la reedición permanente del displacer, del sufrimiento y del dolor. De este modo, lejos del dogma de conservación y de la creencia irrestricta en la posibilidad de restauración de lo normal del siglo XIX, la teoría pulsional de Freud establece una relación estructural y estructurante entre la enfermedad y la vida. La vida de lo viviente sería, desde este punto de vista, un desgaste progresivo de las propias capacidades de la vida; llevaría inscrita en sí misma el “estigma de la degradación” (Canguilhem, 1978, p. 16), desde el cual la vida humana logra individualizarse como una apropiación de *sentido* y de *valor*.

Es cierto que las enfermedades —al menos la gran mayoría de ellas— pueden ser curadas, y que la salud puede ser, de algún modo, recuperada. Sin embargo, desde el punto de vista de la teoría freudiana de la vida, nada puede curar a la vida misma de la amenaza de la enfermedad. La enfermedad es consustancial a la vida, y ello por la relación indisociable que existe entre esta última y la muerte.⁵¹ El célebre aforismo de Jacques Lacan en relación a la vida y a la imposibilidad de su curación, « *la vie par elle-même ne veut pas guérir* », así como aquellas reflexiones sobre la vida y la muerte a las cuales diera lugar en la lección XIX, del 18 de mayo de 1955, de su *Seminario II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), constituyen una referencia ineludible para nuestra ficción de una teoría freudiana

⁵¹ El problema de la naturaleza de las enfermedades y de sus relaciones con una teoría de la vida, constituye un problema abierto en el pensamiento de Freud. Sus consideraciones sobre el concepto de *pulsión de muerte* parecen apoyar la concepción de la enfermedad como una expresión de la negatividad inmanente a la vida. Sin embargo, algunas de las reflexiones contenidas en “Introducción del narcisismo” (1914*a*), parecen sugerir una orientación diferente. En efecto, Freud deslizó allí una concepción de la enfermedad como un genuino proceso de curación o, dicho en otros términos, una idea de las *enfermedades curativas*: “En las parafrenias, el delirio de grandeza permite esta clase de procesamiento de la libido devuelta al yo; quizá sólo después de frustrado ese delirio de grandeza, la estasis libidinal en el interior del yo se vuelve patógena y provoca *el proceso de curación que se nos aparece como enfermedad*.” (p. 83 [Las bastardillas son nuestras]). Reflexión a la que más adelante agregó: “en las parafrenias tenemos el intento de restitución, al que debemos las manifestaciones patológicas más llamativas.” (p. 83). Es altamente probable que Freud haya heredado esta concepción de las enfermedades curativas de su maestro Jean-Martin Charcot, quien, en 1857, acuñó la expresión « *maladies qu’il est dangereux de guérir* » [“enfermedades que es peligroso curar”] (Canguilhem, 1978, p. 15 [La traducción es nuestra]) en las conclusiones de su tesis para la agregación, titulada *De l’expectation en médecine*. Pues bien, estas puntualizaciones resultan reveladoras de la complejidad del problema en cuestión, e incluso esbozan la posibilidad de que el dogma de conservación del siglo XIX haya influido en más de un aspecto en la teoría de Freud.

de la vida, particularmente en lo relativo a sus vínculos con la enfermedad y la curación. Permítasenos realizar aquí una citación de algunos fragmentos de dicha lección:

La vie est une boursoufflure, comme je disais tout à l'heure, c'est une moisissure, quelque chose qui n'est caractérisée par rien d'autre que, comme l'ont écrit et dit certains, et pas seulement Freud, par son aptitude à la mort.

La vie, c'est cela, c'est quelque chose qui en elle-même n'est qu'une sorte de détour, de détour obstiné, et par lui-même exactement caduque, précaire, transitoire, dépourvu en tant que signification en tant que vie, la vie, c'est cela. (...) dans cette vie, quand nous y allons à la racine, et derrière ce drame du passage à l'existence, nous ne trouvons rien d'autre que cette vie comme telle, essentiellement conjointe à la mort. C'est de cela qu'il s'agit. C'est là que nous porte la dialectique freudienne. (Lacan, 1955 [1954-1955], pp. 337-338).⁵²

C'est cela que Freud nous dit, *la vie par elle-même* — illustrons-la d'une autre façon — *ne veut pas guérir*. La réaction thérapeutique négative c'est ce qu'il y a de plus foncier. (p. 339 [Las bastardillas son nuestras]).⁵³

Cet assoupissement est quand même l'état vital le plus naturel, cette vie, donc, en fin de compte, ne songe qu'à mourir (p. 339).⁵⁴

Las enfermedades son para el viviente humano “*otro modo de andar de la vida.*” (Canguilhem, 1966, p. 62), que modifica las relaciones que mantiene con su cuerpo, con sus órganos, y también con su vida anímica. Las enfermedades crean nuevas posibilidades fisiológicas, e incluso, en ciertos casos, logran perfeccionar el sistema inmunológico del organismo al aumentar su resistencia frente a la intrusión de ciertos agentes nocivos o patógenos. Es en este sentido que Georges Canguilhem (1966) escribió: “ninguna curación es un retorno a la inocencia biológica. Curarse significa darse nuevas normas de vida, a veces superiores a las antiguas.” (p. 176). Ahora bien, pese a esta evidencia médica, nada impide, en virtud de la naturaleza de lo viviente, que en esa suerte de fortalecimiento que determina el proceso de la

⁵² “La vida es una hinchazón —como decía recientemente—, un moho, una cosa que no se caracteriza por ninguna otra que —como han escrito y dicho algunos, y no solamente Freud— por su aptitud para la muerte.

La vida es eso; es una cosa que en, en sí misma, no es sino una suerte de rodeo, de rodeo obstinado y por sí mismo particularmente caduco, precario, transitorio, desprovisto de significación en tanto que vida; la vida es eso. (...) en esta vida, cuando vamos a la raíz, y detrás del drama del pasaje a la existencia, no encontramos nada más que esta vida como tal, esencialmente unida a la muerte. Es de esto de lo que se trata. Es a esto a lo que nos lleva la dialéctica freudiana.” [La traducción es nuestra].

⁵³ “Es esto lo que Freud nos dice: *la vida, por sí misma* —ilustrémosla de otra manera—, *no quiere curar*. La reacción terapéutica negativa es lo más innato que existe.” [La traducción es nuestra].

⁵⁴ “Este adormecimiento es, a pesar de todo, el estado vital más natural; esta vida, pues, a fin de cuentas, no sueña sino en morir” [La traducción es nuestra].

curación no emerjan enfermedades nuevas que, a la postre, terminen por corroer el poder de autoconservación de lo viviente (Canguilhem, 1978). Conclusión poco entusiasta, edificada por Georges Canguilhem en el territorio de las ciencias de la vida, a la que el propio Freud arribó en 1937, en “Análisis terminable e interminable”, pero en el registro de las enfermedades mentales. En dicho escrito, Freud puso en entredicho la eficacia terapéutica del psicoanálisis, sobre todo por el insoslayable estorbo que representa el trabajo negativo, tanático y destructivo de la *pulsión de muerte* en el proceso de la cura analítica, en donde justamente vuelve espurias las garantías de remisión sintomática permanente, y engañosas las expectativas del paciente respecto del sepultamiento definitivo de su sufrimiento psíquico. En el pensamiento freudiano, ninguna curación es, por lo tanto, un retorno; el único retorno que se efectúa en la vida del viviente humano es su retorno a la muerte:

(...) le médecin ne peut ignorer qu'aucune guérison n'est un retour. Et Freud, dans la partie la plus discutée de son œuvre, a réactualisé le concept de retour, c'est comme retour à la mort, à l'état anorganique qui aurait précédé la vie.» (Canguilhem, 1978, p. 17).⁵⁵

Si nos es lícito interpolar algunas de las reflexiones propias de la filosofía de lo viviente de Georges Canguilhem en nuestra ficción de una teoría freudiana de la vida, diríamos que la vida del viviente humano es, desde su génesis, desgaste, reducción y extinción de sus capacidades de vida. Y ese desgaste, estigma de los procesos de degradación impulsados por la *pulsión de muerte*, termina por corroer el poder de la salud para hacer frente a los peligros del porvenir. La enfermedad y la muerte son destinos ineluctables. En palabras de Georges Canguilhem, en « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? » (1978) :

La vie de l'individu est, dès l'origine, réduction des pouvoirs de la vie. Parce que la santé n'est pas une constante de satisfaction mais l'a priori du pouvoir de maîtriser des situations périlleuses, ce pouvoir s'use à maîtriser des périls successifs. La santé d'après la guérison n'est pas la santé antérieure. (pp. 25-26).⁵⁶

⁵⁵ “(...) el médico no puede ignorar que ninguna curación es un retorno. Y cuando Freud, en la parte más discutida de su obra, ha reactualizado el concepto de retorno, lo ha hecho como retorno a la muerte, al estado inorgánico que habría precedido a la vida.” [La traducción es nuestra].

⁵⁶ “La vida del individuo es, desde el origen, reducción de los poderes de la vida. Puesto que la salud no es una constante de satisfacción, sino el *a priori* del poder de dominar situaciones peligrosas, ese poder se desgasta al dominar peligros sucesivos. La salud después de la curación, no es la salud anterior.” [La traducción es nuestra].

Para la medicina, la ciencia y la filosofía de lo viviente del siglo XIX, las enfermedades no eran otra cosa que excesos, disminuciones o perturbaciones, experimentalmente cuantificables, acaecidas en el orden de los dinamismos fisiológicos de una individualidad viviente anónima, inespecífica, sin una historia y sin una subjetividad. En nuestra teoría freudiana de la vida, en cambio, enriquecida por el pensamiento filosófico de Georges Canguilhem, las enfermedades son, por una parte, la puesta en ejercicio de unos valores biológicos y psíquicos negativos que le permiten al hombre interrogar los resortes ordinarios de la vida, y, por la otra, dramas de la historia de hombres concretos, que ven perturbada la totalidad de su existencia por las amenazas de lo anormal, de lo monstruoso y de lo patológico, aspectos de un trabajo de lo negativo que emerge de su simple presencia en el mundo.

Les maladies de l'homme ne sont pas seulement des limitations de son pouvoir physique, ce sont des drames de son histoire. La vie humaine est une existence, un être-là pour un devenir non préordonné, dans la hantise de sa fin. L'homme est donc ouvert à la maladie non par une condamnation ou par une destinée mais par sa simple présence au monde. (Canguilhem, 1978, pp. 21-22).⁵⁷

En virtud de este cúmulo de reflexiones, diríamos, entonces, que en la teoría de lo viviente de Freud « La maladie c'est le risque du vivant en tant que tel, risque pour l'animal ou le végétal comme pour l'homme. » (Canguilhem, 1989, p. 1234).⁵⁸ Pero, más allá de ello, la enfermedad es también el instrumento de la vida por medio del cual el viviente humano se ve compelido a confesar su mortalidad: « *La mort est dans la vie, la maladie en est le signe. (...) Les maladies sont les instruments de la vie par lesquels le vivant, lorsqu'il s'agit de l'homme, se voit contraint de s'avouer mortel.* » (Canguilhem, 1989, p. 1236 [Las bastardillas son nuestras]).⁵⁹

⁵⁷ “Las enfermedades del hombre no son solamente unas limitaciones de su poder físico; son unos dramas de su historia. La vida humana es una existencia, un ser-ahí para un devenir no preordenado, en la obsesión de su fin. El hombre está, pues, abierto a la enfermedad, no por una condena o por un destino, sino por su simple presencia en el mundo.” [La traducción es nuestra].

⁵⁸ “La enfermedad es el riesgo de lo viviente en tanto tal, riesgo para el animal o el vegetal, así como para el hombre.” [La traducción es nuestra].

⁵⁹ “La muerte está en la vida; la enfermedad es su signo. (...) Las enfermedades son los instrumentos de la vida por medio de los cuales lo viviente, cuando se trata del hombre, se ve obligado a confesarse mortal.” [La traducción es nuestra].

II.4. Elementos para una conclusión preliminar: de una “administración de lo viviente” a una filosofía-política de la vida en el siglo XIX

En virtud de un *trabajo* —en el sentido de Georges Canguilhem— estructurado y organizado sobre la naturaleza fronteriza o *de borde* del concepto de *pulsión* {*Trieb*}, hemos osado emplazar el examen de los problemas de lo *viviente* y de la *vida* en la obra freudiana, sobre los borrosos e imprecisos puntos de deslinde entre los registros de lo orgánico y de lo anímico, de lo somático y de lo psíquico o, en último término, del *Soma* y de la *Psyché*. Sobre ese límite, y bajo la égida de la noción de *ficción* —en su acepción estrictamente filosófica—, hemos intentado esbozar los elementos que podrían permitir construir o edificar una suerte de *teoría freudiana de la vida*, que autorizaría la consideración del psicoanálisis de Freud, y particularmente de los tópicos pulsionales, como un método fecundo para definir o inteligir la naturaleza de las individualidades biológicas humanas (Ferté, Jacquard et Vermeren, 2013). Para captar tanto la fertilidad como los aspectos originales, inéditos y, sobre todo, subversivos del método freudiano en lo relativo al problema inaugurado por la noción de *vida*, hemos ubicado la doctrina pulsional de Freud en el contexto histórico de las ciencias y de la filosofía de lo viviente del siglo XIX, con particular énfasis en la fisiología experimental, en la medicina científica, en la filosofía biológica y en la biología teórica. Ello, bajo el entendido de que especialmente las concepciones de Bichat, Stahl, Comte y Bernard —los grandes responsables del estatuto eminentemente científico que durante los siglos XVIII y XIX adquiriera la pregunta “¿*Qué es la vida?*” (Canguilhem, 1974, 1966)—, dieron forma al «*esprit du temps*» del pensamiento del siglo XIX, moldeando de algún modo el contexto histórico, científico y filosófico heredado por Freud, no sólo en su calidad de médico o de hombre de ciencia, sino fundamentalmente en aquélla de psicoanalista o de explorador de la naturaleza de la *vida* en el registro de los fenómenos humanos.

Erigida siempre a partir de un trabajo relativo al *Trieb*, nuestra ficción de una teoría freudiana de la vida pone en el centro de la intelección de la naturaleza del viviente humano las categorías de lo *antivital*, de lo *antihomeostático* y de lo *antiadaptativo*, de tal suerte que la distinción entre las individualidades biológicas humanas y cualquier otra producción posible de la *Bíos* —

animal o vegetal— estriba únicamente en los singulares vínculos que las primeras establecen con la muerte, con la enfermedad, y con todo aquello que en lo viviente da cuenta del desequilibrio, de la perturbación y del error. Sólo a partir de esas experiencias de la precariedad, el viviente humano logra dotar a la vida de un valor. Y es justamente este hecho, a saber, la *dotación de valor* o *de sentido* al acaecer vital, el que da cuenta de la especificidad de la vida en el registro de los fenómenos humanos, o, dicho de otro modo, el que permite nombrar *humana* a una vida orgánica que comparte la gran mayoría de sus caracteres con la animalidad. La doctrina pulsional de Freud con su *lógica de lo viviente*, da forma a un abordaje inédito y radicalmente subversivo de la noción de *vida* en el campo de las ciencias, de la medicina y de la filosofía del siglo XIX. Lo anterior, porque concibe la vida de los vivientes humanos como un acontecer estructurado y organizado sobre los conceptos o nociones fundamentales de *vida* y de *muerte*, que, lejos de representar una simple antítesis o una mera oposición irreductible, constituyen, en cambio, un binomio indisoluble que es preciso designar como el *centro de gravedad* de la experiencia humana.

Deliberadamente prescindiremos, en nuestra formulación de los elementos para una conclusión preliminar, de cualquier forma de síntesis o de resumen relativo a los caracteres singulares de la teoría pulsional que dan forma a nuestra ficción de una teoría freudiana de la vida. A cambio de ello, empero, intentaremos mostrar la esencia más profunda de la concepción de Freud de la vida como un *acaecer antivital*, *antihomeostático* y *antiadaptativo*, a través de un bello aforismo de Heráclito de Éfeso, célebre filósofo griego nacido hacia el año 535 a. C., que reza: « τῷ τόξῳ ὄνομα βίος· ἔργον δὲ θάνατος. » [« Pour l'arc, le nom est vie ; mais l'œuvre est mort. »] (Héraclite, 1986, « Fr. 124 (B 48, Diels-Kranz), trad. et com. de Marcel Conche, p. 423).⁶⁰ Pues bien, detengámonos un momento a analizar su más prístina naturaleza.

En griego antiguo, y particularmente en los grandes poemas épicos de Homero —la *Iliada* y la *Odisea*—, τὸξον (*toxon*) es el término comúnmente utilizado para la palabra *arco*. βίος (*biós*), por su parte, palabra de origen estrictamente homérico, no sólo es sinónimo de τὸξον, *arco*, sino también casi el homónimo de la palabra griega βίος (*biós*), que significa *vida*. Todo indica,

⁶⁰ “Para el arco, el nombre es vida; pero su obra es la muerte”. [La traducción es nuestra].

pues, que el arco —βιός—, en tanto instrumento de caza o de guerra, realiza su obra de *muerte* justamente en el momento en que su nombre parece significar *vida* —βίος—. Algo similar sucede en el caso de las Erinias, diosas de la venganza en la mitología griega, cuya ira se buscaba evitar llamándolas “Euménides”, es decir, las “Benevolentes”, por antífrasis. En ambos casos, pues, « Le nom de bon augure cache la réalité funeste de la chose » (Conche, 1986, p. 423).⁶¹

Ahora bien, apropiándonos del aforismo de Heráclito, y considerando que la etimología — no en el sentido moderno (derivación de las palabras según sus raíces), sino en el sentido antiguo y estrictamente *etimológico* del término— consiste volver inteligible el *verdadero* sentido de una palabra, ¿es posible pensar que βίος, *vida*, es el *verdadero* nombre del arco, βιός? En los tiempos de Heráclito, la diferencia entre βιός y βίος era perceptible sólo en el registro fonético; en el registro de la escritura esa diferencia desaparecía debido a la inexistencia del acento gráfico. De allí que Heráclito pudiese formular, con plena libertad, un juego de palabras articulado sobre una grafía compartida: « τῷ τόξῳ ὄνομα βίος· », “Para el arco, el nombre es vida”. Las razones que llevaron a Heráclito a dar el nombre de βίος —*vida*— al arco, se vuelven inteligibles al remitirse a la mismísima mitología griega, particularmente a un pasaje de la *Iliada* en el que Apolo, gracias a su arco de plata (ἄργυρέοιο βιόῳ), se presenta frente a los dánaos o aqueos como el dios de la muerte rápida y multiplicada. Durante nueve días, ese arco, cuyo nombre significaría *vida*, sembró la *muerte*. Es como si hubiese una suerte de ironía inscrita en la naturaleza más profunda del término: el nombre del arco, βιός, anunciaría precisamente lo contrario de lo que provoca. Pero, ¿es este arco —βιός— un mero provocador de la muerte? ¿De dónde podría emerger su referencia a la vida —βίος—? Según Homero, un mismo objeto puede tener dos nombres distintos: uno, dado por los dioses, y, el otro, dado por los hombres. Es de este modo que el arco puede ser llamado tanto τόξον (*taxon*) como βιός (*biós*). Ahora bien, desde el momento en el que Apolo afirma su poder divino a través de su arco “dador de muerte”, y *vive* tanto más intensamente su vida divina cuanto que por medio de él puede provocar innumerables *muertes*, es posible decir que ὁ βιός, *el arco*, que hace su *obra de muerte* en

⁶¹ “El nombre de buen augurio oculta la realidad funesta de la cosa”. [La traducción de nuestra].

los hombres, hace para él *obra de vida*, y que βίος es su *verdadero* nombre, ese que le ha sido otorgado por los dioses. El dios *vive* de la *muerte* de los hombres, y el mismo arco que hace a éstos morir, hace al dios, vivir.

Le dieu vit de la mort des hommes, et le même *arc*, qui les fait mourir, le fait vivre —car si le dieu n'accomplissait pas sa fonction de dieu (qui ici requiert qu'il lâche sur bêtes et gens des traits mortels), il ne serait rien (...). Les hommes ne voient de l'arc que son côté d'instrument de mort (arme de guerre ou de chasse). Alors l'appeler *bios*, « vie », leur semble une dérision. L'arc, pourtant, tout en séparant absolument les contraires — d'un côté l'archer bien *vivant*, de l'autre la victime *morte* — les unit absolument, car, pour l'archer, et, généralement, pour le guerrier, *l'œuvre de vie est de faire œuvre de mort*. (Conche, 1986, p. 424 [Las bastardillas son nuestras]).⁶²

Siguiendo a Heráclito, diremos, entonces, que βίος, *vida*, es el *verdadero* nombre del *arco*, puesto que este término da cuenta de su esencia más profunda, que es su naturaleza eminentemente doble, en donde los opuestos de la *vida* y de la *muerte* se funden en un binomio indisociable: *vida* para el dios, *muerte* para los hombres. Pero la obra última de la vida y del arco, justamente aquella que es disfrazada por nombres de buen augurio, como βίος, que no hacen otra cosa que ocultar la realidad funesta de la cosa, no es sino la *muerte*. Para los vivientes humanos, el arco y la vida no son sino verdaderos “dadores de muerte”, que propulsan la vida de lo viviente hacia la ineluctabilidad de su degradación o hacia su inminente retorno a lo inanimado. Para el viviente humano, la vida es, desde el inicio, un cese progresivo de la vida, un desgaste constante e inevitable tendiente siempre a la inercia y a la extinción. De ahí que sobre todo su valor la última reflexión de la cita precedente: « *l'œuvre de vie est de faire œuvre de mort* ».

He aquí, pues, la esencia más profunda de la teoría de Freud de la *vida* como un *acontecer antivitral, antibomeostático y antiadaptativo*. Dicha teoría —que, a fin de cuentas, no es más que

⁶² “El dios vive de la muerte de los hombres, y el mismo *arco*, que los hace morir, lo hace vivir —porque si el dios no cumplía con su función de dios (que aquí requiere que lance sobre bestias y personas, unas flechas mortales), no sería nada. Los hombres no ven del arco más que su lado de instrumento de muerte (arma de guerra o de caza). De ahí que llamarlo *bios*, “vida”, les parezca una burla. El arco, sin embargo, mientras separa completamente los contrarios —de un lado, el arquero bien viviente; del otro, la víctima muerta— los une absolutamente, ya que, para el arquero, y, generalmente, para el guerrero, *la obra de vida es hacer obra de muerte*.” [La traducción es nuestra].

nuestra propia ficción—, subvirtió y desbarató el *dogma de conservación* que durante gran parte del siglo XIX dominara la investigación científica y filosófica impulsada por la interrogación relativa a la naturaleza de la vida. Edificada sobre la idea de que la vida es un acaecer que en las organizaciones biológicas humanas se distingue por las relaciones y vínculos arcaicos que éstas establecen con las diversas figuras de la muerte, de lo patológico y de lo negativo, la teoría freudiana de la vida desbarató la ilusión de la biología, de la fisiología experimental y de la medicina científica del siglo XIX, que propugnaba que los organismos vivientes son unas organizaciones biológicas siempre susceptibles de ser restauradas, recuperadas y reconducidas al estado de salud o de normalidad que perdieron tras el advenimiento de un fenómeno patológico. Heredera del dogma de conservación antes mencionado, esta ilusión, que no fue más que una vía de respuesta frente a la pregunta “¿*Qué es un organismo?*” —que tanta vigencia cobrara durante el siglo XIX—, forjó en el pensamiento científico y filosófico la idea de una “administración de lo viviente” que el psicoanálisis puso en entredicho desde sus más tempranos orígenes, sobre todo desde el momento en el que las pulsiones se presentaron en un plano de *inconciliabilidad* con respecto a cualquier principio de armonía, de orden y de autoconservación que rigiese la teorización relativa a la naturaleza de las individualidades biológicas humanas.

