

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE MEDICINA**  
**Departamento de Historia de la Medicina**



**CONSIDERACIONES ÉTICAS SOBRE UN MASOQUISMO  
REPARADOR**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**  
**PRESENTADA POR**

**Fernando Maestre Pagaza**

Bajo la dirección del doctor  
Manuel Fernández del Riesgo

**Madrid, 2006**

**ISBN: 978-84-692-2765-7**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE MEDICINA  
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA MEDICINA**

**PROGRAMA DE ESTUDIOS DE POSTGRADO  
FUNDAMENTOS Y DESARROLLOS PSICOANALÍTICOS**

**TESIS DOCTORAL**

**CONSIDERACIONES ÉTICAS  
SOBRE UN MASOQUISMO REPARADOR**

**DOCTORANDO: FERNANDO MAESTRE PAGAZA  
DIRECTOR: DR. D. MANUEL FERNÁNDEZ DEL RIEGO  
TUTOR: DR. D. LUIS MONTIEL LLORENTE  
MADRID, 2006.**

## Dedicatoria

Mi eterna gratitud al profesor Eugenio Fernández García, quien, a pesar del poco tiempo que tuvimos para conocernos, dejó en mí una significativa huella y una renovada pasión por el saber.

## **AGRADECIMIENTOS**

En primer lugar, mi reconocimiento y agradecimiento al director de esta tesis, profesor Manuel Fernández del Riesgo, quien me orientó y animó constantemente en la investigación. De igual forma, agradezco al profesor José Miguel Marinas Herrera, que me transmitió su incansable optimismo y fuerza para investigar sobre aquello que no es fácil de probar; en ese mismo sentido mi agradecimiento al profesor Luis Montiel Llorente, quien desde mi llegada al doctorado me apoyó y estimuló en la investigación. Igualmente al profesor Pablo Quintanilla Pérez-Wicht, en Lima, quien me acompañó desde los primeros capítulos de esta tesis hasta su culminación; a los psicoanalistas: Silvia Bleichmar, en Buenos Aires; José Gutiérrez Terrazas, Gerardo Gutiérrez Sánchez y Eduardo Chamorro Romero, en España; Alberto Péndola Febres, Pedro Morales Paiva, Moisés Lemlij Malamud, Jaime Velasco Munth y Eugenio Calmet Bohme, en Perú; quienes aportaron lecturas críticas sobre diversos capítulos de esta obra. Finalmente, a mi familia, que durante horas se privó de mi compañía mientras trabajaba la investigación, y a todos los especialistas y profesores de la universidad que, tanto en clases como por pasillos y entre cafés, me transmitieron su fe en que esta investigación llegaría a ver la luz.

## SUMARIO

<b>Introducción</b> .....	<b>5</b>
<b>Capítulo 1 Definición del concepto y precisión del campo a investigar</b> .	<b>30</b>
1.1. La definición del concepto de masoquismo .....	30
1.2. El concepto de masoquismo .....	44
<b>Capítulo 2 Los procesos reparadores no patológicos</b> .....	<b>48</b>
2.1. La catarsis .....	48
2.2. El duelo como la expresión del dolor autorreparador .....	78
<b>Capítulo 3 EL sentido ético del sufrimiento</b> .....	<b>129</b>
3.1. Aristóteles: Una concepción ética de las <i>παθηματα</i> .....	148
3.2. La ética de David Hume sobre las <i>affections</i> .....	170
3.3. Max Scheler y el sufrimiento .....	183
3.4. Masoquismo o la religión salvadora.....	196
<b>Capítulo 4 El masoquismo desde el punto de vista de Sigmund Freud</b> .....	<b>208</b>
4.1. Los orígenes del funcionamiento mental .....	208
4.2. El desarrollo del concepto del Yo .....	220
4.3. La evolución del concepto del masoquismo .....	247
4.4. Los componentes no libidinales de la sexualidad .....	271
4.5. La fantasía en la constitución del masoquismo .....	288
<b>Capítulo 5 El masoquismo desde el punto de vista de Jacques Lacan</b> .....	<b>310</b>
5.1. Denominaciones lacanianas presentes en el masoquismo .....	315
5.2. <i>Seminario uno. La báscula del deseo</i> .....	348
5.3. <i>Seminario cinco. La lógica de la castración</i> .....	352

5.4. Seminario siete. La función de lo bello .....	365
<b>Capítulo 6 El masoquismo desde el punto de vista de Jean Laplanche .....</b>	<b>371</b>
6.1. Las divergencias con Freud.....	372
6.2. Consideraciones teóricas en torno al masoquismo .....	384
6.3. Consideraciones finales.....	408
<b>Capítulo 7 Los criterios teóricos de Benno Rosemberg sobre el masoquismo .....</b>	<b>411</b>
7.1. El masoquismo moral y el súper Yo .....	413
7.2. El principio del placer y el masoquismo erógeno.....	419
7.3. El masoquismo primario .....	424
7.4. Masoquismo y constitución del Yo.....	426
7.5. Masoquismo y constitución del ser .....	427
7.6. Masoquismo y el objeto .....	430
7.7. Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida .....	432
<b>Capítulo 8 El sentido ético del masoquismo .....</b>	<b>437</b>
8.1. Ética y psicoanálisis.....	437
8.2. Proceso secundario y simbolización .....	443
8.3. Masoquismo y Tánatos.....	447
8.4. El súper Yo .....	453
8.5. El dolor.....	455
8.6. Donde se fusionan las pulsiones .....	458
8.7. El duelo.....	461
<b>Conclusiones .....</b>	<b>467</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>481</b>

## INTRODUCCIÓN

El sufrimiento humano ha devenido en materia de interés para el individuo desde los tiempos antiguos, cuando se anunciaba el despertar de la cultura. Así, es probable que los primeros intentos para manejar ese sufrimiento llevaran a los pueblos a crear fórmulas mágicas para amainar una vida que presumimos era desdichada, cargada de limitaciones y carencias, pudiendo aparecer así las primeras religiones cuyos miembros, hermanados en una misma fe, aceptaban el padecimiento de sus vidas a cambio de la promesa de un hipotético paraíso venidero luego de la muerte.

Desde comienzos del siglo veinte, a partir de los ensayos de Freud, recibimos una concepción y un entendimiento distintos sobre el sufrimiento humano, pues es descrito bajo la forma de masoquismo cuando se presenta unido a la sexualidad, con el consiguiente monto de satisfacción. De acuerdo a la clasificación que hace, ciertas formas clínicas del masoquismo siguen un patrón constante e insistente, caracterizándose por la imposibilidad que tiene el paciente de liberarse de las conductas del sufrir, por más que un aspecto de su personalidad no lo desee e inclusive rechace este padecer. En otros casos, el individuo involucrado en este goce placer-dolor dirige sus pasos de modo definitivo y consciente a buscar la realización de prácticas sexuales plagadas de maltratos, dolor y sumisión.

Freud, en su teoría sobre el tema, divide el masoquismo en tres tipos: femenino, moral y erógeno. Rescatamos para la clínica los dos primeros conceptos; es decir, el masoquismo femenino y el moral, puesto que el erógeno corresponde, desde su punto de vista, a un concepto teórico que está presente, y

es infaltable, en las otras dos formas de masoquismo, sin llegar a constituir por sí mismo un grupo clínico aparte. En esta tesis nos ocuparemos principalmente del masoquismo moral, porque este tipo de masoquismo está muy cercano a nuestra propuesta, que sostiene la existencia de formas de masoquismo no patológico y al servicio de la vida.

Siguiendo con esta clasificación, cuando Freud se refiere al masoquismo femenino tiene en cuenta no solo la conducta sexual de la persona sino su proximidad a ciertos sufrimientos que él consideraba, en esa época, como propios de lo femenino. Esta forma de masoquismo se presenta en lo social como una práctica limitada, y reducida a un pequeño grupo de “perversos” que buscan estos sufrimientos sexuales conscientemente, aunque sin saber cuál es el significado oculto que, tanto las fantasías como las escenografías sexuales que ponen en práctica en sus encuentros, tienen en su inconsciente.

Un grupo de pacientes involucrado en la otra forma del masoquismo es el llamado grupo de masoquismo “moral”, que se caracteriza por no tener una vinculación directa, pero sí una gran vinculación en lo inconsciente con lo sexual y por estar sumamente difundido en el mundo actual, alcanzando a diferentes grupos humanos, clases sociales y situaciones de la vida.

Por otro lado, se puede constatar que el problema del sufrimiento placentero es importante, tanto para la clínica como para la filosofía, por cuanto cuestiona un principio asumido por los filósofos desde la antigüedad. En efecto, la tradición filosófica suele considerar que la mayor parte de acciones humanas son causadas por la tendencia natural a buscar el placer y huir del dolor. Crisipo, en su perdido libro *Terapia y Ética*, afirmaba que todas las emociones humanas son combinaciones de estas pasiones básicas, el placer y el dolor. En la misma



dirección están los análisis de la acción de David Hume y de Adam Smith, así como la tradición del utilitarismo moral, con autores como Jeremy Bentham y John Stuart Mill.

Sin embargo, todos estos autores conciben el placer y el dolor como pasiones diferentes e incompatibles entre sí, con lo cual explican el comportamiento como causado por nuestra inclinación natural a buscar lo que nos resulta placentero o alejarnos de lo que nos hace sufrir. Así pues, la existencia de situaciones en que el sufrimiento es placentero y las personas buscan deliberadamente el dolor y obtienen de él un gozo es, de suyo, un importante cuestionamiento a muchas posiciones filosóficas.

Con frecuencia, los filósofos, desde Aristóteles hasta Davidson, han analizado estos fenómenos como casos de *akrasia*: aquellas situaciones en que uno se aleja de lo que considera mejor para sí mismo y obra en contra de su juicio e interés. La reflexión filosófica y psicológica sobre este tema se vuelve fundamental, de ella surge la pregunta: ¿por qué el hombre pierde el control y el gobierno de su vida para obrar en contra de su interés, de su propia existencia y de sí mismo, así como para involucrar sus afectos en relaciones interpersonales opuestas a sus sentimientos? Esto significaría palpablemente haber dejado de buscar el placer para sumirse en una atracción por permanecer en la incertidumbre, el dolor moral y el displacer. La filosofía había analizado conceptualmente la *akrasia* en términos de debilidad de la voluntad y autoengaño, pero fue Freud quien estudió teórica y clínicamente una de las formas que toma la *akrasia*, como es el masoquismo moral.

Así pues, en 1924, Freud señaló que el masoquismo moral estaba presente en muchas de las manifestaciones de la conducta del hombre, incluso

en aquellas consideradas como nobles y elevadas. Por ejemplo, el sufrimiento dentro de las historias de amor. ¿Será que este sufrimiento masoquista proviene, como clásicamente propone la teoría psicoanalítica, de las tendencias tanáticas que habitan en el interior de cada célula del cuerpo? ¿O habrá que empezar a pensar que es producto de un aprendizaje social o familiar?, como ya tiempo atrás se ha venido postulando.

La tradición filosófica no se ha planteado la posibilidad de que la *akrasia*, en general, y más específicamente el masoquismo, tengan una función reparadora o benéfica para el individuo. Por el contrario, siempre se asumió que estos eran finalmente dañinos. Es solo recientemente que la discusión psicoanalítica nos ha sugerido la posibilidad de que el sufrimiento, en general, y específicamente el masoquismo, tengan alguna función reparadora.

En la presente investigación, se observará que nuestro pensamiento gira alrededor de la idea de que el masoquismo también pudiera estar relacionado con alguna forma inconsciente que tiene el individuo de superación, elevación y, finalmente, un modo de manejar las desgracias a través de las fantasías, así como de una transformación humana vía el dolor "redentor", que busca un equilibrio y cuya consecuencia es el sufrir. Dicho de otra manera, existirían ciertas formas de masoquismo que pueden o deben cumplir una función que no es meramente perversa.

Habremos de considerar que, desde el punto de vista metapsicológico, el masoquismo estaría causado por la existencia de un "plus" sobrante de energía tanática, que no logró ligarse adecuadamente con las energías de vida llamadas Eros. Una solución a este desorden energético podría provenir de la experiencia de vivir, por cierto tiempo, vínculos o situaciones donde el dolor en el amor y la

sexualidad estén juntos nuevamente, generando así las condiciones más propicias para que el desorden pulsional inicial pueda resolverse en una unión pulsional más adecuada.

Salvo el caso del masoquismo femenino, situación en que la paciente elige voluntariamente sufrir a través de encuentros sexuales atípicos, conscientemente elegidos y de inexplicable significación, debemos aclarar que al hablar de un masoquismo al servicio de la vida no estamos pensando en una propuesta basada en la elección libre voluntaria y consciente de sufrir. Propuesta que está lejos de nuestra idea, pues creemos firmemente que detrás de las acciones y elecciones de objetos displacenteros, que los mismos pacientes adoptan y que les ha de generar un sufrimiento, existe un mecanismo que está más allá de la consciencia, que se pone en marcha a manera de un automatismo y que el paciente o persona que lo padece no alcanza a conocer.

Es este sistema de funcionamiento, que contiene una distinta lógica de manejar la díada placer-dolor, el que abordamos en el presente estudio, aunque sus manifestaciones externas conduzcan a la persona a cometer actos y tomar decisiones cuyo resultado es el dolor y el sufrimiento, los que eligieron voluntariamente no llegaron a saber realmente cuál fue el motor y el móvil que los llevó a esa elección.

Igualmente, intentamos no perder de vista cuáles son los factores externos que participan en la aparición de esta vocación por sufrir que, aunque sea fundamentada desde la comprensión del funcionamiento del inconsciente, no es menos preocupante por los efectos que tiene en la vida consciente y en el mundo de la realidad.

Si bien es cierto que el concepto del masoquismo, como fenómeno clínico, nace con la obra de Leopold von Sacher Masoch, *La Venus de las pieles* (1870), es el psiquiatra alemán Krafft-Ebing, quien bautiza una serie de síntomas que envuelven el sufrimiento placentero con el nombre del autor de la novela, de donde surge el término “masoquismo” que honra a Masoch, al “*haber renovado una entidad clínica, definiéndola no tanto por el vínculo dolor-placer como por el comportamiento más profundo de esclavitud y humillación*”.<sup>1</sup> A partir de ahí, el naciente psicoanálisis lo incorpora como objeto de estudio y análisis a su biblioteca de obras psicoanalíticas, cuyo contenido da la posibilidad, aún en la ficción, del estudio de un nuevo cuadro clínico.

Durante el desarrollo de la tesis iremos viendo cómo, a lo largo de la historia, una forma de sufrimiento voluntario ya estaba presente miles de años atrás; incluso formando parte de las religiones más populares de la humanidad. Ejemplos de ello figuran en los relatos de los historiadores que refieren que durante mucho tiempo la autoflagelación del cuerpo fue considerada como una práctica virtuosa para redimir tentaciones. En otros casos, la colocación de silicios tenía una función redentora, que era altamente apreciada por el clero y su grey, así como el constante maltrato del cuerpo aparecía como una forma predilecta de adquisición de méritos para lograr la salvación del alma.

Pero, es en torno al masoquismo moral donde surgen dificultades para precisiones diagnósticas, puesto que por el hecho de ser un cuadro donde la búsqueda de la unión dolor-placer se realiza de modo inconsciente es imposible que su etiología resulte transparente ni a los pacientes que padecen de este

---

<sup>1</sup> Deleuze, G. 2001. *Presentación de Sacher Masoch*. Pág. 20.

conflicto ni a los psicoanalistas, que en nuestro intento de clasificarlos corremos el riesgo de considerar como masoquistas a situaciones de sufrimiento cotidiano que no lo son. Así mismo, puede confundirse esta sintomatología con los sentimientos de culpa de los neuróticos, que tienen una marcada proximidad con los cuadros de masoquismo moral. Es en este campo donde podemos encontrar una serie de procesos clínicos que, aun teniendo evidentes relaciones entre el dolor y el placer, no son destructivos, no matan a la persona, por lo tanto su vida y la de sus prójimos puede continuar durante años. Se observa que gracias a esta capacidad de sufrir un autosacrificio y a la evolución de los coprotagonistas, con el tiempo todo deviene en beneficio, tanto para la familia como para conservar un ideal. Esto hace que dichos procesos no sean considerados como patológicos.

Por otro lado, al observar los resultados obtenidos en la clínica, luego de aplicar el tratamiento psicoanalítico a pacientes con problemas masoquistas, nos encontramos con la sorpresa de que el marco teórico que propone el psicoanálisis, por más profundo e interesante que pueda parecer, no puede dar cuenta de cuál fue el tránsito que siguió el paciente antes de ser curado o de que desaparecieran los síntomas, puesto que en el proceso terapéutico que lo llevó a su recuperación difícilmente se puede precisar si fue producida por la técnica aplicada o por un proceso autorreparador que queda impreciso. Más aún, hay muchos pacientes que luego de las dos o tres primeras entrevistas, cuyo seguimiento suspenden, desarrollan una recuperación y un cambio de óptica de su situación, poniendo fin al sufrimiento por el que venían pasando hacia tiempo.

Por ello, y de acuerdo con nuestro punto de vista, una técnica más reflexiva no estaría centrada en tratar a todos los casos de sufrimiento moral

como quien elimina un síntoma, sino en hacerlo evolucionar a través de una determinada técnica hasta que se convirtiera en un proceso capaz de generar vínculos que puedan estar al servicio de la vida. Esto nos llevará, por ende, a revisar el marco teórico que da sustento a la técnica que aplicamos para dichos casos, pues no están plenamente diferenciadas las variables clínicas que pueden tener, como tampoco lo está la probabilidad de que exista más de un mecanismo de defensa, y por tanto en cada caso habría que aplicar una propuesta técnica distinta.

Freud, al proponer el concepto del “masoquismo erótico”, utiliza un esquema fundamentalmente energético y biológico, que estimula la ilusión de estar frente a un marco que ofrece una cierta posibilidad de que sea aplicado a la clínica de una manera fácil y sencilla. Pero, como hemos señalado, los resultados obtenidos, producto de esta simplificación, devendrán más en complicación y dificultad que en éxito. Esto causa que muchos profesionales lleguen a perder la fe en su instrumento científico, al no poder hacer la traducción correcta de la teoría a la técnica si pretenden tratar al masoquismo únicamente como producto de la pulsión de muerte, cuando en realidad pensamos que, por el contrario, puede tratarse de fenómenos clínicos autorreparadores y que con el pasar del tiempo la tolerancia del sufrimiento en el amor puede hacer que la conflictiva pulsional evolucione hacia una solución creativa de vida.

Pero, es en el campo de los vínculos eróticos donde encontramos relaciones interpersonales que con frecuencia contienen una marcada ambivalencia de los afectos, con la peculiaridad de que ambas posiciones (amor y odio) pueden aparecer sea de modo intercalado en el tiempo como actuando en el mismo momento. Lo peculiar de esta observación es que el miembro

masoquista, fruto de múltiples cambios, adaptaciones y transformaciones de la vida pulsional, pudo irse adaptando progresivamente al sufrimiento que, aunque en su inicio resultó dolorosamente distónico, luego de unos años se convirtió en una forma de convivencia más moderada, lo que permitió que esta aceptación del amor con cierto dolor conservará la vida de la pareja.

Igualmente, en el campo de la vida amorosa encontramos que parejas inmaduras, o narcisistas, suelen formar vínculos que se deslizan imperceptiblemente a lo largo de la frontera que separa el amor del sado-masoquismo, pudiendo decirse que la existencia de estas parejas transita por conductas que varían en el tiempo. Por un lado, épocas de unión francamente masoquista seguidas luego de una etapa positiva respetuosa y saludable, con lo cual el matrimonio se rescata, pudiendo así continuar su marcha. La clínica nos muestra que en estos casos estamos frente a un masoquismo cíclico, evolutivo y cambiante, que se inicia como patógeno y luego de grandes modificaciones internas logra avanzar, durante un siguiente ciclo, hacia un fin favorable a Eros.

Muchas parejas llevan una vida plagada de frustraciones y síntomas, cuyo rasgo masoquista se denota a través de una marcada infelicidad, como es la sensación de encarcelamiento o sufrimiento por la pérdida de libertad, que el cónyuge le causa cuando están juntos, así como la sensación de hastío intolerable que brota entre ellos, y que lleva a la persona a no querer ningún tipo de trato o relación íntima con su cónyuge. Se constata que la renuncia al goce sexual también puede significar un mecanismo inconsciente para no descargar las tensiones erógenas, con el fin de utilizar estas energías para mantener elevada la carga psíquica y evitar así la muerte. Considérese, por ejemplo, la siguiente cita de Rosemberg.

*“Pero el masoquismo, asegurando la posibilidad de excitación, no es solamente guardián de la vida, es también guardián de la vida psíquica: es la permanencia del núcleo masoquista primario en el Yo que garantiza la temporalidad-continuidad psíquica asegurando el continuum de excitación impidiendo así, por una parte, la necesidad de descarga inmediata, y por otra parte, por la presencia de un mínimo de excitación conservada en el seno mismo de la descarga evita que esta sea (como descarga inmediata) un punto de discontinuidad, una ruptura en la vida psíquica”.*<sup>2</sup>

Esta conducta apunta a entender que la pareja puede estar movida inconscientemente por una tendencia a soportar sufrimientos y llenarse de tolerancia frente a los maltratos morales del cónyuge, observándose claramente la tendencia de estos sujetos a elevar a la categoría de “ideal” al cónyuge cruel para seguir sufriendo desde ahí y poder conservar el vínculo.

Así mismo, Otto Kernberg (1991) considera que en los procesos de desarrollo de un niño podría existir una incapacidad para aceptar la "discontinuidad" de las relaciones entre la madre y el bebé, que todo infante debió procesar mientras estaba en su primer momento de vida; es decir, aceptar la posibilidad de que la madre puede alejarse de él para convertirse en la pareja de su esposo. En etapas cuando el bebé es muy pequeño, la discontinuidad de la conducta de la madre debe ser adecuadamente simbolizada por el niño para que pueda incorporar las separaciones del ser amado de modo no persecutorio. Cuando esto no sucede en la infancia, con el paso del tiempo, al ingresar a la vida adulta de pareja, esta experiencia constituirá la base de futuras inadecuaciones; por tanto, la persona no podrá separarse de su pareja, aunque

---

<sup>2</sup> Rosemberg, B. 1995. *Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida*. Pág. 107.



esta le llene la vida de sufrimiento.<sup>3</sup> Pensamos que estos casos pueden llevar al individuo a soportar los sufrimientos que le causa el cónyuge, pues es el estilo amoroso que estructuró inadecuadamente en los primeros momentos de su vida. Al tratar de analizar vínculos de sufrimiento amoroso donde hay una gran imprecisión diagnóstica, el autor señala que:

*“El masoquismo puede describirse como un amplio campo de fenómenos normales como patológicos centrados en la auto destructividad motivada y en un placer consciente o inconsciente”.*<sup>4</sup>

Esto refuerza nuestra tesis, que concibe la existencia de un masoquismo no patológico que trabaja a favor de la vida. En la presente investigación revisaremos una serie de teorizaciones que diversos autores han propuesto para explicar estos fenómenos conductuales, que no están claramente estructurados como masoquismo patológico, donde constatamos que la tesis de más de uno de ellos apunta a considerar que ciertas formas de masoquismo estarían actuando francamente a favor de la vida, como por ejemplo, cuando Otto Kernberg nuevamente afirma:

*“En razón de los sentimientos de culpa inconsciente, sufrir bajo la voluntad discrecional de un introyecto castigador equivale a recuperar el amor del objeto y la unión con él”.*<sup>5</sup>

Por otro lado, Benno Rosemberg sostiene que sería un drama si es que el ser humano llegara a perder las cantidades energéticas que lo habitan intrapsíquicamente puesto que de agotarse el proceso primario habría desaparecido íntegramente, y sin excitación psíquica solo cabría la muerte. Por ello el autor se expresa de la siguiente manera:

---

<sup>3</sup> Kernberg, O. 1995. *Relaciones amorosas*. Pág. 149.

<sup>4</sup> Kernberg, O. *Ibidem*. Pág. 217.

<sup>5</sup> Kernberg, O. *Ibidem*. Pág. 218.

*“Estos dos conceptos mostrarán no solamente la patología del masoquismo, sino también en qué medida éste es necesario al funcionamiento mental, necesario al aparato psíquico para que soporte las tensiones de excitación inevitables y en última instancia, indispensables para su conservación”.*<sup>6</sup>

Pero sin excitación no hay vida: es la extinción, la muerte. El masoquismo primario (erógeno) es entonces también un masoquismo guardián de la vida. En la terminología de la última metapsicología de Freud (después de 1920) todo esto se traduce por el hecho de que sin intrincación pulsional primaria (fusión pulsional, masoquismo erógeno) la ley del funcionamiento de la pulsión de muerte (principio de Nirvana) tiende a excluir toda excitación de la materia orgánica haciéndola regresar a lo inorgánico.<sup>7</sup>

Los textos revisados privilegian la comprensión del masoquismo como un fenómeno que puede tener múltiples aristas. Así, unas veces vinculado a la idea de que está directamente relacionado a manifestaciones sexuales, como golpes en las nalgas, flagelación, desprecios e insultos, etc., y que sin esos ingredientes la excitación estaría ausente. Otras veces, el preconcepto de masoquismo une necesariamente la idea de sufrir ataques del súper Yo, y por tanto, aparece ligado únicamente a la búsqueda placentera de castigo.<sup>8</sup> Curiosamente, los cuadros de perversiones sexuales masoquistas representan un mínimo y reducido porcentaje de prevalencia dentro de los cuadros clínicos con trastornos sexuales. Mientras que por el otro lado el llamado masoquismo moral –que, como dice Freud, es el masoquismo que tiene una relación en apariencia mucho menos estrecha con la sexualidad, y por tanto, más alejado de la misma– se presenta para el paciente

---

<sup>6</sup> Rosemberg, B. 1995. *Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida*. Pág. 85.

<sup>7</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*. Pág. 107.

<sup>8</sup> Freud, S. 1824BN. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 2756.

como la posibilidad de aprovechar toda oportunidad de sufrimiento que le ofrece la vida, y así poner la otra mejilla. Ese masoquismo, que tiene una prevalencia elevada y por demás difundida en la sociedad, en nada permite al paciente percatarse de que puede estar vinculado con el goce sexual, o algo que lo equipare.

Por ello, pensamos que nuestro cuestionamiento teórico se justifica en la creencia de que el masoquismo no siempre corresponde a una patología clínica que debe ser abordada a la manera de una perversión, sino que puede deberse a una forma de adaptación al medio o a formas de sufrimiento placiente que de modo operativo se estructuran en base a elementos reparadores. La posibilidad de la existencia de una particular forma masoquismo que esté más cerca de la simbolización y al servicio de Eros, o que trabaje a favor de la vida, será nuestra principal propuesta. Poder demostrar esto requerirá un desarrollo mayor del que actualmente existe en la literatura psicoanalítica.

En los diccionarios de psicoanálisis encontramos que la definición del masoquismo contempla necesariamente la idea de que el masoquismo combina dolor y placer sexual, y toma distancia de lo que puede ser el sufrimiento trágico de accidentes o episodios fortuitos. Pero, al revisar los textos de los postfreudianos, encontramos que algunos autores insinúan la existencia de formas de masoquismo distintas entre sí. Como un masoquismo que sería parte del desarrollo femenino, según Comte (1999), o como por ejemplo cuando Hellen Deutch afirma (1927) que el parto sería como una “orgía de dolor”, o cuando Benno Rosenberg (1995) divide el masoquismo en dos: un masoquismo mortífero y otro masoquismo guardián de la vida; una propuesta interesante, que sin embargo difiere de la nuestra, por considerarla como forma masoquista que

busca encontrar un sentido y una trascendencia al sufrimiento, con éxito o no, de los desordenes pulsionales.

Consideramos necesario reflexionar a través de esta investigación sobre la existencia de un masoquismo no patológico, en el que la aceptación del sufrimiento placentero pueda tener con el tiempo un sesgo reparador. Esto explicaría la tolerancia y aceptación de quienes, con el sufrimiento, también pueden estar trabajando al servicio de una reparación intrapsíquica y donde padecer un dolor gozoso no solo facilitaría la continuación de la vida, sino, también organizaría una metáfora ética, cuya ausencia sería, finalmente, causa determinante de la psicopatología.

Tal como acabamos de señalar, si fuera verdad lo que la mayoría de los textos revisados proponen: que el concepto de masoquismo es considerado como patológico por estar los cuadros clínicos masoquistas directamente vinculados a la pulsión de muerte, esto tendría que conducir a un deterioro inevitable del ser humano en el tiempo. Curiosamente, esto no es lo que sucede en la clínica, pues encontramos muchos vínculos francamente masoquistas que sobreviven, permitiendo a los pacientes sacar adelante su vida y la de sus seres queridos, aún dentro de las peores miserias humanas, por las que tienen que atravesar largos años. A ello se refiere la escritora Anita Phillips, cuando afirma:

*“Quiero demostrar lo muy psicológicamente curativo que puede ser el dolor sexual, al transformar los conflictos internos en algo que el cuerpo puede tolerar perfectamente y continuar con vida.”<sup>9</sup>*

Por ello intentamos contestar las siguientes interrogantes, que están en el centro del problema: ¿existirá en el ser humano una tendencia innata a necesitar

---

<sup>9</sup> Phillip, A. 1998. *Una defensa del masoquismo*. Pág. 16.

atraer sobre sí algún tipo de sufrimiento, con el fin de procesar las pulsiones sádicas dentro del propio Yo? ¿Existirá un núcleo masoquista en el Yo? ¿Será el masoquismo un proceso que se desarrolla siempre hacia una mayor integración del destino pulsional? ¿Podrán tener ciertas conductas masoquistas una función protectora de la vida? ¿Serían determinados sufrimientos de la mujer una clara expresión de un masoquismo constitutivo de lo femenino? ¿Será la etapa del autoerotismo un estadio donde las pulsiones activas y pasivas reordenan el caos pulsional? ¿Se lograrán procesar, a través de los vínculos intersubjetivos, las escenas tanáticas expulsadas al exterior para liberar el mundo interno?

Las respuestas a estas preguntas sugerirán que existe un masoquismo patológico y otro que no lo es o, en todo caso, que existe un masoquismo que puede evolucionar hasta llegar a transformarse en vínculos más cercanos a la intención de Eros, y por tanto de la vida. Masoquismo que los pacientes intuyen inconscientemente en un pretendido intento reparador, que muchas veces fracasa. De ahí la perpetuación del sufrimiento. Por ello, en la presente investigación intentamos demostrar que nuestras ideas, se puede descomponer en las siguientes cuatro proposiciones:

1.- Existe un núcleo masoquista originario del Yo, que recoge y atrae sobre sí todo aquel dolor (o energías no ligadas) que el sujeto está sufriendo, y al hacerlo logra poner fin al sufrimiento por causa de cargas libres. Esto significa que existe en el Yo una función consistente en prestarse para la recepción de cantidades dolorosas y destructoras, con el fin de que en esa instancia se calmen las energías hiperintensas. A través de este mecanismo se logra una vía que favorece una fusión pulsional adecuada.

2.- Existe un fracaso de la proyección primaria y, por lo tanto, una incapacidad para eliminar lejos de sí la energía tanática que habita al ser humano, la cual tiene que ser procesada por el mismo sujeto, que se convierte en un procesador de sufrimiento. En efecto, en el masoquismo hay una doble falla; por un lado, el fracaso de la fusión pulsional que une adecuadamente las pulsiones, quedando una cierta cantidad de cargas tanáticas libres, y por ende dolorosas; por el otro, la incapacidad de eliminar hacia fuera, hacia el aparato motor, las cargas dolorosas, que al quedar en el aparato psíquico lo obligan a volverse un procesador de sufrimiento.

3.- La regresión a la etapa del autoerotismo significa la posibilidad de organizar mejor las pulsiones y fusionarlas mejor, puesto que esta etapa devendrá totalmente propicia para dicho fin; por tanto, el padecimiento en estas circunstancias regresivas están al servicio de la vida. Este estadio del desarrollo, al caracterizarse por ser capaz de absorber las primeras energías pulsionales indiferenciadas y de procesarlas, de contenerlas e incluso de proyectarlas hacia fuera, tal como lo hemos desarrollado, se convierte en una instancia que funciona como guardián protector contra la aparición de cargas dolorosas hiperintensas.

4.- Hemos encontrado formas de masoquismo que están constituidas como formaciones y dinámicas inconscientes, mediante las cuales el sujeto habrá de intentar resolver, igualmente de modo inconsciente, un conflicto antiguo que no estaba resuelto. En otras palabras, el masoquismo, en general, contiene en su esencia un sentido y una intención evolutiva y resolutiva, donde la capacidad de tolerancia al dolor o al sufrimiento se puede adquirir mediante la interpolación de una nueva metáfora que dará sentido ético al sufrimiento.

Para lograr nuestro objetivo, planteamos la investigación a través de ocho capítulos y las respectivas conclusiones, siguiendo el orden tal y como figura en el índice.

Capítulo 1.- En este capítulo, intentamos revisar el concepto de masoquismo que prima en el mundo psicoanalítico actual, puesto que nuestra tesis y su respectiva propuesta han de requerir la máxima precisión en la definición, para desde ahí poner a prueba nuestra concepción en torno a la existencia de una forma de masoquismo que trabaja al servicio de la vida. Con tal fin revisamos la bibliografía especializada, tanto de Freud como de sus seguidores, en cuanto al modo como conceptualizaron el tema.

Capítulo 2.- La propuesta de la presente investigación se basa en la existencia de un masoquismo operativo que trabaja al servicio de Eros. Por tanto, este capítulo trata sobre dos experiencias, social y clínica, que demuestran que existen fenómenos que, siendo dolorosos, buscan placenteramente perpetuarse como dolor el tiempo necesario para que, finalmente, surja el equilibrio energético y el reordenamiento de la vida. En efecto, las experiencias que destacamos, y proponemos como ejemplos, son el duelo y la catarsis. En tal sentido, ambas, y a su manera, apuntan a llevar al individuo a un estado de mejor organización psíquica.

Nos referimos a la catarsis como manifestación psicológica que se presenta en la tragedia del mundo griego, donde se revisan algunos textos que pueden dar cuenta de cuál era la función del fenómeno catártico en las representaciones de la tragedia griega. La catarsis será tomada a manera de

ejemplo clásico de cómo el sufrimiento gozoso puede tener consecuencias saludables y reparadoras en el individuo. Es relevante el tema de la catarsis porque se trata de un caso paradigmático, que ejemplifica nuestra posición, y sobre el que se ha escrito mucho desde el período clásico de la filosofía griega hasta el presente.

El duelo también puede ser considerado, de cierta manera, como forma masoquista, pues constituye un cuadro de dolor, sufrimiento y desgarramiento que tiene la peculiaridad de poner fin a un estado alterado de la mente, producto de la pérdida del objeto amado. Así, desde el mismo psicoanálisis habrá que tener en cuenta que para que el duelo pueda cumplir su función reparadora y liberadora no debe ser interrumpido, debiendo ser tolerado por la persona, pese al dolor, el tiempo que sea necesario, con el fin de experimentar placer conforme avanzan los periodos de sufrimiento.

El duelo es destacado por nosotros como ejemplo paradigmático de cómo el sufrimiento y padecimiento finalmente pueden acarrear salud y serenidad en las energías psíquicas. Para abordar este tema, se tienen en cuenta los profundos cambios metapsicológicos que acontecen en el Yo del sufriente, destacando el modo cómo las citadas modificaciones, por encima del dolor que susciten, son capaces de recuperar al sujeto, reincorporándolo a la capacidad de amar. Para su estudio, hemos revisado los textos principales de Freud el *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895), *Duelo y melancolía* (1917) y otros. También hemos revisado los puntos de vista de autores como Juan David Nasio, Fidas Cesio y Luis Kansiper, entre otros, con el fin de intentar agotar las reflexiones en torno a los cambios intrapsíquicos que acontecen en el duelo.



Capítulo 3.- Investigamos lo opinado por algunos filósofos acerca del dolor y el sufrimiento. Para tal fin, revisamos a Aristóteles, principalmente en sus textos *Ética a Nicómaco* y en su tratado *De Anima*. Igualmente, visitamos la obra de David Hume, cuya posición frente a la ética de los sentimientos habrá de acercarnos a aquellos estados emocionales próximos al sufrimiento. El estudio de la obra de Hume nos descubrirá las reflexiones iniciales de lo que posteriormente se denominará masoquismo. El lector encontrará en Max Scheler una interesante forma de acercarse a una cierta metapsicología de los sentimientos y emociones, de donde extraeremos importantes referencias al sacrificio y a los aspectos religiosos que incluyen una ética del sufrir. Finalmente, esbozamos algunos comentarios acerca del lugar que el sufrimiento y el sacrificio cumplen en el fenómeno religioso.

Capítulo 4.- Los estudios actuales sobre el masoquismo siguen centrándose mayoritariamente en torno a las opiniones de Freud, o cuando menos siguen tomando en cuenta sus esquemas y subdivisiones. Según el autor, el masoquismo se presenta bajo tres formas: como resultado del súper Yo sádico que afecta al ser humano en múltiples actitudes frente a la vida, como expresión de la feminidad, y finalmente, como producto de la pulsión de muerte. Estas tres formas son conocidas como masoquismo moral, femenino y erógeno.

Respecto al masoquismo moral, Freud afirma que no se limita a individuos aislados sino, más bien, forma parte de muchas manifestaciones de la vida de los grupos organizados de parejas, órdenes religiosas o de familias. El autor también manifiesta que puede estar presente como un importante componente de neurosis, psicosis y otras formas del carácter.

El centro de la propuesta está ubicado en la existencia de una necesidad de ser castigado de modo inconsciente y siempre; según Freud, al servicio de un súper Yo, básicamente fanático, que intenta maltratar al Yo. El problema radica en que Freud consideraba que los castigos que sufren las personas no solo los reciben pasivamente, sino que incluso son esperados y deseados inconscientemente. Para el autor, la respuesta a este interrogante se centra en considerar que el castigo deseado y esperado por el paciente se satisface en la propia persona. Por tanto, el placer no sería más que la satisfacción del súper Yo al ver cómo domina y castiga al Yo, y por otro lado, la necesidad que tiene el Yo de ser castigado como resultado de haber tenido deseos prohibidos. Esta teoría, totalmente inscrita en el efecto tanático de la pulsión de muerte, está presente desde el origen de la vida, cuando ambas pulsiones, la de vida y la de muerte, actuaban fusionadas y conjuntamente.

El masoquismo femenino es la segunda forma de masoquismo descrita por Freud, y hasta la fecha, sigue considerándose como la forma más sexual de todas las manifestaciones clínicas del masoquismo. Freud denominó esta estructura “masoquismo femenino”, en clara alusión a la similitud que él encontraba en relación a la conducta habitual femenina. El rasgo característico de este tipo de masoquismo radica en dos elementos básicos: el primero es que el paciente está motivado por la fantasía de ser usado sexualmente contra la propia voluntad; el segundo tiene presencia directa y consciente en las manifestaciones sexuales del individuo, y constituiría lo fundamental del cuadro, como es involucrarse en la humillación y en la necesidad de desprecio de la persona que lo padece, llegando a pedir que la sometan, la golpeen o la insulten. En todos estos casos, el sometimiento y el ser dañado moralmente, según Freud,

son fuente fundamental del placer sexual en los pacientes. Freud encontraba el origen de todas las variables clínicas de este masoquismo en la temprana infancia, considerándolas formas patológicas causadas, principalmente, por una inadecuada elaboración de lo tanático, donde el fin fundamental sería pagar una culpa edípica e inconsciente por haber sido un niño malo.

El tercer tipo de masoquismo es el erógeno, el cual estaría en la base de las otras dos formas masoquistas descritas. Freud consideraba que el masoquismo erógeno estaría originado por la unión de ambas pulsiones, Eros y Tánatos, tanto en la zona erógena como en cualquier otra actividad del cuerpo humano. Estaríamos, pues, frente a una peculiar excitación sexual, una actividad pulsional intensa que deviene en independiente del objeto sobre el cual recae, siendo el propio sujeto su objeto fundamental.

La teoría freudiana deja ver con claridad el cambio operado en sus concepciones en relación al masoquismo, a partir del año 1920. Es en ese año cuando Freud define que la actividad de Tánatos estará presente en todas las manifestaciones de la vida, convirtiéndose, por tanto, en el motor y la base esencial para que surja el masoquismo en cualquiera de sus formas. Más aún, plantea con claridad que los elementos dolorosos de la vida cotidiana externa pueden ser incorporados al mundo pulsional del sujeto bajo la forma de dolor, en cualquiera de sus manifestaciones. En la articulación de esta teoría, Freud consideró que una parte de la pulsión tanática podría no quedar integrada ni fusionada a Eros de modo completo, con lo cual se integraría a la libido de un modo imperfecto y autónomo, que permitiría que lo sexual lleve sobre sí esta carga tanática en su expresión más pura.

Capítulo 5.- En este capítulo nos ocupamos del pensamiento de Lacan en torno al tema del masoquismo. Lacan abordó el tema a lo largo de toda su obra, pues lo consideraba dependiente de la pulsión de muerte. Revisamos tres de sus principales obras, que expresan de modo claro y nítido la evolución de su pensamiento. En el *Seminario uno*, Lacan propone que todo conocimiento del prójimo pasa por un anhelo secreto de poseerlo y destruirlo. Es, por tanto, necesario que esto se modifique por una incorporación. Así, el autor expresa: “*El masoquismo originario debe situarse alrededor de esa primera negativización, de ese asesino originario de la cosa*”.<sup>10</sup>

Lacan concluye pensando que el masoquismo originario está ubicado entre lo imaginario y lo simbólico, que también es el lugar donde se sitúa la pulsión de muerte.<sup>11</sup> Pero lo fundamental de sus consideraciones en torno al masoquismo se encuentra en el *Seminario cinco*, texto donde perfila los estrechos vínculos entre esta patología y un fracaso de la adquisición de la metáfora del nombre del padre. Finalmente, observaremos cómo la función del lo bello también habrá de contener una peculiar relación con el destrozamiento.

Capítulo 6.- Sería imposible omitir el pensamiento de Laplanche, por su permanente cuestionamiento respecto al juego pulsional en el masoquismo. En la tesis revisamos dos de sus principales obras, por supuesto sin descartar otras de su vasta creación: *Vida y muerte en psicoanálisis*, de 1971, seguida de *La prioridad del Otro*, 1996. En estos textos encontramos sus ideas en un proceso evolutivo en el tiempo, hasta hacerse actuales. Así, sus primeros conceptos

---

<sup>10</sup> Lacan, J. 1992. *Seminario uno*. Pág. 257.

<sup>11</sup> Lacan, J. *Ibidem*. Pág. 256.

parten de sostener que el masoquismo, tal como está planteado por Freud, es una paradoja. Considera que no es posible que el ser humano esté dividido en dos instancias y que mientras en una siente placer, en la otra siente dolor. El autor considera que existirían dos sensaciones placenteras de distinto origen, mas no de distinta localización psíquica. En un polo estaría el goce, o el placer desenfrenado, y en el otro, se ubicaría la satisfacción, que se sitúa en el orden del alivio de las tensiones vitales.

En otro momento evolutivo de su pensamiento, Laplanche considera que el masoquismo no tiene que estar incluido en el espacio de la pulsión de muerte, proponiendo a cambio que la sexualidad, en cualquiera de sus formas, puede presentar dolor y sufrimiento, sensaciones que al quedar ligadas a la fantasía de cuerpo extraño constituirían el masoquismo, quedando así la pulsión de muerte planteada por Freud fuera del plano sexual.

Capítulo 7.- La obra de Rosemberg constituye una lectura obligada para la presente investigación puesto que su pensamiento coincide en lo fundamental con el nuestro, sobre todo porque sus teorías en torno al masoquismo se alejan prudentemente de las ideas lacaneanas para volver a centrarse en lo fundamental de la metapsicología freudiana. Al revisar las ideas del autor nos centramos en los cuatro conceptos fundamentales de su pensamiento sobre el masoquismo.

El primer concepto trata sobre el masoquismo moral. Rosemberg propone la existencia de un masoquismo, producto del colapso de la estructura neurótica, cuya función era sostener la culpa. Al suceder este colapso, los pacientes no sufren por la culpa neurótica, pues esta se convierte en masoquismo moral. El

segundo concepto estudia la particular forma como se presenta el masoquismo erótico. Al igual que otros autores, Rosemberg considera que este tipo de masoquismo constituye una paradoja, y para resolver el enigma divide su análisis en dos partes. La primera se centra en una revisión de las relaciones que existen entre la pulsión de muerte y el masoquismo, y la segunda, nos presenta su propio punto de vista sobre el masoquismo erótico. El tercer concepto tiene como eje de investigación el problema del duelo y del sufrimiento de la melancolía en su relación con el masoquismo, sobre todo en torno al concepto del trabajo del duelo que, al parecer, es el mecanismo principal que conjuga el dolor con el proceso de cura. Finalmente, revisamos las relaciones existentes entre la pulsión de muerte y el masoquismo en cuanto al modo como se produce la intrincación pulsional, marcando distancia entre lo que serían las clásicas patologías masoquistas frente a las peculiaridades masoquistas de la vida misma.

Capítulo 8.- Luego de revisar detalladamente los puntos de vista teóricos de los principales autores, proponemos un punto de vista personal, por considerar que, en efecto, debe existir una forma de masoquismo que esté al servicio de la vida, y que puede presentarse tanto en las distintas patologías conocidas en la clínica, como en personas libres de una patología clásica.

Los datos bibliográficos de escritos de investigadores que tienen propuestas cercanas a la nuestra son escasos. Y aquellos existentes desde tiempo atrás, comprendiendo reflexiones en torno a un masoquismo “útil”, van desde los textos de H. Deutsch (1924) hasta los actuales, como los criterios de Comte, cuya tesis doctoral fue defendida en junio de 1999 en la Universidad Autónoma de Madrid, pasando por autores que consideran que bien pueden

haber algunas ventajas psíquicas en el juego sado-masoquista, que al ser volcado hacia una escena externa, pudiendo exteriorizar fantasías y poner en el mundo de afuera contenidos inconscientes, que de otra manera no hubieran podido ser elaborados intrapsíquicamente, se convierte en un proceso de protección interna.

Nuestro interés aumenta al considerar que estamos proponiendo una tesis centrada en la existencia de ciertos casos, donde observamos la autocuración a través de procesos de masoquismo, al permitir a la persona integrar, a través de la regresión, el conjunto dolor-Tánatos-agresión al conjunto opuesto, amor-sublimación-creación; generando finalmente una fusión pulsional más intensa, completa y saludable que evita la patología en general. Esta regresión no tiene como fin estar dirigida a la elaboración del complejo "sadomasoquista" sino a lograr una mejor articulación pulsional. Regresionar a un estadio de vida arcaico y autoerótico y a una mejor fusión pulsional permitiría llegar, finalmente, a la adquisición de una nueva metáfora que dé un sentido trascendente y ético al sufrimiento.

En coherencia con este texto, pensamos que el concepto del masoquismo para la vida no pretende ser la expresión final para todas las formas clínicas del masoquismo, que son múltiples. Tampoco concebimos esta forma de sufrimiento a la manera de un método "terapéutico" de aplicaciones clínicas prácticas, pues podría pensarse que estamos implicando un criterio permisivo o benevolente frente a las extremas formas realmente patológicas que el masoquismo presenta.

# CAPÍTULO 1

## DEFINICIÓN DEL CONCEPTO

### Y PRECISIÓN DEL CAMPO A INVESTIGAR

#### **1.1. La definición del concepto de masoquismo**

Iniciamos este capítulo intentando arribar a una definición que precise, en lo posible, el concepto de masoquismo. Lo hacemos porque al revisar la bibliografía que existe al respecto hemos encontrado que esta definición ha quedado congelada hasta la actualidad desde la época en que Freud lanzó su primera concepción, y desde hace ochenta años no ha sido mayormente modificada. En efecto, la mayoría de autores considera que el masoquismo corresponde a la lógica de lo patológico, y que cuando se presenta debe ser siempre tratado clínicamente. Por otro lado, es evidente que el término “masoquista” está mayormente adscrito como un cuadro más de las perversiones.

En la revisión de los protocolos de diagnósticos clínicos que utilizan los psiquiatras o psicoanalistas para dar cuenta de la patología del paciente, rara vez encontramos denominaciones que aludan al masoquismo. Así, descubrir que la consignación de semejante diagnóstico es una verdadera rareza nos hace pensar que la ausencia obedece a dos causas: la primera, que los profesionales mencionados no tienen en cuenta que las conductas masoquistas pueden formar parte de los más variados vínculos humanos, y por eso llegan a considerar que es innecesario remarcarlas mediante un diagnóstico. La segunda, que los profesionales –entre los que me incluyo– estamos frente a una de las tantas



resistencias o puntos ciegos que solemos tener, al extremo de desestimar que estos rasgos, aparentemente benignos, en pacientes reflexivos podrían ser motivo para ser calificados con el diagnóstico de “masoquismo”, palabra que hoy en día deviene en una metáfora que tiene más de peyorativo que de reflexivo. Por ello, omitir estos diagnósticos de la conducta humana, solamente indicaría que no creemos en la alta frecuencia del masoquismo moral o que, en su defecto, creemos que es normal, por lo cual omitir consignarlos sería natural.

Como consecuencia de estas observaciones, concluimos que hay poca investigación sobre el tema, o en todo caso, que esta adolece de confusión conceptual, pues muchos profesionales de la salud mental aceptan la presencia del sufrimiento, sea consciente o inconsciente, pero como parte del dolor de cualquier patología. Por otra parte, se desconoce lo frecuente que suele ser la incidencia con que aparecen dichas manifestaciones, y los variados rostros con los que el masoquismo se puede hacer presente; a veces como síntomas no fundamentales y otras como simples rasgos de carácter, muy bien camuflados dentro de alteraciones transitorias de los vínculos interpersonales.

Para ello, iniciamos esta investigación transcribiendo las posiciones de los principales psicoanalistas de los últimos años en relación al masoquismo, así como a la dinámica inconsciente que mueve los mecanismos masoquistas.

### **1.1.1. Roland Chemama (1995)<sup>12</sup>**

*“Búsqueda del dolor físico, más generalmente, del sufrimiento y de la decadencia que puede ser consciente pero también inconsciente, especialmente en el caso del masoquismo moral”.*

---

<sup>12</sup> Chemama, R. 1995. *Diccionario del psicoanálisis*. Pág. 260.

*“Para el psicoanálisis, el masoquismo constituye una de las formas en las que puede comprometerse la libido, de una manera mucho más frecuente de lo que dejaría pensar el número bastante reducido de masoquistas, en el sentido trivial de este término, es decir, de adultos que no pueden encontrar una satisfacción sexual a menos que se les inflija un dolor determinado”.*

La definición que encontramos en este texto vincula el masoquismo con lo patológico, y aunque alude a que puede estar presente en otros cuadros clínicos, u otras manifestaciones de la conducta humana, no afirma que puede estar presente en la conducta normal, ni tampoco como parte de un proceder social que, aunque incluya sufrimiento, puede tener un beneficio.

Habría que tener en cuenta aquello que el autor alude en relación al vínculo de lo masoquista con lo libidinal, pues es algo que destacamos permanentemente en esta tesis, ya que consideramos que ciertas formas de masoquismo no patológicas ayudarían a una mejor estructuración de la fusión pulsional. Igualmente, Chemama hace referencia a lo poco frecuente que resulta el masoquismo femenino frente a lo muy extendido que se presenta el masoquismo moral, el cual prácticamente no está ausente en ninguna manifestación de la vida.

### **1.1.2. Robert J. Stoller (1991)<sup>13</sup>**

*“Más allá del placer en el dolor o el placer extraído del dolor –las preposiciones representan diferentes estados mentales–, no estoy muy seguro sobre los significados del masoquismo y el sadismo (excepto que, lo mismo que el narcisismo o la libido, ninguno de los dos tiene existencia de cosa, como una sustancia, un humor o una*

---

<sup>13</sup> Stoller, J. R. 1991. *Dolor y pasión*. Pág. 22.

*energía mensurable). Pero me siento confundido aún en el terreno más confiable de la observación clínica, aunque cómodo con el uso del término masoquismo para referirme a fantasías demostrables y los comportamientos de quienes las traslada al mundo real, tengo que concluir que no hay una perversión sadomasoquista; antes bien, hay muchas. Saco esta conclusión no sólo de mis propias observaciones, sino al revisar la bibliografía de los últimos cien años”.*

La cita de Stoller permite conocer que el autor llega a la conclusión de la existencia de muchas formas de masoquismo, lo cual se aleja de las clásicas connotaciones freudianas donde solo eran dos las manifestaciones clínicas en las que se encuadraban los masoquismos. Lamentablemente, luego de esta definición, de avanzada y desprejuiciada, Stoller no profundiza más su criterio para dilucidar cuáles son estas “muchas formas” de masoquismo que él destaca. Más aún, al manifestar que no tiene claridad sobre los significados que pueda tener el término masoquismo, acepta implícitamente la existencia de ellos en los distintos estados mentales. Este señalamiento nos abre las puertas para seguir investigando sobre otras acepciones y cualidades que contiene la conducta masoquista, pues su gran extensión y frecuencia en la vida da motivo para ello.

### **1.1.3. Juan D. Nasio (1996)<sup>14</sup>**

*“Ahora bien, el dolor, en la pulsión sadomasoquista, no aparece sino al cabo de tres tiempos. Tres tiempos de la pulsión que se suceden según dos de los cuatro destinos de la pulsión, (...) Los dos que nos interesan aquí son: la vuelta que concierne a la fuente y el trastorno hacia lo contrario que concierne a la meta. Por tanto, según la manera como vayan a producirse los procesos de vuelta hacia la*

---

<sup>14</sup> Nasio, J. D. 1996. El Libro del dolor y del amor. Pág. 146.

*propia persona y de trastorno hacia lo contrario, distinguiremos tres tiempos. Tres tiempos definidos según las formas gramaticales del verbo que indica la acción de la pulsión. Tratándose de la pulsión sadomasoquista, el verbo es 'atormentar' y los tres tiempos serán, en consecuencia: forma activa, 'atormentar', forma pasiva, 'ser atormentado'; y forma refleja, 'atormentarse a sí mismo'. El dolor sólo aparece al final del tercer tiempo".*

La cita que hemos elegido de este autor nos permite considerar que pone pleno énfasis en los destinos pulsionales, los cuales, a su criterio, serían los determinantes del masoquismo. Así Nasio señala que los tiempos de "tormentos" y el tiempo "de atormentarse a sí mismo" no serían otra cosa que aceptar que tanto los significantes pulsionales del otro como también la propia pulsión vuelta sobre nosotros, por el hecho de afectarnos profundamente, deviene perfectamente masoquista.

Esta posición refuerza la idea de Freud, quien considera que son las pulsiones cuyo destino se ha alterado las que irán a determinar la existencia de una estructura pulsional básicamente masoquista.

#### **1.1.4. Gilles Deleuze (2001)<sup>15</sup>**

*"Cuando Krafft-Ebing habla de masoquismo, honra a Masoch por haber renovado una entidad clínica, definiéndola no tanto por el vínculo dolor-placer sexual como por comportamientos más profundos de esclavitud y humillación (en último extremo, existen casos de masoquismo sin algolagnia e incluso hay algolagnia sin masoquismo)".*

Las consideraciones de Deleuze sobre la existencia de flagelaciones pasivas o algolagnias sin masoquismo permiten considerar que el autor, usando

la pluma de Ebing, aprueba la existencia de cuadros plenos de manifestaciones que no pueden ser enmarcados dentro de una patología. Finalmente, la sexualidad podría tener múltiples manifestaciones de variable duración y cualidad, en las que la conjugación del dolor y el placer pudieran estar juntos.

En páginas siguientes del mismo texto, el autor nos hace llegar su posición en torno al concepto de la ley que rige lo bueno y lo malo. Deleuze piensa que hasta debe ser considerada únicamente hablando de “la ley, sin especificar nada más”.<sup>16</sup> Para el caso de nuestras consideraciones, habría la posibilidad, según el autor, de la existencia de flagelaciones pasivas no masoquistas, no patológicas.

#### **1.1.5. Benno Rosemberg (1995)<sup>17</sup>**

*“El masoquismo primario (erógeno), es entonces también un masoquismo guardián de la vida. En la terminología de la última metapsicología de Freud, (después de 1920), todo esto se explica por el hecho de que sin intrincación pulsional primaria (masoquismo erógeno), la ley de funcionamiento de la pulsión de muerte (principio de Nirvana) tiende a excluir toda excitación de la materia orgánica haciéndola regresar a lo inorgánico. (...) Pero el masoquismo, asegurando la posibilidad de excitación, no es solamente guardián de la vida. Es también guardián de la vida psíquica: la permanencia del núcleo masoquista primario en el Yo garantiza la temporalidad-continuidad psíquica asegurando el continuum de excitación, impidiendo así, por una parte, la descarga inmediata, y por otra parte, por la presencia de un mínimo de excitación conservada en el seno mismo de la descarga”.*

---

<sup>15</sup> Deleuze, G. 2001. *Presentación de Sacher Masoch*. Pág. 20.

<sup>16</sup> Deleuze, G. *Ibidem*. Pág. 86.

<sup>17</sup> Rosemberg, B. 1995. Masoquismo erógeno y masoquismo guardián de la vida. Pág. 107.

La tesis de Rosemberg se acerca mucho a nuestra manera de pensar, sobre todo en este párrafo elegido, pues consigna claramente la prevalencia de un masoquismo guardián de la vida, que será incluso primario sobre cualquier otra consideración acerca de la patología masoquista. Para este autor, el masoquismo pulsional es necesario, puesto que sin él estaríamos expuestos a que la fusión pulsional incompleta o la alteración de la fusión pulsional pudieran dejar desprotegido el aparato psíquico y, por tanto, a merced de Tánatos, quien rápidamente destruiría la vida psíquica del sujeto.

#### **1.1.6. Marta Gerez-Ambertin (1993)<sup>18</sup>**

*“El masoquismo, un verdadero problema económico y una aporía ética. Callejón sin salida para los intentos de respuesta del sujeto a los imperativos superyoicos que marchan tras un bien que coacciona contra él y lo somete a la obscenidad de la franja no legislante de la ley del padre. Si el dolor y el displacer pueden dejar de ser advertencias para constituirse ellos mismos en metas, el principio del placer queda paralizado y el guardián de nuestra vida anímica, por así decirlo, ‘narcotizado’. Anudamiento de masoquismo primario, pulsión de muerte, ello y más allá del principio del placer constituyen el basamento del superyó, el cual no incide solamente en la narcosis de la vida, sino en su misma ‘necros’”.*

Pensamos que la autora, al referirse a un “callejón sin salida”, está considerando la imposibilidad de eludir la primacía de la pulsión para referirse a los componentes teóricos del masoquismo. En efecto, sus consideraciones y la prevalencia que le otorga al superyó, como estructura rectora del impulso

---

<sup>18</sup> Gerez-Ambertin, M. 1993. *Las voces del Superyó*. Pág. 94-95.

masoquista, hacen que el masoquismo no pueda ser entendido lejos del superyó, de la pulsión de muerte y del Ello.

Sin embargo, la autora no está considerando que el principio del placer dejó de ser tal al comienzo de la segunda tópica para pasar a constituirse como principio del placer-displacer, de tal modo que el dolor haya duplicado su función, pues no solo sigue siendo advertencia y guardián de nuestra vida, sino, también, junto al placer, será el sistema procesador pulsional por excelencia.

#### **1.1.7. Jean Laplanche; Jean B. Pontalis (1996)<sup>19</sup>**

*“Perversión sexual en la cual la satisfacción va ligada al sufrimiento o a la humillación, experimentados por el sujeto”.*

*“Freud entiende la noción del masoquismo más allá de la perversión descrita por los sexólogos: por una parte, al reconocer elementos masoquistas en numerosos comportamientos sexuales, y rudimentos del mismo en la sexualidad infantil, y, por otra, al describir formas que de él derivan, especialmente en ‘masoquismo moral’, en el cual el sujeto, debido a un sentimiento de culpabilidad inconsciente, busca la posición de víctima, sin que el ello se halle directamente implicado un placer sexual”.*

Dos son las observaciones que planteamos ante esta cita. La primera, cuando Laplanche reconoce que en la obra de Freud encontramos ideas indicadoras de que el masoquismo podría estar presente en diversas formas de la conducta humana y en la sexualidad, lo que evidencia, y nos hace pensar, que esta presencia no sería patológica sino parte constitutiva de la sexualidad. En la primera línea de la cita, el autor refiere que el masoquismo va más allá de la

---

<sup>19</sup> Laplanche, J.; Pontalis, J. 1996. *Diccionario de psicoanálisis*. Pág. 218.

perversión, lo que nos permite pensar que existirían formas masoquistas normales, neuróticas o psicóticas alejadas de lo perverso.

La segunda, que considera el masoquismo moral como un derivado del masoquismo en general, donde el sujeto sufriría debido a la acción del super Yo. En este punto, el autor no precisa la diferencia entre la necesidad de castigo del Yo y el sadismo del superyó, puesto que la diferencia entre uno y otro determinará lo que son el sentimiento de culpa de un neurótico y la tendencia de un masoquista moral a buscar castigo.

#### 1.1.8. Theodor Reik (1946)<sup>20</sup>

*“Por tanto, deberíamos corregir nuestro aserto anterior y decir que en todas las perversiones en que la finalidad instintiva es pasiva es indispensable que haya una fantasía preliminar para que se produzca la excitación sexual. Esto es perfectamente comprensible desde el punto de vista psicológico, y lo único raro es que no se haya reconocido hasta ahora. Estas perversiones no dependen únicamente de la voluntad de la persona perversa, sino también de la reacción independiente del compañero. Si la reacción de este, no es la deseada, el efecto sexual no se produce, o resulta muy desminuido”.*

Pese a que este texto fue escrito hace más de 55 años, encontramos que el autor avanza su pensamiento al considerar que es la fantasía la condición principal en la génesis del masoquismo, concepto que hoy en día sigue teniendo vigencia. Pero la cita también nos informa el valor que otorga al efecto de la intersubjetividad, sin la cual la reacción sadomasoquista no se produciría. En el

---

<sup>20</sup> Reik, T. 1946. *Masoquismo en el hombre moderno*. Pág. 57



año 1955, Lacan consideró que el masoquismo estaría basado en el modo como el sujeto pretende hacer sentir angustia al otro.

Igualmente, Reik pone peso a la idea de que la acción pasiva sería importante en la estructura del masoquismo. La cita no está referida a las pulsiones de fin pasivo, aunque podemos intuir que a eso se refería el autor.

#### **1.1.9. Otto Kernberg (1995)<sup>21</sup>**

*“A mi juicio, el masoquismo puede describirse como un amplio campo de fenómenos normales y patológicos centrados en la auto-destructividad motivada en un placer consciente o inconsciente en el sufrimiento. Este campo tiene límites imprecisos. En un extremo encontramos una auto-destructividad tan severa que la auto-eliminación o la eliminación de la auto-consciencia adquieren una importancia central. Green (1983), llamaba a esto ‘narcisismo de muerte’, y la patología masoquista se mezcla con la psicopatología de la agresión primitiva y severa”.*

Con la claridad que Kernberg suele discernir, destaca que el masoquismo constituye un amplio campo de diversos fenómenos que pueden tener signos patológicos o no patológicos, con lo cual nos acercamos a su criterio, pues considerar un espacio de masoquismos no patológicos abre la posibilidad de seguir por esa línea de reflexión.

Pero el autor considera también una nueva distinción entre las variables de masoquismo consciente y masoquismo inconsciente, que no solo sería un simple detalle estadístico clínico, sino, probablemente, permita conocer ciertas alteraciones de la autoconsciencia, que estaría afectada por el efecto lesivo de la pulsión de muerte liberada.

### 1.1.10.a Sigmund Freud (1905)<sup>22</sup>

*“La tendencia a causar dolor al objeto sexual o ser maltratado por él, es la más frecuente e importante de las perversiones, y sus dos formas, activa y pasiva han sido denominadas, respectivamente, por Krafft-Ebing, sadismo y masoquismo. (...) La sexualidad de la mayor parte de los hombres muestra una mezcla de agresión, tendencia a dominar, cuya significación biológica estará quizá en la necesidad de vencer la resistencia del objeto sexual de un modo distinto a por los actos de cortejo. (...) el masoquismo, como perversión, parece alejarse más del fin sexual normal que la perversión contraria; es dudoso si aparece originalmente o si más bien se desarrolla siempre partiendo del sadismo y por una transformación de éste”.*

*“El sadismo y el masoquismo ocupan, entre las perversiones, un lugar particular, pues la antítesis de actividad y pasividad que constituye su fundamento pertenece a los caracteres generales de la vida sexual. La historia de la civilización humana nos enseña, sin dejar a dudas, que la crueldad y el instinto sexual están íntimamente ligados; pero en las tentativas de explicar esta conexión no se ha ido más allá de hacer resaltar los elementos agresivos de la libido. (...) Se ha afirmado también que cada dolor lleva en sí y por sí mismo la posibilidad de una sensación de placer. Por lo pronto, nos contentaremos con hacer constar nuestra creencia de que la explicación dada hasta ahora a esta perversión, no es, ni con mucho, satisfactoria y que es probable que en ella se reúnan varias tendencias psíquicas para producir un solo efecto”.*

Freud nos ofrece dos teorías del masoquismo. Aunque una empieza a ser diseñada quince años antes que la segunda, ambas siguen teniendo vigencia. El fragmento transcrito líneas arriba pertenece al primer abordaje metapsicológico del tema del masoquismo y el sadismo. En él, Freud destaca que el masoquismo

---

<sup>21</sup> Kernberg, O. 1995. *Relaciones amorosas. Normalidad y patología*. Pág. 217.

vendría a ser un componente de la sexualidad, propuesta que nace de la aseveración que la sexualidad de la mayoría de los hombres contiene una mezcla de agresividad.

Interesados, como estamos en esta tesis, en recoger aquellos datos que siguen apuntando hacia la dirección de un masoquismo no patológico, y es en esta cita donde claramente lo señala el autor al afirmar que la “crueldad y el instinto sexual están íntimamente ligados”. Es cierto que la frase abre posibilidades de investigación en esa línea, pero también es cierto que esta cita, del año 1905, carecía aún de la profundidad que le daría más sustento a la estructura naciente de la metapsicología, y que finalmente será la que explique lo fundamental de esta conducta humana. Pero igualmente curiosa resulta la explicación opuesta, que refiere que cada dolor lleva en sí y por sí mismo la posibilidad de una sensación de placer. Creemos que este será nuestro punto de apoyo para desarrollar lo que estamos intentando comprobar.

#### **1.1.10.b Sigmund Freud (1915)<sup>23</sup>**

*“El caso c, es el del masoquismo, como comúnmente se le llama. La satisfacción se obtiene, también en él, por el camino del sadismo originario, en cuanto al Yo pasivo se traslada en la fantasía a su puesto anterior, que ahora se deja al sujeto ajeno. Es sumamente dudoso que no exista una satisfacción masoquista más directa. No parece haber un masoquismo originario que no se engendre del sadismo de la manera descrita (...) pero una vez que se ha consumado la transmutación al masoquismo, los dolores se presentan muy bien a proporcionar una meta masoquista pasiva, pues tenemos todas las razones para suponer que también las*

---

<sup>22</sup> Freud, S. 1905BN. *Tres ensayos para una teoría sexual*. Pág. 1185-1186.

*sensaciones de dolor, como otras sensaciones de displacer, desbordan sobre la excitación sexual y producen un estado placentero en aras del cual puede consentirse aún el displacer del dolor. Y una vez que el sentir dolores se ha convertido en una meta masoquista, puede surgir retrogresivamente la meta sádica de infligir dolores. Desde luego, en ambos casos no se goza el dolor mismo, sino la excitación sexual que lo acompaña, y como sádico esto es particularmente cómodo”.*

El presente texto, salido de la pluma de Freud diez años después del anterior, ya trae información más elaborada, pues en él vemos cómo hace jugar en la organización de las sensaciones masoquistas a la existencia de un Yo pasivo, el cual se traslada mediante una fantasía a ocupar la posesión del objeto que está generando el dolor, es decir, ocupando el lugar del sádico. En este año, la posición del autor deja ver que su fundamento recae en la prioridad del sadismo, del cual el masoquismo sería un derivado o una reflexión hacia sí mismo.

Es en 1915 que Freud, al tener un mayor conocimiento de las pulsiones, se anima a completar la idea surgida años atrás y refuerza la tesis que dice que el dolor, como cualquier otra sensación de displacer, puede integrarse fácilmente al andamiaje de la pulsión sexual, quedando configurada la idea de que toda pulsión sexual tendrá, en su esencia, elementos de dolor, o excitaciones provenientes de la misma. Por otro lado, interesa también recoger la idea de que el gozo masoquista no es por el dolor, sino por la excitación que el dolor produce, lo cual crea una significativa diferencia. Mientras la excitación sea lo placentero, el mecanismo del principio del placer no tendrá que ser modificado.

---

<sup>23</sup> Freud, S. 1915AE. *Pulsiones y Destinos de Pulsión*. Pág. 123-124.

La primera teoría pulsional nos deja firmemente sobre la línea que habremos de recorrer en esta tesis, cuando el mismo creador del psicoanálisis nos permite intuir la existencia de un masoquismo metapsicológicamente normal, o no patológico, conduciéndonos a un importante punto de inicio.

#### **1.1.10.c Sigmund Freud (1924)<sup>24</sup>**

*“Así pues, este masoquismo sería un testimonio y una supervivencia de aquella fase de la formación en la que se formó la amalgama entre el instinto de muerte y el Eros, proceso de importancia esencial para la vida. No nos asombrará oír, por tanto, que en determinadas circunstancias el sadismo o instinto de destrucción orientado hacia el exterior o proyectado puede ser vuelto hacia el interior, o sea introyectado de nuevo, retornando así por regresión a su situación anterior. En este caso producirá el masoquismo secundario que se adiciona al primitivo”.*

En este importantísimo texto Freud habrá de precisar tres conceptos fundamentales que señalarán la dirección de su pensamiento en torno al masoquismo. Diez años después de su primera teorización al respecto, informa que el masoquismo habría de ser producto de la pulsión de muerte que habiendo fracasado su ligadura con Eros, se une –de modo imperfecto, diríamos nosotros–, a la libido formándose un par Eros-Tánatos. En segundo lugar, informa que el masoquismo sería primario en relación al sadismo. Finalmente, el masoquismo secundario, o sea el clínico, sería el resultado de la introyección y la consecuente regresión a la situación anterior. Esta sería la teoría última del creador del psicoanálisis, y la que más ha perdurado en el tiempo y en la técnica; teoría que

---

<sup>24</sup> Freud, S. 1924BN. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 2755.

confrontaremos esperando obtener de ella un conocimiento que será trabajado al lado de nuestra hipótesis.

## **1.2. El concepto de masoquismo**

Como resultado de la revisión de las definiciones sobre el masoquismo que han vertido los diversos autores citados, llegamos a precisar algunas conclusiones que ayudarán a delimitar el concepto de masoquismo.

En primer lugar, habría coincidencia en todos ellos de que el masoquismo incluye la asimilación del dolor a una experiencia placentera de tipo sexual, combinación que devendría fundamental para que se pueda considerar que estamos frente a un cuadro masoquista.

Igualmente hallamos que más de un autor hace referencia a la existencia de dos categorías que establecen una cualidad diferencial entre las variables del masoquismo, que son: lo activo-pasivo, que estaría presente como factor condicionante y determinante para que el masoquismo se dé; y la participación, importante o no, de la consciencia como cualidad clínica, de acuerdo a lo opinado por Kernberg.

Igualmente, el factor sometimiento, o deseo de ser humillado, parece estar presente en casi todos los textos revisados, apareciendo como más importante que el hecho de sentir dolor.

Pese a que los aspectos de la intersubjetividad no estuvieron precisados por los autores que hemos revisado, da la impresión de que la condición para que exista el masoquismo también incluiría que este surja en medio de un vínculo intra o ínter subjetivo. Según Lacan, esta condición sería precisa para que el otro pueda sentir la angustia proyectada.

La mayoría de los autores revisados tiene en cuenta que el masoquismo es el resultado de una alteración de la libido o pulsión, ya que la sintomatología que presentan los casos estudiados así lo acusan. Así, al leer las definiciones que los autores citados proponen, encontramos alusiones directas a la libido, como también a Tánatos, que jugaría un papel central, mientras que otros autores destacan la importancia de la fusión-defusión pulsional en la génesis del masoquismo. En todos los casos, cuando se habla de masoquismo, no podemos omitir los conceptos pulsionales.

También hemos recogido las dos ideas siguientes en los textos revisados: la primera concluye que el masoquismo tiene una incidencia en lo social, más alta de lo que pudiera aparentar, es decir, se halla muy extendido por el mundo en sus diversas categorías. La segunda, que el llamado masoquismo sexual está referido a lo que Freud entendía como masoquismo femenino, y tendría una mínima incidencia en comparación con el masoquismo moral, que no está relacionado tan directamente con lo sexual, pero que tiene una significativa presencia en la vida de las personas.

De la misma forma, revisando las teorizaciones de los diversos autores, encontramos que sí existen referencias a observaciones y señalamientos en torno a la existencia de cuadros compatibles a un masoquismo no patológico, tal como el de las flagelaciones y sufrimientos en los que el sadomasoquismo, como tal, estaría ausente, según la referencia de Deleuze, quien destaca la existencia de flagelaciones sin masoquismo.

Autores como Freud, Rosemberg, Laplanche y Kernberg advierten la existencia de rasgos de masoquismo en los pacientes, como en las personas en general, como cualidades componentes de su carácter o como formas del mismo,

que pueden ser consideradas como normales, no patológicas. La mayoría de ellos considera este sufrimiento placentero como si fuera parte de la función sexual normal, como una manifestación de la naturaleza humana, como un distintivo de la conducta, mas no como una reacción conducente a la autorreparación psíquica, ni como si fuera una defensa para proteger la vida, con excepción de Rosemberg que considera la existencia de un masoquismo guardián de la vida.

Los autores revisados aseveran que en la perversión masoquista la experiencia del placer junto al dolor sería fundamental, pero es únicamente Freud quien propone que no se trataría de una excitación producto del dolor, sino, más bien, de la excitación energética que todo dolor produce.

Respecto a lo pulsional, es Freud quien señala, en su primera teoría pulsional, que es la pulsión vuelta sobre sí misma la que genera dolor, desgarró y sufrimiento, aunque esta sea de tipo autoerótica. Luego, en la segunda teoría pulsional, la vuelta sobre sí mismo correría a cuenta de Tánatos. Este enfoque será tenido en cuenta en nuestra tesis al considerar que efectivamente el tiempo del autoerotismo de la sexualidad jugará un papel importante en los procesos autorreparatorios de la patología pulsional.

Finalmente, encontramos que más de un autor considera la existencia de un masoquismo normal, que forma parte de la infancia o de la sexualidad humana, y que desaparecería con el paso de los años. Pero, nuevamente, ninguno considera que ciertos masoquismos corresponderían a formas de un proceso autorreparador, de donde nosotros consideramos que sufrir cada vez más ordenadamente puede llevar a detener un sufrimiento patológico desordenado.



En efecto, si lográramos diferenciar el proceso psíquico que logra exitosamente convertir las cargas libres en cargas ligadas del proceso psíquico que fracasa en ese intento, tendríamos ahí la diferencia entre un masoquismo patológico y otro no patológico y autorreparador, puesto que finalmente los tiempos de sufrimiento unidos a las fantasías psicosexuales inconscientes se acortarían conforme la fusión pulsional se concretara.

A partir de la discusión anterior, surge la importancia de ordenar los distintos procesos psíquicos donde aparece simultáneamente lo placiente sexual unido al dolor. Lo que hasta aquí encontramos se puede consignar en tres categorías:

- Un masoquismo patológico.
- Una forma de masoquismo pulsional primario, producto de la unión Eros y Tánatos, presente desde el origen de la vida y del momento en que se constituyeron las pulsiones.
- Un masoquismo autorreparador, que surge como necesidad de recomponer la fusión pulsional.

## CAPÍTULO 2

### LOS PROCESOS REPARADORES NO PATOLÓGICOS

#### 2.1. La catarsis

Poder entender lo que significa la catarsis<sup>25</sup> en el mundo helénico nos lleva a revisar el sentido de la tragedia, y más atrás aún, la noción de padecimiento en la tradición presocrática del siglo VIII a.C.; conocedores de que los griegos evolucionaron a lo largo de más de ocho siglos para diferenciar, aunque sea de modo rudimentario en esa época, lo que era el mundo psíquico y separarlo progresivamente del mundo físico del cuerpo. Pensamos que para poder llegar a entender claramente el concepto de la catarsis, que era el componente infaltable en las representaciones teatrales de las tragedias, es necesario profundizar en el porqué del auge y la popularidad de este género artístico, sobre todo teniendo en cuenta el efecto emocional que traería sobre la audiencia, que participaba activa y emocionalmente de la representación, como parte del espectáculo. El presente tema será dividido en cuatro partes, con el fin de lograr nuestro objetivo.

##### 2.1.1. La noción del padecimiento en la tradición griega prefilosófica

El padecimiento es un concepto que conjuga más de un sentimiento –entre otros: amor, dolor, desesperanza– y que puede devenir en el verbo más socorrido, lingüísticamente hablando: el padecer, para poder expresar un sentimiento poco preciso. Pero, además, el padecer incluye como vivencia

---

<sup>25</sup> Catarsis: 1. Entre los antiguos griegos, purificación ritual de personas o cosas afectadas de alguna impureza. 2. Efecto que causa la tragedia en el espectador al suscitar y purificar la compasión, el temor u horror y otras emociones (DRAE, 2006).

constitutiva, una expectativa de resolución por parte del sufriente, para que el penar se disipe y la estabilidad se retome.

Es por ello que iniciamos intentando investigar cómo eran los sentimientos en el mundo homérico. ¿Serían parecidos a los actuales? ¿Habrían sido manejados correctamente por los pobladores de la Grecia antigua para evitar la perpetuación que el sufrimiento trae?, tal como lo intenta hacer el hombre de hoy.

Es probable que en la lengua homérica se hayan descrito de manera diferente los sentimientos para expresarlos mediante ciertos vocablos, más aún cuando se trataban de emociones, pudiéndose observar inclusive que una palabra podría contener distintos sentidos. Por ejemplo, respecto de la alusión en griego al proceso de pensar o reflexionar *noos* o a la actividad de los ojos *nus* puede observarse que en *La Odisea*, lejos de conjugarse en una acción específica, cambia el verbo por otro que puede tener una intención semejante. Así encontramos frases como “hablar consigo mismo” que alude al pensar *vooz*. En cuanto al verbo ver, tampoco tendría una denominación que significase nítidamente la función de los ojos, pues suele estar expresado de modo muy impreciso, perdiendo claridad al señalar distintas emociones ligadas a la función de usar los ojos “modos concretos distintos del ver”.<sup>26</sup> Es así como encontramos verbos y vocablos que hacían muy poca alusión al proceso de pensar reflexivamente o a la actividad de los ojos como órganos autónomos, con función propia, por lo que cualquier traducción siempre quedará incompleta.

Otro interesante hallazgo en los textos homéricos es aquel que se refiere al cuerpo vivo, pues la primitiva forma de expresión gramatical usada por los

---

<sup>26</sup> Laso de la Vega, J. 1984. *Introducción a Homero*. Págs. 239-240.

griegos no contaba con un vocablo que designara con claridad todo aquello que actualmente conocemos como relativo al cuerpo humano, tanto vivo como muerto. Así, en el siglo VIII a.C., se recurría al vocablo “piel” para referirse a la superficie límite del cuerpo, de lo que se deduce que el cuerpo humano como hoy lo conocemos, integrado como una unidad funcional, no es citado ni comprendido como tal, sino descrito como si se trataran de partes articuladas, las cuales tendrían vida y características propias. Igualmente, al referirse a los brazos es probable que encontremos citas de este tipo: “miembros dotados de propia fuerza” o alusiones al movimiento casi independiente de un miembro con relación a otra particularidad del cuerpo. Los “brazos muy fuertes” o “músculos poderosos” eran aquellos que ganaban batallas o derrotaban a enemigos.

Con esta concepción de las emociones y de la anatomía, es muy difícil encontrar un vocablo que signifique claramente qué tipo de sufrimiento podría haber existido en el mundo helénico. Estas vacilaciones también nos llevan a preguntar: ¿habrían vivido los griegos los padecimientos propios de la vida de la misma manera que los percibimos hoy en día? ¿Estaremos hablando del mismo tipo de padecimientos treinta siglos después? Pensamos que aquello de lo que estaba hablando el autor de *La Odisea* no quedaba claramente explicitado en cuanto a la ubicación del padecimiento, pues al no existir el concepto de “mundo interno” este tipo de padecimientos no podrían haber sido expresados como vivencia propia, quedando estas sensaciones proyectadas hacia fuera, causadas por los dioses, el destino o la velocidad de un rival.

Igual fin correría la precisión de los sufrimientos del cuerpo que, como veremos párrafos más adelante, estaban confundidos o integrados a algunas emociones, con lo que la cuestión queda indeterminada. Por tanto, el manejo del

dolor en esta primitiva época de la historia no quedaría precisado, al no poder ser definido con claridad como tampoco, pensamos nosotros, podría ser entendido por la forma de estar relatados, y por tanto, su ulterior manejo.

La misma suerte tendría el vocablo que intenta describir el alma, pues Homero, al usar el vocablo *psyché*, como aquello más parecido a lo que hoy entendemos como alma, tampoco nos remite a una traducción equivalente. Así, esperábamos que el concepto del alma podría brindarnos la comprensión de cómo concebían el modo de actuar y su dinamismo ulterior, pues encontrar alguna equivalencia podría ser una manera de acercarse a lo que sería el funcionamiento del mundo psíquico como hoy lo entendemos; y de ser así, estaríamos ante la posibilidad de rastrear el dolor o el padecimiento de modo más preciso, ubicándolos en una localidad psíquica desde donde pudiera hallarse el modo como los primitivos griegos los sentían.

Luego, los relatos homéricos del siglo VIII a.C. no habrían dejado ninguna pista para lograr una recolección de datos históricos como para determinar cuál era el manejo de los términos psicológicos que pudieran tener una equivalencia a lo que hoy conocemos como estructura psicológica de los seres humanos. Así, aparentemente, se habría constituido una cierta dificultad para comprender la emoción central en la vida de los griegos, como es el concepto del alma, pues la *psyché* bien puede ser considerada como aquello que mejor define la vida, y por tanto lo psicológico. Ahora, frente a esta imprecisión, tampoco estaría facilitado el camino para aproximarnos desde estos textos al concepto de sufrimiento “del alma”, puesto que Homero nada dice respecto al modo específico que tiene el alma para actuar mientras el hombre está vivo. En dichos textos, solo se exponen aspectos parciales del alma o, a lo más, el modo cómo esta “escapa por la boca

o por las heridas” en el momento de la muerte. El alma representaría, así, más que la vida, el carácter mortal del hombre.<sup>27</sup>

Otra peculiaridad que encontramos en Homero con relación al concepto del alma es que está fragmentado y dividido, puesto que estaría integrado al igualmente fragmentado concepto de cuerpo, creándose un entendimiento peculiar, que lejos de separar las diferencias entre el cuerpo y el alma las fusionan y juntan a través de conceptos como el de “órganos anímicos”, que podrían aludir a ciertas peculiaridades de los sentimientos, pero siempre procediendo de un fragmento del cuerpo o unidos a ese fragmento.

José Laso de la Vega dice en el capítulo nueve, sobre psicología homérica, de su *Introducción a Homero* (1984):

*“Bastante explícito se muestra Homero sobre las funciones de estos ‘órganos anímicos’ que, hasta cierto punto, colman la laguna que resulta de la falta de correspondencia entre la concepción, todavía balbuciente, de la Psyché y nuestra concepción del alma”.*<sup>28</sup>

El mismo autor advierte que no estamos frente a un tratado de psicología y que tampoco existen líneas divisorias que separen las actividades anímicas, tal como hoy las conocemos, pues, como ya hemos dicho, no es posible describir una psicología homérica, básicamente porque la vida anímica estaba constituida ante todo como una unidad. Por esa razón, y porque no existe tampoco una instancia que sea semejante al Yo freudiano, resulta muy difícil encontrar expresiones que hablen del sí-mismo en cuanto a que puedan referirse directamente de los afectos en sí, y que no estén impregnados, de alguna manera, de un componente corpóreo. Así, el modo de expresarse que usan

---

<sup>27</sup> Laso de la Vega J. *Ibidem*. Pág. 242.

<sup>28</sup> Laso de la Vega J. *Ibidem*. Pág. 243.

algunos de los personajes de los textos homéricos nos puede resultar extraño, puesto que hablan de sus “órganos sentimientos” como si se tratara de una parte del cuerpo y del alma (órganos anímicos) que hablan a la otra parte. Veamos algunos ejemplos citados en la obra de J. Laso de la Vega, donde se da cuenta de como la psicología homérica partía de los órganos; por tanto, las referencias a los estados emocionales pasaban por referirse a los órganos.

*“El thumós (corazón) de Eneas, se goza como se alegra el pastor de su fren (pecho o emociones)... Néstor reprocha a Agamenón haber ofendido a Aquiles bajo el influjo de su thumós (corazón-ánimo-voluntad) y el rey reconoce, en efecto, que sus ate ha sido la causa”.*<sup>29</sup>

Al comprender que no existe un concepto preciso que muestre la evidencia de un elemento crucial, que sea el punto de partida de una psicología de esa época, hay que aceptar que las expresiones emocionales siempre estaban relacionadas con el cuerpo escindido o fragmentado, como cuando habla de “las ágiles piernas” o de “los poderosos brazos” que no serían otra cosa que la expresión de un Yo primitivo y corpóreo.

*“De esta no diferenciación entre lo espiritual y lo corporal debe partirse para entender el origen último de toda la psicología homérica”.*<sup>30</sup>

Pese a ello, los griegos irían encontrando, cada vez más, la importancia que tenían ciertos órganos al ser entendidos como asiento de ciertas emociones, pero esta primitiva individualización de los afectos aparecerá únicamente con el correr del tiempo. Así, en el siglo V a.C., el hígado, a diferencia de la época de Homero, es el asiento y punto de partida de ciertas emociones como la ira o la

---

<sup>29</sup> Laso de la Vega, J. *Ibidem*. Pág. 244.

furia. El corazón, *thumós*, podía entenderse como el punto principal en donde se originarían los afectos o impulsos, mientras que el *noos* (pensamiento, inteligencia) sería el asiento de las representaciones. De tal modo, que podemos intuir que entre ambos órganos anímicos estaría repartido el campo de lo primitivamente psíquico. Tal como hemos dicho, esta diferenciación solo aparecerá recién en el siglo V a.C.

Pero es en este punto donde tenemos que detenernos y reflexionar sobre ese entendimiento psíquico de los presocráticos. ¿Estamos actualmente en condiciones de afirmar que el mundo griego carecía de una psicología? Creemos que sería un error pensar que por el hecho de que el modelo de interiorización de vivencias, partiendo de los órganos, resulta diferente al que hemos desarrollado en la actualidad, sea considerado como no existente, como una omisión. El hecho de que no hayan tenido la sistematización que tenemos hoy no implica que no haya sido un modo perfecto de vincularse con el mundo interno; con la diferencia de que en vez de tener una representación psíquica abstracta de lo que pueden ser el amor, el odio o los celos, ellos los proyectaban figurativamente en zonas del cuerpo a las cuales se referían, tal vez, con mayor precisión que nosotros. Y a diferencia de lo que podría ser entendido como una psicosis, al graficar a un hombre hablando con sus órganos, sus diálogos no carecían de una estructuración simbólica.

Realmente no existe posibilidad de rastrear en el siglo VIII a.C. algo equivalente a la catarsis, tal como se vino a entender posteriormente; es decir, como una cierta consciencia de la existencia de un dolor o sentimiento

---

<sup>30</sup> Laso de la Vega, J. *Ibidem*. Pág. 245.



intrapésico que tenía que ser liberado a través de la expresión teatral. Mientras no existía en el hombre la posibilidad de diferenciar el sufrimiento del cuerpo del sufrimiento del alma, o psiquis, el manejo de este malestar quedaba librado a que los dioses fuesen los que mandaban el dolor o crearan el alivio. Entonces, muy poco podrían haber hecho los personajes de *La Ilíada* para liberarse del mandato de los dioses.

Es evidente que hubo que esperar algunos años más y que la tragedia se instalara como una forma de expresar los sentimientos de sus personajes, para que se pudiera decir que la diferencia “cuerpo-alma” se había disuelto y que los “órganos anímicos” simplemente dieron paso a expresiones como “el desafío” a los dioses o al destino, y producto de ello, el dolor de no lograrlo.

### **2.1.2. La tragedia: un procedimiento terapéutico**

Los griegos fueron los creadores de la tragedia.<sup>31</sup> Al parecer, al principio fue una manifestación con sentido religioso, que representaba el sacrificio de Dionisos, divinidad protectora de la vida y símbolo del placer, el dolor y la resurrección. Las tragedias (obras teatrales que imitan personajes moralmente superiores, mejores, con un comportamiento bello que implica acciones temibles y dignas de compasión) aparece en el mundo griego entre los siglos V y IV a.C., y tuvo un tiempo de vida aproximadamente de 300 años, hasta el cristianismo. En nuestra época ha llegado a revestir una importancia trascendental debido a que a través de ella no solo hemos podido conocer cuáles fueron los conflictos

---

<sup>31</sup> Tragedia: 1. Obra dramática cuya acción presenta conflictos de apariencia fatal que mueven a compasión y espanto, con el fin de purificar estas pasiones en el espectador y llevarle a considerar el enigma del destino humano, y en la cual la pugna entre libertad y necesidad termina generalmente en un desenlace funesto. (DRAE, 2006).

principales de los habitantes de la Grecia antigua, sino también cuáles fueron las estructuraciones y cualidades de los sentimientos que poseían aquellos pobladores, como consecuencia del nivel que adquirieron tanto en la elaboración como en el desarrollo de su pensamiento. Es por eso que, en nuestra propuesta, tratamos la catarsis como consecuencia directa de la tragedia, y la valoramos no solo por ser un método natural de efecto terapéutico, sino también porque al aparecer se pudieron conocer los grandes problemas humanos de esa época, y consecuentemente, su nivel de evolución emocional.

No contamos con las suficientes fuentes escritas que nos puedan informar si es que los hombres se veían a sí mismos teniendo la capacidad de ser los causantes voluntarios de las acciones, como consecuencia de su libertad de pensamiento. Solían creer que su vida estaba aprisionada por los acontecimientos determinados por la influencia de los dioses. En otras palabras, los dioses eran quienes les enviaban beneplácitos o desgracias de tal manera que ellos no tenían modo de liberarse del designio divino. La libre realización humana no existía como concepto. Más aún, el sometimiento a los dioses podía ser equiparado a una metáfora según la cual los dioses eran como los titiriteros mientras que los ciudadanos simplemente los títeres. Por ello, al situarnos en la época de la tragedia habría que entender que los actos humanos eran vistos, en gran medida, dependientes de la determinación divina.

La tragedia surge como la plataforma desde la cual el hombre se siente en el momento preciso para echar a andar sus reacciones en el orden del cuestionamiento y rebeldía frente a su destino, al plantearle un desafío constante, reflejado en la obra trágica, para decidir oponerse a aquello que ya se había determinado para su vida. Esta necesidad de desafío devendría en el núcleo

central de la tragedia, pues ponía en el escenario situaciones que tenían que ver con los problemas cotidianos de los dioses griegos, y de la humanidad en general, tales como el de la muerte, la vida, el nacimiento, la paternidad etc. Pareciera que a partir de la tragedia el hombre adquiriría la libertad para creer por un instante que puede dirigir su vida. O en todo caso, la tragedia ilustra el conflicto entre la autonomía de la voluntad y el determinismo.

Las siguientes preguntas son el punto de partida desde donde nos cuestionamos cuán auténtica podría ser la libre voluntad del héroe griego. ¿Será la tragedia el instrumento esperado en la evolución de su civilización que aparecía insuflándole el valor para enfrentarse a los dioses? ¿Podríamos entenderla, tal vez, como el síntoma de un conflicto? ¿Será la tragedia el instrumento mediante el cual se pone en marcha una mecánica del derecho a la libre determinación del héroe, inicio del nacimiento de la voluntad que eche por tierra la sumisión al destino?

La discusión en la presente tesis no se centra sobre este tema, pero lo que sí indicamos del mismo es que a partir del siglo V a.C. cambió la organización de la psicología del mundo griego, que se pone de manifiesto cuando un individuo asume el compromiso de realizar un acto libre, constituyéndose, desde el momento en que nace su voluntad, en un nuevo sujeto que asume la autonomía antes explicitada.

Jean Piere Vernant y Piere Vidal-Naquet en la obra *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua* (1987) nos dicen que una civilización como la de los griegos no contaba con una palabra que significara algo equivalente al vocablo voluntad, por lo cual el hecho mismo de la rebeldía no se podría considerar, en sí mismo, como un acto psíquico producto de la evolución de la naturaleza humana equivalente a

los sentimientos primarios de la ira, el amor, los celos, la envidia, proponiendo los autores que tendría que pasar más tiempo todavía para que se pudiera conseguir la construcción psíquica, más compleja aún, para que se pueda completar este crecimiento de los afectos. Igualmente, nosotros consideramos que desde el punto de vista psicoanalítico sería necesario contar con una instancia psíquica equivalente al Yo desarrollado, que se convirtiera en la encargada de llevar adelante la voluntad mediata. Queda aún en duda si es que la tragedia podría haber *per se* sido el vehículo de la transformación del hombre griego.

Teniendo en cuenta su concepción del universo, los griegos convivían con muchas cosmovisiones diferentes que ofrecían explicaciones sobre su decurso existencial. El eterno retorno no sería más que una de ellas. Según esta visión tradicional, sabían que estaban inmersos en el designio del destino, el cual, a su vez, estaba constituido bajo el principio del eterno retorno, lo que indica que ellos sabían, y creían firmemente, que el destino se repetiría incesantemente de tal modo que, al saber el habitante del mundo griego del siglo V a.C. que existía este perpetuo retorno, hubiera sido imposible pensar que tenía alguna oportunidad que su rebelión saliera victoriosa, estando por tanto determinada su derrota.

El destino estaba por encima de las determinaciones, tanto de hombres como de dioses; así, estos últimos tampoco podían huir del peso del destino. Por ello, Zeus sabe que va a ser muerto por uno de sus hijos y no podrá evitarlo. Lo sabía porque ya había sucedido anteriormente e iba a seguir sucediendo en el futuro. Evidentemente, de ser esta una idea de principio en el espacio psíquico de los griegos, la voluntad para enfrentar y cambiar el destino tendría que haber sido mínima puesto que si el rebelde sabe de antemano su fracaso el concepto de voluntad tendría que estar mermado o ser inexistente.

Entre los autores especialistas en filosofía griega encontramos el texto de A. Riviere quien considera que el hombre griego de la tragedia seguiría siempre un mismo camino dramático, pues estaba inmerso en un camino sin salida.<sup>32</sup> Pese a ello, compromete su destino, encontrándose siempre forzado a tomar una decisión difícil y conflictiva que lo llevará necesariamente a una deliberación que se enraíza en el alma del personaje. Para Bruno Snell, las cosas no serían así.<sup>33</sup> Este autor considera que la decisión del personaje sería lo central de la obra, donde ha de actuar urgido a tomar una actitud de plena responsabilidad interna para cambiar el problema en el que está sumergido. Por lo tanto, considera que en un primer momento el enfrentamiento a los dioses es un acto libre y plenamente voluntario, tal como se manifiesta en los tres siglos que duró la tragedia. Esta posición puede ser apreciada claramente en la dramaturgia de Esquilo, que es la que muestra mejor como el héroe griego actúa libremente.

Por otro lado, el estudio de Riviere refuta la supuesta libertad de acción del héroe porque considera que el hombre griego no tenía toda la libertad que Snell le adjudica. No puede, por tanto, la fuerza expresiva del drama llevar en plenitud el papel decisivo de liberador, pues inevitablemente estaría actuando en el fondo del corazón del héroe el peso inexorable del destino, hasta lograr que fracasase en el intento de hacer triunfar su rebelión.

Tal como dirían los estudiosos de esta materia, lo que engendra la decisión sería una *ananque* impuesta por los dioses, que es el equivalente a la necesidad de bascular hacia el lado del desafío, pero que al final de la obra termina con el triunfo del destino y la muerte del héroe. El hombre trágico, nos

---

<sup>32</sup> Riviere, A. 1968. "Remarques sur le 'nécessaire' et la 'nécessité' chez Eschyle", en: *Revue des études grecques*, 81. Enero-junio. Págs. 5-39.

dirá el autor, no es quien elige, pues se abre ante él un único camino, un único destino, lo que indica que no había una libre elección entre dos posibilidades sino tan solo el reconocimiento de un mandato religioso del que no puede sustraerse encontrándose, en realidad, forzando a tomar esta decisión.

*“Si hay voluntad, no sería autónoma en el sentido kantiano o incluso simplemente tomista del término, sino ligada al temor de lo divino, una voluntad ligada al temor reverencial de lo divino si es que no está constreñida por poderes sagrados que confieren al hombre la interioridad”.*<sup>34</sup>

Nos preguntamos si, como dice Leski, es posible explicar lo que fue el hombre griego en términos de una motivación, como se observa en Esquilo; por un lado, la voluntad de los dioses, y por el otro, el movimiento de su carácter que se apropia de esta voluntad y la hace suya hasta querer llegar al desafío.

Esta doble posición en relación a la libertad y voluntad del hombre griego, puede llevarnos a una reflexión psicológica en torno a ambos conceptos. Cuánto de libertad y voluntad tendría el individuo para actuar, puesto que siempre estaría enfrentado a una presión inconsciente surgida como consecuencia del conflicto de intentar subvertir el designio de los dioses. Quedaría por tanto la duda de si es que, en el medio del conflicto de la tragedia, el sentimiento de culpa inherente al mismo tendría una característica particular.

Para los estudiosos de la tragedia griega, cabe intentar dilucidar cuáles son las nociones de mérito y de culpa personales que juegan los actores en la tragedia. Esto nos llevaría al análisis la intencionalidad de los actos contrastándolos con los de la voluntad. La intencionalidad sería un elemento

---

<sup>33</sup> Snell, B. 1955. *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, trad. de la 2da edición inglesa (1948) bajo el título *The discovery of The Mind* Oxford. Pág. 102-112.

principal de la organización psíquica, por lo que tiene que haberse edificado a lo largo de una historia que implica también la estructuración interna de las personas, hasta lograr tal desarrollo, como para que sea posible el nacimiento de actos intencionales y de plena responsabilidad. Es por eso que frente a la idea de que el héroe griego había sido privado del poder de elegir, dado el profundo sometimiento que en esa época tenían todos a los dioses y al destino, Riviere considera que podríamos estar frente a un hombre con poca pasividad ante su conducta rebelde. Esta ausencia de pasividad y, consecuentemente, la energía de su carácter para la acción, resultaría incompleta como para determinar cuál fue la voluntad auténtica, desde el punto de vista psicológico, de quien decide enfrentarse al destino. Por ello, una decisión sin responsabilidad moral sería una forma menor de la voluntad, tal como hoy la entendemos.

Si tomamos el punto de vista de Sócrates, para quien, al ser todo maldad o ignorancia, nadie haría el mal voluntariamente; el hombre estaría exento de la responsabilidad plena que significa el acto del desafío. En cambio, Aristóteles, elabora una doctrina explicativa del acto moral en la que hace un intento de clasificar las distintas modalidades de la acción de un ciudadano, teniendo en cuenta que ciertas situaciones particulares, tales como la coacción o la ignorancia, serían elementos capaces de quitarle la propia voluntad y el pleno consentimiento al actor, puesto que un acto voluntario y libre debe ser deliberado y decidido. En tal coyuntura, Aristóteles forja un concepto nuevo, el de *proáresis*, que significa la acción bajo una forma de decisión, privilegio exclusivo del hombre

---

<sup>34</sup> Vernant, J. y Vidal Naquet, P. 1987. "Esbozos de la voluntad en la tragedia griega". En: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Pág. 48.

porque está dotado de razón, a diferencia de animales y niños que están privados de ella.<sup>35</sup>

Ampliando aún más esta reflexión, Aristóteles afirma que no podría haber ni decisión ni elaboración más que de aquello que está bajo de nuestro poder y depende de nosotros y que solo pueden ser objetos de nuestra acción libre aquellas situaciones que presentan más de una forma de ser resueltas. La tragedia vendría a ser un género que nos sitúa en la perspectiva histórica que nos permite observar la evolución del concepto de responsabilidad de los actos propios y de plena intención, de lo que podemos afirmar que, al escribirse dichas tragedias, no se ignoraba que el desafío de su trama era una manera de modificar no solamente sus historias personales, sino también de alcanzar una mayor libertad y autonomía.

Por tanto hay que considerar que desde el hombre homérico hasta Aristóteles, pasando por los trágicos, no se podían desconocer los cambios que estaban sucediendo en la vida de ese pueblo, cuyos pensadores estaban preocupados fundamentalmente por la responsabilidad, la voluntad y la libertad del individuo en las condiciones difíciles en las que le había tocado vivir.

### **2.1.3. La expiación**

De los textos revisados sobre la catarsis, encontramos que en su mayoría rinden un reconocimiento a la clasificación y descripción que de la misma realiza Aristóteles cuando describe el fenómeno catártico, dejando entrever que la psicología aristotélica sustentaba la suficiente validez como para entender y

---

<sup>35</sup> Vernant, J.y Vidal Naquet, P. 1987 *Ibidem*. Pág. 51.



explicar cuáles fueron los albores del desarrollo de hombre en esa época del siglo V. a.C.

En tal sentido, nos encontramos presenciando el desarrollo no solo de las manifestaciones psicológicas de una comunidad inteligente y preocupada por el sentido de sus vidas, sino también el proceso de inicio de una subjetividad, con sus propias peculiaridades y especificidades, que denota a un sujeto emergiendo en los albores de su cultura, abriéndose paso para explicarse a sí mismo, y en ello definir los estructurantes de su psiquismo.

Es en los textos aristotélicos, y antes aún, en las tragedias y en los poemas épicos de Homero, donde podemos encontrar los inicios del concepto occidental de subjetividad, la manera como el ser humano se ha visto a sí mismo en contraste con el mundo que lo rodea. Esto no significa, naturalmente, que no haya habido una percepción de este fenómeno antes de estos textos; pero no tenemos noticia de ellos.

Se trata de ver el nacimiento de la subjetividad en los griegos, sobre todo en lo concerniente a la experiencia del sufrimiento, no presuponiendo que ellos recién empezaron a ver algo que nosotros hoy entendemos plenamente, sino con el objetivo de comprender por qué es que tenemos la concepción de la subjetividad que hoy tenemos. Si hay una concepción evolutiva, en el sentido de que intentamos rastrear la evolución de una manera de ver las cosas, mas no en el sentido de que creamos que hay necesariamente un progreso hacia una correcta descripción actual del fenómeno.

Entre estos procesos emergentes aparece la particular forma de sentir y nombrar dos importantes sentimientos, por un lado el dolor y el sufrimiento, y por otro, la voluntad y la determinación como para sentirse dueños de sus vidas

contraviniendo los mandatos del destino o alejándose del mismo de una manera rebelde. Este desarrollo tiene su particular forma de saltar a la escena a través de la aparición de la tragedia y, consecuentemente, en la catarsis. Esta última manifestación estaba prefigurada dentro de la escena actuada y contemplada, sin duda, que este género literario estaba destinado a buscar una reacción tipo “purga afectiva” entre los espectadores, quienes luego de la misma, como lo señalaba Aristóteles, podrían quedar aliviados puesto que la participación y el éxito que tenían estas obras entre la población permiten intuir que había un alivio.

Igualmente podemos pensar que la catarsis no es solo el momento de eliminación de tensiones afectivas no manifestadas hasta entonces, sino que también incluye en el mismo acto catártico la puesta en juego de un claro momento de autoafirmación de la subjetividad, pudiendo darnos a entender las escenas vividas el modo como los griegos se entendían a sí mismos. Y puesto que es evidente que para entender un fenómeno hay que reconstruir su historia, nuestro conocimiento del origen de la subjetividad del mundo helénico se inicia en el momento que tenemos textos que nos dan evidencias. Sin embargo, esto ocurre de modo confuso, puesto que en un comienzo el concepto de “cuerpo afectivo” daría claras muestras de la forma poco precisa de nombrar las manifestaciones del alma separadas de las reacciones propias del cuerpo.

Podría decirse que con la aparición de la tragedia y la catarsis surgen con más precisión los estados del alma griega, que esta vez toma forma propia y autónoma, tanto de la voluntad de los dioses como de su atadura con el cuerpo. Los conceptos de dolor y voluntad son precisados de modo más nítido y distinto al modo como eran expresados y tratados, pudiéndose pensar que este cambio

psíquico y lingüístico sería el resultado de la rápida evolución que tuvieron tanto el concepto como su forma de expresión.

Entrando directamente a lo desarrollado por Aristóteles encontramos que en *Política*, libro VIII, capítulo siete, propone que hay que considerar los modos y los ritmos con los fines pedagógicos que se encuentran en la música, indicando de esta manera su peculiar modo de acercarse al fenómeno de la catarsis. En efecto, líneas más adelante el autor se referirá directamente al tema de *kázarsis* para expresar que esta es la reacción de un sujeto que está siendo influenciado por un elemento estimulante que viene de afuera y que lo hará reaccionar. Su tesis sería que la música deviene en un elemento que induce a reaccionar al oyente, con lo cual plantea las primeras nociones del efecto catártico jugado en medio de las relaciones interpersonales.

*“Admitimos pues, la clasificación de las melodías, propuestas por algunos entendidos en filosofía, en melodías morales, melodías activas y melodías que inducen entusiasmo; según ellos, la naturaleza de los modos se acomoda también a cada una de estas melodías (...) por nuestra parte, decimos que la música debe practicarse no por una sola de las ventajas que conlleva, sino por varias (pues ella tiene como fin la educación y la cázarsis)”*.<sup>36</sup>

De esta forma, Aristóteles propone que la catarsis actuaría en el alma humana como un estímulo sustantivo para hacer surgir lo que ya existía dentro del sujeto. Peculiarmente, el uso del ejemplo musical es entendido por nosotros como una metáfora utilizada para expresar lo que en aquella época se entendía como efecto de limpieza o desintoxicación de lo malo que estaba dentro y que

---

<sup>36</sup> Aristóteles. *Política*, 1341, 42. Trad. Samaranch.

debía eliminarse al estilo de una purga hasta arrastrar, hacia fuera del alma, aquellos contenidos patógenos.

*“Con todo, bajo la influencia de melodías sagradas, vemos a estas mismas personas, una vez han recurrido a las melodías que arrastran el alma fuera de sí misma, asentadas como si hubiera tomado una medicina y una purgación. Así pues, este es el tratamiento a que deben someterse los que son propensos a la compasión y al temor, así como a cualquier otra pasión análoga, en la medida que hay en cada uno de ellos una tendencia a tales emociones y en todos ellos se produce una cierta purificación y un alivio acompañado de placer”.*<sup>37</sup>

Obsérvese como ya en esta cita Aristóteles propone que la catarsis, más allá de la purificación y eliminación dolorosa, presenta en el mismo instante una sensación de placer, lo que nos lleva al eje de nuestra propuesta, que la catarsis es una experiencia humana donde el dolor del recuerdo y la movilización emocional van unidos al placer. Otro aspecto a observar es aquel que tiene que ver con la categorización de las emociones, y que sostiene que la compasión y el temor son pasiones que deben ser exteriorizadas por medio de la catarsis. Nos preguntamos ¿en qué se diferenciarían, para Aristóteles, la compasión del resentimiento o del amor sublimado? ¿Por qué Aristóteles tipifica particularmente estos dos afectos y los señala como los elegidos para ser purgados por la catarsis?

El planteamiento de Aristóteles contiene otros avances que hablan de los presupuestos psicológicos de su época. En el capítulo XIII de la *Poética*, al proponer que toda tragedia debe conducir a acciones que muevan a la compasión y al temor, y el modo como se produce este accionar nos hace pensar

que estamos en el origen de lo que podría ser entendido, años después, como la identificación. Es así como se concluye que la catarsis incluía procesos autocurativos tal como manifiesta el traductor de la *Poética*, Francisco de Samaranch en nota a pie de página.

*“El placer ‘peculiar’ de la tragedia proviene de esas dos emociones. El por qué dichas emociones de compasión y temor pueden causar un placer y qué relación tiene ese placer con la kásarsis no se nos explica ni aquí ni en otra parte; pero la idea de que las lágrimas y las lamentaciones puedan causar un goce aparece de cuando en cuando en la literatura griega –véase el Preámbulo–; por su parte, las imitaciones producen ese goce en sí mismas y por sí mismas”.*<sup>38</sup>

Pero lo que sí logra aclarar Aristóteles es que lo que genera compasión son aquellas situaciones donde un hombre sufre una desgracia que no se merece; más aún, por lo general, diría Aristóteles, que lo que mueve la reacción catártica tendría que ver con las características de un ser, no necesariamente eminentemente virtuoso, que cae en el error debido no a su maldad sino a consecuencia de un cierto error. Tal sería la característica del héroe trágico como Edipo, Agamenón u Orestes, donde el desenlace de la obra tiene que ser necesariamente trágico, y cuanto más trágico, más bello.

Por otro lado, Aristóteles señala que aquel que oye o ve el mito sufrirá súbitamente un temor intenso producto de la identificación inmediata que adquiere con el héroe, para que luego, a manera de un perdón autoimpuesto, el espectador desarrolle una compasión hacia la víctima, que equivale a una compasión hacia sí mismo. Resulta importante que al leer a Aristóteles destaquemos cómo en el capítulo 14 de la *Poética*, precisa claramente que la

---

<sup>37</sup> Aristóteles. *Política*, 1342a. 11. Trad. Samaranch.

emoción que reina en la catarsis no podría ser una emoción cualquiera sino que tendría que ser exclusivamente el temor, puesto que si se tratara del horror no generaría el efecto de placer dolor y sensación artística.

*“Los que por medio del espectáculo excitan no el temor, sino solamente el horror, no tienen nada en común con la tragedia, porque no es un placer cualquiera el que hay que intentar producir con la tragedia, sino el goce que le es característico a ella. Y dado que el poeta debe procurar el placer que causan la compasión y el temor, excitados con la ayuda de una imitación, es evidente que hay que hacer depender estas emociones de los hechos”.*<sup>39</sup>

Es posible entender que el placer que surge de la expectación de una tragedia esté en el lugar donde lo ubica Aristóteles, es decir, en las emociones de compasión y de temor. El problema es que Aristóteles insiste en que debería estar presente también una suerte de identificación con el héroe o la víctima. No sabremos nunca cuál era la idea del autor cuando considera que siempre debe de haber “la ayuda de una imitación” a menos que no sea otra cosa que la identificación. Pero más adelante, en el libro II, capítulo 8, de la *Retórica*, Aristóteles dice:

*“Sea pues, la compasión un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o algunos de nuestro allegados, (...) porque es claro que el que está a punto de sentir compasión necesariamente ha de estar en la situación de creer que él mismo o alguno de sus allegados va a sufrir un mal y un mal como el que ha dicho en la definición”.*<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Samaranch, A. 1986. Nota número 86 a su traducción de la Poética de Aristóteles. *Aristóteles. Obras*, Madrid, Aguilar. Pág. 131.

<sup>39</sup> Aristóteles, *Poética*. 1453b, 20-25.

<sup>40</sup> Aristóteles. *Retórica*, 1385b, 15-20.

Será entonces que la compasión tiene como fundamento que previamente se haya producido una suerte de identificación, que Aristóteles con una visión preclara descubre y señala como condición infaltable. En todo caso, la catarsis no es un simple fenómeno de eliminación o purgante. La catarsis conlleva necesariamente la identificación con el héroe, conlleva también la aparición de la compasión o lo que hoy podríamos decir: la empatía, y el poder comprender profundamente el sentir del héroe. La catarsis requiere la existencia del temor y no del horror. Con estos tres elementos el público no solo explotará pasionalmente desde su estrado, sino también sufrirá varias modificaciones en su alma que evidentemente Aristóteles intuyó aunque no pudo explicarlas con más claridad.

*“La compasión tiene por objeto al hombre que no merece su desgracia y el temor tiene por objeto al hombre parecido a nosotros”.*<sup>41</sup>

Es pues el modo de manejar el miedo que nos inunda cuando se presencia una escena que también podría pasarle a uno, y de la cual uno no se siente merecedor pero sí potencial víctima, existiendo ahí una clara identificación con alguno de los personajes.

A lo largo de las páginas anteriores, hemos podido observar cómo la catarsis ocupó un lugar central en el fenómeno cultural de la tragedia griega. Aparte de las razones estéticas y culturales de por qué este estilo teatral se desarrolló, pensamos que, como toda obra de arte, trae tanto armonía como equilibrio emocional, pero en este caso, a los efectos estéticos se les sumaban los elementos terapéuticos puesto que las expresiones emocionales con las que

---

<sup>41</sup> Aristóteles. *Poética*, 1453a, 8-12.

participaba el público producían, como sucede hasta nuestros días, un efecto benéfico, tal como es constatado en las contemporáneas expresiones catárticas.

Interesa destacar cuáles son las principales emociones que encontramos en la catarsis. Así, al coincidir plenamente con lo señalado por Aristóteles: que son la compasión y el temor los ingredientes fundamentales, pensamos que en efecto, si estos aparecen juntos, se habrá logrado una amalgama emocional única y específica, cuyo resultado tan solo puede ser un estado emocional placer-dolor. No nos referimos a sentir primero dolor y luego, al final de la tragedia, placer o viceversa. Nos referimos a que en todo momento de la obra la emoción básica sería la díada placer-dolor, unida, no como presencia alternativa sino instantánea.

Otra peculiaridad que deseamos destacar es que al participar del fenómeno de la catarsis el sujeto estaría inmerso en un estado fundamental constante de placer-dolor, pero que de modo eventual podrían, según se va desarrollando la tragedia, aparecer ciertos sentimientos aislados como son minutos de gran placer como también otros instantes de temor doloroso emocionalmente puro, sin que esto quiera decir que el estado emocional fundamental placer-dolor, junto en el mismo instante, que acompaña al espectador desde el inicio de la tragedia, haya sido modificado.

Esta peculiar mezcla emocional solo podría ser buscada por los espectadores y actores si ambos presintieran intuitivamente que les traería un efecto positivo y benéfico a sus vidas, consistente en poder desarrollar la capacidad de procesar conjuntamente ambas emociones con el fin de dominarlas o procurar una mejor amalgama. Pero si, más aún, pensamos que lo que subyace en estas emociones no puede ser otra cosa que el efecto de Eros y



Tánatos, concluiremos que la catarsis sería una experiencia que apunta al mismo corazón de las pulsiones, cual es lograr su intrincación más perfecta, evitando de esta manera que persistan pulsiones parciales libres, por tanto, destructivas.

Es allí donde surge nuestra tesis fundamental, cual es, que el ser humano dispondría de modo inconsciente, de una serie de mecanismos autorreparadores que pondría en práctica para evitar el sufrimiento final, que en este paradójico caso sería buscar el sufrimiento con el fin de procesarlo simbólicamente a través de uniones más completas y liberadoras.

#### **2.1.4. Catarsis y psicoterapia**

Con el correr de los años, la catarsis ha dejado de ser un método terapéutico, al cual apelaban los terapeutas para buscar la solución de síntomas y alteraciones psicosomáticas. Se sabe hoy día que este no es un método que resuelva de modo completo el desorden psíquico que crea la enfermedad; sin embargo, se ha podido ver que con el paso del tiempo la catarsis sí se presenta de un modo espontáneo en distintas circunstancias, tal como en la transferencia o incluso en el psicodrama, aunque también se puede observar de modo masivo en actitudes que las personas adoptan cuando siguen novelas televisivas o películas cuya trama las envuelve y las hace incorporarse al guión, y probablemente también en la manifestación de múltiples fenómenos religiosos sociales que envuelven masivamente a una población.

Por ello, luego de revisar la experiencia catártica en el mundo griego, es importante señalar que la catarsis no solo existió en esas épocas remotas sino también en los actuales procesos psicoterapéuticos que hoy se siguen; por ello, en este punto revisamos las experiencias psicoterapéuticas que han incluido en

su técnica tanto la estimulación que busca la aparición de la reacción catártica como la aceptación de la misma cada vez que esta surja de modo espontáneo.

Freud fue el primero, dentro del campo de la medicina, en utilizar esta técnica para intentar obtener un cierto beneficio clínico en sus pacientes. Durante varios años consideró la catarsis como método importante, y aunque este haya sido superado, no dejan de estar vigentes las reacciones emocionales de este tipo que surgen en los procesos psicoanalíticos.

*“Aún hoy no puedo considerarlas erróneas, sino merecedoras de aprecio como primeras aproximaciones a conocimientos que sólo un esfuerzo continuado durante largo tiempo permitió captar con mayor integridad”.*<sup>42</sup>

Pese a esta observación, Freud consideró que el método catártico no podía ser considerado completo. Más aún, podía observar que existía una serie de deficiencias, por el hecho de que muy pocos casos se curaban y también porque las curaciones, si aparecían, no eran permanentes y al poco tiempo retornaban los síntomas. No hay que olvidar que en esa época los conceptos del psiquismo estaban incompletos, tan solo se disponía de un saber limitado en cuanto a lo que es el inconsciente. Por otro lado, los primeros conocimientos en torno a la represión nos informan que esta actuaría de tal manera que, al aparecer la sexualidad como el principal trauma psíquico, el efecto de la represión haría que las cantidades energéticas reprimidas crearan los síntomas, los cuales tendrían que desaparecer por la reacción catártica.

*“No puedo afirmar haber logrado, en todos y cada uno de los casos tratados por el método catártico, la supresión de los síntomas histéricos correspondientes. Pero sí creo que tales resultados*

---

<sup>42</sup> Freud, S. 1895BN. *Estudios sobre la histeria*. Pág. 40.

*negativos han obedecido siempre a circunstancias personales del paciente y no deficiencias del método”.*<sup>43</sup>

Este reconocimiento del éxito relativo obtenido por el método catártico debe ser tomado de una forma igualmente limitada, puesto que en ese entonces aún no se había desarrollado el concepto de pulsión, y toda la psicopatología era entendida como el simple resultado de un conflicto entre lo reprimido y los mandatos de la represión, provenientes de la realidad externa que pretendía sofocar las tensiones sexuales.

Cuando Freud se refiere a “circunstancias personales del paciente” ¿a qué se está refiriendo? Probablemente, estas circunstancias personales pueden ser entendidas actualmente como tendencias pulsionales o vicisitudes de las mismas, que en esa época no se conocían, como son: la fusión, la difusión, la sublimación o la vuelta sobre sí mismo; todas estas son teorizaciones que corresponden a la metapsicología de las pulsiones que aparecieron varios años después de escribirse esta comunicación preliminar.

En la siguiente cita, nuevamente, Freud deja abierta la puerta para pensar que el método catártico sí deviene en un procedimiento útil, mas lo que estaría faltando sería “que el proceso continúe y cure en el tiempo”.

*“Los factores etiológicos han actuado con máxima intensidad en una época pretérita, cerrada ya a toda acción terapéutica, y se hacen ahora manifiestos, después del período de incubación. No hay ya posibilidades de interrumpir la dolencia, y el médico tiene que limitarse a esperar que la misma termine su curso, creando mientras tanto las circunstancias más favorables al paciente”.*<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 142.

<sup>44</sup> Freud S. *Ibidem*. Pág. 143.

Esto implica aceptar que la catarsis juega un papel inicial de suma importancia pero que la solución definitiva del cuadro clínico sobrevendrá en el tiempo luego de que la catarsis favorezca el proceso al hacerse presente con su mezcla emocionalmente agri dulce. El *Diccionario del Psicoanálisis* de Chemama define la catarsis como:

*“Todo método terapéutico dirigido a obtener una situación de crisis emocional tal que esta manifestación crítica provoque una solución del problema que la crisis escenifica”.*<sup>45</sup>

Esto permite abrir el entendimiento de la catarsis no solo como la purgación y eliminación de los tóxicos, sino algo más, tal como lo señaló Aristóteles, la catarsis recrea una escena que provoca una solución del problema, al decir de Chemama. Pero Freud tiene otras consideraciones acerca del efecto de la catarsis sobre el ser humano que se sigue considerando un método útil, aunque poco tiempo después la abandonaría como método técnico. Chemama indica en su diccionario que según Freud:

*“La revivencia de una situación traumática liberaría el afecto ‘olvidado’ y este restituiría al sujeto la movilidad de sus pasiones”.*<sup>46</sup>

Interesa sobremanera esta cita puesto que hace referencia al efecto liberador sobre las “pasiones”. No se trata de un método destinado a hacer conscientes las ideas inconscientes, como estamos acostumbrados a entender el psicoanálisis, se trata por el contrario de un método que permite la expresión intensa de los afectos sofocados, y que no sería otra cosa que un primitivo

---

<sup>45</sup> Chemama, R. 1998. *Diccionario del Psicoanálisis*. Pág. 54.

<sup>46</sup> Chemama, R. *Ibidem*.

trabajo sobre las pulsiones en su intento de liberarlas. Esto sería lo que hoy conocemos como: ligarlas a través del lenguaje.

Pese a lo observado en el último párrafo, consideramos que en la catarsis se manifiestan distintas formas de expresión del lenguaje, pues no solo brinda información la palabra hablada, sino también la expresión, la mímica, los gestos, la escenificación del cuerpo e incluso los ruidos corporales, por lo que podríamos considerar que el lenguaje está más allá de lo verbal.

Hay que considerar que Freud no abandona el método catártico en tanto no elabora su nueva técnica que incluye la transferencia y la libre asociación. Pero consideramos que Freud comete un desliz al no observar que muchas formas de transferencia, sobre todo la transferencia pasional, contienen las mismas características que tenía la primitiva catarsis, ya que se presentan igualmente como una crisis, donde las escenas que se estructuran, producto de la transferencia, no se diferencian en nada con aquellas surgidas en la época del esplendor de la catarsis en la tragedia griega.

Lo que sí debemos reconocer es que actualmente el psicoanálisis no utiliza la técnica para facilitar que brote esta reacción, y que cuando brota espontáneamente no la inhibe ni la sofoca, pudiendo llegar a ser entendida por muchos psicoanalistas que esta catarsis en medio de la transferencia tiene algo de positivo.

Pensamos que Freud dudó mucho antes de aceptar plenamente el efecto autorreparador de la catarsis, pues la descalificó cuando dio nacimiento oficial al método psicoanalítico, puesto que no logró entender cómo este fenómeno de “purificación” no pudiera traer un alivio en el paciente, pensando entonces que revivir una escena traumática tampoco podría abolir toda su nocividad.

Por ello consideramos que el error de Freud estribaba en confundir lo que es una técnica a base de la catarsis, realmente incompleta, del entendimiento metapsicológico del fenómeno de la catarsis, que está más cerca de lo que sería la psicopatología de las pulsiones y, consecuentemente, de la importancia de lo lingüístico.

### **2.1.5. La transferencia**

Si bien es cierto que el concepto de transferencia ha sido predilectamente usado por el psicoanálisis, hay que considerar que no es el único lugar donde este fenómeno psíquico acontece. En efecto, la transferencia bien podría aparecer en distintas situaciones de la vida.

Fuera del marco del análisis, la transferencia bien puede ser observada de modo constante: está presente en todas las relaciones humanas del modo más variado. Puede que aparezca en medio de un entorno de profesionales o en el interior de la jerarquía de una empresa o, fundamentalmente, en los encuentros amorosos de diversos matices. En estos casos, la diferencia con lo que sucede en el marco de un psicoanálisis estriba en que en los procesos amorosos cada miembro de la pareja sufre por su lado su propia transferencia, de lo que la mayor parte de las veces no tienen consciencia.

El modo como la catarsis es incorporada a la técnica, en estos días, más tiene que ver con las escenas y emociones que evoca, pues la escucha del analista estará siempre ubicada en aquellos pasajes rememorados, que, a manera de un emergente del pasado, nos permiten mirar claramente cómo fue aquella época de la vida, pudiendo decirse que:

*“Son nuevas ediciones, copias de tendencias y fantasmas que deben ser despertados y hechos conscientes por el progreso del análisis y cuyo rasgo característico es remplazar a una persona anteriormente conocida por la persona del analista”.<sup>47</sup>*

Si nos hacemos la pregunta sobre cuál es la función de la transferencia en los actuales tratamientos, la respuesta indicará que su utilidad es básicamente evocativa, sobre todo porque da luz sobre un episodio pretérito de la persona que, por estar oculto devenía en fuente de producción de síntomas, y que gracias a la transferencia conocemos y nos incorporamos en su escenificación en el consultorio. Pero, hoy en día, a ningún psicoanalista le podría parecer importante encontrar un elemento curativo en el mismo acto repetitivo, sin que exista la interpretación respectiva.

Al rastrear los orígenes históricos de la transferencia, observamos como, en los casos descritos a fines del siglo XIX, estas reacciones transferenciales eran consideradas como catarsis, pues en esa época el valor de la catarsis era particularmente destacado. Veamos, por ejemplo, lo que dice Laplanche:

*“Asimismo, en los antecedentes inmediatos del análisis, la transferencia mostró la amplitud de sus efectos, en el caso Ana O... tratado por Breuer según el ‘método catártico’ mucho antes de que el terapeuta supiera identificarla como tal y, sobre todo utilizarla”.<sup>48</sup>*

Pero, también en los actuales momentos, la presencia de la transferencia y el fenómeno repetitivo constituyen en sí manifestaciones de los intentos inconscientes y automáticos mediante los cuales el individuo trata de dominar elementos energéticos destructivos y libres, y es cuando mediante las repeticiones serán dominadas.

---

<sup>47</sup> Chemama, R. *Ibidem*. Pág. 439.

*“Légase así a sospechar que el impulso elabora psíquicamente algo impresionante, consiguiendo de este modo su total dominio que puede llegar a manifestarse primariamente y con independencia del principio del placer. En el caso aquí discutido, la única razón de que el niño repitiera como juego una impresión desagradable, era la de que a dicha repetición se enlazaba una consecución de placer de distinto género, pero más directa”.*<sup>49</sup>

Es difícil saber cuán cerca o cuán lejos estuvo la catarsis de la compulsión a la repetición. Lo cierto es que esta técnica popular aún sigue brindando incógnitos beneficios a aquellas personas que a través de representaciones dramáticas la ponen en práctica, sin saber realmente por qué están sometiéndose a estos escenarios donde se han de producir reimpresiones de antiguos traumas o temores.

## **2.2. El duelo como la expresión del dolor autorreparador**

El duelo se nos representa hoy como la manifestación de dolor causada por una ausencia que, por la forma peculiar en que es vivida, puede mostrarse a través de diversos rostros. Unas veces bajo la forma de depresión, otras, de amarga desesperanza, y aun otras, de parálisis afectiva; que no son más que las diversas reacciones del individuo al sentir sobre sí el impacto de estar frente a la muerte de un ser amado. No importa que esta reacción se presente a causa de muertes reales, como estar frente al cadáver de quien se amó, o que sea producto de muertes "menores", menos trágicas, como ante las vivencias de ausencias por causa de una pérdida del amor, o incluso por sufrir una herida en

---

<sup>48</sup> Laplanche. J. 1996. *Diccionario de Psicoanálisis*. Pág. 440.

<sup>49</sup> Freud, S. 1920BN. *Más allá del principio del placer*. Pág. 2513.



la autoestima. Lo cierto es que algo cambió dentro de un sujeto cuando los signos de realidad externa indican que aquella ilusión de vida exterior no está más en el horizonte.

La reacción humana, demostrable a través de las descripciones que los antropólogos realizan, será siempre a través de la movilización de diversos recursos y la puesta en práctica de otras tantas conductas, con el fin de que el efecto del contacto con la pérdida sea menor o desaparezca.

Los diversos autores que hemos revisado no obvian plantearse la pregunta sobre cuál es el fin último de las reacciones del duelo: ¿será tal vez conseguir el olvido? O tal vez ¿obtener una convivencia natural con el fenómeno biológico o psicológico recientemente surgido, y que el finado se ubique tanto en nuestro mundo interior como en nuestro entorno familiar, de modo que pueda suplir la experiencia de vida que hasta hace poco tuvo?

Freud, en 1917, publica uno de los más importantes tratados de metapsicología de ese entonces: *Duelo y melancolía*. En dicho tratado propone la existencia de grandes modificaciones en el Yo del ser humano afectado de una severa pérdida. Pero aunque sus teorizaciones sobre el tema hablaban de identificaciones con el objeto muerto, o también sobre los sentimientos duales que invaden al doliente, el autor, al estar inmerso en la Europa de la primera guerra mundial manifestaba su propio duelo –según cuenta Peter Gay, de diversas maneras–, unas veces hacía chistes sobre los judíos combatientes y otras se preparaba anticipadamente para su propio final.<sup>50</sup> Todo esto es expresión clara de que su teoría sobre el duelo no coincidía con su manera de vivir.

*“Uno envejece con rapidez, y a veces surge la duda de si vivirá para ver el fin de la guerra, de si vivirá para verlo de nuevo a usted, etc.”.*<sup>51</sup>

Pero su especulación fundamental sobre el duelo consistió en concebir que el sujeto crea en su interior, a manera de una identificación, una "estatua", una "esfinge" que representa a quien murió y que esta modificación psíquica lo protege frente a los avatares emocionales surgidos en el producto del desorden emocional, que dicha pérdida y su respectivo recuerdo permanentemente producirán.

Los cambios habidos en el ser humano recaerán tanto en la estructura anímica de la persona como en las manifestaciones de su conducta externa que, como hemos visto, pueden ser variables. Es de observar que en el duelo nos encontraremos con la puesta en marcha en el tiempo de cambios profundos en el Yo con el fin de detener las cargas emocionales desorganizadas, tanto tanáticas, como de furia, surgidas inmediatamente después de haber tomado consciencia del fin de la vida física y psíquica de quien amábamos o creíamos amar.

Por otro lado, observamos cuán distintas y variables son las formas sociales o culturales en las que el duelo se manifiesta, pero constatando también, que siempre serán formas que tienen un único fin: detener el dolor de la pérdida y recuperar, con el tiempo, una plena autonomía frente a quien, antes de su desaparición, era nuestra fuente de seguridad, de ilusión, de placer o de amor. Sin duda, como refiere Nasio: *"Estamos de duelo por aquellos –los pocos*

---

<sup>50</sup> Gay, P. 1988. *Freud, una vida de nuestro tiempo*. Pág. 419.

<sup>51</sup> Gay, P. *Ibidem*. Pág. 418.

*elegidos- para quienes hemos sido el soporte de su castración”, aquel que nos permitía creer que nosotros tapábamos su falta.*<sup>52</sup>

Sería imposible citar aquellas múltiples formas y texturas con que un duelo se manifiesta, y que por no ser el motivo fundamental de esta tesis, serán señaladas a manera de ejemplo y referencia. El texto inédito de Manuel Fernández del Riesgo “Filosofía de la muerte”, ejemplifica en uno de sus párrafos una clara síntesis de este fenómeno social:

*“La antropología cultural y la etnología nos han descubierto, frente a la universalidad de la muerte biológica, la gran diversidad existente en el modo humano de afrontarla. Las respuestas son increíblemente diversas, los cadáveres son incinerados, enterrados, con o sin sacrificio animal o humano; son preservados por la técnica del sahumero, el embalsamamiento o la aplicación de otros aderezos; son deglutidos –en crudo, cocinados o descompuestos–; son ritualmente abandonados (...); son desmembrados y tratados de estas formas y de muchas otras. Los funerales son ocasión de evitar a otras personas o de celebrar una fiesta social, de luchar o de celebrar orgías sexuales, darse al llanto o a la risa, de todo ello en mil combinaciones distintas”.*<sup>53</sup>

Toda esta variedad de formas rituales solo estarían significando la urgente necesidad de poner fin al dolor de la pérdida del ser amado, a la vez de poner fin a la gran incertidumbre que dicha muerte hace recordar que nuestra propia muerte puede no hacerse esperar. La muerte del prójimo nos confirma nuestra inminente desaparición, un atentado contra nuestro narcisismo que nos convoca a una eternidad insostenida.

---

<sup>52</sup> Nasio, J. D. 1996. *El libro del dolor y del amor*. Pág. 194.

<sup>53</sup> Fernández del Riesgo, M. Texto inédito. “Filosofía de la Muerte”. Pág. 14.

Ya Freud nos dice que la intensidad del dolor y duración del duelo dependerán de las características del narcisismo previo de las personas, arrogancia que impide entender la muerte como hecho natural. Por ello, consideramos que el duelo es una expresión natural que pretende detener el sufrimiento ante la muerte, y al hacerlo, combina necesariamente los dos componentes antagónicos y a la vez complementarios para ese fin que son: comprender, tolerar y aceptar el dolor de la pérdida el tiempo necesario, y por otro lado, seguir en contacto consciente con el bien perdido; en otras palabras, enfrentarnos, tal como lo describimos en la parte de la catarsis, a la unión del sufrimiento con el placer del recuerdo.

En las siguientes páginas analizaremos la conmoción catastrófica que acontece en el Yo del sujeto cuando se tiene que enfrentar cara a cara con la muerte en su doble versión, la muerte del ser amado y la reacción a la evidencia de nuestra propia muerte.

No solo debemos leer los cambios externos como procesos de consuelo o de negación de la desaparición del ser amado, también habrá que entenderlos como el escenario externo donde se proyectan y reflejan las mutaciones que en paralelo van realizándose dentro de sí.

Por ello, al elegir el duelo como un segundo ejemplo de masoquismo no patológico, pensamos que este síndrome reúne en sí mismo la peculiaridad de vivir envuelto en el dolor de la pérdida, mientras que a la vez el dolor se sostiene en los múltiples encuentros amorosos intrapsíquicos que el doliente sufre a cada instante con el objeto perdido, y que añora. Estaríamos así, frente a otro fenómeno donde se conjugan tanto el sufrimiento como la hiperexcitación intensa, emergidos de los recuerdos amorosos de los objetos perdidos.

A diferencia de la catarsis, en el duelo sí podemos rastrear los grandes cambios que suceden dentro del Yo y que tienden a llevar al individuo que lo padece a una liberación del objeto fallecido, dando la impresión de que el dolor es un invitado privilegiado que algo tiene que ver con estos procesos de cambio. El mismo Freud lo dice:

*“Cosa muy digna de notarse, además, es que a pesar de que el duelo trae consigo graves desviaciones de la conducta normal de la vida, nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico ni remitirlo al médico para su tratamiento. Confiamos que pasado cierto tiempo se lo superará, y juzgamos inoportuno y aún dañino perturbarlo”.*<sup>54</sup>

Esta cita invita, a quien la lee, a respetar el proceso incluyendo la presencia del dolor, que muchas veces es plenamente comprendido por la persona que lo presencia. Aunque la intensidad del duelo puede ser variable – incluso en los casos en los que se presenta como imperceptible– hemos encontrado la insistencia y la repetición constante del dolor de la mano con la reparación, interactuando conjuntamente hasta que la repetición dolorosa cesa y el duelo termina o hasta que el duelo se convierte en patológico, dando fe de que fracasó el propósito de poner fin a los procesos autocurativos que el duelo contiene en su esencia.

Los múltiples rostros que presenta la clínica del duelo nos permiten confirmar que detrás de cada síntoma presiona una tendencia repetitiva dolorosa. La pérdida del amor lleva con facilidad al doliente a tener sueños insistentes en los que recupera y pierde, muchas veces en una noche, al objeto amado. Lo mismo ocurre con las ideas repetitivas que atormentan a la persona que repasa y

---

<sup>54</sup> Freud, S. 1917AE. *Duelo y melancolía*. Pág. 241-242.

revisa mentalmente infinitos diálogos con el finado, o se tortura con quejumbrosos lamentos al reprocharse por no haber hecho lo debido para evitar la pérdida. La autopunición repetitiva unida a una evocación amorosa con el finado es una constante en todo tipo de duelo, y más aún en el duelo patológico, donde tan importante como el contenido en sí, resulta la dualidad afectiva amor-dolor, que no deja de atormentar.

Comúnmente, el proceso que sigue a la pérdida de un objeto amado se conoce como trabajo del duelo. Este proceso psíquico consiste en la producción de grandes cambios en la estructura del Yo, que a la larga nos llevarán, una vez concluido este trabajo, a la liberación del dolor psíquico que se perpetuaba debido a la existencia de estados pulsionales a predominio de cargas libres que surgían del estímulo causado por el recuerdo del objeto muerto. Una vez terminado el trabajo del duelo, llega nuestra propia libertad y, como consecuencia, la capacidad de volver a amar a otro ser humano con la misma intensidad con que lo hicimos antes. El proceso de duelo será el complejo donde se centrará nuestra investigación.