En el pensamiento de algunos filósofos y fisiólogos, como Auguste Comte y Walter Cannon —este último fue quien acuñó, en 1926, el término de *homeostasis*—, las ideas que configuraron la perspectiva de una “administración de lo viviente” en el siglo XIX desbordaron con mucho el campo de fenómenos de los organismos biológicos individuales, para emplazarse en la intelección de los fenómenos de la vida social. Sobre la base de un rudimentario —y, a la postre, infructuoso— intento de asimilación de la sociedad al organismo viviente, Comte y Cannon, cada uno a su manera, se esforzaron por trasladar los valores biológicos positivos del *orden*, del *equilibrio*, de la *restauración*, de la *reorganización* y de la *autoconservación orgánicas* a las dimensiones políticas, sociales y a las creaciones anímico-culturales de la vida humana, todo ello con la finalidad de fundar los elementos de una suerte de *filosofía-política de lo viviente* regida por los ideales conservadores del *orden* y de la *homeostasis social*. Pues bien, al análisis de esta vertiente filosófico-política del pensamiento científico, filosófico y

médico del siglo XIX, y sobre todo a la subversión freudiana de los preceptos de *orden*, de *progreso* y de *equilibrio dinámico* y *automático* que se elevaron para las producciones anímicas de la cultura, dedicaremos las páginas que constituirán el tercer y último capítulo de nuestra investigación. Nuevamente, nuestra carta de navegación será la obra de Georges Canguilhem; y la *pulsión* {*Trieb*}, nuestro concepto subversivo, articulador y organizador de una *política freudiana de la vida* fundada, en última instancia, sobre el carácter *inconciliable* de las dinámicas pulsionales.

CAPÍTULO III.-

**EL INCONCILIABLE PULSIONAL EN LAS CREACIONES ANÍMICAS DE LA
CULTURA: HACIA UNA FILOSOFÍA-POLÍTICA DE LA VIDA EN LA TEORÍA
FREUDIANA**

„weil wir Illusionen zerstören, wirft man uns vor, daß wir die Ideale in Gefahr bringen.“*

SIGMUND FREUD (1910*d*). „Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie“, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1925, S. 32.

* “puesto que destruimos ilusiones, se nos reprocha poner en peligro los ideales.” (Freud, 1910*c*, p. 139).

CAPÍTULO III

EL INCONCILIABLE PULSIONAL EN LAS CREACIONES ANÍMICAS DE LA CULTURA:

HACIA UNA FILOSOFÍA-POLÍTICA DE LA VIDA EN LA TEORÍA FREUDIANA

III.1. El problema de la asimilación de la vida social a la vida orgánica en el pensamiento político y sociológico del siglo XIX: filosofía del orden e ideal de homeostasis social

¿Es posible hablar de una teoría de la *vida social* del mismo modo como se lo hace respecto de una teoría de la *vida orgánica*? ¿La pregunta “¿*Qué es la vida?*” tiene algún sentido en el orden social, político o cultural? Algunos filósofos de la biología y fisiólogos del siglo XIX, amparados en las representaciones de la vida como *organización* y *organismo* (Canguilhem, 1974) y fuertemente influenciados por el *dogma de conservación* que imperara en dicha centuria (Le Blanc, 1998), realizaron diversos intentos por volver inteligible la naturaleza de las sociedades humanas —o de la vida humana en civilización— asimilándolas a la estructura, al funcionamiento y a los dinamismos propios de los organismos biológicos, como si existiera una relación fundamental entre la *vida social* y la *vida orgánica*, o como si las diversas producciones o creaciones de la βίος estuvieran obligadas a compartir, por su condición común de *vivientes*, la misma naturaleza y los mismos caracteres. Tal como se verá a continuación, esos intentos de asimilación de la sociedad al organismo viviente culminaron en el establecimiento de doctrinas filosófico-políticas y de teorías sociológicas fuertemente marcadas por los conceptos de *orden*, de *armonía* y de *homeostasis*, conceptos que, nacidos bajo la égida del *dogma de conservación* que durante el siglo XIX dominara el examen científico, filosófico y médico de la pregunta “¿*Qué es la vida?*”, Freud terminó por subvertir a partir de una concepción general de la vida como un *acontecer antivital*, *antihomeostático* y *antiadaptativo*, concepción edificada, tal como hemos visto en el capítulo precedente, sobre un trabajo del concepto de *pulsión*. En efecto, a continuación veremos cómo la doctrina freudiana de la vida pulsional nos permitirá

aprehender la naturaleza de la *vida social humana* en términos de un acaecer esencialmente *antivital, antibomeostático y antiadaptativo*, caracterizado no sólo por el malestar o por el sufrimiento que provoca en la colectividad de vivientes, sino también por la precariedad y fragilidad originarias de su equilibrio o estabilidad. Ahora bien, antes de mostrar los ejes de la subversión freudiana y de esa verdadera *filosofía-política de lo viviente* que desde ella es posible desprender, es necesario elucidar los alcances profundos de esta asimilación de la vida social a la vida orgánica que se intentara durante el siglo XIX, así como aquellos fundamentos filosófico-biológicos y fisiológicos que desembocaron en una concepción eminentemente conservadora de la vida humana en civilización. Para ello, seguiremos —una vez más— las reflexiones filosóficas, históricas y epistemológicas que nos ofrece el pensamiento de Georges Canguilhem (1955*b*; 1966).

Saber si existe algo más que una metáfora en la recurrente asimilación de la sociedad al organismo viviente, algún parentesco sustancial entre ambas entidades, es el problema que da forma al artículo «Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société», que Georges Canguilhem publicara en 1955, en los *Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*. Para Canguilhem, no sólo se trata de un problema antiguo y esencialmente abierto, sino también de un problema derechamente preocupante: de existir tal parentesco sustancial entre la estructura del organismo y la estructura de la sociedad, debería ser posible, entonces, fundar una teoría política y una teoría sociológica que subordine los hechos sociales —la *vida social*— a los hechos biológicos, por una parte, y que sirva de argumento para la *praxis* política, por la otra (Canguilhem, 1955*b*). En la historia de las ideas, no han sido infrecuentes los préstamos o intercambios de conceptos entre las disciplinas cercanas a la biología —la filosofía biológica y la medicina, por ejemplo— y el pensamiento sociológico y político; con la finalidad de volver inteligibles los fenómenos pertenecientes a uno u a otro registro, varias han sido las nociones, términos o conceptos cuyos usos y significaciones se han extendido, transportado e intercambiado. Alcmeón de Crotona, por ejemplo, médico, fisiólogo y filósofo pitagórico nacido hacia el siglo VI a. C., interpretaba las perturbaciones y desequilibrios orgánicos causados por los fenómenos patológicos en términos de una “sedición”, es decir, como un alzamiento colectivo y violento de las fuerzas orgánicas en contra del *orden*, de la *organización* y

del *equilibrio* inmanente del organismo. De modo que, para volver aprehensible y esencialmente representable la naturaleza de la enfermedad, Alcmeón de Crotona « transportait, (...) dans l'organisme [vivant], un concept d'origine sociologique et politique. » (Canguilhem, 1955*b*, p. 66).¹ Incluso el propio Claude Bernard, en la segunda mitad del siglo XIX, al adquirir notoriedad y amplia difusión la teoría celular, se sintió tentado de hablar de la “vida social” de las células, llegando a preguntarse si ellas tienen en sociedad la misma vida que tendrían en libertad: « Est-ce que la cellule se comportera, lorsqu'elle est libérée de toutes les relations qu'elle soutient avec les autres, dans un organisme, de la même façon en liberté qu'en société ? » (Canguilhem, 1955*b*, p. 66).²

Y, sin ir más lejos, estos intercambios de conceptos entre el pensamiento sociológico y político y las ciencias de la vida alcanzaron, inclusive, el pensamiento del propio Freud, quien en *Más allá del principio de placer* (1920*a*), bajo la indesmentible influencia del filósofo y naturalista alemán Ernst Haeckel,³ llegó a referirse al carácter pluricelular de los organismos vivientes en términos de una “sociedad” vital o de un “Estado” celular (cf. Freud, 1920*a*, p. 49; y *supra*, I.2.5.). Se trata, de un lado, de expresiones deudoras del pensamiento de Haeckel, quien hablaba « d' « État cellulaire » ou de « République de cellules », pour désigner le corps du vivant pluricellulaire. » (Canguilhem, 1955*b*, p. 66),⁴ y, del otro, de expresiones vinculadas a los hechos biológicos que, según Freud, autorizan la formulación y la intelección de las *pulsiones de vida* —o *Eros*— como unas fuerzas inmanentes a las individualidades biológicas, que tenderían no sólo hacia la conservación y perpetuación general de la vida, sino también hacia la reunión, la síntesis y la cohesión de la materia viva. Y es que, en efecto, en la especulación biológica de Freud —basada, ciertamente, en el pensamiento biológico de su época, y particularmente en la *teoría del rejuvenecimiento celular* (cf. *supra*, I.2.5., n. 32)—, la unión de las células individuales en un

¹ “transportaba al organismo [viviente], un concepto de origen sociológico y político.” [La traducción es nuestra].

² “¿Acaso la célula se comportará en un organismo, cuando es liberada de todas las relaciones que mantiene con las otras, de la misma manera en libertad que en sociedad?” [La traducción es nuestra].

³ Fue justamente de Ernst Haeckel de quien Freud tomó la *teoría de la recapitulación* con la finalidad de brindar un fundamento biológico a la naturaleza eminentemente conservadora y regrediente que discernió en la vida pulsional (cf. *supra*, I.2.5., n. 31).

⁴ “de ‘Estado celular’ o de ‘República de células’, para designar el cuerpo del viviente pluricelular.” [La traducción es nuestra].

todo, es decir, el carácter pluricelular de los organismos vivos, constituiría un medio eficaz para la prolongación de su vida, puesto que cada una de esas células ayudaría a preservar la vida de las otras. De este modo, constituidos por una suerte de “Estado celular” o de “República de células” —para utilizar los términos de Haeckel—, los organismos vivos multicelulares lograrían sobrevivir pese al escollo que representa para la conservación de su vida, el hecho de que algunas de sus células individuales enfrenten los inexorables procesos degenerativos conducentes a la muerte y a la degradación.

Hasta aquí los intercambios de conceptos, términos y nociones propios del pensamiento sociológico y político a los campos de la medicina, de la filosofía biológica y de las ciencias de la vida. A la inversa, es decir, desde las ciencias médicas y de la vida a la sociología y a la política, encontramos, por ejemplo, el intercambio del concepto de *crisis*. Se trata de un concepto fundamental, ampliamente utilizado en economía y en política, pero cuyos orígenes se remontan al pensamiento médico: *crisis* es el término que da cuenta del cambio que se produce en el curso de una enfermedad, cambio anunciado por la aparición de una sintomatología particular, luego del cual se decide efectivamente el devenir de la vida de un paciente (Canguilhem, 1955*b*).

Ahora bien, más allá de estas consideraciones terminológicas que esbozan la posibilidad de un nexo más profundo entre la biología y la sociología, es preciso tener en cuenta, siguiendo atentamente a Georges Canguilhem (1955*b*), que el problema de la asimilación de la sociedad a un organismo vivo sólo reviste importancia en la medida en que su abordaje permita echar luces a los vivos humanos sobre las reformas, cambios y modificaciones que se vuelven necesarios de introducir en la vida de la sociedad toda vez que ésta se ve amenazada por perturbaciones y desequilibrios graves. Dicho en otros términos, su relevancia estribará en los elementos que brinde para edificar los pilares de una idea de *terapéutica*, de *medicación* o de *cura* para los males sociales, males cuya representación general nos ofrecen las siempre latentes y acechantes figuras del *caos* y del *desorden social*.

Bien entendu le problème de l'assimilation de la société à un organisme n'a d'intérêt que dans la mesure où l'on en attend quelques vues sur la structure d'une

société, sur son fonctionnement, mais plus encore sur les réformes à opérer lorsque la société en question est affectée de troubles graves ; autrement dit, *ce qui domine l'assimilation de l'organisme à une société c'est l'idée de la médication sociale, l'idée de la thérapeutique sociale, l'idée de remèdes aux maux sociaux*. (Canguilhem, 1955b, p. 67 [Las bastardillas son nuestras]).⁵

Ahora bien, ¿será realmente posible fundar una idea de terapéutica o de medicación social sobre la base de una asimilación de la estructura de la sociedad a la estructura de un organismo viviente? ¿Será posible pensar la sociedad, en tanto colectividad de vivientes humanos, como una genuina réplica de una individualidad biológica? ¿Existirá un modelo de “salud social” equivalente al modelo de salud de los organismos vivos?

El autor del término y del primer concepto de *sociología*, Auguste Comte, no sólo se atrevió a delinear —provisionalmente, es cierto— una suerte de “terapéutica social” sobre la base de una asimilación de la estructura de la sociedad a la estructura de un organismo viviente, sino también —y más importante aun— a fundar una concepción de la *vida social* sobre la base de las mismas premisas biológicas, médicas y filosóficas que dominaran su investigación relativa a la naturaleza de los fenómenos vitales normales y patológicos, y a la pregunta “¿*Qué es la vida?*”: nos referimos —por supuesto— al *dogma de conservación* del siglo XIX, y a las nociones de *orden*, de *armonía* y de *consenso* que trajo consigo (cf. *supra*, II.2.2.). De esta manera, Comte no sólo llegó a hablar de las sociedades humanas en términos de “organismos sociales” o a pensarlas como genuinas réplicas de las individualidades biológicas, sino también a fundar un modelo de “salud social” sobre la idea de un *retorno* a la estabilidad y al equilibrio inmanente y originario de estos “organismos” colectivos. Tal como veremos a continuación, se trata de una idea que dio forma a una doctrina política o a una teoría sociológica edificada sobre una verdadera “filosofía del orden” (Le Blanc, 1998, p. 34).

⁵ “Por supuesto, el problema de la asimilación de la sociedad a un organismo no tiene interés sino en la medida en que se esperan de él algunas perspectivas sobre la estructura de una sociedad, sobre su funcionamiento, pero más todavía sobre las reformas que es necesario operar cuando la sociedad en cuestión está afectada por problemas graves; dicho de otro modo, *lo que domina la asimilación del organismo a una sociedad es la idea de la medicación social, la idea de la terapéutica social, la idea de remedios para los males sociales.*” [La traducción es nuestra].

III.1.1. Teoría del *organismo social*: consenso, armonía y filosofía del orden en la doctrina política de Auguste Comte

En *Lo normal y lo patológico* (1966), Georges Canguilhem señala que en las lecciones de 1839 de su *Cours de philosophie positive*, consagradas a la filosofía de los fenómenos sociales y a lo que en ese entonces denominaba “física social”, Auguste Comte no dudó en hacer uso de la expresión “organismo social” para dar cuenta del funcionamiento, naturaleza y estructura de las sociedades humanas (cf. Comte, 1839, pp. 320 y sigs.). El convencimiento de Comte de que la vida social constituye una suerte de réplica más o menos exacta de un organismo viviente era tal, que definió la sociedad utilizando el mismo concepto que ocupara un lugar crucial dentro de su teoría de las organizaciones vivientes o dentro de su filosofía biológica: se trata nada más y nada menos que del concepto de *consensus* (cf. Canguilhem, 1955*b*, 1966, 1974).⁶ Tal como hemos señalado en el capítulo precedente (II. 2.2., n. 24), el término *consensus* corresponde a la traducción latina del término griego *sumpatheia*, y su aplicación desde el dominio de la filosofía biológica a la intelección de la naturaleza de las “organizaciones”, “sistemas” u “organismos” sociales —términos usados indistintamente por Comte—, le permitió a éste definir la sociedad por la existencia de una *coordinación fundamental* tanto entre sus partes o aparatos constituyentes —*órganos*, diría Comte—, como entre las funciones asociadas a éstos. En el pensamiento de Comte, esta coordinación de la vida de la sociedad estaría regulada por dos tipos de relaciones, las de *simpatía* y de las de *sinergia*,⁷ las cuales harían posible el hecho de que los estados y las acciones de sus diversos aparatos se determinen los unos a los otros en virtud de una asociación regular, y siempre en función de la preservación de la *armonía* y del *orden* inmanente del organismo social.

⁶ En honor al rigor de nuestra investigación, es preciso señalar, siguiendo los exhaustivos análisis de Canguilhem (1955*b*; 1966), que esta asimilación de Comte de la estructura de la sociedad a la estructura de un organismo viviente fue sostenida por él en su *Cours de philosophie positive* (1839) y progresivamente desestimada hacia 1852, año en que se publicó el segundo tomo de su célebre *Système de politique positive*. Según Canguilhem (1966), en el quinto capítulo de esta última obra, titulado «Théorie positive de l'organisme social», es posible observar a Comte no sólo limitando el alcance de la analogía que estableciera en el *Cours*, sino también acentuando el hecho de que la vida social y la vida orgánica constituyen dos registros o dominios radicalmente heterogéneos.

⁷ Comte tomó prestadas las nociones de *simpatía* y de *sinergia* del médico vitalista Paul Joseph Barthez, y sus conceptos fueron tomados de la medicina de tradición hipocrática (Canguilhem, 1966; 1974).

No ha de sorprendernos, en absoluto, la resonancia biológica o médica de estas nociones de *armonía* y de *orden* que Comte importó a sus concepciones relativas a la filosofía política y a la sociología, puesto que sabemos, por los análisis de Georges Canguilhem en *Lo normal y lo patológico* (1966), que Comte intentó “fundar *científicamente* una doctrina política.” (p. 39 [Las bastardillas son nuestras]) sobre las mismas premisas o tesis que dieran forma a su examen fisiológico y filosófico-biológico relativo a la pregunta “*¿Qué es la vida?*”, a saber: la tesis de la identidad de lo normal y lo patológico, por un lado, y la creencia irrestricta tanto en la posibilidad de restauración de lo normal como en el predominio de la salud por sobre la enfermedad, por el otro. Será, pues, sobre este enclave conformado por los registros de la biología y la política sobre el cual Comte articulará su idea de “terapéutica” o de “medicación” social.

Al considerar que los fenómenos patológicos de los organismos vivientes no difieren en absoluto radicalmente de aquéllos considerados normales, que la diferencia entre unos y otros estriba únicamente en variaciones cuantitativas o de intensidad, y que las enfermedades no inauguran *ningún estado cualitativo nuevo* en la vida de una individualidad biológica, Comte no hizo sino establecer órdenes de continuidad y de homogeneidad entre lo sano y lo enfermo, entre lo normal y lo patológico, que apuntalaron la creencia médica y científica de que la salud y la normalidad de un organismo viviente pueden ser médica, técnica y terapéuticamente restauradas. Se trata, pues, de una creencia que, por una parte, recoge la idea positivista por excelencia, que reza: “*saber para actuar. La fisiología tiene que iluminar a la patología para fundar la terapéutica.*” (Canguilhem, 1966, p. 69 [Las bastardillas son nuestras]), y de una creencia que, por la otra, se hace eco de la convicción más profunda que se halla tras el *dogma de conservación* que diera forma al pensamiento científico, médico y filosófico del siglo XIX: nos referimos, desde luego, a “*la optimista convicción racionalista de que no hay una realidad del mal.*” (Canguilhem, 1966, p. 73 [Las bastardillas son nuestras]). Pues bien, al aplicar estas premisas eminentemente biológicas al esclarecimiento de los fenómenos sociales, Comte terminó por transformar tanto la anulación de la diferencia cualitativa entre lo normal y lo patológico como la creencia irrestricta en la posibilidad de restauración de lo normal, en “un precepto social de inspiración utilitaria según el cual no hay desorden real sino orden ignorado.” (Le Blanc, 1998, pp. 33-34).

Desde este punto de vista, entonces, los fenómenos patológicos de la vida social o los males sociales, como, por ejemplo, las crisis políticas, las guerras, las desigualdades de clase y la violencia, el desorden y el caos social, no serían otra cosa que alteraciones de intensidad o variaciones cuantitativas de un *orden* y de una *armonía* supuestamente originarios e inmanentes del “organismo social”. En estrecha relación con lo anterior, la idea comteana de terapéutica para las crisis políticas o de medicación para los males sociales, no podría consistir en otra cosa que “en volver a conducir a las sociedades a su estructura esencial y permanente, en tolerar sólo el progreso dentro de los límites de variación del orden natural que define la estática social.” (Canguilhem, 1966, p. 39). De modo que en el pensamiento político y sociológico de Comte (1839), curar un organismo social de los males que lo aquejan ha de pasar necesariamente, entonces, por una forma de restauración, de recuperación o de restitución de « l'évidente harmonie spontanée qui doit toujours tendre à régner entre l'ensemble et les parties du système social » (p. 335).⁸ En este sentido, la meta de toda terapéutica o medicación social no podría ser la configuración o el establecimiento de un estado nunca alcanzado antes; ha de tratarse, por el contrario, de un *retorno a un estado anterior* que, para Comte (1839), no podría ser otro que « cet ordre naturel et involontaire vers lequel tendent nécessairement sans cesse, sous un rapport quelconque, les diverses sociétés humaines » (pp. 348-349).⁹

A partir de esta revisión del pensamiento político de Comte, se vuelve posible observar, de un modo palmario, cómo su concepción general de *la vida como conservación* —que detallamos en el capítulo anterior (cf. *supra*, II.2.2.)— fue trasladada sin solución de continuidad desde su biología hacia sus consideraciones sobre la naturaleza de la *vida social*. Desde este punto de vista, los “organismos sociales”, al igual que las organizaciones biológicas individuales, estarían regidos y dominados por fuerzas que los propulsan a la mantención de sus equilibrios inmanentes, y, en caso de sobrevenir una perturbación o alteración de naturaleza patológica, a la recuperación o restauración de su equilibrio y orden perdidos. La βίος, entonces, más allá de la diversidad de sus producciones o creaciones, es decir, de la vida orgánica individual y de la

⁸ “la evidente armonía espontánea que debe tender siempre a reinar entre el conjunto y las partes del sistema social”. [La traducción es nuestra].

⁹ “ese orden natural e involuntario hacia el cual tienden necesariamente sin cesar, desde cualquier punto de vista, las diversas sociedades humanas”. [La traducción es nuestra].

vida humana colectiva, tendería siempre hacia su propia conservación, orden, armonía y equilibrio. He aquí, pues, según Guillaume Le Blanc (1998), “una norma de origen social y político que extrae las razones de su eficacia de una *filosofía del orden*.” (p. 34 [Las bastardillas son nuestras]). Pero he aquí, además, otra plasmación del *dogma de conservación* que durante gran parte del siglo XIX dominara la investigación científica, médica y filosófica de la *vida*: se trata —esta vez— de una forma política de “administración de lo viviente”, destinada no sólo a corregir, domesticar o disciplinar la radical *actividad de creación* que caracteriza a la *vida*, sino también a negar el hecho de que ella lleva inscrita, en su naturaleza más profunda, la posibilidad de arrastrar a los organismos vivos hacia las más diversas formas de desorden, caos y perturbación, vale decir, a las enigmáticas dimensiones de lo antivital, de lo antihomeostático y de lo antiadaptativo.