La mayoría de los textos que hemos revisado sobre el duelo coinciden en establecer una diferencia –sea de modo marcado o de manera sutil– entre un duelo normal y un duelo patológico. Tal clasificación depende de consideraciones clínicas y metapsicológicas que tienen en cuenta la fuerza, la constancia y la intensidad de los síntomas, el tiempo de duración del cuadro, así como la fuerza dinámica que impulsa hacia la repetición. De ahí que esta investigación, al intentar explicar la profundidad de los cambios que desde el punto de vista metapsicológico acontecen en el aparato psíquico durante el trabajo del duelo, nos permitirá proponer la distinción entre un cuadro y el otro.

La finalidad del duelo probablemente sea múltiple y, como veremos, diversos autores han ido proponiendo distintos puntos de vista que intentan explicar el duelo y los componentes masoquistas que contiene y que aparecen bajo la forma de síntomas. Pero desde nuestra óptica, y en lo relativo a los desarrollos de este trabajo, proponemos que lo fundamental del duelo se ubicaría en las mutaciones intrapsíquicas consistentes en la ligadura y atrapamiento de las cargas emocionales libres que se producen como consecuencia de la ruptura del vínculo que unía al sujeto con el objeto desaparecido. De esta manera, el dolor no solo habría acompañado externamente a la persona, sino que se habría incorporado al Yo a lo largo del proceso de cambios que acontecen, así como a todas las modificaciones que iremos describiendo. Lagache nos dice:

*“La muerte de otro nos hace tomar consciencia de la realidad interhumana, puesto que vivimos esta muerte como un daño personal: la finalidad del duelo es concretar un clivaje entre el muerto y los supervivientes. Los medios consisten en trasladar el hecho biológico al plano humano, esto es, ‘matar al muerto’”.*<sup>55</sup>

Consideramos que la expresión de Lagache, “matar al muerto”, en realidad podría entenderse como remover lo muerto, procesar el dolor que generó la ausencia o aquietar las energías libres sin representación que quedaron dentro del superviviente luego de cumplida la separación. El traslado al plano humano, al que se refiere Lagache, lo entendemos como la absorción de las cargas tanáticas libres por el Yo y dentro de él, hasta que se produzca el aquietamiento, pues de no hacerlo sus efectos quedarán interiorizados a la manera de un cadáver viviente cuya insistencia jamás permitirá el descanso.

---

<sup>55</sup> Lagache, D. 1982. *Obras I (1932-1938)*. Pág. 222.

*“Clínicamente hablando, es el núcleo masoquista del Yo primariamente constituido pero que perdura en el Yo quien permite el investimento (la ligazón) de la excitación volviéndola aceptable: de otra manera la excitación es insoportable (displacer) y finalmente imposible. Pero sin excitación no hay vida, es la extinción, la muerte”.*<sup>56</sup>

Cualquiera que sea el objetivo del proceso del duelo, en este caso el sufrir dolor, el atraer dolor hacia el núcleo primitivo masoquista del Yo habrá de convertirse en una maniobra inconsciente de extraordinaria importancia para silenciar y modular los excesos de sobrecargas y excitación que la pérdida del objeto amado dejó libres y ahora necesitan, por esta vía, ser neutralizados. De ahí que pensamos que para lograr el efecto benéfico el Yo tendrá que absorber en su interior, y en poco tiempo, grandes cantidades de dolor para modificarlas y transformarlas, tal como iremos describiendo.

Una pregunta que necesitamos plantearnos es: ¿por qué resulta tan doloroso el duelo? Pregunta que en esencia resulta incontestable. Lo es porque la clínica muestra que frente a las múltiples formas de dolor psíquico que padece el ser humano, estas son rápidamente resueltas quedando liberado el doliente a la brevedad posible. Las estructuras mentales nos muestran con claridad la intolerancia que se tiene al aumento de las cargas hiperintensas, que finalmente no son más que formas de cómo la energía desorganiza, destruye y altera el fino equilibrio mental produciendo sufrimiento. De ahí que, desde el comienzo, Freud planteó que la función primaria del aparato psíquico consistirá en eliminar, vía la descarga, todo aumento de esta energía, tal como lo propone en el *Proyecto...*

---

<sup>56</sup> Rosemberg, B. 1995. *Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida*. Pág. 106-107.



cuando considera que el principio del placer lleva al aparato psíquico a descargar inmediatamente las cargas intensas antes de que generen displacer.

Así, la cualidad del aparato psíquico para liberarse del sufrimiento y dolor es más eficaz que aquella que utiliza para liberarse del dolor físico. De donde podemos intuir que existen numerosos mecanismos psíquicos para dar cuenta de la intensidad de las cargas desorganizadas para finalmente eliminarlas, quedando el sujeto liberado. Pero, al mismo tiempo, entenderemos que para que la autorreparación psíquica ocurra será necesario que trascorra un tiempo, en el cual el individuo asumirá el dolor, y en unión con los sentimientos plácidos que tenía hacia el finado, logrará terminar con el sufrimiento.

El duelo constituye un cuadro psíquico que daría la impresión de que requiere sostenerse dentro del estado de dolor por mucho más tiempo del esperado. Freud lo dice claramente en *Duelo y melancolía*: “¿Por qué esta operación de compromiso, que es el ejecutar pieza por pieza la orden de la realidad, resulta tan extraordinariamente dolorosa?”.<sup>57</sup> Nos parece que la respuesta habría que buscarla en los cauces de la metapsicología, puesto que es en lo energético del dolor donde habrá que indagar por una respuesta, si la hubiere. Freud, seis años más adelante, mientras escribía *Inhibición síntoma y angustia*, dice prácticamente lo mismo, según refiere Nasio:

*“Por otra parte, recordemos que en nuestro examen del duelo no pudimos llegar a comprender por qué es tan doloroso”.*<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Freud, S. 1917AE. *Duelo y melancolía*. Pág. 243.

### 2.2.1. Las concepciones de Freud acerca del duelo

Freud pensaba que era fundamental considerar que ciertos tipos de duelo podían entenderse como un estado normal de la conducta humana consistente en transitar por momentos de dolor a causa de una pérdida, y que en muchos casos no requería de tratamiento pues, pasado cierto tiempo, espontáneamente se llegarían a superar. El autor opinaba de modo tal, como figura en la primera de nuestras citas, que incluso interrumpir el duelo o perturbarlo podría llegar a ser inoportuno y aun dañino.<sup>58</sup> El respeto que propone Freud para no interrumpir los procesos dolorosos del duelo no van seguidos de una explicación cabal, de donde suponemos que estaríamos frente a un proceso autorreparador, que para lograr su finalidad necesita de un tiempo para procesar las cargas dolorosas.

Nuestra tesis considera que entre múltiples formas y lugares donde se produciría la ligadura de las cargas libres, sería en el Yo modificado, por haberse producido una identificación con el objeto muerto –y como veremos en el respectivo acápite–, el encuentro de las cargas tanáticas libres unidas al Yo modificado, por la identificación con el objeto ausente, constituyendo un núcleo masoquista yoico.

Freud también consideraba que el duelo debería ser entendido como un proceso que contiene en su interior una multiplicidad de cambios y mutaciones, tanto estructurales como energéticos, y que, por tanto, dan mérito a un mayor estudio. También nos permite intuir que el trabajo psíquico en el caso del duelo tendría como colaborador al preconsciente, que por ser la tópicica donde se ubica

---

<sup>58</sup> Nasio J.D. 1999. *El libro del dolor y del amor*. Pág. 189.

<sup>59</sup> Freud, S. 1917AE. *Duelo y melancolía*. Pág. 242.

el lenguaje será quien facilite la llegada a la consciencia de los desórdenes internos, incluyendo el dolor.

Un esfuerzo, y llamado a la cordura, por parte del juicio de realidad para que el doliente no quede alucinado en la negativa de aceptar la pérdida, con lo cual también quedaría entendido que para el caso del duelo la vía inconsciente–preconsciente-consciencia estaría facilitada. Así, el trabajo del duelo sería posible finalmente, porque los procesos psíquicos elaborados por el inconsciente alcanzaron con éxito el campo de la consciencia y, esta a su vez, facilitó la labor del juicio de realidad; hecho que no sucede con la misma facilidad en la melancolía.

Este mismo criterio habremos de tenerlo en cuenta cuando incluyamos como parte del “examen de la realidad” lo que nosotros entendemos como “el sentido ético del sufrimiento”, que es otra forma y variable del proceso secundario que habrá de jugar un papel fundamental en los casos donde el masoquismo, luego de transcurrido un tiempo, se organice simbólicamente y encuentre un camino de reparación hacia la salud.

Creemos que cuando Freud habla de cargas libidinales que permanecen ligadas al objeto desaparecido se refiere a cargas ligadas y repetitivas a la manera de las obsesiones, y no a los graves síntomas de patologías repetitivas provenientes de la pulsión de muerte, o cuando menos no habría síntomas de naturaleza grave. Tal vez la expresión correcta sería que existirían cargas hiperintensas intentando buscar ligaduras más completas que el simple recuerdo de un objeto ya perdido e inexistente, por lo tanto, incapaz de fijar dichas tensiones y proporcionar una representación.

Freud habla de cargas que tendrían que ser “clausuradas” para lograr finalmente el desasimiento de la libido del objeto desaparecido. Pero insistimos en la pregunta: ¿de qué se desligaría la libido? ¿De un recuerdo? ¿De un objeto? Como hemos dicho, se trataría de otro tipo de patología, por tanto habría que pensar que lo que permanece insistentemente en torno al recuerdo del objeto ausente es un cúmulo de cargas hiperintensas que, ya sin objeto externo, necesitarían encontrar otro objeto al cual ligarse.

El siguiente análisis puede aclarar el impase. La catexis que recae sobre un objeto amado de la realidad externa nunca será igual a la que recae sobre un recuerdo. En el primer caso, las cargas son de mayor riqueza, puesto que intervienen en el cuerpo vivo y las múltiples experiencias eróticas que de él emanaban. Desaparecido el cuerpo erótico, quedan liberadas grandes cantidades de cargas libres que no pueden fijarse únicamente sobre un recuerdo. Por eso pensamos que la tesis de Freud de “quitar toda libido de sus enlaces con el objeto” estaría referida a retirar lo que queda de las cargas libidinales para que el objeto ausente solo quede en el recuerdo.

*“El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto. A ello se opone una comprensible renuencia; universalmente se observa que el hombre no abandona de buen grado una posición libidinal ni aún cuando su sustituto ya asoma (...) Cada uno de los recuerdos, y cada una de las expectativas en que la libido se anudaba al objeto, son clausurados, sobreinvertidos, y en ellos se consume el desasimiento de la libido”.<sup>60</sup>*

---

<sup>60</sup> Freud, S. *Ibidem*.

Las citas provienen del texto princeps que trata sobre el duelo, donde a esta idea central del desasimiento libidinal se sumarán muchas otras que anuncian cambios profundos en el Yo. Estas modificaciones serán consideradas por el autor como su conjunto teórico predilecto, pues este compendio sostendrá lo fundamental de la metapsicología del duelo.

Siguiendo con la reflexión en torno al texto de Freud, podemos ver que en él se describe una serie de mutaciones y transformaciones, tanto en el Yo como en lo energético, como producto de los intentos de dominar –según Freud– el excesivo apego libidinal –y según nosotros– de dominar las cargas libres emergentes como producto de la separación del objeto, lo que explicaría los síntomas. La obra no permite percibir con claridad cuáles son las secuencias de estos cambios, dado que este texto deviene por momentos vago y confuso. Daría la impresión de que por momentos Freud consideraba que los cambios metapsicológicos sucederían simultáneamente en el Yo y en el Ideal del Yo. Pero hay otros momentos en los que, al seguir la lectura, se desprende que las primeras modificaciones serían en el Yo, mientras que aquellas fruto de un estado más crítico sucederían posteriormente en el Ideal del Yo, dando así una idea secuencial de las modificaciones.

Luego revisaremos las cuatro principales modificaciones acontecidas en el Yo durante el proceso del duelo, según Freud, y que pueden demostrar cómo es que el trabajo del duelo, proceso inconsciente, tiene que incorporar el dolor y mantenerlo el tiempo necesario para producir estas cuatro fundamentales modificaciones.

1. La identificación.
2. La regresión en relación al narcisismo.

3. El ideal del Yo enfrentado al Yo modificado.
4. La ambivalencia de los afectos.

Puesto que no existe en el psiquismo acción o reacción que no tenga un fin destinado a favorecer la existencia, el duelo no es una excepción. Los cambios arriba citados estarían, todos ellos, al servicio de detener el sufrimiento. Pero como este sufrimiento es producido por las cargas libres o mal fusionadas: la identificación, la regresión, la violencia del súper Yo y la ambivalencia de los afectos no podrían ser otra cosa que las modificaciones de la estructura o la dinámica en un intento autorreparador, fallido o no, de lograr una mejor organización pulsional.

### **2.2.2 Las identificaciones: no es una nueva identificación, es un cambio de catexia**

El primer concepto a revisar serán las modificaciones que, como producto de la identificación con el objeto perdido, acontecen en el Yo. La finalidad de la identificación con el objeto faltante estribaría, de acuerdo con Freud, en poner fin a las cargas libidinales que aún persisten unidas al objeto ausente, tesis que nos lleva a pensar que consideraba que la libido quedaba adherida al recuerdo. La identificación sería para Freud la posibilidad de que el Ello continúe amando el objeto perdido –pero ya no en la realidad, sino intrapsíquicamente–, para así calmar sus tensiones.

*“La identificación narcisista con el objeto se convierte, entonces, en el sustituto de la investidura de amor, lo cual trae por resultado que el vínculo de amor no deba resignarse a pesar del conflicto con la persona amada. Un sustituto así del amor de objeto por*

*identificación es un mecanismo importante para las afecciones narcisistas*".<sup>61</sup>

Sin embargo, el autor deja entrever que se trataría de una identificación distinta, especial y diferente, de aquellas que suceden cotidianamente. En la introducción que hace Strachey en la obra *Duelo y melancolía* de Freud, entiende que no se trataría de una identificación secundaria, puesto que, en el caso del duelo estaría *"estrechamente ligada a una regresión a la etapa oral o canibalística del desarrollo de la libido"*.<sup>62</sup>

Varios años después, Freud, en el capítulo III de *El Yo y el Ello*, de 1923, sigue considerando la existencia de una identificación en el Yo y una regresión, como fundamental para la superación del cuadro del duelo. Si revisamos esta cita, escrita en pleno apogeo de la segunda tópica, nos llama la atención que no haga mención a la participación de la pulsión de muerte actuando en el duelo, lo que permite suponer que la metapsicología del cuadro del duelo del año 1917 logró resistir al paso del tiempo y a las posibilidades que tuvo de ser modificada posteriormente. Sus conceptos originales se mantuvieron constantes, sin recurrir a la idea de lo tanático para explicar la intensidad repetitiva del duelo, después de escribir la segunda tópica, ya que pasado el año 1920 Freud no adjudica al trabajo del duelo una relación directa con la pulsión de muerte.

*"Si un tal objeto sexual es resignado, porque parece que debe serlo porque no hay otro remedio, no es raro que a cambio sobrevenga la alteración del Yo que es preciso describir como erección del objeto en el Yo, lo mismo que en la melancolía. Todavía no nos resultan familiares las circunstancias de esta sustitución. Quizás el Yo, mediante esta introyección que es una suerte de regresión al*

---

<sup>61</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 247

<sup>62</sup> Freud, S. *Ibidem*.

*mecanismo de la fase oral, facilite o posibilite la resignación del objeto*".<sup>63</sup>

Pensamos que, así como hemos diferenciado la identificación ocurrida en los duelos o duelos patológicos, de las identificaciones cotidianas acaecidas en el Yo, también es necesario diferenciarla de la identificación primaria, que sería constitutiva del aparato psíquico (S. Bleichmar, J. Laplanche, S. Freud, J. Gutiérrez Terrazas, etc.), puesto que para el caso del duelo se trataría, como hemos dicho, de una identificación generadora de una gran alteración del Yo.

Consideramos que la identificación que acontece en el duelo tiene otro fin, cual es la forma inicial que utiliza el aparato psíquico para ejecutar un control inmediato de las cargas libres que, con motivo de la ausencia de la persona amada, se han intensificado. La apuesta, entonces, será ligar las cargas libres, para lo cual deviene imprescindible la identificación, proceso que facilitará el efecto ligador, ya que las huellas mnémicas que se producirían a raíz de la identificación facilitarían el atrapamiento de cargas libres. En consecuencia, si el dolor psíquico se debe fundamentalmente a la presencia de cargas libres hiperintensas, estas cargas dolorosas tendrán que ser incorporadas a la estructura de la nueva identificación; de esta manera la identificación del duelo jugaría un papel vital en la conservación de la vida, ya que es el primer sistema del apaciguamiento del dolor, pero por la vía de padecerlo durante un tiempo.

Este padecimiento voluntario del dolor, puesto que el duelo "deberá no ser interrumpido" y procurar que continúe el tiempo que precise, nos permite pensar que el sufrimiento es atrapado y sostenido por el Yo el tiempo necesario para que se logre una fusión energética de las cargas dolorosas, lo cual convierte al Yo en

---

<sup>63</sup> Freud, S. 1923AE. *El Yo y el Ello*. Pág. 31.



un objeto intrapsíquico masoquista que está prestando un servicio a la vida, puesto que atrae cargas libres, y por lo tanto dolorosas, sobre sí a través de la identificación con el objeto ausente. Freud así lo da a entender cuando concluye que la función de la identificación en el duelo es poder ofrecerse al Ello para que así, a manera de consuelo, pueda ser amado por esta instancia.

En esta misma línea de pensamiento encontramos a Nasio cuando dice que *“el dolor del duelo no es un dolor de separación sino un dolor de amor”*.<sup>64</sup> Incidimos entonces en que, al juntar ambas posiciones teóricas, lo que Freud puede considerar como un “entregarse al amor del Ello” no es más que entregarse al amor-dolor.

Nasio, en su texto *El libro del dolor y del amor* (1999), considera que el destino de las cargas que regresan al Yo tiene dos características. La primera es que no es un retiro de carga de un objeto externo a otro nuevo interno. El autor opina que, dado que la condición del duelo patológico estriba en la existencia de vínculos previos a predomios narcisistas, no es la persona externa como tal la que recibe las investiduras sino las representaciones intrapsíquicas que el sujeto tiene del objeto perdido.

*“La libido se repliega sobre el Yo de las representaciones de cosas del objeto amado y perdido. Amado, es decir, escogido por obra de una elección narcisista. En otras palabras, la libido se ha retirado de las representaciones del objeto de amor para dirigirse a una parte muy precisa del Yo que Freud llama prueba de realidad (...) de donde en realidad, el retiro de la libido en el Yo es un desplazamiento en el seno mismo del Yo. Es decir, que el desplazamiento de la libido es mínimo. Pero justamente es en estos*

---

<sup>64</sup> Nasio, J.D. 1999. *El libro del dolor y del amor*. Pág. 252.

*movimientos mínimos donde tendrá lugar el verdadero trabajo del duelo*”.<sup>65</sup>

Pensamos que, pese a la nítida descripción que Nasio hace del proceso de retiro de cargas y del nacimiento del nuevo objeto intrapsíquico —es decir, la nueva identificación— no llega a responder una pregunta central: ¿por qué dura tanto tiempo el duelo y por qué sigue conservando tanto tiempo el dolor?, si estamos, como él considera, en mínimos desplazamientos de la libido.

Sabemos que el tiempo del dolor es largo en el duelo, porque el dolor es necesario en el duelo. Si en efecto, el sujeto se defendiera del dolor por cualquier método descrito, el duelo no sería cumplido, de tal modo que un duelo sin dolor sería simplemente un absurdo.

Por ello, es necesario volver a revisar el sentido económico del proceso de sufrimiento surgido en el duelo. En efecto, sea cambio de catexis o desplazamiento libidinal dentro del Yo, ambas posibilidades son sucesos fundamentales para dar cuenta del nacimiento de una identificación, producto del duelo, que a lo largo del tiempo se encargará de atraer sobre sí todo lo tanático surgido en relación con la particular forma de desaparición del sujeto amado y perdido. Igualmente, esta hipótesis nos da la contestación del porqué el sufrimiento en un duelo dura tanto, pues aunque el Yo tiene suficientes mecanismos psicológicos para expulsar rápidamente el dolor que asalta al ser humano, no lo hace. En efecto, desde las primeras teorizaciones del psicoanálisis supimos que contamos con los mecanismos suficientes para aliviar el dolor o eliminar fuera de sí esos grandes montantes energéticos perturbadores, como el

---

<sup>65</sup> Nasio, J.D. *Ibidem* Pág. 192.

mecanismo de la proyección o la expulsión al aparato muscular. Pero, nada de eso es usado en el caso del duelo; más aún, habría un mandato implícito que ordena que el duelista “debe sufrir su pena”.

Por ello, pensando que el cambio de catexis sobre el objeto interiorizado y convertido en identificación del ausente es la base sobre la que se estructurará el núcleo masoquista del duelo, el cual requiere altas tensiones energéticas que perfectamente aportan el sufrimiento y el dolor, para que logre estructurarse lo suficientemente sólido como para ser la verdadera alternativa del objeto transformado frente al Ello; podemos decir que el Ello quedará satisfecho y el duelo terminado. Es muy probable que el tiempo de duración del duelo tenga que ver con los desplazamientos de la libido, los cuales podrían ser complejos e imperfectos, sobre todo por ser producidos por una libido que perdió –cuando menos por un tiempo y de modo parcial– la representación que ahora logra reestructurar.

Igualmente, es de presumir que Freud habría pensado que la identificación causaría una alteración en el Yo equivalente a una escisión. Debido al intenso dolor y sufrimiento que esta nueva identificación habría de soportar durante largo tiempo. Y si bien es cierto que Freud no usa esta palabra en el texto, emplea en cambio la palabra *spaltung*, traducida por Etcheverry como “bipartición” y por López Ballesteros como “disociación”. Este concepto no sería otra cosa que una especie de escisión de efecto limitado, pero que ocasionaría una cierta alteración del principio de realidad, constante en el paciente, quien no logra comprender que su vida puede tener sentido lejos del objeto ausente.

Tampoco queda claro si esta bipartición es propuesta por Freud como una variable de la *verwerfung* o como una mezcla intermedia entre la *verleugnung* y la

*verdragtun*; es decir, un desmentido transitorio que expulsa del aparato psíquico el objeto ausente o muerto, o si esta bipartición tiene que ponerse en marcha para evitar que el dolor inunde destructivamente la estructura yoica. Lo que resulta claro es que Freud considera que esta bipartición produciría un cambio que haría que se enfrenten en conflicto los dos fragmentos separados a raíz de esta identificación en el Yo: por un lado el ideal del Yo, y por otro, la parte modificada en el Yo por esta identificación.

Continuando lo que venimos sosteniendo en torno al objeto con que el Yo se ha de identificar, llegamos a dos conclusiones. La primera es que, al igual que Carlos Mario Aslan (1995), pensamos que el objeto desaparecido en el exterior es un objeto que tendría que haber existido previamente en el interior, de modo que la identificación de la que Freud habla con relación al objeto perdido en el interior del Yo en realidad no sería tal, pues este ya existía. Solamente se produciría, según Aslan, un cambio de catexias dentro del mismo, puesto que el Yo, al comprender por el principio de realidad que el objeto externo ha desaparecido, tendría que desligar todas las catexias amorosas que preexistían en dicho objeto interno, hasta convertirlo en un objeto muerto.

Fidias Cesio (1962), por otro lado, considera que hay un mecanismo diferente de identificación con el objeto ausente. El autor propone la aparición dentro del Yo de un objeto aletargado que a manera de una identificación podría generar síntomas propios del duelo, de la melancolía o de una reacción terapéutica negativa.

*“Los pacientes que en el curso de un tratamiento psicoanalítico desarrollan una reacción terapéutica negativa ante la pérdida de un objeto importante de la realidad, en particular la muerte de una persona muy significativa, experimentan una reacción melancólica*

*caracterizada por la identificación con el 'cadáver' (objeto aletargado)".<sup>66</sup>*

La segunda conclusión es que el objeto aletargado, a decir de Cesio, no se puede equiparar al tipo de identificación que se produce en el duelo patológico y en la melancolía, pues tendría que incluir grandes cambios que lo convertirían en un objeto interno totalmente distinto del que fue mientras estuvo vivo. El objeto letárgico sería una modificación del objeto amado preexistente que de vital se transforma en letárgico, mas no un nuevo objeto, como propone Freud para el caso de la melancolía, tal como lo hemos señalado en párrafos anteriores. Nuestro pensamiento se ubica más cerca de la concepción de Aslan, para quien el objeto de la identificación se habría modificado por un cambio de catexia donde nuestra propuesta incluye que este cambio de catexia es la condición fundamental que convierte al Yo en masoquista, al tener que soportar la presión del dolor tanático. Por tanto, la identificación de la que habla Freud, en realidad, sería una "re-identificación" que recaería sobre este objeto transformado por la muerte.

Pero también existe otro ángulo en relación al tema del dolor en el duelo. Y es el papel preponderante que juega la función de la realidad en el duelo. Freud la ha descrito de un modo incompleto, y más allá de señalar que el juicio de realidad da cuenta de que el objeto amado ha desaparecido, no le adjudica un papel significativo en los procesos reparadores del duelo. La cita que a continuación incluimos pertenece a Aslan, quien destaca que el juicio de realidad tendría un papel preponderante en todo el proceso.

---

<sup>66</sup> Cesio, F. 1962. "El letargo, la melancolía y el duelo en la reacción terapéutica negativa". En: *Revista APA* Vol. XIX 1962. Pág. 317-322.

*“A mi criterio, el Yo acata su propio juicio de realidad, y contrariamente a lo que postula Freud, yo pienso que en obediencia a su juicio de realidad, retira masivamente sus investiduras libidinales del objeto interno, que representa al objeto externo desaparecido. El objeto interno vivo se transforma en un objeto interno muerto. Es con este objeto muerto con el que se produce la identificación recién mencionada”.*<sup>67</sup>

Abordaremos la primera pregunta: ¿a qué se refiere Aslan cuando habla del objeto muerto dentro de uno? Nosotros pensamos que se trata de una alusión metafórica que intenta describir la condición de un objeto parcial (del objeto muerto) con el cual se ha identificado el doliente. Pero el mismo autor explica líneas más adelante que se trata del proceso que sufre el objeto interno desinvertido, que queda a merced de la pulsión de muerte.

Consideramos que en estos momentos resulta necesario aclarar el significado del juicio de realidad, que es mencionado como de importancia en la obra *Duelo y Melancolía* (1917). Al respecto hemos de encontrar más de una respuesta. La primera reflexión parte del mismo Freud cuando dice en *La interpretación de los sueños*, capítulo VII, “los objetos exteriores son percibidos por el sistema de percepción, es decir, por la superficie de percepción del lado exterior”. Y agrega: “es la prueba de realidad hacia el exterior”.<sup>68</sup>

Ya desde el *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895), Freud refiere que también existe una toma de consciencia de los cambios energéticos internos, percibidos por psi núcleo, pudiendo esta instancia tan solo reconocer la dualidad placer-displacer, de donde consideramos que la toma de consciencia a

---

<sup>67</sup> Aslan, C. 1995. “Metapsicología y clínica del duelo”. En: *Revista APA*: 1995. Pág. 438-439.

<sup>68</sup> Nasio, J.D. 1996. *El libro del dolor y del amor*. Pág. 192.

la que se refiere Freud es intrapsíquica y tiene que ver con la presión libidinal de las cargas sin representación.

Finalmente, el recuerdo y la elaboración, junto con la intervención del imaginario lingüístico, provenientes del proceso secundario, completarán la obra y la quietud recaerá sobre la sombra. Es así como, en un tercer tiempo, el objeto interno muerto se reconvertiría, gracias a estos tres elementos, nuevamente en un objeto interno "revivido", donde las cargas que de él emanen serán domesticadas y fijas. La identificación en el duelo, así, habrá pasado por tres tiempos:

- a. La existencia de un objeto interno libidinal vivo, que corresponde al objeto amado externo.
- b. La muerte del objeto externo y el retorno de las cargas libidinales sobre el objeto interno, que ahora se ha convertido en "sombra" y, consecuentemente, en un objeto transformado, tanatizado.
- c. Por acción de la identificación, el aflujo de las cargas externas, tanto fijas como dolorosas, serán capturadas por el Yo dando inicio al proceso de elaboración que incluye fantaseo y pensamiento, abriéndose la puerta hacia el lenguaje y la consciencia. Así "el objeto muerto", al decir de Aslan, logra organizarse energéticamente y puede formar parte del complejo sistema mnémico, donde lo libidinal fluirá libremente al servicio de la vida, cesando así la compulsión a la repetición.

Pero puede suceder que, pese a todo este esfuerzo, la cantidad de libido libre y lo tanático no logre ser neutralizada y, pese al flujo interno de cargas fijas y al trabajo de la elaboración, no logre su objetivo. Si es así, los procesos tanáticos

continuarán y la desorganización será más intensa. De esta manera se habría entrado en el duelo patológico.

No dejemos de lado que en un párrafo de *Duelo y melancolía*, Freud da a este mecanismo identificador, otra función que nosotros destacamos como muy importante a pesar de que no lo haya vuelto a mencionar en otros textos. Él considera que, siguiendo a Landauer, esta identificación por el duelo tiene en sí un valor terapéutico, para lo cual se apoya en la siguiente frase, que es aplicable a aquellas personas que padecen de afecciones narcisistas o que han tenido una personalidad con predominio narcisista.

*“Un sustituto así del amor de objeto por identificación es un mecanismo importante para las afecciones narcisistas; hace poco tiempo Karl Landauer ha podido descubrirlo en el proceso de curación de una esquizofrenia (1914). Desde luego, corresponde a la regresión desde un tipo de elección de objeto al narcisismo originario”.*<sup>69</sup>

Esto significaría que la identificación narcisista y la regresión, luego de la pérdida del objeto constituirían el primer sistema –aunque no el único– que intenta dar cuenta del exceso de cargas libres a las cuales trata de apaciguar y dominar. A ello se habrá de sumar otro mecanismo como es el de la regresión.

### **2.2.3. El narcisismo y la regresión: un nuevo concepto del autoerotismo**

En este acápite nos referiremos a los procesos regresivos que entran en juego durante el tiempo del duelo. Vale precisar que el término regresión es usado muchas veces para dar cuenta que una persona adopta formas de vida que pertenecen a una época pretérita, tal como hablar como un niño, caminar

---

<sup>69</sup> Freud, S. 1917AE. *Duelo y melancolía*. Pág. 247.



como un adolescente o succionarse el pulgar como cuando se era bebé, y si bien todas estas manifestaciones pueden estar presentes en una persona anímicamente hundida en un duelo, a lo que nos vamos a referir, en los siguientes párrafos, será en otro escenario donde la regresión también se juega.

En efecto, estaríamos hablando de un proceso psíquico, inconsciente, y silencioso que tiene efecto desde el primer día del duelo y que consistiría en el retorno emocional y pulsional a aquellas localidades del funcionamiento psicológico que, en algún momento del origen de nuestras vidas, ayudaron a reorganizar las pasiones del placer y displacer que pudieran estar libres, es decir, sin la investidura de un objeto sobre el cual habría de asirse.

El autoerotismo es mencionado por primera vez en los *Tres ensayos de teoría sexual*, cuando en el capítulo III el autor da cuenta que, en efecto, existe un momento de la evolución del ser en el cual las tendencias pulsionales no aspiran a descargar en los objetos externos, ni siquiera en la madre, que en esta época no es un objeto exterior al niño sino una parte extendida de él. Más aún, no habría objetos externos totales para el bebé, por lo tanto sería imposible que distinguiese algo que diferencie lo de afuera de lo de adentro, lo pasivo de lo activo o lo masculino de lo femenino. Así mismo, nada separaría claramente las tendencias autoagresivas de las tendencias heteroagresivas y, evidentemente, tampoco podría diferenciar entre homo y heterosexualidad, ya que el bebé estaría inmerso en un mundo donde prima el movimiento “auto” de lo pulsional parcial, como diría Laplanche. En el duelo patológico los síntomas son semejantes. Así, hay compulsividad y repetición de múltiples ideas de autorreproche que recaen sobre sí mismo, y diera la impresión de que el dolor que siente el paciente no se diferencia claramente de lo que sería un secreto goce, y se expresa mediante el

aislamiento del mundo externo o la firme negación de la realidad, así como el deseo de entregarse al sueño intenso, entre otros síntomas.

El autoerotismo también contiene otras características sobre las cuales iremos reflexionando al estudiar las siguientes citas de Freud, que con el tiempo fueron completándose:

*“Destacamos como el carácter más llamativo de esta práctica sexual el hecho de que la pulsión no está dirigida a otra persona: se satisface en el cuerpo propio: es autoerótica, para decirlo con una feliz designación introducida por Havelock Ellis en 1898”.*<sup>70</sup>

*“La necesidad de repetir (insistentemente) la satisfacción sexual, se divorcia entonces de la necesidad de buscar alimento, un divorcio que se vuelve inevitable cuando aparecen los dientes y la alimentación ya no se cumple más exclusivamente mamando sino también masticando. El niño no se sirve de un objeto ajeno para mamar: prefiere una parte de su propia piel porque le resulta así cómodo, porque así se independiza del mundo exterior, al que no puede aún dominar, y porque de esa manera se procura, por así decir, una segunda zona erógena”.*<sup>71</sup>

Como se observa en la cita, el fin pulsional estaría dirigido al propio cuerpo, pero lo más interesante estriba en el hecho de que, dirigiendo las pulsiones hacia sí mismo, la necesidad de repetir la succión o el impulso se calma o domina. Tiene que independizarse el fin pulsional de recaer en un objeto externo para que, recayendo en sí mismo, sea posible dominarlo. Esta cita también permitiría entender por qué en el duelo el paciente regresiona a un estadio como el autoerótico: sería para dominar y tener mayor control sobre las cargas libres insistentemente repetitivas y caóticas.

---

<sup>70</sup> Freud, S. 1905AE. *Tres ensayos de teoría sexual*. Pág. 164.

<sup>71</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 165.

Desde esta cita, del año 1905, tuvieron que pasar diez años más para que el autor retomara el concepto e intentara un ulterior desarrollo. Esta vez el aporte lo encontramos en el libro *Introducción al narcisismo*, 1914, donde se refiere al autoerotismo de dos maneras. La primera, como un estadio nuevo que nos permite pensar que estamos frente a una nueva y distinta clasificación del desarrollo de los procesos libidinales, ya que en este texto Freud refiere que el autoerotismo sería el primer paso para llegar al narcisismo, y desde ahí se continuaría hacia la elección de objeto, homosexual primero, para finalmente llegar a la elección de objeto heterosexual. En segundo lugar, se refiere al autoerotismo como un estadio temprano de la libido que puede ser la base y punto de partida desde donde el narcisismo tendría presencia, pero al preguntarse sobre la relación entre el narcisismo y el autoerotismo manifiesta que el autoerotismo sería un estadio temprano de la libido con lo cual le adjudica una categoría de estadio libidinal de importancia plena, y no solo como la descripción menos importante de la dirección de lo libidinal.<sup>72</sup> En segundo lugar, Freud menciona lo siguiente:

*“Es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al Yo; el Yo tiene que ser desarrollado. Ahora bien, las pulsiones autoeróticas son inicialmente primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya”.*<sup>73</sup>

Ya en esta cita, de 1914, se puede deducir que en este estadio autoerótico la libido yoica y la objetal son indistinguibles, de donde lo de afuera y lo de adentro son indiferentes. Solo el nacimiento del Yo inaugura la diferencia entre

---

<sup>72</sup> Freud, S. 1914AE. *Introducción al narcisismo*. Pág. 74.

<sup>73</sup> Freud, S. *Ibidem*.

ambas, de ahí que tanto la violencia como el acto de devorar que suceden en el duelo tienen la misma característica del estadio autoerótico: estar indistintamente percibidas, ya sea que provengan de fuera o de dentro.

*“Las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas son vivenciadas a remolque de funciones vitales que sirven a la autoconservación. Las pulsiones sexuales se apuntalan al principio en la satisfacción de las pulsiones yoicas, y sólo más tarde se independizan de ellas”.<sup>74</sup>*

Desde el momento en que Freud considera que lo autoerótico solo tiene vigencia al lado de la autoconservación, nuevamente está manifestando que los objetos externos no son asibles ni posibles de ser investidos por las pulsiones parciales existentes en este estadio. Estaríamos, pues, en un punto del desarrollo en el cual la única dirección que lleva lo pulsional es hacia adentro, hacia el propio cuerpo, lo que nos pone frente a la certeza de que cualquier tensión agresiva o sexual que brote del ser tendrá que recaer sobre el propio cuerpo. Lo llamativo de esta reflexión es que, de ser esto así, si una persona regresiona al autoerotismo podríamos pensar que estaría volviendo al estado de apuntalamiento, quedando incapacitada para diferenciar de dónde proviene la excitación, si la excitación que está sintiendo es dolorosa o placentera o es una mezcla de ambas, y si la pasividad y la actividad son indiferentes.

Por esas mismas fechas, Freud dedica todo un capítulo al tema del autoerotismo en *Pulsiones y destinos de pulsión*, de 1914. Es en este texto donde nos proporciona más información sobre este estadio, al cual adjudica cualidades propias del modo en que han de ser manejados los objetos parciales.

---

<sup>74</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 84.

En un primer momento, refiere Freud que dos de los destinos de pulsión, que son la vuelta sobre el Yo propio y en el trastorno de la actividad en la pasividad, dependen de la organización narcisista del Yo y llevan impreso el sello de esta fase.<sup>75</sup>

Entendemos el modo como están intercalados, en una misma trenza, tres elementos que entre sí se conjugan en el duelo: el narcisismo, la identificación y el autoerotismo, de tal modo que los síntomas que tiene el paciente con un duelo patológico, que consisten en grandes mutaciones del amor al odio, de lo pasivo a lo activo y de la insistencia compulsiva a momentos de calma, solo se pueden explicar por el interjuego de estas estructuras. Así, la regresión al autoerotismo – y por ende, a un espacio narcisista muy antiguo– son inseparables, como plantea Freud en las siguientes citas:

*“En las tres polaridades del alma entran los más significativos enlaces recíprocos. Existe una situación psíquica originaria en la que dos de ellas coinciden. El Yo se encuentra originariamente, al comienzo mismo de la vida anímica, investido por pulsiones, y es en parte capaz de satisfacer sus pulsiones en sí mismo. Llamamos narcisismo a ese estado y autoerótica a la posibilidad de satisfacción”.*<sup>76</sup>

*“El Yo-sujeto es pasivo hacia los estímulos exteriores y activo por sus pulsiones propias. La oposición entre activo y pasivo se fusiona más tarde con la que media entre lo masculino y femenino (...)”.*<sup>77</sup>

Este Yo-realidad inicial, en lugar de convertirse directamente en el Yo-realidad definitivo, es convertido en un Yo-placer bajo la influencia dominante del principio de placer. La nota enumera, por una parte, los factores que favorecerían

---

<sup>75</sup> Freud, S. 1915AE. *Pulsiones y destino de pulsiones*. Pág. 127.

<sup>76</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 129.

este último desenlace, y por otra, los que obrarían en su contra. La existencia de pulsiones libidinosas autoeróticas alentaría la desviación hacia un Yo-placer, mientras que las pulsiones libidinosas no autoeróticas y las tendencias de autoconservación promoverían una transición directa hacia el Yo-realidad definitivo del adulto.

Según Freud, en este estadio autoerótico también encontramos la presencia de una estructura equivalente a un Yo primitivo y arcaico que tendría un funcionamiento dual que bascula entre el Yo real primitivo y el Yo del placer, donde las pulsiones llamadas autoeróticas buscarían el placer en el propio cuerpo, pues no tienen alternativas de volverse objetales, ya que no encuentran esta posibilidad. Estas serían las pulsiones que se activan en un comienzo en el duelo, para, progresivamente, girar, conforme pasa el tiempo, hacia el polo del principio de realidad o del Yo de la realidad.

En los procesos de duelo, y durante la regresión al autoerotismo, los únicos mecanismos duales posibles que tiene el sujeto son: (I) Cuando el yo-placer engloba e introyecta aquellas situaciones placenteras mediante una incorporación; y (II) cuando expulsa fuera de sí aquellos elementos hostiles a la manera de una forclusión o denegación.<sup>78</sup> Así, estas instancias iniciales estarían capacitadas únicamente para reaccionar ante la diada placer-displacer, mas no podrían definir lo interno de lo externo. Jean Claude Malavel, en su texto *La forclusión del nombre del padre* (2002), refiere lo siguiente:

*“Para captar la génesis del sujeto, Freud postula la existencia de un yo-placer original. Este último ignora la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo, de tal forma que es incapaz de reconocer el objeto en*

---

<sup>77</sup> Freud, S. *Ibidem*. Así mismo, Strachey, a pie de página de la introducción del texto, sostiene que es verdad que para Freud habría un Yo-realidad inicial, más antiguo todavía.

*cuanto tal, pero demuestra ser capaz de pronunciarse en el acto acerca de sus cualidades. Lo bueno es introyectado, comido, acogido; mientras que lo malo es expulsado, escupido, alejado. La oposición se articula con el principio de placer-displacer, y se apoya en las tendencias pulsionales orales más primitivas, reunidas en Eros unificador y Tánatos destructor. A esta actividad binaria, instauradora de un adentro y de un afuera, le sigue la función del juicio atributivo, el que ha de atribuir o negar una propiedad a una cosa”.*<sup>79</sup>

Esta cita deja dos aportes importantes. El primero es que el autor considera que para la estructuración de la génesis del sujeto sería necesaria la participación de este estadio autoerótico. El segundo, que ya en estas épocas del desarrollo se haría presente un mecanismo violento, tanto de incorporación como de expulsión, aún antes de conocer realmente lo que significa el afuera y el adentro. Estos son mecanismos muy semejantes a los que intervendrían durante el proceso del duelo, en que el paciente puede reaccionar con violencia inusitada contra el mismo Yo, para, en otros momentos, pretender incorporarlo y amarlo, tal como dijo Freud.

Nuevamente la cita confirma que hubo una época en el desarrollo del ser humano en que la oposición activo-pasivo era en sí totalmente indiferente, por tanto, someterse o volverse activo sería indiferente, pues ambos pares estarían en la misma línea, indiferenciados. Daba lo mismo lo uno o lo otro, tal como sucede en la conducta cercana al masoquismo, que observamos confundiéndose con el duelo patológico, donde el paciente está atrapado en medio del dolor y el

---

<sup>78</sup> La forclusión es el proceso que ocurre en las personas que sufren de psicosis.

<sup>79</sup> Malavel, J. 2002. *La forclusión del nombre del padre*. Pág. 44.

placer que genera la presencia del torturador sin poder salir de él, ya sea porque se acostumbró al dolor o porque el dolor y el placer le son indiferentes.

Pero, ¿qué fin buscaría la regresión a esta etapa del desarrollo del individuo? ¿Por qué insiste Freud en que tiene que haber una regresión a un punto antiguo del desarrollo libidinal? ¿Será únicamente para lograr reactivar el placer perdido al desaparecer el objeto, recurriendo así a la etapa oral? ¿O tal vez tengamos que pensar que estamos ante una acción que busca otra causa, quizás relacionada directamente con la necesidad de reordenar la economía psíquica y volverla más coherente, quedando así explicado por qué se tiene que producir todo un movimiento libidinal hacia un punto de regresión?

Nosotros consideramos que regresionar al autoerotismo permitiría al grupo pulsional un nuevo intento para una nueva doma, un nuevo intento de volver a una etapa semejante a los tiempos pretéritos, cuando el estadio del autoerotismo daba sentido a las pulsiones, cuando lograba hacerlas transitar por el sujeto pre-Yo, para así recomponer el adentro y el afuera, lo activo y lo pasivo, y reordenar las pulsiones parciales que quedaron libres y caóticas luego de la pérdida. Esto se lograría volviéndolas a tamizar por el sujeto pre-Yoico, hasta reconvertirlas en pulsiones objetales, con nuevas posibilidades de lograr que se cumpla el fin pulsional, al recaer este en los nuevos objetos externos, con lo cual el amor se habría restituido.

Así empezaría el proceso del duelo mediante un repliegue único y propio, distinto de los repliegues recientemente mencionados. Ahora la regresión de la libido recaería de una manera muy particular en el estadio del autoerotismo, mientras que otra fracción de la libido recaería sobre el Yo, para así producir,



como ya hemos mencionado, la identificación, y entonces proseguir, como iremos viendo, con nuevas transformaciones, tanto estructurales como energéticas.

En *Las pulsiones y sus destinos*, 1915, Freud también propone una conexión entre el narcisismo y el duelo, más aún, la relación estribaría no solo en que debe existir un narcisismo como condición previa para que se pongan en marcha las modificaciones metapsicológicas propias del duelo, sino que la intensidad del duelo queda directamente relacionada al monto de la libido narcisista que preexistía entre el sujeto y el objeto desaparecido.

#### **2.2.4. Narcisismo**

La otra estructura psíquica que será determinante en la constitución de las características del duelo será el narcisismo preexistente en el sujeto enfrentado al dolor de la pérdida. Entendemos el concepto de narcisismo de un modo dual. Por un lado hablamos de una estructura psíquica, que determinaría el carácter y la conducta del sujeto, pero también entendemos como narcisismo a una de las dos formas con que la libido o fuerza propulsora de la vida sensual, se presenta. En efecto, el narcisismo objetal da cuenta de una energía de vida capaz de investir a los objetos del mundo externo. Su carácter será el de reconocer la alteridad, el olvido de sí para centrar toda su energía en el amor al otro, lo cual haría que, al perder al objeto de amor, su desestructuración sea menos dramática.

Por otro lado, la libido llamada narcisística sería aquella que está centrada en sí misma, que por ser egocéntrica y egoísta crea vínculos con el objeto "amado" a "imagen y semejanza" propia. En estas personalidades, el dolor que produce la pérdida será mayor por las causas que expondremos líneas más adelante. El resultado de los vínculos a predominio de la libido narcisística hará

que las relaciones interpersonales de amor tengan, según Freud, las siguientes peculiaridades:

*“Hay algo que se colige inmediatamente de las premisas y resultados de tal proceso. Tiene que haber existido, por un lado, una fuerte fijación en el objeto de amor, y por el otro, y en contradicción a ello, una escasa resistencia de la investidura de objeto”.*<sup>80</sup>

El análisis del duelo nos permite comprender que el narcisismo tendría dos puntos fundamentales de acción donde se ponen de manifiesto, aunque de la pluma de Freud las explicaciones no brotarán lo suficientemente claras. El primero tiene que ver con el tipo de elección de objeto que hace el sujeto previamente, es decir, cuando el objeto amado estaba vivo. Por el hecho de que se trate de un objeto externo y que esté narcisísticamente elegido, indicaría que se trata de un objeto que tiene características propias del sujeto. Sería un encuentro afuera con un sí mismo corporizado en otro ser humano, aunque no lo reconozca como tal. Así el objeto amado:

*“Debe cumplir los sueños, los irrealizados deseos de sus padres; el varón será un grande hombre y un héroe en lugar del padre, y la niña se casará con un príncipe como tardía recompensa para la madre. El punto más espinoso del sistema narcisista, esa inmortalidad del Yo que la fuerza de la realidad asedia diariamente, ha ganado su seguridad refugiándose en el niño”.*<sup>81</sup>

Este concepto del retiro de la libido de aquellos objetos que se perdieron en la vida no es nuevo, en sus teorizaciones siempre consideró que perder un objeto de amor conduciría necesariamente al retorno de la libido, en unos casos

---

<sup>80</sup> Freud, S. 1917AE. *Duelo y melancolía*. Pág. 247.

<sup>81</sup> Freud, S. 1914AE. *Introducción del narcisismo*. Pág. 88.

al mundo de la fantasía, mientras que en otros el retorno sería al centro del Yo, produciendo otros y distintos cuadros clínicos.

En el duelo, el retiro de la libido narcisística del objeto amado y desaparecido es efectivamente hacia el Yo, pero a la parte previamente identificada con el objeto ahora muerto. No es un retiro al estilo de la megalomanía psicótica que inunda todo el Yo. Tampoco es un retiro hacia una identificación total y plena del objeto recientemente fallecido. El retiro de las cargas narcisistas es únicamente hacia un elemento parcial previamente incorporado por la vía de la identificación, que deviene fundamental para el sostenimiento del recuerdo del vínculo.

El objeto parcial narcisístico, con el cual el Yo ha hecho una identificación, deviene en una ligadura muy intensa de la cual no se puede desasir, porque de hacerlo no solo perdería el objeto interiorizado sino que se perdería a sí mismo. Por eso encontramos en la melancolía una mayor dificultad para separarse del objeto muerto que en los casos de duelo simple, debido a que en la melancolía la identificación es predominantemente narcisística, estructurada, como dice Freud, a base de una débil catexia y una fuerte fijación.

Pero si el narcisismo previo deviene determinante; para comprender por qué el dolor intenso en la melancolía quedaría aún por escudriñar: ¿qué tipo de objeto parcial es este objeto que el sujeto toma vorazmente como suyo articulando una unión casi indestructible?

En este punto consideramos que seguir el pensamiento de Nasio podría servirnos para dar mayor claridad al enigmático origen del objeto narcisista con el cual el sujeto se ha identificado en el duelo.

*“La identificación narcisista, la misma que está en el centro del duelo, concierne precisamente a este último destino, es decir, al hecho de identificarse con el objeto perdido. En su reflexión sobre el duelo, Freud retoma exactamente este modelo de identificación del niño con su órgano peniano, identificación que culmina, por lo tanto -insisto- en la constitución del objeto fálico imaginario”.*<sup>82</sup>

En efecto, comprendamos que antes de que se cree el objeto de amor en el niño, este habría fracasado en su intento de estructurar un significante fálico simbólico, función que al estar fallida lo condena a caer en la estructura previa, es decir, convertirse en el falo imaginario. En esa circunstancia, ubica un objeto externo con carencias ante el cual se ofrece como: *“Soy tu falo faltante”*. *“Tu vacío lo colmo yo”* o sino también: *“Yo soy y tengo lo que a ti, a tu vacío, le falta”*. Si en estas circunstancias muere el objeto amado, en ese mismo instante muere también el falo imaginario del sujeto narcisista, por tanto él queda castrado, por supuesto que en su imaginario. De ahí el dolor desgarrador y la resistencia a olvidar y desinvertir el objeto perdido. Por ello, Nasio dice en el mismo texto: *“estamos de duelo por aquellos para quienes hemos sido, sin saberlo, su objeto faltante”*.<sup>83</sup>

Esto explicaría por qué el miembro superviviente de este vínculo amoroso está de duelo, porque ha perdido a su soporte en lo real, que le confirmaba permanentemente que él era potente, que él era poderoso y que él sustentaba tal falo (imaginario), que era capaz de cuidar al objeto cuando estaba vivo. La idea se completa con la siguiente cita:

*“Aquello que se pierde con la muerte del ser querido es en primer lugar la imagen de mí mismo que me permitía querer. Lo que he*

---

<sup>82</sup> Nasio, J.D. 1999. *El libro del dolor y del amor*. Pág. 194.

<sup>83</sup> Nasio, J. D. *Ibidem*. Pág. 195.

*perdido ante todo es el amor de mí mismo que el otro hacía posible. Es decir, que lo que se ha perdido es el Yo ideal, o más exactamente, mi Yo ideal unido a la persona que acaba de desaparecer”.*<sup>84</sup>

Así, cuando se produce la pérdida, la identificación producto del duelo recaería en el Yo y tendría todas las características que provee un vínculo de predominio narcisista. Es posible comprender que, en este complejo intersubjetivo, la libido predominante sería narcisista y, por tanto, de una cualidad energética sumamente pobre como para ligar objetos e investirlos emocionalmente. La libido narcisista estaría al servicio de la desligadura de la desorganización y opuesta a la estructuración de una relación objetal.

Pero, siendo necesario no alejarnos excesivamente del interés primordial de esta tesis, frente a todo lo dicho tenemos que regresar a la pregunta previamente planteada que aún permanece en pie ¿por qué duele tanto el duelo? Y, sobre todo, si es necesario que duela. Ya dijimos que lo que duele del duelo no es la separación sino el trabajo del duelo, que a lo largo del tiempo intenta desatar las ligaduras de libido narcisística entre el Yo y el objeto parcial con el cual se había identificado. El proceso inconsciente tiene múltiples fines, entre los cuales está el de poner fin a las cargas emocionales que quedaron libres al perderse el objeto externo, mientras que para Freud, por el contrario, el trabajo del duelo sería lograr que el superviviente consiga con éxito la liberación de las ligaduras libidinales que quedaron firmemente atadas al objeto desaparecido en el Yo. La cita de Freud se expresa por sí misma.

*“El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emanan ahora la exhortación de quitar toda*

---

<sup>84</sup> Nasio, J. D. *Ibidem*.

*libido de sus enlaces con ese objeto. A ello se opone una comprensible renuencia; universalmente se observa que el hombre no abandona de buen grado una posición libidinal, ni aún cuando su sustituto ya asoma. Esa renuencia puede alcanzar tal intensidad que produzca un extrañamiento de la realidad y una retención del objeto por vía de una psicosis alucinatoria del deseo”.*<sup>85</sup>

En esta cita queda firmemente marcada la hipótesis que privilegia que son las ligaduras que preexistían con el objeto, ahora ausente, las que permanecen fijadas a las identificaciones internas y que no pueden separarse de ellas.

Coincidimos con Freud en el punto de que se trataría de un problema de cargas energéticas las que están en juego y que son las que determinan el dolor. Pensamos que habría dos tipos de cargas. Las primeras, cargas hiperintensas libres que provienen del objeto real externo muerto y que, por ende, están libres intentando un regreso al Yo; serían para el autor las causantes del impedimento de este desasimiento. Pero pese a la precisión de la cita, Freud líneas más abajo vuelve a mencionar el dolor y su importancia en este largo proceso del duelo:

*“Cada uno de los recuerdos y cada una de las expectativas en que la libido se anudaba al objeto son clausurados, sobre investidos y en ellos se consume el desasimiento libidinal. ¿Por qué esta operación de compromiso, que es el ejecutar pieza por pieza la orden de la realidad, resulta tan extraordinariamente dolorosa?”.*<sup>86</sup>

Pero nuestra posición es algo diferente, ya que creemos que el dolor del duelo es necesario, que es útil y que su presencia ahí, en el centro del Yo, en el duelo, sirve para dar vida.

Al perder el objeto externo, es innegable que quedan liberados grandes montos afectivos de cargas libres. Estas cargas en sí son dolorosas porque son

---

<sup>85</sup> Freud, S 1915-1916AE. *Duelo y melancolía*. Pág. 242.

hiperintensas y porque al no estar ligadas a un objeto, puesto que ha desaparecido, pueden desorganizar el mundo intrapsíquico.

Pero estas cargas libres serían "invitadas", según nuestra tesis, por el Yo a participar del trabajo de desasimiento libidinal. Habría así dos resultados, por demás favorables. El primero, que estas cargas dolorosas, al incorporarse al Yo disminuirían su intensidad, incorporándose en una saludable mezcla con las cargas fijas logrando una "doma" energética. Este apaciguamiento sería posible gracias a la identificación con el muerto, con lo cual el desasimiento y el control afectivo serían más fáciles y más favorables. En segundo lugar, habría reaparecido la función masoquista del Yo, que se ofrece a recibir sobre sí todo el dolor surgido, producido por la muerte. Solo así, con esta función masoquista apaciguadora de cargas emocionales dolorosas quedará facilitado el trabajo del duelo.

### **2.2.5. Las raíces de la hostilidad**

El estado de tristeza que causa el proceso del duelo, cuya evolución se inicia con el impacto emocional al tomar contacto de la muerte de un ser amado, finaliza cuando la conformidad y la serenidad llegan al sujeto, puesto que termina por aceptar su ausencia, lo que se evidencia con claridad ante un observador por los síntomas que este cuadro presenta. Así, es infaltable el llanto, igualmente se apagan los intereses hacia la vida, por lo general desaparece el hambre, el sujeto inmerso en el duelo se suele atacar reprochándose responsabilidades ante la muerte, y muchas veces encontramos a estas personas con deseos de quitarse

---

<sup>86</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 243.

la vida. Estos suelen ser los síntomas predominantes de un duelo, que no permite duda de que el sentimiento por el que está pasando es de tipo tristeza.

Sin embargo, frente a una segunda observación clínica, podemos descubrir otros sentimientos ocultos, que, camuflados detrás del dolor, no dejan de tener un efecto intenso sobre la persona. Este sería el caso del odio y de la violencia, que de modo no percibido existen detrás de la dramática escenificación del sujeto sufriente "víctima" de un abandono.

En efecto, nos tendríamos que preguntar ¿cuánto de odio sobre sí mismo existe en este sujeto cuando quiere dejar de comer, cuando se autoagrede o cuando quiere morir? ¿Cuánta rabia contenida podemos hallar en la persona que se califica e insulta culpándose de la muerte del otro?, cuando lo más probable es que sea al finado a quien estarían dirigidos semejantes reproches

Las peculiaridades emocionales de furia y violencia que contienen los duelos no fueron desapercibidas por Freud, quien no solo las describió sino también las ubicó en su escenario intrapsíquico natural, pudiendo decir que la violencia vivida por el sujeto en duelo es el resultado de un conflicto entre las instancias de la mente, es decir, entre el Ideal del Yo, como entidad primitiva y rectora de los juicios morales, y de valor del sujeto y el Yo, entidad mental destinada a transar entre las tendencias instintivas y el mundo de la realidad. También el conflicto de odio se presentaría entre el Yo modificado por la identificación y las tendencias pulsionales ambivalentes que forman parte del Ello.

Por eso consideramos que en la violencia del ideal del Yo deviene lo más característico de los síntomas de la melancolía o el duelo intenso. Habría que tener en cuenta que muchas veces también el ideal del Yo suele actuar



alternando violencia intensa con erotismo, lo que no solo genera hostilidad sino además complejas formas entremezcladas de amor hacia el objeto perdido y violencia desmedida contra él.

Las razones de la violencia no solo se deben al hecho de que el ideal del Yo desconoce al objeto fallecido, ahora interiorizado a través de la identificación, tal como hemos propuesto, sino porque igualmente el ideal del Yo se puede convertir de modo espontáneo en un fulminante para el Yo, cuando éste no alcanza el nivel de las expectativas narcisistas que el ideal demanda. En el caso del duelo, el objeto amado e interiorizado sufriría un cambio significativo al mudarse de ser, primero, un objeto externo que es vital, vivo, erótico y corpóreo, a ser un objeto que luego de la muerte cambia internamente hasta convertirse en inmóvil, silente y sin referente externo. Este dista mucho de ser ideal.

Por lo anterior, consideramos que el cuadro clínico de la melancolía debe ser revisado, pues lo que causa la violencia no es únicamente lo que Freud denomina como la desestimación del Yo por parte del ideal del Yo. Pensamos que lo fundamental es el doble vínculo creado entre el ideal del Yo y el Yo modificado por la identificación, puesto que por instantes lo ataca y lo denigra, por las causas expuestas, pero también lo ama y lo conserva, incorporándolo sádicamente por la vía del devorar. Se trataría de un juego propio de una libido regresiva. La melancolía sería el resultado de un vínculo erótico, probablemente de múltiples orígenes, igualmente paradójico, ya que al pretender amarlo por la vía mencionada lo daña y, por otro lado, también lo daña por no ser el ideal por causa de la muerte. Por eso el paciente melancólico sufre por su ideal perdido, pero no puede dejar de sufrir por el placer sádico que le proporciona. La siguiente cita de Freud lo explica claramente:

*“En otro lugar hemos consignado que la identificación es la etapa previa a la elección del objeto, y es el primer modo, ambivalente en su expresión, como el Yo distingue a un objeto. Querría incorporárselo, en verdad, por la vía del devorar, de acuerdo con la fase oral o canibalística del desarrollo libidinal”.*<sup>87</sup>

*“Esto nos conduce a la génesis del ideal del Yo, pues tras este se esconde la identificación primera, y de mayor valencia, del individuo: la identificación con el padre de la prehistoria”.*<sup>88</sup>

Ambas citas descubren elementos que ayudan a entender la violencia del ideal del Yo. La primera, que la violencia tiene que ver con los intentos de devorar el objeto con el cual se ha identificado; la segunda, que en el ideal del Yo existirían residuos arcaicos, muy antiguos y primarios, vinculados a nuestra génesis antropológica de lo que fue el padre de la prehistoria, y que tendría una esencia necesariamente violenta.

También se puede entender la pérdida del sentimiento de sí, como el desconocimiento de los valores emanados de este nuevo Yo alterado por la identificación, y que por ser un objeto casi letárgico, o muerto, o en todo caso distinto de la representación del objeto amado cuando estaba vivo, aparece ante el ideal del Yo como no reconocido por la instancia crítica. De ahí que el conflicto clínico que continúa será entre una instancia que desconoce y no reconoce al Yo modificado pero que, paradójicamente, también es parte de su estructura.

La siguiente cita de Freud entiende el sentimiento de extrañeza que puede percibir el ideal frente al nuevo objeto identificado:

*“La instancia crítica escindida del Yo en este caso podría probar su autonomía también en otras situaciones. Hallaremos en la realidad*

---

<sup>87</sup> Freud, S. 1915-1917AE. *Duelo y melancolía*. Pág. 247.

<sup>88</sup> Freud, S. 1923AE. *El Yo y el Ello*. Pág. 33.

*fundamentos para separar esa instancia del resto del Yo (...) El cuadro noseológico de la melancolía destaca el desagrado moral con el propio Yo por encima de otras tachas”.*<sup>89</sup>

Quedaría aclarado que el conflicto del ideal del Yo no es con todo el Yo, sino solo con el objeto muerto e interiorizado que ahora, bajo la forma de una identificación, vive intrapsíquicamente dentro del sujeto.

Así se habrá iniciado una hostilidad de una parte del Yo –el Ideal del Yo y consecuentemente su instancia crítica– contra la otra, modificada por la identificación, de lo que se puede ver que el autocastigo no solo es la liberación de los elementos hostiles provenientes de la ambivalencia, sino también de las cargas del Ideal del Yo contra el Yo modificado por la identificación. El problema observado con relación a esta cita estriba en que la palabra “desagrado” usada por Freud no explica la razón de la violencia moral. Sabemos desde *Introducción al narcisismo*, 1914, que el ideal del Yo tiene por función conservar el narcisismo del sujeto de modo que este se perpetúe, por tanto la violencia del ideal del Yo tendría que tener otra explicación. Pensamos que se puede considerar que el ideal puede ser sumamente crítico contra el mismo Yo, actuando como elemento guardián del narcisismo y como elemento enemigo de la seguridad yoica. Esto se percibe en la siguiente cita sobre el Ideal del Yo:

*“Aunque por un lado preserva, cuando se vuelve atrozmente crítico abandona el papel de ángel guardián para convertirse en asoladoramente demoníaco, deja de velar por la satisfacción narcisista, y se transforma en un tenaz enemigo de la seguridad Yoica”.*<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Freud, S. 1915-1917AE. *Duelo y melancolía*. Pág. 245.

<sup>90</sup> Gerez-Ambertin, M. 1993. *Las voces del superyo*. Pág. 42.

Queda así propuesto que la violencia imperativa del ideal tiene una doble explicación. Nosotros planteamos que, por una parte, se trataría de un acto violento contra el Yo modificado por la identificación, causado porque el ideal desconoce la nueva identificación producida. Esta frase de Borges puede resultar esclarecedora: “Todo objeto cuyo fin ignoramos es provisoriamente monstruoso”. Por otro lado, lo ama y lo conserva, por lo que lo incorpora sádicamente por la vía del devorar.

#### **2.2.6. Sobre la supuesta utilidad del odio**

El estudio de la ambivalencia de los afectos nos permitiría comprender la existencia de otra fuente de hostilidad contra el Yo, confirmando a su vez que no solo el ideal del Yo es capaz de violencia contra el Yo. A partir de 1920, Freud habrá de proponer que esta violencia también provendría de la separación de ambas pulsiones Eros y Tánatos, separación que se produce cuando un sujeto pierde un objeto amado. Es así como, mientras el amor regresiona al autoerotismo y al narcisismo primario, el odio se descarga en hostilidad contra el Yo. Freud considera la ambivalencia como la puesta en escena de la liberación de las combinaciones de amor y hostilidad, que pesaban sobre el vínculo que preexistía con el difunto, y la expresa de la siguiente manera:

*“La pérdida del objeto de amor es una ocasión privilegiada para que campee y salga a la luz la ambivalencia de los vínculos de amor (...) Si el amor por el objeto –ese amor que no puede resignarse al par que el objeto mismo es resignado– se refugia en la identificación narcisista, el odio se ensaña con ese objeto sustitutivo insultándolo,*

*haciéndolo sufrir, y ganando en este sufrimiento una satisfacción sádica”.*<sup>91</sup>

Por ello, una vez liberado el odio de su par, el amor, podría actuar por sí solo contra el Yo insultándose o atacándose, cual si se tratara de un extraño, como también podría tomar un camino regresivo, tornándose en un cuadro obsesivo y repetitivo.

*“Así, la investidura del amor del melancólico en relación con su objeto ha experimentado un destino doble; en una parte ha regresado a la identificación, pero en otra parte, bajo la influencia del conflicto de ambivalencia, fue trasladada hacia atrás, hacia la etapa del sadismo más próxima a ese conflicto”.*<sup>92</sup>

Debemos recordar que Freud consideraba que, en esta primera etapa de sus reflexiones en torno a la organización de las pulsiones, el odio no siempre es una variable del amor, puesto que tiene también una vertiente agresiva que proviene de los instintos de conservación, lo que conviene distinguir y aclarar.

*“Y aún puede afirmarse que los genuinos modelos de la relación del odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha del Yo por conservarse y afirmarse”.*<sup>93</sup>

Puesto que no hay ninguna actividad psíquica que pueda ser desarrollada sin tener algún sentido de adaptación o de equilibrio energético claro, todo esfuerzo del psiquismo por producir un sueño, un síntoma o una conducta fantasmática, obedecería a un sentido inconsciente que pretende resolver alguno de estos desórdenes. Ahora bien, ¿qué conflicto resuelve la ambivalencia o el odio del ideal contra el Yo? ¿Cuál es la utilidad psíquica de esa vorágine destructiva compulsiva que atrapa al sujeto en un dolor sin salida? ¿Cuál es la

---

<sup>91</sup> Freud, S. 1915-1917. *Duelo y melancolía*. Pág. 248.

<sup>92</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 249.

practicidad de este torrente de violencia? Freud intentó contestar de la siguiente manera:

*“Ahora, el análisis de la melancolía nos enseña que el Yo solo puede darse muerte si en virtud del retroceso de la investidura de objeto puede tratarse a sí mismo como un objeto, si le es permitido dirigir contra sí mismo esa hostilidad que recae sobre un objeto y subroga la reacción originaria del Yo hacia objetos del mundo exterior”.*<sup>94</sup>

Esta respuesta no resuelve la duda. Freud no explica la utilidad del odio contra sí mismo, si es que la hay, de donde nos permitimos pensar que, para entender esta autoagresión, es posible concebir que el odio a sí mismo es sadismo, y puesto que el sadismo, por definición, incluye tendencias eróticas, no habría por tanto intención destructora sino una tensión posesiva frente al objeto que, al estilo anal, trataría de englobarlo, poseerlo y neutralizarlo, lo que en la clínica se presentaría como alternancia entre el amor y el odio.

Freud consideraba que una vez que caía la “sombra del objeto sobre el Yo”, este nuevo objeto formado en el interior sería víctima de la inundación tanto de energías libidinales amorosas que se resisten a desasirse como de energías tanáticas destructoras que quedan liberadas. Así, persistirán el amor y el odio durante mucho tiempo en torno al objeto desaparecido. Tal como hemos señalado líneas arriba, el odio no fue considerado en la primera tópica como la parte negativa del amor, sino como que tenía sus orígenes en las pulsiones de autoconservación, mientras que el amor, sin duda, era libidinal. Freud dice:

*“El Yo odia, aborrece y persigue con fines destructivos a todos los objetos que se constituyen para él en fuente de sensaciones*

---

<sup>93</sup> Freud, S. 1915AE. *Pulsiones y destino de pulsión*. Pág. 132.

<sup>94</sup> Freud, S. 1915-1917AE. *Duelo y melancolía* Pág. 249.

*displacenteras, indiferentemente de que le signifiquen una frustración de la satisfacción sexual o de la satisfacción de necesidades de conservación. Y aún puede afirmarse que los genuinos modelos de la relación de odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha del Yo por conservarse y afirmarse”.*<sup>95</sup>

Por tanto, el odio contra la identificación del objeto fallecido en el interior del Yo, aunque pueda llevar al paciente a un peligroso límite para su vida, también llevaría a pensar que, por lo arriba expuesto, estaría trabajando al servicio de la vida al afirmarse enérgicamente el Yo, y de esta manera terminar de liberarse del objeto perdido. Así, el odio que proviene de la fracción del instinto de autoconservación ejercería una función de violenta eliminación de los residuos de los objetos amados que aún permanecen dentro de uno.

Lo que puede aclarar el sentido del odio en la melancolía es que la regresión es al estadio del autoerotismo y no a la etapa oral, donde el tiempo autoerótico incluye lo ambivalente y descarga sobre sí todas las pulsiones parciales, cualesquiera que estas fueren, incluyendo la indiferenciación entre lo activo y pasivo, así como entre el amor y el odio. Es el signo peculiar que tiene la etapa de autoerotismo.

Volviendo a la primera tópica, nosotros pensamos que el ataque de odio que recae sobre la representación de este objeto muerto puede determinar los resultados sobre el proceso del duelo. Así, es posible esperar que el dolor del duelo, que surge luego de una separación, pueda conducir al paciente a una situación favorable de reparación luego de un tiempo. El odio, cuya manifestación directa es el dolor de la pérdida, puede terminar, paradójicamente, liberándonos

---

<sup>95</sup> Freud, S. 1915AE. *Pulsiones y destino de pulsión*. Pág. 132.

del objeto perdido y dejándonos en condiciones de reiniciar nuevos vínculos de objeto. Luis Kancyper comenta al respecto:

*“El odio permite al sujeto un enfrentamiento con el objeto y su ulterior desligadura, desligadura que promueve la génesis y el mantenimiento de la discriminación en las relaciones de objeto (...) A partir del odio puede llegar a desatarse una agresión al servicio de la desalienación, liberando la agresión hacia nuevos cometidos y ligándola a nuevos objetos que reabren una diferente especialidad y temporalidad; en este sentido, el odiar puede vincularse con los propósitos de Eros”.*<sup>96</sup>

Otros autores piensan que, incluso apoyándose en la segunda tópica, es posible encontrar que el odio, como producto de la pulsión de muerte, puede efectuar grandes cambios y una acción de limpieza sobre los residuos del objeto desaparecido, lo que a la larga será positivo para el ser humano.

*“Es preciso entender por pulsión de muerte la lucha activa, permanente y obstinada por recuperar un estado de paz conocido anteriormente; esfuerzo por desembarazarse de lo que es vivido como perturbador y/o mantenedor de la inquietud. La muerte no es sino una forma particular de este estado de paz, y la destrucción no es más que un medio de lucha para alcanzarlo. El propósito central y rector de la pulsión de muerte, su objetivo, su meta, es precisamente la paz bajo una u otra forma, por uno u otro medio”.*<sup>97</sup>

Podemos aceptar esta observación sin objeciones para aquellos casos en los que el duelo tiene un proceso marcado en el tiempo, y que, finalmente, una vez concluido el duelo y producidos el adecuado desligamiento y la neutralización del objeto muerto, el sujeto queda liberado de ese tormento. Sin embargo, la

---

<sup>96</sup> Kancyper, L. 1995. “Resentimiento y odio en el duelo normal y patológico”. *Revista A.P.A.* 1995. Pág. 453.

<sup>97</sup> Reichardt, E. 1984. *La pulsión de muerte* “Los destinos de la pulsión de muerte.” Pág. 51.



clínica nos permite ver que no siempre sucede así y que, en efecto, hay duelos prolongados, patológicos, que en casos extremos pueden costarle la vida al paciente. ¿De qué dependerá entonces el duelo patológico? ¿Bastará adjudicar el problema al narcisismo prevaleciente? ¿O tal vez tendremos que pensar que el odio puede presentar una nueva cara, o incluso distintas facetas que permitan lograr que el objeto muerto termine realmente de desaparecer?

Nosotros pensamos que la melancolía deviene en una alienación del duelo, pues el ideal del Yo mantiene un juego interminable entre el amor y el odio, es decir, que no se agota nunca. Como señalamos párrafos arriba, las polarizaciones afectivas del ideal no permiten la ejecución de una auténtica liberación de lo perturbador que resulta el objeto ausente.

Kancyper comprende que existiría una alteración en los procesos ambivalentes emergentes no bien se produce la muerte de la persona amada, donde el odio podría haber sufrido, a su vez, una transformación que lo altera y al mismo tiempo le impide cumplir efectivamente con una función de desligadura, que facilite la génesis y la consecuente discriminación de las relaciones con los nuevos objetos. Este autor considera que existiría un afecto especial participante en el duelo, al que denomina “resentimiento”, que haría su aparición en los procesos de duelos patológicos. Así, considera que la responsabilidad del duelo patológico recaería en el “resentimiento” y en su acción repetitiva constante, que entraparían al paciente en un sufrimiento prolongado.

*“En cambio el odio se muda en resentimiento cuando es reforzado por la regresión del amar a la etapa sádica previa, de suerte que el resentimiento cobra un carácter erótico y se perpetúa un vínculo*

*sadomasoquista. Además, el resentimiento produce una serie de construcciones fantasmáticas que a la vez lo sustentan*".<sup>98</sup>

La tesis de Kancyper puede resultar atractiva, pero no termina de explicar cuál sería el origen del "resentimiento", pues lo hace aparecer como resultado de otro enigma: la regresión del odio a la etapa sádica previa, y será este "resentimiento" un nuevo participante en los complejos procesos, que seguiremos meditando.

---

<sup>98</sup> Kancyper, L. 1995. *Ibidem*.

## **CAPÍTULO 3**

### **EL SENTIDO ÉTICO DEL SUFRIMIENTO**

Nuestra consulta a los textos de filosofía tiene como fundamento recoger la información de esta tradición, del efecto que tiene el sufrimiento sobre los seres humanos, sobre todo cuando influye de una manera constante en el tiempo. Por otro lado, nuestra experiencia clínica nos ha permitido observar individuos que por causa de sufrimientos sostenidos en el tiempo quebraron su salud, envejecieron prematuramente y murieron, inclusive, antes de lo esperado.

Sorprende igualmente observar la situación inversa. Personas longevas a las que el paso del tiempo y el padecer que la vida les trajo –como las guerras, la muerte de seres queridos, la viudez, la pobreza o la enfermedad–; lejos de acortarles la existencia, probablemente fueron factores que los afianzaron a la vida. Esta observación nos lleva a reflexionar si es que la tolerancia al dolor o el modo sabio como los sujetos manejan las penurias o la cantidad de libido con que invistieron su sufrimiento habría de ser la causa de dicha longevidad; pregunta que será capital en la presente investigación, pues nuestras tesis afirma que el sentido ético que le habremos de dar al sufrimiento será el que haga la vida más llevadera, al ser superadas las manifestaciones masoquistas.

En tal sentido, una investigación que propone una tesis sobre la existencia de un masoquismo no patológico y al servicio de la vida necesariamente ha de buscar información proveniente de la comunidad filosófica, por ser esta tradición intelectual la que se ha preocupado preferentemente del tema del sufrimiento desde los albores de la cultura, en el siglo VI a.C., hasta la actualidad.

Recurrimos a la filosofía con el fin de observar cuál es la posición que ocupó el sufrimiento dentro de la reflexión filosófica. Si bien es cierto que los filósofos se han planteado el proceder que habrá de tener el hombre frente al sufrimiento en general, así como cuál será el manejo y entendimiento que habrá de tener frente a los sentimientos negativos, tales como la angustia, el dolor y la muerte, también es cierto que no han terminado de explicar de modo completo el sentido del dolor en el placer unidos y vividos en el mismo instante, tal como sucede en el masoquismo, en el interior de la propuesta de Freud.

Así mismo es necesario denotar que la visita a las obras de algunos filósofos en el capítulo tiene por finalidad encontrar en estos autores el apoyo que dé firmeza a nuestros postulados, como también enriquecer nuestras hipótesis con aquellas reflexiones que pudieran provenir de este campo. Sin embargo, resulta obvio que no pretendemos exponer todos los aportes que las investigaciones filosóficas han hecho al tema, debido que ello se ha producido a lo largo de casi tres milenios.

Peculiarmente, hemos podido descubrir que los fenómenos del placer y del dolor sí han sido planteados a lo largo del tiempo y en casi todas las escuelas filosóficas, pero en ellas ambos polos del problema a estudiar –por un lado el dolor y por otro el placer– fueron tratados como dos pasiones diferentes, separada una de la otra, y cuando eran descritas como un fenómeno conjunto resultaban insuficientemente explicadas.

La decisión que nos llevó a elegir determinados autores se basó en las coincidencias más que en las diferencias; pudimos observar cómo Aristóteles realizó un ejercicio particularmente interesante en torno al tema del dolor y del sufrir al afirmar que son muchos los hombres que buscan insistentemente actuar

contra sí mismos. En ese sentido, Aristóteles se plantea la pregunta central que tiene que ver con el porqué un individuo se procura la infelicidad y el sufrimiento sabiendo que estos actos van en contra de sí mismo. A esta tendencia el autor la denomina *akrasia*, y es descrita por él como las tendencias “del hombre a hacer lo contrario de lo que el mismo juzga bueno”.<sup>99</sup>

El autor considera como *akrasia* aquellos actos que denotan el modo como un hombre busca irracionalmente desarrollar conductas que lo lleven al sufrimiento, motivadas por una falta de *Kratos*, es decir, la falta de control o gobierno de sus impulsos, o de la capacidad de manejar con prudencia y límites las tendencias que habría de tener, las cuales llevarían al individuo a buscar de modo insaciable placeres, emociones y satisfacciones más allá del sentido común y de la lógica con que se mueven los hombres en el mundo.

La *akrasia* fue considerada por el autor como producto de falta de entrenamiento y ausencia de ejercicios para adquirir tolerancia al dolor en su intento de combinarse con el placer, puesto que de lograr este objetivo el individuo se habría acercado a la virtud y al mejor modo como se puede vivir la vida. “El placer y el dolor que acompañan a las acciones deben ser considerados como un indicador de los hábitos”<sup>100</sup> frase que nos permite entender que Aristóteles contemplaba con toda claridad la existencia de combinaciones de ambas emociones, la de sufrimientos y la que conduce a momentos de placer. Esto tipificaría al hombre como racional. Es por estas reflexiones por lo que hemos incluido en nuestra tesis las consideraciones de Aristóteles.

---

<sup>99</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco* VII. Pág. 2.

<sup>100</sup> Aristóteles. *Ibidem* Pág. 3.

Hemos constatado igualmente que el filósofo David Hume aporta una importante reflexión sobre los principios morales que el individuo posee, afirmando que no todos los sentimientos de un sujeto son morales. Hume considera que la diferencia en cuanto a la cualidad de los sentimientos y las pasiones, que la naturaleza ha establecido entre los seres humanos, es tan vasta que solo puede atenuarse por obra de la educación.

Esto nos permite considerar que Hume abre un espacio de reflexión que toma en cuenta la actitud hacia el sufrimiento voluntario o las tendencias al sacrificio humano unidas a la satisfacción, las cuales, con el tiempo, pueden superarse a base de entrenamiento y educación.

De modo progresivo, la obra de Hume va perfilando la idea de que no todos los sentimientos que posee el sujeto son morales, proponiendo que la benevolencia podría ser considerada como el sentimiento fundamentalmente moral que bien puede ocupar el sitio de la virtud y que, por ende, puede servir de prototipo para otros sentimientos que están a favor de la humanidad, como la sociabilidad, la simpatía y las tendencias humanitarias, compasivas, amistosas, generosas y benefactoras.

El análisis de estas ideas nos permite entender que muchas veces la acción generosa así como los sentimientos morales suelen traer a quien los pone en práctica, igualmente dolores, angustias y sufrimientos que surgen en el momento que realizan actos de desprendimiento humanitarios, los cuales bien pueden estar siendo soterrados o suspendidos con el fin de que el dolor no impida la acción benéfica. De comprobarse esto, la línea de pensamiento de Hume llevaría el mismo sentido de nuestra tesis.

Otro autor que hemos incorporado en nuestra tesis es Max Scheler, filósofo del siglo XX, que se acercó bordeando los conceptos del placer y del dolor de manera magistral, lo que plasmó en su obra *Morelia* la parte denominada tratado sobre *El sentido del sufrimiento* (1923).<sup>101</sup> El autor profundiza sus reflexiones al dar la importancia necesaria a las transformaciones de los procesos mentales que acontecen en quienes están frente a padecimientos voluntarios, lo cual contrastamos con nuestra inquietud científica.

Una de las reflexiones que más enriquece nuestra tesis tiene que ver con la estratificación en capas con que Scheler esquematiza los sentimientos humanos, que servirá para procesar el placer y el dolor de diferentes maneras, según sea su profundidad. Estas variaciones de planos serían las que permiten al sujeto tener diversas formas de procesar tanto el placer como el padecimiento, afirmando que el par placer-sufrir tendrá un significado variable según el estrato o la capa que estimule.

Según Scheler, el plano que alberga los sentimientos espirituales tendría por función revelarnos el sentido de la vida y la dirección de nuestros actos morales. Pero también será el lugar que determine el significado que adquirirá el dolor y el sufrir. Para Scheler, la lógica en juego será la que proponga sacrificar una parte mientras el todo se salva.

Scheler afirma que el dolor y el sufrimiento solo pueden ser posibles en medio de estructuras asociadas, donde se hace evidente que unas trabajan tanto a favor de las otras como en su contra. Es en torno a esta idea que el autor afirma que la condición para un sacrificio radica en que coexistan el dolor y el

---

<sup>101</sup> Scheller Max 1923. en edición crítica de Caeiro. *El sentido del sufrimiento* 1979.

amor vital dentro de una asociación, afirmando que estarán estrechamente vinculados de un modo necesario amor y dolor. Amor, como fuerza básica de toda configuración asociativa, siendo condición del sacrificio que tanto la muerte como el dolor estén incluidos.

Previamente, antes de que el texto de Scheler sea publicado, Freud ya había logrado superar ese obstáculo al proponer una teoría que explica claramente los fenómenos humanos que están organizadas en base a uniones de sufrimiento y placer vividos al mismo tiempo, recurriendo en un primer momento al concepto de la ambivalencia, para luego de 1920, con la incorporación de los conceptos Eros y Tánatos, culminar su definición. Con ello nace el concepto del masoquismo, pero dicho descubrimiento, como suele suceder con todos los avances de la investigación, estuvo incompleto, pues centrándose preferentemente en la psicopatología y la clínica no dejó planteada la posible existencia de situaciones masoquistas no perversas ni patológicas que pudieran ser operativas y destinadas a preservar la vida, quedando un vacío teórico en este punto, el cual pretendemos llenar.

Hemos seleccionado a los filósofos para este capítulo en la medida que encontramos en ellos un pensamiento que fluye en el sentido de nuestra tesis; es decir, la posibilidad de que exista un sufrimiento que bajo ciertas circunstancias resulte útil a la vida o se convierta en útil, según sea la conducta ética del sujeto. Somos conscientes de que estamos dejando de lado a autores importantes, que sin duda han dicho mucho sobre estas pasiones y afectos. También hemos encontrado autores que se refieren a la existencia de situaciones donde el sufrir y el placer van juntos, pero lo hacen de modo tangencial y sin una teorización que nos facilite el avance del conocimiento.



Antes de Freud, Friedrich Nietzsche, en su obra *La voluntad del poder*, desarrolla una topología de la mente que a la manera de la metapsicología freudiana intenta describir un Yo no unitario sino fraccionado a la manera de una “federación de Yoes”, que interactuarían por acción de pulsiones contradictorias y distintas, muchas de ellas entre sí. Su tesis advierte que lo que le da unidad a esta topología son sus conceptos sobre la voluntad de control, o dominio, dentro de una búsqueda de poder. Pese a ello, el autor no logra explicar con claridad fenómenos cercanos al masoquismo.

Arthur Schopenhauer, maestro de Nietzsche, sostuvo una posición muy parecida a la de su alumno puesto que en sus escritos denota la creencia de que aquello que movía a los seres humanos radicaba en la voluntad de poder, en la supremacía de un ser humano sobre el otro, causada por la búsqueda de dominio. Es así como el sadismo y la búsqueda del poder son coincidentes, tal como se observa en la obra de ambos autores, sobre todo cuando disertan sobre el tema del sufrimiento al proponer que en la vida hay que competir permanentemente para adquirir un sitio de poder. Si bien el sufrimiento es abordado por los autores, es en sus respuestas al problema donde sentimos que se alejan de nuestra posición.

Por otro lado, ni las formulaciones de los estoicos, que proponen que el objetivo de la ética del individuo radica en tratar de dominar las pasiones *apathos*, como tampoco los epicúreos logran acercarse a nuestra búsqueda, por más que ellos sostuvieron que el objetivo de la vida radicaba en la búsqueda del placer, pero sin llegar a proponer una hipótesis sobre aquello que pueda dar cuenta de cómo es que la unión del gozar con el sufrir se explica, lo que nos hace excluirlos de la investigación.

De igual manera, los existencialistas, en general, cuestionan el sentido de la vida cuando afirman que el sufrimiento es inevitable en la existencia. Las propuestas que sostienen plantean que el ser humano es el único animal de la creación que tiene consciencia del paso del tiempo, y por ello, la certeza de su propia muerte, lo que los lleva a crear un estado de sufrimiento intenso que toma la forma de angustia existencial, y dentro de ella la consciencia de que después de la vida está la nada. Sin duda, estas ideas hablan de la existencia de un sufrimiento psicológico intenso causado por la presencia de la angustia de modo permanente. Pero los conceptos existencialistas difieren de los nuestros porque no hay referencia a la supuesta existencia de un placer debajo de la angustia. Se trataría simplemente del efecto sobre el ser humano de la angustia del vivir, que no admite mayor ética ni metáfora que la modifique.

Pero existe una tradición filosófica donde el tema del sufrimiento es largamente reflexionado. Esta es el cristianismo, en la que el sufrimiento se muestra cara a cara con el sacrificado, con la agonía, con el martirologio. Una cara del problema la observamos en ciertos pasajes de la Biblia, al comprobar el componente gozoso del cristianismo, sobre todo en el *Cantar de los cantares* donde aparece como una alegoría de marcado contenido erótico y sensual. Por otro lado, la tradición cristiana logra transformar, entre sus fieles, el sufrimiento que trae la vida, en una nueva metáfora que, por amor a Dios, se aplica frente a las penurias de aquella; denominándose a esta transformación “sacrificio”, que cumple su objetivo principal, cual es permitir que los fieles avancen por la vida pudiendo sobrellevar sus penurias hasta encontrar desarrollos ulteriores que amainen el padecer.

Hemos observado que el cristianismo, a lo largo de su historia, ha propuesto una forma de religión que difiere en lo sustancial de otras teocracias monoteístas, al sentar sus dogmas y su credo en pasiones intensas y fundamentales; como, por ejemplo, cuando su historia está envuelta en momentos del sufrir y del gozar, del amor y la venganza divina, el perdón y lo imperdonable, de la traición y la fe.

Pero la difusión y los avances del cristianismo en el mundo son inexplicables, su crecimiento y expansión hacen pensar que más allá de la convocatoria espiritual tiene una función terapéutica, al servir de cobijo a los desposeídos y a los que sufren por injusticias, cuando no una función crítica que articula todo lo negativo de la vida para aceptar en su seno las voces de queja y descontento de los que más sufren. Los actuales conceptos sobre la clínica del vacío nos permiten ver que las religiones y las prácticas espirituales cumplen una función preventiva que impide, al menos por un tiempo, el brote psicótico de muchos creyentes.

Es posible que, de modo inconsciente, aquellos necesitados de padre o envueltos por el infortunio de una familia disfuncional, donde el vacío es lo que domina en su mente, busquen la religión con el fin de encontrar en ella la ley y el orden que el padre jamás les brindó. Es innegable que muchas enfermedades encuentran significativa mejoría en quienes se acercan a lo religioso, más aun en la fe cristiana, por ejemplo, cuando observamos las mejorías de pacientes alcohólicos, drogadictos o psicóticos al entregarse a grupos de autoayuda que tienen por finalidad ponerlos en contacto con el “poder superior”, que no hará otra cosa que ayudarlos a manejar su vacío y su vida sin sentido.

El cristianismo nos ofrece una transparente escena del sufrir, pero no de cualquier sufrir, nos muestra un padecimiento que ha sido causado por variables pasionales inexplicables y que tienen sustento en la traición o en el abandono del padre. Bástenos recordar el Génesis cuando Jehová permite la existencia del árbol del bien y del mal justamente ahí para que sirva de tentación a Adán y para ponerlo frente a la alternativa de la traición para con su Creador. En la misma línea está la traición del pueblo judío a Jesús y ni qué decir de las traiciones de Pedro y de Judas.

El sufrimiento, y a la vez la trascendencia infinita que tiene la traición dentro del cristianismo, vuelve a aparecer en la última cena cuando al revisar el texto de Slavoj Žižek, *El títere y el enano* (2005), considera que fue Jesús quien le dio a Judas la orden de traicionarlo, que por infinito amor, en efecto, lo traiciona y cumple así el mandato bíblico, al hacerse cargo de la entrega de Cristo a las autoridades. De este modo, la responsabilidad se depositará en el otro, en este caso Judas. *“¿No es pues Judas el último héroe del Nuevo Testamento el único que estuvo dispuesto a perder su alma y a asumir la condena eterna para que pudiera cumplirse el plan divino?”*.<sup>102</sup>

Más allá de lo discutible que puede resultar esta interpretación, lo cierto es que hay en el cristianismo un encuentro del sufrimiento con el placer verdaderamente difundido en toda la historia bíblica, recordemos el clamor de Jesús: “Padre por qué me has abandonado”, o el pedido máximo del sacrificio de Abraham, o la venganza sobre Sodoma y Gomorra, como también el diluvio universal, para constatar con unos breves ejemplos que la vida eterna o la muerte

---

<sup>102</sup> Žižek, S. 2005. *El Títere y el enano*. Pág. 25.

habrían de jugarse según la manera como los cristianos eran capaces de asumir el mandato y enfrentar el sufrimiento guiados por el inmenso amor a Dios.

En tal sentido, escribir una tesis cuyo postulado central gire en torno a la idea de que el sufrimiento que padecen los seres humanos puede tener un lado positivo, puede convertirla en una propuesta verdaderamente atípica, más aún si a esta idea añadimos otra que propone que el sufrir puede resultar gozoso. Además, contradice el supuesto básico del pensamiento occidental según el cual la tendencia natural del ser humano es buscar el placer y huir del dolor. Este presupuesto lo encontramos en autores tan diversos como Aristóteles, Epicuro, David Hume, Jeremy Bentham o John Stuart Mill entre otros. Incluso hemos considerado que esta afirmación puede resultar tan provocativa e insurrecta que termine yendo contra la corriente de la unánime y universal posición, cual es que la felicidad solamente puede estar suscrita del lado del placer, mientras que el displacer estaría ubicado únicamente dentro de una experiencia de sufrimiento.

En efecto, creemos que la unánime tendencia de los pueblos es dejar de sufrir. Este principio ha sido el motor principal para que a lo largo de los siglos las sociedades se vean impulsadas no solo a desarrollar una cultura, que en sí misma viene a ser una forma de amainar el dolor, sino también a crear terapias, inventar religiones, promover dioses, organizarse, a través de los pensamientos mágicos, la creencia de fenómenos psíquicos salvadores o redentores del dolor, que posteriormente se volverán teorías filosóficas, llegando hasta constituir formas de vida que buscan la paz, el equilibrio y la meditación, para escapar de este mundo que es reconocido como un espacio de dolor.

Aunque algunos profesionales no lo deseen ver así, la práctica del psicoanálisis contiene en su esencia el principio de que hay que trabajar con el

sufrimiento; y aunque el psicoanálisis sea también un procedimiento que puede ser aplicado a distintas áreas del saber humano, la principal razón del por qué la gente busca psicoanalizarse es porque está sufriendo y necesita ayuda. Tomemos por ejemplo dos preguntas esenciales relacionadas con la práctica de esta ciencia: ¿qué es psicoanalizar? Las respuestas pueden ser múltiples, pero hay una de ellas que mejor define esta técnica: psicoanalizar es convertir el proceso primario en proceso secundario. Es decir, sostener reflexivamente dentro del aparato psíquico cantidades emocionales, al menos un tiempo, para procesarlas, pensarlas y elaborarlas evitando las respuestas inmediatas, las reacciones automáticas y los exabruptos en la vida misma.

Pero ¿cuántos profesionales de la salud mental estarían de acuerdo con esta respuesta? Para empezar ¿cuántos se han puesto a pensar en el efecto clínico del proceso secundario? El proceso secundario incluye por definición la capacidad desarrollada, y aprendida en el tiempo, de saber tolerar las frustraciones, de saber aceptar el dolor, de poder postergar las satisfacciones, para que al actuar la respuesta sea mejor, de mayor nivel cultural, con lo que se aspira a lograr que en el futuro cese o disminuya el dolor. Poder postergar una reacción inmediata significará que posteriormente uno tendrá menos de qué arrepentirse. En otras palabras, es el sistema fundamental para que surja el lenguaje, la cultura y el desarrollo. Lo paradójico de esto es que toda nuestra civilización estaría basada, finalmente, en la capacidad de manejar dolores que se vuelven masoquistas en el momento que sostenemos el sufrimiento y postergamos tensiones y deseos, para que finalmente tengamos acceso al proceso secundario, y por lo tanto, la cultura.

Es necesario precisar a qué nos estamos refiriendo cuando usamos el vocablo "masoquismo" puesto que debemos tomar distancia de todo aquello que sea dolor y sufrimiento tanto corporal como físico que afecte al sujeto de modo inesperado, sin su voluntad, y por carecer de sentido alguno, se convierte únicamente en un incidente fortuito.

Habitualmente se usa el término "masoquismo" para referirse a una perversión consistente en la mezcla de dos emociones en el mismo instante, una de ellas el sufrimiento, el sometimiento o el dolor, y la otra se registra como el placer sexual carnal, el goce genital y la excitación directa y precisa de los órganos que intervienen en la cópula.

Dado que está unánimemente aceptado que para que un cuadro sea considerado como masoquista requiere la presencia de ambas condiciones, la erótica como también la del sufrimiento, el postulado de nuestra tesis respeta dicha combinación con la única aclaración, que entendemos la parte erótica asentada en una ancha base de lo sexual. Así habremos de encontrar sufrimiento firmemente combinado con amor sublimado, con expresiones de delicadeza, con sentimientos maternales hacia el maltratador, con sensualidad, con ternura, con fantasías de sacrificio excelso, igualmente con amor proyectado a seres de la otra vida, intentos de demostración de amores incorruptibles y hasta escenificaciones de actos de entrega al dolor con el fin de obtener, tiempo después, un placer más intenso.

También estamos considerando que es indiferente que la organización masoquista se ponga en marcha ante la erotización de un dolor o ante la posibilidad de sufrir frente a la expectativa de obtener un placer posterior. En ambos casos encontramos la combinación masoquista, es decir, sufrimiento

unido a excitación satisfactoria que permite la continuidad del dolor en el tiempo, siendo lo fundamental, a nuestro parecer, el hecho de que el componente de excitación provenga de la libido o Eros.

Luego de precisar el sentido del concepto “masoquismo”, regresamos a la pregunta inicial: ¿y cuál es el modo de existencia que, se puede decir, corresponde a la vida buena? ¿Existe alguna fórmula universal que a todos nos acerque a lo bueno de vivir? Esta pregunta resulta central en la época actual, en la que el mundo está tomando distintos rumbos en la búsqueda del placer, promocionado por la sociedad de consumo y por la omnipotencia del dinero.

Pero también hay quienes consideran que la vida buena es aquella que habrá de dirigirse a la búsqueda de la paz y el equilibrio, a evitar las competencias y pasar por el mundo sin hacer mucho ruido ni traer muchos problemas. Esto significaría finalmente vivir en el sacrificio, ingresando al sistema socialmente aceptado y que la inmolación sea para que los hijos puedan ser felices en el futuro. También significará vivir escondido.

Ya Freud en el *Malestar en la cultura* (1929-1930) luego de revisar todas las fuentes de sufrimiento por las que podía atravesar el ser humano, llega a la conclusión de que la felicidad en la vida está sumamente limitada. Así, ni con la sexualidad, ni con el matrimonio, ni con el dinero y tampoco acercándose a Dios, se alcanza ese preciado anhelo, pues a la larga estamos sujetos a los embates de la naturaleza o de lo que el destino quiera poner frente a nosotros. Su propuesta termina siendo la misma: se puede ser feliz si es que intentamos llegar a la cultura que hará que el bien social y común nos haga más fuertes y nos permita tolerar mejor el sufrimiento y el dolor que, por lo general, a cada paso encontramos. Finalmente, esta fórmula nos sigue hablando de que el hombre



tiene que vérselas cara a cara diariamente con el dolor; y su única posibilidad de ser feliz es que aprenda a convivir con dicho dolor.

También hemos considerado que la pérdida de libertad, en cualquiera de sus formas, nos puede llevar a la mayor y principal causa de infelicidad que tiene el ser humano. En efecto, no solo la pérdida de libertad del cuerpo, como es la falta de movimiento, el encarcelamiento o la parálisis por causa de una enfermedad; también la pérdida de libertad al estar confrontados a otros hombres, que utilizando el instrumento de poder harán que las ideas no puedan fluir libremente. La falta de libertad daña al individuo en cualquiera de los campos donde se desarrolle, sea la libertad del cuerpo como la libertad de la mente, y tal vez sea la fuente principal del dolor que padece el hombre.

Estas reflexiones también nos llevan a pensar que el sufrimiento voluntariamente aceptado puede surgir cuando el hombre se ha convertido en un “objeto” utilizado por una sociedad de consumo que lo transformó en una pieza de su maquinaria de producir dinero y riqueza, para hacer más ricos a los más ricos. Entonces, el ser humano siente una verdadera incapacidad para entender el sentido de su vida, o comprender la razón de su existencia, al estar atada a una máquina o a un sistema de vida que solamente le retorna un sueldo o una mínima seguridad.

Frente a todas estas argumentaciones podemos pensar que el sufrimiento en sí no es ni bueno ni malo. No se puede considerar como una alteración que de por sí vaya a destruirnos, puesto que conocemos de muchas situaciones en la vida que siendo dolorosas son sentidas y experimentadas por los seres humanos como positivas y necesarias. Varias situaciones de la vida nos servirán de ejemplo, como el dolor del parto, el cual es soportable en la medida que tenga un

sentido plenamente aceptado por la persona. Pero, si gracias a la medicina moderna se puede amainar el dolor, sin desfigurar lo fundamental del acto de dar a luz, como es el que nazca una criatura, entonces será bienvenida la disminución del padecimiento. Por el contrario, cuando el dolor no tiene un sentido, cuando es estéril o no está destinado a un fin superior, que pueda traer vida o enaltecer la existencia, entonces ese sufrimiento es inútil.

Por ello, en este punto podríamos concluir de la siguiente manera: en primer término, cuando hay un sufrimiento investido de amor, erotismo, procesamiento o destinado para un fin elevado en el que la persona voluntariamente cree, estamos frente a un masoquismo al servicio de la vida, pues reúne los dos elementos que la acepción "masoquismo" requiere: a) que sea un sufrimiento aceptado, y en cierta medida, aceptado voluntariamente; y b) que el sufrimiento contenga un ingrediente amoroso, sensual, erógeno o, simplemente, del sentimiento de entrega con fines superiores. En segundo término, cuando la persona enfrenta un dolor cuya presencia es producto de un designio de la naturaleza, y en dicha situación no puede darle la investidura erótica ni puede procesarlo hasta encontrarle un sentido a su desgracia, entonces estamos frente a un sufrimiento estéril, que ha de ser procesado como fenómeno ajeno, sin un resultado vivencial y experimental para el individuo.

A manera de una conclusión anticipada, afirmamos que en un polo bien puede existir un sufrimiento positivo, bondadoso, que juegue un papel tal vez desconocido pero a favor de la vida, es decir, un dolor que forme parte del sufrimiento ético de la existencia. Mientras en el otro polo estaría el sufrimiento negativo, que consiste en un sufrir de modo no voluntario, ni aceptado plenamente, como una imposición de la naturaleza o de las fuerzas biológicas

frente a las cuales nada podemos hacer. La diferencia entre uno y el otro consistiría en la capacidad que tiene el ser humano, mediante el manejo del tiempo y los procesos conscientes, de transformar el sufrimiento estéril en masoquismo, aportándole una cuota de placer, con lo cual el padecimiento se habrá vuelto más tolerable.

Si seguimos avanzando hacia el intento de definir una ética del dolor y del sufrimiento, podríamos decir que estamos inmersos en medio de una fuente de dolor y desesperación, y que de no mediar algún sistema que pueda encarrilar esta tormenta de intensidades que constituye el sufrir, este dolor nos irá haciendo "malos", esto es: menos tolerantes hacia los demás, más narcisistas, más egoístas, centrándonos ciegamente en la idea obsesiva de que cese el dolor sin siquiera preguntarnos ¿por qué está ahí el padecer? O sino ¿qué tiene que ver conmigo, con mi conducta, el surgimiento de este padecer?

La meta sería sufrir ordenadamente, con consciencia del sentido que tiene el sufrimiento y con la respectiva cuota placiente al comprobar el modo como nuestro aparato psíquico puede manejar el sufrimiento a lo largo del tiempo, de tal modo que esta tolerancia adquirida frente al dolor pueda elevar al ser humano a manejar cantidades de estímulos negativos.

Reflexionar sobre estos temas nos ha de llevar a un análisis sobre la conducta de los animales, sobre todo cuando están enfrentando el dolor y el sufrir, sin duda, totalmente diferentes que los de los seres humanos. El estrés es una fuente inagotable de dolor y padecimiento para los hombres, no solo cuando estamos sometidos a él permanentemente, sino también cuando nuestra mente no permite que nos olvidemos de las experiencias traumáticas vividas anteriormente, que pusieron en riesgo nuestra vida. Los animales no tienen

recuerdos de ese tipo, tienen otro modo de mirar la vida y la muerte, otra manera de abordar el sufrir y el dolor, y finalmente, la ausencia de preocupación e inexistencia del futuro, impedirán al animal sufrir innecesariamente recordando una y otra vez la mala experiencia. Ya Aristóteles lo propuso claramente en *De Anima*, en su análisis de la imaginación, al afirmar que solo el hombre tiene la capacidad de manejar el tiempo, y por lo tanto, la posibilidad de saltar del pasado al futuro para que como resultado de tal interjuego surja la decisión de cómo proceder en el presente.<sup>103</sup>

El sufrimiento de los animales es breve, no piensan mucho en ello, no se martirizan recordando una y otra vez la amenaza o el peligro latente. La evolución de la especie humana ha permitido tomar distancia de los animales, y con ello llevar una vida supuestamente mejor, aunque el precio que tenemos que pagar para poder hablar, pensar y crear cultura sea tener una memoria que incesantemente y con nitidez absoluta nos regresa al pasado y a las escenas de dolor que tuvimos, haciendo del recuerdo del dolor un presente interminable. Los animales también pueden recordar el sufrimiento pasado, pero al parecer no se atormentan innecesariamente ni obsesivamente con ello.

Concluimos pensando que el hombre, al descubrir el lenguaje y manejar los tiempos psíquicos, ha logrado que su pensamiento pueda regresar a un pasado donde recobra hasta los detalles de la forma como habría muerto si es que el peligro no hubiera pasado. Por pertenecer a una especie que puede hablar, podemos volver al impacto instantáneo de lo psíquico en un proceso ordenadamente fluyente, hasta que los pensamientos se vuelvan palabras. Y

---

<sup>103</sup> Aristóteles. *De Anima* Libro III, cap. 3, 428a20 – 428b30.

hasta que estas se logren pronunciar, habremos de manejar cargas tensionales temporales, flujos intensos que ahora emitimos de modo cuidadoso y elaborado, liberándolos a través del lenguaje. Esto nos condena a vivir inmersos en esta peculiar forma de masoquismo original para sostener los procesos psíquicos, para mantener la energía mental estructurando el pensamiento, y prolongándolo este que se vuelva palabra. Esto no es otra cosa que un dolor psíquico al cual algunos nos hemos acostumbrado.

Hoy sabemos que lo peor que le podemos hacer a un niño es impedirle que experimente con el dolor y la frustración. Un bebé que jamás experimentó una caída al suelo, porque su madre estuvo ahí, difícilmente podrá aprender a defenderse, pues impedir que sufra el dolor de la caída, lo volverá inexperto, quedando incapacitado para resolver futuros problemas de la existencia, simplemente porque no aprendió a incluir lo libidinal del dolor en el placer y a sufrir en armonía.

Es por ello que en medio de este escenario, resulta fundamental poner nuestra mirada en el campo de la filosofía. Esta disciplina ha transitado por la reflexión sobre el sufrimiento humano desde sus primeros momentos, probablemente porque en aquellos tiempos la vida estaba tan amenazada que el dolor y la muerte asechaban al hombre a cada paso. Esto puede haber sido el móvil determinante de que el sufrimiento y el placer estuvieran presentes en la pluma de los filósofos, cuyos pensamientos a través de sus obras hemos de comentar.

Por estos motivos, y otros que irán surgiendo a lo largo del desarrollo del capítulo, hemos dividido el texto en cuatro partes: en la primera, una reflexión sobre lo opinado por Aristóteles en relación al placer y el dolor; en la segunda,

revisaremos aquello que aportó Hume, igualmente en torno al sufrimiento y su sentido ético; en la tercera, estudiaremos algunos textos de Scheler, quien realizó significativos aportes sobre el dolor; y finalmente reflexionaremos sobre el sufrimiento y las religiones.

A manera de síntesis, nuestra intención es que, al discurrir por el campo de la filosofía, observar si el sufrimiento puede tener una ética, un sentido que pueda conducir a la realización personal de los individuos. Este es el punto en el cual nuestra tesis intentará aportar algo más.

### **3.1. Aristóteles: Una concepción ética de las *παθηματα***

Nuestro recorrido se inicia con Aristóteles, analizando dos de sus textos. El primero es *De Anima*, donde desarrolla aspectos ligados a la psicología, biología y, lo que hoy llamaríamos, fisiología. Aristóteles bien podría ser considerado como el primer psicólogo, pues se adelanta a los tiempos al tratar temas como, por ejemplo, los afectos, las percepciones, la consciencia, las emociones, la identificación, la catarsis, la sexualidad, la anatomía la reproducción y la metafísica, así como el sufrimiento y el dolor, entre otros.

El siguiente tratado que revisamos es la *Ética a Nicómaco* para plantearnos la pregunta central de nuestra investigación: ¿habrá una ética en el sufrimiento? ¿Habrá un bien detrás del dolor o de ciertos sufrimientos? Pensamos que este libro abre las puertas del tema de la virtud, del placer, del deseo y del dolor, que en manos de Aristóteles nos hará pensar que nuestra idea de un masoquismo al servicio de la vida tiene sentido.

Consideramos que es importante empezar nuestro estudio por *De Anima*, pues a través de ese texto podemos entender el sentido de la *Ética a Nicómaco*,

ya que tiene varias alusiones al sentido de la acción, que finalmente es el sentido de los actos del ser humano. Por otra parte, en *De Anima* ya hay un tratado filosófico del sufrimiento, pues en él se produce un deslinde entre el dolor animal, en el que no participa ni la imaginación ni la racionalidad, frente al dolor humano que sí puede incluir imaginación y racionalidad, y por tanto ser capaz de aceptar el dolor mediante una capacidad de tolerancia, sobre todo cuando le encontramos un sentido, un objetivo. Así, la racionalidad permitirá que el sufrimiento sea sostenido en el tiempo. Pensamos que en Aristóteles está presente la idea de la existencia de un sufrimiento investido de lo que hoy entendemos como libido.

Al revisar el modo como entendía Aristóteles el sufrimiento, comprendemos que en él está incluido su concepto sobre el psiquismo en general. Igualmente, dado que el texto que hemos de repasar lleva por nombre una directa alusión al alma, es necesario que entendamos los juegos semánticos que se sucedieron sobre el concepto desde el momento en que Aristóteles escribió su tratado hasta llegar al título actual de su texto.<sup>104</sup>

El autor empieza por describir una particularidad del alma cual es su unidad, es decir, que es indivisible. Esta tendría a su vez tres funciones o facultades –pero a diferencia de las de Platón, no serían partes del alma sino simplemente actividades que ella puede poner en juego–. El alma vegetativa, o función vegetativa del alma, constituiría el principio de la nutrición y el crecimiento. Esta función sería la fundamental y única condición de las plantas,

---

<sup>104</sup> El primer nombre dado por Andrónico de Rodas, el compilador de Aristóteles, fue *Peri Psyché*, posteriormente traducido por *De Anima*, pues para los traductores latinos no existía un término equivalente a *psyché*, de donde lo más parecido a ello era ánima.

pero también formaría parte tanto de los animales como de los hombres.<sup>105</sup> Luego describe la función sensitiva del alma, consistente en la facultad de tener movimiento libre y voluntario, como también ser capaz de percibir sensaciones. Esta función del alma es propia de los animales y del hombre. Pero, a diferencia de los humanos, los animales son incapaces de disponer de la función que provee el alma intelectual que es solo para los hombres.

En la concepción de la psicología aristotélica, el alma intelectual es la facultad que tienen solo las personas para poder realizar actos que corresponden al psiquismo superior, como por ejemplo, el juicio, la reflexión y el pensamiento, mediante el cual se adquiere un conocimiento teórico sobre aquello que se está reflexionando. Pero en esta concepción de las funciones principales del intelecto, Aristóteles considera que la capacidad de emitir juicios ha de estar íntimamente asociada a las sensaciones que influirían directamente en la manera de reflexionar.

Más aún, señala que los juicios han de elevarse por encima de las sensaciones, que a su vez están constituidas principalmente por imágenes, para que de esta manera el juicio pueda emitirse del modo más autónomo posible. Consideramos que este entendimiento del funcionamiento del alma tiene en cuenta cómo las sensaciones afectivas vendrían a ser interferentes de la producción intelectual, por lo cual Aristóteles ubicará la imaginación en una posición intermedia entre las sensaciones y los juicios.

Evidentemente Aristóteles está inaugurando magistralmente un entendimiento de los elementos que forman parte del proceso judicial, como

---

<sup>105</sup> Aristóteles. *De Anima*, Libro III, cap. 3.



son las fantasías y la imaginación. En la actualidad no faltan los teóricos que consideran que el masoquismo, en sus diversas formas, ha de tener en cuenta el equilibrio y ordenamiento de estos factores que ya describía Aristóteles que cuando no son procesados pueden dar lugar a un desorden que incluye sufrimiento.

De esta manera, la descripción del alma intelectual destaca la facultad de ser sensible al conocimiento que es captado por los sentidos, para luego emitir juicios y reflexiones sobre aquello percibido y elaborado por el razonamiento.

Tal como hemos señalado anteriormente, el pensamiento discursivo será el fin último del alma intelectual, pero para que tenga posibilidad de ser, tendría que insertarse en estos niveles:

1. Sensación.
2. Imaginación.
3. Pensamiento.

Donde el (3) presupone el (2) y este presupone al (1) con lo que quedaría que, a nivel del pensamiento, también estarían presentes las sensaciones y la imaginación, que habrían de tener un efecto importante en el pensamiento.<sup>106</sup> Debemos observar que estas funciones del alma, propuestas por Aristóteles, son muy cercanas a la triple división de la mente por Freud, cuando considera que el Ello, el súper Yo y el Yo serían las divisiones.

En el último libro de *De Anima*, Aristóteles desarrolla la tesis del deseo como motor trascendente de la acción de los seres vivos. Pero antes de revisar este enfoque, subrayaremos la importancia que encontramos en esta conceptualización, pues consideramos que la función desiderativa está en el eje

del quehacer psicoanalítico, siendo el deseo lo que ha de ser investigado en el estudio del masoquismo al servicio de la vida. La pregunta que Aristóteles se hará a lo largo de estos desarrollos es si el deseo podrá actuar en contra de sí mismo, y si, finalmente, el sufrimiento será un ingrediente importante o no en la vida de los hombres.

La teoría de la acción y la ética tendrá su sustento en el deseo, puesto que ninguna acción habrá de manifestarse si es que no está movida por el deseo. Por ello, el autor clasificará las manifestaciones y cualidades del acto de desear de tres maneras:

1. El apetito, que es el deseo del alma vegetativa.
2. El impulso, que es el deseo del alma sensitiva de los animales y de los hombres.
3. La deliberación, que es la forma de desear del ser humano.<sup>107</sup>

Esta forma desiderativa involucrará, según Aristóteles, la capacidad de imaginar situaciones u objetos, pero unida a ella surgirá la cualidad de poder esperar un tiempo para llevar adelante la ejecución del deseo. A su vez, esta espera culminará en la postergación de la acción, que servirá para esperar el mejor momento para su ejecución.

Nuevamente nos sorprendemos con la preclaridad del pensamiento aristotélico, puesto que al subrayar la importancia fundamental del deseo como el motor trascendente de la acción de los seres vivos, este movimiento de los procesos mentales abre el camino para que, probablemente, tanto Lacan como Freud, formulen sus ideas sobre la trascendencia de este concepto. Hoy en día el

---

<sup>106</sup> Aristóteles *Ibidem*.

<sup>107</sup> Aristóteles. *Ibidem*.

psicoanálisis centra toda la teorización pulsional, así como la posibilidad de entender la conducta del hombre, y también destaca que la dirección de la cura solamente podrá tener sentido si permite la expresión del deseo del sujeto de una forma clara y precisa.

Siguiendo con la tesis de Aristóteles, estos tres tipos de deseos: el apetito, el impulso y la deliberación, por el hecho de estar presentes e interactuando constantemente en el hombre, pueden entrar en conflicto entre sí. Por lo tanto, la superación del uno sobre el otro podrá llevar a conductas y comportamientos irracionales.

Considera el autor que el deseo vegetativo y el deseo impulsivo no suelen coincidir con el deseo racional, que es la deliberación. Puesto que mientras lo vegetativo y lo impulsivo buscan intensamente el placer, y por lo tanto, huyen del dolor organizando sus vidas en la dirección de la reacción rápida, del escape y de la huida; por otro lado, el deseo deliberativo está influido por la razón, que no está presente ni en los animales ni en los vegetales.

Es en este punto donde el autor considera que los humanos tendrán a su disposición la variable del tiempo, y la posibilidad de percibir y controlar lo temporal. De esta manera, el hombre se habrá elevado a un nivel superior al de los animales al poder ser tolerante tanto con la capacidad de postergar temporalmente el placer como de sostener temporalmente el dolor y el sufrimiento, con el fin de darle una ulterior solución más racional, más deliberada y, por tanto, más al servicio de una vida integral.

Es curioso ver como la introducción de Aristóteles al concepto del tiempo y de la capacidad que tiene el ser humano para sostener temporalmente el dolor y el sufrimiento, probablemente es tomada por Benno Rosenberg, quien en su

texto *Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida* (1995) considera que esta capacidad de sostener temporalmente en el aparato psíquico las altas tensiones que provienen del dolor y sufrimiento estarían actuando a favor de la vida, puesto que el aparato psíquico solamente puede funcionar cuando está sosteniendo cargas energéticas que le den vida.<sup>108</sup> Esta coincidencia bien nos permite pensar que el pensamiento de este genial griego trasciende los siglos hasta iluminar conceptos actuales.

Esta reflexión ha de ser un concepto que rescatamos de modo preferencial cuando proponemos que existe un masoquismo al servicio de la vida y de la autorreparación. Más adelante veremos como la posibilidad de la existencia de una función psíquica y de energía vital, que ponga en marcha el proceso de la reflexión y el proceso secundario que es la puerta de entrada a la cultura, pasará necesariamente por la posibilidad de que el ser humano tolere cantidades tanto agradables como desagradables durante un tiempo. Hoy sabemos que esto junto con los vínculos intersubjetivos serán los procedimientos fundamentales para hacer efectiva la doma de las dos pulsiones (Eros y Tánatos) que se realizará mediante el sostenimiento de la carga intrapsíquica, durante un tiempo, de cantidades indomables.

Esta propuesta de hacer participar al tiempo como piedra angular de lo que sería la racionalidad, alcanza también otras consecuencias igualmente importantes para el desarrollo del hombre, y por ende, de la cultura. Así, los conceptos de Aristóteles permitirán observar nuestras vidas en un fluir constante que va del pasado al futuro, pasando por el presente. En este recorrido mental,

---

<sup>108</sup> Rosemberg, B. 1995. *Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida*. Pág. 106.

se producirá la transformación del apetito, primero del alma vegetativa hasta la emergencia de la reelección deliberativa del alma humana, la cual habrá de sostener temporalmente el deseo o el sufrimiento, haciendo participar la imaginación.

Así habremos adquirido la capacidad de actuar ordenadamente, y de esta manera podremos sostener el sufrimiento y el deseo a través del uso de la fantasía, la cual entretiene temporalmente las imágenes y pospone la urgencia; y al tener fantasías con carga libidinal se podrá producir la postergación y la suspensión temporal del goce. Ahora entenderemos que el sufrir suspendido en el tiempo nos ha de llevar, finalmente, a lograr un fin posterior, probablemente más ordenado y organizado. Aplicando la idea de Aristóteles a nuestra propuesta de tesis, el hombre logrará, a través de este masoquismo de vida, aceptar el sufrimiento por motivaciones posteriores.

Como se observa, revisando el *De Anima* nos ubicamos ante la posibilidad de comprender que la conceptualización aristotélica del deseo, como el principio de temporalidad en su íntima unión con la fantasía, está en la misma línea de nuestra tesis, pues consideramos que cuando el hombre puede dar un sentido al sufrimiento habrá logrado una representación de objetivos universales, por encima de los particulares, que demandan satisfacción inmediata.

### **3.1.2. *Ética a Nicómaco***

En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles centra su interés en el sentido de la acción, la dirección del acto, lo que será finalmente la reflexión ética del proceder del ser humano. El autor nos recuerda que las causas de la acción son dos, el deseo, que deviene en motor del acto, y la razón, que acompañará el sentido de

la acción a realizar. Nuevamente nos llenamos de sorpresa al encontrar en este libro de ética la polémica actual inaugurada por Freud, que no termina de articular la relación entre el deseo y la razón. Freud en *El Yo y el Ello* (1923) informa que el Yo es un vasallo de las pulsiones, y por ende, del deseo, el cual tan solo tendría la posibilidad de gobernar a la pulsión mediante cierta intención de doma, que asemejaría el Yo a un jinete que solamente puede dirigir la fuerza de su cabalgadura.

Platón y Aristóteles consideran que la razón y la emoción son como dos caballos que el ser humano debería mantener equidistantes, puesto que si fracasa este control de ambos surgirán los problemas psicológicos, ya que las pasiones irán libremente por su lado. Más adelante observaremos como Hume revierte esta situación al sostener que la razón está y debe estar siempre al servicio de las pasiones, pues considera que todo lo que hacemos es sostenido y movido por lo pasional, que indudablemente incluye el deseo. En efecto, para Hume el deseo es lo primero en el funcionamiento del individuo, mientras que la razón tan solo puede justificar y razonar, tanto sobre lo que ya actuó el deseo como sobre la intención del mismo.

En relación al deseo, Aristóteles informa que es el factor movilizador del individuo; y que este deseo no tiene capacidad de organizar una reflexión sobre el valor en sí de las acciones que ha de motivar. Sería, pues, una tendencia ciega que tendría a su servicio la razón, a la cual muchas veces no hace caso.

Ciertamente los actos del ser humano tendrían que estar enmarcados mínimamente en algún valor o reflexión ética sobre el sentido de dichos actos. Aristóteles se pregunta sobre lo fundamental de las acciones. Se propone así

determinar: ¿cuál es la finalidad última del acto? ¿Cómo valoramos las acciones?  
¿Cuál es el valor de los valores?<sup>109</sup>

A estas reflexiones añadiríamos nosotros, si es que al indagar por la búsqueda del sentido de los actos, no habremos de encontrar una respuesta que apunte a la intención de aquellos actos que, al parecer, van contra uno mismo. ¿Cuál sería la finalidad de un acto que busque el sufrimiento del sujeto como fin en sí mismo?

De la misma forma, como actuaría hoy en día un psicoanalista cuando se enfrentase a la tarea de buscar la verdad en los psicoanalizados, Aristóteles pregunta qué hay detrás del deseo de poder y si detrás está la fama, para desde ahí volver a preguntar: ¿y qué hay detrás de la fama?; y así, sucesivamente, hasta llegar a la conclusión de que es la felicidad el fin último del deseo y el sentido del impulso. Pero la pregunta vuelve aparecer ahora en torno a la felicidad, negando a su vez categóricamente que esta felicidad resida en el poder, en la riqueza o en el dominio. Su propuesta se sostiene en la afirmación de que la felicidad es la actividad del alma conforme a la virtud, (*areté*) o excelencia.

*“Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que pretenden que la felicidad consiste en la virtud, en general, o en alguna virtud en particular, pues la felicidad, es según nuestra opinión, la actividad del alma conforme a la virtud”.*<sup>110</sup>

Siguiendo este recorrido nos acercamos a la respuesta que en la búsqueda de la virtud y el bien el hombre puede tropezar con el dolor y el sufrimiento, habiendo, pues, de integrarlo a su vida. Así, en su primer libro,

---

<sup>109</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Libro I, cap. 3, 1095a – 1095b.

<sup>110</sup> Aristóteles. *Et.Nic.*, Libro I, cap. 8, 1098b.

Aristóteles refiere que toda acción del humano, como también toda elección que se realice en la vida, ha de tender siempre a conseguir un bien.

*“Todo arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y toda elección parece tender hacia algún bien por ello se ha dicho con razón que el bien es aquello a que tienden todas las cosas”.<sup>111</sup>*

Una afirmación de este tipo nos lleva a cuestionarnos, si esto fuera realidad y si en efecto las tendencias humanas siempre apuntaran hacia el bien ¿cómo explicaría Aristóteles las tendencias autodestructivas o masoquistas? Aunque en este capítulo no ha de proponer una respuesta sobre el tema del dolor, sí abre la discusión diciendo que el fin en sí mismo no es el bien, sino que todo fin sería un fin transitorio o aparente pues remitiría a otro fin, y este a su vez a otro, y así hasta un fin en sí mismo, que es el ejercicio del alma conforme a su excelencia, es decir, la búsqueda del conocimiento y la virtud.

*“Si realmente existe algún fin de nuestros actos que nosotros queremos por sí mismo, mientras que los demás fines por él, y no elegimos todo por otra cosa –pues así se procedería hasta el infinito de tal manera que el deseo sería vano y vacío– es evidente que ese fin será el bien y el bien supremo”.<sup>112</sup>*

Pero también afirma Aristóteles que la consecución de lo que uno cree que es un bien no garantiza en sí que dicha acción haya sido productiva y benéfica para el hombre, puesto que pudiera suceder que muchos bienes conducen finalmente a la consecución de un mal. Así, hay quien por conseguir el bien de la riqueza o por hacer una demostración de valor termina pereciendo.

---

<sup>111</sup> Aristóteles. *Et.Nic.* Libro I, cap. 1, 1094a 1-8.

<sup>112</sup> Aristóteles. *Et.Nic.* Libro I, cap. 2, 1094a 15-20.



Siguiendo un constatare análisis inductivo, Aristóteles continúa preguntándose por el bien, pero esta vez buscando el bien de los bienes, el bien último que ha de afirmarse como el móvil de todo acto. Con lo cual se acerca firmemente al encuentro y a la relación que han de tener dos conceptos fundamentales: el bien y la felicidad. Esta última, solo la habrá de definir Aristóteles luego de desechar conceptos banales como el lograr la felicidad por medio del dinero o por medio de los placeres e inclusive del poder.

La respuesta surge al afirmar que la felicidad (*eudaimonía*) sería a lo que los hombres apuntan detrás de todos sus actos. Después abre una nueva pregunta: ¿qué es la felicidad? Así inicia una nueva búsqueda que lo lleva a considerar que todo aquel que cree que esta se encuentra en bienes exteriores, como la riqueza y el poder, se equivoca. Luego de una serie de ejemplos que conducen a errores conceptuales de lo que es la felicidad, afirma finalmente: la felicidad es la actividad del alma en conformidad con la excelencia, es decir, la búsqueda del conocimiento y la virtud.

Pero aquella actividad del alma que actúa conforme a la excelencia, sin duda ha de ser la razón, afirmando que es la razón la que nos ha de llenar plenamente, y que lo que nos hace realmente felices es el conocimiento del mundo interior. En este punto, el autor destaca que el conocer el mundo externo ayuda a la felicidad, pero la única felicidad que contiene en su esencia el *areté* es el conocerse a sí mismo.

Seguir su reflexión llevará al lector a la concepción de que este *areté* puede forjarse en las distintas actividades que hagamos, siempre que estas actividades estén maximizadas en todas sus potencialidades, así, se podrá lograr la excelencia si nos capacitamos plenamente en el ejercicio, o en el desarrollo de

nuestra inteligencia, o de nuestras diversas facultades, etc. Pero, de todas ellas, nuevamente afirma Aristóteles, solo el conocerse a sí mismo, aun a través de estas disciplinas, nos llevará a la felicidad y el placer.

Luego de destacar que la autarquía, o la autosuficiencia en la acción, también puede considerarse que trae felicidad, esta no será el último bien ni la felicidad. Como conclusión, afirmará en el capítulo ocho del libro primero que el hombre puede aspirar a tres tipos de bienes: los bienes del mundo externo, los bienes del alma y los bienes del cuerpo, y que los que más importancia tienen para el ser humano son los bienes del alma.

*“Divididos, por tanto los bienes en tres clases: lo bienes exteriores, los bienes del alma, y los del cuerpo, afirmamos que los bienes del alma son los primarios y más propiamente bienes”.*<sup>113</sup>

Necesitando Aristóteles encontrar la relación entre los bienes, la felicidad y la virtud, afirma que no siempre la felicidad está unida a la virtud, para lo cual nos señala que, por ejemplo, para el caso de los juegos olímpicos, no son los más bellos ni los más hermosos los que traen felicidad, sino más bien aquellos que triunfan en su empresa.

Finalmente en una síntesis ajustada concilia diciendo que los bienes del mundo no pueden ser despreciables, más aún, se necesita de ciertos bienes del mundo externo para que nos traigan felicidad; por ejemplo, un amigo o el poder, y si algo de esto falta bien puede quedar empañada la felicidad.

Las consideraciones que se desprenden de las lecturas de Aristóteles nos irán llevando progresivamente al modo como se adquiere esta felicidad afirmando

---

<sup>113</sup> Aristóteles *Et.Nic.* Libro I, cap. 8, 1098b 10-15.

que por no ser un don de los dioses solo nos queda esperar que la felicidad sea producto de un aprendizaje continuo y progresivo durante toda la vida.

*“El objeto de nuestra investigación es, pues, evidente de acuerdo con nuestra explicación, pues hemos afirmado que la felicidad es una determinada actividad del alma en conformidad con la virtud. En cuanto a los demás bienes, unos son necesarios a la felicidad, otros en cambio, son auxiliares por naturaleza y útiles como instrumentos”.*<sup>114</sup>

Con estos conceptos de base ingresamos al libro Segundo de *Ética* a Nicómaco, que será el texto que ahora nos pondrá directamente en contacto con el problema del placer y del dolor. Así, en sus primeras páginas aparece la importancia que tiene el ejercicio y el entrenamiento requerido para lograr la buena costumbre, con la cual ya estará manifestando alguna forma de domesticación del deseo y también de la tolerancia al dolor. Aristóteles ejemplifica su idea afirmando que quien huye del dolor llegará a ser un cobarde y así con todas las acciones de los hombres, con lo que estará preparando el terreno para comprender que estas afirmaciones también son aplicables tanto al dolor como al placer.

*“El placer o dolor que acompaña a las acciones debe ser considerado como un indicador de los hábitos. Así, el hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en esta abstención es un hombre realmente sobrio”.*<sup>115</sup>

En ello estaría afirmando que debe haber un sentido en el hábito que está adquiriendo y si ese sentido es placiente habrá logrado una virtud. Pero si en la

---

<sup>114</sup> Aristóteles. *Et.Nic.* Libro I, cap. 9, 1099b 30-35

<sup>115</sup> Aristóteles. *Et.Nic.* Libro II, cap. 3, 1104b 10-15.

práctica de ciertos hábitos el individuo se siente a disgusto, se habrá convertido en un licencioso y por tanto estará alejado de la virtud.

*“Por eso es necesario, como dice Platón, haber sido educado de cierta manera desde la infancia, para poder gozar del placer o soportar el dolor como es debido. Y justamente en eso consiste la buena educación”.*<sup>116</sup>

Sin duda el abordar el tema del dolor, por parte de Aristóteles, confiere una cierta audacia puesto que centra su mirada en la posibilidad de la existencia de un tipo de dolor que sea aceptable siempre y cuando esté dentro de un contenido virtuoso, donde el placer y dolor en sí no constituirían bien o mal por sí mismos, sino que serían adecuados en la medida en que estén admitidos dentro de un procedimiento virtuoso.

La cita infiere que es posible un trabajo psicológico educacional que al actuar sobre el dolor o sufrimiento lo convierta en aceptable o plácido. Esta fórmula se acerca a lo que nosotros entendemos como el postulado principal de nuestra tesis, cual es que sí habría un masoquismo al servicio de la vida, un masoquismo virtuoso al decir de Aristóteles, el cual se logra cuando aparece la posibilidad de sostener en la consciencia un cierto tiempo el sufrimiento sin ser descargado de inmediato.

Por otro lado, este sufrimiento virtuoso también se lograría al adquirir una cierta ley que proviniendo de la educación actúe sobre lo ingobernable que puede ser el sufrir. Las citas de Aristóteles, haciendo una clara alusión a la educación puesta en práctica desde la infancia, permite comprender que sí es posible que un trabajo educativo transforme al dolor rebelde, al sufrir indómito, en algo al

---

<sup>116</sup> Aristóteles. *Ibidem*.

servicio de la cultura si es que logramos que se procese un orden, una ley, que mentalice el sufrimiento.

*“Queda pues admitido que la virtud es tal en relación al placer y al dolor y que hace lo mejor, mientras que el vicio hace lo contrario”.*<sup>117</sup>

La lógica empleada por Aristóteles para disertar sobre el tema del placer y del dolor está centrada en las reflexiones hechas sobre tales sentimientos planteándose que, en realidad, ambos pueden ser buenos siempre y cuando se haga buen uso de los mismos, quedando igualmente desprovistos de virtud cuando la persona llegue a realizar un mal uso del dolor y del placer, con lo cual estaría yendo en el mismo sentido de nuestra tesis, que plantea que hay un sufrimiento (masoquismo de vida) que cuando es virtuoso ayuda a vivir virtuosamente la vida.

Antes de cerrar la revisión del capítulo dos de la *Ética a Nicómaco*, referiremos que la clave para obtener el bien está centrada en el siguiente elemento: advertir sobre el papel determinante que ha de tener la educación puesto que esta llegará a producir una marcada impronta en nuestra existencia, de tal modo, inferimos nosotros, que Aristóteles sostiene que somos el producto de la educación tanto para administrarnos en la experiencia del disfrute como también para saber utilizar y sobrellevar el dolor, el cual hasta podría convertirse en virtuoso si es que está manejado correctamente. Este concepto del manejo correcto del dolor y del placer es explicado claramente cuando considera que la virtud estará en el justo medio llegando a afirmar que:

*“El termino medio es siempre el medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y lo es también en las acciones y pasiones por sobrepasar, en un caso, el justo límite y en el otro*

*caso, por no llegar a este justo límite, mientras que la virtud encuentra y elige siempre el término medio”.*<sup>118</sup>

De ser cierta esta hipótesis, el justo medio entre el dolor y el placer es la tolerancia y aceptación de la presencia de ambos extremos, es decir el dolor y el placer en una razonable dosificación de los mismos en la vida de los seres humanos. Igualmente queda consignado que el sufrimiento puede ser una virtud, y al considerarse virtud estaría en la línea del bien de la pulsión de vida, pudiendo organizarse la ecuación de la siguiente manera: el sufrimiento solo puede volverse virtud si está investido de un sentido de bien; ahora, el bien contiene necesariamente lo libidinal con lo cual estaríamos frente al ingrediente necesario para hablar de un masoquismo a favor de la vida.

Es en el libro séptimo de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles se plantea la pregunta central en torno a los actos de la conducta humana, en especial aquellos que obedecen al modo como el individuo se procura la infelicidad y el sufrimiento, sabiendo aun que estos actos van en contra de sí mismo. Desde ahí se pregunta: ¿por qué hay gente que con frecuencia se dedica a buscar la infelicidad y el dolor? Aristóteles piensa que aún sabiendo que los actos que ha de realizar resultarán perjudiciales, dolorosos y creadores de infelicidad para él, no puede sustraerse de realizarlos. Es en este capítulo donde se encuentra la respuesta, que es el concepto de *akrasia* que indica justamente eso, el sufrimiento causado por una falta de *kratos*, es decir de control, gobierno o de límites, lo que lleva al individuo a una búsqueda insaciable de placeres y satisfacciones más allá de la lógica:

---

<sup>117</sup> Aristóteles. *Et.Nic.* Libro II, cap. 3, 1104b 30-35.

<sup>118</sup> Aristóteles. *Et.Nic.* Libro II, cap. 6, 1107b 20-22.

*“El akrático por su parte, sabe que actúa impulsado por la pasión, mientras que el continente, sabedor de las pasiones son malas, no las sigue, y solo se deja guiar por la razón o por el contrario, es incontinente y en desacuerdo con la razón”.*<sup>119</sup>

Esta afirmación bien puede considerarse como la primera teoría en la historia del pensamiento occidental acerca del sufrimiento y dolor autogenerado, o también considerarlo como la primera respuesta a la búsqueda de aquello absurdo, fuera de la lógica, de conductas a favor del sufrimiento y en contra de toda lógica. Luego Freud lo explicará, cuando subdivide las funciones del aparato psíquico en las tópicas, y posteriormente, en la teoría del masoquismo, desarrollando entonces el concepto que explica el por qué los masoquistas actúan del modo como lo hacen.

En su texto, Aristóteles polemiza con Sócrates, quien sostiene que nadie obra contra lo mejor a sabiendas sino por ignorancia. En efecto, esta propuesta contradice los hechos evidentes que dan cuenta de que existen muchas personas que sabiendo, antes de ser dominados por la pasión del sufrimiento, que no deben actuar de esa manera, lo hacen de modo voluntario, entrando de este modo de lleno a la pasión del sufrimiento. Aristóteles comprende que cuando un ákratico es dominado por el placer, durante el instante que está actuando akráticamente no tiene conocimiento de aquello que está haciendo, sino solo opinión.

Esta polémica que enmarca el conflicto teórico entre la primacía de lo pulsional y la razón años después tomará otro rumbo, sobre todo luego de la obra de Hume que más adelante veremos. Este autor revierte la situación al sostener

---

<sup>119</sup> Aristóteles. *Et.Nic.* Libro VII, cap. 1, 1145b 10-15.

que la razón está y debe estar al servicio de las pasiones. Hume considera que todo aquello que hacemos está movido por las pasiones, por lo tanto éstas tendrían una primacía entre los procesos psíquicos, mientras que la razón tan solo podría justificar y razonar sobre los efectos del deseo y los resultados de las pasiones.

Nosotros podemos observar lo íntimamente relacionados que están la tesis de la *akracia* y el concepto lacaneano de lo Real, que significa la tendencia compulsiva y repetitiva a buscar el placer desenfrenado hasta que surja la muerte como el fin absoluto y la descarga total de las pasiones. Pensamos que Aristóteles tenía muy claro este concepto, esto es, el de la búsqueda del sufrimiento a través del exceso y la pasión desenfrenada que ha de conducir a la muerte y que no tiene conocimiento ni consciencia en el momento en que el individuo está envuelto en la pasión autodestructiva.

Más allá de estas primeras concepciones sobre la *akrasia* y su tendencia a la incontinencia, aborda la cuestión de dos maneras, mas, siempre buscando la causa de este funcionamiento en contra de si mismo: la primera observación nos recuerda que el deseo proviene de los tres aspectos del alma, de los cuales el alma vegetativa y el alma sensitiva, es decir el alma de los animales y las plantas, se impone firmemente sobre el alma racional de los seres humanos, de tal manera que desde ahí surgiría un deseo falto de juicio, falto de razón y de límites.