III.1.2. Del organismo a la sociedad: la idea de *homeostasis* de Claude Bernard a Walter Cannon

Tanto en « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société » (1955*b*) como en su artículo « Vie » (1974), Georges Canguilhem insiste en que el aporte capital que la fisiología de Claude Bernard hiciera a la concepción moderna de las organizaciones vivientes estriba en gran medida en su intelección de un « *milieu intérieur* » —o medio intersticial líquido—, así como en su descubrimiento de la *constancia* de dicho medio, la cual se obtendría gracias a las acciones coordinadas de un complejo sistema de mecanismos internos de regulación y de control. En el pensamiento de Claude Bernard, este « *milieu intérieur* » sería el resultado de la especialización de los componentes de una compleja “sociedad de células” — esto es, del organismo viviente en su totalidad— y de la suma de sus condiciones físico-químicas de existencia (cf. *supra*, II.2.2., n. 24). Dicho en los términos de Georges Canguilhem (1955*b*), el medio interno sería una suerte de

matrice liquide, composée de sels d'eau [*sic*], de produits de sécrétion inerte [*sic*], dont la stabilité se trouve sous la dépendance de deux appareils qui, chez les animaux supérieurs, sont la clé de voûte de toutes ces opérations, le système

nerveux et le système des glandes à sécrétion interne ou glandes endocrines. (p. 69).¹⁰

La función de esta matriz líquida, verdadero *dispositivo* o *mecanismo de regulación interna*, no sólo sería la de mantener relacionadas o coordinadas entre sí las diversas partes, órganos y estructuras del organismo, sino también —y por sobre todo— la de *compensar* o *corregir* las perturbaciones que este último sufre en sus relaciones con el medio exterior —medio que, sabemos, constituye una amenaza permanente de disolución y de corrupción respecto de la precariedad y fragilidad originarias de la vida—, todo ello con la finalidad de asegurarle una *independencia relativa* frente a las variaciones acaecidas en sus condiciones exteriores de existencia (Canguilhem, 1974). Desde este punto de vista, la existencia de un « *milieu intérieur* » constante y estable constituiría el resorte biológico más arcaico y originario de los procesos de individuación de toda organización viviente, puesto que no sería sino esa misma organización viviente la que produciría sus propias condiciones internas de vida: « Claude Bernard a eu l'originalité de montrer qu'il existe un milieu intérieur mais il a en plus encore l'originalité de montrer que *c'est l'organisme lui-même qui produit ce milieu intérieur.* » (Canguilhem, 1955b, p. 69 [Las bastardillas son nuestras]).¹¹

De acuerdo a las reflexiones de Canguilhem (1955b), esta idea bernardiana de regulación orgánica, encarnada en el concepto eminentemente fisiológico de « *milieu intérieur* », no hizo más que confirmar una vieja intuición de la medicina hipocrática: se trata de la idea de la *fuera medicadora* o *curativa* de la naturaleza, según la que « il existe, du fait même de la vie de l'organisme, une sorte de médication naturelle ou de compensation naturelle des lésions ou des troubles auxquels l'organisme peut être exposé. » (Canguilhem, 1955b, p. 69).¹² Pues bien,

¹⁰ “matriz líquida, compuesta de sales, de agua, de productos de secreción interna, cuya estabilidad se encuentra bajo la dependencia de dos aparatos que, en los organismos superiores, son la clave de bóveda de todas estas operaciones: el sistema nervioso y el sistema de glándulas de secreción interna o glándulas endocrinas.” [La traducción es nuestra].

¹¹ “Claude Bernard ha tenido la originalidad de mostrar que existe un medio interior, pero, más aún, ha tenido la originalidad de mostrar que *es el propio organismo el que produce ese medio interior.*” [La traducción es nuestra].

¹² “existe, por el hecho mismo de la vida del organismo, una suerte de medicación natural o de compensación natural de las lesiones o de los trastornos a los cuales el organismo puede estar expuesto.” [La traducción es nuestra]. Tal como podrá observarse en el capítulo precedente de nuestra investigación (cf. *supra*, II.2.3.), Claude Bernard hizo una referencia directa a esta idea hipocrática en sus *Leçons sur le diabète et la glycogénèse animale*, de 1877,

inspirado en este original concepto de Claude Bernard, y en ese cúmulo de ideas relativas a la existencia de una regulación interna o de una suerte de moderación, de control o de equilibrio congénito en los organismos vivientes, el fisiólogo estadounidense Walter Cannon (1871-1945) inventó el término científico de *homeostasis*, precisamente para designar esos mecanismos internos de corrección y de compensación que les permiten a las individualidades biológicas hacer frente a las variaciones o daños que sufren en sus relaciones con el mundo exterior.¹³

L'organisme même, du seul fait de son existence, résout une espèce de contradiction, qui est la contradiction entre la stabilité et la modification. L'expression de ce fait original requiert des termes dont la signification est à la fois physiologique et morale ; il y a dans tout organisme une modération congénitale, un contrôle congénital, un équilibre congénital ; c'est l'existence de cette modération, de ce contrôle, de cet équilibre qu'on appelle d'un terme savant, depuis le physiologiste américain Cannon « l'homeostasie » [*sic*]. (Canguilhem, 1955*b*, p. 69).¹⁴

Estas nociones de equilibrio, de control, de moderación, de constancia y de estabilidad asociadas a su concepto de *homeostasis*, llevaron a Cannon a desarrollar una teoría de las regulaciones orgánicas, cuyos fundamentos y mecanismos expuso en una obra redactada bajo el título de *The Wisdom of the Body* (1932) (*La Sabiduría del Cuerpo*), que recogía de algún modo un

para reafirmar su tesis de que *todas las funciones* de los organismos vivientes tienen por objeto la conservación de la vida y tienden constantemente al restablecimiento de los equilibrios fisiológicos una vez que éstos han sido perturbados. Para Bernard, esta tendencia a la conservación de la vida o fuerza medicadora de la naturaleza se mantendría incluso en los estados mórbidos.

¹³ En « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société » (1955*b*) y en *Lo normal y lo patológico* (1966), Georges Canguilhem brinda varios ejemplos de estas regulaciones internas de los organismos vivientes. Por mencionar sólo algunos, citaremos la termorregulación, que le permite a los organismos homeotérmicos compensar las variaciones de temperatura del medio ambiente, y así establecer una independencia relativa respecto de él; la regulación de los movimientos respiratorios bajo la tasa de ácido carbónico disuelto en la sangre; la regulación de las variaciones de la alimentación nitrogenada por el mantenimiento de la ley de equilibrio nitrogenado; y, por último, podríamos mencionar algunas regulaciones propias del desarrollo embrionario, y otras relativas a las capacidades de regeneración de estructuras, tejidos, órganos o extremidades que presentan algunos organismos tras ser mutilados.

¹⁴ “El organismo mismo, por el sólo hecho de su existencia, resuelve una especie de contradicción, que es la contradicción entre la estabilidad y la modificación. La expresión de este hecho original requiere de términos cuya significación es a la vez fisiológica y moral; hay en todo organismo una moderación congénita, un control congénito, un equilibrio congénito; es la existencia de esta moderación, de este control, de este equilibrio lo que fue designado, a partir del fisiólogo americano Cannon, con el término erudito de la homeostasis.” [La traducción es nuestra].

eco de la resonancia filosófica de este término de *sabiduría*.¹⁵ Tal como escribe Canguilhem (1966), hablar de sabiduría no en el orden de la razón, sino en el orden del cuerpo, no sólo implica decir que los organismos vivientes tienden permanentemente al equilibrio, o que constantemente tratan de contrarrestar, mediante sus dinamismos fisiológicos o físico-químicos internos, las fuerzas del mundo exterior, de suyo opuestas a las exigencias propias de lo viviente; hablar de sabiduría en el orden del cuerpo, significa, ante todo, “que la vida orgánica es un orden de funciones precarias y amenazadas, *pero constantemente reestablecidas mediante un sistema de regulaciones*.” (pp. 207-208 [Las bastardillas son nuestras]).

Pues bien, cautivado por la intelección de un *equilibrio dinámico* de la vida de lo viviente, que diera forma a su concepto de *homeostasis orgánica*, Walter Cannon se sintió tentado de ampliar y de importar este concepto de origen fisiológico a los dominios de la sociología y del pensamiento político, confiriéndole un poder de elucidación de los fenómenos de la vida humana colectiva (cf. Canguilhem, 1955*b*, 1966). De ahí que el epílogo de su obra de 1932 llevara por título: “Relaciones entre la homeostasis biológica y la homeostasis social”. Para Canguilhem (1955*b*; 1966) —a través de quien hemos tomado contacto con el pensamiento de Cannon—, este epílogo relativo a la posibilidad de una homeostasis en el “cuerpo social” es la parte más débil de la obra del fisiólogo estadounidense. En efecto, Cannon se pregunta si sería posible hallar en el organismo social algún mecanismo interno de regulación que le permita amortiguar sus variaciones y corregir o compensar sus desórdenes. Su respuesta será que el cuerpo social sí cuenta con un mecanismo de regulación —aunque en estado rudimentario—, y que ese mecanismo no es otro que la alternancia constante entre el conservadurismo y el

¹⁵ Según Canguilhem (1955*b*), la idea antigua y pagana de *sabiduría* era la idea de la medida, del control, de la mesura y del equilibrio en la conducción de la vida. Era precisamente aquello que preservaba al hombre del influjo de la desmesura y de sus tentaciones permanentes de desvío, aberración y desprecio por los límites. En la filosofía griega, el concepto de *sabiduría* era indisoluble de una cierta idea del *cosmos*, del Todo, y, por lo tanto, indisoluble de una cierta concepción o representación de la manera en que el viviente humano debe vivir su vida dentro de la *polis*, dentro de la sociedad. Al decir de Canguilhem (1966), los filósofos griegos “concebían la sociedad como una realidad de tipo orgánico, que tenía una norma intrínseca, una salud propia, regla de medida, de equilibrio y de compensación, réplica e imitación, en escala humana, de la ley universal que de la totalidad de los seres hacía un *cosmos*.” (p. 207). Pues bien, en el interior de este Todo social, de esta suerte de “organismo social”, el hombre tenía un lugar: se trata de un lugar en el que debía trabajar en cooperación con el conjunto de los otros vivientes humanos, y —para utilizar el lenguaje psicoanalítico— sofocar las mociones de sus pulsiones sexuales y de muerte (o de destrucción), con la finalidad de someterse a las exigencias éticas y a las restricciones morales que impone la vida humana cultural o la vida humana en civilización (Canguilhem, 1955*b*).

reformismo político. Permítasenos reproducir aquí el fragmento del epílogo de Cannon, que Georges Canguilhem reprodujo en su artículo de 1955.

Il faut d'abord noter que le corps politique lui-même offre des traces de dispositif grossier de stabilisation. Dans le chapitre précédent j'ai émis cette idée qu'une certaine constance dans un système complexe est la preuve en elle-même qu'il y a des mécanismes agissants ou prêts à agir pour défendre cette constance. De même quand un système se maintient stable, il arrive à le faire parce que la plus petite tendance à un changement est immédiatement enrayée par l'augmentation d'efficacité du ou des facteurs qui s'opposent à ce changement. Une tendance au conservatisme excite une révolte des éléments de gauche qui, à son tour, est suivie d'un retour au conservatisme. Un gouvernement peu sévère, avec les conséquences qu'entraîne ce manque de sévérité, provoque l'arrivée au pouvoir de réformateurs dont le rigorisme amènera de l'agitation et le désir de plus de liberté. Les nobles enthousiasmes et les sacrifices de la guerre sont suivis d'une apathie morale et d'une débauche d'indulgence envers soi-même. (...) Il est rare que dans une nation une tendance prenne une force telle qu'elle aille jusqu'au désastre. Avant que cet extrême ne soit atteint des forces correctrices s'élèvent qui arrêtent cette tendance ; généralement elles arrivent à dominer trop absolument, de sorte qu'elles-mêmes provoquent une nouvelle réaction. (Cannon, 1932, citado por Canguilhem, 1955b, pp. 70-71).¹⁶

Si nos hemos permitido reproducir *in extenso* el fragmento precedente, ha sido para mostrar con claridad cómo a partir del discernimiento de un fenómeno histórico de suyo *coyuntural*, *circunstancial* o *transitorio*, la estabilidad política, Cannon infirió la existencia y la acción de un mecanismo de regulación *permanente* y *constante* en el organismo social. El error de Cannon se vuelve aquí evidente. En primer lugar, resulta imposible importar a la *vida política* el concepto de *homeostasis biológica*, ya que ese supuesto mecanismo de regulación social, la alternancia política

¹⁶ “Es preciso señalar, de entrada, que el propio cuerpo político ofrece huellas de un rudimentario dispositivo de estabilización. En el capítulo precedente he emitido esta idea de que una cierta constancia en un sistema complejo es la prueba misma de que hay mecanismos actuantes o listos para actuar para defender esa constancia. Del mismo modo, cuando un sistema se mantiene estable, logra hacerlo porque la más pequeña tendencia a un cambio es inmediatamente frenada por el aumento de eficacia del factor o de los factores que se oponen a ese cambio. Una tendencia al conservadurismo incita una revolución de los elementos de izquierda que, a su vez, es seguida de un retorno al conservadurismo. Un gobierno poco severo, con las consecuencias que entraña esa falta de severidad, provoca la llegada al poder de reformadores cuyo rigorismo suscitará la agitación y el deseo de mayor libertad. Los nobles entusiasmos y los sacrificios de la guerra son seguidos de una apatía moral y de un exceso de indulgencia para consigo mismo. (...) Es raro que en una nación una tendencia tome una fuerza tal como para llevarla hasta el desastre. Antes de que ese extremo sea alcanzado, se elevan unas fuerzas correctoras que detienen esta tendencia; generalmente, ellas llegan a dominar de manera demasiado absoluta, de suerte que ellas mismas provocan una nueva reacción.” [La traducción es nuestra].

entre conservadurismo y reformismo, no tiene sentido para cualquier sociedad, sino sólo para aquellas que poseen un régimen parlamentario, que, en último análisis, no es más que una invención histórica (Canguilhem, 1955*b*). En segundo lugar, ese dispositivo político no es inmanente a la vida social, no está inscrito —por así decir— en su existencia misma, sino que es una suerte de conquista histórica o de “máquina política adquirida por las sociedades modernas para diferir, sin poder impedirla en última instancia, la transformación de sus incoherencias en crisis.” (Canguilhem, 1966, p. 208). Y, en tercer y último lugar, el error de Cannon estriba en no haber advertido la *imposibilidad estructural* que atraviesa el problema de la asimilación de la sociedad a un organismo vivo, o, dicho de otro modo, en haber desconocido el hecho fundamental de que « une société est plutôt de l’ordre de la machine ou de l’outil que de l’ordre de l’organisme. » (Canguilhem, 1955*b*, p. 71).¹⁷

III.1.3. La imposible asimilación de la sociedad al organismo viviente en el pensamiento de Georges Canguilhem. Crisis, desorden y desequilibrio: la inexistencia de la autorregulación social

Pese a tratarse de una colectividad de vivientes humanos, de un conjunto *organismos humanos* relativamente organizados, la vida de la sociedad no puede ser asimilada a la vida de un organismo biológico y, por lo tanto, resulta imposible fundar una idea de “terapéutica social” sobre la base de dicha asimilación: tal es, pues, la conclusión hacia la que se dirigen las reflexiones que Georges Canguilhem ofrece en « Le problème des régulations dans l’organisme et dans la société » (1955*b*) y en la segunda parte de *Lo normal y lo patológico* (1966). El núcleo duro del argumento que llevó a Canguilhem a considerar como imposible esta asimilación, no estriba sino en las relaciones radicalmente diferentes —e incluso opuestas— que las sociedades humanas y los organismos vivientes establecen con la salud y con la enfermedad, con lo normal y lo patológico, es decir, en la naturaleza radicalmente diversa que caracteriza sus nexos con los males que los aquejan y con los remedios que han de curarlos.

¹⁷ “una sociedad pertenece más al orden de la máquina o de la herramienta que al orden del organismo.” [La traducción es nuestra].

Según Canguilhem (1955*b*), una individualidad biológica o un organismo viviente es una entidad o un *modo de ser* completamente extraordinario, único, puesto que entre su existencia y su ideal, entre su ser y su norma o su regla, no existe, en estricto rigor, ninguna diferencia. Con el sólo hecho de su existencia o de su posibilidad, el organismo viviente responde a un ideal de organismo, lo que equivale a decir que « la norme ou la règle de son existence est donnée dans son existence même. » (Canguilhem, 1955*b*, p. 67).¹⁸ Es por esto que en *Lo normal y lo patológico* (1966) Canguilhem escribió: “en un organismo vivo las reglas de ajuste de las partes entre sí son inmanentes, están presentes sin estar representadas, obran sin deliberación ni cálculo. En este caso no hay ni desviación, ni distancia, ni dilación entre la regla y la regulación. (...) El orden vital está constituido por un conjunto de reglas que son vividas sin problemas.” (p. 197). Pues bien, dado que las reglas de ajuste y de funcionamiento del organismo viviente están inscritas en su existencia misma, obrando sin necesidad de ser representadas, no puede haber ninguna duda respecto de la norma que el terapeuta ha de intentar restaurar cuando esa individualidad biológica se ve aquejada por una enfermedad o por una lesión: « l’idéal d’un organisme malade c’est un organisme sain de la même espèce. » (Canguilhem, 1955*b*, p. 67).¹⁹ Desde este punto de vista, la salud es un dato primario y originario para cualquier individualidad biológica, dato que, al decir de Leriche (1936), corresponde a “la vida en el silencio de los órganos”; de allí que el efecto esperado de cualquier remedio, medicación o terapéutica no pueda ser sino « la restauration de l’organisme dans son état d’organisme sain ; bref, l’idéal de l’organisme est ici clair à tout le monde, c’est l’organisme lui-même. » (Canguilhem, 1955*b*, p. 67).²⁰ En el orden de los organismos biológicos, entonces, y desde el punto de vista de la salud y de la enfermedad o de los remedios para los males, nadie podría dudar acerca del ideal del bien; lo que se presta a discusión o engaño es, por el contrario, la naturaleza del mal, es decir, la causa o los mecanismos de los desórdenes orgánicos.

¹⁸ “la norma o la regla de su existencia está dada en su existencia misma.” [La traducción es nuestra].

¹⁹ “el ideal de un organismo enfermo es un organismo sano de la misma especie.” [La traducción es nuestra].

²⁰ “la restauración del organismo en su estado de organismo sano; en resumen, el ideal del organismo está aquí claro para todo el mundo, es el organismo en sí mismo.” [La traducción es nuestra].

Radicalmente diferente es la relación que la vida de la sociedad mantiene con la salud y con la enfermedad y, por lo tanto, con los eventuales remedios para sus males o con aquello que serviría para corregir sus desórdenes. En las antípodas de lo que ocurre en el caso de la vida orgánica, en el orden social lo que se presta a discusión o engaño no es la naturaleza del mal o del desorden, sino justamente su estado ideal, su norma o su regla. Determinar el ideal de la vida de una sociedad es precisamente uno de los problemas capitales de la existencia humana, puesto que los mismos hombres que se muestran de acuerdo en cuanto a la naturaleza de los males sociales, se dividen en cuanto a los remedios o reformas para ellos.

C'est ici précisément que le problème se pose ; la finalité de l'organisme est intérieure à l'organisme et par conséquent cet idéal qu'il faut restaurer c'est l'organisme lui-même.

Quant à la finalité de la société, c'est précisément l'un des problèmes capitaux de l'existence humaine et un des problèmes fondamentaux que se pose la raison.

Depuis que l'homme vit en société, sur l'idéal de la société, précisément, tout le monde discute ; par contre les hommes sont beaucoup plus aisément d'accord sur la nature des maux sociaux que sur la portée des remèdes à leur appliquer. (Canguilhem, 1955*b*, p. 67).²¹

La razón más profunda que, según Canguilhem (1955*b*), lleva a estas subjetividades conscientes llamadas *hombres* no sólo a disentir en cuanto al estado ideal de la vida social, sino incluso a considerar que los remedios propuestos son peores que las enfermedades, es que « la vie d'une société ne lui est pas inhérente à elle-même. » (p. 68).²² En este sentido, pese a ser una colectividad de vivientes humanos, de *organismos humanos*, la sociedad no tiene, como el organismo biológico, una finalidad propia, inmanente, que se encuentre inscrita en su existencia misma. Lo que caracteriza a la *vida social*, por oposición a lo que sucede con la *vida orgánica*, es justamente la distancia, la diferencia, que existe entre su ser y su ideal. Es por esto que no podría existir un “modelo de salud” para las sociedades humanas o para la vida humana

²¹ “Es aquí precisamente donde el problema se plantea; la finalidad del organismo es interior al organismo y, por consiguiente, ese ideal que se debe restaurar es el organismo en sí mismo.

En cuanto a la finalidad de la sociedad, es precisamente uno de los problemas capitales de la existencia humana y uno de los problemas fundamentales que se plantea la razón.

Desde que el hombre vive en sociedad, todo el mundo discute, precisamente, sobre el ideal de la sociedad; por el contrario, los hombres están más fácilmente de acuerdo sobre la naturaleza de los males sociales que sobre el alcance de los remedios a aplicarles.” [La traducción es nuestra].

²² “la vida de una sociedad no es inherente a ella misma.” [La traducción es nuestra].

colectiva, ya que cualquier modelo sería siempre, y por esencia, exterior y ajeno a su existencia misma. De ahí que Canguilhem (1966) escribiera: “en una organización social, las reglas de ajuste de las partes en una colectividad más o menos lúcida en cuanto a su destino propio (...) son exteriores a la multiplicidad ajustada. Las reglas tienen que ser representadas, aprendidas, rememoradas, aplicadas.” (p. 197).

Los organismos vivientes viven con toda naturalidad sus normas y sus regulaciones, ya que éstas —como lo hemos dicho— les son inherentes. Si en los organismos vivientes no existe diferencia entre su ser y su ideal, entre su existencia y su norma, es porque los organismos biológicos son genuinas *totalidades orgánicas*, cuya naturaleza reside en el hecho de estar comandadas por dispositivos de regulación interna que tienden a compensar sus perturbaciones y a corregir sus desórdenes, de modo de asegurar su equilibrio dinámico, su homeostasis, y una cierta armonía y orden fisiológico o físico-químico. La sociedad, por el contrario, carece de estos mecanismos internos de regulación; carece, en estricto rigor, de *autorregulación*: “En el caso de la sociedad, la regulación es una necesidad que está en busca de su órgano y de las normas de su ejercicio.” (Canguilhem, 1966, p. 199). Es por esta razón que las normas sociales no son interiores o inmanentes, que las necesidades de la sociedad no son las de un todo organizado. De ahí que se pueda señalar, siguiendo a Canguilhem, que la sociedad, en el fondo, está muy lejos de ser un organismo biológico.

Pero basta con que un individuo se interrogue en una sociedad cualquiera acerca de las necesidades y las normas de esta sociedad y las impugne, signo de que esas necesidades y esas normas no son las de toda la sociedad, para que se capte hasta qué punto la necesidad social no es inmanente, hasta qué punto la norma social no es interior, hasta qué punto al fin y al cabo la sociedad, sede de disidencias contenidas o de antagonismos latentes, está lejos de plantearse como un todo. Si el individuo se plantea la pregunta por la finalidad de la sociedad, ¿acaso no es ese el signo de que la sociedad es un conjunto más unificado de medios, carente precisamente de un fin con el cual se identificaría la actividad colectiva permitida por la estructura? (Canguilhem, 1966, pp. 202-203).

Muy lejos de poder ser concebidas al modo de unas *totalidades vivientes*, las sociedades deben ser consideradas, entonces, según las reflexiones de Canguilhem, como unas entidades que pertenecen más al registro de las máquinas o de las herramientas que al registro de los

organismos vivos. Sólo a partir de esta representación o figuración se vuelven inteligibles los fenómenos de descomposición y de desorganización permanente que padecen las sociedades humanas, vale decir, su tendencia constante y repetida a funcionar mal a pesar del valor y del sentido que introduce la experiencia. Y es que en tanto máquinas o herramientas, las sociedades humanas carecen precisamente de aquellos dispositivos internos de regulación que les permiten a las individualidades biológicas reparar sus daños, compensar sus perturbaciones y corregir sus desórdenes.

La ausencia de una regulación interna en la vida social, y más aun su necesidad y reclamo continuo de una regulación que le permita asegurar, de algún modo, su orden y su armonía, condujo a Canguilhem (1955*b*) a plantear una cuestión filosófica fundamental dirigida a la indagación de la naturaleza última de la *vida social*, a saber: si aquello que define en profundidad lo social no será más un estado latente o manifiesto, de crisis, de desorden y de desequilibrio, en desmedro de un estado de orden real y de armonía permanente. Desde nuestro punto de vista, al menos la buena lógica parece sugerir que no es posible buscar el equilibrio o la regulación de las estructuras sociales si no existe en ellas un estado anterior de perturbación o de alteración. Y es que, en último examen, sólo lo primeramente desordenado, desregulado y desequilibrado es susceptible de solicitar o de reclamar una corrección o rectificación posterior: “lo anormal, lógicamente secundario es existencialmente primitivo.” (Canguilhem, 1966, p. 191). Pues bien, permítasenos reproducir *in extenso* la brillante reflexión filosófica que condujo a Canguilhem no sólo a desarticular la asimilación de las sociedades humanas a los organismos biológicos, sino también a establecer la hipótesis de que quizás el desorden y la crisis constituyen el estado normal de la *vida social*.

(...) ce qui fait l'organisme c'est précisément que sa finalité sous forme de totalité lui est présente et est présente à toutes les parties. Je m'excuse, je vais peut-être vous scandaliser, mais une société n'a pas de finalité propre ; une société c'est un moyen ; une société est plutôt de l'ordre de la machine ou de l'outil que de l'ordre de l'organisme.