Nuevamente nos sorprendemos al encontrar grandes semejanzas entre la *akrasia* de Aristóteles basada en el sufrimiento causado por la pérdida de los límites, por los excesos, y el planteamiento de Lacan en la última parte de su obra, al considerar lo real como aquello que no puede ser nombrado y es inaccesible a la reflexión lingüística, y por lo tanto, estará caracterizada como una



falta de acotamiento del deseo, que lleva al sujeto a un plus de gozo y concupiscencia.

*“Definido como lo imposible, es lo que no puede ser completamente simbolizado en la palabra o la escritura y, por consiguiente, no cesa de no escribirse (juego de palabras con las categorías lógicas aristotélicas); en este caso, lo imposible, como lo opuesto correlativo a lo necesario, implica también una necesidad, la de escapar a lo simbólico en la repetición, pero marcando por contraste, constantemente, lo que escapa al desplazamiento de lo simbólico, que vuelve como trauma”.*<sup>120</sup>

Pensamos que esta primera concepción sobre este término refiere a que el *akrático* no es aquel que actúa como si se tratara de un animal sino que actúa de una manera irracional. Esta observación se sustenta en el hecho de que según refiere el mismo Aristóteles, los animales no pueden ser irracionales porque carece de razón.

En segundo lugar, Aristóteles nos ofrece otra versión de la *akrasia*, cual es que no podemos elegir la realización del bien porque hemos olvidado de modo transitorio qué es el bien y cuál es el mal. Sería una especie de amnesia lo que está en el centro de esta teoría que equipara la *akrasia* a la incontinencia. Sócrates se acerca en algún sentido a esta tesis al señalar que cuando el individuo busca el mal, en realidad lo que está haciendo es buscar un falso bien.

*“En efecto, el hombre hace lo contrario de lo que juzga bueno a causa de su akracia; pero a la vez juzga que lo bueno es malo y que no debe ser realizado. De esta suerte hará lo bueno y lo malo”.*<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> Chemama, R. 1998. *Diccionario del Psicoanálisis*. Pág. 372.

<sup>121</sup> Aristóteles. *Et.Nic.* Libro VII, cap. 2, 1146a 5-15.

Difiere de Sócrates considerando como absurdo su planteamiento porque insiste en que el hombre siempre busca el bien a propósito y plenamente consciente de lo que hace. Pero la genialidad de Aristóteles se pone en evidencia una vez más cuando plantea una teoría muy cercana a lo que será en el futuro del psicoanálisis la presencia de la división de la mente en lo consciente y lo inconsciente. En efecto, aborda la investigación al plantearse si es que los akráticos son o no conscientes de sus actos. *“Es suficiente lo expuesto sobre la cuestión de si el incontinente es tal a sabiendas o no, y en qué sentido lo es a sabiendas”*.<sup>122</sup>

Al decir Aristóteles que la *akrasia* se explica por un "olvido transitorio", este extraño olvido nos acerca sorprendentemente a lo que mucho tiempo después será el inconsciente freudiano. Aristóteles sabe que con frecuencia buscamos nuestro propio daño, a diferencia de Sócrates quien lo atribuye a la ignorancia del bien.

Aristóteles considera que la *akrasia* se debe a un transitorio "olvido" de lo que es nuestro bien. Habrá que esperar hasta Freud para encontrar una explicación de este fenómeno en términos tanto de una división de la mente, entre consciente e inconsciente, como de la importante función que ha de tener la represión, que no solo logra que olvidemos ciertos conceptos fundamentales del sentido de la vida, sino que también será el obediente ejecutor de los mandatos crueles del súper Yo cuando decide mortificar al Yo.

La cita infiere que es posible un trabajo psicológico educacional, que al actuar sobre el dolor o sufrimiento lo convierta en aceptable o plácido. Esta

---

<sup>122</sup> Aristóteles. *Et.Nic.* Libro VII, cap. 3, 1146b 12-15.

fórmula se acerca a lo que nosotros entendemos como el postulado principal de nuestra tesis, que sí habría un masoquismo al servicio de la vida, un masoquismo virtuoso al decir de Aristóteles, el cual se logra cuando aparece la posibilidad de sostener en la consciencia el sufrimiento, por un cierto tiempo, sin ser descargado de inmediato.

Por otro lado, este sufrimiento virtuoso también se lograría al adquirir una cierta ley que, proviniendo de la educación, actúe sobre lo ingobernable, que puede ser el sufrir. Las citas de Aristóteles hacen clara alusión a que la educación puesta en práctica desde la infancia permite comprender que sí es posible que un trabajo educativo transforme el dolor rebelde, el sufrir indómito, en algo al servicio de la cultura si es que logramos que se procese un orden, una ley que mentalice el sufrimiento.

*“Queda pues admitido que la virtud es tal en relación al placer y al dolor y que hace lo mejor, mientras que el vicio hace lo contrario”.*<sup>123</sup>

La lógica empleada por Aristóteles para disertar sobre el tema del placer y el dolor está centrada en las reflexiones hechas sobre tales sentimientos planteándose que en realidad ambos pueden ser buenos, siempre y cuando se haga buen uso de los mismos, quedando igualmente desprovistos de virtud cuando la persona llega a realizar un mal uso del dolor y del placer, con lo que estaría yendo en el mismo sentido de nuestra tesis, que plantea que hay un sufrimiento (masoquismo de vida) que, cuando es virtuoso, ayuda a vivir virtuosamente la vida.

---

<sup>123</sup> Aristóteles. *Et.Nic.* Libro VII, cap. 3, 1105b 20-25.

Antes de cerrar la revisión del capítulo dos de *Ética a Nicómaco*, referiremos que la clave para obtener el bien está centrada en el siguiente elemento: advertir sobre el papel determinante que ha de tener la educación, puesto que esta llegará a producir una marcada impronta en nuestra existencia; de tal modo, inferimos que Aristóteles sostiene que somos el producto de la educación, tanto para administrarnos en la experiencia del disfrute como para saber utilizar y sobrellevar el dolor, que podría convertirse en virtuoso si es manejado correctamente. Este concepto del manejo correcto del dolor y del placer es explicado claramente cuando considera, como ya hemos recordado, que la virtud estará en el justo medio.

### **3.2. La ética de David Hume sobre las *affections***

La revisión que realizaremos de las principales obras de Hume obedece al intento de encontrar en ese autor aquellas líneas de pensamiento que van en la dirección de nuestra tesis, y que por ello pueden reforzar nuestra formulación principal: que existe un sufrimiento voluntario acompañado de un gozo, y que al estar procesado y al servicio de un proyecto amoroso (en el amplio sentido del término) puede devenir en útil.

Debemos recordar al lector que visitar a Hume en esta tesis no obedece a la intención de desarrollar un tratado completo sobre sus pensamientos en relación a la moral de los seres humanos, sino a la de destacar las coincidencias que tenía en relación al sufrimiento con aquellos fundamentos que están presentes en nuestras tesis. Por ello, al preguntarnos sobre la utilidad de Hume para nuestro fin, respondemos que como consecuencia del análisis de los criterios del autor encontramos que sostiene, entre otros principios, que los

sentimientos son el fundamento de la moral y que la razón debe ser esclava de las pasiones. Estas tesis han de ser profusamente estudiadas, puesto que en ellas puede radicar la diferencia entre lo que sería un masoquismo patológico y uno al servicio de la vida.

Antes de Freud no existía una teoría acerca del masoquismo claramente desarrollada, desde la que podamos rastrear nuestras ideas actuales. Por otro lado, los textos de los filósofos que venimos estudiando, a pesar de que intentan una aproximación al tema del sufrimiento, y más allá de algunas reflexiones en torno al por qué ciertas personas logran tener una tolerancia mayor al sufrimiento, no llegan a dar una respuesta completa del por qué los seres humanos van en contra de la tendencia natural, que consiste en buscar el bien y el placer a la vez que huir del mal y del dolor.

Esta fue la pregunta que llevó a Aristóteles a desarrollar su concepción de la *akrasia*, que hemos referido previamente, y cuyo postulado central gira en torno a considerar que la razón sería la fuente de la virtud y, consecuentemente, a través de ella se puede lograr un control frente al exceso de placeres, así como ser capaces de tolerar virtuosamente un cierto monto de dolor. Esto fue lo que Aristóteles entendió como la *areté* del hombre.

Cuando Hume entra en contacto con las obras de los griegos, comprende que tenían un error conceptual en torno a la explicación del sufrimiento, que lo lleva a contradecir a Sócrates, que considera el sufrimiento como producto de la ignorancia. Igualmente, considera Hume, que la doctrina de Aristóteles era imperfecta pues no concuerda con su tesis, que afirma que es la razón la que se altera y falla cuando encontramos a un individuo buscando el sufrimiento en lugar del placer. Este desorden, según Aristóteles, llevaría a la búsqueda de acciones

que van contra los propios intereses de la persona, o lo que es igual, lo que hoy entenderíamos como actos masoquistas.

Las principales ideas de Hume sobre la ética del proceder y la moral, las encontramos en su texto *Investigación sobre los principios morales* (1993) que escribió luego de su primer fracaso literario, a los veinticinco años de edad, que trataba sobre la naturaleza humana. Revisaremos la obra del autor en aquellos capítulos que se acercan a nuestro pensamiento, y que encontramos en las secciones 1, 2 y 9, y en los apéndices 1 y 2.

Para poder entender con claridad las hipótesis sobre las que se basa Hume, es preciso tomar en cuenta la influencia filosófica que existía en esa época. Tomás Hobbes sostenía la existencia de un principio con capacidad de tener un efecto fundamental sobre la condición humana, este era el egoísmo de los individuos, puesto que gracias a él la supervivencia del hombre estaría asegurada. Su doctrina filosófica sirvió de base para que, posteriormente, Darwin ahondara los criterios en torno al sentido que tiene el principio de supervivencia del hombre, sentido que lo lleva a convertirse en el principal impulsor de la evolución.

Hobbes llegó a considerar que resulta irracional pensar que la benevolencia o los intentos nobles de beneficiar a otro ser humano puedan ser auténticos puesto que lo único auténtico sería el amor a sí mismo. A esto se denomina “amor egoísta”, y será uno de los principios a los que Hume se opondrá definitivamente, ya que deja sin explicación el sacrificio que necesariamente ha de padecer quien se involucra en hacer evolucionar a la humanidad, sacrificio que contendrá un elemento de sufrimiento.

El autor, en varios pasajes de su obra, se muestra opuesto a Hobbes y considera que se ha equivocado en un punto: que no consideró que somos movidos por un conjunto de sentimientos llamados “sentimientos morales”.<sup>124</sup> Estos serían tanto la benevolencia, la justicia como también la amistad, y aquello que contiene el motor de estas conductas sería la simpatía (*Sympathy*), que nos permite sentir al unísono con el otro aquellas emociones comunes. Dentro de estos sentimientos también encontramos el de la compasión. Ello lo conduce a afirmar que los sentimientos morales son los que llevarán a las personas a unirse más y a crear fuertes lazos de cultura.

Sus reflexiones sobre el amor y el odio, así como sobre los vínculos que existen entre la fealdad y el vicio, y la belleza y la virtud, han de ser una forma de abrir la discusión sobre la moral, donde la primera pregunta que surgirá de esta controversia llevará a Hume a afirmar que, aún siendo verdad que el razonamiento deviene importante en las reflexiones de los sujetos ante un acto por realizar, el mayor énfasis ha de estar colocado en la hegemonía que tiene el sentimiento, pues al nacer de las profundidades del ser difícilmente habrá razón que lo detenga.

Esta reflexión de Hume difiere de la de muchos otros pensadores que privilegian la razón sobre el sentimiento. Más aún, Freud centra su criterio de salud mental en torno al principio de realidad, el cual incluye, evidentemente, la razón, la capacidad de espera y la hegemonía del lenguaje

Líneas más adelante, Hume afirma que no todos los hombres tienen la misma capacidad moral, pues considera que “*la diferencia que la naturaleza ha*

---

<sup>124</sup> Hume, D. 1993. *Investigación sobre los principios morales*.

*establecido entre un hombre y otro es tan vasta y puede acentuarse hasta tal punto por virtud de la educación*".<sup>125</sup> Esto nos permite considerar que está abriendo un espacio para tener en cuenta que la actitud hacia el sufrimiento voluntario, o las tendencias al sacrificio humano unidas a la satisfacción, bien pueden ser distintas en los seres humanos y provenir en unos casos de la educación como en otros, asumimos nosotros, de su propia constitución.

Hume da por sentado que existía una controversia entre los filósofos de esa época en torno a si la determinación moral deriva de la razón o del sentimiento. Esta controversia nacería del hecho que los antiguos investigadores hacían coincidir la moral con algo que deriva del gusto o del sentimiento, cuando uno está frente a un acto moral, lo cual es desacreditado por él, tal como se observa en la siguiente frase:

*"Lo que existe en la naturaleza de las cosas dicta la norma de nuestro juicio, mientras que un hombre siente dentro de sí mismo es lo que marca la norma del sentimiento"*.<sup>126</sup>

Es en base a esta reflexión que Hume se reafirma en sus postulados al plantear que siendo los sentimientos inmediatos y al nacer estos del interior, no existirá ninguna razón que pueda resultar eficaz para modificarlos o cambiarlos significativamente. Luego, el autor se pregunta de esta manera: ¿qué razón puede explicar el amor o la belleza? Al afirmar que solo el alma humana podría dar cuenta de algo como el amor o la belleza, está colocando en lugar privilegiado el sentimiento sobre la razón.

Ahora bien, Hume estaría abriendo de esta manera otro espacio para admitir como moral todo aquello que proviene del sentimiento; lo cual, sin una

---

<sup>125</sup> Hume, D. *Ibidem*. Pág. 32.



mayor reflexión, nos podría llevar a la aventura de considerar que la tendencia a agredir o a sufrir intensamente, mientras un hombre es flagelado por su pareja, sería suficiente condición para que fuera moral el provenir de profundos sentimientos. Hemos de esperar un mayor avance de su obra para poder discutir su posición, que al final de la primera sección plantea lo siguiente:

*“Extinguid todos los sentimientos y predisposiciones entrañables a favor de la virtud, así como todo disgusto y aversión con respecto al vicio; haced que los hombres se sientan indiferentes acerca de estas distinciones, y la moral no será ya una disciplina práctica ni tendrá ninguna influencia en la regulación de nuestras vidas y acciones”.*<sup>127</sup>

La posición del autor no niega la importancia de la razón en las determinaciones morales, Hume acepta cierta racionalidad y la posibilidad de que influya la una en la otra, puesto que de no ser así su tesis desbordaría la posibilidad que el ser humano sea algo más que un ser que siente y actúa, en consecuencia, sin ninguna reflexión. Por ello, y al final de la sección, nos informa:

*“Hay justo fundamento para concluir que la belleza moral participa en gran medida de este segundo tipo de belleza, y que exige la ayuda de nuestras facultades intelectuales para tener influencia en el alma humana”.*<sup>128</sup>

Pero de modo progresivo Hume va perfilando la idea de que no todos los sentimientos habrían de ser morales. Hume propone que la benevolencia podría ser un sentimiento fundamentalmente moral, que bien puede ocupar el origen de la virtud, y servir de prototipo de aquellos sentimientos que ha de considerar que están a favor de la humanidad y cuentan con la aprobación de los demás. Entre

---

<sup>126</sup> Hume, D. *Ibidem*. Pág. 34.

<sup>127</sup> Hume, D. *Ibidem*. Pág. 36.

<sup>128</sup> Hume, D. *Ibidem*.

estas características Hume describe al individuo virtuoso como “*sociable, simpático, humanitario, compasivo, agradecido, amistoso, generoso, benefactor*” y otras cualidades.<sup>129</sup>

Volviendo al sentimiento de benevolencia, Hume lo llega a considerar como innato, que nace con el hombre, teniendo por tanto un origen natural. Esta posición podría resultar contradictoria con la de Freud puesto que Hume le está dando categoría de pulsión a la benevolencia, mientras que el creador del psicoanálisis considera que en los orígenes de la existencia humana las únicas pulsiones serían Eros y Tánatos, pulsión, esta última, imposible de ser conciliada con la benevolencia, salvo que transite por el proceso de fusión pulsional con la libido, y que luego sea sublimada.

Vale la pena subrayar que las ideas de Hume se acercan mucho a la preconcepción de la existencia de una dinámica emocional, y dentro de ella, tendencias y pulsiones que han de impulsarlo a desarrollar los actos aparentemente voluntarios, porque a la luz de los conocimientos actuales sobre el inconsciente estos actos benevolentes serían solo “aparentemente” voluntarios, puesto que están dictados por tendencias inconscientes, de donde posteriormente, y luego de una transformación, devendrían en lo que Hume observará en sus planteamientos: los sentimientos morales.

Lo que sí se podría comprender hoy, a la luz de los actuales conocimientos psicoanalíticos, es que la benevolencia no sería una tendencia original y natural, como la concibió Hume, sino el resultado de un proceso de mezcla, que se habría constituido de la siguiente manera: en primer lugar, se produciría la unión de Eros

---

<sup>129</sup> Hume, D. *Ibidem*. Pág. 39.

con Tánatos (el sufrimiento sentido por *sympathia*) de quien nos necesita, y en segundo lugar, la elevación de este sufrimiento unido al amor al prójimo a la categoría de "ideal social". De modo que esta formación masoquista al estar ahora al servicio de la sociedad y humanizarse lograría que el sufrimiento deviniera tolerable para el individuo.

El enfoque de Hume nos parece importante en la medida que se acerca a una de nuestras propuestas, pues considera que la entrega al prójimo y al sufrimiento voluntariamente aceptado por un individuo puede ser considerado como un masoquismo de vida, o a favor de la autorreparación, siempre que quien lo padezca sea consciente de que en algo habrá de ayudar a la colectividad o a su propio grupo familiar. Por ejemplo, cuando una esposa tiene que tolerar múltiples abusos de su cónyuge y lo hace en la medida que está esperando el resultado beneficioso del tratamiento médico en el que está su esposo, este sufrimiento es tolerado en la perspectiva que en un tiempo futuro ha de devenir útil a toda la familia y al mismo enfermo.

Habría, tanto en Hume –como en las observaciones que a lo largo de los años hemos realizado en el campo del sufrimiento humano–, criterios que permiten entender, como lo señala él mismo, que frente a determinadas circunstancias somos capaces de dejar el egoísmo de lado y actuar con la máxima generosidad y entrega hacia nuestro prójimo, tanto en las relaciones de pareja, donde incluso nos olvidamos de nosotros buscando el bien del cónyuge, como en los vínculos con los amigos a quienes deseamos que, incluso luego de nuestra muerte, se beneficien con los bienes adquiridos.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Hume, D. *Ibidem*. Pág. 15.

Pero si analizamos con detenimiento las ideas de Hume veremos que el autor está obviando el efecto secundario que la acción generosa suele tener. En efecto, muchas veces –aunque no siempre– el actuar con benevolencia hacia un ser querido, o actuar con entrega, sacrificio y pasión con el fin de lograr beneficios sociales para un pueblo o una comunidad, suelen traer en paralelo a sus líderes igualmente dolores, angustias y sufrimientos, que bien pueden estar siendo soterrados o suspendidos con el fin de que el dolor no impida la acción benéfica.

También es cierto que aquellas personas que entregan su vida a un servicio público suelen disimular el dolor que significa enfrentar adversarios, llevando la responsabilidad de ser representantes de otros miles de compañeros, aunque en estos casos esos líderes disimulen el dolor con fantasías de poder, de dominio o de éxito personal, que no serían más que proyecciones fantásticas narcisistas que devienen útiles para sobrepasar la penuria y el dolor.

Para el caso de las parejas, Hume propone que entre ellas puede forjarse una solidaridad y generosidad amistosa del que inclusive se podría llegar a pensar que cuanto más fuerte sea la benevolencia mayor sería la aproximación entre ambos, al extremo de desdibujarse entre ellos toda distinción de propiedad.<sup>131</sup> Esto bien nos puede llevar a nuestra propia línea de pensamiento, que considera que es en la vida de familia y de pareja donde encontramos los mayores ejemplos de entrega, de sacrificio, incluso de anulación de los egoísmos y vanidades, que caen dando paso a estados de sufrimiento cubiertos por un manto libidinal que los fusiona.

---

<sup>131</sup> Hume, D. *Ibidem*. Pág. 50.

Consideramos la preponderancia que otorga Hume a los sentimientos como digna de reflexión, por el hecho de que en esos mismos sentimientos que destaca como fundamentales habría de encontrarse el componente libidinal, que al estar unido a la experiencia del sufrimiento, aparte de convertirse en una experiencia agrí dulce de dolor-amor, necesariamente abriría un camino de crecimiento, complejidad y desarrollo, que no es otra cosa que el efecto que la experiencia libidinal contiene.

Por ello, Hume distingue entre aquellas virtudes que llama "monacales" como la humildad, el silencio y la soledad, que no estarían dentro de aquellas que aportan valor a la sociedad, mientras que las que buscan un bien social mayor, aunque contengan elementos de dolor de sus líderes.

La firmeza con que Hume prioriza los sentimientos sobre la razón nos hace pensar que estribaría la moral del acto en el sentimiento, que si es llevado a nuestra tesis nos encontraríamos con que el masoquismo perverso solo sería producto de pulsiones poco o nada procesadas o sublimadas, mientras que aquellos casos de grandes sacrificados por nobles fines y sentimientos elevados, que han de beneficiar a la colectividad, provendrían, desde su origen, del mismo lecho de las pulsiones, como elementos energéticos organizados subliminalmente para poder generar la tolerancia al sufrimiento, y así solo una reflexión secundaria habría de acomodarse a lo que ya inevitablemente habrá de marcar su destino, es decir, la fuerza de la pasión.

*“La aprobación o la censura que entonces tienen lugar no pueden ser obra del juicio, sino del corazón; y no consisten en una proposición especulativa sino en un sentimiento activo”.*<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Hume, D. *Ibidem*. Pág.177.

En esta cita observamos que Hume se refiere a los sentimientos morales como si estuviera hablando de deseos o pulsiones reprimidas por la censura. Más aún, se trata de uno de los primeros autores en desarrollar detalladamente la idea de que tenemos en el interior del psiquismo una tendencia innata a la benevolencia, lo cual sería muy parecido a lo que conocemos de las características de la libido.

De haber existido el concepto de pulsión en la época de Hume, sin duda habría aportado un conocimiento prioritario a lo que propuso Freud, bástenos observar como coinciden ambos autores en las respectivas tesis, el uno sobre el masoquismo y el otro sobre los principios de la moral, puesto que Hume afirma que la razón nada puede contra el impulso, y por ende, no motiva la acción. Freud, por otro lado, considera el masoquismo como causado por las pulsiones, pero a diferencia de Hume, indica que ha habido un fracaso del proceso secundario y una hipertrofia del súper Yo, que no son pulsionales, sino que se ubican más cercanos a la razón. Hume llega a afirmar que aquello que convierte excitante tanto el placer como el dolor no ha de depender de la volición, sino, todo lo contrario, del impulso o deseo.

*“La razón, al ser fría y desapasionada no motiva la acción y sólo dirige el impulso recibido del apetito o inclinación. El gusto en cuanto que da placer o dolor, y por ende constituye felicidad o sufrimiento, se convierte en un motivo de acción y es el primer resorte o impulso del deseo”.*<sup>133</sup>

No queda claramente explicado en Hume cómo se producen el placer y el goce en aquellos casos donde el sufrimiento predomina. La superlativa valoración

---

<sup>133</sup> Hume, D. *Ibidem*. Pág.177.

que adjudica al deseo y el impulso, no cuenta con la explicación necesaria para entender las diferencias que hay entre el masoquismo patológico y el masoquismo al servicio de la vida. Al negar toda participación significativa de la razón, queda en suspenso la tesis que explique el sentido de la satisfacción, sumida en un cuadro de dolor y sufrimiento.

Siempre en su estilo, Hume nos refiere en el último apéndice de su obra *Investigación sobre los principios de la moral*, una serie de ideas que a manera de síntesis subraya lo principal de sus teorías y lo sobresaliente de sus reflexiones.

Llegamos a la convicción de que lo que para Hume son los “sentimientos morales”, entre los que se encuentra la benevolencia, la entrega social y la amistad desinteresada y profunda, para nosotros sería el “masoquismo de vida”, que proponemos en nuestra tesis, puesto que en ambos, de modo inevitable, encontraremos el sufrimiento, que es amortiguado por la libido y, finalmente, al elevarse a la categoría de “ideal”, conseguiría que el héroe de todo logro social sea siempre un sujeto que ha pasado por muchas penurias hasta lograr un triunfo del mundo de los valores.

En otras palabras, el aporte relevante de Hume para esta investigación se vuelve significativo cuando afirma que es cuando obramos a favor de un bien social que el beneficio recaería en la mayoría, y al hacerlo desestima que exista dolor en mayor o menor grado porque esta acción moral sería desarrollada de modo innato, aunque genere mucho padecimiento.

Encontramos en las hipótesis de Hume algo que apunta favorablemente al sentido de nuestra tesis, al considerar que los sentimientos morales existen y han de significar un desarrollo profundo en el ser humano, así como también han de

ser un impulso importante para la organización del bien común y la consecuente cultura y sociedad organizada, que en todo caso está a favor de la vida; sería imposible que exista benevolencia, amor al prójimo y entrega amistosa sin que preexista sufrimiento aunque este se dé en mínimas proporciones.

En la teoría de los sentimientos morales descrita por Hume no aparece la idea que nos hace observar que el sacrificio y el sufrimiento están presentes cada vez que se ponen en evidencia estas conductas sociales, lo cual es innegable. Por ello, nosotros, completando lo opinado por Hume, consideramos que el grupo de los llamados "sentimientos morales" son a su vez sentimientos que necesariamente contienen un sacrificio, que en su momento fue doloroso, y que ahora, con el transcurrir del tiempo y como producto de la educación, los hábitos y el efecto de la comunidad social, han devenido tolerables.

Nosotros pensamos que Hume, en un intento interpretativo de la dinámica de las pasiones humanas, nos muestra su creencia sobre la existencia de primitivos deseos, cuya tendencia innata es asociarse a otros congéneres para ayudarse en actos bondadosos para sus grupos, aunque para ello tengan que sacrificarse o sufrir. Y que ahora, a la luz de los conocimientos del psicoanálisis, alcanzamos a distinguir en estos sentimientos la puesta en juego de una sublimación mediante la cual el sujeto consigue la humanización de estas primitivas pulsiones.

Hobbes afirma que los actos benévolos de los seres humanos no son más que una actitud hipócrita de las personas y que la benevolencia no es más que una maniobra destinada a lograr que los que se confían "bajen la guardia", con lo cual se lograría que los ingenuos y las víctimas estén más expuestos a recibir las manipulaciones que este supuesto benevolente desee efectuar. Aún en el caso



de ser cierta la hipótesis de Hobbes sobre la predominancia del egoísmo, consideramos que esta conducta, aunque proceda de sublimaciones de amores egoístas o tendencias egoístas, sí está al servicio de la vida y la humanidad.

### **3.3. Max Scheler y el sufrimiento**

Scheler es uno de los autores cuyo aporte al conocimiento del sufrimiento humano sigue teniendo vigencia, por lo que lo incluimos al lado de filósofos que han intentado descifrar el sufrimiento humano, así como el sentido que tiene para la vida. En este punto revisaremos su tratado *El sentido del sufrimiento* (1923).

En efecto, Scheler, en 1923, dio a la luz un tomo denominado *Moralia*, en el figura un capítulo o tratado denominado así por el autor, que dedica fecundas reflexiones al sentido del sufrimiento. Dado que nuestra investigación sostiene como un elemento básico del análisis del masoquismo la reflexión que el paciente le da al sentido de su sufrimiento; y sobre todo, la importancia que tiene para nosotros el conocimiento en torno a las transformaciones de los procesamientos mentales que acontecen en las personas cuando están frente a padecimientos que, aunque no sean plenamente conscientes de ello, constituyen una forma de sufrimiento voluntario. Nos resulta imprescindible lo que opina este autor, que contrastaremos con nuestra posición en busca de coincidencias.

Desde las primeras páginas de su texto, Scheler recomienda que se practique la *patientia* entre las personas, a manera de un ejercicio de vida que actuará como un antídoto fundamental e imprescindible para manejar las dificultades que traen el sufrimiento y los dolores. Importa el culto a esta virtud, sobre todo, después de las modificaciones que ocurrieron en las sociedades occidentales al incrementarse las prácticas y conductas basadas en la

intolerancia de los europeos al padecimiento de cualquier tipo de dolor, así como la decisión de combatir radicalmente toda causa de dolor en la vida humana.

Esta política llegó a convertirse en un movimiento denominado "activismo" que incitaba a la búsqueda de un mundo sin padecimientos.<sup>134</sup> Ya desde estas ideas iniciales encontramos en Scheler una línea de coincidencia, puesto que consideramos que la paciencia está dentro de lo que proponemos: que frente al sufrimiento habría que desarrollar la mayor reflexión posible, procurando evitar la tendencia de los procesos primarios hacia la fuga automática ante el dolor. De esta manera, al sostenerse un mayor tiempo en la consciencia, y bajo el efecto del razonamiento, se habría logrado la transformación de las cantidades indómitas creadas por el dolor en un proceso secundario que implica más tiempo en la consciencia, más tiempo de reflexión, con lo cual facilitamos que se incorpore al sufrimiento un sentido que el individuo le habrá de dar, y que, como hemos de ver más adelante, convertirá el dolor en masoquismo de vida.

No hay duda de que la tradición filosófica siempre consideró que la disciplina y la educación no solo forman parte de la integridad del individuo sino también que la educación y formación dentro de una disciplina ascética habrían de formar parte del método fundamental para sostener en el tiempo el sufrimiento, para luego adjudicarle un sentido. En efecto, Aristóteles, Hume, Smith y ahora Scheler no pueden prescindir de esta hipótesis, pues de una u otra manera todos ellos plantean la importancia que tendría para el individuo poder sostener el proceso secundario el tiempo necesario para que ese sufrimiento pueda ser educado y ese dolor humanizado, volviéndolo más llevadero.

---

<sup>134</sup> Scheler, M. 1923. en edición crítica de Caeiro O. 1979. *El sentido del sufrimiento*. Pág. 8.

*“Scheler comprende que el futuro no depende tanto de los proyectos más o menos utópicos de los héroes de la acción, sino del redescubrimiento de las fuentes interiores que dan un sentido al sufrimiento humano –que ninguna técnica ni organización podrán suprimir– y que brinda el agua clara y serena de la alegría esencial”.*<sup>135</sup>

Más adelante describiremos la importancia que este autor adjudica a la experiencia de la alegría, llegando a escribir un acápite del mismo capítulo denominado “Sobre la traición a la alegría”, cuyo nombre se explica por si solo.

Uno de los puntos más relevantes, que indudablemente ha de enriquecer nuestra posición, es aquel que tiene que ver con la concepción de una estratificación y organización de los sentimientos humanos a través de diversas capas de profundidades variables, que conforme logren su ordenamiento adquirirán diferentes maneras de procesar placer y sufrir; llegando a pensar, como consecuencia, que este par, placer-sufrir, no tendría en sí un constante significado, sino de acuerdo al estrato o capa donde esté actuando.

Estas capas de profundidad de los sentimientos son consideradas de la siguiente manera: la primera capa sería llamada “de las sensaciones”, que tienen que ver principalmente con aquello que se encuentra extendido o localizado en el organismo: dolor, placer, cosquillas, picazón.

Una segunda capa es considerada, por Scheler, como la de los “sentimientos vitales”, y a diferencia del grupo uno, corresponden a los sentimientos brotados del organismo en su conjunto, como: agotamiento, vigor fuerte o débil, sentimiento vital, tranquilidad, tensión, miedo, sensación de salud o

---

<sup>135</sup> Caeiro, O.1979. Prólogo del *Sentido del Sufrimiento*, Pág. 9

enfermedad.<sup>136</sup> Según el autor, las cualidades que se ubican en esta capa no son cualidades que correspondan al Yo.

La tercera capa es considerada por Scheler como el estrato de los “sentimientos anímicos”, que sí están referidos al Yo, y al mismo tiempo, en íntima relación funcional con aquello que se percibe o se fantasea. También estarán incluidas en este grupo aquellas relaciones con objetos del mundo exterior, sentimientos que al ser percibidos, son capaces de adquirir valor y tener acceso a la consciencia y poder ser recordados compartidos y transmitidos bajo forma de simpatía.

La cuarta capa correspondería a los sentimientos “puramente espirituales”, religiosos o metafísicos. Esta capa existiría tan solo para mostrarnos el sentido de la vida, para revelarnos aquellas situaciones donde perdemos el destino moral de nuestros actos, nos informa sobre nuestro perfeccionamiento o la dirección y rumbos que estamos dándole a nuestras vidas, revisando permanentemente el sentido de la misma. Pero estos sentimientos espirituales no serán capaces de frenarnos si es que estamos frente a las situaciones que puedan resultar peligrosas, o por el contrario, demasiado cómodas. Solamente nos informarán sobre aquellas sensaciones particulares que tienen que ver con decisiones que corresponden al orden vital del organismo.

*“Pero los sentimientos anímicos y los sentimientos espirituales no están en absoluto para mostrar el estímulo o la obstaculización de esa vida que nosotros, los hombres, compartimos en lo esencial con los animales superiores; sino que existen para revelarnos el perfeccionamiento y la pérdida de valor de nuestra persona*

---

<sup>136</sup> Scheler, M. 1923 en edición crítica de Caeiro O. *El sentido del sufrimiento*. Pág. 21.

*espiritual-anímica, cuyo destino moral y rumbo básico individual es en gran medida independiente de nuestra vida animal*".<sup>137</sup>

El punto de vista de Scheler, así como su propuesta de clasificación de los sentimientos por la profundidad de las capas donde se ubican en la vida anímica, nos lleva a realizar un primer comentario que tiene que ver con el criterio que este autor tenía de la estructura de la vida anímica. En efecto, Scheler propone un aparato psíquico destinado principalmente a ordenar los sentimientos. El modo estratificado como los considera, nos hace recordar los conceptos freudianos sobre la estratificación de la mente, como por ejemplo, cuando explicaba que las huellas mnémicas estaban organizadas, ordenadas y estratificadas según un orden temporo-espacial que iba desde la profundidad a la superficie, debiendo grabarse los estímulos que vienen del mundo exterior en los estratos más profundos, aquellos recuerdos que fueron cronológicamente más antiguos. Tal como lo señala en capítulo 7 sección B de la *Interpretación de los sueños* (1900).

Es muy probable que Scheler también haya tomado en cuenta los tratados que Freud había publicado por esas épocas, pues coincidían con los años en que Scheler publicó *Moralía* (1923), y el psicoanálisis estaba bastante difundido. La alusión que Scheler hace del Yo, y el modo familiar con el que se refiere a "fantasías, percepciones o representaciones" permiten pensar no solo que conocía las obras del creador del psicoanálisis, sino que con sus puntos de vista sobre los estratos de los sentimientos estaba creando una idea metapsicológica que solo vagamente había sido precisada por Freud.

---

<sup>137</sup> Scheler, M. *Ibidem*. Pág. 22-23.

Pero, tal vez, lo que nos resulta más relevante es lo que el autor señala al afirmar que placer u dolor, según se sitúen en uno u otro estrato, han de adquirir entonces distinto significado. Ya nosotros veníamos señalando, desde que revisamos los textos de Freud, tanto del duelo como los de su primera tópica (1916, 1905, 1914), que existía un estadio denominado por Freud autoerótico y que se caracterizaba porque, en aquel momento del desarrollo del ser humano, el bebé transcurría por un período llamado anobjetal, y la característica principal del recién nacido consistía en que no podía distinguir la diferencia entre lo perteneciente al mundo externo de aquello interno a su vivencia.

El individuo tampoco podía diferenciar entre lo masculino y lo femenino ni entre el dolor ni el placer, puesto que en ese estadio transitorio todo estaría expresado en una atemporalidad donde no existiría la vivencia del recuerdo doloroso. Al hablarnos Scheler de su cuarto estrato de los sentimientos, aquel que denomina estrato de los sentimientos puramente espirituales o "sentimientos de salvación" estaría describiendo, en cierta medida, aquello que nosotros destacamos.

La descripción y teorización que el autor desarrolla sobre el estado anímico del individuo, según sea el plano donde se ubica, permiten considerar que los significados que adquirirán el dolor y sufrimiento en el plano espiritual habrán de ser semejantes a lo descrito por Freud sobre el estadio del autoerotismo. Para Scheler, en el plano espiritual, el dolor habría adquirido características de "sacrificio", el cual tiene incorporada la idea de que el sufrimiento puede ser importante para el todo del individuo, puesto que a través del dolor se podría sacrificar una parte del todo mientras que gracias a este sacrificio el todo se salva.

*“Así como la muerte es morfológicamente sacrificio para la organización y diferenciación del organismo sólo en el mundo de los metazoos (es decir entre los animales pluricelulares) (Minot), así también todo sufrimiento y todo dolor, de acuerdo con su sentido metafísico y formal, es una vivencia del sacrificio de la parte por el todo y de lo menos valioso por lo más valioso”.*<sup>138</sup>

Esta forma que tiene Scheler de entender el sentimiento del dolor vivido como un sacrificio, permitiría la supervivencia de la especie zoológica, y a su vez, generaría un segundo sentimiento que anularía el sentimiento trágico del dolor sin sentido, cambiándolo por este tipo de sensación dolor, en que consiste el sacrificio.

Diera la impresión que, para Scheler, el concepto de sacrificio fuera fundamental para entender las características del sufrimiento y el dolor. El abordaje que realiza del concepto de sacrificio lo lleva a proponer que el sacrificio es equivalente al principio que afirma que quien practica el sacrificio lo hace teniendo en cuenta que ha de “sacrificar” una parte para salvar el todo.

El autor considera que fue la religión cristiana la que comprendió inicialmente muy bien este concepto, y más aún, hasta la actualidad lo tiene incorporado en su doctrina, puesto que nada más significativo puede existir que el sacrificio, fundamental y propiciatorio, de Dios mismo, quien libremente y por el amor envió al sacrificio al hijo (la parte) para la salvación del mundo (el todo) que sería la redención de la humanidad.

Scheler refiere que al hablar sobre la concepción del sacrificio no se están creando jerarquías objetivas entre la parte sacrificada en relación a la parte salvada; en otras palabras, señala que ninguna de las dos partes es menos

---

<sup>138</sup> Scheler, M. *Ibidem*. Pág. 23.

positiva que la otra. Yendo un poco más lejos, el autor afirma que todo sacrificio se produce necesariamente por algo y, aunque la persona no tenga plena consciencia del motivo de su conducta de sacrificio, ha de entenderse que ese "algo" por el cual uno se sacrifica es siempre de rango superior.

*“Y el sacrificio es necesario solamente cuando la causalidad, como ley de las cosas y de los acontecimientos portadores de valor, vincula necesariamente la realización de un valor positivo superior (o bien que se evite un mal de rango superior) a la implantación y realización de un mal de rango inferior”.*<sup>139</sup>

Nuevamente encontramos que Scheler, avanzando en la dirección de nuestra tesis, aporta una reflexión que la enriquecerá y tiene que ver con el desarrollo de su concepto sobre el sacrificio. En la clínica encontramos exactamente lo que Scheler explica desde la filosofía, es decir, que un paciente sumido en el mayor dolor y el sufrimiento continúa unido, brindando ayuda, alivio y atención a su pareja torturadora, utilizando distintos pretextos y explicaciones que no son nada convincentes; siendo lo único convincente que se está sacrificando por aquello que considera un bien superior o un elevado ideal, como puede ser el principio del valor de la familia, o siguiendo el supuesto de que su sacrificio permitirá que los hijos no se queden sin padre, o que con el amor que propicia al torturador, este un día cambiará hacia la bondad.

Evidentemente muchos de los sacrificios que las personas realizan “por amor” pueden estar equivocados, sobre todo cuando estos sacrificios obedecen a pasiones mundanas y de trascendencia únicamente para sus vidas. Pero la entrega y la necesidad de continuar permanentemente comprometidos con una empresa de dolor y amor, muchas veces seguirá por mucho tiempo aunque la



vida se encargue de decirles que van por el camino equivocado. Esta conducta de sacrificar una parte de su vida para salvar “el todo” bien puede corresponder a lo que nosotros entendemos como el masoquismo de vida, es decir, un sufrimiento de amor y dolor elevado a la categoría de ideal que se convierte en un sufrir placentero frente a la convicción de que se está salvando a la humanidad.

Scheler afirma que el dolor y sufrimiento solamente pueden ser posibles en medio de estructuras “asociadas”, donde es evidente que una trabajará tanto a favor de la otra como en su contra. La condición para la existencia de un sacrificio es la formación de una asociación de partes al servicio de un todo jerárquicamente superior a las partes. Su tesis apunta a la consideración de que solo pueden coexistir el dolor y el amor vital al interior de una asociación donde *“estarán estrechamente vinculados, de un modo necesario, amor y dolor. Amor como fuerza básica de toda configuración asociativa por ello en primer lugar la condición previa del ‘sacrificio’ que son tanto la muerte como el dolor.”*<sup>140</sup>

En efecto, la posición del autor coincide nuevamente con la nuestra, puesto que desde que Freud escribió la segunda teoría de las pulsiones afirmó, categóricamente, que el ser humano no puede existir si es que ambas pulsiones no están fusionadas constituyendo una amalgama que permita la vida, de donde todo acto de Eros, necesariamente, ha de contener la participación, en mayor o menor medida, de Tánatos, de donde nuestra idea: “no puede existir amor sin la participación del dolor”, por las razones recién expuestas, coincide con lo dicho por Scheler: “no se puede querer lo uno sin lo otro”.

---

<sup>139</sup> Scheler, M. *Ibidem*. Pág. 26.

<sup>140</sup> Scheler, M. *Ibidem*. Pág. 29.

No se pueden querer el amor y la asociación (comunidad) sin la muerte y el dolor; ni que siga desarrollando y creciendo la vida sin el dolor y la muerte, ni que exista la dulzura del amor sin que también existan el sacrificio y su dolor. Esto es considerado por nosotros como la esencia de lo que contiene el masoquismo de vida, es decir, que la cuota de dolor y sacrificio surgirá en la medida que esté al servicio del crecimiento y elevación.

*“¡El sacrificio es como una cabeza de Jano cuyos rostros ríen y lloran al mismo tiempo! Miran al mismo tiempo hacia el valle de las lágrimas y hacia el valle de las alegrías. El sacrificio contiene ambas cosas la alegría del amor y el dolor de dar la vida por lo que se ama”.*<sup>141</sup>

Teniendo en consideración que el dolor es estimado por todos los investigadores como una señal de alarma que denota un peligro tanto externo como interno, el autor se pregunta si realmente ese sería el único significado del dolor. Así, sospecha que ¿por qué no hay otras señales que puedan informar del peligro? ¿Por qué tiene que ser precisamente el dolor? Sin duda sus preguntas están basadas en reflexiones que apuntan que el organismo o el psiquismo bien podrían emitir señales inteligentes o leves contracciones no dolorosas para informar de algún peligro, por ejemplo.

Basado en ello, Scheler informa que es probable que el dolor y el sufrimiento contengan otro sentido más allá de ser simples informantes de peligros o daños por venir; o ser la señal de alarma, como dijo Freud, que se estaba frente a uno de los efectos de la pulsión de muerte.

*“¿Por que el fundamento del mundo, si era tan razonable como para dar al ser viviente un sistema de señales naturales para reconocer*

---

<sup>141</sup> Scheler, M. *Ibidem*. Pág. 32.

*lo que debe hacer u omitir para conservarse o favorecerse a sí mismo, no sirven de medios menos bárbaros y vehementes para advertirnos y atraernos?”<sup>142</sup>*

Una primera respuesta podría ser: porque el dolor es suficientemente intenso e intolerable como para producir una conducta evitativa o de reparación inmediata, y así aliviar el peligro o el daño. Freud lo señaló cuando, en principio, sostuvo que el dolor era una alarma frente a un peligro, para luego sostener que el dolor estaría íntimamente vinculado a la angustia, la cual sí tiene relaciones cercanas con la pulsión de muerte, y la urgencia creada para detener la acción de Tánatos ayudará a prolongar la vida.

Pero también resulta importante la reflexión de Scheler pues, en efecto, el dolor debe tener más de una función, que aún desconocemos; una de ellas podría ser lograr aumentar nuestra alerta, mejorar nuestra atención y desarrollar, a través de el proceso secundario, razón y reflexión, a la par que la suficiente experiencia para dominar el estímulo hostil. El autor considera que el sentido del sufrimiento es convertirlo en sacrificio, y que el único fundamento que permitirá entender la razón del sufrimiento es que caiga directamente bajo la luz del sacrificio.

Volviendo a nuestro punto de vista, consideramos que el aparato psíquico debe trabajar con una carga permanente de energía que le permita moverse; esta energía será la fuente del movimiento del pensamiento y de la actividad vital del cuerpo. Sería imposible que el organismo y el psiquismo pudieran dar frutos si es que sus cargas estuvieran reducidas a la mínima expresión. Por ello, si consideramos que el dolor y el sufrimiento, desde el momento en que son

---

<sup>142</sup> Scheler, M. *Ibidem*. Pág. 24.

insistentes y constantes, habrían de producir una carga tensional intensa, esta energía elaborada será la necesaria para la acción humana y motor de los vínculos de relación.

Es muy posible que el ser humano **haya** logrado, como dice Scheler, un autoadiestramiento, para que desde las propias experiencias vitales, tanto del éxito como del fracaso, podamos sostener un *quantum* energético que mantenga el cuerpo y la mente en movimiento. Esta fuente energética bien podría ser el dolor, que cuando se une a la libido produciría aquello que sostenemos en nuestra tesis: un masoquismo al servicio de la vida.

Es posible que las reflexiones de Scheler lleguen a conclusiones diferentes a las nuestras, sin embargo, lo que es inobjetable es que sus hallazgos en relación a la íntima comunidad que existe entre el dolor y el amor, y el sentido que le ha de dar a esta combinación, se asemejan grandemente a lo que nosotros proponemos sobre un masoquismo a favor de la vida y de función autorreparadora de los procesos de desorden pulsional.

Scheler difiere de aquello que nosotros opinamos en el sentido que adjudica a este tipo de sufrimiento. El autor insiste en que el sufrimiento solamente tiene sentido en la medida que sea elevado a Dios y realizado con ese fin, por lo que el sufriente habría de prepararse tiempo atrás haciendo de ese martirio un ejercicio que se habrá de convertir en un modo de vida para que *“los dolores y sufrimiento de la vida dirijan nuestra vista espiritual... no significa entonces creación de una calidad moral o religiosa, sino purificación y separación*

*de lo auténtico respecto a lo inauténtico, descartar lentamente lo inferior de lo superior en el centro de nuestra alma”.*<sup>143</sup>

Lo que sí resulta concordante con nuestra hipótesis estriba en el hecho de que también encontramos entre la población –a la que hemos podido estudiar en la práctica clínica–, una difundida conducta que muchas personas, de modo poco explicable por ellos, desarrollan relaciones y vínculos interpersonales que los han de llevar a un sufrimiento permanente y que encuentran positivo, o "necesario que así sea, al menos durante un tiempo" puesto que, según sus principios, tolerar malos tratos en distintos lugares –como habría de ser, por ejemplo, en una oficina o en un matrimonio o con los hijos adolescentes–, ha de significar que en algún momento su bondadosa actitud servirá de ejemplo, y finalmente es posible que el maltratador logre modificar su conducta, aunque para ello tenga que vivir sufriendo un trecho de su vida.

La transcripción del párrafo que sigue, perteneciente al tratado el *Sentido del sufrimiento* de Scheler, puede explicar magistralmente aquello que nos refiere relacionado con lo que entiende como la finalidad del sufrimiento.

*“Cuando murió la hijita de Lutero, Magdalena, dijo Lutero: ‘Me siento alegre en espíritu, pero según la carne me siento triste. Es algo maravilloso saber que seguramente se encuentra en paz y está bien y, no obstante estar todavía triste’. ¡Esta es una rara réplica al eudemonismo!... que desde la zona de los sentimientos sensoriales, extendidos, localizado en el cuerpo (dolor, placer, etc.) hasta la bienaventuranza y la desesperación de nuestro yo más profundo, hay ciertos niveles de sentimiento en cada uno de los cuales son posibles las cualidades del placer y del disgusto; por ejemplo*

---

<sup>143</sup> Scheler, M. *Ibidem*. Pág. 64.

*podemos padecer alegremente un dolor y gustar de mala gana el bouquet de un vino*".<sup>144</sup>

### **3.4. Masoquismo o la religión salvadora**

La necesidad de incluir en este estudio el análisis del sufrimiento que encontramos en las experiencias religiosas, en especial en las religiones monoteístas, y principalmente en la experiencia cristiana, se sustenta en la inobjetable evidencia del modo como el padecer y el gozo se yuxtaponen en el centro mismo de este sentido religioso; siendo la máxima alegoría cristiana aquella que presenta la muerte del hijo colgado de una cruz, quien previamente se había sometido libre y voluntariamente a un sinnúmero de padecimientos.

Esta escena, para muchos no creyentes y para otros cristianos tibios, puede ser considerada como anormal, incomprensible, patológica, histérica o simplemente masoquista, incluyendo en este grupo a todos aquellos hombres y mujeres santos que siguiendo sus creencias de fe se dejaron mortificar o se sometieron al martirio hasta encontrar la muerte en la absoluta consideración de que luego habrá otra vida donde su entrega será compensada al máximo. Un ejemplo extremo lo estamos presenciando en las inmolaciones, que día a día ocurren en los países del medio oriente, donde apreciamos a musulmanes fundamentalistas suicidarse por amor a su dios, llevándose con ellos al otro mundo a decenas de personas inocentes.

Incluso, para aquellos creyentes comprometidos con su religión, la cruz y los tormentos derivados de ella, por no ser entendidos plenamente pasan a la categoría de "misterios de fe", logrando la suspensión de toda reflexión profunda,

---

<sup>144</sup> Scheler, M. *Ibidem*. Pág. 66.

pasando a ser aceptados sin posibilidad de entender lo innombrables que resultan los designios y actos de un Dios trino, que en muchos de sus mandatos deviene inexplicable.

Lo extendidas que están estas manifestaciones religiosas han suscitado que nuestra investigación se dirija a intentar conocer qué se esconde detrás de estas manifestaciones del espíritu, que bien pueden contener un sentido no patológico, una disposición del creyente, que lejos de ser masoquismo perverso se expliquen, por el contrario, por ser un tránsito a través de un sufrimiento fuertemente investido por el amor a Dios, de manera que el resultado sería un sufrimiento voluntario, un masoquismo amoroso al servicio de un bien del espíritu o, como diría Aristóteles, buscando por resultado haber alcanzado un estado de contención del sufrimiento para lograr el *areté*, o la virtud.

Pero tal como sucede cuando estamos frente a una experiencia religiosa, pronto encontraremos los múltiples intentos de explicaciones que pueden darle sentido. Así, Freud, en sus distintos trabajos sobre la religión (*Una experiencia religiosa*, 1928, *Moisés y la religión monoteísta*, 1938-1939) considera que las manifestaciones religiosas de los seres humanos están profundamente ligadas al desenlace del complejo de Edipo, que suele interpretar la dimensión del sacrificio cristiano como un derivado de dicho complejo. Es posible también encontrar alusiones narcisísticas a la aspiración de búsqueda de la eternidad basada en la ilusión y esperanza del encuentro con el padre en el más allá. En otras ocasiones, la expresión religiosa está vinculada al miedo a la muerte, de la que deriva la forma mística de procesar este horror. Tampoco falta quien encuentra en la experiencia religiosa, sobre todo en la cristiana, una manera de resolver el problema de la culpa siempre presente entre el padre y el hijo, más en este caso,

que de por medio está una víctima entregada al sacrificio por el padre y que es nada menos que su hijo.

El misterio del vínculo entre Cristo y su Padre bien puede ser una paradoja, pues habría de explicar el sentido psicoanalítico de la fórmula “*De tal manera amó Dios al mundo que ha dado a su hijo unigénito al sacrificio*”,<sup>145</sup> y a la muerte para la salvación de la humanidad. Esta aporía resulta imposible de entender, a no ser que recurramos a la fe, que no explica mucho. Luego, si pensamos en la teoría del masoquismo, nos encontramos que en ciertos casos parecería que se cumple punto a punto este desorden pulsional. Pero, por otro lado, también observamos que ciertos pasajes de la vida y obra de Jesús sí pueden ser explicados por nuestras hipótesis que, proponiendo otra mirada al problema, encuentra lo siguiente.

El sufrimiento claramente observado en distintos momentos de la vida de Jesús bien pudo estar firmemente sostenido por un mensaje de amor, de paz, de abstinencia frente a los excesos pasionales desmedidos. Él hizo de su vida un ejemplo, del modo como pudo transformar con su prédica de amor el sufrimiento que hubiera sido simplemente estéril de no haberse reestructurado a través del factor libidinal. De esta manera, se habrá constituido un par masoquista al servicio de la vida, aunque en este caso para la vida eterna.

Aunque esta interpretación explica con cierta claridad algunos aspectos místicos del cristianismo, es posible que la encontremos también en otras religiones monoteístas que aúnan sacrificio y amor a la humanidad, con los que resultarían más tolerables las penurias de la vida.

---

<sup>145</sup> *Santa Biblia*. 1960. *Juan*, 3:16.



Desde la óptica del funcionamiento del inconsciente, ambas pulsiones se habrán conjugado de tal manera que tendrán un sentido, un fundamento y una razón de ser que transformen un acto de abuso contra un líder religioso (Jesús) en un acto pleno de trascendencia, que después de veinte siglos continúa creciendo. Este es el tipo de sacrificio presente en la experiencia religiosa, que habría de ser considerado como un masoquismo de vida, producto de un sufrimiento voluntario doloroso, y al mismo tiempo gozoso, sostenido por el proceso secundario de la víctima, que se habría logrado gracias al procesamiento del amor con el dolor con la certeza de que luego de la prolongada espera, que tomó la agonía, sobrevendría el encuentro con el Padre.

También podemos observar la manera en que el pueblo cristiano suele entender el drama de la cruz, el cual se explica mediante múltiples y distintas conductas espirituales populares, que finalmente no son otras que un modo de resolver, de modo proyectivo, los propios conflictos que el creyente, hijo del pueblo, tiene y pone en práctica. En unos casos la creencia popular está unida íntimamente a aquello que constituye la tradición, y aunque muchas veces incomprendible para ellos, se abrazan a la leyenda con fe y devoción, cambiando incluso el sentido mismo del credo. Así, por ejemplo, no falta quien piensa que creer en la virgen Macarena, por quien daría la vida, es más que suficiente, no aceptando ningún otro precepto de la iglesia.

Conocemos otros casos de propuestas religiosas que de modo claro y explícito proponen la mortificación del cuerpo, tal como encontramos en la cita de Pablo que aparece en Corintios.

*“Así que, yo de esta manera corro, no como a la ventura; de esta manera peleo no como quien golpea el aire, sino que golpeo mi*

*cuerpo, y lo pongo en servidumbre, no sea que habiendo sido heraldo para otros, yo mismo venga a ser eliminado”.*<sup>146</sup>

¿Cómo se puede entender esta manifestación religiosa? ¿Cómo podemos explicarnos la actual existencia de sujetos que siguiendo el sentido de lo que dice Pablo, se dejan crucificar realmente cada Viernes Santo? ¿Y qué decir de aquellos que siguen las procesiones de rodillas durante horas, teniendo luego que ser internados para curar las heridas y laceraciones que se hicieron en las piernas?

Es ahí donde podemos preguntarnos si las religiones monoteístas y en especial la cristiana pueden hacer que subsista su doctrina sin tener en cuenta el sufrimiento. En otras palabras ¿puede existir un cristianismo sin sufrimiento? Igualmente nos encontramos frente a la necesidad de aclarar si es que este compromiso, tanto consciente como inconsciente, que lleva a militar en las filas de las religiones monoteístas obedece a una necesidad de tomar la experiencia religiosa a la manera de una “psicoterapia individual” que resulta necesaria para suplir el vacío original que ellos (los fieles) tenían para procesar, mediante el inmenso amor divino, todas aquellas pulsiones traumáticas, tanáticas y de abstinencias que tenían y que ahora, gracias a esta promesa eterna de amor, se irán aliviando.

En tal sentido abrimos la siguiente reflexión: si el efecto de lo religioso es cierto, y puede traer alivio a las dificultades de la vida, tendremos que considerar que la conducta de la mayoría de los millones de fieles monoteístas estaría bastante lejana de ser considerada como de perversos masoquistas, quedando abierta la posibilidad de considerar que esta manifestación de fe, que incluye el

---

<sup>146</sup> *Santa Biblia*. 1960. *Pablo*, Corintos 9:26-27.

dolor y el gozo íntimamente unidos, bien puede estar al servicio de la resolución de un conflicto inconsciente, que entre otros vendría a ser el de culpa y reparación; lo cual va en la misma dirección de nuestra tesis, en la que la identificación con la víctima, o el sufrimiento autoimpuesto y compartido con otros hermanos de la misma fe, cumpliría una función reparadora, autocurativa y al servicio de la vida, al intentar por este medio controlar y convertir el dolor estéril en un sufrimiento al servicio de la reparación.

El Antiguo Testamento nos muestra un caso bastante conocido, la historia de Job, donde se juega claramente este problema, que envuelve el tema del dolor y el sufrimiento y que ha encontrado su expresión más viva en el siguiente pasaje

Cuenta la historia sagrada que Job era un hombre bondadoso y justo, más aun, creyente y fiel a los mandatos de Dios y que, pese a ello, es puesto a prueba muchas veces en la postrimería de su larga vida mediante la aparición de desgracias y un sinnúmero de sufrimientos de los cuales no era merecedor. Así, pierde todos los bienes y riquezas que poseía, igualmente, pierde a sus seres queridos, a sus hijos e hijas y hasta llega a padecer de una severa enfermedad.

Dada su situación, fue visitado por tres amigos que lo querían y que al ver la calamitosa vida que llevaba se acercaron tanto para consolarlo como para hacer algunas reflexiones. Ellos pensaban que frente a tantos y tan graves sufrimientos la explicación no podía ser otra que la certeza de que Job debía haber cometido pecados o culpas muy graves, por los que estaría pagando con semejante desgracias. La idea de los amigos de Job transitaba por la lógica divina del viejo testamento, cual es que Dios paga bien con bien y mal con mal. Job estaría así frente a un Dios juez, crítico, justo, severo y castigador, que

garantiza un orden moral, y a su vez, condena toda trasgresión al sentido mismo de la creación.

Sin embargo, según la cita bíblica, Job responde de un modo admirable, que apunta en la dirección de nuestra propia tesis. Job responde que no es cierto que él sea un gran pecador y que no es exacto que no haya cumplido los mandatos de Dios. Él considera que su sufrimiento corresponde a un ser inocente que no merece lo que está pasando y que debe *"ser aceptado como un misterio que el hombre no puede comprender a fondo con su inteligencia"*.<sup>147</sup>

Esa respuesta abre la posibilidad de observar desde la Biblia cómo, según Job, el sufrimiento sí puede ser entendido, y por tanto procesado, aunque él se considere incapaz de hacerlo por limitaciones personales de su inteligencia. Entonces, ¿cuál es esa comprensión que debemos buscar para entender la tolerancia de Job? ¿Cuál es el manejo sabio y divino que Job nos quiere mostrar al mantener sus dolores plenos de amor a Dios y paciencia infinita?

Nuestra tesis sostiene que el sufrimiento al unirse a la libido puede constituir una forma de masoquismo que, cuando tiene un sentido y está al servicio de una virtud, puede llegar a tener la cualidad del crecimiento interno; y si este fuera el caso, es probable que el sufrimiento gozoso fuera capaz de producir ciertos cambios en el psiquismo. Lo que proponemos transita por la idea de que existe un masoquismo al servicio de la vida, y que no toda tolerancia gozosa y voluntaria del sufrimiento es patológica ni corresponde a una perversión, y que al asumir, comprender y participar del sufrimiento, el hombre habría procesado el conflicto.

---

<sup>147</sup> Juan Pablo II 1984. *Salvifici Doloris* Pág. 20.

Si buscamos una respuesta más profunda a las tribulaciones de Job las encontramos en el texto de Juan Pablo II, quien en su obra *Salvici Doloris* explica ciertas formas del sufrimiento en el mundo de la siguiente manera: "*pero para poder percibir la verdadera respuesta al porqué del sufrimiento tenemos que volver nuestra mirada a la revelación del amor divino... el amor es también la fuente más rica sobre el sentido del sufrimiento*".<sup>148</sup>

Al referirse el autor al amor como la fuente más rica sobre el sentido del sufrimiento, está creando la base para explicar uno de los efectos que puede tener el amor, que a simple vista no tendría nada de misterioso cuando se une al sufrir, y ambos adquieren mediante un ejercicio de la razón un sentido superior. Nosotros entendemos que el autor se está refiriendo a la revelación de la acción del amor sobre el sufrimiento, que no es otra cosa que aquello que Freud definió como la estructuración pulsional de la fusión de Eros neutralizando a Tánatos. El amor, según Juan Pablo II, habría de impregnar el sufrimiento uniéndose tanto al dolor físico como al psíquico con el fin de crear un par que considera el par de salvación y que nosotros lo entendemos como el "par" de la fusión de Eros con Tánatos puesto al servicio de la vida, lo cual se logra, al poder ser pensado, humanizado por la fantasía, al poder ser elaborado el dolor mediante el perdón y la humanización del sufrir.

El autor estaría proponiendo la clave para que el hombre maneje sus penurias, al fusionar las experiencias libidinales del amor, con lo que las palabras dirigidas a Nicodemo cobrarían un particular sentido: "*Dios da su hijo al mundo*

---

<sup>148</sup> Juan Pablo II. *Ibidem*. Pág. 22.

*para liberar al hombre del mal, que lleva en sí la definitiva y absoluta perspectiva del sufrimiento".<sup>149</sup>*

La lectura psicoanalítica del misterio del Gólgota también puede ser entendida como la más grande experiencia de cómo se maneja y resuelve un dolor creado en la vida con una inmensa cuota de amor-Eros-Libido, justamente para que este sufrir desesperado o estéril se convierta en una dupla de sufrimiento-amor que salva, cura, hace crecer y transforma a la persona, con lo cual habremos puesto sobre el tapete que los autores bíblicos sí contaban con una idea, aunque vaga, de la existencia de un masoquismo al servicio de la vida, al que los religiosos llaman "al servicio de la revelación".

Otro elemento psíquico presente en los fenómenos religiosos es el relativo al perdón. El concepto del perdón, aunque central en la práctica del psicoanálisis, se ha ubicado en los últimos tiempos más como un patrimonio religioso o filosófico. Bástenos con observar que el término se usa en un sinnúmero de situaciones. Así, encontramos la palabra perdón unida a "confesión y perdón" o expresando una reverente posición de gratitud por haber recibido el "perdón de Dios", como también entramos en los mayores ejercicios de cristianismo cuando seguimos firmemente la palabra que dice "perdona a tus enemigos" y la volvemos a encontrar cuando leemos sobre "el poder sanador del perdón".

Los religiosos se han percatado con claridad que tienen entre manos un instrumento extraordinario que, bien aplicado, habrá de generar entre sus fieles un efecto transformador y un certero cambio de actitud hacia los tormentos que la vida le propicia.

---

<sup>149</sup> Juan Pablo II. *Ibidem*. Pág. 23.

Pero en el psicoanálisis el vocablo perdón es mínimamente usado, y en la obra de Freud casi inexistente, aunque el concepto está muy presente, de modo práctico, en los aspectos de la psicoterapia psicoanalítica, sobre todo cuando se trata de parejas. Así, mediante la aplicación práctica del perdón se pueden lograr efectos transformadores, al menos en lo relativo a la conducta de las parejas. Queda por reflexionar en qué consistirían realmente estos cambios intrapsíquicos que hasta hoy no se conocen lo suficiente. En el caso de la psicoterapia de pareja, observamos que la pareja en conflicto poco podría avanzar en la resolución de sus dificultades si es que no se confrontan ambos frente al respectivo perdón, más aun, encontramos una inicial proximidad con el par antagónico de la envidia y gratitud, con el par sentirse ofendido y perdonar al ofensor.

Sabemos sobre la trascendencia que tiene el perdón en el proceso de la resolución del complejo de Edipo y, aunque no sea mencionado el acto resolutorio del conflicto nacido en Tebas con dicho vocablo, difícilmente el niño quedará bien si es que no se ha perdonado él mismo por haber sentido hostilidad hacia su padre.

En el proceso evolutivo del complejo de Edipo, tanto el padre como el hijo se encuentran cara a cara varias veces ante la posibilidad de transitar por un perdón, que lograrán o no según sea la característica y el desarrollo de sus personalidades y según el momento en el que se encuentre el drama edípico, pero que en todo caso el amor al progenitor del sexo opuesto muy pronto será percibido por el niño como imposibilitado por el padre. Este impedimento que afecta directamente su deseo ha de generar una violenta reacción contra el padre al cual, como dice Freud, solo aspira a verlo lejos. Es en ese momento, cuando

se constituyen las bases para la aparición del súper Yo, el niño se ve forzado a perdonarse y perdonar al padre para poder seguir cerca a él.

Idéntica es la situación cuando observamos lo que sucede con el amor pasional que el niño siente por su madre, a la cual desea posesivamente de modo intenso. La solución a esta pasión no solo ha de recorrer el camino que Freud señala, que es resignarse y renunciar al amor de su vida para evitar la amenaza del padre, sino algo más ha de suceder para que la pasión pueda tener un desenlace humanizado, perdonarse mutuamente, tanto la madre al hijo como el hijo a la madre por haber pretendido detener el tiempo y volver a ser lo que fueron mientras él estaba en el vientre de ella, es decir, uno dentro del otro.

Hoy en día sabemos que este triángulo amoroso presente en todas las familias lleva profundas pasiones de amor y odio, y también se sabe que ni la amenaza de castración ni el principio de realidad terminan de eliminarlo totalmente. La clínica nos muestra cómo adultos que han tenido un vínculo muy bueno con sus padres eventualmente muestran sueños o actitudes de rencor frente a sus progenitores que solo se pueden manejar con el consuelo que resulta de la sensación que hemos perdonado o que nos han perdonado.

Dado que nuestra tesis avanza hacia el entendimiento del modo como se constituye una estructura de sufrimiento y placer, simultáneamente, pero que en este caso está al servicio de la vida, al analizar el tema del perdón encontramos que estamos frente a una figura que discurre en tres tiempos: en un primer momento, un ser humano es ofendido y atacado por su prójimo, lo que crea en él dolor e inmediatamente odio vengativo; en un segundo momento las tendencias de odio y venganza son reprimidas, y la víctima tan solo percibe dentro de sí dolor y humillación; partir de este momento, o el sujeto vive envuelto en su dolor-



venganza contra el ofensor o toma el camino del perdón, que consiste en producir inconscientemente una unión, una integración libidinal, a la huella mnémica de dolor, que lo calma creando la sensación placiente de haber superado la experiencia, por tanto, un avance espiritual y emocional.

## **CAPÍTULO 4**

### **EL MASOQUISMO DESDE EL PUNTO DE VISTA DE SIGMUND FREUD**

#### **4.1. Los orígenes del funcionamiento mental**

Iniciamos este capítulo proponiendo una revisión no cronológica de la obra de Freud, sino una revisión temática que nos permita abordar los puntos de vista del creador del psicoanálisis en torno al masoquismo. Pero para lograr nuestro objetivo, tenemos que discurrir por ciertos puntos de su especulación teórica puesto que ellos serán la base sobre la cual se apoyará el andamiaje del masoquismo.

En primer lugar, nos referiremos al dolor y a las formas mediante las cuales el aparato psíquico del individuo se defiende del mismo, aun antes de que surja el Yo. Por otro lado, desarrollaremos las características del Yo dado que esta es la instancia intrapsíquica especializada para manejar y transformar las cargas psíquicas que a él pudieran llegar.

El tercer acápite tratará sobre la evolución del concepto de masoquismo en la obra de Freud teniendo en cuenta el giro teórico que el psicoanálisis vivió a partir del año 1920. Finalmente, nos ocuparemos de revisar cuáles son las características energéticas que tienen las pulsiones, pues estas serán las encargadas de dinamizar al ser humano. Revisaremos tanto la primera teoría de la pulsión como también la segunda teoría pulsional, que surge en el horizonte teórico luego de que aparece la pulsión de muerte. Esto nos permitirá ver si existen componentes no sexuales que han de formar parte de la sexualidad.

#### 4.1.1. Introducción al *Proyecto de una psicología para neurólogos*

El *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895) es uno de los primeros y más importantes textos escritos por Freud en el que se propone el primer esquema del funcionamiento del aparato psíquico. Fue inspirado por los trabajos previos de Brook y su equipo, pues al haber formado parte del mismo, como miembro investigador, quedó científicamente estimulado para llevar adelante los ulteriores estudios hasta diseñar un esquema que podía dar cuenta del proceso desde lo psicológico del funcionamiento mental.

El *Proyecto...* tiene tres partes, pero nosotros trabajaremos solo con la primera, pues es la que más información proporciona para nuestro propósito.

Es sabido que la lectura de este texto es considerada como difícil y compleja, pues los términos neurológicos que utiliza no están del todo elaborados. Por ello, y para lograr una comprensión cabal de las razón por la que hemos incluido el *Proyecto...* en nuestra tesis, haremos una breve descripción del original esquema mental de 1895.

El *Proyecto...* intenta explicar dos características y requisitos para el funcionamiento de la mente humana. En primer lugar, da cuenta de la existencia de dos tipos de energías que gobiernan dicho funcionamiento. En segundo lugar, informa sobre la existencia de estructuras mentales que serán denominadas con el nombre de "neuronas".

Concibe Freud la idea de que el ser humano no podría tener actividad mental si es que no estuviera movido por energías que lo mantengan en actividad. A estas energías las denomina Quantum, y las representa con la letra Q. Las energías, siempre de acuerdo con el *Proyecto...*, tendrían un doble origen. Las primeras provendrían del mundo interior del individuo, y estarían causadas

por toda actividad que nace del orden vital y biológico que se desprende del cuerpo vivo, estas energías al ingresar al sistema nervioso aportarían la fuerza para la actividad, aunque cuando la intensidad de estas cargas energéticas deviene en excesiva, será la causante del displacer y el dolor. A estas cantidades internas las denomina Quantum Neuronal y las representa con la sigla Qn. El segundo grupo de energías provendría del Mundo Externo, al que denomina con la palabra Quantum, representada con la letra Q. Estas energías a diferencia de las anteriores, QN, llegarían al individuo en grandes magnitudes provenientes de la actividad del mundo exterior, que para ingresar a través del cuerpo del individuo tienen que reducirse mediante un sistema de filtros fraccionadores, hasta convertirse en un aporte energético sumamente reducido, equivalente desde el punto de vista energético a las cantidades mínimas con que actúa QN. Solamente mediante esta reducción de intensidad podrá participar en la función psíquica.

Por otro lado, el *Proyecto...* también contempla la existencia de estructuras mentales estables, a las que denomina neuronas. Las neuronas serían de dos tipos. Las primeras miran al mundo externo y son capaces de vibrar y estimularse con la actividad de este mundo, como: ruidos, luces, vibraciones, dolores y temperaturas; a través de estas neuronas estos estímulos llegarían al interior de la mente, pero, tal como hemos dicho, de modo reducido. Freud denomina a estas neuronas con el nombre de Fi (físico).

El otro sistema de neuronas se ubica en el interior de la mente y probablemente es lo que en el futuro se conocerá como el inconsciente. Estas neuronas reciben cargas de energías tanto del mundo interno como del mundo externo. Como hemos dicho, solo trabaja con cargas muy reducidas. Este

sistema neuronal es capaz de almacenar energías, pero también registra, bajo la forma de huellas mnémicas, aquellos estímulos, como vivencias externas, que al provenir del mundo externo son registrados como recuerdos. A este tipo de neuronas Freud las denomina Psíquico, y las representa con las siglas Psi. A las neuronas Psi que tienen capacidad de almacenar recuerdos y cargas energéticas se les llama “huellas anémicas”.

En *el Proyecto...* encontramos que Freud emplea varias formas para referirse a la energía, en general, pero con fines didácticos podríamos decir que todas son equivalentes. Así, cantidad, energía, cargas o catexis vendrían a ser lo mismo, es decir, energías tanto internas como externas que activan la mente. Otro concepto importante para seguir la lectura es el de "la carga de las huellas mnémicas del recuerdo". Esto se refiere a que los recuerdos almacenados en la memoria solo se pueden activar si es que sobre ellos recaen o aumentan cargas de energías provenientes indiferentemente de orígenes dispares, tanto del mundo interno como del externo.

También encontraremos menciones a dos cualidades de las energías mentales. Unas denominadas por Freud como “cargas fijas”, que serían cargas "amables" o manejables, adscritas al proceso secundario, resultante de la influencia de la cultura. Estas cargas fijas, después de 1920, corresponderán a las pulsiones de vida o al servicio de la vida. Y otras cargas o energías, que en este caso serán libres, denominadas energías “indómitas o locas”, puesto que generarán una gran desorganización del aparato mental, también creadoras de dolor, cuando están en aumento.

La búsqueda del placer y la consecuente fuga del dolor estarán representadas por los intentos del ser vivo de bloquear o inhibir las cargas libres

e indómitas para convertirlas o facilitar el predominio de las cargas fijas, que son las que están al servicio de la vida.

El problema del dolor, y el modo cómo el ser humano reacciona ante él, fue siempre una preocupación en Freud. Tal es así que concibió la metapsicología alrededor de un diseño centrado en un sistema mental que contaba con diversos mecanismos, con los que lograba liberarse del dolor. La creencia de que el displacer debería ser eliminado de la mente, de la forma más propicia y rápida, hizo que el manejo de estas tensiones álgidas se convirtiera en el móvil central de su obra, que evoluciona hasta llegar, con el tiempo, a concebir la existencia de una organización equivalente al Yo, adjudicándole la capacidad de funcionar como un sistema fundamentalmente protector contra el dolor.

*“En otros términos, cuando existe un Yo, por fuerza debe inhibir los procesos psíquicos primarios (...) Las defensas (rechazo) primarias serán entonces tanto más poderosas cuanto más intenso sea el displacer”.*<sup>150</sup>

Dado que el individuo no nace con un sistema equivalente al Yo, y que por lo tanto, tiene que desarrollarlo en el tiempo; en la organización mental originaria concebida por Freud, se consideraba que tendría que existir algún sistema de protección frente al dolor que entrara en funcionamiento hasta que el Yo apareciera en la escena. Este mecanismo originario protector fue denominado principio de inercia, cuyo funcionamiento consistía en permitir y facilitar la liberación constante de las cargas hiperintensas, causantes del dolor y que inundaban el psiquismo; con lo que se habría dado el primer paso también hacia la búsqueda del placer.

---

<sup>150</sup> Freud, S. 1895BN. *Proyecto de una psicología para neurólogos*. Págs. 234-235.

*“El sistema neuronal tiene la más decidida tendencia a la fuga del dolor. Vemos en ella una manifestación de su tendencia primaria a evitar todo aumento de su tensión cualitativa (Qn) y podemos concluir que el dolor consiste en la irrupción de grandes cantidades (Q) hacia Psi. De esta manera ambas tendencias quedan reducidas a una y la misma”.<sup>151</sup>*

*“Con ello el dolor queda caracterizado como la irrupción de cantidades (Q) excesivas hacia Fi, y Psi; es decir de cantidades (Q) que son de un orden de magnitud aún mayor que el de los estímulos Fi”.<sup>152</sup>*

De esta manera, quedaba planteada su primera tesis en torno a la protección contra el dolor. El sistema primario neuronal tendrá la tendencia de fugarse del dolor mientras que, por otro lado, afirma que la causa del dolor psíquico sería el aumento, de modo desproporcionado, de grandes cantidades de energía que, proviniendo tanto del mundo exterior como del interior, desorganizan el primitivo sistema neuronal.

El principio de inercia fue considerado por Freud como el principio rector del funcionamiento del sistema nervioso, que tendría una antigüedad filogenética mayor que el Yo y que, a diferencia de él, no cumpliría con una función intermediadora, como la tiene el Yo, que interviene entre las exigencias del mundo externo y las urgencias y tensiones del mundo interno, que demandan una descarga inmediata. Freud describe este principio de la siguiente manera:

*“Parecería lícito, pues, intentar una generalización de lo que en estos casos se había comprobado. Partiendo de esta concepción, se puede establecer un principio básico de la actividad neuronal con referencia a la cantidad (Q), un principio que prometía ser muy*

---

<sup>151</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 221.

<sup>152</sup> Freud, S. *Ibidem*.

*ilustrativo, ya que parecía comprender la función (neuronal) en su totalidad. Me refiero al principio de la inercia neuronal según el cual las neuronas tienden a descargarse de cantidad (Q). La estructura y el desarrollo de las neuronas, así como su función, deben ser concebidos sobre esta base”.*<sup>153</sup>

Según la cita, observamos que, ya desde los albores de sus descubrimientos, consideraba “muy ilustrativa” la preponderancia de los principios de funcionamiento neuronal, sistemas automáticos a través de los cuales podríamos comprender el modo en que se alivia el peso tensional. Estos mecanismos liberadores del dolor –que junto con otros principios de funcionamiento, igualmente importantes y presentes en los primeros momentos de la vida, como son el principio de inercia, el principio de constancia y el principio de placer– servirían como una membrana permeable, necesaria para el reordenamiento de la actividad energética dentro de la incipiente vida mental. Así, inicialmente y antes de que el Yo aparezca, el equilibrio energético del mundo psíquico corría a cargo de estos principios, de los que dependía la continuación de la vida.

Llegado a este punto, y conocedores de la mentalidad inductiva de Freud, se propone dar un paso más para intentar explicar a través de cuál mecanismo íntimo se produce la liberación de estos excesos de cantidades energéticas. Este proceso se lograría a través de una actividad constante automática repetitiva de eliminación y de descarga para que no se rompa el principio del placer.

*“Un sistema neuronal primario emplea esa cantidad (QN) así adquirida para descargarla hacia los mecanismos musculares a través de las vías correspondientes, manteniéndose así libre de*

---

<sup>153</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 212.



*estímulos. Este proceso de descarga constituye la función primaria de los sistemas neuronales”.*<sup>154</sup>

Esta cita también nos permite resolver el problema de ¿cuál sería el destino de estas cargas liberadas y eliminadas? Explicar el lugar donde se depositarían las cargas sería fundamental para conocer el siguiente eslabón de la cadena de eliminación. Freud encuentra que esto se produce a través de los sistemas musculares y, evidentemente, de su respectiva actividad, como son el movimiento, el desplazamiento o la contracción. Freud nunca modificó la proyección de las cargas hiperintensas sobre el funcionamiento muscular, pues este principio volverá a aparecer, en 1924, en el *Problema económico del masoquismo*. Treinta años después nos vuelve a referir que seguía en vigencia el mecanismo de la proyección de las cargas intensas hacia el sistema muscular, como un principio fundamental para eliminar las cargas tanáticas que no logren una ligadura pacificadora.

Pronto Freud comprendió que el individuo no podría organizar una vida de relaciones interpersonales únicamente en base al principio de inercia y su respectiva descarga automática hacia los sistemas musculares, puesto que la intersubjetividad requería un trato con el prójimo lo suficientemente fluido capaz de sostener un intercambio de afectos y lenguaje, que en buena cuenta no es otra cosa que lo que llama el proceso secundario. Pensaba que este reflejo automático de fuga no sería capaz de eliminar todas las cantidades energéticas que se iban acumulando, pues esta descarga, por ejemplo, no terminaba con alejar al bebé de las fuentes externas permanentes de displacer, que incesantemente recargarían una y otra vez de dolor al individuo. Por tanto,

---

<sup>154</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 212.

tendría que haber un nuevo salto evolutivo en el desarrollo del individuo para que, mediante la adquisición de su propio movimiento pueda alejarse de la fuente de displacer, lo que logrará convocando la asistencia ajena, a través del habla o del grito primario, para que lo movilicen y así termine su exposición a las fuentes del dolor.

De esta manera, al aparecer, la acción específica que cita Freud más adelante servirá al bebé para que en los comienzos de la vida pueda convocar en su ayuda un objeto ajeno a él, externo, para que lo asista, y con su intervención calme o aplaque las urgencias internas que todo recién nacido tiene, causadas por la energía acumulada y porque el principio de inercia no resultó lo suficientemente efectivo.

Freud propone que para que esta convocatoria de ayuda externa pueda lograrse el ser vivo necesita acumular energía para llevar adelante "la acción específica", como es convocar a la madre en su auxilio a través del llanto o gritos y pataleos para buscar su atención, lo cual logra a través de movimientos musculares. De este modo surge el principio de constancia, consistente en el hecho de que el aparato psíquico puede acumular energía, sin descargarla, que queda almacenada a manera de una batería. Una vez logrado esto, podrá utilizar esta energía domesticada para pedir ayuda, mediante el movimiento controlado y específico, como pueden ser los gestos, la agitación de brazos, la mímica y los gritos de auxilio, para poner fin al dolor a través de la ayuda materna. La instancia encargada de acumular y administrar estas energías será el futuro Yo. Estaríamos, así, frente a otro mecanismo de control de las energías indómitas: la acción específica, que nos llevará a su vez a acercarnos a los orígenes del Yo.

*“Con ello el sistema neuronal se ve obligado a abandonar su primitiva tendencia a la inercia; es decir, al nivel (de tensión) = 0. Debe aprender a tolerar la acumulación de cierta cantidad (QN) suficiente para cumplir las demandas de la acción específica (...) Todas las funciones del sistema neuronal deben ser sometidas al concepto de la función primaria o al de la función secundaria, impuesta por el apremio de la vida”.*<sup>155</sup>

¿Qué nos transmite Freud en esta cita? Él consideraba que la solución al problema de las cargas libres no solo estribaría en eliminarlas, lejos del aparato psíquico, por lo que transmite un nuevo concepto que consiste en la función de convertir las cargas libres en cargas fijas, mejor tratadas y capaces de ser acumuladas en el interior del Yo, que daría nacimiento al proceso secundario, eje de organización de la cultura y sería un primer apunte de lo que más adelante será la aparición de la función simbólica y del lenguaje, necesaria para la resolución de la compulsión repetitiva.

El proceso mediante el cual el Yo primitivo actúa sobre estas cargas significará el logro de un mayor dominio de estas cantidades, pues al tenerlas a su disposición, podrá ejecutar las defensas, el movimiento y el lenguaje frente al dolor. Este sistema acumulador y administrador de cargas será el primitivo Yo. Así, habría producido un cambio muy importante, pues a partir de la existencia de esta evolución del aparato psíquico el Yo se habría convertido en una instancia capaz de relacionarse con el dolor, en cualquiera de sus formas, pero para huir de él y alejarse de las cargas energéticas hostiles, toda vez que lo que determina una tendencia masoquista estriba en aprovechar cualquier sufrimiento que le ofrezca la vida para salirle al paso e interponerse al mismo. Estas reflexiones nos

---

<sup>155</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 213.

llevan a pensar que el Yo igualmente habrá adquirido una forma masoquista, pues se colocará como intermediario entre el desorden pulsional y el dolor, para lo que tendrá que entrar en contacto con él, involucrarse y necesariamente "sufrirlo".

El siguiente problema que Freud tenía que enfrentar, como consecuencia de la evolución del individuo y sus estrechos vínculos con el dolor, consistía en comprender cabalmente cómo funciona la memoria y el efecto sobre el individuo del acto de evocación de las vivencias y experiencias hostiles que provienen del mundo interno; es decir, de la cantera del recuerdo de episodios dolorosos.

*“La repleción de las neuronas nucleares en psi tendrá por resultado una tendencia a la descarga, una urgencia que se libera hacia la vertiente de la motilidad. De acuerdo con la experiencia, la primera vía que es recorrida en tal proceso es la que conduce a la alteración interna (expresión de las emociones, gritos, inervación vascular). Pero como demostramos inicialmente, ninguna descarga de esta especie puede agotar la tensión, pues a pesar de aquella persiste la recepción de estímulos endógenos, que restablece la tensión en psi”.*<sup>156</sup>

En esta cita volvemos a observar la importancia que Freud concedía a la proyección energética dolorosa y desorganizada hacia el sistema muscular. Pero tal como lo señalamos líneas arriba el sistema psíquico también cuenta con otras estrategias, entre las cuales está el modo como se organizan los procesos facilitadores que llevan al recién nacido en busca una intersubjetividad que pueda brindarle ayuda, y que se ponen de manifiesto a través de la acción específica señalada, pues al intervenir el prójimo en su auxilio logrará nivelar las cantidades ingobernables que se venían acumulando en el sistema nervioso.

La aparición de una instancia como el Yo, al ser capaz de guardar cantidades domesticadas, cantidades que habiendo sido energía libre pueden quedar convertidas en proceso secundario, habla en favor de que, dentro del Yo, existirían funciones y atracciones que al recaer sobre él las cargas indomables provenientes del Ello, podrán ser transformadas y cambiadas de cargas indómitas y muy móviles a cargas fijas. Esta transformación daría cuenta de la existencia por parte del Yo de una función de control y detención de lo caótico. Estos conceptos son retomados cuando nos referimos al duelo.

Siguiendo hasta este punto el desarrollo de las ideas de Freud podríamos deducir que otra de las funciones trascendentes del Yo es la de facilitar la fusión pulsional. El Yo se constituiría en un objeto a través del cual se puede lograr la amalgama pulsional.

Las citas también señalan dos ideas importantes: que la descarga inicial se dirige a la vertiente motora, y que además toma una ruta interna que conduce a la expresión de las emociones y a la búsqueda de la asistencia ajena. Esto sería un movimiento centrípeto, semejante a lo que años después Laplanche llamaría el movimiento autodirigido hacia sí mismo. Las últimas líneas de la cita denotan que habría una descarga constante, puesto que la tensión jamás se agotaría al persistir la recepción de estímulos internos como externos.

Finalmente, José Luis Valls y Ernesto Fairblum (1979) proponen que las repeticiones del *Proyecto...* serían formas de recordar sin elaborar, donde los procesos mnémicos quedarían intensificados, puesto que, por el hecho de recorrer una y otra vez el mismo camino, pasando de neurona a neurona,

---

<sup>156</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 229.

facilitaría la evocación de los recuerdos, por las constantes repeticiones previas.<sup>157</sup>

Freud crea un aparato psíquico cuya estructuración puede perfectamente producir una tendencia a repetir las experiencias de satisfacción. Esto está vinculado a la evitación del displacer (defensa), así como también podrían revivir experiencias dolorosas por el simple hecho de que estén facilitadas y no adscritas al principio de constancia.

#### **4.2. El desarrollo del concepto del Yo**

La razón por la que hemos decidido desarrollar este punto, que procurará estudiar e investigar de qué manera se desarrolla el Yo dentro del sujeto, se debe a que consideramos que el problema del masoquismo tiene tanto que ver con la pulsión como con las dos instancias fundamentales que son el Yo y el súper Yo, derivado del primero.

Igualmente hemos podido observar como el desarrollo de las ideas de Freud dieron un papel fundamental a las pulsiones, incluso en su primera época antes que desarrollara el concepto de Tánatos, cuando hablaba de los componentes sádicos al interior de la pulsión sexual, que al liberarse de la represión devendría en lo sádico y posteriormente en el masoquismo. Pero al Yo, por más que lo describe como sufriendo la violencia sádica del súper Yo, tan solo le adjudica una menor importancia en la génesis del masoquismo.

Por ello dedicaremos al Yo la atención necesaria para comprender cuál será su participación en la delicada encrucijada del masoquismo.

---

<sup>157</sup> Valls, J.L. y Fairblum, E. 1979. "Facilitación, Repetición y Resistencia". En: *Revista APA*.

Después de que el *Proyecto...* vio la luz, no se volvió a escribir nada en relación al Yo, al dolor o al sufrimiento. Tuvieron que pasar quince años para que nuevamente Freud hiciera alusión al Yo en sus obras, al admitirle una participación como mediador entre el placer y el dolor. Luego, en 1914, en *Introducción al narcisismo*, nuevamente aparece el Yo, pero las reflexiones que conducen a señalar las acciones del Yo para interponerse frente al dolor tan solo se limitan a señalar la tensión que puede existir entre el Ideal del Yo y el Yo, sin que luego de esta referencia haga observación alguna sobre el tema.

Durante el tiempo que va desde el *Proyecto...* (1895) hasta *Duelo y melancolía* (1915-1917) Freud no volvió a ocuparse sistemáticamente del Yo. Estuvo más preocupado en desarrollar trabajos sobre el inconsciente y las pulsiones, entre los cuales están los *Tres ensayos...* (1905), *La interpretación de los sueños* (1900) y *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905), todos textos que tratan esos temas.

Luego, con la aparición de la segunda tópica, reformulará los conceptos previos en torno al masoquismo y pondrá énfasis tanto en la difusión de las pulsiones, a las que indica como causantes últimas del sadomasoquismo, como también en el Yo, al que señala como el objeto interno que sufre las transformaciones internas y a la vez adopta una posición de sometimiento frente al súper Yo, frente al Ello y frente al mundo externo; en otras palabras, adopta una posición netamente masoquista.

Por ello, al ser el Yo participante privilegiado en torno al drama del masoquismo, en este acápite nos dedicaremos a revisar lo que señala Freud así como las razones por las que el Yo se muestra sumiso, sometido y dispuesto a recibir todo el castigo sobre sí.

Puesto que no nacemos con la instancia del Yo organizada ni con un sistema equivalente de relación con el prójimo preformada, que nos permita entrar en contacto tanto con el mundo interno como con el mundo del exterior, habremos de presenciar el modo como el Yo evoluciona en el tiempo hasta convertirse para el individuo en un pilar fundamental para las relaciones intersubjetivas. En esta intersubjetividad se ubica el masoquismo y el sadismo, en la misma intersección donde actúa la pulsión de muerte.

Consideramos genuino el interés que nos mueve al estudio de la participación del Yo en los procesos masoquistas, por considerar que esos procesos estuvieron olvidados durante años en las reflexiones teóricas, quedando más bien privilegiada la problemática de las pulsiones como factor fundamental.

#### **4.2.1. El Yo del *Proyecto de una psicología para neurólogos***

Tal como hemos descrito en el punto anterior, el incipiente aparato psíquico necesitará dar un paso más en su desarrollo, con el fin de cumplir básicamente dos funciones: detener el deseo alucinatorio causante del alejamiento del individuo de la realidad, y procurar mantener bajo control las cargas hiperintensas dentro del aparato psíquico, que son las generadoras del dolor.

Dicho propósito solamente podría ser logrado en la medida que se produzca una transformación cualitativa de un grupo de neuronas, que existen al interior de Psi, (el inconsciente) para convertirlas en neuronas "especializadas" capaces de desarrollar determinadas acciones que de otro modo serían imposibles de alcanzar. Este nuevo sistema se originará en el centro del Psi, y



consiste en la agrupación de un conjunto de neuronas, altamente especializadas, a las que se conocerá, a partir de ese momento, con el nombre del Yo, es decir el Yo del *Proyecto...*

*“En psi se ha establecido una organización cuya presencia dificulta pasajes (de cantidad) que al ocurrir por primera vez se realizaron de una manera determinada, (es decir, que fueron acompañados por satisfacción o por dolor) Esta organización se denomina Yo”.*<sup>158</sup>

Otra característica de esta original instancia es que, en el momento de su estructuración, acumulará grandes cantidades energéticas que obtiene por haber atraído sobre sí todas las energías que existían en Psi. Ahora bien, se vuelve necesario preguntarnos lo siguiente: ¿para qué necesitaría semejante acumulación energética una instancia como el Yo? ¿Cuál es el propósito de esta conglomeración de energías?

Al parecer el Yo tendría necesidad de actuar, como hemos señalado, de dos maneras: la primera consistiría en poder percatarse a tiempo de que el individuo está a punto de sufrir una alucinación, puesto que advierte que se está sobrecargando alguna huella mnémica de recuerdo, que no coincide con el mundo de la realidad que está percibiendo. Significaría esto que si el Yo no actúa inmediatamente y logra bloquear estas huellas mnémicas (para que no sean cargadas) se producirá una alucinación, que lo llevará a la situación de pérdida del sentido de la realidad.

La acción mediante la cual el Yo del *Proyecto...* actúa sobre las huellas mnémicas y los recuerdos sería el proceso denominado *la acción inhibidora*, que observamos perfectamente descrita por Laplanche, en la siguiente cita:

---

<sup>158</sup> Freud, S. 1895BN. *Proyecto de una psicología para neurólogos*. Pág. 233.

*“Se trataría de una especie de inducción en el campo circundante, similar a la que ejerce una masa eléctrica o magnéticamente cargada, siendo el efecto de la inducción función de la diferencia energética entre la carga del elemento inductor y la del medio circundante. Se trata de lo que Freud describe muy exactamente con el término de "catectización colateral".*<sup>159</sup>

La segunda función que tendría el Yo, que hemos descrito y señalado, sería la de inhibir el dolor, utilizando el mismo sistema inhibitor, es decir “la acción inhibitora”, pero en este caso, al servicio de la inhibición de las cargas hiperintensas que, de provocar la reactivación de recuerdos displacenteros, activaría el dolor nuevamente, con la misma intensidad que se produjo cuando fue vivido por primera vez.

En efecto, en el punto anterior habíamos llegado a manifestar que el gran problema que enfrentaría el aparato psíquico sería que pudiera producir la recarga energética de huellas mnémicas displacenteras que se originaron inicialmente cuando el individuo sufrió, en un momento pretérito, una experiencia displacentera o de dolor. Señalamos en esa ocasión la posibilidad de que, frente a cada recuerdo, o recatectización de energías, la huella del dolor se vuelva a reactivar, por lo que no habría modo de impedir que la vivencia del dolor se repita.

Por ello, si el Yo logra ejercer una acción de inhibición sobre esta segunda recatectización de un recuerdo doloroso, el dolor se evitaría mediante esta original función del Yo.

*“Ahora podemos imaginarnos fácilmente que el Yo, con la ayuda de un mecanismo que llama su atención (1) (la función de la atención será considerada más detalladamente en la tercera parte) .sobre la*

---

<sup>159</sup> Laplanche, J. 1970. *Vida y muerte en psicoanálisis*. Pág. 88.

*inminente recatectización de la imagen mnemónica hostil, sea capaz de llegar a inhibir el pasaje (de cantidad) desde la imagen mnemónica hacia el desencadenamiento del displacer, por medio de una copiosa catexia colateral que pueda ser reforzada de acuerdo con su necesidad”.*<sup>160</sup>

Podemos considerar que la acción del Yo para evitar la alucinación, como también para realizar la acción que inhiba el dolor, vendría a ser el mismo mecanismo energético que evita que los recuerdos se recarguen de energía y puedan confundir al individuo hasta hacerle dudar si lo que está percibiendo es real o recuerdo, puesto que la alucinación de un deseo, que no corresponde con la realidad externa, se vivirá como una experiencia tan dolorosa como un recuerdo hostil. Más aun, la alucinación podría acercar al bebé a la muerte, pues su fuente de nutrición jamás será hallada através de un objeto deseado y alucinado.

Hasta este momento hemos venido considerando que el Yo no solo era un gran inhibidor de la aparición del dolor, sino también que en esta función se expone a recibir sobre sí grandes cantidades de energía que, para poder ser manejadas, no solo deberán utilizar la acción inhibitoria explicada, sino requerirán un sacrificio más. Hay una frase en el capítulo catorce del *Proyecto...* que permite pensar que el Yo absorbe y se antepone al flujo intenso de las cantidades energéticas displacenteras fluyentes:

*“Más aún, si admitimos que el desencadenamiento displacentero inicial (de cantidad QN) sea recibido por el propio Yo, tendremos en ese mismo (desencadenamiento) la fuente de la cantidad que la catexia colateral inhibidora exige del Yo. La defensa (rechazo)*

---

<sup>160</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 234.

*primaria será entonces tanto más poderosa cuanto más intenso es el displacer”.*<sup>161</sup>

En esta cita observamos un indicio más de la existencia de funciones o aspectos masoquistas del Yo, puesto que esta instancia tendría que enfrentarse al dolor de modo directo para sentir, en su propia estructura, el impacto de las cargas hiperintensas, que no solo le servirían para adquirir energía, sino también para medir y cualificar, mediante el contacto, la cantidad de defensa que ha de usar contra ellas en su intento por manejarlas. Posteriormente, en *El Yo y el Ello*, Freud retomará el concepto de masoquismo cuando adjudica al Yo una suerte de “vasallajes del Yo”, nombre con que denomina el capítulo V, donde señala claramente en su segundo párrafo:

*“Así como el niño estaba compelido a obedecer a sus progenitores, de la misma manera el Yo se somete al imperativo categórico del súper Yo”.*<sup>162</sup>

Para el caso del Yo del *Proyecto...* no habría el peso ni la determinación del imperativo categórico, pero sí existiría el peso y la fuerza del principio del placer que exige imperativamente que todo el aparato psíquico esté libre de dolor, para lo cual, a manera de un gran sacrificio, el Yo tiene que cumplir la función de ser un vasallo del instinto con tal que a través de ese "sacrificio" el resto del sistema quede ordenado energéticamente, y por tanto, libre de cargas dolorosas y alucinatorias hiperintensas.

Otra característica que tendrá el Yo de los orígenes es que estará cargado por energías denominadas QN, es decir, energías que provienen del mundo interno. Energías que posteriormente serán conocidas como pulsiones, por lo que

---

<sup>161</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 234.

<sup>162</sup> Freud, S. 1923. *El Yo y el Ello*. Pág. 49.

encontraremos que no solo las pulsiones actúan dentro de él, sino que luego de actuar se quedan en su interior y forman finalmente el cúmulo de energías del Yo.

Pero si sabemos que las energías QN o pulsionales son energías indomables, agresivas que no tienen una representación psíquica hasta ese momento, no sería nada extraño que gracias a su pasaje a través del Yo estas cargas indómitas puedan ser modificadas para volverlas cargas dóciles al servicio del Yo.

Esto significaría que el Yo del *Proyecto...* también tendría una función aplacadora y transformadora de las energías libres de la pulsión en energías ligadas, pacificadas y al servicio de la vida. De ser cierta esta función, el Yo, mediante la aceptación a la manera de una servidumbre o un vasallaje que lo lleva a prestarse para que las cargas libres dolorosas pasen a través de él, habrá adquirido la importantísima función de ser una instancia que permite la fusión pulsional, y por tanto una función al servicio de la autorreparación.

Otra característica del Yo originario es que está constituido por huellas mnémicas, por neuronas que contienen el recuerdo de las experiencias hasta ese momento vividas. Serían pues fragmentos de la historia individual que quedan agrupadas dentro del Yo que, a partir de entonces mantendrá ese registro, y actuará teniendo en cuenta su experiencia y su memoria.

En ese texto, Freud manifiesta que al interior del Yo existirían dos tipos de energías que a su vez tendrían acciones predeterminadas. Estas energías se ubican en dos lugares distintos y claramente precisados en el *Proyecto....* La primera se aloja en la parte central del mismo que se denomina Psi núcleo, es decir, el núcleo del Yo, y está destinada a recibir cantidades altamente facilitadas que podrían ser utilizadas con libre disposición para realizar la *acción específica*.

Podríamos decir que las neuronas del núcleo corresponden a la reserva necesaria para que el individuo pueda actuar en el mundo de acuerdo al principio de realidad.

De esta manera, el Yo participaría para constituir el proceso secundario que no es otra cosa que el resultado de la influencia de cuántums de energía ligadas, no libres, por un límite y tal vez por un borde. Estas energías de psi núcleo serían la parte energética permanente del Yo, una verdadera reserva.

*“El Yo debe ser definido, pues como la totalidad de las catexias Psi existentes en un momento dado, siendo necesario distinguir en ellas una porción permanente y otra variable. Resulta fácil comprender que las facilitaciones entre neuronas Psi también forman parte del dominio del Yo, ya que representan otras tantas posibilidades de determinar la extensión que de momento en momento habrá de tener el Yo cambiante”.*<sup>163</sup>

El segundo tipo de energías corresponde a lo que Freud llama la porción cambiante, las neuronas con cargas de gran movimiento y capaces de ampliar su radio de acción, involucrando dentro de los dominios del Yo nuevas zonas en las que podría ejercer su influencia.

#### **4.2.2. El Yo y el narcisismo**

Pero el Yo definitivo, con el que un adulto ha de desarrollar su actividad en la vida, contiene más elementos, subdivisiones y funciones que aquellos que el *Proyecto...* puede brindar. Lo que hasta acá hemos visto habla de un Yo centrado principalmente en la defensa, en la inhibición del pasaje de excesivas cantidades y en un Yo obcecado en evitar el dolor. Pero esta instancia tiene también una

---

<sup>163</sup> Freud, S. 1895BN. *Proyecto de una psicología para neurólogos*. Pág. 233.

serie de carencias que Freud se ve precisado a ampliar teóricamente pues, este primitivo Yo, no tiene otra explicación que la defensa para dar cuenta de funciones que tiene un Yo adulto; tales como el deseo, la comunicación y la cultura.

En efecto, el Yo original no corresponde con lo que sería el sujeto, tal como lo entendemos hoy en día. No corresponde al sujeto descrito por Lacan ni a la subjetividad de los filósofos clásicos. En el Yo del *Proyecto...* no logramos percibir el efecto de su presencia en situaciones intersubjetivas como el amor, el deseo o la pasión. Tampoco da cuenta de las relaciones que semejante Yo habría de tener con el resto del sistema inconsciente, como tampoco tiene un funcionamiento claro en torno a los vínculos interpersonales de los que disponen las personas plenamente constituidas.

El Yo del *Proyecto...* se levantaba a informar mediante la defensa que la realidad exterior no corresponde a la evocación ni al recuerdo, y por tanto nos advertirá que no estamos frente a un objeto de la realidad, por lo que no podemos tomar los recuerdos como objetos que pertenecen al mundo de afuera, salvo que entremos en una alucinación.

Por ello, Freud se ve precisado a ampliar su metapsicología para intentar responder una serie de vacíos teóricos que tenía este Yo inicial. Ahora, en relación al narcisismo, la tarea consistirá en encontrar cuánto y de qué modo participa el Yo en temas como la psicopatología, las enfermedades mentales, cuál es su relación con las pulsiones y la libido, o cuál sería la reacción del Yo frente al dolor de los órganos del cuerpo, y finalmente, qué papel juega el Yo en la aparición del deseo, el amor y los determinantes de la elección de objetos amorosos.

Un punto que marca la dirección que habrá de tomar *Introducción al Narcisismo* (1914) es el referido al encuentro de dos conceptos en torno al narcisismo. Uno referido a lo estructural del aparato psíquico, al proceso de narcisización de las estructuras que constituyen el Yo, de tal modo que hoy se habla de "estructuras narcisistas" para referirse a las personalidades de este tipo.

La otra acepción que Freud dará al concepto de narcisismo será para señalar una subdivisión de la libido. A partir de ese texto, será natural referirse a dos tipos de libido: la narcisista y la objetal, marcando así una integración y a la vez una diferencia, por la presencia dual del fenómeno narcisístico, al poder ser, en un instante una estructura narcisista, como también funcionar, con cantidades energéticas de libido narcisista o libido objetal.

El primer capítulo da cuenta de que Freud no consideraba el narcisismo como una perversión, sino como un complemento egoísta de las pulsiones de autoconservación, parte de la dosis que todo ser vivo tiene de narcisismo. En base a este concepto el texto toma un camino múltiple, pues por momentos habla de la libido narcisista, participante en la psicopatología, como también observa su presencia en otros campos, como integrante de las conductas amorosas de las personas. Finalmente, Freud logra sentar las bases teóricas lo suficientemente explícitas como para que se reconozca que gracias a estos aportes se pudo realizar una nueva clasificación de las pulsiones.

En ese capítulo retoma el concepto del autoerotismo, para insistir en la importancia de esta etapa, proponiendo que en el origen el individuo contaría con la presencia de pulsiones autoeróticas parciales. En esa época, el Yo no estaría formado, pues tendría que acontecer un proceso evolutivo para que se estructure y aparezca. Esto nos deja un panorama constituido por pulsiones parciales



autoeróticas que solamente entrarían en contacto con objetos parciales. Pero para que la libido genital se termine de organizar sería necesaria la presencia de un “nuevo acto psíquico” como condición para que apareciera el narcisismo. Este nuevo acto psíquico sería el nacimiento del Yo. De acuerdo con nuestras consideraciones, el autoerotismo, como hemos mencionado en el capítulo del duelo, será un importante ingrediente para que se produzca un adecuado movimiento de integración de las pulsiones.

*“Ahora bien, las pulsiones auto eróticas son iniciales, primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya”.*<sup>164</sup>

El texto también informa sobre la dualidad del movimiento libidinal en cuanto a su relación con el objeto. Así, indica que la “libido de objeto”, más saludable e integradora, aparecería como resultado de un movimiento hacia el exterior, donde se uniría a un objeto externo en un particular vínculo de amor. Pero también, frente al posible abandono del objeto, la persona retiraría las cargas nuevamente sobre su Yo, en un claro intento de dejar de sufrir. Es ahí, en este retiro, donde la libido de objeto sufriría una transformación hasta convertirse en una “libido narcisista”.

El segundo capítulo trata fundamentalmente de la psicopatología, y nos coloca frente a las parafrenias (hoy esquizofrenias) las hipocondrías y también frente al sufrimiento causado por el dolor en un órgano. La óptica de Freud sobre el modo de enfermar de los pacientes está referida al tipo de libido que entra en juego al desarrollarse los vínculos humanos, así como a la estructura narcisística previa que determinó la constitución de dicha libido.

---

<sup>164</sup> Freud, S. 1914AE. *Introducción al narcisismo*. Pág. 74.

Al abordar el tema del dolor de órgano, nos muestra al Yo nuevamente en acción. Refiere el autor que frente al dolor de un órgano el Yo produciría un retiro sistemático de la libido de todos aquellos lugares donde previamente la había colocado. Así, retira las cargas de amor de los objetos, retira el interés del resto del mundo y los deposita en el órgano enfermo, que a manera de "apósito" tendría, al parecer, una función curativa que bien puede corresponder a otra forma de unión del sufrimiento con la libido, al servicio de la vida.

*“El hipocondríaco retira interés y libido, esta última de manera parcialmente nítida de los objetos del mundo exterior y los concentra sobre el órgano que le atrae”.*<sup>165</sup>

Estos hechos suceden cuando percibimos cambios anatómicos en los órganos, que padecen un dolor real por causa de una enfermedad del órgano alterado y enfermo, pero también observaremos iguales cambios en el interior de órganos sanos, producto de un dolor imaginario como en el caso de la hipocondría. Freud afirma que en este segundo caso se encontrarían alteraciones de órgano en personas angustiadas e hipocondríacos, aunque no haya una enfermedad orgánica en esa parte del cuerpo.

Dicho de otra manera, la inflamación y sobreexcitación que tendría un órgano físicamente sano, pero cuya persona está padeciendo un cuadro hipocondríaco, se llega a alterar como si estuviera realmente enfermo. Se hincha, enrojece y llega a doler por la carga tensional que se deposita sobre él. A esto Freud lo llama “erogenidad”.

*“Podemos decirnos a considerar la erogenidad como una propiedad general de todos los órganos, y ello nos autorizaría a hablar de su aumento o su disminución en una determinada parte*

---

<sup>165</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 80.

*del cuerpo. A cada una de estas alteraciones de la erogenidad en el interior de los órganos podría serle paralela una alteración de la investidura libidinal dentro del Yo*".<sup>166</sup>

De ahí que consideremos que estamos frente a una paradoja, puesto que por causa de un dolor habría que retirar la libido del mundo exterior para así atender el órgano enfermo. Pero también por causa del retiro de la libido sobre el órgano este sufrirá cambios y se modificará a la manera de un órgano inflamado, que obliga a la persona a dirigir su libido nuevamente hacia el exterior para dejar de sufrir.

*"Un fuerte egoísmo preserva de enfermar, pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar"*.<sup>167</sup>

Estas anotaciones nos llevan a pensar que el Yo, a esas alturas de su evolución, participa cada vez más en el camino hacia una alteridad como condición de la salud. Las frases del autor refieren que el origen del dolor mental también está causado por el hecho de haber dejado de amar y en general por haber dejado de relacionarse con los objetos del mundo exterior, quedando atrapado en un centro narcisista y egoísta.

Esta hipótesis queda reafirmada a través de una nueva clasificación de la forma de elección del objeto de amor. De acuerdo a la clasificación propuesta, habría dos tipos de amor: el amor narcisista, donde el objeto buscado y amado sería lo que uno mismo es, o fue, o tomando a la persona amada como parte de uno mismo, como una prolongación apendicular de su propia individualidad; o la

---

<sup>166</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 81.

<sup>167</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 82.

elección de amor al estilo del apuntalamiento, es decir, basándose en una elección que tenga características de mujer nutricia u hombre protector.

El último capítulo de dicho texto está referido a nuevas modificaciones y subdivisiones que acontecerán dentro del Yo. Luego del avance de la evolución del individuo, el Yo sufrirá una modificación en su seno, consistente en que una parte de él se convierte en el Yo ideal.

Como es conocido, el Yo ideal vendría a ser una instancia inicial caracterizada porque recae sobre ella toda la influencia del narcisismo de los padres, pues el hijo viene a ser el ideal de lo que los padres nunca lograron ser. Por su parte, el bebé llega a percibir que es el poseedor de todas las perfecciones virtudes y bellezas. A esto se suma el amor a sí mismo y la ausencia de un reconocimiento de la alteridad.

*“No quiere privarse de la perfección narcisista de su infancia y si no puedo mantenerla por estorbárselo las admoniciones que recibió en la época de su desarrollo y por el despertar de su juicio propio procura recobrarlo en la nueva forma del ideal del Yo”.<sup>168</sup>*

Esta estructura inicial probablemente servirá al individuo para elevar su autoestima y aparecer con todas las perfecciones que creía tener, pues como dice Freud *"el hombre ha mostrado ser incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozó alguna vez"*.<sup>169</sup>

Posteriormente el *Yo Ideal* será transformado o modificado por influencia del medio ambiente hasta llegar a convertirse en el *"Ideal del Yo"*, instancia distinta a la anterior, pasaje que se produce gracias a la renuncia inicial de seguir siendo el

---

<sup>168</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 91.

<sup>169</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 91.

centro de la perfección, *his majesty the baby*, punto privilegiado desde donde podía observar al mundo sin preocupación.

Pero los conocimientos actuales en relación al Ideal del Yo indican que su aparición y evolución en el tiempo es el resultado de la acción de los padres o cuidadores del bebé, quienes intentan transmitirle una serie de admoniciones y reglas sociales a cumplir, que hacen que el niño comprenda que no será más el centro del amor de sus padres, mientras que para seguir teniendo su atención y su cariño deberá cumplir los mandatos de estos padres. Como resultado de esta reflexión, Freud llega a la conclusión de que el Ideal del Yo es una estructura no autoformada, sino desarrollada por acción de las reglas sociales, premios y castigos que los progenitores imparten, proveniente del mundo externo, e interiorizada por el bebé como una auténtica implantación del narcisismo de los propios padres. Ahora, con el cambio del Yo ideal al Ideal del Yo se producirá el nacimiento de la alteridad.

#### **4.2.3. El Yo y el masoquismo**

Como dice Strachey, en la introducción a *El Yo y el Ello* (1923), es “*la última de las grandes obras teóricas de Freud*”.<sup>170</sup> Sobre todo por ser una obra donde el Yo es tratado de la manera más completa, y aunque es nuevamente mencionado en textos sucesivos, en ninguno logrará alcanzar el nivel de entendimiento como lo logra aquí.

Como hemos señalando en los capítulos anteriores, la teorización sobre la existencia de un Yo empieza en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* y termina en *El Yo y el Ello*, que no solamente nos pondrá en contacto con el modo

en que se fue estructurando progresivamente esta instancia del aparato psíquico, sino también describirá una serie de características del Yo que antes no habrían sido abordadas.

En líneas generales, lo que podemos decir de este Yo es que contiene la posibilidad de recibir dentro de sí un gran número de procesos identificatorios, es mayoritariamente inconsciente, tendrá un vínculo particular con el dolor, y desarrollará una tendencia hacia la sumisión frente a los "amos" que lo presionan.

Desde el *Proyecto...* hasta quince años después, Freud desechó la idea de trabajar sobre el concepto del Yo, dedicando todo su tiempo al desarrollo del problema del inconsciente y las pulsiones. Pero progresivamente vuelve a retomar el tema a partir de *Introducción al narcisismo* (1914) y de *Lo Inconsciente* (1915).

El Yo de 1924 no solo será –al igual que las otras hipótesis que estudian este sistema–, un Yo que habrá de evolucionar, sino también del cual se han de diferenciar nuevas estructuras, como el Ideal del Yo y finalmente el súper Yo. De igual manera, Freud propondrá que el Yo es el resultado de la transformación del Ello, que plasma en la frase “*donde estuvo el Ello ha de devenir el Yo*”.

En segundo capítulo, el modo como el Yo adopta, desde los inicios de su formación, la tendencia de ponerse frente a las pulsiones que vienen del Ello, así como frente a otras energías hostiles y que el Yo absorberá, o cuando menos, pretenderá acercarse a ellas para inhibir su actuación.

*“Así como las tensiones provocadas por la urgencia de la necesidad, también puede permanecer inconsciente el dolor, esa*

---

<sup>170</sup> Freud, S. 1923AE. *El Yo y el Ello*. Pág. 4.

*cosa intermedia entre una percepción externa y una interna, que se comporta como una percepción interior aún cuando provenga del mundo exterior*".<sup>171</sup>

Resulta un enigma la referencia que hace Freud cuando utiliza la palabra "eso" para referirse a la fuerza pulsionante, que avanza creando dolor y displacer. Fácil es considerar que se estaría refiriendo a lo tanático, o a lo que Lacan llama lo Real. En cualquier caso, la fuerza dolorosa a la que se le interpone el Yo será compulsiva y de cargas libres, de ahí que consideremos que cualquier acto que se desarrolle para frenarla tendrá que ser a costa de un sufrimiento en el Yo, que será la instancia que la recibe.

Pronto iremos observando nuevas características de este Yo del año 1924, que no solo se antepone a lo doloroso, sino también es descrito como una instancia que actúa de modo pasivo y sometido. Así lo registramos en la siguiente cita.

*"Me refiero a Georg Groddeck, quien insiste, una y otra vez, en que lo que llamamos nuestro Yo, se comporta en la vida de manera esencialmente pasiva, y –según su expresión– somos vividos por poderes ignotos (unhekannt), ingobernables*".<sup>172</sup>

Tal como Freud dice al inicio del tercer capítulo, si el Yo fuera únicamente la modificación del Ello por efecto del mundo exterior, el problema sería muy sencillo, pues solo bastaría saber el tipo de transformación que sufre el Yo, por efecto de la pulsión, para que el enigma fuese resuelto.

Sin embargo, la estructuración del Yo no es un proceso sencillo, pues en las continuas descripciones que van apareciendo a lo largo de *El Yo y el Ello*, observamos que en la evolución del Yo también aparecen energías libidinales

---

<sup>171</sup> Freud, S.1923AE. *El Yo y el Ello*. Pág. 24.

diferentes de cualidades distintas y subestructuras de funcionamiento diversas que hacen compleja la instancia.

Interesa saber que en este texto Freud vuelve a retomar el tema de las modificaciones que acontecen en el interior del Yo, como consecuencia del duelo causado por la pérdida de un ser querido. Ya hemos señalado previamente que el modo como el Yo se defiende del dolor es indefectiblemente por vía de la identificación que ha de suceder en el interior del Yo para compensar esa pérdida, es decir, una transformación profunda hasta llegar a erigir en el interior una imagen de la persona desaparecida. Dando un paso adelante en esa reflexión Freud propone que la identificación así lograda constituirá parte del carácter de la persona.

*“Desde entonces hemos comprendido que tal sustitución participa en considerable medida en la conformación del Yo, y contribuye esencialmente a producir lo que se denomina su carácter”.*<sup>173</sup>

De ser cierta esta cita, podemos considerar que lo opuesto también ha de ser verdad, que el carácter de una persona estará constituido a efecto del dolor por los amores vividos y perdidos a lo largo de su experiencia vital. Nuestro carácter será, por tanto, producto de la hechura y templanza de los golpes que el dolor propició.

*“Desde luego, de entrada es preciso atribuir a una escala de la capacidad de resistencia (resistenz) la medida en que el carácter de una persona adopta estos influjos provenientes de la historia de las elecciones eróticas de objeto o se defiende de ellos”.*<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 25.

<sup>173</sup> Freud, S. *Ibidem*. Págs. 30-31.

<sup>174</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 31.



Es interesante observar que todo lo valioso que puede resultar esta cita, contiene también una omisión al no señalar que, el carácter, más allá de las experiencias amorosas, es también el resultado de las experiencias dolorosas de pérdida. Más aún, según la misma teoría metapsicológica, las grandes modificaciones dentro del Yo no son solo debidas a las experiencias positivas o fabulosas de amor; más bien las modificaciones significativas que aparecen en el Yo se deben al dolor, producto de un abandono, por el que tiene que transitar un individuo antes de separarse del objeto amado para entrar, consecuentemente, a la etapa del duelo.

Es natural que en la época que se escribió *Yo y el Ello*, no faltaran las alusiones a la nueva teoría de las pulsiones que incluye la presencia de lo tanático en la estructuración, tanto del carácter como del masoquismo. En efecto, desde 1920, sabemos que Tánatos necesita formar una adecuada amalgama con Eros para que la vida pueda tener lugar. Solo formando una unión (fusión) con la otra pulsión el ser humano podrá desarrollarse equilibradamente en el mundo, por ello seremos pasibles de la más dolorosa psicopatología cuando por algún motivo Tánatos se desliga de Eros, y aparece actuando por sí solo. El resultado de tal emancipación será la destrucción de los procesos mentales y la aparición de cuadros que afectan incluso lo orgánico.

*“¿No se cumplirá toda sublimación por la mediación del Yo, que primero muda la libido de objeto en libido narcisista, para después, acaso, ponerle otra meta? Más adelante hemos de ocuparnos de averiguar si esta mudanza no puede tener como consecuencia otros destinos pulsionales: producir, por ejemplo, una desmezcla de las diferentes pulsiones fusionadas entre sí”.*<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 32.

La desmezcla o separación de las diferentes pulsiones a la que se refiere Freud producirá, evidentemente, un movimiento destructivo y doloroso de marcada intensidad, con lo cual podremos encontrar al Yo como víctima de estas mutaciones pulsionales o como centro sobre el cual el dolor de la proximidad de lo tanático actuará.

Pero, si hasta aquí hemos visto el modo en que se interpone el Yo a las tendencias tanáticas y dolorosas que han de emerger en el inconsciente, una situación por demás importante aparecerá cuando estudiemos los aspectos del súper Yo y el masoquismo. Sabemos que el súper Yo es una parte modificada del Yo; Freud lo dice en distintos párrafos de su obra, adjudicando que esta instancia nueva será el lugar donde las identificaciones provenientes de los padres, sobre todo en relación a las características y cualidades de la sexualidad.

Pero también es cierto que el súper Yo no solo es el residuo de las identificaciones de las primeras épocas de la infancia, sino, también es una voz direccional imperativa y amenazante que recaerá permanentemente sobre el Yo, al cual conmina al obediente cumplimiento de los mandatos, en relación a lo sexual, que de esta última instancia han de provenir.

*“Empero, el súper Yo no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, sino que tiene también la significatividad (Bedeutung, ‘valor direccional’) de una enérgica formación reactiva frente a ellas. Su vínculo con el Yo no se agota en la advertencia: ‘Así (como el padre) debes ser’, sino que comprende también la prohibición: Así (como el padre) no te es lícito ser. (...) Tanto más riguroso devendrá después el imperio del*

*súper Yo como consciencia moral, quizá también como sentimiento inconsciente de culpa sobre el Yo*".<sup>176</sup>

Una cita como esta también puede ser leída desde la admonición, la amenaza y el castigo que toma forma de sentimiento inconsciente de culpa. El súper Yo tendría que ser entonces un vigilante cercano y un verdugo constante del Yo, por cuanto la acción punitiva recaerá sobre el Yo tantas veces intente levantar su voz para desoír el primitivo mandato de esta instancia, que claramente dice "como yo, no has de ser" lo que implica que no podrá tener sexualidad alguna puesto que está reservada únicamente al padre. Líneas más adelante Freud señala:

*"Mediante su institución el Yo se apodera del complejo de Edipo y simultáneamente se somete, el mismo al Ello*".<sup>177</sup>

Ahora bien, el Yo tendrá que someterse tanto al mundo exterior, como al del súper Yo y, finalmente, al mundo del Ello, que lo convertirá en un Yo cuyo destino es sufrir de sumisión.

Toca ahora referirnos a las pulsiones. Líneas arriba señalamos que el Yo estaría sometido a la acción eficaz de las pulsiones, a las cuales se tiene que someter. Sin embargo, habrá que realizar una diferencia en cuanto al tipo de pulsión al que se debe enfrentar y, consecuentemente, revisar cuál sería la secuela que este vasallaje o sometimiento llevará.

Freud refiere que la génesis de la vida estaría en la posibilidad de que ambas pulsiones actúen unidas correctamente fusionadas. Sin embargo, señala algo que nos sugiere ser de una importancia sobresaliente. Indica, aunque de modo no desarrollado y poco extenso, que las pulsiones pueden llegar a sufrir

---

<sup>176</sup>Freud, S. *Ibidem*. Pág. 36.

problemas y desórdenes en cuanto a la capacidad de unirse entre las dos y la posibilidad de que, al existir fusiones imperfectas, el resultado fuera una psicopatología de significativa trascendencia. Freud lo plantea de esta manera en frases cortas que recogemos para su análisis:

*“Con cada una de estas dos clases de pulsiones se coordinaría un proceso fisiológico particular (anabolismo y catabolismo); en cada fragmento de sustancia viva estarían activas las dos clases de pulsiones, si bien en una mezcla desigual, de suerte que una sustancia podría tomar sobre sí la subrogación principal de Eros”.*<sup>178</sup>

Esta cita implica que las uniones pulsionales no son iguales en las distintas partes del cuerpo ni en las distintas situaciones psíquicas por las que atraviesa el individuo, de modo que podíamos colegir que en un mismo instante habría expresiones de una correcta fusión pulsional, mientras que en otras expresiones de la vida presenciaríamos que ambas pulsiones no están en condiciones correctas.

Esto nos podría llevar a pensar que sería factible encontrar una etiología y una génesis de las enfermedades mentales no basadas en los procesos de defensa que entrarían en juego en cada cuadro clínico, sino en las formas perfectas o imperfectas con que las pulsiones se unieron o se separaron. Así *“en los componentes sádicos de la pulsión sexual, estaríamos frente a un ejemplo clásico de una mezcla pulsional al servicio de un fin”.*<sup>179</sup> En este caso estaríamos hablando de una mezcla al servicio de la vida, no patológico, donde los aspectos "sádicos" proveniente de Tánatos estarían bien integrados a la pulsión sexual.

---

<sup>177</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 37.

<sup>178</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 42.

<sup>179</sup> Freud, S. *Ibidem*.

Líneas más adelante refiere *"el sadismo autónomo, como una perversión, es modelo de una desmezcla, sí bien no llevada al extremo"*.<sup>180</sup> Esta observación explica que los cuadros psicopatológicos del sadismo y probablemente su contraparte, el masoquismo, serían resultado de la acción de la pulsión tanática mal mezclada. Iguales explicaciones recaerían sobre cuadros clínicos por demás conocidos, como la epilepsia, o como en los procesos de neurosis graves, entre ellas la neurosis obsesiva, incluso en los cuadros de ambivalencias, que tantos problemas generan a los neuróticos. Freud se pregunta *"¿No habrá de concebirse (todo esto) como resultado de una desmezcla?"*,<sup>181</sup> cuya respuesta es obvia, que en el futuro habrá que pensar una nueva psicopatología clínica, pero esta vez causada por las problemáticas de la fusión pulsional y no tanto por el problema de las defensas.

Pero donde se observa con más claridad el sometimiento del Yo, a los distintos poderes que sobre él actúan, es en el capítulo V de *Yo y el Ello*, cuyo nombre se explica en "Los vasallajes del Yo" y que alude a la reacción pasiva y sometida del Yo ante las fuerzas externas, al que han de presionar, humillar y obligar a actuar a la manera de un vasallo o con una clara "servidumbre". Tal vez el cuadro clínico donde mejor se observa al Yo actuando al servicio del sufrimiento, y en una decidida intención de sufrir la enfermedad que padece, es en los cuadros de "reacción terapéutica negativa" que se caracterizan por los siguientes síntomas:

*"Uno termina por convencerse no sólo de que estas personas no soportan elogio ni reconocimiento alguno, sino que reaccionan de manera trastornada frente a los progresos de la cura. Toda solución*

---

<sup>180</sup> Freud, S. *Ibidem*.

<sup>181</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 43.

*parcial, cuya consecuencia debiera ser una mejoría o una suspensión temporal de los síntomas, como de hecho lo es en otras personas, le provoca un refuerzo momentáneo de su padecer; empeoran en el curso del tratamiento, en vez de mejorar. Presentan la llamada reacción terapéutica negativa”.*<sup>182</sup>

Pero esta no es la única enfermedad mental donde da la impresión de que el paciente desea sufrir, pues el sometimiento a una fuerza superior que lo absorbe resulta innegable a la observación. Ya no estaríamos hablando en el sentido de las pulsiones mal fusionadas o mal amalgamadas, como lo hicimos en los párrafos anteriores, ahora se trataría de una instancia del individuo vuelta contra la otra instancia. Estaríamos frente al hecho de observar como el súper Yo ataca violentamente al Yo, hasta llevarlo, en algunos casos, a la muerte real.

Tal sería el caso de la melancolía o la neurosis obsesiva, donde la violencia del súper Yo llega a destruir al Yo, que se ha modificado por acción de la identificación con el objeto perdido en el duelo, o también con el objeto representado por la obsesión. En ambos casos, observamos al súper Yo implacable actuando cruelmente sobre el Yo.

*“Desvalido hacia ambos lados el Yo se defiende en vano de las insinuaciones del Ello asesino y de los reproches de la consciencia moral castigadora. Consigue inhibir al menos las acciones más groseras de ambos; en el ulterior desarrollo, una martirización sistemática del objeto toda vez que se encuentre a tiro”.*<sup>183</sup>

La pregunta que nos queda por hacer es la siguiente: ¿qué sentido práctico tiene para la vida semejante crueldad sobre el Yo? ¿Basta saber que el súper Yo es cruel porque es "un puro cultivo de pulsión de muerte?"<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 50.

<sup>183</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 54.

<sup>184</sup> Freud, S. *Ibidem*.

tendríamos que pensar en alguna otra circunstancia que lleva al Yo a semejante sometimiento y a prestarse al cruel maltrato intrapsíquico simplemente por lograr la ganancia de un cierto "placer", y cuya psicodinámica no llegamos a entender plenamente.

Por más que nos quedemos en la explicación descriptiva de un súper Yo hipermoral capaz de volverse cruel y fiero como lo estamos viendo actuar, consideramos que algo más tendría que llevar al individuo a someterse a sus propios martirios.

En más de un párrafo Freud señala que en esta acción violenta estaría en juego algún imperativo categórico a cumplir. Y aunque esto sea simplemente una alusión metafórica a lo propuesto por Kant, es incierto que el súper Yo no solo quiera castigar al Yo, por el simple acto de ser cruel, sino también porque en dicho acto se estaría buscando una modificación sustantiva que transforme al Yo en un objeto interno más cerca del polo ético, aunque esa ética esté referida a la mejor amalgama de las pulsiones, hacia una mejor fusión, una alternativa que devendrá necesariamente en una mejor calidad de vida y ausencia de psicopatología.

Solo nos queda por decir que existen procesos mentales que aunque tengan una intencionalidad reparadora no logran su objetivo, pues en los casos leves puede bastar una admonición del súper Yo para devenir en un estímulo suficientemente efectivo para lograr un cambio por parte del Yo, pero también hemos observado lo contrario, que hay casos donde la presión que recibe el Yo es tan intensa que excede las posibilidades de que esta instancia realice alguna modificación, y por tanto, logre un cambio; convirtiéndose las exigencias del

súper Yo en un puro maltrato excesivo y cruel contra el Yo, que no podrá manejar las exigencias de sus persecutores.

*“Pero por otra parte vemos a este mismo Yo como una pobre cosa sometida a tres servidumbres y que, en consecuencia, sufre las amenazas de tres clases de peligros: de parte del mundo exterior, de la libido del ello y de la severidad del súper Yo. Tres variedades de angustia corresponden a estos tres peligros, pues la angustia es la expresión de una retirada frente al peligro”.*<sup>185</sup>

Hemos visto a lo largo de esta revisión el modo como el Yo evoluciona, y como confronta el tema del dolor desde los momentos iniciales de su existencia. Tanto en el *Proyecto...* como en la época del narcisismo y posteriormente, en pleno desarrollo de la segunda tópica, el Yo deberá sufrir transformaciones y mutaciones, ya sea a través de procesos de introyección de objetos perdidos, proveniente del mundo externo, como de biparticiones o desarrollos de nuevas funciones que irán constituyendo su nueva forma, como en la aparición del Ideal del Yo y posteriormente del súper Yo.

Estas evoluciones servirán para que el Yo esté mejor preparado para servir las urgencias y necesidades del sus tres amos: el mundo externo, el Ello y el súper Yo; pero este servicio será imposible si es que los tres presionan simultáneamente y acorralan al mismo en una exigencia no viable. Por ello, consideramos que el Yo tendrá que modificar su estrategia, y aparte de huir de las presiones a través de la emanación de cantidades de angustia, convertir el sometimiento en fuente de vida, pues mediante este vasallaje intentará que en su seno se amalgamen las pulsiones hasta que disminuya la fuerza cruel del súper Yo con lo del Ello, y que Tánatos disminuya su presencia como fuerza libre.

---

<sup>185</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 56.



Entendemos que el sufrimiento del Yo es permanente en la vida de un individuo. Ya sea porque intentará evitar la alucinación, como vimos al comienzo del capítulo, o porque necesita evitar que las cargas de dolor lo destruyan.

Finalmente, necesitará prestarse para el sacrificio para mantener las tensiones energéticas elevadas y garantizar la vida mental. Igualmente, y tal como hemos dicho, al convertirse en un lugar de acogida permitirá que Eros y Tánatos puedan corregir sus desmezclas.

### **4.3. La evolución del concepto de masoquismo**

Como señalamos en la Introducción, el concepto de masoquismo no fue acuñado por Freud sino por Krafft Ebing quien, impresionado por la novela de Sacher Masoch, *La Venus de las pieles*, publicada en 1870, no dudó en comprender que estaba frente a un cuadro realmente importante por lo que en honor al autor de la novela hace que el síndrome tome su nombre. Freud, en 1905, usa por primera vez dicha denominación para señalar que existían entidades clínicas en la que se repetían con frecuencia escenas sexuales donde un miembro de la pareja sufría mientras que el otro hacía sufrir, mediante un sinnúmero de procedimientos sexuales y voluntarios.

Este concepto de masoquismo evolucionó en la obra de Freud, a nuestro parecer, a lo largo de cuatro momentos. En un primer instante, el eje de su investigación se centra en torno al tema del dolor y su efecto en el sistema psíquico, orientando su estudio alrededor de la mecánica metapsicológica que el sistema neuronal ha de emplear para liberarse de dicho sufrimiento. Prueba de ello son los trabajos que escribió sobre el dolor y el aparato psíquico, desde el *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895) hasta *Mas allá del principio*

*del placer* (1920) donde retoma su preocupación por el tema de las cargas libres hiperintensas como causantes de sufrimiento.

Pero, donde utilizará por primera vez el vocablo “masoquismo” es en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), y desde esa ocasión continua ocupándose del tema con una cierta periodicidad. Luego vendrán artículos como *Pulsiones y destino de pulsión* (1915), *Duelo y melancolía* (1917) para seguir con su obra cumbre *El problema económico del masoquismo* (1924), donde termina de organizar su pensamiento en torno al tema.

Desde esas fechas hasta la actualidad, el problema del masoquismo no ha quedado completamente resuelto. Pese a los aportes de Freud, aún no hay solución a todos los nuevos cuadros clínicos que la época actual presenta. Pero aunque esto sea verdad, debemos a Freud la visión más profunda y dinámica que hasta hoy conocemos de la naturaleza del masoquismo

A Pesar de lo complejo que resulta el tratamiento de estos cuadros clínicos, el método creado por Freud sigue siendo el apropiado para el tratamiento de los cuadros masoquistas. Esto es así por la profundidad dinámica que exige el método y por el implacable espíritu de investigación que requiere del terapeuta, puesto que nos fuerza a ir cada vez más allá, hasta encontrar en el masoquismo algo que devele su enigmática causa, tal como T. Reik señala: “*el interrogante psicológico que nos plantea el masoquismo está todavía por resolver*”.<sup>186</sup>

No obstante, por más que en este acápite nos esforcemos en precisar cuál es la evolución histórica que tuvieron los conceptos del masoquismo alrededor de

---

<sup>186</sup> Reik, T. 1949. *El masoquismo en el hombre moderno*. Pág. 14.

los que Freud organizó el desarrollo de sus teorías, debe quedarnos claro que el sufrimiento voluntario, el placer en el dolor, la búsqueda de castigo o la paradójica tendencia de algunas personas a no desear curarse de sus males, nos llevan a pensar que cualquier intento de esquematizar estos fenómenos encasillándolos dentro de un concepto rígido es un error. Las peculiaridades de estas conductas se extienden más allá de las manifestaciones sexuales que comúnmente encontramos en algunos individuos, haciéndonos pensar, incluso, sobre cuánto peso habrá tenido la cultura para que surjan casos de este tipo. Es así como finalmente llegamos a la conclusión de que existe en los hombres una instintiva inclinación al sadismo, que está sumamente difundida.

Por ello, seguimos pensando que existe un abismo entre las aberraciones sexuales y el sinnúmero de fenómenos verdaderamente trágicos que se presentan a lo largo de la vida, y que van desde el fracaso y la mala suerte hasta los misteriosos enigmas en la vida de muchas personas, que incluyen abrumadoras catástrofes que afectan a pueblos, ciudades y naciones, cuyos habitantes parecen estar unidos entre sí por un misterioso deseo de sufrir. Nos parece que utilizar el mismo concepto para incluir fenómenos tan diferentes no les hace justicia.

Es en este intersticio donde se ubica nuestra teoría, al encontrar en ese espacio, aún no teorizado, la existencia de casos de masoquismo en los que el sufrimiento unido al disfrute está más allá de la clásica teoría que lo califica de perverso y patológico. Así, nuestra experiencia preliminar da cuenta de que encontramos casos de masoquismo autorreparador o al servicio de Eros, y con un vínculo incierto con la pulsión de muerte, donde la posibilidad de un

sufrimiento ordenado y una adecuada fusión pulsional permiten que se termine con el sufrir.

En esta parte actual acápite nos limitaremos a revisar, siguiendo un orden cronológico que respete los momentos del hallazgo científico, los principales hitos teóricos por los que atraviesa el descubrimiento del masoquismo. Revisaremos únicamente aquellas obras en las cuales aparece la palabra “masoquismo”, y su consecuente explicación teórica. El objetivo que nos mueve es ubicar al lector en el momento histórico preciso en el cual se desarrolla la conceptualización de Freud sobre el masoquismo.

#### **4.3.1. El concepto de masoquismo en el año 1905**

Freud utiliza por primera vez los conceptos sadismo y masoquismo en el año 1905. Lo hace para describir un cuadro clínico en el que los pacientes presentan la combinación sintomática de actuar presa de una excitación sexual y a la vez de claras sensaciones de dolor. Ya desde esta época el autor tenía en mente que sadismo y masoquismo estarían íntimamente ligados. Más aun, su accionar permitiría transitar de uno a otro de acuerdo a los momentos libidinales por los que atravesaba el paciente

La idea primitiva de Freud consistía en considerar que estas patologías estarían totalmente ligadas a profundas alteraciones de la pulsión sexual, la cual se presentaría bajo la forma de una sexualidad investida de agresividad. En ese texto el sadomasoquismo es considerado como una perversión causada por la liberación de la pulsión parcial sádico-masoquista.