Bien sûr, une société a quelque ressemblance avec l'organique puisqu'elle est une collectivité de vivants. (...) mais cette collectivité n'est ni un individu ni une espèce. Elle n'est pas un individu parce qu'elle n'est pas un organisme pourvu de sa finalité et de sa totalité obtenue par un système spécialisé d'appareils de

régulation ; elle n'est pas une espèce parce qu'elle est, comme le dit Bergson, close. Les sociétés humaines ne sont pas l'espèce humaine. (...) Donc, n'étant ni un individu, ni une espèce, la société, être d'un genre ambigu, est machine autant que vie, et n'étant pas sa fin en elle-même, elle représente simplement un moyen, elle est un outil. Par conséquent, n'étant pas un organisme, la société suppose et même appelle des régulations ; il n'y a pas de société sans régulation, il n'y a pas de société sans règle, *mais il n'y a pas dans la société d'auto-régulation. La régulation y est toujours, si je puis dire, surajoutée, et toujours précaire.*

De sorte qu'on pourrait se demander sans paradoxe si l'état normal d'une société ce ne serait pas plutôt le désordre et la crise que l'ordre et l'harmonie. En disant l'état normal de la société je veux dire l'état de la société considérée comme machine, l'état de la société considérée comme outil.

C'est un outil toujours en dérangement parce qu'il est dépourvu de son appareil spécifique d'auto-régulation. (Canguilhem, 1955b, pp. 71-72 [Las bastardillas son nuestras]).²³

Si hemos expuesto con cierta profundidad las reflexiones que Georges Canguilhem ofrece en « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société » (1955b) y en la segunda parte de *Lo normal y lo patológico* (1966), no es solamente porque ellas conducen a una subversión de las ideas de *orden*, de *armonía*, de *consenso* y de *homeostasis social* que dieran forma a las doctrinas políticas o a las teorías sociológicas de Auguste Comte y de Walter Cannon; si lo hemos hecho, es porque no podemos dejar de advertir la existencia de una suerte de parentesco, de filiación o de nexo entre esas reflexiones filosóficas y políticas, y las consideraciones sobre la naturaleza de la vida humana colectiva a las que Freud diera lugar en

²³ “(...) lo que caracteriza al organismo es precisamente el hecho de que su finalidad, bajo la forma de totalidad, está presente para él y está presente para todas las partes. Me excuso, quizás voy a escandalizarlos, pero una sociedad no tiene finalidad propia; una sociedad es un medio; una sociedad pertenece más al orden de la máquina o de la herramienta que al orden del organismo.

Por supuesto, una sociedad tiene un cierto parecido con el organismo, puesto que es una colectividad de vivientes. (...) pero esta colectividad no es ni un individuo ni una especie. No es un individuo, porque no es un organismo provisto de su finalidad y de su totalidad, obtenida por un sistema especializado de aparatos de regulación; no es una especie, porque es, como lo dice Bergson, cerrada. Las sociedades humanas no son la especie humana. (...) Pues bien, no siendo ni un individuo, ni una especie, la sociedad, ser de un género ambiguo, es máquina tanto como vida, y no siendo su fin en sí misma, representa simplemente un medio, es una herramienta. Por consiguiente, no siendo un organismo, la sociedad supone e incluso exige regulaciones; no existe sociedad sin regulación, no existe sociedad sin regla, *pero no existe en la sociedad la autorregulación. En ella la regulación está siempre, por así decir, sobreañadida, y es siempre precaria.*

De suerte que podríamos preguntarnos, sin paradojas, si el estado normal de una sociedad no sería más el desorden y la crisis que el orden y la armonía. Al decir el estado normal de la sociedad, quiero decir el estado de la sociedad considerada como máquina, el estado de la sociedad considerada como herramienta.

Se trata de una herramienta siempre averiada, ya que está desprovista de su aparato específico de autorregulación.” [La traducción es nuestra].

diversos lugares de su obra, pero sobre todo en los denominados textos culturales, sociológicos o antropológicos. De hecho, en escritos como “De guerra y de muerte. Temas de actualidad” (1915*b*) y *El malestar en la cultura* (1930 [1929]), Freud desarrollará en profundidad la idea de que la vida de los individuos humanos —siempre propulsada por las exigencias y reclamaciones de las *pulsiones de vida* o *Eros* y por las *pulsiones de muerte* o *de destrucción*— se constituye y se desenvuelve sobre una relación fundamental de *inconciliabilidad*, de *malestar* y de *crisis* respecto los regímenes anímicos de las colectividades humanas o de las creaciones anímicas de cultura, que no son otra cosa que las convenciones, restricciones e imperativos éticos y morales que tienen la finalidad de normar, de ordenar o de disciplinar el funcionamiento de la vida humana en civilización a través de una sensible limitación de las energías pulsionales del viviente humano.

Los hombres, según Freud, no sólo habitan la cultura, sino que de continuo deben construirla y reconstruirla *junto a otros*; su autoconservación, amenazada por los hiperpoderes de la naturaleza, depende precisamente de la estabilidad de esos *lazos sociales*, y ello tanto desde el punto de vista del individuo como de la especie. Pero el precio de esa edificación o reedificación constante es demasiado alto, puesto que exige de los vivientes humanos un sacrificio anímico primordial, a saber: el sacrificio de la satisfacción de sus *pulsiones sexuales* y *de muerte* (o *de destrucción*). Toda cultura humana se erige al precio de dicha renuncia, de tal suerte que el sacrificio pulsional corresponde —por decirlo de algún modo— a la “moneda de cambio” con la que los vivientes humanos han de pagar su existencia colectiva. Pero poner en juego la satisfacción pulsional no es una nimiedad para la vida anímica del viviente humano. La satisfacción, según Freud (1930 [1929]), es la “tarea económica” de la vida humana, razón por la cual su frustración, postergación o renuncia, por efecto de las exigencias de la vida anímica cultural, no podrían ser vividas sino con una alta cuota de *displacer*, de sufrimiento psíquico y de malestar. Las consecuencias del sacrificio pulsional se vuelven, entonces, evidentes por sí mismas: la vida humana en civilización condena a los hombres a padecer de un malestar permanente, nacido de una satisfacción pulsional imposible, y esa imposibilidad, al mismo tiempo, no sería sino el fundamento económico o pulsional de la arcaica hostilidad que los vivientes humanos albergan contra la cultura. Son precisamente estas consideraciones y

elucidaciones de corte antropológico o cultural las que —en nuestra interpretación— configuran una verdadera *filosofía-política de lo viviente* en la teoría de Freud, y las que mantienen una suerte de parentesco o de nexo con las reflexiones sociológicas y políticas de Georges Canguilhem, en el sentido de que ese malestar inherente a la condición cultural o social de los vivientes humanos sería el resorte anímico, el motor o el empuje {*Drang*} de aquel estado latente o manifiesto de crisis, de desorden o de desequilibrio que, según Canguilhem (1955*b*), parece constituir el estado normal de la *vida social*.

Precisamente en el punto en el que las concepciones conservadoras del siglo XIX parecen exhibir todas sus limitaciones e insuficiencias para volver aprehensible la naturaleza de una vida social humana cuyo funcionamiento y dinanismos parecen ser esencialmente resistentes a su captación por cualquier concepto o noción de *estabilidad*, de *orden* y de *armonía*, la teoría freudiana de la vida como un *acontecer antivital, antihomeostático y antiadaptativo* —teoría edificada por nosotros sobre un *trabajo* del concepto de *pulsión*, y a modo de una *ficción*— se convierte en una verdadera exigencia del pensamiento, toda vez que ella logró subvertir la ilusión más grande y, por lo tanto, más dañina que el *dogma de conservación* del siglo XIX instalara en las reflexiones propias de la filosofía política y del pensamiento sociológico, a saber: la ilusión de que la vida humana en civilización, independientemente de la índole de sus tensiones, antagonismos o luchas, tiende naturalmente al equilibrio o a la homeostasis a fin de conservar, restituir o retornar a su estado inmanente de orden, de paz y de armonía.

III.2. El inconciliable pulsional más allá del pensamiento político y sociológico del siglo XIX: hacia una *filosofía-política de la vida* en el pensamiento de Sigmund Freud

Freud no fundó sus representaciones relativas a la naturaleza de la vida social humana ni sobre la fisiología del siglo XIX, ni tampoco sobre el concepto de *organismo* que ésta pregonó. La *política freudiana de lo viviente* —si se nos permite acuñar esa expresión— se encuentra muy lejos de las teorías sociológicas y políticas que Auguste Comte y Walter Cannon edificaron a partir de una identificación entre la sociedad y el organismo viviente. Si en *El malestar en la cultura* (1930 [1929]) Freud se atrevió a trazar una suerte de paralelo entre el desarrollo cultural

y el desarrollo anímico o psíquico del viviente humano singular, identificando, de este modo, la estructura de la sociedad humana a la de una individualidad biológica, es preciso dejar en claro que ese concepto de individualidad biológica o de organismo viviente no es el mismo que predominara durante el siglo XIX. El concepto de *organismo* de Freud no es aquel que ha de ser definido únicamente por sus tendencias a la autoconservación, a la homeostasis, al orden y la armonía; el concepto de organismo de Freud, es el de un *organismo pulsional*, cuya esencia consiste en estar habitado por un conflicto no sólo insalvable, sino también fundante y estructural, entre la vida y la muerte, entre la autoconservación y la autodestrucción, entre la oposición a la degradación y una tendencia a la ruina y a la corrupción. Es a partir de esta referencia a la vida pulsional —o, más precisamente, al *inconciliable pulsional*— que Freud fundará sus concepciones relativas a la naturaleza de la vida humana en civilización y del proceso cultural, los cuales elucidará a modo de verdaderas *construcciones anímicas*. Freud se alejará, así, del oficio del antropólogo social o cultural; el centro de gravedad de su examen de la vida social no estará conformado ni por las costumbres, ni por los mitos, ni por las tradiciones, ni por las creencias compartidas por un grupo humano particular; la piedra angular de su indagación será, en cambio, el proceso de estructuración de la cultura humana, entendida ésta como un proceso anímico universal en el que los vivientes humanos han de cumplir con un doble trabajo, a saber: el fortalecimiento de su intelecto, con miras a un dominio parcial sobre las fuerzas incoercibles e inconciliables de la vida pulsional —dicho de otro modo: el gobierno del pensar sobre el obrar del hombre—, y la interiorización de las *pulsiones de destrucción* o *de agresión*, con miras a la instalación y mantenimiento de un orden y de una armonía social siempre precaria y amenazada (cf. Einstein y Freud, 1933 [1932], p. 198).

Ahora bien, para esclarecer ese extraño nexo que Freud estableció entre la vida pulsional de los hombres y la fundación de la cultura humana, es preciso remontarse hasta una representación o dimensión mitológica. Particularmente, a la *ficción* darwiniana de la “horda primordial” —cuya exposición Freud ofreció en *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]) y también en *El malestar en la cultura* (1930 [1929])—, que pretende reconstruir la prehistoria antropeide del viviente humano, y al relato freudiano del *desamparo originario*, representaciones cuyo valor

estriba en su capacidad para echar luz sobre la naturaleza más profunda del *lazo social* y sobre el valor psíquico arcaico de *los otros* vivientes humanos.

III.2.1. La fundación mitológica de la cultura humana: *Eros* y *Ananké*, y la ficción darwiniana de la “horda primordial”

Ya lo señalamos en el capítulo anterior: si algo ha de constituir la especificidad de las organizaciones biológicas humanas respecto de las otras producciones posibles de la *Bíos* — animales y vegetales—, es el hecho de que las primeras no son inmanentes a la vida; mientras que las vidas del árbol, del pájaro y de la carroña dependen por entero de la naturaleza y se extinguen sin consciencia de su destino de muerte y de su precariedad esencial (Canguilhem, 1974), el hombre es un ser que debe aceptar el desafío de mejorar su suerte sobre la tierra, es decir, de modificar la naturaleza o el mundo exterior de tal forma de aplacar o minimizar sus fuerzas hiperpotentes, cuyas leyes resultan ser esencialmente indiferentes a las exigencias propias de lo viviente. Pero el viviente humano es un ser originariamente desvalido, que ha sido arrojado al mundo en un estado relativo de *prematuridad biológica* respecto de otras producciones vivientes del reino animal; su organismo, desde el punto de vista fisiológico, no sólo es incapaz de hacer frente a las exigencias y reclamaciones del mundo exterior, sino también de propiciar la satisfacción de sus necesidades internas. En un escenario tal, de precariedad y fatalidad, la suerte de este verdadero “lactante desvalido” (Freud, 1930 [1929], p. 90) que es la cría humana, depende por entero del *auxilio ajeno*, es decir, de *otro* viviente humano —generalmente un otro materno—, que no sólo le ofrezca nutrición, protección y amor, sino también consuelo frente al “apremio de la vida”, frente a la encarnación del destino necesario y de lo inevitable, *Ananké*. He aquí, pues, el fundamento más arcaico para la intelección de la naturaleza del *lazo social*, y el germen del relato mítico desde el cual Freud construirá su representación del nacimiento de las primeras regulaciones y normas fundamentales de la vida política, entre ellas: el derecho, la justicia, la ética y la moral.²⁴

²⁴ No podemos soslayar, en este punto, el hecho de que estas reflexiones e intuiciones de Freud, que ubican al desamparo originario como fundamento del lazo social, fueran esbozadas por él casi 35 años antes de la publicación de *El malestar en la cultura* (1930 [1929]), obra capital para la comprensión de su pensamiento sociológico y político. Prueba de ello es el siguiente fragmento del “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), en

Una vez que el *otro* hubo de asegurar las condiciones básicas de su supervivencia, el hombre primordial debió comenzar a modificar por sí mismo el mundo circundante, con la finalidad de asegurar su autoconservación y su protección frente a los hiperpoderes de la naturaleza. Esa modificación acorde a fines sólo tuvo lugar a partir una acción específica: *el trabajo*, acción desde la cual Freud coligió un motivo más para el establecimiento de vínculos recíprocos entre los seres humanos. Se trata aquí, pues, del *valor del colaborador*.

Después que el hombre primordial hubo descubierto que estaba en su mano —entiéndaselo literalmente— mejorar su suerte sobre la Tierra mediante el trabajo, no pudo serle indiferente que otro trabajara con él o contra él. *Así el otro adquirió el valor del colaborador*, con quien era útil vivir en común. (Freud, 1930 [1929], p. 97 [Las bastardillas son nuestras]).

Según Freud (1930 [1929]), es altamente probable que los miembros de la familia fueran los primeros colaboradores o auxiliares del viviente humano primordial en su lucha contra las fuerzas de la naturaleza. Y es que ya en su prehistoria antropeide el hombre habría cobrado el hábito de formar familias, sobre todo desde el momento en que la necesidad de satisfacción sexual se emancipó de los ritmos de la naturaleza por obra de la adquisición de la posición

donde escribió: “El organismo humano es al comienzo incapaz de llevar a cabo la acción específica. Esta sobreviene mediante *auxilio ajeno*: por la descarga sobre el camino de la alteración interior, un individuo experimentado advierte el estado del niño. Esta vía de descarga cobra así la función secundaria, importante en extremo, del *entendimiento* {*Verständigung*; o «comunicación» [sic], y *el inicial desvalimiento del ser humano es la fuente primordial de todos los motivos morales.*” (pp. 362-363 [Las bastardillas son nuestras]). Desde nuestro punto de vista, este fragmento —por cierto, escasamente citado, y cuyo valor parece no haber sido aún apreciado del todo— pone de manifiesto, de la manera más palmaria, el poder estructurante del *otro* respecto de la vida anímica de la cría humana, esto es, su función reguladora y normativa en lo relativo a la expresión y tramitación de sus reclamaciones pulsionales dentro del todo social. De tal manera, es posible pensar que el *otro* constituye, pues, en la organización anímica arcaica del viviente humano, el primer influjo de socializante, o sea, la primera “encarnación” —por así decir— de las “formaciones de ideal” de las colectividades humanas, entre las cuales se destacan los preceptos, exigencias y reclamaciones de la ética y de la moral. Quizás volvamos más comprensible el sentido originario de aquel fragmento del temprano “Proyecto de psicología” (1950 [1895]) reproduciendo este otro, que se encuentra en *El malestar en la cultura* (1930 [1929]) y que a todas luces parece retomar esas antiguas reflexiones: “Es lícito desautorizar la existencia de una capacidad originaria, por así decir natural, de diferenciar el bien del mal. Evidentemente, malo no es lo dañino o perjudicial para el yo; al contrario, puede serlo también lo que anhela y le depara contento. *Entonces, aquí se manifiesta una influencia ajena; ella determina lo que debe llamarse malo y bueno. Librado a la espontaneidad de su sentir, el hombre no habría seguido ese camino; por tanto, ha de tener un motivo para someterse a ese influjo ajeno. Se lo descubre fácilmente en su desvalimiento y dependencia de otros; su mejor designación sería: angustia frente a la pérdida de amor.* (...) Por consiguiente, lo malo es, en un comienzo, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida de amor; y es preciso evitarlo por la angustia frente a esa pérdida.” (p. 120 [Las bastardillas son nuestras]).

bípeda.²⁵ En ese momento mítico, en el que “la necesidad de satisfacción genital dejó de emerger como un huésped” para instalarse “en el individuo como un pensionista.” (Freud,

²⁵ En una extensa nota a pie de página de *El malestar en la cultura* (1930 [1929], p. 97, n. 1), Freud se propuso explicar los procesos anímicos que les permitieron a los vivientes humanos pasar de una sexualidad animal, regida por los ritmos biológicos del esquema del instinto, a una sexualidad —en realidad, la única que merece tal denominación— regulada por los dinamismos de la pulsión. Con este objetivo, e inspirado en las teorías de Darwin, Freud desarrolló una especulación cercana al campo de investigación de la antropología biológica, según la cual el punto de inflexión entre una y otra etapa de la evolución humana sería la adopción de la postura vertical en la marcha. En los orígenes de los tiempos —elucubra Freud—, la vida sexual de los seres humanos primitivos estaba dominada por una suerte de periodicidad orgánica, en la que la menstruación de las hembras actuaba a modo de señal para el desencadenamiento de la excitación del macho, respuesta sexual que tendía a extinguirse tan pronto como lo hiciese la emisión de la señal. De modo que en este tiempo mítico, en que los seres humanos caminaban en cuatro patas, los estímulos olfatorios ejercían un papel preponderante sobre su rudimentaria función sexual, más ligada a la reproducción biológica y a la perpetuación de la especie que al alcance de un placer autónomo. Con la adquisición de la postura erecta, el hombre primitivo no sólo se extrañó respecto de la tierra, sino que también relegó a un lugar secundario a los estímulos olfatorios, de naturaleza esencialmente intermitente, periódica. En estrecha correspondencia con la preponderancia que desde ese momento adquirió el sentido de la vista, el papel de los estímulos olfatorios fue asumido por las excitaciones visuales, que, al contrario de aquéllos, provocaban un influjo continuo y sostenido sobre la función sexual de estos vivientes humanos primordiales. Se trata, pues, de un paso evolutivo sustancial, que emancipó a la vida sexual de su dependencia y sometimiento respecto de los ritmos de la biología y de la naturaleza, convirtiendo, por lo tanto, al instinto en una *pulsión*. Bajo los regímenes de la pulsión y de su empuje constante, la necesidad de satisfacción sexual “se instaló en el individuo como pensionista.” (Freud, 1930 [1929], p. 97), y el macho encontró así un motivo para retener junto a sí a las hembras y formar familias. Es así como se habría dado inicio, a partir de la adopción de la postura vertical en la marcha, a lo que Freud denominó el “fatal proceso de la cultura”. En sus palabras: “Por consiguiente, en el comienzo del fatal proceso de la cultura se situaría la postura vertical del ser humano. La cadena se inicia ahí, pasa por la desvalorización de los estímulos olfatorios y el aislamiento en los períodos menstruales, luego se otorga una hipergravitación a los estímulos visuales, al devenir-visibles los genitales; prosigue hacia la continuidad de la excitación sexual, la fundación de la familia y, con ella, llega a los umbrales de la cultura humana. Esta es sólo una especulación teórica, pero lo bastante importante para merecer una comprobación exacta en las condiciones de vida de los animales próximos al hombre.” (Freud, 1930 [1929], pp. 97-98, n. 1).

Ahora bien, es preciso señalar que esta transición desde la primacía del instinto a la de la pulsión, no está exenta de consecuencias en lo que atañe a las posibilidades de satisfacción que el viviente humano ha de hallar en el ejercicio de su sexualidad. Y es que la etapa de los estímulos olfatorios no es, para Freud, una mera etapa de la evolución humana; ella constituye, más bien, una suerte de “etapa anal” de la humanidad y, como tal, el objeto más arcaico de lo que denominó “represión orgánica”, vale decir, de la primera defensa psíquica que el ser humano primitivo habría erigido a modo de corolario de la nueva forma de vida que adquirió tras su alzamiento del suelo. En este sentido, la “represión orgánica” vendría a establecer, para el hombre primitivo, una frontera, una demarcación o un límite entre su sexualidad animal arcaica y su sexualidad —más tardía— propiamente humana, en la que las prohibiciones y restricciones de naturaleza cultural, como el “tabú de la menstruación”, ejercerán un rol preponderante: “El tabú de la menstruación proviene de esta «represión {suplantación} orgánica», como defensa frente a una fase superada del desarrollo; todas las otras motivaciones son probablemente de naturaleza secundaria.” (Freud, 1930 [1929], p. 97, n. 1).

No obstante lo anterior, a poco andar Freud cayó en la cuenta de que los efectos de esta “represión orgánica” —destinados, según él, a allanar el camino hacia la cultura— terminan por desbordar el territorio del “erotismo anal” y arrastran consigo a la totalidad de la vida sexual del viviente humano, sexualidad que, desde ese momento mítico, se encuentra inevitablemente “acompañada por una renuencia no fundamental que estorba una satisfacción plena y esfuerzo a apartarse de la meta sexual hacia sublimaciones y desplazamientos libidinales.” (Freud, 1930 [1929], p. 104, cont. n. 5 [Las bastardillas son nuestras]). De este modo, y a partir de esta ficción antropológica fundamental, la insatisfacción habría pasado a ser un *hecho de estructura* para los vivientes humanos, inscrito en la naturaleza de su propia organización anímica y determinado por los avatares de su propia evolución biológica. Para finalizar esta

1930 [1929], p. 97), o, dicho de otro modo, en el momento en que el instinto sexual se transformó, por obra del proceso de la evolución, en una *pulsión* —con un *empuje* {*Drang*} o *fuerza constante*— el viviente humano primordial encontró una razón más para retener junto a sí a la mujer o a los objetos sexuales; y las hembras, por su parte, se vieron obligadas a permanecer junto al macho, más poderoso, justamente para proteger a sus desvalidas crías. Es desde esta figuración mítica que Freud reconstruyó la génesis de los primeros vínculos entre los seres humanos, los cuales estarían determinados por dos fuerzas también mitológicas, a saber: por un lado, *Ananké* o el “apremio de la vida” y, por el otro, *Eros* o la fuerza ligadora y unificadora de las *pulsiones de vida* o *pulsiones sexuales*.

Por consiguiente, la convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. *Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana*. El primer resultado de esta fue que una mayor cantidad de seres humanos pudieron permanecer en comunidad. (Freud, 1930 [1929], pp. 98-99 [Las bastardillas son nuestras]).

El psicoanálisis —ya lo hemos sugerido previamente— no es una antropología social o cultural; la *cultura* de la cual habla Freud en obras como *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]) o *El malestar en la cultura* (1930 [1929]) no es exactamente la misma que la antropología ha de discernir en aquellas actividades propiamente humanas, como la actividad del trabajo, la fabricación y uso de instrumentos o la domesticación del fuego, elementos que, por lo demás, ya están presentes en esa ficción de Freud que ubica a *Eros* y *Ananké* en los orígenes de los lazos sociales entre los vivientes humanos. En el pensamiento político de Freud, la cultura ha

larga digresión, reproduciremos un clarificador fragmento escrito bajo la pluma de Freud (1930 [1929]): “A todos los neuróticos, y a muchos que no lo son, les repugna que *«inter urinas et faeces nascimur»* {«nacemos entre orina y heces»}. También los genitales producen fuertes sensaciones olfatorias que resultan insoportables a muchas personas, dificultándoles el comercio sexual. *Así obtendríamos, como la raíz más profunda de la represión sexual que progresa junto con la cultura, la defensa orgánica de la nueva forma de vida adquirida con la marcha erecta contra la existencia animal anterior*, resultado este de la investigación científica que coincide de maneta asombrosa con prejuicios triviales formulados a menudo. Empero, por ahora se trata sólo de posibilidades muy inciertas, no refrendadas por la ciencia.” (p. 104, cont. n. 5 [Las bastardillas son nuestras]). Para un análisis más profundo de estos enmarañados problemas en la obra de Freud, véase la excelente publicación conjunta de Le Rider, J., Plon, M., Raulet, G. y Rey-Flaud, H. (1998). *Sobre El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, -1ª ed.- Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, pp. 32 y sigs.

de ser concebida como una genuina *construcción anímica*, cuya primera tarea no podría consistir sino en la *regulación* de esos lazos arcaicos que los seres humanos establecen entre sí. De ahí la intuición que Freud expresara en *El malestar en la cultura* (1930 [1929]): “Acaso se pueda empezar consignando que el elemento cultural está dado con el primer intento de regular estos vínculos sociales.” (p. 93). La comprensión de la vida social, de la cultura y de la civilización en el pensamiento antropológico de Freud es, por lo tanto, inseparable de un cierto registro *ético* y *político*, el único que se erige como capaz de volver inteligible la interrogación por la naturaleza de la *vida humana* en el campo de los fenómenos colectivos.

Freud intentó esclarecer —o, más bien, *reconstruir*— los orígenes de este paso cultural decisivo consistente en la primera instalación de una *norma social*, echando mano a una hipótesis auxiliar, estrechamente emparentada con su figuración o representación mítica de la vida del hombre primitivo: se trata del mito de la “horda primordial”, ficción antropológica que tomó del pensamiento de Charles Darwin y que amplió a través de la lectura de *Primal Law* (1903), obra del antropólogo de origen escocés James Jasper Atkinson. De los hábitos de vida de los primates superiores, Darwin infirió que los humanos primitivos se habrían organizado en pequeñas hordas dominadas por un macho adulto, que, en virtud de su fuerza física, de su poder, de sus celos y de su violencia salvaje, acaparaba para sí a todas las hembras, al mismo tiempo que prohibía a sus hijos el comercio sexual, o bien los expulsaba de la horda por la amenaza que suponía su inevitable adultez. Un día, señala Freud (1913 [1912-13]), estos hermanos, condenados a la frustración de su satisfacción sexual por obra de un padre tiránico que gozaba de placeres ilimitados, “se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible.” (p. 143). Lejos de haber resuelto la situación, el asesinato de este padre primordial generó una nueva situación conflictiva: cada uno de estos hermanos parricidas albergaba en su interior el deseo de ocupar el lugar del padre, hecho que, de ocurrir, habría provocado una nueva lucha —esta vez, fratricida—, y vuelto en vano el acto parricida. En lugar de ello, empero, estos hermanos, bajo el influjo de un profundo sentimiento de culpa nacido de la primordial *ambivalencia de sentimientos* que, según Freud (1913 [1912-13]), gobierna a la vida anímica desde sus más arcaicos orígenes —y que, en este caso, llevó a que los hermanos

sintieran, *junto al odio*, también *amor* y *admiración* por su tiránico padre—, se agruparon en una *liga* o *alianza de hermanos* en torno de una renuncia fundamental, a saber: la renuncia a la satisfacción pulsional y al ejercicio de la violencia bruta de que gozaba el padre primordial. Sólo así podrían estos hermanos evitar la situación de frustración que desembocó en el parricidio, y lograr la supervivencia y prosperidad de su temprana organización.

Ya no existía ningún hiperpoderoso que pudiera asumir con éxito el papel del padre. Por eso a los hermanos, si querían vivir juntos, no les quedó otra alternativa que erigir —acaso tras superar graves querellas— la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre. Así salvaron la organización que los había hecho fuertes (Freud, 1913 [1912-13], p. 146).

En el pensamiento de Freud, esta *alianza de hermanos* correspondería, pues, a una nueva organización de la convivencia humana, que viene a sustituir a la primitiva y arcaica horda primordial. Pero su importancia está muy lejos de ser aprehendida solamente desde un punto de vista antropológico. Si bien es cierto que de esta nueva organización han de derivarse los preceptos fundamentales de la cultura totemista, como el respeto al animal totémico, el tabú del incesto y la exogamia (cf. Freud, 1913 [1912-13], pp. 143 y sigs.), su relevancia para la interrogación freudiana relativa a la naturaleza de la vida social, estriba en el hecho de que en ella han de hallarse los rudimentos del “primer ‘derecho’” (Freud, 1930 [1929], p. 98), de la moralidad y de la eticidad de los vivientes humanos, es decir, de las primeras limitaciones, restricciones y renunciaciones que ha de experimentar la vida pulsional del hombre singular como consecuencia de su sometimiento a una comunidad o colectividad que, en virtud de su *unión*, resulta ser más fuerte y poderosa que cualquier individuo aislado. En efecto, según reza la ficción freudiana, la cultura humana habría surgido tras la caída del padre primitivo, momento mítico que impulsó a los hermanos parricidas a llevar a cabo el primer intento por establecer una *regulación* de los vínculos o *lazos sociales*, regulación cuya función principal sería la de impedir que éstos quedasen sometidos a la arbitrariedad y al albedrío del individuo físicamente más poderoso. Así, bajo la primacía del viejo y popular adagio «*L’union fait la force*» (Einstein y

Freud, 1933 [1932], p. 189),²⁶ esta colectividad de hermanos habría contrapuesto su poder, como “derecho”, al poder del individuo, que, de aquí en más, será condenado como “violencia bruta”. Esta limitación del individuo —de su agresividad— por obra del poder de una comunidad organizada en torno a un rudimentario y arcaico “derecho”, correspondería, pues, a la génesis de la convivencia y de la cultura humana, génesis cuyo relato mítico Freud construyó en el siguiente pasaje de *El malestar en la cultura* (1930 [1929]):

La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como «derecho», al poder del individuo, que es condenado como «violencia bruta». *Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación.* El siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo. (...). El resultado último debe ser un derecho al que todos —al menos todos los capaces de vida comunitaria— *hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones* y en el cual nadie —con la excepción ya mencionada— pueda resultar víctima de la violencia bruta. (pp. 93-94 [Las bastardillas son nuestras]).

Es en este punto en el que las reflexiones antropológicas de Freud se convierten en una verdadera *filosofía-política de lo viviente*, que demuestra que en el orden de la vida social no existe una regulación inmanente, que no hay nada parecido a una “regulación biológica” en el orden de la vida social. He aquí, pues, el punto de articulación con la *filosofía de la vida* de Georges Canguilhem (1955*b*), quien señaló que las sociedades humanas carecen justamente de aquella *autorregulación* que en el orden de los fenómenos biológicos determina la especificidad de un organismo viviente: « il n’y a pas de société sans régulation, il n’y a pas de société sans règle, mais il n’y a pas dans la société d’auto-régulation. La régulation y est toujours, si je puis dire, surajoutée, et toujours précaire. » (p. 72 [Las bastardillas son nuestras]).²⁷ Para Freud —al igual que para Canguilhem, diríamos— la *regulación* en el mundo social no es sino un epifenómeno, cuyo carácter precario e imperfecto emerge de su propia naturaleza, esto es, del hecho de que ella no es —ni podrá ser jamás— una regulación biológica. La regulación en la *vida social* es siempre

²⁶ “La unión hace la fuerza”. [La traducción es nuestra].

²⁷ “no existe sociedad sin regulación, no existe sociedad sin regla, pero no existe en la sociedad la autorregulación. En ella la regulación está siempre, por así decir, sobreañadida, y es siempre precaria. [La traducción es nuestra].

una *regulación ética y política*. Su fundamento, desde el punto de vista de la *política freudiana de lo viviente*, es la renuncia de lo pulsional, y es por esta razón que se trata siempre de una regulación imperfecta y esencialmente perniciosa en sus efectos sobre el viviente humano. Y es que para el establecimiento y mantenimiento de los lazos de la vida comunitaria, el hombre ha de convertirse en un *ser de sacrificio*, dispuesto a reprimir, sofocar o sublimar un trozo de las exigencias de su vida pulsional, la cual estorba y perturba sus relaciones recíprocas con los otros vivientes humanos. Esta renuncia a la satisfacción pulsional es, pues, el precio de la existencia de la vida colectiva, y sólo a partir de ella se vuelven posibles “las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión.” (Freud, 1913 [1912-13], p. 144), es decir, todo aquello que conocemos como *cultura*. Pero, ¿cuál es exactamente la naturaleza de esta renuncia? ¿Puede ser ella *total*? ¿Está acaso exenta de consecuencias anímicas? ¿Podemos ver en ella la fuente más profunda de la hostilidad que los hombres sienten hacia la cultura? ¿Es posible representarse el sacrificio de las pulsiones como un verdadero “sacrificio de la vida”?

III.2.2. El sacrificio pulsional: el precio de la vida humana en civilización. La hostilidad, la insatisfacción y la hipocresía como condiciones de la existencia política del viviente humano

En la *filosofía-política de lo viviente* de Freud, la *vida social* humana se encuentra muy lejos de los conceptos de *orden*, de *armonía* y de *homeostasis* que dieran forma a las perspectivas filosóficas y sociológicas de Auguste Comte y de Walter Cannon. Lejos de ser una suerte de “dispensadora de felicidad” para los vivientes humanos, que les procuraría intensos sentimientos de placer o de tranquilidad, la vida social no representa en la obra de Freud sino la tercera fuente desde la que amenaza el sufrimiento o desde la que proviene el penar humano; las otras dos, mencionadas también en *El malestar en la cultura* (1930 [1929]), son el cuerpo o el organismo propio, destinado naturalmente a la ruina y a la disolución, y el mundo exterior, cuyas leyes y fuerzas hiperpoderosas se presentan en oposición a las exigencias propias de lo viviente (cf. Freud, 1930 [1929], pp. 76 y 85). La razón más profunda de este malestar que los hombres sienten respecto de su vida en civilización ha de ser hallada, según Freud (1930 [1929]), en el registro económico y, más precisamente, en el núcleo dinámico de su funcionamiento, a saber: en las exigencias y reclamaciones de satisfacción, en la fuerza y en el *empuje* {*Drang*} *constante*, de

las dos grandes variedades de pulsiones que gobiernan al aparato psíquico, las *pulsiones de vida* o *Eros* y las *pulsiones de muerte*. Esta referencia a la vida pulsional es tan crucial en la *filosofía-política de lo viviente* de Freud, que incluso se atrevió a caracterizar el desarrollo cultural “por las alteraciones que emprende con las notorias disposiciones pulsionales de los seres humanos, *cuya satisfacción es por cierto la tarea económica de nuestra vida.*” (Freud, 1930 [1929], p. 95 [Las bastardillas son nuestras]). Desde este punto de vista, y de acuerdo a las reflexiones políticas de Freud, la vida social o cultural exige para su propia fundación y mantenimiento, un trozo de la vida del viviente humano, el que se ve obligado a renunciar, por la coercitividad de un poder y de una fuerza anímica de naturaleza colectiva, esencialmente externos y heterónomos, a sus inclinaciones agresivas y a sus mociones pulsionales de naturaleza sexual. Es en este sentido que podríamos decir, siguiendo a Freud, que el resorte último de la vida social es la vida pulsional, o, en otros términos, que la cultura se erige justamente sobre una renuncia de lo pulsional.

Por último y en tercer lugar —y esto parece lo más importante—, *no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones.* Esta «denegación cultural» gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres; ya sabemos que esta es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas. (...). No es fácil comprender cómo se vuelve posible sustraer la satisfacción a una pulsión. Y en modo alguno deja de tener sus peligros; si uno no es compensado económicamente, ya puede prepararse para serias perturbaciones. (Freud, 1930 [1929], p. 96 [Las bastardillas son nuestras]).

Esta radical *renuncia de lo pulsional*, que Freud ubica como la piedra angular de la fundación de la cultura humana, tiene, evidentemente, distintos alcances y significados según se trate de uno u otro grupo de pulsiones. Comenzaremos nuestro examen por las *pulsiones de vida*, o por su designación sintética de *Eros*.

Ya en el primer capítulo de nuestra investigación (cf. *supra*, I.2.5.) señalamos que el propósito último, la meta o la razón de ser de *Eros* es la “ligazón” {*Bindung*} (Freud, 1940 [1938], p. 146), vale decir, la unión, la síntesis y la aglomeración de todo lo viviente, con miras a la conservación, perpetuación y multiplicación de la vida. Tal como señala Freud en *El malestar*

en la cultura (1930 [1929]), *Eros* es uno de los progenitores míticos de la cultura humana, y su propósito, en este registro, no sería otro que el de “reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad.” (p. 117). Para cumplir con su designio, *Eros* ha de servirse, por una parte, de lo que Freud (1930 [1929]) dio en llamar “amor plenamente sensual” (p. 100), en el que existe una satisfacción sexual genital directa —se trata, en este caso, del típico vínculo de amor que se establece entre un hombre y una mujer—; y, por la otra, de la modificación más originaria de este amor sensual por obra del proceso cultural, a saber: *la ternura*, moción pulsional de *meta inhibida*, que gobierna los vínculos entre padres e hijos y entre éstos dentro de una familia a partir de una *represión* de la sexualidad. Ambas formas del amor habrían contribuido, así, a la reproducción de los individuos humanos, a la formación de nuevas familias y a la creación de “fraternidades” (Freud, 1930 [1929], p. 100), es decir, grupos, organizaciones o instituciones que escapan a las limitaciones del amor genital —entre ellas, a su carácter exclusivo—, permitiendo ligar entre sí a un número cada vez mayor de vivientes humanos hasta entonces extraños y desconocidos. Sin embargo, muy pronto esta relación de *Eros* con su retoño mítico, la cultura humana, entrará en una inevitable oposición, en la cual hemos de hallar una de las razones de la hostilidad del viviente humano hacia su existencia colectiva. “Pero en el curso del desarrollo el nexos del amor con la cultura pierde su univocidad. Por una parte, el amor se contrapone a los intereses de la cultura; por la otra, la cultura amenaza al amor con sensibles limitaciones.” (Freud, 1930 [1929], p. 100).

Según Freud (1930 [1929]), el amor comienza a oponerse a los afanes de la cultura desde el preciso momento en que la vida familiar empieza —por su naturaleza— a impedir la participación de sus miembros dentro de los “círculos más vastos de vida”. En efecto, cuanto más cohesionada y unida esté una familia, cuanto más fuertes sean sus lazos de ternura y de amor, tanto más aumentará su tendencia a segregarse de otros vivientes humanos, y tanto más intentará retener junto a sí a sus integrantes. De esta manera, este “amor familiar” —de *meta inhibida*, eminentemente— terminará por oponerse al propósito de la cultura de “aglomerar a los seres humanos en grandes unidades.” (Freud, 1930 [1929], p. 101). El segundo punto de discordia entre los afanes de *Eros* y los de la cultura, guarda estrecha relación con el lugar que la mujer ocupaba en la cultura occidental durante las primeras décadas del siglo XX. Según Freud

(1930 [1929]) —lo que sigue debe ser comprendido en ese contexto histórico y social—, las mujeres figuran o encarnan los intereses de la familia y de la vida sexual, justamente a expensas de los cuales se ha de edificar el trabajo fundamentalmente masculino de la cultura. Los reservorios de energía psíquica del ser humano son limitados, dice Freud (1930 [1929]); de ahí que, para cumplir con las exigencias y reclamaciones de la vida cultural, el viviente humano se vea obligado a echar mano a su propia libido sexual, la que por medio del mecanismo de la *sublimación* destinará a la realización de su trabajo. Dicho de otro modo: “Lo que usa para fines culturales lo sustrae en buena parte de las mujeres y de la vida sexual” (Freud, 1930 [1929], p. 101). Por lo tanto, por la presión de la vida cultural, el hombre se ha enajenado de sus labores de padre y de esposo, y las mujeres y sus vástagos han quedado relegados a un lugar secundario. La consecuencia de esta situación será el establecimiento de una relación de hostilidad entre las mujeres y las reclamaciones de la vida humana en civilización.

Pero acaso podamos asir mejor este conflicto fundamental entre la sexualidad y la cultura desde su reverso, es decir, desde las limitaciones, prohibiciones e interdicciones que la vida humana en civilización impone al libre ejercicio de la vida sexual, o, dicho en términos metapsicológicos, a la expresión de aquellas mociones nacidas del *empuje* de las *pulsiones sexuales* o *de vida*. Sabemos ya, por las ideas que Freud desarrolló en su obra *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]), que la primera fase de formación de la cultura humana, el totemismo, conllevó una prohibición fundamental, a saber: “la prohibición de la elección incestuosa de objeto, que tal vez constituya la mutilación más tajante que ha experimentado la vida amorosa de los seres humanos en el curso de las épocas.” (Freud, 1930 [1929], p. 101). Ahora bien, en este punto sería menester preguntarse: ¿por qué la cultura ha de fundarse sobre una renuncia de lo pulsional? ¿Existirá una razón metapsicológica para este “fatal” acontecimiento? La hipótesis a la que Freud acudirá para dar respuesta a este verdadero enigma de lo humano concernirá —una vez más— al registro metapsicológico en el que ha nacido el concepto de pulsión. Se trata, por supuesto, del registro económico:

Ya sabemos que la cultura obedece en este punto a la compulsión de la necesidad económica; en efecto, se ve precisada a sustraer de la sexualidad un gran monto de la energía psíquica que ella misma gasta. Así, *la cultura se comporta respecto de la*

sexualidad como un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarlo. La angustia ante una eventual rebelión de los oprimidos impulsa a adoptar severas medidas preventivas. (Freud, 1930 [1929], pp. 101-102 [Las bastardillas son nuestras]).

De modo que la energía que pone en movimiento los engranajes del proceso cultural es una energía que ha sido —por decirlo de alguna manera— “robada” a los vivientes humanos de su propia vida pulsional, la que de aquí en adelante ha de padecer, siempre en pos de una vida “civilizada”, de las más gravosas restricciones. Y es que las pulsiones sexuales estorban, perturban y alteran lo que Freud (1930 [1929]) dio en llamar *formaciones de ideal* de los seres humanos, es decir, “sus representaciones acerca de una perfección posible del individuo, del pueblo, de la humanidad toda, y los requerimientos que se erigen sobre la base de tales representaciones.” (p. 93). Indudablemente, entre estas creaciones humanas se encuentran el orden, la armonía y la paz social, ideales que una satisfacción pulsional irrestricta amenaza con destruir. Es en virtud de esta amenaza permanente de destrucción, de desorden y de caos social que figuran las *pulsiones sexuales*, que la cultura se ve precisada a establecer una serie de proscipciones que Freud enumeró hacia el final del capítulo IV de *El malestar en la cultura* (1930 [1929]). En primer lugar, la cultura humana empieza por prohibir las manifestaciones de la vida sexual infantil, todo ello bajo la premisa de que “el endicamiento de los apetitos sexuales del adulto no tiene perspectiva alguna de éxito si no se lo preparó desde la niñez.” (p. 102); en segundo lugar, la cultura circunscribe la elección de objeto del individuo adulto a una persona del sexo opuesto, mientras que “la mayoría de las satisfacciones extragenitales se prohíben como perversiones.” (p. 102); y, por último, lo único que no es prohibido por la cultura, el amor heterosexual, “es estorbado también por las limitaciones que imponen la legitimidad y la monogamia.” (p. 102).

En este punto se nos impone, siguiendo atentamente las puntualizaciones de Freud, una reflexión metapsicológica que acaso nos permita inteligir parcialmente, y a partir de una referencia a la teoría pulsional, la esencia del proceso cultural. Nuestra reflexión reza: *la cultura querría hacer de la pulsión sexual un instinto*, es decir, transformarla en un *montaje biológico* o en un esquema de comportamiento preformado y heredado, cuya *fuentes* ha de ser hallada en la

maduración fisiológica de los órganos genésicos, cuya *meta* estaría orientada por la finalidad biológica de la reproducción, y al que le estaría predestinado un *objeto sexual* fijo e inmutable, una persona del sexo opuesto (cf. *supra*, I.2.3.). Aunque escrito de otro modo, lo mismo parece querer expresar Freud los siguientes fragmentos:

La cultura de nuestros días deja entender bien a las claras que sólo permitirá las relaciones sexuales sobre la base de una ligazón definitiva e indisoluble entre un hombre y una mujer, que no quiere la sexualidad como fuente autónoma de placer y está dispuesta a tolerarla solamente como la fuente, hasta ahora insustituída, para la multiplicación de los seres humanos. (Freud, 1930 [1929], p. 102).

Desde épocas inmemoriales se desenvuelve en la humanidad el proceso del desarrollo de la cultura. (Sé que otros prefieren llamarla «civilización».) A este proceso debemos lo mejor que hemos llegado a ser y una buena parte de aquello a raíz de lo cual penamos. Sus ocasiones y comienzos son oscuros, su desenlace incierto, algunos de sus caracteres muy visibles. *Acaso lleve a la extinción de la especie humana, pues perjudica la función sexual en más de una manera*, y ya hoy las razas incultas y los estratos rezagados de la población se multiplican con mayor intensidad que los de elevada cultura. *Quizás este proceso sea comparable con la domesticación de ciertas especies animales* (Einstein y Freud, 1933 [1932], p. 197 [Las bastardillas son nuestras]).

A pesar de la nitidez con que la vida cultural se le aparecía en oposición a la vida sexual de los vivientes humanos, es decir, del grado en que la propia cultura parece instaurar a la *insatisfacción* como la condición de existencia del hombre dentro de los regímenes anímicos de las colectividades humanas, Freud nunca estuvo libre de dudas acerca de la naturaleza última de este antagonismo. De allí que escribiera: “Pero aún no inteligimos la necesidad objetiva que esfuerza a la cultura por este camino y funda su oposición a la sexualidad. Ha de tratarse de un factor perturbador que todavía no hemos descubierto.” (Freud, 1930 [1929], p. 106). En su búsqueda de respuestas —o, tal vez, de apertura de nuevas interrogantes—, Freud llegó a pensar que dicho antagonismo podría derivarse también de la propia naturaleza de *Eros*, del amor sexual, el mismo que había dado origen a la cultura humana. En efecto, invocando indirectamente el “mito del andrógino”, que Platón hizo desarrollar por Aristófanes en *El banquete* (cf. *supra*, I.2.3.), Freud señaló que en el amor sexual ha de tratarse, en último análisis, de una relación *entre dos seres* humanos en que los terceros sobran o estorban; la cultura, en cambio, buscaría ligar entre sí a la mayor cantidad posible de vivientes humanos, y sobre todo a

partir de las diversas formas del amor de *meta inhibida*, la ternura y la amistad. De este modo, *Eros*, cuyo propósito último sería el de *convertir lo múltiple en uno*, habría terminado por oponerse a las reclamaciones de unión y de multiplicación de su propio retoño, la cultura.

En el ápice de una relación amorosa, no subsiste interés alguno por el mundo circundante; la pareja se basta a sí misma, y ni siquiera precisa del hijo común para ser dichosa. En ningún otro caso el *Eros* deja traslucir tan nítidamente el núcleo de su esencia: el propósito de convertir lo múltiple en uno; pero tan pronto lo ha logrado en el enamoramiento de dos seres humanos, como lo consigna una frase hecha, no quiere avanzar más allá. (Freud, 1930 [1929], p. 105).

Sin embargo, Freud se atrevió a dar un paso más allá en lo relativo a la pesquisa de la naturaleza de esa *insatisfacción* sobre la que parece descansar la oposición entre la cultura y la sexualidad. Así, llegó a conjeturar que quizás no es sólo la presión de la cultura, con sus exigencias éticas y sus restricciones de índole moral, la que ha de limitar el alcance de la satisfacción sexual plena, que las causas de la represión de la sexualidad tal vez no deban ser atribuidas únicamente a un factor de naturaleza externa o exógena.