*“La inclinación a infligir dolor al objeto sexual y su contraparte, las más frecuentes e importantes de todas las perversiones ha sido*

*bautizada por Krafft Ebing en sus dos conformaciones, la activa y la pasiva, como sadismo y masoquismo (pasivo). Otros autores (por eje. Scherenck-Notzing (1899) prefieren la designación más estricta de algolagnia, que destaca el placer por el dolor, la crueldad, mientras que los nombres escogidos por Krafft Ebing proponen en primer plano el placer por cualquier clase de humillación y de sometimiento”.*<sup>187</sup>

Pese a que se trataba del primer texto donde hacía una alusión a esta nueva patología, Freud alcanza suficiente claridad conceptual como para intentar darle peso prioritario al sadismo por encima del masoquismo. En estas épocas, consideraba que la alteración inicial correría a cargo del sadismo, siendo el masoquismo un simple derivado de aquel. Así lo manifiesta en varios párrafos del texto, donde considera como primario el sadismo, y luego, al volver sobre sí mismo este sadismo surgiría el masoquismo.

*“A menudo puede reconocerse que el masoquismo no es otra cosa que una prosecución del sadismo vuelto hacia la persona propia, la cual en un principio hace las veces del objeto sexual”.*<sup>188</sup>

En un acápite relativamente corto, Freud hace otro aporte importante en el que continúa precisando los nuevos alcances metapsicológicos del masoquismo, cuando refiere que la pulsión sexual de los seres humanos, y en especial la de los hombres, tendría un componente natural agresivo que formaría parte de la conquista sexual, sobre todo cuando la mujer mostrara una resistencia que no podía ser vencida por la seducción.

*“La sexualidad de la mayoría de los varones exhibe un componente de agresión, de inclinación a sojuzgar, cuyo valor biológico quizá*

---

<sup>187</sup> Freud, S. 1905AE. *Tres ensayos de una teoría sexual*. Pág. 143.

<sup>188</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 144.

*resida en la necesidad de vencer la resistencia del objeto sexual también de otra manera, no sólo por los actos del cortejo”.<sup>189</sup>*

Otra de las ideas que nos trae este texto es que cualquier estímulo del mundo exterior, así como cualquier expresión de actividad física, podría llegar a ser un nuevo componente energético que ingresaría a formar parte de la pulsión sexual. Refiere el autor que las fuentes de la sexualidad infantil son variables, entre las cuales se encuentran las excitaciones mecánicas, como sacudimientos, vibraciones y movimientos bruscos que vendrían a ser sentidos por los niños como placenteros, entre los cuales están el ser arrojados al aire o ser hamacados.

*“Respecto a estas fuentes de la excitación sexual, la cualidad del estímulo es sin duda lo decisivo, aunque el factor de la intensidad (en el caso del dolor) no es del todo indiferente. Pero, además, preexisten en el organismo dispositivos a consecuencia de los cuales la excitación sexual se genera como efecto colateral, a raíz de una gran serie de procesos internos, para lo cual basta que la intensidad de estos rebase ciertos límites cuantitativos. (...) Es posible que en el organismo no ocurra nada de cierta importancia que no libere sus componentes a la excitación de la pulsión sexual”.<sup>190</sup>*

Como conclusión podríamos señalar que en las primeras aproximaciones de Freud al tema del masoquismo no hay referencia alguna a la función del Yo, probablemente porque en el momento de su descubrimiento aún no tenía totalmente descrita la génesis ni la importancia que tendría esta instancia, como veremos años más adelante.

---

<sup>189</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 143.

<sup>190</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 186.

Otra conclusión, que estriba de estos primeros ensayos y reflexiones sobre el masoquismo, es que Freud consideraba el masoquismo como de menor importancia y de más difícil explicación que el sadismo. En las observaciones que hace, sobresalen alusiones en torno al sadismo como elemento preponderante de la energía pulsional, dejando, por lo general, la mención del masoquismo a una segunda posición en cuanto a su génesis.

Igualmente, subraya que no habría masoquismo ni sadismo bajo formas puras, ya que en sus observaciones clínicas comprendió que siempre estarían combinados de una u otra manera. Esto significaría que en todo caso de perversión la organización de las pulsiones parciales era mediante la constitución de pares, que para el caso del masoquismo estaría permanentemente acompañado de su par, el sadismo.

#### **4.3.2. El masoquismo en el año 1915**

Diez años después de haber publicado el primer tratado en que hace mención directa al masoquismo, Freud escribe su segunda obra dedicada, en gran parte, a este tema. Nos referimos a *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915). Este texto tiene la peculiaridad de contener, a la manera de una memoria histórica, una serie de conceptos que provienen de 1905, y que sobreviven hasta ese momento. Pero también aparecen nuevas ideas sobre el funcionamiento sexual, sobre todo, pistas indicadoras de que Freud pronto variaría sus conceptos, pues dejaba entender que el masoquismo podría ser primario. De esta manera se anunciaba lo cercano que estaba el cambio de la teoría de las pulsiones, en 1920.

En el texto, encontramos que Freud da un paso más en torno a los conceptos que definen la pulsión, en cuanto su fin y objeto. Pero, por otro lado, seguirá manteniendo firme la idea de que la causa principal de estos desórdenes clínicos, llamados masoquismo, es una problemática de la pulsión, que al tomar nuevas direcciones, y sufrir desviaciones y trasposiciones de su objeto, desembocará tanto en los cuadros del sadismo como del masoquismo.

En este texto, al referirse a la pulsión, afirma que esta, por diversos motivos, cambia su natural rumbo, que es dirigiese al mundo exterior en busca de un objeto. Sin embargo, ahora, la pulsión regresará al propio cuerpo para recaer en el mismo sujeto, constituyendo así el masoquismo. Freud lo explica de la siguiente manera.

*“La vuelta hacia la persona propia se nos hace más comprensible si pensamos que el masoquismo es sin duda un sadismo vuelto hacia el Yo propio, y la exhibición analítica no deja subsistir ninguna duda en cuanto a que el masoquista goza compartidamente la furia que se abate sobre su persona y el exhibicionista, su desnudez. Lo esencial en este proceso es entonces el cambio de vía del objeto, manteniéndose inalterada la meta”.*<sup>191</sup>

Aun si Freud, en 1905, había expresado su parecer en relación a que todo masoquista también contenía dentro de su psiquismo tendencias sádicas, y viceversa, en *Pulsiones y destino...* (1915) lo vuelve a mencionar, pues entonces, más que nunca, ha de considerar que el destino pulsional tendrá una doble ruta. Por un lado, al volcarse la pulsión hacia fuera actuará dentro del esquema que tipifica la conducta sádica, mientras que tomar la ruta retroversa y recaer en el

---

<sup>191</sup> Freud, S. 1915-1917AE. *Pulsiones y destino de las pulsiones*. Pág. 122.



mismo sujeto lo convertirá en un perfecto masoquista, alternándose también las respectivas fantasías que lo acompañan.

Otro aporte importante observado en este texto es el que se refiere a la participación del narcisismo como peculiaridad básica y determinante de la cualidad e intensidad que tendrá el proceso masoquista, concepto que recién se puede hacer evidente luego de 1914, fecha en que se describió por primera vez el amor hacia sí mismo, es decir, el narcisismo. Bajo la influencia de su reciente obra sobre el narcisismo, escribe lo siguiente:

*“Si consideramos que la etapa previa del sadismo, esa etapa narcisista que construimos, alcanzamos una intelección más general, los destinos de pulsión que consisten en la vuelta sobre el Yo propio y en el trastorno de la actividad, en pasividad, dependen de la organización narcisista del Yo y llevan impreso el sello de esta fase”.*<sup>192</sup>

En el momento de su obra, como se observa en la cita, Freud deja un espacio para señalar que también el narcisismo tendrá su participación y presencia en el desarrollo del masoquismo, esto será descrito con más detalle en *Duelo y melancolía* (1915-1917), texto en el que afirmará que el narcisismo previo será un elemento fundamental para determinar la profundidad del sufrimiento adquirido durante el estado del duelo, e igualmente será determinante de la profundidad del dolor de quien ha perdido un ser querido.

Ahora bien, nuevamente el autor adjudica al narcisismo una participación trascendente, pues considera que de él dependerá la facilidad con que se desarrollen los cambios de dirección de la pulsión, tanto si vuelve o no sobre sí misma, como si la pulsión de amor se convierte en su contrario.

---

<sup>192</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 127.

Cuando Freud se refiere en el texto al cambio del fin de la pulsión, propone una división, pues por un lado observa que la pulsión que actúa con un fin pasivo, estático, regresa sobre sí mismo, y por el contrario, si actúa con un fin activo, va en búsqueda de un objeto externo. Esta doble posibilidad de la pulsión siempre fue motivo de preocupación teórica, pues también en 1905 descubrimos esta idea, haciendo referencia a la tendencia de buscar un fin pasivo de los sujetos afectados de masoquismo. Diez años después, y con más experiencia clínica en el tema, considera que el sadismo sería una conducta de fin activo mientras que el masoquismo lo sería de fin pasivo.

Estudiando las peculiaridades de la relación entre el objeto externo y la pulsión que sobre él recae, Laplanche consideró que Freud estaría cometiendo un error en este importante concepto, pues en el primer movimiento pulsional, que es dirigirse hacia los objetos de afuera, es clara la manifestación de una acción "sádica" (es decir sexual, puesto que el sadismo es considerado como una manifestación perversa de lo sexual). Esto le resulta impropio, puesto que en realidad se trataría solamente de un movimiento agresivo, perteneciente a los instintos del Yo, y sin carga sexual.

*“El primer tiempo activo (de la pulsión, añadimos nosotros) dirigido hacia el objeto exterior, es designado por Freud como sádico sólo de una manera impropia o por extensión, puesto que se trata de un tiempo no sexual, o sea, hablando propiamente, agresivo, destructivo. 2) La sexualidad no aparece sino en el momento del retorno sobre sí mismo, es decir, con el masoquismo, de manera que en el campo de la sexualidad el masoquismo es ya considerado como primario”.*<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> Laplanche, J. 1870. *Vidas y muerte en psicoanálisis*. Pág. 121.

La objeción de Laplanche se sustenta en el modo que Freud describe los gozos y placeres de los que, supuestamente, disfruta el sádico. En efecto, Freud afirma que la meta que persigue la pulsión sádica sería "junto a la humillación y al sojuzgamiento, el infringir dolor". Pero líneas más adelante corrige la afirmación y nos indica lo siguiente:

*“Ahora bien, el psicoanálisis parece demostrar que el infligir dolor no desempeña ningún papel entre las acciones-meta originarias de la pulsión. El niño sádico no toma en cuenta el infligir dolores, ni se lo propone, Pero una vez que se ha consumado la transmutación al masoquismo, los dolores se prestan muy bien a proporcionar una meta masoquista pasiva pues tenemos todas la razones para suponer que también las sensaciones de dolor, como otras sensaciones de displacer, desbordan sobre la excitación sexual y producen un estado placentero en aras del cual puede consentirse aún el displacer del dolor”.*<sup>194</sup>

Como conclusión, podemos decir que en este texto continúa pensando que el sadismo es primario en relación al masoquismo, que aparecería como resultado de la vuelta sobre sí mismo de la pulsión sádica. También, a diferencia de lo propuesto en 1905, ahora Freud propone que la pulsión sería capaz de sufrir dos importantes variaciones durante su movimiento. La primera sería la “vuelta hacia la propia persona”, que significa que la pulsión originalmente nacida para ser depositada afuera, regresa sobre sí misma. La segunda variación consistiría en el “trastorno hacia lo contrario”,<sup>195</sup> que equivale a sostener que, cuando la pulsión tenía originalmente un fin activo, sádico, dirigido hacia fuera,

---

<sup>194</sup> Freud, S. 1915-1917AE. *Pulsiones y destino de las pulsiones*. Pág. 123-124.

<sup>195</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 122.

podía cambiar su fin activo por un fin pasivo, que significa sufrir sobre sí mismo el regreso de la pulsión.

El texto nos acerca a lo que será la nueva concepción de las pulsiones pues, aunque inicialmente refiere que el primer movimiento de la pulsión sexual habrá de ser hacia fuera, al mundo exterior, líneas adelante corrige esta afirmación e indica que ese (mal llamado) primer movimiento hacia fuera no es sádico, sino simplemente agresivo, y por lo tanto exento de sexualidad. Como consecuencia caerá por su propio peso la idea de que el primer movimiento sexual será el masoquismo, que secundariamente podrá convertirse en sadismo, si es proyectado al exterior.

Finalmente, Freud nos advierte sobre la importancia del narcisismo como factor condicionante y determinante de la intensidad del sufrimiento y como facilitador de la velocidad del proceso del cambio pulsional, cuando tenga que girar de activo a pasivo: esta tesis es un aporte trascendental, sobre todo en el campo de la génesis de la aparición del masoquismo, puesto que a partir de ella entenderemos mejor por cuáles causas se convierte la agresión externa en un proceso sexual, masoquista e interno.

#### **4.3.3. El masoquismo erógeno**

Es a partir de la segunda tópica, de 1920, cuando Freud deja de lado las teorías del masoquismo como causado por la liberación de las pulsiones parciales o por la aparición de elementos externos dolorosos que ingresarían a formar parte del componente del erotismo. En esta segunda vuelta de sus conceptualizaciones, Freud introduce la pulsión de muerte como piedra angular

de lo que será su entendimiento, no solo del masoquismo, sino del modo como se presentan el sufrimiento y la enfermedad en el ser humano.

Considerando que la pulsión de muerte nace dentro de los organismos y que en tal sentido ha de fusionarse con lo libidinal para que pueda ser útil a la existencia, una falla de la articulación entre las dos pulsiones, Eros y Tánatos, sería la causante de una verdadera conmoción en el interior del mundo pulsional pues el ser viviente tendría que resolver el problema creado mediante la expulsión al mundo exterior de los montantes tanáticos, que no se amalgamaron (se unieron) correctamente con Eros. Ahora bien, esto sería el sadismo, secundario al masoquismo.

El masoquismo primitivo o erógeno estaría presente en todas las formas clínicas de masoquismo, aunque no siempre en la misma proporción. Igualmente se ha de observar que está presente y formando parte de las distintas fases por las que la libido evolucionó.

*“El masoquismo primitivo pasa por todas las fases evolutivas de la libido y toma de ellas sus distintos aspectos psíquicos. El miedo a ser devorado por el animal totémico (el padre) procede de la primitiva organización oral; del deseo de ser maltratado por el padre, de la fase sádico-anal inmediata; la fase fálica de la organización introduce en el contenido de las fantasías masoquistas la castración”.*<sup>196</sup>

La descripción que Freud hace del masoquismo erógeno no deja duda de que siempre consideró que, desde el momento que existe sexualidad, el placer está ligado al dolor. Por ello, a partir del desarrollo de la pulsión de muerte y al considerar que estará desde el inicio íntimamente ligada a la pulsión de vida o

---

<sup>196</sup> Freud, S 1924BN. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 2755.

Eros, Freud estaba considerando que no se trataría de una forma clínica más, ni delimitada solamente al masoquismo, sino de una cualidad de la pulsión de muerte que estaría presente en todas las formas de vida, en todas las formas de actividad sexual; no solo en el masoquismo, sino también en cualquier otra situación donde observemos una ligadura del placer sexual con el dolor.

#### **4.3.4. El masoquismo femenino**

La otra forma clínica del masoquismo que propone Freud es la llamada masoquismo femenino, en alusión directa a la semejanza que encontraba en los fenómenos de padecimiento de la función femenina, como sufrir el parto, sufrir el coito y sufrir en general.<sup>197</sup> Se trataría del material clínico más homogéneo, y por tanto, más conocido por los profesionales de la salud, basados fundamentalmente en fantasías masoquistas que terminan en actos masturbatorios o de escenificaciones donde un participante se somete al otro en un encuentro tanto sexual como agresivo, previo pacto.

Estos pacientes muchas veces recrearían, en las escenas sexuales con sus compañeros, el contenido de las fantasías mentales que los afectó cuando aún eran niños, pudiendo así reproducir escenas donde los participantes jugaron a ser como niños golpeados en las nalgas, o movidos por experiencias de castigos crueles en la infancia repiten en las fantasías masoquistas ataduras a la cama, donde son flagelados. Igualmente, cuando se recrea una escena imaginaria donde una persona es ficticiamente violada por un atacante grotesco y agresivo, que en realidad son escenificaciones sexuales procedentes de etapas de la infancia.

Freud explica el mecanismo íntimo del masoquismo femenino al afirmar que el masoquista quiere ser tratado como un niño pequeño, inerme, falto de toda independencia, pero siendo especialmente un niño malo. Unido a esta explicación, añade que se trataría de la:

*“Superestructuración de lo infantil y de lo femenino. La castración o la pérdida del sentido de la vista, que puede representarla simbólicamente, deja muchas veces su huella negativa en dichas fantasías, estableciendo en ellas la condición de que ni los genitales ni los ojos han de sufrir daño alguno. (De todas formas, los tormentos masoquistas no son nunca tan impresionantes como las crueldades fantaseadas o escenificadas del sadismo)”*.<sup>198</sup>

Pese a estos señalamientos, que pretenden aclarar la intimidad teórica de esta forma clínica, seguimos pensando que Freud no termina de precisar cuál es el mecanismo íntimo que organiza y permite la creación dentro del inconsciente del masoquismo femenino, a través del cual estas personas habrían adquirido la tendencia a gozar sexualmente con el dolor, para lo cual actuarían en la intimidad de los vínculos y crearían voluntariamente una escena sexual de a dos.

Intentando develar la génesis de estos cuadros, Freud informa que el motor impulsor de los masoquistas sería la necesidad de jugar el rol de sometimiento a su pareja, teniendo que fantasear un apaleamiento imprescindible para lograr la excitación. En un segundo aporte, refiere que se trataría de lo tanático mal amalgamado (imperfectamente unido a la libido) lo que actuaría de modo determinante. Finalmente, observa que serían las fantasías proyectadas al exterior con el fin de evitar la castración de los genitales o de los ojos.

---

<sup>197</sup> Freud, S. *Ibidem*.

<sup>198</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2754.

Nosotros encontramos particularmente extraño que el creador del psicoanálisis no haga ninguna alusión al papel que tendrían las defensas psíquicas como causantes de las peculiaridades clínicas que suelen tener estos cuadros. Por ello, proponemos que estamos frente a alguna variable del mecanismo de defensa, que al entrar en juego determinaría la proyección y vaciado al mundo externo de los contenidos que originalmente aparecieron en el mundo interno.

Pensamos que en el masoquismo femenino estamos frente a una forma variable de la “escisión del Yo” como la principal defensa involucrada y causante de los cambios de conducta y comportamiento sexual del paciente. Esta defensa sería la responsable de causar, la puesta en el mundo exterior de una serie de fantasías, que proyectadas de esta manera nos revela a través de estas escenas que estamos presenciando conflictos sexuales infantiles que el paciente de adulto reproduce.

Sería, más bien, el intento de solucionar de un conflicto infantil incompletamente simbolizado vinculado al complejo de castración, mediante la expulsión hacia fuera, hacia el mundo, de los conflictos, utilizando dos defensas particulares: la proyección y la escisión del Yo. Por ello, la escena sexual creada y recreada una y otra vez, al estilo de la psicosis, ha de aparecer de modo repetitivo en el mundo real externo. Por el contrario, en las neurosis, por estar las fantasías fundamentalmente reprimidas en el inconsciente, podrán tener un más fácil acceso al influjo terapéutico del psicoanálisis.

Otra razón para pensar que estamos frente a un cuadro causado por alguna variable de la escisión del Yo, es el hecho de lo resistentes que resultan las interpretaciones analíticas a dichos pacientes, puesto que, como hemos



dicho, las interpretaciones y las reconstrucciones realizadas durante las sesiones clínicas, al no contar con la estructuración simbólica necesaria para que el paciente pueda entender la intervención lingüística del analista, no podrán producir los tipos de mejorías que solemos observar en las neurosis. Tampoco se podrá apreciar con facilidad la modificación de la conducta sexual o de los síntomas puesto que difícilmente observamos comprensión y entendimiento, por parte del paciente, de las interpretaciones que realizamos.

La escisión del Yo, o una variable de la misma, habría puesto fuera del alcance del lenguaje una escena de los primeros años de la infancia relacionada con la angustia creada en el niño, sin comprender la diferencia anatómica de los sexos; escena que se puede entender como que:

*“Ha quedado expulsada de la comprensión simbólica, y al ser entendido como lo que no puede ser simbolizado en la palabra o la escritura, por consiguiente no cesa de escribirse”.*<sup>199</sup>

#### **4.3.5. El masoquismo moral**

Es tal vez este grupo el que más nos interesa desde el punto de vista de esta investigación, dadas las semejanzas que los pacientes de este tipo pueden tener con los casos que hemos tomado como modelo para proponer la existencia de un masoquismo autorreparador y que, a diferencia de aquellos, el sufrimiento masoquista tendría un sentido a favor de la vida. Pese a que los aspectos punitivos del súper Yo también están presentes en la forma del masoquismo femenino, el masoquismo moral cuenta con característica psicopatológica y clínica propias, que justifican por sí mismas que se pueda hablar de él como un

---

<sup>199</sup> Chemama, R. 1998. *Diccionario de Psicoanálisis*. Pág. 372.

subgrupo distinto a los dos previos, tanto por las peculiaridades clínicas que presenta como por el distinto abordaje terapéutico que requiere el paciente portador de esta patología, que puede resultar en cierta forma diferente al enfoque terapéutico que se le dispensa al masoquismo femenino.

Frente a este punto debemos advertir que nuestras investigaciones no alcanzan a precisar si es que el masoquismo femenino puede actuar de modo autorreparador, mientras que sí podemos advertir que en el masoquismo moral, por el contrario, intuimos la existencia de algunas variables que trabajan a favor de la vida, tal como iremos señalándolo más adelante.

La primera característica que Freud observa es que los síntomas del masoquismo moral están mucho menos vinculados con la sexualidad, a diferencia de los otros cuadros.<sup>200</sup> Esto es cierto solo en el aspecto manifiesto, pero no lo es desde el punto de vista del inconsciente, ya que no existiría ningún fenómeno humano que no esté, de uno u otro modo, influido por la psicosexualidad. Las estructuras sexuales habitantes del inconsciente no pueden estar ausentes en el masoquismo moral, pues Freud mismo describió desde sus primeras obras que toda manifestación humana está compuesta por elementos de la propia sexualidad infantil, aunque esta sea muy difícil de recordar, y aunque los síntomas que presente el paciente afecto de masoquismo moral no sean de carácter sexual ni estén relacionados con los genitales o las funciones sexuales manifiestas, también es cierto que en el inicio de la vida de estos sujetos encontramos, como en toda psicopatología, una directa conexión con el complejo de Edipo, así como con la etapa preedípica de la infancia.

---

<sup>200</sup> Freud, S. 1924BN. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 2756.

Siguiendo el desarrollo teórico, el autor expresa que lo que realmente importa al paciente es aprovechar cualquier posibilidad de sufrimiento que le ofrece la vida para aplicárselo; venga de donde venga ese dolor él lo utiliza, no importa que sea de la persona amada o de cualquier otra situación que le permita sufrir, puesto que en sí lo que le importa a este tipo de masoquista es “disfrutar” del sufrimiento.<sup>201</sup>

Lo que se tiene que destacar de la descripción que Freud hace de estos pacientes es que son plenamente conscientes del malestar y el dolor que tienen por su conducta, pero no lo son en lo más mínimo del goce no consciente que les aporta el dolor, con lo cual nuevamente nos encontramos con el conflicto de tener que preguntarnos sobre cuál es el lugar psíquico o la instancia mental donde se registra el supuesto goce producto del dolor-sufrimiento; pues, al parecer, la percepción-consciencia no sería el lugar. También se podría pensar que estamos frente a la excitación de planos de sensibilidad sutil causada por el dolor, pero la característica sutil de dicha excitación no permitiría percibir información alguna en la instancia percepción-consciencia, ni es capaz de ubicar registro alguno que brote de este supuesto “placer” causado por el dolor.

El problema teórico que intenta precisar el lugar donde se ubica el goce del masoquista es un verdadero enigma. Así, cuando vemos que una mujer llora amargamente por los maltratos que le da el marido, constatamos que sus lágrimas son reales, y que realmente desea que cese el dolor y el maltrato del que es víctima, pero no se percata que ella misma, a lo largo del tiempo, neutralizó progresivamente las posibilidades de liberarse del supuesto torturador, al volverse pasivamente su víctima total y dependiente absoluta de él, llegando a

---

<sup>201</sup> Freud, S. *Ibidem*.

la conclusión de que realmente está presa, esclava y que no tiene calidad su vida.

Freud desarrolla una primera hipótesis en la cual culparía al súper Yo del efecto destructor y violento contra el Yo, proponiendo el interjuego de las instancias psíquicas de la siguiente manera:

*“Nos inclinamos a prescindir de la libido para explicar esta conducta, limitándonos a suponer que el instinto de destrucción ha sido nuevamente orientado hacia el interior y actúa contra el propio Yo”.*<sup>202</sup>

Con lo que el autor nos lleva a pensar que el masoquismo moral sería en realidad una actividad cruel del súper Yo, al actuar contra el Yo. Igualmente, en estas explicaciones llega a prescindir de la libido para explicar la violencia contra el Yo, dejando como el único encargado de los actos de destrucción, a lo tanático que se descargaría contra el Yo.

Pero como suele ser el estilo literario científico de Freud, que empieza por proponer una hipótesis para luego desbaratarla, plantea que sería el sentimiento de culpa el causante de esta conducta, el cual podría llegar a ser verdaderamente destructor, sobre todo al estudiar los casos de la “reacción terapéutica negativa”, cuadro que se caracteriza porque el sentimiento de culpa del paciente se presenta a manera de rebelión contra la curación y contra todos los esfuerzos del médico.

Pero, ¿cómo podremos explicar este fenómeno del cual casi ningún terapeuta o analista se ha librado de experimentar en alguno de sus pacientes? ¿Cómo dar cuenta de que esta reacción terapéutica negativa no cede a través de la interpretación? y, como dice el mismo Freud en *El Yo y el Ello*, proponiendo

que lo único que queda por hacer es continuar el análisis y profundizar la investigación del inconsciente, hasta que la resistencia se diluya.<sup>203</sup> En efecto, tanto porque Freud lo advierte, como porque nosotros lo constatamos cuando luego de un prolongado análisis se llega a disolver la reacción terapéutica negativa, que muchas veces somos incapaces de precisar exactamente cuál fue el mecanismo íntimo a través del que se logró semejante progreso. ¿Fueron las interpretaciones al súper Yo? ¿Se trata de que la transferencia progresó hasta volverse progresiva creativa y no tan regresiva? o ¿desapareció el núcleo sádico del súper Yo? Preguntas que de momento dejamos sin contestar.

Continúa Freud, señalando, en el mismo capítulo, que los padecimientos que atraviesa el paciente se van desplazando de un sufrimiento a otro, no bien la vida presente la oportunidad. Así, cuando el paciente finalmente se libera de un mal matrimonio, casi inmediatamente se enrola en una mala sociedad empresarial que lo amenaza con llevarlo a la quiebra. Cuando finalmente es preso de la súbita pérdida de la fortuna, probablemente deje de sufrir las torturas de un mal amor. Pero, cuando recupera su equilibrio económico, puede aparecer una enfermedad orgánica, tránsito característico que en realidad se constata fácilmente con el estudio de cualquier caso de masoquismo moral. En este primer abordaje teórico, Freud propone que es el súper Yo cruel y despiadado quien haría sufrir al Yo, creándole un permanente y placentero maltrato.

El hecho de que el paciente no pueda llegar a ser consciente de que está siendo víctima del efecto de sus sentimientos inconscientes de culpa, lo lleva a aceptar, solo a disgusto, las interpretaciones que en ese sentido le proporciona el

---

<sup>202</sup> Freud, S. 1924BN. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 2756.

<sup>203</sup> Freud, S. 1923BN. *Yo y el Ello*. Pág. 2722.

psicoanalista. Pero, culpar exclusivamente al súper Yo sádico de la génesis del masoquismo, crea una insatisfacción que lo lleva a una reformulación teórica. Ahora bien, ante la evidente incapacidad del Yo para defenderse de los ataques del súper Yo, se ve precisado a realizar un giro de 180 grados y proponer que es el Yo quien estaría anhelante de ser castigado, de ahí su inhibición para defenderse. Estaríamos, por tanto, ante la presencia de “una necesidad de castigo”, por parte del Yo, quien reclama su cuota de dolor para encontrar el equilibrio. Esta posición nuevamente nos abre un abanico de posibilidades interpretativas, que hasta esta altura del texto freudiano no aparece.

Dentro de este creciente encadenamiento de eslabones metapsicológicos que nos acercan a descifrar el misterio del motor primero del masoquismo moral, Freud ubica una pieza central en su teoría, que es proponer que el ataque de violencia del súper Yo contra el Yo se debería a que el Yo no alcanzaría ni la talla ni el nivel que tiene el súper Yo. En otras palabras, el súper Yo actuaría con crueldad contra el Yo, si este no aparece como modelo virtuoso igual al ideal. En conclusión, el masoquismo moral para Freud se debería a:

- a) Un intenso sadismo del súper Yo constituido por la resexualización del súper Yo, debido a que este sufrió una regresión que permitió tal cambio.
- b) Una necesidad de castigo por parte del Yo, por no ser como el ideal exigido por el súper Yo.

Pero cuando todo parece indicar que el esquema está completo, el autor abre una nueva línea de reflexión que permite explicar aún más y de modo casi concluyente este fenómeno clínico, Freud se pregunta: pero si el súper Yo del adulto, por definición esta desexualizado, puesto que está compuesto de un

precipitado de identificaciones de la sexualidad de los padres percibida en la infancia y totalmente deserotizada, ¿cómo es posible que el ataque sea “sádico”?, puesto que hablar de “sadismo” está dando a entender que se trata de una agresión erotizada, tal como corresponde a la definición del término “sadismo”. Responde Freud a su pregunta de la siguiente manera:

*“La consciencia moral y la moral han nacido por la superación y desexualización del complejo de Edipo, lo que quiere decir que en el masoquismo moral existiría una sexualización (por segunda vez) de la moral que primitivamente lo estuvo, que reanima el complejo de Edipo, y provoca una regresión de la moral al complejo de Edipo”.*<sup>204</sup>

Es decir, el súper Yo adulto y desexualizado regresiona al complejo de Edipo, que es fundamentalmente sexual y erotizado. En otras palabras, sería una regresión a un lugar ya previamente superado, antes de la formación del súper Yo, y aún antes de que existiera, en una época donde el complejo de Edipo estaba en su proceso inicial y la sexualización y erotización de las relaciones con los padres estaban en pleno auge, mucho antes de que pudieran ser sublimadas, antes de que puedan ser reprimidas, puesto que la represión solo aparece cuando el súper Yo ha completado su evolución, antes de que puedan detener y procesar las conductas sexualizadas y erotizadas, que los padres tienen entre sí y con el niño.

*“Sabemos ya también que el deseo de ser maltratado por el padre, tan frecuente en las fantasías se halla muy próximo al de entrar en una relación sexual pasiva (femenina) con él, siendo tan sólo una deformación regresiva del mismo”.*<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> Freud, S. 1924BN. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 2758.

<sup>205</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2758.

Nuevamente queda en suspenso la necesidad de precisar ¿a qué lugar de las estructuras psíquicas regresiona la consciencia moral? ¿A qué lugar temporal lleva la regresión a la consciencia moral hasta que se reavive el complejo de Edipo totalmente erotizado? ¿En qué geografía o lugar en el esquema imaginario de la mente se encuentra ese espacio donde no habría represión y donde primarán los vínculos pasivos, o mal llamados femeninos, envueltos todos ellos por una libido sádica y masoquista a la vez, y un tanto indeterminada?

Las respuestas a estas interrogantes nos han llevado a dar un lugar preponderante al autoerotismo, espacio donde efectivamente no habría represión, y donde predominan los vínculos de fin pasivo.

Volviendo a la clínica, Freud refiere haber observado la importancia previa que tendría el vínculo entre el paciente y su padre, donde la experiencia le dice que la crueldad reprimida del padre contra el hijo o, por el contrario, los deseos hostiles, igualmente reprimidos, del hijo contra el padre, hacen que el proceso del sentimiento de culpa se pueda poner en marcha con mucha crueldad contra el sujeto. La siguiente cita de Freud alude a lo que señalamos.

*“A mi juicio, sólo así se puede entender que del sojuzgamiento de los instintos resulte con frecuencia o en general, un sentimiento de culpabilidad y que la consciencia moral (culpa) se haga tanto más rígida y susceptible cuando más ampliamente renuncia el sujeto a toda agresión contra otros”.*<sup>206</sup>

Esto nos permite pensar que todo odio inconsciente y no expresado hacia el padre trae como consecuencia el desborde sádico del súper Yo. Y la idea de vivir gozando de una consciencia tranquila es solo posible si el paciente llega a comprender la siguiente ecuación: “cuanto más odio a mi padre, más intenso será



el sentimiento de culpa y por tanto más intensa la necesidad de castigo que tendré”.

Terminamos este acápite señalando que consideramos que el gran problema del masoquismo tiene su correlato clínico, consistente en que se organizó en torno a un desorden vincular entre el hijo y el padre, lo que significa que para la recuperación de estos pacientes la modificación del súper Yo sería posible solo si se repara este vínculo alterado.

#### **4.4. Los componentes no libidinales de la sexualidad**

La obra *Tres ensayos de una teoría sexual* (1905) es uno de los pilares metapsicológicos con que cuenta la teoría psicoanalítica, porque en ella logramos descubrir los estrechos vínculos que Freud pensaba que existían entre la vida sexual infantil y las tendencias al sufrimiento. Esta intuición fue afirmada por él y por múltiples autores, entre los que recogeremos una cita:

*“La historia de la civilización humana nos enseña, sin dejar a dudas, que la crueldad y el instinto sexual están íntimamente ligados; pero en las tentativas de explicar esta conexión no se ha ido más allá de hacer resaltar los elementos agresivos de la libido, (...) se ha afirmado también que cada dolor lleva en sí y por sí mismo la posibilidad de una sensación de placer. Por lo pronto, nos contentaremos con hacer constar nuestra creencia de que la explicación dada hasta ahora a esta perversión, no es, ni con mucho, satisfactoria y que es probable que en ella se reúnan varias tendencias psíquicas para producir un solo efecto”.*<sup>207</sup>

*“El masoquismo aparece ahí más precisamente como una inversión del sadismo (actividad trasformada en pasividad) y una vuelta*

---

<sup>206</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2759.

<sup>207</sup> Freud, S. 1905BN. *Tres ensayos de una teoría sexual*. Pág. 1186.

*contra la propia persona. Freud destaca que originalmente el sadismo busca más bien la humillación o la dominación del otro. Es con la inversión masoquista como la sensación de dolor puede ligarse con la excitación sexual”.*<sup>208</sup>

El texto de Freud, publicado en 1905, es considerado por nosotros como una fuente fundamental para el conocimiento de las primeras conceptualizaciones que realizó en torno al tema del dolor en el placer, que aparece bajo un acápite particular, y donde utiliza por primera vez las denominaciones de masoquismo y sadismo para referirse a cuadros clínicos sobre perversiones. Teniendo en cuenta que Freud, en algún momento de su obra, consideró que el sadismo y de alguna forma el masoquismo podrían ser en la infancia “normales”, nos apoyamos en esas denominaciones para comparar las ideas del autor con nuestro pensamiento, que siempre girará en torno a la posibilidad de que exista un masoquismo al servicio de la autorreparación.

En el primer ensayo se observan algunas contradicciones en cuanto a la génesis de las pulsiones, puesto que, siendo su obra fundamentalmente biológica, sostiene que la pulsión proviene del interior de los órganos. Pero teniendo en cuenta las últimas líneas de dicha cita, vemos que afirma lo contrario, como en el ejemplo que destacamos a continuación donde se aprecian distintos señalamientos del modo en que se llegó a organizar la sexualidad infantil, que, según Freud, estaría también constituida a través del influjo de factores que vienen del mundo exterior, recibidos sin tener en cuenta si son placenteros o no. En el caso de la cita, observamos que los estímulos dolorosos del exterior, al implantarse en el primitivo cuerpo del niño, se convierten en constituyentes de la

---

<sup>208</sup> Chemama, R. 1998. *Diccionario del psicoanálisis*. Pág. 260.

pulsión, sin consideraciones o miramientos por el hecho de tratarse de estímulos dolorosos.

*“En muchos invertidos (aún en los absolutos) puede rastrearse una impresión sexual que los afectó en una época temprana de su vida y cuya secuela duradera fue la inclinación homosexual. (...) las influencias externas favorecedoras e inhibidoras que llevaron, en épocas mas tempranas o más tardías, a la fijación de la inversión”.*<sup>209</sup>

El encuentro con el efecto de cargas de estimulación sexual que provienen del otro, y que no necesariamente han de ser consideradas traumáticas, sino estímulos eróticos, son fundamentales para determinar ulteriores conductas sexuales en el niño. No interesa tanto investigar si el resultado de esta experiencia de origen externo puede producir una inversión sexual, u otro tipo de alteración, lo que importa es que los estímulos externos fueron implantados de modo centrípeto, o a decir de Laplanche, a través de un movimiento “auto” de cargas sexuales causadas por los cuidadores del niño, quienes a través de la seducción originaria le hicieron llegar sus propios deseos inconscientes.

Es importante recordar que, pocos años antes, Freud había anunciado su alejamiento de la teoría traumática de la sexualidad, en carta dirigida a su amigo Flies (carta 69) en la que niega su previo descubrimiento. Sin embargo, pensamos que al resultarle imposible traicionar su propia intuición científica escribe, como lo hace en las citas que acabamos de señalar, dando por entendido que trauma y estímulo podrían estar íntimamente unidos y que para fines prácticos habría sufrimiento por las cantidades, que teniendo orígenes

---

<sup>209</sup> Freud, S. 1905AE. *Tres ensayos de una teoría sexual*. Pág. 127.

externos (sea por trauma o estímulo) no solo crean dolor, sino también llegan a formar parte de una sexualidad incipiente.

En el mismo capítulo, Freud manifiesta que entre las alteraciones de las metas de la sexualidad infantil podemos encontrar al sadomasoquismo. En esta cita Freud manifiesta dos ideas centrales. La primera, que la meta en el sadismo es para algunos autores el causar dolor, pero sobre este punto otros autores, como Ebing, proponen lo contrario: que esta meta tendría la prioridad de llevar al sujeto al sometimiento del objeto sexual o a su humillación.

*“Otros autores P.ej. Schrenck-Notzing (1899) prefieren la designación más estricta de algolancia, que destaca el placer por el dolor, la crueldad, mientras que los nombres escogidos por Krafft-Ebing ponen en primer plano el placer por cualquier clase de humillación y de sometimiento”.*<sup>210</sup>

Otra cita que destacamos es aquella donde Freud sostiene que habría una clara tendencia, innata y generalizada, por parte de los varones a ser sádicos con sus compañeras y que esta tendencia tendría “un papel principal” en él, al ser usada la fuerza para vencer la resistencia o las tendencias a impedir la cópula, por parte de la mujer. Concepciones de este tipo nos hacen pensar que el Freud de la primera época consideraba la violencia como parte de la sexualidad humana, tanto como violencia activa para el caso del sádico, como violencia pasiva para el caso del masoquista. Veamos cómo plasma esta cita:

*“La sexualidad de la mayoría de los varones exhibe un componente de agresión, de inclinación a sojuzgar, cuyo valor biológico quizá resida en la necesidad de vencer la resistencia del objeto sexual también de otra manera, no sólo por los actos del cortejo. El sadismo respondería, entonces, a un componente agresivo de la*

---

<sup>210</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 143.

*pulsión sexual, componente que se ha vuelto autónomo, exagerado, elevado por desplazamiento al papel principal*".<sup>211</sup>

En esta cita, Freud señala que la agresión se uniría a la sexualidad en todos los varones normales, con lo cual este componente agresivo de la pulsión sexual formaría parte de la sexualidad masculina. Obsérvese la manera en que Freud utiliza el concepto "componente-agresivo", para dar a entender que la sexualidad en sí, al menos para el hombre, contiene un elemento hostil natural que va más allá del cortejo (es sexual y es agresivo). Lo peculiar de esta cita es que, de ser cierto la observación, la mujer igualmente tendría en su estructuración sexual una cierta conducta masoquista, complementaria al componente sádico de los varones, que nos suscita la sensación de que estos criterios freudianos están cerca de nuestra tesis, que considera que dentro de una sexualidad normal habría una necesaria combinación de lo sexual con el dolor, para lograr efectos a favor de la vida. Esta posición de Freud fue sostenida, al menos en los primeros años de la búsqueda, de una teoría sexual en el ser humano.

En aquellos años, Freud estaba asignando un poder sobrevaluado a los diques de la represión que se manifestaban como el asco y la vergüenza. El efecto de esta acción represiva sobre las pulsiones parciales haría que se mantuvieran dentro de las fronteras que las costumbres sociales, consideradas como normales, determinaban. Pero, ¿a qué se refería Freud como "las fronteras normales"? ¿Tal vez a aquello que la sociedad acepta? O tal vez a aquello que prohíbe lo sexual. En uno u otro caso, creer que la represión impide las tendencias perversas del ser humano estaría considerando como de importancia

---

<sup>211</sup> Freud, S. *Ibidem*.

trascendental el asco y la vergüenza, al punto de que estos pueden ser considerados como los vectores que marcan la dirección del desarrollo.

*“La pulsión sexual tiene que luchar contra ciertos poderes anímicos en calidad de resistencia; entre ellos, se destacan de la manera más nítida la vergüenza y el asco. Es lícito conjeturar que estos poderes han contribuido a circunscribir la pulsión dentro de las fronteras consideradas normales”.*<sup>212</sup>

El primer capítulo llega a su fin con una clara expresión de lo que Freud pensaba en torno a lo que serían las perversiones, y por lo tanto, el masoquismo y el sadismo. Se trataría, pues, de pulsiones parciales normales que al no haber podido ser manejadas por la represión se liberan y se manifiestan en su estado natural y espontáneo, pudiendo entenderse así:

*“Entre los formadores de síntomas de las psiconeurosis desempeñan un papel sobresaliente las pulsiones parciales que las más de las veces se presentan en pares de opuestos; ya tomamos conocimiento de ellas como promotoras de nuevas metas sexuales: la pulsión del placer de ver y de la exhibición y la pulsión de crueldad, con figura activa y pasivamente”.*<sup>213</sup>

De ahí resulta que en esta primera época el sadismo y el masoquismo eran considerados como tendencias polimorfas de la sexualidad.

Es en el capítulo segundo donde ya encontramos una idea clara de la existencia de pulsiones dirigidas hacia el interior del sujeto mismo, en un claro movimiento “auto”. El acápite sobre el autoerotismo traería las primeras reflexiones sobre la existencia de un estadio autoerótico, donde las pulsiones parciales discurren libremente y donde, como dirá diez años más tarde, en *Pulsiones y destinos de pulsiones* (1915), el amor y el odio serán indistinguibles,

---

<sup>212</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 147.

así como también lo pasivo y activo, lo femenino y masculino y lo sádico y lo masoquista. Nuestra tesis considera la significativa importancia que tiene el estadio del autoerotismo puesto que, al regresionar a esta posición, la persona logrará unificar sus pulsiones consiguiendo un efecto autorreparador.

Destacamos que lo que caracteriza la etapa del autoerotismo es que las pulsiones parciales han perdido a su objeto original. Por lo tanto, su camino natural no podrá ser hacia el exterior, hacia donde estaba el objeto externo, sino hacia el interior de sí mismo. Por ello, si toda la descarga recae sobre el propio sujeto, esta resultará necesariamente dolorosa. Podemos así apreciar como una parte de la vida pulsional del recién nacido, al atravesar la etapa autoerótica, estaría en directo contacto con la experiencia de dolor, que probablemente no podrá ser distinguida por el bebé. El autoerotismo jugaría un papel esencial en estos primeros momentos de la vida, facilitando este tránsito de la mejor manera posible y alejada de lo crudamente doloroso, siendo así favorable para la continuación de la vida, tal como propondremos al final.

*“El niño no se sirve de un objeto ajeno para mamar; prefiere una parte de su propia piel porque le resulta más cómodo, porque así se independiza del mundo exterior al que no puede aún dominar, y porque de esa manera se procura, por así decirlo, una segunda zona erógena, si bien de menor valor. (...) podríamos imaginarlo diciendo: lástima que no pueda besarme a mi mismo”.*<sup>214</sup>

La existencia del autoerotismo vendría a ser un embalse donde las pulsiones parciales, al no tener un objeto total externo en quien satisfacerse, porque este se ha perdido, retornan sobre sí mismo con lo cual se organizan, o como la cita señala, para intentar “independizarse del mundo exterior”; en otras

---

<sup>213</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 151.

palabras, prepararse para la vida. Así, las pulsiones autoeróticas estarían al servicio de la vida y el estadio autoerótico resultaría ser un espacio de contención de las mismas.

Finalmente, en esta época el autoerotismo tendría la peculiaridad de ser una etapa de la evolución donde lo fundamental de esta tesis sería que las pulsiones se satisfacen cada una por su cuenta, sin que exista una organización de conjunto. Así lo expresa Laplanche:

*“A partir de los tres ensayos el autoerotismo se define siempre como la actividad de los distintos componentes parciales; debe concebirse como una excitación sexual que nace y se satisface en el mismo lugar, a nivel de cada zona erógena tomada aisladamente (placer de órgano)”.*<sup>215</sup>

Otra cita del segundo capítulo del texto de Freud, que nos resulta trascendente, manifiesta que existirían tendencias normales en la niñez que impulsan a experimentar tanto sadismo como masoquismo, así como cualquier manifestación sexual, o tendencias llamadas perversas, pero que constituyen la esencia de la sexualidad humana.

*“Es instructivo que bajo la influencia de la seducción el niño pueda convertirse en un perverso polimorfo, siendo descaminado a practicar todas las trasgresiones posibles. Esto demuestra que en su disposición trae consigo la aptitud para ello; tales trasgresiones tropiezan con escasas resistencias porque, según sea la edad del niño, no se han erigido todavía o están en formación los diques anímicos contra los excesos sexuales”.*<sup>216</sup>

Las últimas líneas de la cita muestran que Freud consideraba que la represión era aquella fuerza que podría mantener las pulsiones parciales, entre

---

<sup>214</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 165.



las cuales estaban las tendencias sádica y masoquista bajo control; en otras palabras el masoquismo sería una falla de la represión, mientras que la represión exitosa produciría ausencia de perversión y presencia de neurosis.

*“Los síntomas se originan, por tanto, en parte, a costa de la sexualidad anormal. La neurosis es, por decirlo así, el negativo de la perversión”.*<sup>217</sup>

Pero nuestra búsqueda encuentra su mayor compensación cuando Freud refiere claramente que existiría un factor propulsor de la sexualidad normal, que forma parte de su nacimiento y que, por tanto, es un componente nato de la libido, y por ende, al servicio de ella, que en el acápite que denomina *Fuentes de la sexualidad infantil* encontramos claramente. Su contenido se explica por sí solo.

*“En el empeño de rastrear los orígenes de la pulsión sexual hemos hallado hasta aquí que la excitación sexual nace: a) como calco de una satisfacción vivenciada a raíz de otros procesos orgánicos; b) por una apropiada estimulación periférica de zona erógena, y c) como expresión de algunas ‘pulsiones’ cuyo origen todavía no comprendemos bien (P.Ej la pulsión de ver y la pulsión a la crueldad)”.*<sup>218</sup>

En efecto, una de las fuentes de origen de la sexualidad infantil que ofrece esta cita es la crueldad, lo que nos permite entender que en estos casos no solo estamos frente a una patología, sino ante la clara manifestación que sugiere que la libido, de la mano del dolor y sufrimiento, puede ser el resultado de un surgimiento natural de la vida sexual del niño, pudiendo aparecer el masoquismo,

---

<sup>215</sup> Laplanche, J. 1996. *La prioridad del otro*. Pág. 41.

<sup>216</sup> Freud, S. 1905AE. *Tres ensayos de una teoría sexual*. Pág. 173.

<sup>217</sup> Freud, S. 1905BN. *Tres ensayos para una teoría sexual*. Pág. 1190.

<sup>218</sup> Freud, S. 1905AE. *Tres ensayos de una teoría sexual*. Pág. 182.

desde este punto, cuando el sujeto niño se encuentra con la crueldad en sus diversas formas.

Finalmente, en los últimos párrafos del segundo capítulo del texto continúan apareciendo conceptos que indican que Freud entendía, pese a que en esa época estaba influenciado por sus creencias biológicas, que la sexualidad podría también surgir como resultado y consecuencia de cualquier proceso importante que aconteciera en el cuerpo, y que este surgimiento sería producto de un efecto colateral.

*“Es posible que en el organismo no ocurra nada de cierta importancia que no libre sus componentes a la excitación de la pulsión sexual”.*<sup>219</sup>

#### **4.4.4. Las concepciones a partir de 1920**

De una u otra manera, hay consenso entre los autores psicoanalíticos que han tratado el tema del masoquismo en señalar que en esta patología existirían "componentes" no sexuales que participan al lado de la libido, para constituir su cuadro clínico. Esto nos obliga a seguir revisando los desarrollos por los que transitó Freud a partir de 1920, pues en ese año el autor empezó a considerar que el componente que participa al lado de la libido es la pulsión de muerte, pero en una relación de unión particular y distinta.

En efecto, si en 1905 Freud consideraba que el componente que acompañaba la libido para constituir el masoquismo era el elemento agresivo proveniente de los instintos del Yo, a lo que denominó "la ambivalencia de los instintos", a partir de 1920 el acompañante de la libido será la pulsión de muerte.

---

<sup>219</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 186.

Así, el texto *El problema económico del masoquismo* (1924) deviene en uno de los tratados más enigmáticos, importantes y comprimidos, y pese a ello central, en la metapsicología para conocer su pensamiento en torno a lo que él consideraba que era el motor propulsor de la búsqueda de placer en el dolor, y luego repetirá, o ampliará, sus conceptos sobre el tema, en todas sus obras posteriores.

Freud propone la existencia de un masoquismo erógeno, una formulación problemática, puesto que para explicarlo recurre a la existencia de la pulsión de muerte Tánatos, que actuaría de modo central en la génesis del masoquismo.<sup>220</sup>

Para explicar su tesis apela a las dos versiones previas, de las que dispone hasta ese momento. La primera consiste en mencionar lo ya tratado en 1905, puesto que para desarrollar su segunda tesis, la de la pulsión de muerte, debe volver a citarla:

*“La excitación sexual nace como efecto secundario de toda una serie de procesos internos, en cuanto la intensidad de los mismos sobrepasa determinados límites cuantitativos. Puede incluso decirse que todo proceso algo importante aporta algún componente a la excitación del instinto sexual. En consecuencia, también la provocada por el dolor y el displacer ha de tener tal consecuencia”.*<sup>221</sup>

La segunda formulación consiste en hacer coincidir el masoquismo directamente con la pulsión de muerte, que por esos tiempos llevaba cuatro años de descubierta y explicada. El concepto del masoquismo erógeno es explicado de la siguiente manera: habría existido dentro del ser humano una carga tanática permanente que no pudo ser amalgamada exitosamente, como tampoco pudo

---

<sup>220</sup> Freud, S. 1923BN. *El problema económico del masoquismo* Pág. 2753.

ser expulsada, contra los objetos del mundo exterior con ayuda de un sistema orgánico especial, el sistema muscular.

*“Otra parte no colabora a esta transposición hacia lo exterior, pervive en el organismo y queda fijada allí libidinosamente con la ayuda de la coexitación sexual antes mencionada”.*<sup>222</sup>

Este remanente tanático que no pudo ser incorporado adecuadamente en una fusión, y que tampoco pudo ser puesto en el mundo exterior, es el que se uniría a la libido; pero, pensamos nosotros, en una unión distinta especial e incompleta. Freud la describe como una unión imperfecta que "queda fijada" a la libido.

A partir de ahí, todo acto y tendencia erótica tendrían como integrantes y participantes una porción tanática acompañante, que al no estar bien fusionada ni completamente integrada provocará una presencia de dolor en cualquier manifestación del placer.

*“Carecemos por completo de un conocimiento psicológico de los caminos y los medios empleados en esta doma del instinto de muerte por la libido. Analíticamente sólo podemos suponer que ambos instintos se mezclan formando una amalgama de proporciones muy variables. No esperamos, pues, encontrar instintos de muerte o instintos de vida puros, sino distintas combinaciones de los mismos. A esta mezcla de los instintos puede corresponder, en determinadas circunstancias, su separación. Por ahora, no es posible adivinar qué parte de los instintos de muerte es la que escapa a tal doma, ligándose a elementos libidinosos”.*<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2754.

<sup>222</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2755.

<sup>223</sup> Freud, S. *Ibidem*.

En el citado texto, Freud da una explicación compleja e incompleta de los nexos de Tánatos con la libido. Tampoco resulta esclarecedor cuando intenta explicar cómo se une la libido a aquella porción tanática que no fue expulsada al exterior, pero que ahora está fijada a la libido.

Habría una diferencia clara, pero no explícita, entre lo que Freud consideraba la amalgama, que al parecer sería la combinación perfecta de ambas pulsiones, y cuyo resultado final correspondería a la “doma” de Tánatos por la acción de Eros; y por otro lado, el concepto de “fijación” que aparece en el penúltimo párrafo, que habla de una suerte de unión de los dos instintos, pero no al estilo de la "amalgama", pues se trataría de una unión imperfecta con la libido incapaz de domar plenamente a Tánatos, pero dejándolo con la suficiente libertad para actuar "fijada" imperfectamente a Eros, creándose una suerte de “cuerpo extraño tanático” que al estar al lado de la libido, pero sin amalgamarse a ella, ha de generar un estímulo semejante al dolor. Esta sería la coexcitación que describe Freud en el masoquismo erógeno.

Freud intenta dar una explicación energética a toda la mecánica que acontecería para que el paciente termine sintiendo placer en el lugar mismo donde está sintiendo dolor. La solución al tema del masoquismo erógeno estriba en lograr entender por qué fracasa Eros en enviar, mediante la acción neuromuscular, a Tánatos hacia fuera. El remanente que no es deflexionado hacia fuera se une a la función sexual.

*“Un sector de esta pulsión es puesto directamente al servicio de la función sexual, donde tiene a su cargo una importante operación. Es el sadismo propiamente dicho”.*<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Freud, S. *Ibidem*.

Si como vemos, la primera labor de la libido es “*volver inocua esta pulsión*”.<sup>225</sup> Y tiene que ser ayudado por el sistema muscular para intentar derivar afuera del cuerpo, hacia los objetos del exterior a Tánatos, ¿por qué tiene que dejar un montante tanático sin eliminar? ¿Estaremos frente a una cantidad tanática tan inmanejable o desproporcionada que la doma del instinto de muerte no puede ser ejecutada totalmente? Si es así, entonces la coexitación causante del masoquismo erógeno sería fundamentalmente dependiente del tipo de unión que se logre entre Eros y el remanente tanático que no logró ser eliminado a través del sistema muscular al exterior.

Se trataría de una nueva forma de unión, distinta a la que se puede denominar "amalgama", puesto que si se tratara de una amalgama, tal como Freud la describe en *El Yo y el Ello* (1924) estaría íntegramente al servicio de la vida, y al ser esta una forma de unión distinta no todos en la vida serían masoquistas. Por ello, se debe considerar la coexitación como una unión de cantidades dispares que se combinan de modo particular y único entre las personas. Así, mientras que en unos casos logran plenamente su objetivo, que es eliminar totalmente a Tánatos hacia el exterior, hay otros casos donde la pulsión de muerte no está amalgamada, sino simplemente unida a Eros, quedando así constituido el masoquismo a la vez que observamos, en esta situación, la acción de la coexitación sexual antes mencionada; por un lado, la acción libidinal y por el otro, en paralelo, la acción de la pulsión de muerte. En ella hemos de encontrar el masoquismo primitivo erógeno.

---

<sup>225</sup> Freud, S. 1923BN. *El problema económico del masoquismo* Pág. 169.

Da la impresión de que el éxito de la amalgama de las pulsiones dependería de una condición previa: ¿cuán asociados (o ligados) entre sí están los dos componentes de la pulsión de vida Eros, la libido, y los instintos de conservación? En caso de que esta unión sea exitosa, igualmente buena resultará la amalgama de Eros y Tánatos. Pero en el texto de 1924 que revisamos, Freud no precisa con claridad en qué consiste esta amalgama de pulsiones, o cómo es que se puede explicar metapsicológicamente esta unión pulsional, ya que justamente por esa razón podríamos pensar que esta “amalgama” se convertirá en una tendencia mixta, dar placer sexual y necesariamente llevar en su entraña una fracción de dolor. Es indispensable, pues, buscar otros textos freudianos donde encontremos alguna explicación de cómo se conducen las energías de la mente, para desde ahí entender el complicado masoquismo moral y, sobre todo, la coexcitación. Freud, en 1920, en *Más allá del principio del placer*, dice:

*“Es probable que el displacer específico del dolor corporal se deba a que la protección antiestímulo (que tiene todo organismo vivo) fue perforada en un área circunscrita. Y entonces desde este lugar de la periferia afluyen al aparato anímico central, excitaciones continuas como las que por lo regular solo podrían venir del interior del aparato. ¿Y qué clase de reacción de la vida anímica esperaríamos frente a esa intrusión? De todas partes es movilizada la energía de investidura a fin de crear, en el entorno del punto de intrusión, una investidura energética de nivel correspondiente. Se produce una enorme ‘contrainvestidura’ a favor de la cual se empobrecen todos los síntomas psíquicos de suerte que el resultado es una extensa parálisis o relajamiento de cualquier otra operación psíquica”.*<sup>226</sup>

---

<sup>226</sup> Freud, S. 1920AE. *Más allá del principio del placer*. Pág. 29-30.

En la cita, encontramos una de las explicaciones, que junto a las referidas por Freud en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, permiten entender por qué las energías que causan dolor se quedan en el cuerpo. En efecto, una cosa es expulsar el dolor hacia fuera a través del aparato muscular, con lo cual el organismo se desembaraza definitivamente de una gran cantidad de energía algógena (tanática) y otra cosa es el efecto de haber puesto en acción este mecanismo recientemente descrito, mediante el cual la energía destructiva, o del dolor, no es expulsada hacia fuera sino, que se queda en el interior, atrapada por la contracarga, entronizándose el dolor en el propio cuerpo. Quedaría así explicado cómo a través de este mecanismo de defensa, que es la conrainvestidura, quedan unidas y fuertemente fijadas las cargas tanáticas que serán las que a partir de entonces mantengan unidos el dolor y lo sexual.

No debemos olvidar que las contracargas son entendidas como las cantidades de energía "ligada", o libido, que confluyen desde distintas partes del cuerpo para bloquear la brecha causada por el trauma, y consecuentemente, bloquear las cargas dolorosas y tanáticas que surgieron a partir de dicha herida.

Este bloqueo de cargas se logrará mediante una firme unión entre ambas energías contrarias. ¿No será, tal vez, este el modo como se estructura el masoquismo erógeno? ¿No será también una forma de amalgama imperfecta? Esta forma de accionar de ambas energías sería el mecanismo íntimo de la conrainvestidura que finalmente no hace otra cosa que sellar, creando otra forma de unión de Eros y Tánatos; y al haberlos vuelto inseparables, encontraremos las manifestaciones sensoriales del dolor en el placer en toda acción erótica.

La segunda forma de masoquismo que propone Freud es la llamada "masoquismo femenino", en alusión directa a la semejanza que encontraba entre



los fenómenos de padecimiento con la función femenina, como sufrir el parto, sufrir el coito y sufrir.<sup>227</sup> Para el creador del psicoanálisis se trataría del material clínico más homogéneo, y por tanto, más conocido por los profesionales de la salud, basado fundamentalmente en fantasías masoquistas que terminan en actos masturbatorios o de escenificaciones, donde uno acaba sometido al otro, previo pacto. Muchas veces, estos pacientes recrearían en la escena sexual el contenido de fantasías mentales que los afectó de niños, reproduciendo así escenas donde un niño es golpeado en las nalgas, una persona es atada fuertemente a la cama o es violada por un atacante grotesco y agresivo.

Freud explica el mecanismo íntimo de esta forma de masoquismo femenino al afirmar que el masoquista quiere ser tratado como un niño pequeño, inerme, falto de toda independencia, pero especialmente un niño malo. Junto con esta explicación, añade que se trataría de la *“súper estructuración de lo infantil y de lo femenino”*.<sup>228</sup>

Pese a estos señalamientos que pretenden aclarar la intimidad teórica de la forma clínica, pensamos que Freud no termina de precisar el mecanismo íntimo del masoquismo femenino por el cual estas personas tenderían a gozar con el dolor creado por una escena sexual voluntaria, que expresa la necesidad de jugar el rol de sometimiento a su pareja, teniendo que fantasear un apaleamiento como motor imprescindible para lograr la excitación. Es probable que si lográramos precisar con mayor claridad los mecanismos de defensa que entrarían en juego en estos casos, y que el autor no menciona, probablemente tendríamos más luz sobre el tema.

---

<sup>227</sup> Freud, S. 1924BN. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 2754-2755.

<sup>228</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2754.

Una razón para pensar que estamos frente a un cuadro causado por una variable de la escisión del Yo es lo resistentes que resultan las interpretaciones analíticas, puesto que, como hemos dicho, al no estar el conflicto en el inconsciente, las interpretaciones y las reconstrucciones no producirían ninguna mejora ni modificación del cuadro clínico, ni mayores desentendimientos de la génesis del trastorno en la mente del paciente, ya que no habría nada oculto por descifrar en el inconsciente puesto que el conflicto no está oculto, aunque sí pudiera estarlo el trauma psíquico infantil que lo generó. La escisión del Yo habría puesto fuera del alcance del lenguaje una escena relacionada con la diferencia anatómica de los sexos, escena que se puede entender como que *“ha quedado expulsada de la comprensión simbólica, y al ser entendida como lo que no puede ser simbolizado en la palabra o la escritura, por consiguiente no cesa de escribirse”*.<sup>229</sup>

#### **4.5. La fantasía en la constitución del masoquismo**

Las fantasías que revisaremos en relación con el masoquismo surgen en un momento histórico ubicado en medio de dos formulaciones teóricas energéticas. Ambas intentaron explicar el masoquismo desde la óptica de la energética, la primera entre 1905 y 1916,<sup>230</sup> seguida, desde la segunda tópica, en *El problema económico del masoquismo* (1924), donde se plantea que lo fundamental de este desorden estriba en una patología de las pulsiones.

Ahora bien, entre ambos momentos surge en 1919 un texto distinto, no energético, que entiende el masoquismo como un movimiento pleno de sentido

---

<sup>229</sup> Chemama, R. 1998. *Diccionario de psicoanálisis*. Pág. 372.

<sup>230</sup> Freud, S. 1905. *Tres ensayos de teoría sexual*; 1916. *Pulsiones y destinos de pulsión*.

dinámico, que tiene por fin reeditar el conflicto mal resuelto. El texto al que nos referimos es *Pegan a un niño* (1919) escrito un año antes de *Más allá del principio del placer* (1920), que significó el cambio de la formulación teórica para el psicoanálisis, y que trae una serie de ideas y nuevos elementos en torno al masoquismo, que hacen sospechar que la llegada de la segunda tópica era inminente.

El libro intenta explicar una de las patologías más extrañas, que plantea un desafío al psicoanálisis. La fantasía de flagelación consistiría, según el autor, en un cuadro clínico en el cual el paciente (tanto hombre como mujer) recurrían a la excitación masturbatoria usando como marco escénico la fantasía de observar cómo le están pegando a un niño. El niño golpeado en ningún caso era el paciente, ni el paciente participaba de la escena, simplemente observaba, tal vez de lejos, como le pegaban a un niño.

A través de este texto, Freud no solo intenta descifrar los misterios de la intrincada trama mental de esta psicopatología, también se sirve de él para proponer nuevas formulaciones que den más luces en torno al desarrollo de la sexualidad de los individuos, sobre todo teniendo en cuenta la configuración de la fantasía. Señala que estos cuadros clínicos se sostienen en tres fantasías, que van surgiendo, organizándose y apoyándose la una en la otra, para finalmente formar un conjunto articulando a manera de pirámide.

Con la misma meticulosidad que Freud acostumbra en sus escritos, en *Pegan a un niño* (1919) explica una y otra vez el orden de aparición de las fantasías, que se organizan estructuradas cronológicamente, empezando por la más antigua en el tiempo, que consiste en presenciar, siendo el sujeto aún niño, probablemente en la época escolar, como un adulto golpea y le pega a un niño,

tal vez un compañero de clase o rival de aquellas épocas. El cuadro de flagelación, como hemos dicho, tendrá tres fantasías:

Primera fantasía: veo como le pegan a un niño.

Segunda fantasía: años después, fantaseo que mi padre me pega, mientras siento placer.

Tercera fantasía: ya durante la vida adulta, fantaseo que un adulto le pega a un niño mientras yo me excito ante la escena.

En torno a la primera, nos queda la duda de si Freud está describiendo una verdadera fantasía o más bien el relato del paciente corresponde a un recuerdo infantil, que toma aspecto de fantasía conforme es evocado en el tiempo. En cualquier caso, este recuerdo-fantasía no está ausente en ninguno de los pacientes estudiados por Freud.

En todo el libro encontramos el peso que el autor quiere darle a esta primera experiencia infantil, pues considera que esta fantasía (la más antigua en el tiempo) jugará un papel definitivo, pues sobre ella se organizarían las dos fantasías restantes. Freud la considera como una vivencia fundamental y el elemento imaginario más importante de todo el cuadro clínico –ver que le pegan a un niño– ya que, con el tiempo, esta fantasía-recuerdo, que no es sexual, ira convirtiéndose en una fantasía sexual principal, y transformándose hasta ser la causa principal, tanto de la patología masoquista como de toda la sexualidad del ser humano.

Con esta afirmación, Freud estaría aceptando que el complejo central del ser humano, como es el complejo paterno dentro del Edipo, no brotaría de las pulsiones biológicas, sino de una escena agresiva no sexual.

Es probable que la importancia que señala Freud a esta primera fantasía se deba al hecho que se transformará, luego de los años, en una segunda fantasía, para así constituir el cuadro clínico de la flagelación, que no es otra cosa que una escena masoquista una vez articulada. La segunda fantasía consistirá en imaginar una escena, donde, tal como verbalizan los pacientes –mi padre me pega–; y que, al parecer de Freud, se convierte en la más importante.

Nuestro cuestionamiento radica en que la primera fantasía, aquella puramente agresiva, aparece como la base desde donde partirá el fenómeno más enigmático, que consiste en ver brotar de una fantasía agresiva y no sexual una segunda fantasía, sexual y masoquista. En el primer capítulo de *Pegan a un niño*, Freud invita al lector a observar como juegan las fantasías en la estructuración del cuadro clínico, que determinarán más adelante las características del masoquismo. Y aunque no especifica de qué manera una fantasía no erótica se llega a convertir en una ensoñación sexual, referirá que de ahí surgirá la sexualidad, así como el resto de las fantasías.

La explicación freudiana a estas transformaciones de la fantasía se sustenta afirmando que la primera escena agresiva no erótica ya contenía en su interior el germen sexual, que con el tiempo se convertirá en sexual; Freud así lo dice *“no era sexual pero de él brotara la sexualidad. La vergüenza y el sentimiento de culpabilidad parecen actuar aquí con mucha mayor culpabilidad que en confesiones análogas sobre los recuerdos primeros de la vida sexual”*.<sup>231</sup> Explicación que solo tendría asidero si es que consideramos que en toda actividad humana, inclusive la agresiva, podría siempre surgir un componente de placer sensual.

Refiere Freud que al pesquisar el origen de las fantasías de flagelación, se remonta a muy tempranas edades, generalmente a épocas escolares, punto de partida que pone en marcha el fenómeno masoquista. Freud dice que en esas épocas presenciar visualmente dichas escenas violentas produce en el niño *“sentimientos generalmente tumultuosos y probablemente mixtos en los que había una gran parte de repulsa”*.<sup>232</sup>

El análisis de esta primera fantasía indica que se trataba de personas que nunca fueron maltratadas en la niñez, que no estaban relacionadas con problemas directos de agresión escolar, ni importaba si el sujeto maltratado era hombre o mujer, tan solo alcanzaban a decir, *“no sé... pegaba a un niño”*. Estas fantasías agresivas emergidas a temprana edad, dice Freud, vendrían a ser normales en la infancia y tenderían a desaparecer conforme el niño va avanzando en edad, convirtiéndose en elementos sublimados aunque fueron previamente reprimidos, pero que cuando estos procesos sublimatorios no se desarrollan, afectarían toda su vida.