Muchas veces uno cree discernir que no es sólo la presión de la cultura, sino algo que está en la esencia de la función misma, lo que nos deniega la satisfacción plena y nos esfuerza por otros caminos. Acaso sea un error; es difícil decidirlo. (Freud, 1930 [1929], p. 103).

El resultado de esta conjetura fue la hipótesis especulativa de la “represión orgánica” (cf. *supra*, n. 25), que instaura al proceso de bipedación del ser humano y a su resultado más inmediato, la desvalorización o el relegamiento de los estímulos olfatorios, como las causas biológicas y filogenéticas del hecho de que la sexualidad humana esté acompañada, desde sus orígenes míticos, “*por una renuencia no fundamentable que estorba una satisfacción plena* y esfuerza a apartarse de la meta sexual hacia sublimaciones y desplazamientos libidinales.” (Freud, 1930 [1929], p. 104, cont. n. 5 [Las bastardillas son nuestras]).

Un orden diferente de oposición y de antagonismo —tal vez, más transparente que el inaugurado por las *pulsiones de vida* o *Eros*— se establece, según Freud, entre las reclamaciones de la vida humana en civilización y las diversas figuras de lo negativo que han de ser atribuidas

a los dinamismos de las *pulsiones de muerte*. En efecto, es en el enclave de esta tensión fundamental del pensamiento freudiano en donde se ha de inteligir mejor la naturaleza esencialmente coercitiva y punitiva de las creaciones anímicas de la cultura —entre ellas, los preceptos éticos y morales, la educación y el derecho— respecto del acontecer radicalmente *inconciliable* abierto por la vida pulsional.

Ya hemos señalado con anterioridad (cf. *supra*, I.2.5.) —y siempre al alero de un examen detallado y riguroso del pensamiento de Freud—, que la morada originaria de las *pulsiones de muerte* es el interior del propio organismo del viviente humano, en donde su energía ha de ser discernida como una suerte de *empuje* o de propulsión tendiente, desde el punto de vista biológico, a la provocación de la degradación y de la corrupción del cuerpo, y, desde el punto de vista anímico, a la extinción de las energías psíquicas, esto es, al alcance del reposo y de la estabilidad que caracteriza al mundo de lo inorgánico. Dicho en otros términos, alojada en el interior del propio viviente humano, la *pulsión de muerte* actúa como una genuina *pulsión de autodestrucción*, esencialmente muda, silenciosa, casi imperceptible. Según Freud, sólo en un segundo tiempo, y bajo el influjo autoconservador del *Eros* o de las *pulsiones de vida*, el aparato anímico operará una *vuelta hacia afuera* de esta pulsión autodestructiva, pulsión que, de ahora en adelante, se dirigirá también a los objetos —personas y cosas— del mundo exterior, a fin de provocar su daño o aniquilación. “*Que esto acontezca parece una necesidad objetiva para la conservación del individuo. El sistema muscular sirve a esta derivación.*”, señaló Freud en el *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938], p. 148 [Las bastardillas son nuestras]). Y, en este mismo sentido, en su “32ª conferencia. Angustia y vida pulsional” (1933 [1932]), expresó: “*las cosas se presentan de hecho como si debiéramos destruir a otras personas o cosas para no destruirnos a nosotros mismos, para ponernos a salvo de la tendencia a la autodestrucción. ¡Triste revelación, sin duda, para el moralista!*” (p. 98 [Las bastardillas son nuestras]). Pues bien, es así como se habría producido, en el pensamiento metapsicológico de Freud, la transmutación de las *pulsiones de muerte* en *pulsiones de destrucción o de agresión*, metamorfosis que, respondiendo al propósito vital de preservar la vida del individuo, termina por convertir la inclinación agresiva en “una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano.”, en la cual la cultura ha de encontrar nada más y nada menos que su “obstáculo más poderoso.” (Freud, 1930 [1929], p. 117).

La cultura humana es, según Freud, un retoño del *Eros*. Su propósito es ligar y unir a los vivientes humanos entre sí a partir de la creación de vínculos recíprocos de amor, de ternura, de amistad y de cooperación. Pues bien, son precisamente estos lazos los que las *pulsiones de destrucción* o *de agresión* amenazan con aniquilar. La hostilidad, la violencia y la crueldad que a ellas es preciso atribuir, no hacen otra cosa que perturbar y poner en jaque aquel temprano *valor del colaborador* que el viviente humano primitivo —arrojado al mundo en condiciones biológicas de insuficiencia respecto de los hiperpoderes de la naturaleza y de las exigencias impuestas por el “apremio de la vida” o *Ananké*— discernió en el *otro*. Bajo el *empuje* {*Drang*} autodestructivo de las *pulsiones de muerte*, y justamente para contrarrestar esta propulsión tendiente hacia su propia disolución, el aparato anímico del viviente humano se ve compelido a hacer de los otros seres humanos el objeto privilegiado de su agresividad. Lo que se establece así, desde el punto de vista de nuestra ficción de una *filosofía-política de lo viviente* en el pensamiento de Freud, es justamente la imposibilidad de concebir al viviente humano como un ser naturalmente bueno o manso; o, a la inversa, y como lo hiciera Rousseau, a la maldad como el indeseable e inevitable resultado de la deformación que la vida en sociedad ha impreso sobre su supuesta bondad originaria. Y es que, en el fondo, el hombre no es más que un lobo para el hombre: «*Homo homini lupus*».

(...) el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, *el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo*. «*Homo homini lupus*» (Freud, 1930 [1929], p. 108 [Las bastardillas son nuestras]).

Tal como le señaló Freud a Albert Einstein en su intercambio epistolar de 1932 —intercambio publicado al año siguiente bajo el título de *¿Por qué la guerra?* (Einstein y Freud, 1933 [1932])—, la existencia política del viviente humano —esto es, los lazos de cooperación, de amistad y de amor que establece con otros seres humanos, así como las diversas formas de organización, de estructuración y de ejercicio del *poder* que puede asumir la vida humana en comunidad— parece estar edificada sobre una encrucijada fundamental, según la cual “El ser vivo preserva su propia vida destruyendo la ajena, por así decir.” (Einstein y Freud, 1933

[1932], p. 194). Frente a esta tendencia arcaica que domina la vida anímica de las organizaciones biológicas humanas desde sus más remotos orígenes, la cultura se ve obligada a “movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones.” (Freud, 1930 [1929], p. 109). En realidad, no podía ser de otra manera: la vida social tiene como fundamento al *Eros*, que todo lo une y lo cohesionan; y las *pulsiones de muerte*, volcadas hacia afuera como genuinas *pulsiones de destrucción* o *de agresión*, se presentan en un plano de radical *inconciliabilidad* respecto de las condiciones básicas de existencia y de conservación de la vida humana en civilización. En efecto, las *pulsiones de destrucción*, muy lejos de esforzarse en el sentido de la colaboración, del amor y de la amistad —justamente aquellas exteriorizaciones de sentimiento sobre las que descansa el edificio de la cultura—, propulsan a los vivientes humanos en el sentido de la disolución de sus vínculos, siembran entre ellos el odio, la discordia y la malquerencia, y es por eso que ellas constituyen, en el pensamiento político y sociológico de Freud, el escollo más importante para una vida social humana en donde predomine el orden, la paz y la armonía.

Para cumplir con sus propósitos de pacificación y de domeñamiento de la vida pulsional de los vivientes humanos —y, por sobre todo, de sus *pulsiones de muerte*—, la cultura ha de imponer sobre el individuo particular tanto una serie de restricciones y limitaciones de índole ética y moral, como un conjunto de normas y reglas para la convivencia humana. El ideal que estas restricciones persiguen no podría ser otro, evidentemente, que el establecimiento de una sociedad en donde prevalezca la convivencia pacífica entre sus miembros, el orden social y político, y el equilibrio o la armonía en el ejercicio del poder. Para estas restricciones y normas, que emanan de preceptos religiosos y se “hacen carne” —por decirlo de algún modo— en las instituciones del derecho y de la educación, proponemos acuñar el nombre de *creaciones anímicas de la cultura*, precisamente en virtud de la naturaleza última de sus designios, a saber: que sus reclamaciones, exigencias y prohibiciones sean *introyectadas* por el aparato anímico del viviente humano, de modo que la cultura logre sofocar sus inclinaciones agresivas “debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo *mediante una instancia situada en su interior*, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada.” (Freud, 1930 [1929], p. 120 [Las bastardillas son nuestras]). Son estas mismas *creaciones anímicas de la cultura* las que en el pensamiento de Freud

conforman la instancia anímica del *superyó*, cuya función de vigilar y enjuiciar las acciones y los propósitos del yo —es decir, su función eminentemente *censora*— recibió el nombre de “consciencia moral” (cf. Freud, 1930 [1929], p. 132.)

Así las cosas, la creación cultural del “derecho”, expresión del poder de una comunidad humana organizada, impone al individuo humano una renuncia forzada al ejercicio de la violencia bruta o de la agresividad que emana de la presión o del *empuje* {*Drang*} de sus *pulsiones de destrucción*. Ahora bien, ha de tratarse de una prohibición cuya naturaleza resultará particularmente llamativa, pues no recae sobre la violencia o sobre la agresividad por sí mismas, sino únicamente sobre el viviente humano que se atreva a ejercerlas. Y es que, en realidad, esa colectividad de vivientes humanos que llamamos *sociedad* no quiere eliminar la violencia, sino sólo monopolizarla y, de algún modo, “administrarla” (cf. Freud, 1915*b*, p. 281).

Vemos que el derecho es el poder de una comunidad. Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente; trabaja con los mismos medios, persigue los mismos fines; la diferencia sólo reside, real y efectivamente, en que ya no es la violencia de un individuo la que se impone, sino la de la comunidad. (...) La comunidad debe ser conservada de manera permanente, debe organizarse, promulgar ordenanzas, prevenir las sublevaciones temidas, estatuir órganos que velen por la observancia de aquellas —de las leyes— y tengan a su cargo la ejecución de los actos de violencia acordes al derecho. (Einstein y Freud, 1933 [1932], p. 189).

Se comprende, de esta manera, el modo en que lo que llamamos vida humana “en civilización” se funda sobre la renuncia del individuo particular a la satisfacción de sus *pulsiones de destrucción*, pulsiones que son condenadas a la *represión* justamente porque constituyen la más severa amenaza a las formaciones de ideal de la comunidad humana. Pero acaso este no sea el elemento más relevante de esta *filosofía-política freudiana de lo viviente*. Quizás, lo más relevante es que el viviente humano renuncia a la satisfacción pulsional —en parte, ciertamente— por la coacción de un poder externo, por miedo al castigo, por temor a la pérdida de libertad, por la amenaza de la muerte. En consecuencia, al condenar al individuo y arrogarse la facultad de “administrar” de alguna manera la violencia, la comunidad humana termina por edificar el orden social sobre los pilares del miedo y del castigo, dimensiones que hacen de este orden, un

orden esencialmente precario y amenazado. “Se yerra en la cuenta si no se considera que el derecho fue en su origen violencia bruta y todavía no puede prescindir de apoyarse en la violencia.” (Einstein y Freud, 1933 [1932], p. 192).

En “De guerra y de muerte. Temas de actualidad” (1915*b*), Freud señala que la reforma de las pulsiones “malas” —entre las que se cuentan, evidentemente, las *pulsiones de destrucción*— acontece por obra de dos factores, uno interno y el otro externo. El factor interno corresponde al influjo socializante de las *pulsiones de vida* o *Eros*, es decir, a “la necesidad humana de amar en el sentido más lato.” (Freud, 1915*b*, p. 284). Bajo el influjo del erotismo, entonces, las pulsiones “malas” o crueles se transformarían en genuinas *pulsiones sociales*. El factor externo, por su parte, corresponde al influjo coercitivo o compulsivo de la educación, “portadora de las exigencias del medio cultural” (Freud, 1915*b*, p. 284). El objetivo último que persigue esta genuina “*compulsión externa*” no es otro que una transformación o conversión de la vida pulsional del viviente humano hacia el “Bien”, vale decir, “una vuelta del egoísmo en altruismo.” (Freud, 1915*b*, p. 285). Ahora bien, este no es, según Freud, el efecto esperado ni regular. La educación no sólo se sirve de “premios de amor” para compeler al viviente humano a una modificación tal de su acontecer pulsional; también lo hace de recompensas y castigos, que no vienen sino a enturbiar el juicio que nos formamos acerca de las motivaciones profundas de los comportamientos humanos. Es que, en efecto, resulta casi imposible distinguir el caso en que el viviente humano elige la “acción buena” por una inclinación pulsional —es decir, por *motivos internos*—, de aquel en que lo hace solamente por la presión de la cultura o por las ventajas que la elección de esa “acción culturalmente buena” le depara a sus inclinaciones egoístas o narcisistas. De este modo, la naturaleza de las conductas humanas ha de quedar en una nebulosa, y en pie la posibilidad de que la sociedad imprima la máxima tensión a las exigencias y restricciones de índole ética y moral, de tal suerte que los vivientes humanos se distancien cada vez de la naturaleza originaria de su vida pulsional. Lo anterior, porque, a fin de cuentas, “la sociedad, guiada por propósitos prácticos, (...) se conforma con que un hombre oriente su conducta y sus acciones de acuerdo con los preceptos culturales, y pregunta poco por sus motivos.” (Freud, 1915*b*, p. 285).

Un precepto de inspiración religiosa y de difusión universal quizás nos ponga sobre la pista de la naturaleza de este irremediable antagonismo entre las exigencias pulsionales del viviente humano y las restricciones impuestas por la cultura que da forma a lo que hemos dado en llamar una *filosofía-política de lo viviente* en el pensamiento de Freud. Se trata del mandamiento “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, que Freud examinó en detalle en *El malestar en la cultura* (1930 [1929], pp. 106 y sigs.). Tras una serie de digresiones tendientes a demostrar el carácter irracional de dicho precepto, así como a revelar el hecho de que amar al prójimo *per se* —esto es, por su mera condición de ser viviente— no corresponde sino a deprimir el valor del amor, Freud cayó en la cuenta de que este “grandioso” mandamiento sólo pretende ocultar un trozo de la realidad efectiva de la vida anímica, a saber: que el otro —originaria y esencialmente *ajeno y extraño*— es, por excelencia, el objeto privilegiado para la satisfacción de las *pulsiones de destrucción o de agresión* del viviente humano. En este sentido, si desde el origen *el otro* no constituye sino una suerte de “enemigo” para el aparato anímico, ese *amor* que dicho mandamiento nos constriñe a profesar de manera incondicional, por fuerza habrá perdido sus credenciales para ser considerado un “amor puro”; ha de ser considerado, en cambio, como una agresión sofocada, como un odio reprimido o —para decirlo en el lenguaje de la técnica psicoanalítica— como una *formación reactiva*.

En la *política de lo viviente* de Freud, la agresión constituye el obstáculo más poderoso que enfrenta la cultura humana, tanto así que nuestras defensas contra ella, los mandamientos y prohibiciones que encarnan la instancia psíquica del *superyó* y la vigilancia constante que ejerce la conciencia moral, pueden volvernos tanto o más desdichados como la agresión misma (Freud, 1930 [1929]). *La cultura ha de movilizarlo para sofocar las pulsiones destructivas del hombre*. Sin embargo, el precio de esta represión impuesta por el proceso cultural es demasiado elevado, puesto que, en lo anímico, una agresión reprimida no se transforma sino en una agresión interiorizada, *introyectada*. He aquí, pues, un fundamento metapsicológico más para el conflicto que rige las relaciones entre la vida pulsional y la vida cultural: la cultura aumenta la escalada de *autodestructividad* que reina desde los orígenes en el aparato anímico del viviente humano, de tal manera que una agresión sofocada corresponde, en el fondo, a una agresión devuelta al *yo*, retorno que amenaza su conservación y su operación sobre la realidad al dar lugar a las más

diversas exteriorizaciones de la angustia, el principal síntoma que, según Freud (1930 [1929], p. 132), testimonia la severidad o el sadismo que el *superyó* ejerce sobre el *yo* bajo el influjo de este verdadero *tránsito regresivo* de las *pulsiones de destrucción*.

¿De qué medios se vale la cultura para inhibir, para volver inofensiva, acaso para erradicar la agresión contrariante? Ya hemos tomado conocimiento de algunos de esos métodos, pero al parecer no de los más importantes. Podemos estudiarlos en la historia evolutiva del individuo. ¿Qué le pasa para que se vuelva inocuo su gusto por la agresión? Algo muy asombroso que no habíamos colegido, aunque es obvio. La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el *yo* propio. Ahí es recogida por una parte del *yo*, que se contrapone al resto como *superyó* y entonces, como «conciencia moral», está pronta a ejercer contra el *yo* la misma severidad agresiva que el *yo* habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. (Freud, 1930 [1929], p. 119).

Es en este escenario del pensamiento filosófico y político de Freud en donde surge la sorprendente hostilidad que los hombres sienten hacia la cultura. Y es que el saldo de esa tramitación de las exigencias pulsionales bajo la presión de las restricciones que impone la cultura, está muy lejos de constituir una suerte de “síntesis totalizadora”, dispensadora de felicidad para el viviente humano. Por el contrario, ese saldo es siempre negativo, y lo es sólo para el individuo en su singularidad; es él quien debe pagar el precio de su existencia colectiva con la “moneda de cambio” del sacrificio de sus pulsiones. Tal como se podría colegir a partir de las reflexiones de Freud relativas a las prácticas o métodos que el viviente humano ha desarrollado a lo largo de su historia para defenderse de las diversas fuentes desde las que amenaza el sufrimiento (cf. Freud, 1930 [1929], pp. 77 y sigs.), un sacrificio tal —como el que exige la cultura— no constituiría para la vida anímica sino un intento de “matar las pulsiones”, es decir, una tentativa de atemperar o de extinguir, al menos parcialmente, las energías de aquellas pulsiones que ponen en funcionamiento el aparato psíquico, pero que figuran los escollos más grandes para el proceso cultural. Pues bien, en esta trama urdida por las exigencias de la vida cultural, en donde las restricciones y prohibiciones de índole ética y moral, así como las normas y reglas para la convivencia humana parecen recaer única y exclusivamente sobre su vida pulsional, el viviente humano no podrá más que sentir este intento de “asesinato de sus pulsiones” como un verdadero y radical *sacrificio de la vida* (cf. Freud, 1930 [1929], p. 79), intento

frente al que, no obstante, en razón del *empuje* de sus *pulsiones de autoconservación*, ha de resistir al precio de un malestar, de un sufrimiento y de una insatisfacción ineluctables y permanentes.²⁸ Y es que, en último análisis, es realmente imposible para el ser humano renunciar por completo a la satisfacción de sus pulsiones, puesto que esa satisfacción constituye, precisamente, la “tarea económica” de la vida humana. De ahí que el saldo de la tramitación de las exigencias pulsionales sea siempre, *a fortiori*, incompleto, parcial y de saldo negativo. Es así como se vuelve inteligible, entonces, la hostilidad que en la *política freudiana de lo viviente* rige la relación de la vida humana singular con la vida humana colectiva: la vida civilizada, la cultura, estorba la satisfacción pulsional; condena a las *pulsiones sexuales* a la represión o a la sublimación, y, de paso, al individuo a la neurosis; determina un tránsito regrediente para las pulsiones de destrucción que aumenta la escalada de autodestructividad que reina en el interior de las organizaciones biológicas humanas, y es por todo esto que se hace acreedora de las más asombrosa aversión.

De acuerdo a las ideas políticas que Freud desarrolló en “De guerra y de muerte. Temas de actualidad” (1915*b*), es posible pensar que el único lugar en el que han de acaecer los procesos de individuación del viviente humano, que el único lugar que realmente le pertenece y le corresponde en este cruce con las reclamaciones de la civilidad y con las estructuras de la vida social, es el lugar de una aporía radical, de una paradoja, en el cual las exigencias de la cultura, por un lado, y la naturaleza de su propia organización anímica, por el otro, trabajan en sentidos contrapuestos respecto de la dimensión radicalmente *inconciliable* del acontecer pulsional. No pudiendo soslayar la presión que ejercen los regímenes anímicos de las colectividades humanas, ni escapar de aquellas fuerzas internas que es preciso imputar al *empuje* {*Drang*} *constante* de las pulsiones, el viviente humano se obligado a vivir la vida en civilización por encima de sus

²⁸ Se nos impone, en este punto, aquella brillante especulación que Freud desarrolló en *Más allá del principio de placer* (1920*a*), según la cual las pulsiones de autoconservación no velarían por la protección y resguardo de la vida, sino por asegurar al organismo su camino peculiar hacia la muerte. De acuerdo con la especulación de Freud, sólo bajo esa hipótesis provisoria, que postula una vertiente mortífera al interior las pulsiones de autoconservación, se podría diluir “ese enigmático afán del organismo, imposible de insertar en un orden de coherencia, por afirmarse a despecho del mundo entero.” (Freud, 1920*a*, p. 39 [Las bastardillas son nuestras]). Pues bien, qué más enigmático para la consideración de la naturaleza de la vida humana, que su tendencia a perseverar en un mundo social o cultural que mientras depara escasas y efímeras sensaciones de felicidad, parece multiplicar y amplificar los efectos del sufrimiento y del dolor al oponer férreos obstáculos a la satisfacción de las exigencias pulsionales.

recursos psíquicos, es decir, a actuar y a reaccionar permanentemente de acuerdo con exigencias, reclamaciones y restricciones que muy pocas veces se condicen con sus inclinaciones pulsionales. Según Freud, esta clase de hombre —el hombre de la cultura— merecería objetivamente el calificativo de “hipócrita”. Empero, una reflexión ulterior ha de dispensarlo al menos de una parte de la responsabilidad de su condición. Esto, porque, a fin de cuentas, sería la propia cultura la que propiciaría este tipo de hipocresía; es más, estaría edificada en gran medida sobre ella. En virtud de esta reflexión, de buena gana diríamos, entonces, que en la *filosofía de la vida* de Freud *la hipocresía constituye la condición primordial de la existencia política del viviente humano*, y que, al mismo tiempo, esa hipocresía corresponde a otro punto de vista desde el que se puede elucidar el malestar que estructura su relación con la vida cultural.

Quien se ve precisado a reaccionar constantemente en el sentido de preceptos que no son la expresión de sus inclinaciones pulsionales, vive —entendido esto en su aplicación psicológica— por encima de sus recursos, y objetivamente merece el calificativo de hipócrita, sin que importe que haya alcanzado conciencia clara de ese déficit. *Es indiscutible que nuestra cultura presente favorece en extraordinaria medida la conformación de ese tipo de hipocresía. Podría aventurarse esta aseveración: está edificada sobre esa hipocresía y tendría que admitir profundas modificaciones en caso de que los hombres se propusieran vivir de acuerdo con la verdad psicológica. (...) Y aun podría examinarse este punto de vista: Es posible que la aptitud para la cultura ya organizada en los hombres de hoy sea insuficiente para conservar esta, y por eso siga siendo indispensable cierto grado de hipocresía. (Freud, 1915b, p. 286 [Las bastardillas son nuestras]).*

Pero, si la vida en civilización no hace más que engendrar hostilidad, insatisfacción y malestar en el viviente humano; si al mismo tiempo lo condena a vivir su vida política en la hipocresía o en la neurosis, ¿será realmente plausible pensar que el orden, la armonía y el equilibrio u homeostasis social constituyen los principios rectores del porvenir de las sociedades humanas? ¿Acaso no serán el desorden, la crisis y el desequilibrio los conceptos más adecuados para volver inteligible la naturaleza de la vida humana colectiva? ¿Qué dimensiones inaugura la representación freudiana de un *inconciliable pulsional* en lo relativo a las condiciones de existencia política del viviente humano y al futuro de su devenir? ¿Erradicaremos del pensar humano toda formación de ideal? Hacia estas cuestiones fundamentales nos conduce, pues, el

itinerario de reflexiones abierto por Freud en sus textos culturales o antropológicos; los mismos en los que hemos hallado los trazos para una delinear, a modo de una *ficción*, una *filosofía-política de lo viviente* cuyo centro de gravedad es la *vida pulsional*, lugar de cruce entre las ciencias de la vida, la filosofía política y el psicoanálisis en la interrogación por la naturaleza de la vida humana. Y es precisamente al desarrollo de estas interrogantes a lo que hemos de abocarnos en las páginas que siguen, y que constituyen nuestra conclusión preliminar.

III.3. Elementos para una conclusión preliminar: de ideales e ilusiones en el porvenir de la vida humana

Edificada sobre un *trabajo* del concepto de *pulsión*, la *filosofía-política de lo viviente* de Freud nos ha mostrado que las condiciones de existencia social del viviente humano sólo pueden ser comprendidas al alero de la dimensión radicalmente *inconciliable* que inaugura su vida pulsional respecto de las reclamaciones de la cultura y de la civilidad. Sobre este enclave, precisamente, se fundan en el pensamiento freudiano las diversas estructuras e instituciones de la vida social, pero también las condiciones para la génesis del odio y de la hostilidad hacia las creaciones anímicas de la cultura. Y es que la cultura establece severas restricciones para la satisfacción de las pulsiones: por un lado, condena a las *pulsiones sexuales* al desplazamiento (sublimación) de sus metas o bien a la represión de su *empuje* {*Drang*}, y, en esa medida, limita considerablemente el libre ejercicio de la sexualidad del viviente humano, forzándolo a vivir en la hipocresía o en la neurosis; y, por otro lado, constriñe a las *pulsiones de destrucción* a efectuar un tránsito regresivo que no sólo incrementa la escalada de autodestructividad que reina en el interior del organismo, sino que también daña la instancia psíquica del *yo* al provocar un aumento del sadismo y de la crueldad de la instancia censora y castigadora del *superyó*. De tal manera que, por efecto del sacrificio pulsional que estatuye como la condición *sine qua non* de su existencia y conservación, la vida cultural no hace más que engendrar malestar, insatisfacción y odio en la vida anímica de los vivientes humanos, sentimientos que, en último término, vuelven imposible cualquier representación de la naturaleza de la vida social en la que ejerzan primacía las nociones de *orden*, de *armonía*, de *equilibrio* o de *homeostasis*. En efecto, ¿cómo podríamos hablar de orden, de armonía o de homeostasis espontánea de las estructuras

sociales, si sus condiciones básicas de existencia se encuentran inexorablemente atravesadas por la hostilidad que los individuos sienten hacia ellas? ¿Cómo hacerlo, en efecto, si la vida social se presenta en una relación de antagonismo radical respecto de las reclamaciones y exigencias de satisfacción que impone la vida pulsional de los vivientes humanos singulares? ¿Cómo hacerlo, en definitiva, si desde el punto de vista de la teoría de las pulsiones, así como desde nuestra ficción de una *filosofía-política de lo viviente* en la obra de Freud, el efecto regular de la vida social parece ser una suerte de “desnaturalización” de la vida humana?

Canguilhem y Freud —cada uno a su modo, y desde sus disciplinas particulares— subvirtieron radicalmente las nociones de *orden*, de *armonía* y de *homeostasis* que Auguste Comte y Walter Cannon, inspirados en los postulados fundamentales de la fisiología del siglo XIX, establecieron como los principios rectores del porvenir de las sociedades humanas. Canguilhem, por una parte, llevó a cabo esta subversión demostrando, a través de un examen filosófico, que dichas nociones no descansan, en último análisis, sino sobre una incorrecta e imposible asimilación de las estructuras de la sociedad a las estructuras de los organismos biológicos; que las nociones de orden, de armonía y de homeostasis fueron calcadas sobre la vida social a partir de la representación general de la vida como *organización* y *organismo* del siglo XIX; y que, a fin de cuentas, lo que diferencia a la vida orgánica de la vida social es que esta última no es inherente a sí misma, es decir, que entre su existencia real y su ideal o su norma, existe una diferencia o una distancia en virtud de la cual las sociedades humanas ignoran radicalmente, y de hecho, lo que podría ser su estado de “salud” o de “normalidad”. La *filosofía-política de lo viviente* de Freud, por su parte, subvirtió estos preceptos eminentemente conservadores del siglo XIX al ofrecer una representación o figuración de las individualidades biológicas humanas a modo de genuinos *organismos pulsionales*, que, en tanto tales, tienden naturalmente a desbaratar y a resistir cualquier forma de domesticación, de domeñamiento, de normalización o de disciplinamiento de sus energías anímicas y somáticas más arcaicas y primordiales, entre las cuales se cuentan, evidentemente, las energías de las *pulsiones de vida* y de *muerte*. En el pensamiento de Freud, la especificidad de los vivientes humanos respecto de cualquier otra producción o creación de la *Bíos* —animal o vegetal— estriba, precisamente, en el hecho de que es únicamente el viviente humano el que puede hacer de la vida, con sus

fuerzas de autoconservación y de ligazón {*Bindung*}, un acontecer esencialmente *antivital*, *antihomeostático* y *antiadaptativo*; que es solamente el viviente humano el que puede hacer de la vida, muerte; del desequilibrio y de la inestabilidad, una modalidad de vida; y del desorden y de la perturbación, una posibilidad radical de revuelta y de transformación.

De esta manera, la conclusión hacia la que nos arrastra el análisis del pensamiento de Canguilhem y nuestra ficción de una *filosofía-política de lo viviente* en la obra de Freud parece ser análoga: aquello que caracteriza a la vida social es, justamente, *el desorden, la crisis y el desequilibrio*, figuras de lo negativo que emergen, desde el punto de vista de Freud, de la dimensión esencialmente *inconciliable* que inaugura el acontecer pulsional respecto de las exigencias e imperativos de la cultura; y, desde el punto de vista de Canguilhem, del hecho de que las regulaciones en la vida social no podrán ser jamás regulaciones biológicas, es decir, del hecho de que no existe en las sociedades humanas ninguna forma de *autorregulación*, o, en otros términos, que las regulaciones en la vida social sólo pueden ser regulaciones *éticas* y *políticas*, condición que inevitablemente introduce en la vida humana los caracteres de lo imperfecto y de lo arbitrario. Son estas consideraciones, pues, las que han terminado por desmoronar cualquier idea o noción de “terapéutica” para las crisis sociales y políticas, puesto que no existe, en estricto rigor, ningún “modelo de salud” que sea válido para las sociedades humanas. En éstas, al contrario de lo que ocurre con los organismos biológicos, el orden, la armonía y la homeostasis no son estados permanentes ni espontáneos que alguna clase de “intervención terapéutica” haya de restaurar o de restablecer. La *filosofía-política de lo viviente* de Freud — enriquecida, ciertamente, por el pensamiento filosófico de Georges Canguilhem— nos ha mostrado, en cambio, que no existe cura para el malestar en la cultura, y que esos preceptos de orden, de armonía y de homeostasis no son sino *ilusiones transitorias* que se edificaron al alero de la fisiología y de las ciencias de la vida del siglo XIX, con la finalidad de excluir del pensar humano cualquier representación ontológica del mal —esto es, como una realidad efectiva—, y de negar que la naturaleza de la vida humana lleva inscrita en sí misma los caracteres de lo antivital, de lo antihomeostático y de lo antiadaptativo. “Las ilusiones se nos recomiendan porque ahorran sentimientos de displacer y, en lugar de estos, nos permiten gozar de satisfacciones. Entonces, tenemos que aceptar sin queja que alguna vez choquen con un

fragmento de la realidad y se hagan pedazos.”, escribió Freud en “De guerra y de muerte. Temas de actualidad” (1915*b*, p. 282).

Quizás, el ejemplo más paradigmático de esta verdadera condición trágica de la vida humana —de encerrar *en sí misma* los caracteres de lo antivital, de lo antihomeostático y de lo antiadaptativo—, esté constituido por el fenómeno de la guerra, de la destrucción del hombre por el hombre. Desde nuestro punto de vista, la guerra no sería solamente ese “fragmento de la realidad” del que nos habla Freud, y que nos permite desterrar de las representaciones de la vida social, las ideas de Auguste Comte y de Walter Cannon relativas a la existencia de un orden, de una armonía y de una homeostasis espontánea y natural en las colectividades humanas; también sería el testimonio más palmario de ese desprecio del hombre por la vida humana que viene a hacer pedazos la ilusión de su bondad originaria. Desde el punto de vista de la metapsicología freudiana, el fenómeno de la guerra podría ser pensado como un genuino representante del *caos*, entendiendo este último término no en su sentido moderno —es decir, como sinónimo de “desorden” o de “impredecible”—, sino en su sentido etimológico originario; el término *caos* deriva del griego *χάος* (*kháos*), que puede significar “abismo”, “abertura” o “espacio inmenso y tenebroso que existía antes de la creación del mundo” (Corominas, 1980, p. 827). Pues bien, si nos fuera lícito insertar la teoría pulsional de Freud dentro de esta consideración etimológica, diríamos, entonces, que las guerras no constituyen sino unas verdaderas “aberturas” para la satisfacción *directa e inmediata* de aquellas pulsiones elementales del viviente humano —las *sexuales y de muerte*— que han sido esforzadas hacia los destinos de la represión o de la sublimación por el insostenible peso que sobre ellas ejercen las restricciones y limitaciones de índole ética y moral impuestas por la cultura y por los reclamos de civilidad de la comunidad humana.

Tal como Freud le dejó entrever a Albert Einstein en su intercambio epistolar de 1932, las guerras parecen estar revestidas por el carácter de lo inevitable, constituyendo, por así decir, la encarnación o materialización más arcaica y calamitosa del destino trágico de los seres humanos. Su fundamento parece remitir directamente a la “biología de las pulsiones”, es decir,

a esas fuerzas o energías que se emergen en las fronteras de lo anímico y de lo somático, y que dan lugar a la totalidad de los fenómenos de la vida.

¿Por qué nos sublevamos tanto contra la guerra, usted y yo y tantos otros? ¿Por qué no la admitimos como una de las tantas penosas calamidades de la vida? Es que ella parece acorde a la naturaleza, bien fundada biológicamente y apenas evitable en la práctica. Que no le indigne a usted mi planteo. (Einstein y Freud, 1933 [1932], p. 196 [Las bastardillas son nuestras]).

En efecto, las guerras parecen volverse realmente ineludibles toda vez que la propia fundación de la cultura o de la vida humana en civilización, exige de los vivientes humanos singulares una *renuncia imposible* a la satisfacción de sus *pulsiones sexuales y de muerte*. En este sentido, los contextos de beligerancia y animadversión recíproca entre los pueblos y las culturas en tiempos de guerra, constituyen la situación más propicia para una suerte de “levantamiento transitorio” de las restricciones éticas y morales que pesan sobre ellos y sus individuos, mutación de los regímenes anímicos de las colectividades humanas que se transforma para el viviente humano singular en una verdadera incitación a sustraerse de la presión constante de la cultura y a permitirse temporalmente la satisfacción de sus pulsiones más primitivas. De allí que las guerras, como correctamente lo intuyera Einstein (Einstein y Freud, 1933 [1932]), logren despertar en el viviente humano un “salvaje entusiasmo” (p. 185), que no sólo lo lleva a aniquilar la vida de otros, sino también a destruir la suya propia.

Las elucidaciones anteriores nos ofrecen por lo menos un consuelo: la afrenta y la dolorosa desilusión que experimentamos por la conducta inculta de nuestros conciudadanos del mundo en la presente guerra no estaban justificadas. Descansaban en una ilusión de la que éramos prisioneros. En realidad, no cayeron tan bajo como temíamos, porque nunca se habían elevado tanto como creímos. Para ellos, el hecho de que los individuos rectores de la humanidad, los pueblos y los Estados, abandonaran las restricciones éticas en sus relaciones recíprocas fue una natural incitación a sustraerse de la presión continua de la cultura y a permitirse transitoriamente la satisfacción de sus pulsiones refrenadas. (Freud, 1915*b*, p. 286).

Ahora bien, es posible que detrás de esta figura de la violencia extrema se inaugure también para los vivientes humanos la posibilidad más radical de transformación de sus condiciones políticas de existencia. En efecto, la guerra es un fenómeno cuyo advenimiento revela —tal vez

como ningún otro— la dimensión *antivital*, *antihomeostática* y *antiadaptativa* de la vida humana; es un fenómeno que contacta al viviente humano con la ineluctabilidad de la muerte, experiencia radical de la precariedad a partir de la cual la vida se *construye* y *reconstruye* como una experiencia de *sentido* y de *valor* (cf. *supra*, II.3.2.). Es en esta perspectiva que la guerra constituiría para el viviente humano, una posibilidad de interrogar en profundidad los resortes ordinarios de su existencia política, y, por lo tanto, una posibilidad de transformar radicalmente el orden social y aquellas condiciones de su vida comunitaria que lo han llevado a vivir una vida en el malestar, en la insatisfacción y en la hipocresía. Es esto, pues, lo que pone de relieve la *filosofía-política de lo viviente* de Freud: la guerra es una condición propicia para la construcción de nuevos órdenes de sentido y de valor. Así parece atestiguarlo, al menos, el siguiente fragmento de “La transitoriedad” (1916 [1915]), texto que Freud redactara en el transcurso de la Primera Guerra Mundial:

Sabemos que el duelo, por doloroso que pueda ser, expira de manera espontánea. Cuando acaba de renunciar a todo lo perdido, se ha devorado también a sí mismo, y entonces nuestra libido queda de nuevo libre para, si todavía somos jóvenes y capaces de vida, sustituirnos los objetos perdidos por otros nuevos que sean, en lo posible, tanto o más apreciables. *Cabe esperar que con las pérdidas de esta guerra no suceda de otro modo. Con sólo que se supere el duelo, se probará que nuestro alto aprecio por los bienes de la cultura no ha sufrido menoscabo por la experiencia de su fragilidad. Lo construiremos todo de nuevo, todo lo que la guerra ha destruido, y quizá sobre un fundamento más sólido y más duraderamente que antes.* (p. 311 [Las bastardillas son nuestras]).

Freud destruyó las ilusiones que el *dogma de conservación* del siglo XIX incubara en las ciencias de la vida, en la medicina y en la filosofía —entre ellas, la ilusión de la primacía del *principio de autoconservación* en los fenómenos vitales de los seres vivientes, y la ilusión del orden, de la armonía y de la homeostasis como principios rectores del funcionamiento de las sociedades humanas—. Pero de esta “destrucción de ilusiones” que el psicoanálisis de Freud llevara a cabo a partir de la teoría pulsional, no es posible ni lícito desprender, como una consecuencia necesaria, que toda formación de ideal deba ser desterrada de la vida humana. De ahí que Freud, en “Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica” (1910c), escribiera: “puesto que destruimos ilusiones, se nos reprocha poner en peligro los ideales.” (p. 139). En efecto, en nuestra interpretación del pensamiento de Freud, en su *filosofía de la vida*, no existe

política alguna de lo viviente que pueda soslayar el único fin o ideal que el *principio de placer* fija a la vida humana. Estamos hablando, pues, del ideal de *felicidad* de los hombres, centro de gravedad de gran parte de las reflexiones políticas y sociológicas de *El malestar en la cultura* (1930 [1929]).

¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla. Esta aspiración tiene dos costados, una meta positiva y una negativa: por una parte, quieren la ausencia de dolor y de displacer; por la otra, vivenciar intensos sentimientos de placer. En su estricto sentido literal, «dicha» se refiere sólo a lo segundo. (...)

Es simplemente, como bien se nota, el programa del principio de placer el que fija su fin a la vida. Este principio gobierna la operación del aparato anímico desde el comienzo mismo (Freud, 1930 [1929], p. 76).

Según Freud, la búsqueda de equilibrio del mundo social —búsqueda que, por cierto, no hace más que revelar que la homeostasis no es una propiedad o un estado inmanente de la vida social— gira precisamente en torno de este ideal humano de *felicidad*; sobre él el hombre debe edificar y reedificar sus condiciones políticas de existencia, y construir aquellos nuevos órdenes de sentido y de valor que le permitan gozar de una vida individual y colectiva más acorde con los reclamos de satisfacción de su vida pulsional.

Buena parte de la brega de la humanidad gira en torno de una tarea: *hallar un equilibrio acorde a fines, vale decir, dispensador de felicidad, entre esas demandas individuales y las exigencias culturales de la masa*; y uno de los problemas que atañen a su destino es saber si mediante determinada configuración cultural ese equilibrio puede alcanzarse o si el conflicto es insalvable. (Freud, 1930 [1929], p. 94 [Las bastardillas son nuestras]).

Ahora bien, esta pugna de la humanidad deberá desenvolverse a pesar del hecho de que el ideal de felicidad de los hombres sea “absolutamente irrealizable”, a pesar de que “las disposiciones del Todo” tiendan inexorablemente a contrariarlo (Freud, 1930 [1929], p. 76). Y es que, a fin de cuentas, “se diría que el propósito de que el hombre sea «dichoso» no está contenido en el plan de la «Creación».” (Freud, 1930 [1929], p. 76). O, en otros términos, “que

la creación de una gran comunidad humana se lograría mejor si no hiciera falta preocuparse por la dicha de los individuos.” (Freud, 1930 [1929], p. 136).

CONCLUSIÓN

En un siglo XIX marcado por el predominio de un dogma de conservación, por la evidencia médica del principio de autoconservación de todo lo viviente, así como por el intento de excluir la muerte y el mal no sólo de la interioridad de la vida, sino también de toda representación o intelección relativa a su naturaleza y a sus principios rectores, el concepto de *pulsión* {*Trieb*} de Freud estableció una ruptura radical. En efecto, a partir de la teoría de las pulsiones, Freud no hizo otra cosa que poner en evidencia, de la manera más radical, que aquello que brinda las dimensiones de especificidad a toda vida no son los valores biológicos y sociales positivos de la salud, de la adaptación, de la armonía, de la homeostasis, del orden o del equilibrio, sino, por el contrario, una condición que sería preciso llamar de “precariedad generalizada”, a la cual es menester adosar las más diversas figuras de lo patológico y de la muerte, las más variadas formas de antiadaptación y de antivitalismo, así como las más heterogéneas plasmaciones individuales y colectivas del desequilibrio, del desorden, de la perturbación y de la antihomeostasis. En el pensamiento de Freud, la *precariedad* es, pues, la condición generalizada de toda vida y, más aun, su esencia misma, independientemente de que se trate de la vida en sus registros somático o anímico, o en sus dimensiones individual o colectiva. Desde nuestro punto de vista, y a modo de síntesis, el concepto de *precariedad* es precisamente aquel que en el pensamiento freudiano, permite dar cuenta de la naturaleza de los seres vivientes en el seno del mundo; es el concepto con el que la teoría pulsional responde a la pregunta “¿*Qué es la vida?*”; y, en definitiva, es también aquel concepto que terminó por desbaratar y subvertir las categorías de entendimiento o las nociones fundamentales mediante las cuales las ciencias de la vida (biología y fisiología), la filosofía biológica y la medicina del siglo XIX intentaron volver inteligible la naturaleza de las organizaciones vivientes. *La vida es precariedad.*

Afirmar, con Freud, que la vida es precaria, no equivale sino a afirmar que ella está expuesta desde el origen, y de una manera ineluctable, a la perturbación, al desequilibrio y a las

más diversas formas de degradación y desgaste; afirmar que la vida es precaria —o que su naturaleza es la precariedad— no es sino decir que todo viviente está “expuesto a la no-vida desde el principio.” (Butler, 2010, p. 33), que, a fin de cuentas, la vida es un acontecer que lleva inscrito en sí mismo, de un modo inmanente, los caracteres de lo antivital, de lo antihomeostático y de lo antiadaptativo. En realidad, el pensamiento de Freud, a partir del concepto de *pulsión*, parece subrayar, de la manera más directa, que no hay vida alguna que no tienda, por razones internas, al desgaste, a la ruina y a la corrupción. Y si bien es cierto que reconoció la existencia, dentro del viviente humano, de unas *pulsiones de vida* (*Eros*) e incluso de unas *pulsiones de autoconservación* que no tendrían como propósito sino la persistencia y la prosperidad de la vida del individuo y de la especie, no dudó en aseverar que las tendencias más arcaicas y primitivas del aparato psíquico han de ser individualizadas como unos esfuerzos por extinguir todo dinamismo energético y por conducir al viviente humano hacia el reposo y la inercia que ofrece el mundo de lo inorgánico. En este sentido, las *pulsiones de vida* o de *autoconservación* no harían más que “complicar la vida”, esto es, contrariar su propósito originario, determinado por las exigencias de las *pulsiones de muerte* —y, en definitiva, de *toda pulsión*— de retornar a un estado anterior de no-vida.

De manera análoga, Freud observó que la vida humana colectiva se ve sometida a los mismos procesos de desgaste y de perturbación que padece la vida anímica individual. La razón de esta verdadera fragilidad o precariedad esencial que Freud advirtiera en la vida social no sólo se corresponderá, esta vez, con los esfuerzos destructivos o aniquiladores de las *pulsiones de muerte*, o con el desorden y el desequilibrio que entrañan las reclamaciones de satisfacción de las *pulsiones sexuales*; la razón es que la naturaleza del acontecer pulsional se presenta en una relación fundamental de *inconciliabilidad* y de *oposición* con respecto a los preceptos éticos y morales sobre los que se funda la vida anímica colectiva o la cultura. En un escenario tal, y con la finalidad de que la vida en comunidad sea de algún modo “vivable”, el viviente humano debe sacrificar su propia vida pulsional, reprimir sus pulsiones de naturaleza sexual y efectuar un tránsito regrediente respecto de sus pulsiones de destrucción, que querrían aniquilar los objetos y cosas del mundo. Para el viviente humano, el saldo de este sacrificio pulsional será vivir una vida en el malestar, en la insatisfacción, en la hipocresía o en la neurosis; pero será, también,

una marcada hostilidad hacia las creaciones anímicas de la vida colectiva, hostilidad que volverá precario al orden social y cultural, esto es, amenazado por su destrucción o caducidad, y, en cualquier caso, expuesto a una interrogación crítica relativa a la naturaleza de sus normas y restricciones.

Creaciones o producciones propias de la βίος (*bíos*) del animal humano, estos caracteres antivitales, antihomeostáticos y antiadaptativos de su vida anímica individual y colectiva se presentan en una relación de inmanencia respecto de la complejidad de su propia vida orgánica—esto es, del “organismo” en el sentido somático o vegetativo—, vida que guarda las apariencias de una mayor integración, de una mejor regulación y de una mayor homeostasis. Pero se trata sólo de una apariencia: la vida orgánica, el cuerpo o el *Soma* de los organismos vivientes está igualmente expuesto, según Freud, a los procesos de degradación y de inercia que especifican la naturaleza de toda vida. He aquí, pues, el núcleo duro de nuestra *ficción* de una teoría freudiana de la vida, formulada a partir del concepto de *pulsión*:

Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica. (Freud, 1920a, p. 36).

O, dicho de otro modo por el propio Freud (1933 [1932]): “Las pulsiones no rigen sólo la vida anímica, sino también la vegetativa, y estas pulsiones orgánicas muestran un rasgo que merece nuestro mayor interés (...): se revelan como unos afanes por reproducir un estado anterior.” (p. 98).

Del *Soma* a la *Psyché*, y de lo individual a lo colectivo, la muerte, el retorno a lo inorgánico, la inercia y el reposo que ofrece el mundo de lo inanimado son las expresiones cruciales o las nociones fundamentales que en el pensamiento de Freud vuelven inteligible la naturaleza de toda vida, y particularmente de la vida del viviente humano. La exclusión de estas expresiones o nociones fundamentales de las reflexiones que inauguran los problemas “¿Qué es la vida?” o “¿Qué es un organismo?”, en favor de una perspectiva conservadora que establezca una primacía de la salud por sobre la enfermedad, de la normalidad por sobre la patología, de la homeostasis

por sobre el desequilibrio, de la adaptación por sobre el desorden y la perturbación, o, en último examen, de la *vida* por sobre la *muerte*, no equivale sino a un intento de “matar la vida”, esto es, a un intento de negar que «La vie de l’individu est, dès l’origine, réduction des pouvoirs de la vie.» (Canguilhem, 1978, p. 25).¹ De ahí que Judith Butler, en “Vida precaria, vida de duelo”, título de la Introducción de su obra *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2009), escribiera:

dentro del vasto ámbito de la vida orgánica, la degeneración y la destrucción forman parte del proceso mismo de la vida, lo que significa que no toda degeneración puede detenerse sin detener, por así decirlo, los procesos de la vida propiamente dichos. *Por irónico que pueda parecer, excluir la muerte en favor de la vida constituye la muerte de la vida.* (p. 37 [Las bastardillas son nuestras]).

En el pensamiento de Freud, la muerte no es sólo el destino de toda organización viviente, la última parada de su trayectoria de existencia o una suerte de plazo o término inscrito en su patrimonio genético; la muerte es, también, y por sobre todo, el signo inequívoco de una vida, es decir, aquello que hace que una “vida” pueda ser nombrada como tal. Todo lo viviente, transcurrido cierto lapso temporal, ha de morir, y es precisamente esta desaparición o degradación de los poderes del organismo “la meta de toda vida”. Reflexión a la que Freud arribara en *Más allá del principio de placer* (1920a) y que Georges Canguilhem intentó retomar de algún modo en su artículo « Vie » (1974), en los siguientes términos:

Paradoxalement, ce qui caractérise le vivant est le phénomène d’usure progressive et de cessation définitive de ces fonctions, plus que leur existence même. C’est leur mort qui qualifie les individus vivants au sein du monde, c’est son inéluctabilité qui rend sensible l’apparente exception qu’ils instituent relativement aux contraintes thermodynamiques. En sorte que la recherche des signes de la mort est, au fond, la recherche inversée d’un signe irrécusable de la vie. (p. 14).²

¹ “La vida del individuo es, desde el origen, reducción de los poderes de la vida.” [La traducción es nuestra].

² “Paradójicamente, lo que caracteriza a lo viviente es el fenómeno de desgaste progresivo y de cesación definitiva de estas funciones, más que su existencia misma. Es su muerte lo que califica a los individuos vivientes en el seno del mundo, es su ineluctabilidad lo que vuelve perceptible la aparente excepción que instituyen respecto de las exigencias termodinámicas. De suerte que la investigación de los signos de la muerte es, en el fondo, la investigación invertida de un signo irrecusable de la vida.” [La traducción es nuestra]. Según Canguilhem (1974), estas mismas ideas relativas a las relaciones de necesidad y de mutua implicancia que han de ser establecidas entre las nociones de *vida* y *muerte* pueden ser halladas, también, en el pensamiento del biólogo y filósofo francés Henri Atlan, quien en 1972 escribió: « Le seul projet reconnaissable en vérité dans les organismes vivants est la mort. »

En el orden de la vida humana, la *precariedad* esencial de la vida, o la vida como un acontecer antivital, antihomeostático y antiadaptativo, es también lo que dota a la vida humana de su “peso”, si se nos permite acuñar este término. Se trata, por un lado, del “peso” del sinsentido, es decir, del hecho de que la esencia de la vida es que carece de un valor y de un sentido predeterminados. En el fondo, para el viviente humano la vida no es más que un dato bruto, arcaico y hostil; su condición de *estar-en-vida* es consecuencia del azar, y no de algún acto de elección, deliberación o voluntad. El viviente humano simplemente *está en vida*, y para hacer que esa vida sea de algún modo “vivable” debe orientar su existencia de acuerdo a unas producciones humanas de sentido y de valor cuya esencia estriba, paradójicamente, en el hecho de no ser inmanentes a la vida. Estas producciones de sentido y de valor son el otro aspecto del “peso” que la experiencia de la precariedad instituye en la vida. Y es que, en efecto, sólo en virtud de la precariedad esencial de la vida, o de la ineluctabilidad de la muerte, el viviente humano logra tomar consciencia de su propia finitud y del hecho de que la vida es una experiencia única, irrepetible y dominada por los poderes de lo irrecuperable y de lo azaroso. «Un arbre mort, un oiseau mort, une charogne: autant de vies individuelles abolies sans conscience de leur destin de mort. La valeur de la vie, la vie comme valeur ne s’enracinent-elles pas dans la connaissance de son essentielle précarité?» (Canguilhem, 1974, p. 15).³ Pero vivir la vida conforme a unas creaciones de sentido y de valor no dispensará jamás al viviente humano de la tercera dimensión del “peso” que la experiencia de la precariedad inaugura en la vida. Se trata, pues, del “peso” insoportable de saber que, a fin de cuentas, y tal como señala Milan Kundera en *La insoportable levedad del ser* (1984), la vida no es más que una obra sin ensayo, un boceto para nada, un borrador sin cuadro.

El hombre nunca puede saber qué debe querer, porque vive sólo una vida y no tiene modo de compararla con sus vidas precedentes ni de enmendarla en sus vidas posteriores.

(...) El hombre lo vive todo a la primera y sin preparación. Como si un actor representase su obra sin ningún tipo de ensayo. Pero ¿qué valor puede tener la

[“En realidad, el único proyecto reconocible en los organismos vivientes es la muerte.”] (citado por Canguilhem, 1974, p. 15 [La traducción es nuestra]).

³ “Un árbol muerto, un pájaro muerto, una carroña: tantas vidas individuales abolidas sin consciencia de su destino de muerte. ¿El valor de la vida, la vida como valor, no se enraízan acaso en el conocimiento de su esencial precariedad?”. [La traducción es nuestra].

vida si el primer ensayo para vivir es ya la vida misma? Por eso la vida parece un boceto. Pero ni siquiera boceto es la palabra precisa, porque un boceto es siempre un borrador de algo, la preparación para un cuadro, mientras que el boceto que es nuestra vida es un boceto para nada, un borrador sin cuadro.

(...) Si el hombre sólo puede vivir una vida es como si no viviera en absoluto. (Kundera, 1984, p. 14).

En nuestra perspectiva, es a partir de estas puntualizaciones que se vuelve comprensible, por una parte, el hecho de que Georges Canguilhem haya decidido finalizar su artículo « Vie » (1974) con la siguiente cita de *El Aleph* (1949), de Jorge Luis Borges:

La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Éstos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. (Borges, 1949, pp. 541-542).

Y, por otra parte, es así también como se vuelve inteligible el epígrafe de nuestra investigación, correspondiente a la reproducción de un fragmento de “De guerra y de muerte. Temas de actualidad” (1915*b*). Dicho fragmento reza:

Y soportar la vida sigue siendo el primer deber de todo ser vivo. La ilusión pierde todo valor cuando nos estorba hacerlo.

Recordamos el viejo apotegma: «*Si vis pacem, para bellum*»: Si quieres conservar la paz, ármate para la guerra.

Sería tiempo de modificarlo: «*Si vis vitam, para mortem*»: Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte. (Freud, 1915*b*, p. 301).

Soportar la vida: he ahí, pues, la difícil y ardua tarea de todos los vivientes humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- ANZIEU, Didier (1959). *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*, 2, México, D.F., Siglo Veintiuno Editores, S.A. de C.V., 4ª edición en español, 1998.
- ARISTÓTELES (1978). *Acerca del alma*, Madrid, España, Editorial Gredos, S.A., Primera edición, 1978, 5ª reimpresión, 2003.
- ASSOUN, Paul-Laurent (1993). *Introducción a la metapsicología freudiana*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós SAICF, 1ª edición, 1994.
- ____ (2000). *La metapsicología*, México, D.F., Siglo Veintiuno Editores, S.A. de C.V., 1ª edición en español, 2002.
- BERCHERIE, Paul (1983). *Génesis de los conceptos freudianos*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós SAICF, 1ª edición, 1988, 1ª reimpresión, 1996.
- BERNARD, Claude (1865). *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, J. B. Baillièrre et Fils, Libraires de l'Académie Impériale de Médecine, 1865.
- ____ (1876). *Leçons sur la chaleur animale, sur les effets de la chaleur et sur la fièvre*, Paris, Librairie J.-B. Baillièrre et Fils, 1876.
- ____ (1877). *Leçons sur le diabète et la glycogénèse animale*, Paris, Librairie J.-B. Baillièrre et Fils, 1877.
- ____ (1878). *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Tome Premier, Deuxième édition conforme à la première édition de 1878, Paris, Librairie J.-B. Baillièrre et Fils, 1885.
- ____ (1879). *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Tome Deuxième, Paris, Librairie J.-B. Baillièrre et Fils, 1879.
- BICHAT, Xavier (1800). *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Quatrième Édition, Augmentée de notes par F. Magendie, Paris, Béchét Jeune, Libraire, Place de l'École de Médecine N° 4, Gabon Libraire, Rue de l'École de Médecine, 1822.
- ____ (1801). *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, Tome Premier, Paris, Chez Brosson, Gabon et C^{ie}, Libraires, rue Pierre-Sarrazin, n° 6, et place de l'École-de-Médecine, 1801.

- BILBAO, Alejandro (2010). “Respecto del sufrir en la vida humana”, en A. Bilbao e I. Morlans (Comps.), *Duelo, pérdida y separación: figuras del sufrimiento humano*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2010, pp. 25-41.
- ____ (2011). *Las creaciones freudianas de lo patológico; sujeto, causa y representación*, Santiago de Chile: Editorial LOM, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2011.
- BORGES, Jorge Luis (1949). *El Aleph*, en *Obras Completas 1923-1972*, Buenos Aires, Argentina, Emecé Editores, S.A., 1974.
- BREUER, Josef y FREUD, Sigmund (1893-95). *Estudios sobre la histeria*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen II (1893-95), Estudios sobre la histeria (Josef Breuer y Sigmund Freud), Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1985, 3ª reimp., 1992.
- ____ (1893). “Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen II (1893-95), Estudios sobre la histeria (Josef Breuer y Sigmund Freud), Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1985, 3ª reimp., 1992, pp. 27-43.
- BUTLER, Judith (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, México D.F., Editorial Paidós Mexicana, S. A., 2010.
- C.N.R.T.L., Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, consultado el 9 de octubre de 2012. Voz « pulsion ». <http://www.cnrtl.fr/etymologie/pulsion>
- CANGUILHEM, Georges (1955a). *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, PUF, 1955.
- ____ (1955b). « Le problème des régulations dans l’organisme et dans la société », in *Cahiers de l’Alliance Israélite Universelle*, sept.-oct. 1955, N° 92, pp. 64-81.
- ____ (1966). *Lo normal y lo patológico*, México, D.F., Siglo XXI Editores, S.A. de C.V., 8ª edición en español, 2005.
- ____ (1968 [1958]). “La escuela de Montpellier juzgada por Auguste Comte”, en *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. – 1ª ed. - Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009, pp. 80-85.
- ____ (1968 [1963]). “Dialéctica y filosofía del no en Gaston Bachelard”, en *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, - 1ª ed. – Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009, pp. 207-218.
- ____ (1968 [1965]). “Claude Bernard y Bichat”, en *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. – 1ª ed. - Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009, pp. 166-172.
- ____ (1974). « Vie », in *Encyclopædia Universalis France*, Version CD-ROM, 1998, 15 p.

- ____ (1978). « Une pédagogie de la guérison est-elle possible? », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XVII, printemps 1978: *L'idée de guérison*, pp. 13-26.
- ____ (1989). « Les maladies », in *Encyclopédie Philosophique Universelle, Tome I: L'univers philosophique* (sous la direction de André Jacob), P.U.F., 1989, pp. 1233-1236.
- CHEMAMA, Roland y VANDERMERSCH, Bernard (Bajo la dirección de) (1998). *Diccionario de psicoanálisis*, - 2ª ed.- Buenos Aires: Amorrortu, 2004, 768 p.
- COMTE, Auguste (1838). « Quarantième Leçon. Considérations philosophiques sur l'ensemble de la science biologique », in *Cours de philosophie positive*, Tome Troisième, contenant la philosophie chimique et la philosophie biologique, Paris, Bachelier, Imprimeur-Libraire, 1838, pp. 269-486.
- ____ (1839). « Quarante-huitième Leçon. Caractères fondamentaux de la méthode positive dans l'étude rationnelle des phénomènes sociaux », in *Cours de philosophie positive*, Tome Quatrième, contenant la philosophie sociale et les conclusions générales, Paris, Bachelier, Imprimeur-Libraire, 1839, pp. 287-470.
- ____ (1854 [1828]). « Examen du traité de Broussais sur l'Irritation », in *Système de politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, Tome Quatrième et Dernier, Appendice Général, Sixième et dernière partie (Août 1828), Paris, chez l'Auteur, 10, rue Monsieur-le-Prince; et chez Carilian-Goeury et V^{or} Dalmont, Libraires des Corps Impériaux des Ponts et Chaussées et des Mines, 49, quai des Augustins, 1854, pp. 217-229.
- COROMINAS, Joan y PASCUAL, José A. (1980). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Tomo I (A-CA), Madrid, España, Editorial Gredos, S.A., 1ª edición, febrero de 1980, 1ª reimp., abril de 1984.
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2001, Vol. 15.
- ECO, Umberto (1977). *Cómo se hace una tesis*, Barcelona, España, Editorial Gedisa, S.A., 1ª edición, 2001, 3ª reimp., 2003.
- EINSTEIN, Albert y FREUD, Sigmund (1933 [1932]). *¿Por qué la guerra?*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XXII (1932-36), Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 2ª reimp., 1991, pp. 179-198.
- FERTÉ, Louise; JACQUARD, Aurore et VERMEREN, Patrice (2013). « Avant-propos », in L. Ferté, A. Jacquard et P. Vermeren (sous la direction de), *La Formation de Georges Canguilhem. Un entre-deux-guerres philosophique*, Paris, France, Hermann Éditeurs, 2013, pp. 5-12.

- FOUCAULT, Michel (1953). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, D.F., Siglo Veintiuno Editores, S.A. de C.V., Vigésima edición en español, 2001.
- _____ (1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, D.F., Siglo Veintiuno Editores, S.A. de C.V., 1ª edición en español, 1968.
- _____ (1985). « La vie : l'expérience et la science », in *Revue de métaphysique et de morale*, 90^e Année, N° 1, Canguilhem, (Janv.-Mars, 1985), pp. 3-14.
- FREUD, Sigmund. (1886). “Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen I (1886-99), Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 3ª reimp., 1992, pp. 23-34.
- _____ (1893 [1888-93]). “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen I (1886-99), Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 3ª reimp., 1992, pp. 191-210.
- _____ (1893). “Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen III (1893-99), Primeras publicaciones psicoanalíticas, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 2ª reimp., 1991, pp. 25-40.
- _____ (1894). “Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)”, En *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen III (1893-99), Primeras publicaciones psicoanalíticas, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 2ª reimp., 1991, pp. 41-61.
- _____ (1896a). “Manuscrito K. Las neurosis de defensa (*Un cuento de navidad*)”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen I (1886-99), Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 3ª reimp., 1992, pp. 260-269.
- _____ (1896b). “La herencia y la etiología de las neurosis”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen III (1893-99), Primeras publicaciones psicoanalíticas, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 2ª reimp., 1991, pp. 139-156.
- _____ (1897). “Carta 69”, en *Fragmentos de la correspondencia con Fließ (1950 [1892-99])*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen I (1886-99), Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 3ª reimp., 1992, pp. 301-302.

- ____ (1898). “La sexualidad en la etiología de las neurosis”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen III (1893-99), Primeras publicaciones psicoanalíticas, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 2ª reimp., 1991, pp. 251-276.
- ____ (1900a [1899]). *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen IV (1900), La interpretación de los sueños (primera parte), Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 1ª edición, 1979, 4ª reimp., 1991, pp. 1-343.
- ____ (1900b [1899]). *La interpretación de los sueños (continuación)*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen V (1900-01), La interpretación de los sueños (segunda parte) y Sobre el sueño, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 3ª reimp., 1991, pp. 345-747.
- ____ (1905). *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen VII (1901-05), Fragmento de análisis de un caso de histeria, Tres ensayos de teoría sexual y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 1ª edición, 1978, 6ª reimp., 1992, pp. 109-222.
- ____ (1906 [1905]). “Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen VII (1901-05), Fragmento de análisis de un caso de histeria, Tres ensayos de teoría sexual y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 1ª edición, 1978, 6ª reimp., 1992, pp. 259-271.
- ____ (1908). “Sobre las teorías sexuales infantiles”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen IX (1906-08), El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 2ª reimp., 1992, pp. 183-201.
- ____ (1910a). “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XI (1910), Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 7ª reimp., 2003, pp. 155-168.
- ____ (1910b). “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XI (1910), Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 7ª reimp., 2003, pp. 205-216.
- ____ (1910c). “Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XI (1910), Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 7ª reimp., 2003, pp. 129-142.
- ____ (1910d). „Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie“, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1925, S. 25-36.

- ____ (1911). “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XII (1911-13), Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 3ª reimp., 1991, pp. 217-231.
- ____ (1913 [1912-13]). *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XIII (1913-14), Tótem y tabú y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 2ª reimp., 1991, pp. 1-162.
- ____ (1913). “El interés por el psicoanálisis”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XIII (1913-14), Tótem y tabú y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 2ª reimp., 1991, pp. 165-192.
- ____ (1914a). “Introducción del narcisismo”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XIV (1914-16), Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 4ª reimp., 1992, pp. 65-98.
- ____ (1914b). “Sobre la psicología del colegial”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XIII (1913-14), Tótem y tabú y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 2ª reimp., 1991, pp. 243-250.
- ____ (1915a). “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XIV (1914-16), Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 4ª reimp., 1992, pp. 105-134.
- ____ (1915b). “De guerra y de muerte. Temas de actualidad”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XIV (1914-16), Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 4ª reimp., 1992, pp. 273-301.
- ____ (1915c). “Lo inconsciente”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XIV (1914-16), Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 4ª reimp., 1992, pp. 153-201.
- ____ (1915d). „Zeitgemässes über Krieg und Tod“, in *Gesammelte Schriften*, Bd. X, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1924, S. 315-346.
- ____ (1916 [1915]). “La transitoriedad”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XIV (1914-16), Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 4ª reimp., 1992, pp. 305-311.

- _____ (1917a [1916-17]). “20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos”, en *Conferencias de introducción al psicoanálisis (continuación)* (1916-17 [1915-17]), en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XVI (1916-17), Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III), Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 3ª reimp., 1991, pp. 277-291.
- _____ (1917b [1916-17]). “22ª conferencia. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología”, en *Conferencias de introducción al psicoanálisis (continuación)* (1916-17 [1915-17]), en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XVI (1916-17), Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III), Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 3ª reimp., 1991, pp. 309-325.
- _____ (1917c [1916-17]). “25ª conferencia. La angustia”, en *Conferencias de introducción al psicoanálisis (continuación)* (1916-17 [1915-17]), en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XVI (1916-17), Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III), Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 3ª reimp., 1991, pp. 357-374.
- _____ (1917d [1916-17]). “26ª conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo”, en *Conferencias de introducción al psicoanálisis (continuación)* (1916-17 [1915-17]), en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XVI (1916-17), Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III), Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 3ª reimp., 1991, pp. 375-391.
- _____ (1920a). *Más allá del principio de placer*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XVIII (1920-22), *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 4ª reimp., 1992, pp. 1-62.
- _____ (1920b). *Jenseits des Lustprinzips*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1925, S. 189-257.
- _____ (1923 [1922]). “Dos artículos de enciclopedia: ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XVIII (1920-22), *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 4ª reimp., 1992, pp. 227-254.
- _____ (1923a). “La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad)”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XIX (1923-25), *El yo y el ello y otras obras*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 4ª reimp., 1992, pp. 141-149.
- _____ (1923b). *El yo y el ello*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XIX (1923-25), *El yo y el ello y otras obras*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 4ª reimp., 1992, pp. 1-59.

- ____ (1924). “El problema económico del masoquismo”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XIX (1923-25), El yo y el ello y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 4ª reimp., 1992, pp. 161-176.
- ____ (1926). *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XX (1925-26), Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis? y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 3ª reimp., 1992, pp. 165-234.
- ____ (1930 [1929]). *El malestar en la cultura*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XXI (1927-31), El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 3ª reimp., 1992, pp. 57-140.
- ____ (1932). „XXXII. Vorlesung Angst und triebleben“, in *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. XII, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1934, S. 235-266.
- ____ (1933 [1932]). “32ª Conferencia. Angustia y vida pulsional”, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933 [1932]), en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XXII (1932-36), Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 2ª reimp., 1991, pp. 75-103.
- ____ (1937). “Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XXIII (1937-39), Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 2ª reimp., 1991, pp. 211-254.
- ____ (1940 [1938]). *Esquema del psicoanálisis*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XXIII (1937-39), Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 2ª reimp., 1991, pp. 133-209.
- ____ (1950 [1895]). “Proyecto de psicología”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen I (1886-99), Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 3ª reimp., 1992, pp. 323-436.
- ____ (1986). *Cartas a Wilhelm Fließ (1887-1904)*, – 2ª ed. – Buenos Aires: Amorrortu, 2008, 656 p.
- GODELIER, Maurice (1989). « Sexualité, parenté et pouvoir », *La Recherche*, n° 213, septembre 1989, pp. 1141-1155.
- ____ (2000). *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito, Ecuador, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2000.

- ____ (2004). *Métamorphoses de la parenté*, France, Librairie Arthème Fayard, 2004.
- HÉRACLITE (1986). *Fragments* (trad. et com. de Marcel Conche), Paris : Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 1^{re} édition : 1986 / 4^e édition : 1998, février.
- KUNDERA, Milan (1984). *La insupportable levedad del ser*. 1^a ed. 5^a reimp. – Buenos Aires: Tusquets Editores, 2012, 336 p.
- LACAN, Jacques (1955 [1954-1955]). « Leçon XIX du 18 mai 1955 », in *Séminaire II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse: 1954-1955*, Imprimé en France par I.S.I., 68-70, rue des Pyrénées, Paris XX^e, Juin 2000, pp. 319-342. Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale et destiné à ses membres.
- ____ (1973 [1964]). *El seminario de Jacques Lacan: libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1^a ed. 12^a reimp.- Buenos Aires: Paidós, 2005, 296 p.
- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand (1967). *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós SAICF, 1996.
- LAPLANCHE, Jean (1970). *Vida y muerte en psicoanálisis*, 1^a ed. 3^a reimp.- Buenos Aires: Amorrortu, 2001, 184 p.
- ____ (1993). *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 1998, 135 p.
- LE BLANC, Guillaume (1998). *Canguilhem y las normas*, - 1^a ed. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, 112 p.
- LE RIDER, Jacques; PLON, Michel; RAULET, Gérard y REY-FLAUD, Henri (1998). *Sobre El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, -1^a ed.- Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, 192 p.
- LOISON, Laurent (2010). « La sexualité des unicellulaires selon Émile Maupas (1842-1916) », site de l'équipe de recherche ANR « BIOSEX », portail sur le sexe dans les sciences biologiques et médicales. <http://biosex.univ-paris1.fr/dossiers-thematiques/maupas/>. Consultado el 19 de agosto de 2013.
- LUSTIG, A. J. (2000). “Sex, Death, and Evolution in Proto- and Metazoa, 1876-1913”, *Journal of the History of Biology*, Vol. 33, N° 2, 2000, pp. 221-246.
- MAUPAS, Émile (1889). « Le rajeunissement karyogamique chez les Ciliés », *Archives de zoologie expérimentale et générale*, Paris, Librairie de C. Reinwald, 2^{ème} série, t. VII, 1889, pp. 149-517.
- PEUSNER, Irma (1998). “La paradoja de la inmortalidad”, artículo disponible en el sitio web de la Escuela Freudiana de Buenos Aires:

http://www.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_837.pdf. Consultado el 29 de julio de 2013.

POISSONNIER, Dominique (1998). *La pulsión de muerte. De Freud a Lacan*, Buenos Aires, República Argentina, Ediciones Nueva Visión SAIC, 1999.

SCARFONE, Dominique (2005). *Las pulsiones*, - 1ª ed.- Buenos Aires: Nueva visión, 2005, 128 p.

STRACHEY, James (1955a). “Comentario”, en J. Breuer y S. Freud (1893). “Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen II (1893-95), Estudios sobre la histeria (Josef Breuer y Sigmund Freud), Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1985, 3ª reimp., 1992, p. 36, n. 9.

——— (1955b). “Nota de traducción”, en S. Freud (1920). *Más allá del principio de placer*, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen XVIII (1920-22), Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1984, 4ª reimp., 1992, p. 35.

——— (1966). “Apéndice C. La naturaleza de Q ”, en S. Freud (1950 [1895]). “Proyecto de psicología”, en *Obras completas Sigmund Freud*, Volumen I (1886-99), Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores S.A., 2ª edición, 1986, 3ª reimp., 1992, pp. 441-446.

VINATEA SERRANO, Eduardo (2012). “Maurice Godelier. Elogio y defensa de la antropología”, en *Papers: Revista de Sociología*, 97, N° 1, pp. 225-247.