Tal explicación equivale a afirmar que seguía pensando como en 1905 y, aunque estaba a un año de escribir la nueva teoría de las pulsiones, aún tenía presente su anterior fundamento, que explica el masoquismo como el fracaso de la represión sobre las pulsiones parciales –entre las cuales está la pulsión parcial masoquista sádica–, que al estar mal reprimidas se liberarían produciendo las perversiones, entre ellas el masoquismo y el sadismo.

Pero añade un nuevo componente a su teoría, pues no solo considera que las libertades de las pulsiones parciales son las causantes del cuadro, sino que

---

<sup>231</sup> Freud, S. 1919BN. *Pegan a un niño*. Pág. 2465.

<sup>232</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2466.

tendría que haber una fijación de las pulsiones para que se explique el misterioso cuadro. Freud lo afirma de esta manera:

*“Esperamos justificadamente descubrir por medio de la investigación anamnésica, un suceso que haya provocado la fijación”.*<sup>233</sup>

En víspera de ingresar a la segunda tópica, Freud tendrá que cambiar o ampliar su teoría, al convencerse que si continúa manejándose con el esquema teórico antiguo, que propone la existencia de *“las pulsiones parciales mal reprimidas”* o seguir con la creencia *“que las perversiones son el negativo de la neurosis”*, y por tanto producto de una represión controladora inadecuada, probablemente no llegaría a la explicación metapsicológica del cuadro de la flagelación. Pero Freud sabía que esta explicación no bastaba para aclarar todas las peculiaridades que el cuadro clínico exigía develar, de ahí que busca la confirmación de la tesis de la fijación de la sexualidad en un punto del desarrollo del pasado.

Para seguir adelante, habría que resolver no solo si hay una fijación de la pulsión sino de qué manera se fija. ¿Se trataría de un trauma que fija la pulsión? ¿Podría tratarse de varios microtraumas repetidos y que no se recuerdan como tales? ¿Podría tratarse de un impacto narcisista que no permite avanzar al niño hacia la genitalización?

En relación a la fijación de la libido a una escena del pasado, nosotros entendemos que, en efecto, sí se habría producido una fijación, pero lo habría hecho en torno a la figura materna, de la que el sujeto no había sido capaz de separarse a causa del fracaso de la función interdictora del padre. Por tal razón,

---

<sup>233</sup> Freud, S. *Ibidem*.

el avance del hijo hacia la figura paterna estará siempre interferido. Así, lograr un vínculo de amor con el padre estará inhibido por la sobrepresencia de la madre, por lo que consideramos que toda la fantasía de flagelación no es más que una añoranza del padre, siempre deseado y nunca alcanzado.

También se puede afirmar que los primitivos mecanismos de defensa, citados en el texto de 1916 –la proyección o introyección o la vuelta sobre lo contrario–, podría servir para explicar la aparición de la erotización de la primera escena, la escena agresiva en la que el niño presencia como le propinan una paliza a otro niño. A la luz de *Pulsiones y destino de pulsiones* (1915) bien se podría entender de qué manera, cuando la pulsión realiza una vuelta sobre sí misma, convierte el conflicto plenamente intrapsíquico. Frente a este callejón sin salida teórico, en el segundo capítulo de *Pegan a un niño*, Freud refiere que, tal vez:

*“El componente sexual prematuramente independiente es el sádico, habremos de esperar pasado en nuestra experiencia analítica, que su ulterior represión haga surgir una disposición a la neurosis obsesiva”.*<sup>234</sup>

Así es como se hacen evidentes las carencias y los vacíos de elementos teóricos con que se encontraba, y que sin duda dejarían insatisfecho a cualquier investigador. De manera que, tendrá que desarrollar nuevas teorizaciones que expliquen con mayor claridad la base teórica del masoquismo, para lo que no tiene otro camino que hacer ingresar la fantasía al panorama metapsicológico, que aparecerá a continuación para dejar de lado la tesis del fracaso represivo, la sublimación incompleta o los puntos de fijación, que no permiten explicar a cabalidad la metapsicología del sufrimiento masoquista.



Es en el tercer capítulo que Freud subraya tanto la importancia que debe tener el análisis de la vida sexual infantil –entre 2 y los 4 años de edad– de los adultos que padecieron este cuadro, dado que sin esta investigación sería imposible entender la transformación de las fantasías. La insistencia del autor en buscar explicaciones y detalles que aclaren los orígenes de la primera fantasía, nos hace creer que pensaba realmente que esta era la pieza clave que tenía que revelar para entender la transformación de una escena agresiva en una fantasía francamente sexual (segunda fantasía, mi padre me pega), masoquista y, como veremos luego, que nunca tuvo existencia real, y aún más, que tuvo que ser construida por el análisis usando fragmentos dispersos en el escenario de la memoria.

*“Esta segunda fase es la más importante de todas, pero en cierto sentido podemos decir que no ha tenido nunca existencia real, no es jamás recordada ni ha tenido nunca acceso a la consciencia. Es una construcción del análisis pero por ello no deja de constituir una necesidad”.*<sup>235</sup>

Esta cita nos genera cierta perplejidad, porque con este planteamiento Freud especula en torno a la transformación de una fantasía en otra (la transformación de la primera fantasía en la segunda) observando que surgen dos posibilidades: La primera sería que el complejo de Edipo surgió, como lo dice Laplanche, como consecuencia de un período de agresividad, puesto que la segunda fantasía “mi padre me pega” es en realidad la fantasía nuclear del complejo paterno, y que, por tanto, al surgir la segunda fantasía de la primera, estaría proponiendo que el complejo de Edipo surgió de la nada sexual sin que

---

<sup>234</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2467.

<sup>235</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2469.

realmente algo sexual haya preexistido, basado simplemente en un recuerdo agresivo primitivo donde el sujeto era un espectador pasivo, desde donde se transformará en el fantaseo de la segunda fase “soy pegado por mi padre”. El punto de partida del complejo de Edipo se basaría en una escena agresiva.

La segunda posibilidad indicaría que nunca hubo transferencia ni transformación de la primera fantasía en la segunda, pues la primera es un recuerdo y la segunda, tal como dice Freud, es inexistente, y por tanto, lo único que hubo en estos casos de flagelación fue un complejo de Edipo negativo predominante, de donde la fantasía “soy pegado por mi padre” es una fantasía de amor surgida en un estado regresivo a la etapa anobjetal y anal, donde, por el hecho de no existir en estos puntos evolutivos ni un objeto total ni uno integrado, lo pasivo, lo femenino y el amor-odio son equivalentes. Sería, pues, una doble regresión al estado anobjetal y a la posición sádico-anal.

Esto convertiría el complejo de Edipo negativo “mi padre me pega = mi padre me ama”, en un complejo intersubjetivo impreciso, donde habría una línea imaginaria que une tres afirmaciones: “me ama - me odia - me pega”, que serían equivalentes justamente por esa ausencia de función integradora, de la que carece el Yo mientras está en la etapa anobjetal.

Muchas de las explicaciones teóricas que facilita Freud para comprender la fantasía de flagelación, se centran en la ecuación mental que podría tener un niño pequeño frente a una escena relacionada a la violencia y el deseo. En ese caso, un pequeño diría: *“si el padre amado por mí, me odiara, entonces lo lógico sería que me pegara”*. De ahí que el niño “pegado” es indudablemente el niño no amado. Freud dirá más adelante:

*“En la familia hay otros niños... a los cuales el sujeto no quiere por diversas razones, pero sobre todo porque ha de compartir con ellos el amor de los padres”.*<sup>236</sup>

En ello podríamos ver la rivalidad y odio hacia otros hermanos, pues estaríamos ante una interacción familiar donde la posesión y el amor estarían presentes. Incluso, señala Freud que algunos pacientes se atreven a hacer conscientes fantasías en las cuales ellos son pegados por el padre. Pero en estos casos, a diferencia de los casos de los síndromes de flagelación, sin que sea acompañado de la masturbación, *“bajo la condición de que el propio Yo aparezca irreconocible, disfrazado”.*<sup>237</sup>

Pese a que esta ecuación resulta entendible y lógica nos parece poco satisfactorio que, una explicación que hace jugar los celos infantiles y el deseo de ser amado por el padre, sea semilla y causa única de semejante perversión, donde las escenas tanto eróticas como violentas, y que supuestamente deberían estar en el inconsciente reprimido, en este caso no lo estén, porque están afuera, puestas en el mundo externo, en el escenario, convertidas en una acción perversa, mientras que la explicación teórica, por el contrario, está reprimida en la mente del paciente.

Más adelante, Freud entiende que la fantasía de la tercera fase, es decir *“pegan a un niño, mientras yo me excito con la escena”* podría resultar casi idéntica a la de la primera fantasía, con la única diferencia que la primera fantasía está exenta del erotismo mientras que la tercera fantasía está cargada de erotismo sexual *“el padre pega a otro niño y no quiere a nadie más que a mí”*. Por

---

<sup>236</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2469.

<sup>237</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2472.

ello, ampliando su teorización, refiere que la satisfacción masoquista que tiene el paciente se extraería de la carga libidnal que fue reprimida.

En el capítulo cinco, Freud intenta hacer un resumen de su recorrido, para ordenar sus pensamientos y consolidar su teoría sobre el tema del masoquismo. Empieza por referir que en el comienzo comprendió que esta patología se debía a una tendencia constitucional por la anticipación de un componente sexual, tesis que evidentemente resulta corta e incompleta,

Luego, afirma que la relación de esta patología con el complejo de Edipo y la tendencia al amor incestuoso está necesariamente presente en estos casos, quedando por precisar cuál de las escenas da lugar al complejo de Edipo, o de dónde brotan las escenas sexuales. Así, ¿es el complejo de Edipo el que brota de la primera fantasía no sexual, agresiva, pero potencialmente sexual? O por el contrario ¿brotarían la sexualidad y todas las escenas y fantasías que forman parte de este cuadro del complejo de Edipo? Preguntas fundamental pues el mismo Freud, en un determinado momento, sospecha que la relación del masoquismo con el Edipo no está del todo precisa: *“sería muy importante saber si la génesis de las perversiones infantiles puede derivarse, de un modo general, del complejo de Edipo”*; duda que disipa párrafos más adelante.<sup>238</sup>

En otro momento refiere que el masoquismo no es primario, para lo que utiliza dos observaciones. La primera indica que ningún sujeto examinado recuerda alguna experiencia sexual significativa antes de los 6 años, y a pesar de que esta manifestación no se puede tomar como definitiva, nos hace pensar que algo de realidad pudiera tener. La segunda reflexión estriba en pensar que es

---

<sup>238</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2473.

más bien el sadismo primario que retorna sobre el sujeto. Veamos lo que dice Freud:

*“Parece confirmarse ante todo que el masoquismo no es una manifestación instintiva primaria, sino que nace de un retorno del sadismo contra la propia persona, o sea, por regresión desde el objeto al yo”.*<sup>239</sup>

Explicación que nos regresa a las primeras teorías sobre el sado-masoquismo donde el masoquismo no existiría como tal, y jamás sería primario, sino un subproducto del sadismo. Lo que lejos de aclarar las cosas las complica más.

Posteriormente, Freud anuncia que hay que aceptar la existencia de un instinto de fin pasivo, sobre todo en la mujer, aunque a continuación refiere que la pasividad no lo es todo en el masoquismo, ya que hay que sumarle el displacer que lleva a una singular satisfacción muy vinculada con la culpa. Así, la culpa vendría a jugar un papel central en el masoquismo moral, donde los síntomas no tienen un tinte erótico ni sexual. Finalmente, Freud concreta que el masoquismo moral se manifiesta como resultado de dos procesos metapsicológicos concatenados: el primero rechaza lo inconsciente, los resultados de la organización genital. El segundo impone a esta organización genital infantil una regresión a la fase anterior sádico-anal y trasforma su sadismo en masoquismo pasivo, y en cierto sentido, nuevamente narcisista. Esto sería posible por la debilidad que le atribuimos a la organización genital en estos casos.

Luego considera que por el efecto de la consciencia de culpa, el paciente experimenta ante el sádico la misma repugnancia que antaño sintió ante la elección de un objeto incestuoso de sentido genital, de donde el autor considera

que la transformación del sadismo en masoquismo sería el resultado de dicho complejo de culpa.

El recorrido que hemos realizado a través de la obra de Freud, no solamente como una reverencia al creador del psicoanálisis, sino, fundamentalmente, porque consideramos que cuanto describió, así como las explicaciones y teorizaciones que hizo para entender el funcionamiento del masoquismo, en cualquiera de sus formas, resultan por demás importantes para desarrollar nuestro punto de vista, destacando tanto aquello en lo que coincidimos como lo que nos ha de servir para apoyar nuestros propios criterios.

Empezando por el cuadro clínico del masoquismo moral, coincidimos con Freud, que este se encuentra muy extendido, pudiendo presentarse como caso típico aislado o formando parte de otros procesos, tanto neuróticos como psicopáticos, donde es evidente la búsqueda de generar sufrimiento y procurarse conmiseración.

Mientras que para Freud el aprovechamiento de cualquier situación dolorosa que la vida ofrece es propicia y útil para gozar en el dolor, donde el placer en el dolor es un fin en sí mismo; nosotros pensamos que más bien se trata de intentos fracasados que manifiesta el paciente para procesar y elevar a categoría de proceso secundario aquel conflicto superyoico, y que solo puede repetirse compulsivamente mediante intentos fallidos, en busca de una solución.<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2474.

<sup>240</sup> Freud, S. 1924BN. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 2756.

Freud continúa proponiendo: *“nos inclinamos a prescindir de la libido para explicar esta conducta, limitándonos a suponer que el instinto de destrucción ha sido nuevamente orientado hacia el interior y actúa contra el propio Yo”*.<sup>241</sup>

La propuesta de Freud deviene imprecisa puesto que si fuera verdad que Tánatos hubiera sido dirigido al interior del Yo, resultaría demoledor, dada la violencia de Tánatos puro. Por tanto, habría que entender que el retorno de Tánatos hacia el Yo tendría que ver más bien con un retorno de pulsiones mal fusionadas, que pretendería resolver el desorden pulsional haciéndolas transitar nuevamente por el Yo.

Continuando con el masoquismo moral, Freud plantea que sería el sentimiento de culpa el causante de la aparición de la reacción terapéutica negativa, conducta que puede llegar a ser verdaderamente destructora, por tratarse de una rebelión contra la curación.

En efecto, se puede constatar en la clínica, que en aquellos casos donde se llega a disolver la reacción terapéutica negativa, no se puede llegar a precisar qué mecanismo íntimo logró semejante progreso. ¿Fueron las interpretaciones al súper Yo? ¿Se trata de que la transferencia se volvió progresiva creativa y no tan regresiva? ¿Desapareció el núcleo sádico del súper Yo? Sin duda, la superación de la Reacción Terapéutica Negativa, al no ser producto de una interpretación, nos deja solo la posición de entender que la mejoría surge de la reparación de la fusión pulsional por causas poco precisas.

Cuando todo parece indicar que el esquema está completo, el autor abre una nueva reflexión que permite explicar más, y de modo casi concluyente, este

---

<sup>241</sup> Freud, S. *Ibidem*.

fenómeno clínico. Esto sucede cuando Freud se pregunta: Si el súper Yo del adulto está desexualizado por definición, puesto que está compuesto de un precipitado de identificaciones de la sexualidad de los padres, percibida en la infancia y totalmente deserotizada, ¿cómo es posible que el ataque sea “sádico”? Ya que al hablar de “sadismo” se está dando a entender que se trata de una agresión erotizada, como corresponde a la definición del término.

A este interrogatorio responde Freud de la siguiente manera: *“la consciencia moral y la moral han nacido por la superación y desexualización del complejo de Edipo, lo que quiere decir que en el masoquismo moral existiría una sexualización (por segunda vez) de la moral que primitivamente lo estuvo, reanima el complejo de Edipo, y provoca una regresión de la moral (del súper Yo adulto y desexualizado) al complejo de Edipo”*, que es fundamentalmente sexual y erotizado tienen entre sí y que los padres tienen con el niño.<sup>242</sup>

Nosotros pensamos que lejos de ser la erotización del súper Yo la causa del conflicto, tal como lo preconiza Freud, es la solución del problema, pues de no producirse la erotización del súper Yo la violencia agresiva que habrá de tener en cada intento de obediencia o sometimiento al Yo simplemente lo destruiría, a no ser que la carga estuviera erotizada. Nuevamente podemos observar como, a través de un mecanismo donde se reerotizan las violencias y agresiones, ingresamos al masoquismo. Pero habrá que tener en cuenta que de no mediar esta erotización del súper Yo, y de no aparecer el masoquismo, estaríamos enfrentados a la violencia pura del súper Yo que terminaría generando un verdadero daño al Yo.

---

<sup>242</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2758.



A diferencia de Freud, consideramos que el masoquismo moral estaría sostenido, entre otras causas, por reintentos de regresar a la neurosis de culpa, lo que solo se lograría si se repara la defusión pulsional. En ese sentido, hay que tener en cuenta que en estos pacientes se ha producido un colapso de la capacidad de desarrollar una neurosis que les permitan expiar y resolver, a la manera de la neurosis, el problema inconsciente que tienen con el súper Yo y con sus sentimientos de culpa; es decir, se ha eliminado la posibilidad de convertir la culpa en una neurosis. Por lo tanto, la resolución del problema ahora se intentará por la vía del masoquismo moral.

Si ahora abrimos un espacio de reflexiones en torno al masoquismo femenino observaremos que las características clínicas de este cuadro difieren grandemente con el masoquismo moral, al extremo que este último recién fue descubierto por Freud décadas después de conocer el masoquismo femenino. Este es un cuadro, por lo general considerado como perverso, dada la peculiar distorsión que tienen sus síntomas, pudiéndose inclusive pensar que ambos cuadros difieren en el tipo de defensas que intervienen en cada uno. Así, el masoquismo femenino está constituido íntegramente por manifestaciones sexuales abiertas y libremente expresadas mediante la organización, en el mundo exterior, de escenas fantásticas vividas por los participantes de este síndrome.

Lo expresado por los pacientes permite ver que las manifestaciones sexuales antes aludidas se caracterizan por tres elementos: el primero, que resulta totalmente incomprensible para el paciente el por qué está inmerso en este tipo de accionar. El segundo, el deseo de actuar de ese modo aparece como dictado desde el interior, no siempre el paciente planifica con la debida

anticipación y abiertamente sus encuentros; también es posible que el impulso llegue a ser incontrolable. El tercero, que el paciente refiera que no entiende por qué elige determinadas escenas, simplemente necesita repetirlas y actuarlas, pues de no hacerlo sufriría un estado de angustia.

Nosotros pensamos que cualquier lesión en la estructura del Yo, como las causadas por la escisión, altera la capacidad reparadora de la primordial función del Yo de reorganizar los desordenes pulsionales imperfectos, impidiendo dejar en libertad montantes de energía tanática mal amalgamada, que harán daño a la vida del sujeto. Esta función reparadora está presente en el Yo desde el origen mismo de su organización, desde el momento que fue constituido como resultado del acumulo energético de distintas pulsiones parciales, que a su vez mostraban las cualidades propias de acuerdo a la zona erógena de su procedencia.

Siguiendo en la misma línea podemos afirmar que cualquier forma de escisión del Yo, no solo aquellas presentes en las graves alteraciones de la salud que desencadenan las psicosis, sino también las leves o los fluctuantes trastornos cercanos a la psicosis que aparecen y desaparecen a lo largo de la vida, pueden lesionar la capacidad de ensueño del niño. Esto sucede, por ejemplo, en los casos de niños de la calle, en quienes se constata la pérdida del ensueño que sufren por el abandono, que altera en ellos el mecanismo mental de convocar y desconvocar a plena libertad y por su propia voluntad a la madre, a sus representaciones imaginarias y a la posibilidad de fantaseo.

Roto el escenario donde se manifiesta el fantaseo, el paciente no tendría más remedio que actuar la fantasía en el exterior, pudiéndose entender el sentido de nuestro criterio al considerar las escenas sexuales de los masoquistas

femeninos como producto de la incapacidad de organizarse en una fantasía neurótica interna, por lo que es proyectada en la escena exterior.

Así, el análisis de la gestalt de estos pacientes, como del juego erótico masoquista que sucede entre dos personas involucradas en una escena masoquista, permiten entender que es el complejo de castración el que estaría sufriendo constantes fluctuaciones entre los participantes del interjuego escénico que realizan, pues la alternativa bascula entre "tener o no tener falo", tal como aparece en las escenas que claramente muestran: "ahora tengo a salvo el falo amenazado", para que en la siguiente escena vuelva a aparecer el peligro; "ahora está en serio riesgo mi falo firme".

En cuanto al masoquismo erógeno, la propuesta freudiana nos coloca frente a una tesis que precisa dos afirmaciones: la primera es que, para Freud, el masoquismo erógeno constituye la base de todos los masoquismos, entre ellos el moral y el femenino; la segunda, que esta teoría estará centrada alrededor del concepto de la pulsión de muerte, que será el factor determinante de una vida o lo suficientemente equilibrada producto de una buena fusión pulsional, o por el contrario, de una existencia plena de sufrimiento y autodestrucción a causa de un desorden pulsional.

Si bien es cierto que la tesis del masoquismo erógeno constituye una primera propuesta, un punto de partida, aunque incompleto y confuso, también es cierto que constituye el primer esquema desde donde, más allá de sus imperfecciones, permitió que el psicoanálisis se desarrolle. Gracias a la segunda tópica ahora podemos pensar desde otra óptica las características clínicas de múltiples pacientes cuyas sintomatologías requieren ser explicadas nuevamente y que gracias a esta teoría inicial, cuando menos se pudo abrir un campo de

reflexión que informaba de la existencia de tendencias autodestructivas en el interior del ser humano.

Pero, más allá de la gratitud al creador del psicoanálisis, es inevitable admitir que en los pocos párrafos que Freud dejó dedicados al concepto del masoquismo erógeno apreciamos un sinnúmero de vacíos teóricos y explicaciones incompletas que, muchas veces, han sido causa de la pérdida de fe en el marco teórico de psicoanalistas que terminan por evitar trabajar en la clínica con conceptos tan vaporosos e imprecisos, porque cualquier intento de aplicarlos a la técnica resulta inviable.

Desde la perspectiva de la pulsión de muerte, el ser humano estaría irremediablemente condenado a una existencia atravesada por el dolor, causado por la pulsión de muerte. Así, aun en el mejor de los casos, al estar firmemente amalgamada a Eros, no habría acto alguno que no estuviera constituido por la dupla dolor-placer, hecho que no es claramente observable en la clínica ni en la reflexión sobre la vida cotidiana. Por ello, en las siguientes líneas, desarrollaremos nuestro criterio en torno a los puntos frágiles que desde nuestra óptica puede tener la tesis del masoquismo erógeno.

Pero, siendo tan importante este primer concepto, observamos que Freud no termina de precisar cuántas veces y de qué maneras Eros se puede unir a Tánatos. Así, Freud utiliza distintas palabras para referirse a los tipos de unión que existirían entre estas pulsiones sin que nada de esto quede aclarado, por momentos habla de “amalgama”, otras veces refiere que Tánatos se “une a la libido”, también que Tánatos queda “fijado” por la coexistencia a la libido, y por momentos, a que ambas pulsiones estarían unidas desde el principio de la vida, para expresar a continuación la idea de que la pulsión de muerte tendría que ser

expulsada al exterior vía el aparato muscular. Finalmente, en obras posteriores al 1930, refiere que probablemente el tipo de unión de las pulsiones será la determinante de la psicopatología, lo que nos permite pensar que habrá de intentar una nueva clasificación de los cuadros clínicos, esta vez tomando como base las mezclas pulsionales y sus vicisitudes.

También nos resulta inexacta la forma como Freud explica la constitución del sadismo primario, pues refiere que estaría formado por la expulsión al exterior de cantidades tanáticas que no se unieron a la pulsión de vida, y por tanto, tuvieron que ser expulsadas al exterior a través de la proyección. La imprecisión se encuentra en que esta explicación contradice su idea inicial, cuando afirma que la pulsión de muerte se uniría a Eros desde el inicio de la vida, y por tanto cualquier ulterior movimiento de la misma jamás será aislado, sino más bien articulado de alguna manera con Eros. Igualmente consideramos que sería imposible que subsistiera la pulsión de muerte totalmente libre en el organismo, puesto que de ser así destruiría al sujeto.

Otra afirmación freudiana de dudosa aceptación, y que encontramos en dicho capítulo, es la que afirma que Tánatos tendría un origen biológico. Esta afirmación ha sido ya cuestionada por quienes afirman que el origen de la pulsión es externa, y que lo tanático igualmente provendría de fuera. La afirmación del origen biológico de la pulsión de muerte crea una concepción bastante rígida del modo como los aspectos hostiles intervendrían al lado de lo sexual, para formar el masoquismo. El mismo Freud, desde 1905, en *Tres ensayos de una teoría sexual* afirma de modo repetido que cualquier experiencia humana, corporal o no, sea dolor, vibración, agresividad o actividad motora, puede formar parte de la sexualidad, e incluirse a la libido.

Más aún, el hecho de que Freud insistiera en agrupar entre las pulsiones biológicas a Tánatos genera más problemas que beneficios, pues de ser así, esta pulsión, al igual que Eros, debería haber tenido la dedicación y las precisiones que prodiga, por el contrario, al estudio de la libido y de la pulsión sexual desde el mismo origen de su obra, lo que no sucede con Tánatos. Lo que Freud nos informa de Tanatos es tan solo que tiene una intención autodestructiva, que es amalgamable con la libido y que tiene tendencia es a descargarse, hasta llegar a cero o a lo inorgánico, mientras que por otro lado nos dice que será el motor de la compulsión a la repetición, ambas hipótesis inconciliables.

Estas mínimas descripciones metapsicológicas sobre Tánatos no son suficientes para entender las tonalidades cualitativas que encontramos en la clínica, y que están referidas a cuadros, síntomas, signos, reacciones atípicas que se observan en los pacientes, íntimamente relacionadas a las tendencias autodestructivas que provienen, según Freud, de la pulsión de muerte. Por ello, consideramos que, tal como Freud pensó el problema de las pulsiones en la primera tópica, existe la posibilidad de que la pulsión de muerte, al provenir de fuera, pueda tener una multiplicidad de cualidades, dependiendo de los significantes externos que la constituyeron.

Esta explicación tampoco termina de ser completa, puesto que no podemos negar que bien pueden existir, como hemos sugerido, otros ingredientes hostiles y agresivos de dolor o sufrimiento que se sumen a la libido. Así, podríamos decir que cualquier excitación por la que transita el ser humano puede acercarse a la experiencia de la sensación del goce, cualquier excitación – entre las que se encuentran la del dolor, la de la expectativa, la del erotismo etc.– puede generar la sensación de goce. De ser cierto esto, ¿qué necesidad

tendríamos de recurrir a la pulsión de muerte de modo exclusivo? Más bien, quedarían por explicar muchos otros estados cercanos al concepto de excitación, y si estas energías también pueden considerarse dentro del componente que lleve al goce.

Finalmente, también nos preguntamos si se podría explicar el masoquismo sin necesidad de recurrir a la pulsión de muerte, tal como aparece en *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915). Texto en el que Freud propone, antes de haber descubierto el concepto de pulsión de muerte, dos conceptos que permiten explicar el sadomasoquismo de la siguiente manera: la existencia de la ambivalencia, que permite reunir en un solo instante tendencias sexuales al lado de tendencias hostiles que provienen de las pulsiones del Yo. Por otro lado, precisa la importancia del autoerotismo, concepto que hasta la actualidad nos surte una claridad fundamental para comprender las tendencias del ser humano a conducirse buscando un fin pasivo.

## CAPÍTULO 5

### EL MASOQUISMO DESDE EL PUNTO DE VISTA DE JACQUES LACAN

Es imposible no tener en cuenta aquellos postulados que Jacques Lacan propuso en cuanto al tema del masoquismo, dada la creatividad con que estudió las causas de este desorden. Sabemos que el pensamiento de Lacan transcurrió por tres momentos a lo largo de su vida. El primero, conocido con el nombre de “la vuelta a Freud, permitió una revisión más profunda de aquello que escribió el creador del psicoanálisis. En ese sentido, Lacan habrá de ampliar y extender la frontera de conocimiento sobre el tema del masoquismo. Es por ello que los estudios de Lacan sobre este cuadro estarán fundados, principalmente, sobre el legado que dejó Freud en sus textos.

Habremos de observar que en la extensa obra de Lacan no existe un texto que esté dedicado exclusivamente al masoquismo, tal como lo podríamos encontrar en la bibliografía de otros autores; sin embargo, reflexiones e ideas sobre esta patología están presentes en muchos de sus *Seminarios o Escritos*, siendo tres de estos donde encontraremos la principal penetración reflexiva sobre el tema, y que habrán de ser de utilidad para nuestra propuesta: el *Seminario uno* “La báscula del deseo”, el *Seminario cinco* “La forclusión del nombre del padre”, y el *Seminario siete* “Sobre lo bello”,

De estos seminarios, hemos podido colegir que lo que sostiene Lacan como uno de los conceptos de masoquismo, que es una alteración clínica cuya dinámica estaría ubicada en el espacio intermedio entre el acceso a la metáfora



del nombre del padre y el deseo a la madre, es el desorden considerado por nosotros como una alteración de la resolución del complejo de Edipo. En efecto, es en torno al complejo de Edipo que Lacan habrá de considerar que, cuando un sujeto no accede a alcanzar la metáfora del nombre del padre (no alcanza a dejar a la madre para acceder a una vinculación paterna), desarrollará cuadros psicopatológicos, entre los cuales está el masoquismo. Este postulado inicial es el que nos permite pensar que, en realidad, el masoquismo sería la alteración de la resolución de salida del complejo de Edipo que, como es sabido desde Freud, todo individuo necesita completar para acceder a la salud mental. En tal sentido, nuestra teoría, apoyada en el propuesto de Lacan, contempla que completar la estructura del complejo de Edipo, puede significar la superación del masoquismo. Veamos qué significa el concepto de estructura para Lacan, según D. Evans.

*“Cuando Lacan emplea el término ‘estructura’ en sus primeros trabajos de la década de 1930, se refiere a las ‘estructuras sociales’, por las cuales entiende un conjunto específico de relaciones afectivas entre los miembros de la familia (...) en adelante la palabra ‘estructura’ conserva su sentido de algo intersubjetivo y también intrasubjetivo, representación interna de las relaciones interpersonales”.*<sup>243</sup>

Esta cita nos ayudará a entender, por extensión, que el concepto de evolución en Lacan no existe como tal; por lo que hablar de la evolución del complejo de Edipo no resulta preciso, puesto que para él no existe completud ni siquiera en la fase fálica o en las pulsiones parciales, que jamás se ordenan totalmente. Otro aspecto a tener en cuenta es que Lacan se basa en la obra de Freud para continuar el análisis del masoquismo, observando que, de todos

---

<sup>243</sup> Evans, D. 1997. *Diccionario del Psicoanálisis* Pág. 82.

aquellos capítulos que este escribió sobre el masoquismo, solo uno trata el tema de la fantasía como participante fundamental y causante de este desorden. Los otros textos freudianos más tiene que ver con el problema energético, los problemas pulsionales, la acción de Tánatos sobre lo sexual, como plantea a partir del 1924, o la presencia de tensiones agresivas o dolorosas que se suman a los elementos sexuales a los que transmiten su característica de crear dolor en lo sexual, como lo propone tanto en 1905 como en 1915.

Lacan realizará un exhaustivo análisis a partir del único texto freudiano que trata sobre la fantasía que subyace a las tendencias masoquistas, *Pegan a un niño* (1919). Esta forma de ver el problema deviene útil para nuestra tesis, pues el autor considera que el masoquismo proviene de la alteración de la resolución del complejo de Edipo, a causa de que el infante quedó imposibilitado de adquirir un significante fundamental.<sup>244</sup> Nosotros coincidimos que, en efecto, la alteración de la estructura del complejo de Edipo es la causante de este cuadro clínico; pero, avanzando un paso más y tomando distancia de lo propuesto por Lacan, consideramos que el paciente no quedará estático, detenido en este intermedio resolutivo. Pensamos que las escenas y personajes fantásticos que organiza el paciente como parte de sus acciones perversas, también podrían ser considerados como intentos de lograr una nueva metáfora, de características éticas, que podría ser la base para la adquisición del nombre del padre, tal como describiremos más adelante.

En este capítulo, utilizaremos tanto el lenguaje como las denominaciones que Lacan emplea para referirse a los cambios y alteraciones que el sujeto habrá

---

<sup>244</sup> Lacan desarrolla en el *Seminario cuatro* la idea del desplazamiento de las estructuras ternarias formadas por el hijo, la madre y el falo, hacia una estructura cuaternaria en la cual queda incluido el padre.

de padecer hasta que se construya las escenas del masoquismo. Entre ellos señalaremos los siguientes conceptos a distinguir y aclarar: el Sujeto, sobre todo la relación que tiene con el lenguaje, el sujeto tachado, el Objeto (a), la metáfora del nombre del padre, y el fantasma.

Gracias a Lacan, conocemos que el Sujeto quedará alterado por efecto del impacto de los significantes provenientes del lenguaje materno; entre estos, habrá uno que el infante recibe en el mismo momento que el niño adquiere el sentido de haber perdido a su madre. Por tanto, nuestro primer desarrollo será entender qué es el Sujeto para Lacan, y cuáles son los vínculos que tiene el Sujeto con el lenguaje (el significante), para así seguir con claridad cuál es este primer cambio sustancial que habrá de sufrir un infante, que posteriormente padecerá de masoquismo.

Luego será necesario esclarecer aquello que Lacan considera como el Sujeto tachado. En tal sentido, habrá que marcar una diferencia entre lo que Freud refiere como el Yo escindido y lo que Lacan considera sobre la escisión del Sujeto. Así, remontándonos a Freud, la escisión del Yo será producto de una operación psíquica que denomina “renegación”, llamada también “desmentida” o “desestimación”. Mediante esta renegación el perverso se niega a aceptar que debe renunciar al deseo de la madre y admitir la ley del padre.

Pero Lacan habría de considerar que la renegación de Freud deviene imprecisa puesto que utiliza este término tanto para explicar las psicosis como para el fetichismo, mientras que Lacan intenta darle una connotación exacta al término, limitando su uso estrictamente a la perversión.<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup> Evans, D. *Ibidem*. Pág. 168.

Luego, intentaremos describir el Objeto (a), que para Lacan es el objeto primero y causante de todos los deseos del ser humano. Más adelante, al definir el fantasma, veremos que actúa como una organización psíquica que surgirá para dar cuenta de las características y detalles del Objeto (a), siendo a la vez el fantasma quien pondrá en marcha el cuadro clínico y los actos perversos que el masoquismo ha de contener.

Pero si hay un concepto fundamental, y eje primordial de la estructuración del cuadro clínico del masoquismo, es la metáfora del nombre del padre. Este es el movimiento principal por el que habrá de pasar todo infante para lograr separarse de la madre y acercarse al padre para que, gracias a él, pueda adquirir la ley de la prohibición del incesto, así como las leyes de la cultura y familia, y la suficiente organización psíquica como para manejar el deseo dentro de los límites, que habrán de poner coto al exceso de gozo.<sup>246</sup> En otras palabras, nosotros entendemos que bajo en nombre de metáfora, Lacan intentó explicar como un infante soluciona y resuelve el complejo de Edipo.

Finalmente, desarrollaremos el concepto del fantasma, teniendo en cuenta que lo que percibimos en la clínica del masoquismo es únicamente un fantasma, es decir, el único elemento claramente visible al interior del cuadro clínico del masoquismo, desde el cual habremos de precisar cuál es la composición del fantasma y dónde se origina. Puesto que sabemos que las estructuras fantasmáticas que han de entrar en juego en el masoquismo difieren, de alguna manera, de las formaciones del inconsciente, es importante para nuestra tesis

---

<sup>246</sup> Debemos recordar que, para Lacan, los deseos incestuosos del infante son con la madre, tanto se trate de niño o niña.

que la configuración del Fantasma quede claramente precisada en aras de la unidad de nuestra propuesta.

## **5.1. Denominaciones lacanianas presentes en el masoquismo**

### **5.1.1. Sujeto del inconsciente y el lenguaje**

Aclarar este concepto y observar cuál es el papel que juega el Sujeto en el cuadro masoquista será una doble tarea. Por un lado, lograr definir y explicar ¿qué es el sujeto del inconsciente? ¿A qué se debe este nombre? ¿Por qué no se conformó el autor con el concepto del Yo para explicar el masoquismo? ¿Acaso no fue suficiente la denominación del Yo que propuso Freud, para dar cuenta de una estructura que podría bien explicar las variables psíquicas que acontecen en el masoquismo? Por otro lado, queda la tarea de entender el papel que juega el lenguaje, tanto en relación con el Sujeto como en la constitución del masoquismo. Empecemos por rastrear de dónde proviene el concepto de Sujeto.

El Sujeto es un concepto impreciso de definir, tan solo podemos acercarnos a él a través de la denominación negativa que le suelen adjudicar tanto lacaneanos como postlacaneanos. Así, de él se dice que no es el Yo, no es el *moi*, no es biológico, ni es el elemento psíquico de la comprensión. Se puede decir que el Sujeto está constituido por las marcas producidas por la ausencia de la madre, de aquello que se deseó y se perdió, de lo que falta, de un desconocimiento del sentido del lenguaje, y que la revelación de esta ausencia se convertirá en lo fundamental en un psicoanálisis. Igualmente, se puede afirmar que el Sujeto es efecto del lenguaje, y depende del lenguaje, pero no es plenamente determinado por él, de ahí que Lacan afirme que el Sujeto es el

resultado de las marcas del habla, de lo que quedó como imposible de representar o entender. Son las marcas de lo que “no cesa de no inscribirse”.

Es posible que Lacan tuviera más de una razón para denominarlo Sujeto del inconsciente, siendo fundamental lo que está expresado en esas mismas palabras. Se trataría de un Sujeto que da cuenta de los contenidos del inconsciente. Como se ha afirmado, el Sujeto no es una entidad, ni otra instancia del inconsciente ni del Yo, es el efecto de una marca que aparece desapareciendo, y es el resultado de la marca de las particulares articulaciones de las ideas, pensamientos inconscientes, por ejemplo cuando en un sueño encontramos una condensación (la madre y la novia), o cuando en el análisis se dice el nombre de una cosa por otra. Esa es la marca del Sujeto del inconsciente.

Podemos completar esta concepción afirmando que Lacan concibió que el inconsciente estuviera estructurado a la manera de un lenguaje, conteniendo, por tanto, características lingüísticas entre las funciones semejantes a la metáfora, a la metonimia, así como también a los significantes, tomando estos conceptos de la teoría lingüística de Saussure.<sup>247</sup> Ahora, partiendo del esquema de cómo se estructuran las leyes del lenguaje podremos deslizar estos conceptos hasta hacerlos calzar con los modelos psíquicos de aquello que sucede en el inconsciente. Siguiendo este esquema lingüístico, podemos explicar, aceptablemente, cuáles son las bases del funcionamiento del inconsciente. Al haber quedado construido el inconsciente a la manera de un lenguaje, por extensión, resultará natural entender que debe existir un Sujeto que pueda dar cuenta de estos pensamientos, de estas ideas, y de esta lingüística inconsciente,

---

<sup>247</sup> Saussure, F. 1916. *Curso de lingüística general*.

como jamás podría hacerlo el Yo, que estaría más estructurado por representaciones imperceptibles o fuerzas energéticas ubicadas en otro campo.

Es así como el vínculo entre la lingüística y el Sujeto resulta muy estrecho, no solo por el hecho de que el inconsciente está estructurado a la manera de un lenguaje, sino también porque la estructura del inconsciente está constituida por los significantes que el Otro puso ahí, por lo tanto el Sujeto se produce en el mismo sitio donde, entre significante y significante, algo quedó sin significar plenamente. Será el resultado de las palabras, medias palabras y dichos, oídos por el infante, que llegaron del mundo exterior, incluyendo en este esquema: las órdenes, las violencias, las amenazas o los mandatos de sumisión que el niño algún día recibió del padre, de la madre, o de quien estuvo a cargo de su cuidado.

Es por ello que para el psicoanálisis el elemento más importante de lo que puede aportar un inconsciente estructurado como un lenguaje es aquel que se produce entre los intervalos que los significantes dejan, como dijo Lacan “*yo no hablo del hombre sino de lo que le falta*”.

Otra vinculación que encontramos entre el Sujeto y el lenguaje se ubica en el significante. Una de sus características es que el significante es la unidad constitutiva del orden simbólico, porque está esencialmente relacionado con el concepto de estructura (es decir, con los vínculos interpersonales). Por ello, el campo del significante es el campo del Otro, que Lacan llama “la batería de los significantes”.<sup>248</sup> Teniendo en cuenta que los significantes pueden estar ordenados a la manera de una cadena, Lacan afirmarí que lo inconsciente, por

---

<sup>248</sup> Evans, D. *Ibidem*. Pág. 177.

tanto, está sometido al orden del significante.<sup>249</sup> Por ello, el significante es el signo fundamental para el psicoanálisis, puesto que mantiene distancia de cualquier referencia a la “cosa” (a un significado) predeterminada, pues de no ser así le quitaría fluidez al discurso de la asociación libre. Muchas veces, el significante no designa mucho, pero en otros momentos observamos que el juego de algunos de estos significantes producen la “ilusión” de que han de significar algo: ilusión producida por las metáforas y metonimias.

Otra característica del significante es que los signos lingüísticos tendrán un efecto transformador del Sujeto del inconsciente, pues el impacto de estos significantes habrá de modificar al Sujeto hasta que se vuelva, peculiarmente, un representante del significante que lo afectó.<sup>250</sup> Más aún, los significantes habrán de llegar a él de modo permanente, mediante el efecto del lenguaje que, proviniendo de la madre, no cesa de inscribirse en el sujeto, hasta modificarlo de acuerdo a sus contenidos. Por ello, Lacan considera al Sujeto como el resultado del efecto del significante.

Como veremos más adelante, el estudio del masoquismo, según Lacan, nos lleva a comprender que, en el origen del mismo estaríamos frente a un niño que presenta una falta de significación de lo que es ser padre, y que esta falta lo conduce a ser incapaz de acercarse al padre para obtener de él la ley y, consecuentemente, también incapaz de alejarse de la madre. Por tanto, ante una situación de este tipo, donde es imposible conseguir la modificación deseada para el infante, el masoquismo habrá de continuar.

---

<sup>249</sup> M. Marinas. *Lacan en español*. Pág. 236.

<sup>250</sup> Estos significantes transformarán de tal manera al Sujeto que si el significante es de celos, el Sujeto tomará las características y formas del celoso. Si el significante es de envidia, igualmente, el Sujeto adquirirá esta categoría y se volverá envidioso.



Es así como llegamos a considerar que el vínculo que tiene el Sujeto con el lenguaje es íntimo. Desde el primer momento, el niño estará constituido por el lenguaje de la madre, quien le transmitirá una serie de informaciones a través de los múltiples significantes que le aporta. Más aún, como los significantes de la madre constituyen al niño, podríamos decir que “el Sujeto está estructurado por el Otro”. Por otro lado, entre todos los efectos del significante materno que ha de recibir el niño, hay uno que deviene fundamental. Se trata del significante uno, llamado por Lacan el “rasgo unario” que designa un significante elemental que permitirá la primera identificación simbólica del Sujeto; veamos a que se refiere Lacan con esto.

Lacan informa que el infante habrá de identificarse con un rasgo elemental de su madre en el momento que pierde a la madre, se separa de ella y entiende que se decepcionará de ella.<sup>251</sup> A partir de ese instante, este rasgo quedará en el lugar que ocupaba la madre mientras ella (la madre) desaparecerá y caerá en el olvido para el infante. Esto no sería otra cosa que renunciar a ella. Es por eso que Lacan considera que con la identificación primaria se adquiere un rasgo que habilita a la madre, y deviene la más importante identificación del individuo, siendo a su vez el residuo o lo que queda de aquella mujer, la madre, que fue un objeto fundamental y que ahora se perdió o se borró. El rasgo unario vendría a ser el residuo, un resto, una herencia mínima, totalmente inconsciente de un fragmento de la madre que se fue.

La importancia del rasgo unario en la investigación de Lacan estriba en que la identificación que sufre el infante con el rasgo unario equivale a la

---

<sup>251</sup> El concepto de perder a la madre ha de significar tanto el momento en que el infante registra que él no es el ideal de la madre, como constatar que el deseo de la madre está con el padre.

identificación del niño con la realidad de la experiencia de la castración, a la que se enfrenta por primera vez. Así, para el autor, la experiencia de la castración habría de estar determinada principalmente por la incapacidad adquirida por el infante, a partir de ese momento, de seguir soñando con el gozo desmedido con la madre. En otras palabras, habría quedado castrado del exceso de gozo que el niño siempre soñó obtener del cuerpo de la madre.

Teniendo en cuenta esta explicación es como llegamos a comprender que, en el caso del masoquismo, el vínculo incompleto que tiene el Sujeto con su padre estará predeterminado por la influencia y la fuerza de los significantes, previamente recibidos de la madre, fundamentalmente por el rasgo unario. En otras palabras siendo el rasgo unario fundante de la identidad, hay casos donde esta identidad, por ser imperfectamente adquirida, constituirá una dificultad para que el niño acceda a adquirir la metáfora del nombre del padre. Por tanto, nosotros consideramos que, dado que el vínculo con el padre estuvo predeterminado por el rasgo unario proveniente de la madre, que a su vez determinó la modificación del Sujeto, la organización de la escena masoquista tendrá siempre dos polos, por un lado habrá una renegación de la prohibición que frena el exceso de gozo con la madre, pues de cumplirse esta prohibición el Sujeto tendría que buscar pareja en otra mujer distinta a la madre, cosa que no hace.

Por otro lado, el fetichismo se explica por el hecho de que el Sujeto construye un fetiche, o una escena perversa, para que por medio de un objeto (el fetiche) se deniegue la castración.<sup>252</sup> De esta manera el fetiche resulta suficiente para la satisfacción sexual, no teniendo necesidad de encontrar la diferencia

sexual en otra mujer. En el caso de que encuentre un nuevo vínculo heterosexual, pronto habrá de poner sobre este un objeto renegatorio, para detenerse y frenarse usando cualquier pretexto para evitar acercarse a un encuentro sexual que le pueda significar un montante de angustia. Esta es la lógica del masoquismo, montar una escena imaginaria para defenderse del horror de la castración que trae la mujer. Será pues una incompleta separación de la madre que, por otro lado, producirá un impedimento para alcanzar al padre, y lograr la ley y la reestructura de su conformación sexual, lo que en el caso del masoquismo es evidente.

Es así como la función del padre como dador de la ley y como impulsor del deseo que de él deriva solo será posible si es que el rasgo unario recibido por el niño, producto de la pérdida de la madre, ha sido del orden del entendimiento simbólico, de su propia separación o castración de ella. En el caso del masoquismo, el tipo de corte y separación del Sujeto-Objeto serán determinantes para el niño, pues en el momento de acercarse al padre para leer la metáfora que ofrece solo podrá hacerlo parcialmente y, consecuentemente, quedará incompletamente adquirida la función de ser padre, donde esta alteración influirá para normar los límites al gozo desmedido que siempre anhela el niño, y que el padre no podrá acotar. Es así como, cuando este vínculo paterno filial es interrumpido o incompleto como en el caso del masoquismo, habrá de conducir al infante a identificarse con una ley incompleta que tomará la forma del sometimiento, o del anhelo de maltrato; en otras palabras, una ley perversa, porque no incluye a todos, con el fin de preservar una madre fálica.

---

<sup>252</sup> Freud, S. 1927. *Fetichismo*.

Así, en los casos más exitosos, donde el niño habrá superado plenamente el complejo de Edipo, el significante fálico adquirido le permitirá organizar su universo siguiendo el modelo fálico que habría logrado a través del modo como él fue organizado, luego de la pérdida de la madre. Esto permitirá al infante acercarse hasta adquirir la metáfora del nombre del padre, pudiendo desarrollar su accionar en el mundo sintiéndose seguro, firme, ganador, seductor, positivo y un triunfador, gracias a este significante.

Tal como veremos en nuestra teorización, adquirir el significante fálico permitirá al niño un acercamiento al padre, que le podrá entregar los pergaminos masculinos, y que lo ayudarán a sostenerse en torno de la figura paterna, y que a través de un estrecho vínculo de amor y admiración por parte del niño lo ayudará a poner distancia y renunciar a la tentadora imagen de la madre, de la que tendrá que alejarse para cumplir con el mandato interno que prohíbe el incesto.

Por otro lado, la clínica nos muestra que este significante, muchas veces, actúa de modo inestable pues está sujeto al efecto de diversas metáforas inconscientes, organizadas bajo el efecto de la sustitución del contenido reprimido. Pero, también, podemos encontrar que este significante puede desplazarse e ir de un objeto a otro (pene, niños, heces, dinero, auto, hijos, etc.). En cambio, en la perversión hay una fijación, siempre se trata de un objeto sexual fijo, tal como dice Freud en los *Tres ensayos...* Esto lo observamos, sobre todo, cuando el significante fálico ha sido adquirido sin los procesos simbólicos necesarios y el sujeto queda nuevamente a expensas de un significante fálico imaginario, que le habrá de traer un mensaje de sometimiento y dependencia, como cuando estuvo unido a la madre, evidenciándose un retorno hacia una autoestima semejante a la que inicialmente tuvo. Así, al fracasar la función

simbólica del significante fálico, el individuo vuelve a la época primaria donde estuvo protegido, sometido, atrapado y abrigado por el deseo materno, que le brindará seguridad a cambio de perpetuar el vínculo con la madre. Ahora el individuo se tornará inseguro, temeroso, inestable, con miedo a las relaciones íntimas, poco viril y necesitado de buscar nuevamente a una figura materna que lo acoja.

### **5.1.2 El Sujeto tachado**

Nos interesa incluir en la introducción de este capítulo el concepto de Sujeto tachado, o Sujeto escindido como también se le conoce, que es la división que surge al estar el Sujeto sometido al efecto de un significante que habrá de poner en orden una prohibición. Así, el Sujeto se habrá modificado de modo sustancial, y luego de la modificación enfrentará la dura tarea de buscar la salida del complejo de Edipo. Dado que el significante que divide al Sujeto es un significante que queda como una marca que contiene la historia de una prohibición, como habremos de ver, el infante también puede negar este hecho y asumir que no ha de conocer el sentido de tal prohibición, de ahí el inicio del masoquismo.

Continuando con el desarrollo de este concepto, será preciso plantear en qué puntos Lacan difiere teóricamente de Freud en materia de la división del Sujeto. Freud utiliza el término *verleugnung* para “designar un modo específico de defensa que consiste en que el sujeto se rehúsa a conocer la realidad de una percepción traumática”,<sup>253</sup> consistiendo esta percepción traumática el haber contemplado los genitales femeninos sin pene. Este descubrimiento, según

Freud, lleva al niño a renegar de lo que está viendo, con lo que afirma tácitamente que “sí está viendo un pene”. Pero igualmente, y de modo paralelo, reconoce y acepta la realidad, que consiste en admitir que no está viendo un pene. Para Freud, este mecanismo es denominado “renegación” y lo considera como una defensa presente, específicamente, tanto en la psicosis como en el fetichismo.

Lacan, por su parte, difiere de Freud al considerar que la renegación es la operación fundamental en la perversión (en todas las perversiones y no solo en el fetichismo), considerando, a su vez, que cuando el niño se enfrenta a la percepción traumática de contemplar los genitales femeninos sin pene, podrá tanto reprimir, o forcluir, lo que está viendo, con lo que se formarían las operaciones fundamentales que producirán tanto una neurosis como una psicosis. La posición de ambos investigadores habrá de dejar una alteración, cuyos mecanismos serán claramente diferenciados. Para Lacan, el Sujeto podrá sufrir el efecto de la represión (*verdrangung*) mientras que para Freud la escisión se habrá de producir en el Yo y será el efecto de una renegación (*verleunung*).

Queda así claro que la castración simbólica opera produciendo una represión de tales tendencias incestuosas, pudiendo reconocer como Sujeto aquellas marcas que deja el retorno de lo reprimido. Por otro lado, para Freud la escisión del Yo no produciría un retorno de lo reprimido, puesto que no hay nada reprimido; no produciría un síntoma ni algo que genere un cuestionamiento, una duda, o una vacilación, angustia o enunciación. El Yo dividido produce una perversión carente de estas características.

---

<sup>253</sup> Evans, D. *Ibidem*. Pág. 167.

Nos interesa precisar este concepto con la máxima claridad, pues el Sujeto tendrá que acceder a la adquisición del nombre del padre, única vía por la que el infante podrá acceder a la ley de la prohibición del incesto. En tal caso, y habiendo observado como un sujeto queda escindido y estructurado originalmente, la capacidad de acceder al padre quedará predeterminada por el modo como fue configurado por los significantes relacionados con la castración.

Por lo general, el momento en que se produce esta división se muestra como el instante en que el infante queda atrapado entre dos deseos, los cuales anhela atender por igual. El problema surge cuando el infante constata que satisfacer ambos deseos deviene una tarea imposible. Por un lado, desea fervientemente continuar cerca de la madre y sostenerse en este vínculo, que anhela perpetuar, reviviendo la relación tal como estuvo desde el día en que nació o incluso antes. Por otro lado, anhela llegar al padre para seguir su ley. Frente a este dilema, Lacan advierte que el Sujeto habría quedado ubicado en un lugar equivalente al punto medio de la tensión de los dos deseos contrarios, situación que habrá de hacer surgir al Sujeto dividido.

Es fundamental entender que el factor externo que colocó al Sujeto en esta disyuntiva fue la aparición de un significante materno que le mostró al infante de modo certero que la castración existe, que la madre no es un ideal y que puede perderse, y esta dolorosa decepción tiene su punto álgido en el momento que el infante descubre que deberá renunciar al gozo con ella.

Es así como queda constituido el Sujeto tachado, un Sujeto que tendrá una triple connotación. Por un lado, la afirmación que el Sujeto solo puede estar dividido si esta división se anuda al concepto impactante de la castración. En segundo lugar, sostiene Lacan, que la división del Sujeto será estructurante para

él. La tercera modificación en la dinámica del Sujeto tachado, será el nacimiento del deseo, lo que significaría que recién a partir de la escisión del Sujeto, causada por el impacto psíquico del significante, habrá de surgir el deseo que de modo anhelante intentará reunificarse con ella. Es por ello que Lacan afirma que la castración es constituyente del deseo, el cual, entre otras funciones, intentará permanentemente la imposible búsqueda de armonía entre ambos deseos, volver a la madre y conservar el pene-falo.

Así mismo, habremos de precisar que no bien se estructura la arquitectura del Sujeto ya escindido, se constituiría una diferencia entre aquello que serían los márgenes del deseo (los límites del mismo) y todo lo que quedó acotado y prohibido en este intersticio. Es por eso que aquello que encontramos en la patología del masoquismo, como en las otras perversiones, es la rigidez férrea de los límites del deseo, que dan lugar, por ejemplo, a los contratos masoquistas y a las leyes del sádico, o incluso a lo que produjo la maquinaria nazi (perversa) basada en un funcionamiento altamente prohibitivo. Se puede considerar que en estos casos no hay Sujeto, pues solo hay Sujeto cuando hay una falta de saber, una capacidad de dudar, de vacilar y de reconocer que tenemos lagunas de pensamientos.

Lacan sostiene que, en el primer caso, no bien se escinde el Sujeto, el deseo se acota y se limita por el mismo efecto de la castración, de donde quedará un gozo reducido y limitado para el infante. Por ello, consideramos que es el significante el que le pone un alto y una dificultad al Sujeto y así detener cualquier pretendido intento de desbordarse hacia un exceso de gozo. Igualmente podremos observar que la situación opuesta, es cierta en la clínica,



cual es, que la estructuración del Sujeto quede mal definida, por tanto los límites al gozo no serán correctamente acotados.

### 5.1.3. El Objeto (a)

El Objeto (a) es una construcción articulada por Lacan para denominar un tipo particular de objeto, parcial, imaginario y totalmente inconsciente, siendo imposible llegar a conocerlo con precisión. Lacan lo denomina (a) porque no tiene un nombre específico, pues el Objeto (a) es siempre un objeto cambiante, no es un objeto predefinido, ni natural, pudiendo decirse que no hay una realización plena de una posición fálica. Lacan afirma esta idea basándose en un principio freudiano de los *Tres ensayos...* donde el creador del psicoanálisis afirma que la pulsión no tiene objeto.

Tal como decíamos, el Objeto (a) es un lugar donde distintos objetos parciales (y siempre objetos parciales) de la pulsión van a hacer semblante; así, por ejemplo, el objeto anal será imprescindiblemente deseado para el neurótico obsesivo, o el objeto oral será fundamental en la histeria.

La (a), en minúscula, es usada para referirse al pequeño otro (*autre*) distinto y totalmente opuesto al Otro (con mayúscula), que utiliza para hacer alusión al Otro (ley autoridad) que está inscrito en el orden de lo simbólico y que *“representa una alteridad radical e irreducible”*, la (a) pequeña indicaría, para Lacan, que estamos frente a un objeto distinto, como una proyección imaginaria que *“tanto me puede representar a mi como representar al otro en distintos momentos”*. Por tanto, puede aparecer tanto en el objeto como en el sujeto, por ello lo denomina de esta manera. El Objeto (a) es *“el otro que no es otro en absoluto, puesto que está esencialmente unido con el yo en una relación que*

*siempre refleja intercambiable*".<sup>254</sup> Es así como este objeto, y lo que habrá de significar, vendría a ser confundible, en otras palabras, que puede estar unido al Yo en una relación refleja, que puede intercambiarse entre el Yo y la madre.

La importancia que tiene este concepto para la clínica es que Lacan lo concibe como un objeto del deseo, siempre con sus características de objeto parcial e imaginario, pero que es posible separarlo del resto del cuerpo. Es considerado también como un *ágalma*, vocablo griego que es sustraído del texto *El banquete*, de Platón, y que significa algo muy valioso, como la gloria o una pequeña estatuilla que represente a uno de los dioses de su Olimpo o un ornamento. La característica del *ágalma* es que este objeto muy valorado está oculto en una caja que no es muy valiosa, lo cual deviene una excelente metáfora que da cuenta que el Objeto (a) podría ser buscado en una persona, de no mucho valor, pero altamente deseada, que en su interior lo contiene.

Con el tiempo, Lacan hace una pequeña modificación en la definición, y lo denominará "Objeto causa del deseo" y no como objeto del deseo. La diferencia es que el Objeto (a) es aquel que pone en movimiento y actividad los deseos, en especial creando un intenso atractivo por aquellos objetos parciales, hacia los cuales se dirige la pulsión. En este sentido, también hay que considerar que la pulsión parcial jamás podrá alcanzar al Objeto (a), tan solo podrá girar en torno a él. La importancia de este objeto también radica en que es fuente permanente de angustia y de libido.

Por ello, la definición que con más frecuencia encontramos en sus obras se basa en los aspectos negativos del Objeto (a), como: no es representable

---

<sup>254</sup> Evans, D. 1997. *Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaniano*. Pág. 141.

como tal, no puede ser identificado sino bajo la forma de “esquirla” o de fragmentos brillantes parciales del cuerpo y reducibles a cuatro objetos parciales de la pulsión y, consecuentemente, de sus respectivas zonas erógenas, que como Freud también dice en *Pulsiones y destinos de pulsión*, brotan del cuerpo. Estos son alguno de ellos: 1. El Objeto (a) de la succión (seno); 2. El objeto de la excreción (heces); 3. La voz; y 4. La mirada.<sup>255</sup> Pese a ello, esta descripción nos resulta lo suficientemente entendible como para que forjemos sobre ella la idea de que estamos frente a un objeto imaginario, y que el encuentro con él será imposible.

En otras palabras el Objeto (a) es “el soberano bien” que proviene de la madre, que por estar interdicta y prohibida es inasible e imposible de reencontrar. Lacan considera que el Objeto (a) vendría a ser el primer y más importante objeto que tiene el infante; es distinto a todos los demás objetos de amor que tendrá un ser humano, aunque todos tendrán su punto de partida en el Objeto (a). También podemos decir que, por no ser reducible a un objeto parcial físico, surge como aquello que no es homogéneo con todos los demás significantes con que cuenta el Sujeto, en otras palabras sería, como dice Nasio, “*un producto residual, de un excedente del sistema*”.<sup>256</sup>

Para seguir entendiendo el lugar de donde habrá de brotar el Objeto (a) es necesario conceptualizar sobre el tema del agujero. Empecemos por decir que es más fácil imaginar un objeto saliente del cuerpo humano, como puede ser un apéndice, el pene o unas protuberancias, aquello que se capta con facilidad, que conceptualizar e imaginar un agujero. Este último, resulta más difícil de conocer

---

<sup>255</sup> Nasio, J.D. 1998. *Cinco lecciones sobre la teoría de Jaques Lacan*. Pág. 122.

<sup>256</sup> Nasio, J.D. Pág. 118.

porque rápidamente será ocultado por la represión. Por ello, Lacan sale del problema afirmando que el agujero está creado por los bordes que rodean el orificio, al punto de afirmar que no hay agujero sin bordes. Pues bien, es de estos bordes de donde brotará la fuerza desmedida, plena de goce, la vida erógena que hará palpar sus bordes, afirmando que solo hallaremos agujeros engendrados en la tensión y el movimiento. De ahí, de esos bordes, surgirá el Objeto (a).<sup>257</sup> Según lo observado en el párrafo anterior, el Objeto (a) debe ser considerado en su esencia:

*“Como el flujo del goce que recorre el borde de los orificios del cuerpo y, en calidad de tal como la causa local que mueve y hace trabajar al inconsciente”.*<sup>258</sup>

Esto se corrobora en la clínica, cuando observamos la búsqueda pasional y desmedida de un objeto de amor, que encontramos en muchos pacientes, que reconfirma que en ellos existe no solo la necesidad de dar rienda suelta a su deseo, sino también que este deseo no termine nunca, ni siquiera cuando encuentra un objeto que puede “aparentemente” colmar las expectativas de amor del Sujeto. También en estos casos observamos que hay una necesidad de sostener insatisfecho, producto de la defensa frente al deseo en la histeria, este deseo primordial permitirá que la búsqueda del objeto del deseo sea eterna e imposible de lograr, afirmando a su vez, que, en los casos que se crea haber encontrado el verdadero amor, lo que se encuentra es un simple fragmento, una muesca de lo que el deseo anhela.

Por ser lo que se busca una parte desprendida de la imagen del cuerpo de la madre, y por esta causa inasible e imposible de poseer, esto determinará que

---

<sup>257</sup> Nasio, J.D. *Ibidem*. Pág. 121.

el Objeto (a) tenga la característica de ser un objeto imposible. Lacan también afirma que este objeto tiene una función importante, pues constituye el soporte de “la falta en ser”. Esto significaría que, según Lacan, la búsqueda del objeto del deseo permitiría al deseante organizar una fantasía, basada en la idea de que al encontrar el objeto, cree que sus vacíos y sus penurias se habrán colmado, y el vacío producto de la castración se llenará transitoriamente mientras siga preso de la certeza de la mentira, de pensar que su vida se ha colmado con el hallazgo de este amor.

Esta es la sensación que los pacientes comunican cuando, víctimas del apasionamiento amoroso, pierden el sentido de la realidad al correr vertiginosamente tras un sueño pasional, que por lo general ellos mismos consideran imposible. Podemos así constatar que la búsqueda del Objeto (a) podría llegar a constituir un móvil de vida, puesto que esta tensión de deseo, de búsqueda, podría estar presente en todos los momentos de una existencia. Esto es lo que se observa en la experiencia amorosa, en que la sensación de haber hallado el objeto maravilloso, y sobrenatural, colma plenamente la vivencia del enamorado, que sin percatarse transita por esta experiencia trascendente como un placer por alcanzar, como una expectativa nunca lograda, lo que le confiere al enamorado el anhelo de continuar el intento de búsqueda con la esperanza de que, al día siguiente, el encuentro sea aún más brillante, típica conducta de un deseo siempre por cumplir.

Para el caso de las perversiones, el Sujeto no tiene un objeto prohibido. Este no falta nunca, y si se pierde es repuesto nuevamente por otro que ocupe su

---

<sup>258</sup> Nasio, J.D. *Ibidem*.

lugar. En este tipo de casos no existen síntomas, como en la neurosis, donde un sujeto siente angustia, depresión o síntomas somáticos. En el masoquismo, sus objetos jamás desaparecen, pero son objetos sin rasgos personales.

Es en ese sentido que Lacan no deja de señalar que este Objeto (a) es un objeto imaginario,<sup>259</sup> que puede llegar a causar la alienación del Sujeto, a través del que el Yo constituiría su propia imagen. La concepción de que estamos frente a un objeto inalcanzable se encuentra en distintos escritos de Lacan, en que los llega a denominarlo como la “cosa”, por el hecho de que este Objeto (a) tendrá la característica de lo real, que en su concepción es aquello verdaderamente inalcanzable e imposible de denominar, puesto que no es capaz de sostener significativo lingüístico alguno que lo defina.

Es por ello que en ciertas circunstancias el Objeto (a) habrá de causar un efecto de alienación, sobre todo cuando el hallazgo del Objeto (a), que se esconde detrás del objeto amado o deseado, no llega a ser un sostén suficiente de la falta que el sujeto tiene, abriéndose nuevamente una brecha que conduce a la alienación. Por ejemplo, en el acto sexual, el Sujeto se ve reducido a tener que aceptar que está imposibilitado de hacer suyo el cuerpo del otro, esta limitación surge en el momento que nos estrellamos frente a la alteridad irreducible del Otro, igualmente cuando observamos el derrumbe intenso en los casos de duelo patológico, cuando vemos desaparecer y perder aquella persona para la que éramos ese Objeto (a), lo cual en muchos casos puede llevar incluso al acto suicida.

---

<sup>259</sup> Es necesario precisar que el Objeto (a) tiene una vertiente imaginaria, pero también otras real y simbólica, que será lo que anude los tres registros (nudo borromeo).

#### **5.1.4. La metáfora del nombre del padre**

Para entender el pensamiento de Lacan en relación al masoquismo es imprescindible tener una clara visión de a qué se refiere el autor cuando dice que el masoquismo es producto de la interrupción en el proceso de la adquisición de la metáfora del nombre del padre, con la cual el infante se habría quedado detenido en un espacio o intersticio entre el vínculo imaginario con la madre y el vínculo simbólico con el padre.

Como podemos deducir, este concepto proviene de la primera invocación que la religión nos ha enseñado, cuando necesitamos acercarnos al padre para adquirir la función paterna mediante la identificación con él. Esta función por adquirir sería una identificación inmediata y primaria, producida por el efecto de un significante que recibe el infante de su padre. Este significante contendrá el mandato de la prohibición del incesto, y por tanto la asunción de esta ley que, a partir de ese momento, el individuo parlante habrá de llevar.

La metáfora del nombre del padre es un concepto fundamental en la obra de Lacan, pues lo utiliza para explicar una serie de psicopatologías, principalmente la psicosis. Pero es en el caso del masoquismo donde se podrá ver con más precisión como la adquisición de esta metáfora ha resultado fallida, atrapada en el espacio intermedio, entre el deseo por la madre y asumir la prohibición del incesto. Pero importa precisar que el paciente, al renegar asumir el nombre del padre sabe perfectamente dónde está la ley del padre, pero se enfrenta a ella en sus tantos intentos de ridiculizar la ley del amo a costa del dolor en su propio cuerpo, o incluso hasta llegar a procurarse la muerte. Por ello, la manifestación del complejo de Edipo, para el masoquista, va de la mano a la

posición que el paciente adopta como aliado de la madre, enfrentándose a su padre para ridiculizar sus prohibiciones, de lo que se puede decir que no hay extravió en el masoquismo, por que sabe cuál es la ley que se niega a asumir.

Lacan, basándose en la teoría del complejo de Edipo, considera que en el primer movimiento hacia la adquisición de esta metáfora, el infante habría de suspender o eludir el original deseo que tiene hacia su madre, movimiento imprescindible para sustituirlo por la función del padre por la vía de la identificación. A este movimiento Lacan llamará "la adquisición de una nueva metáfora", con la que el sujeto quedará, así, fuera del campo de la tentación y deseo de la madre. Este paso será decisivo en el desarrollo del infante, puesto que a partir de ahí quedarán reguladas todas las dificultades provenientes del complejo de Edipo, constituyéndose de esta manera un sujeto neurótico o con una normalidad fálica. En un segundo tiempo, el Sujeto habrá de entrar en relación con el significante fálico proveniente del padre, que le permitirá sumir su deseo sexual de acuerdo al orden de su sexo.

Como es conocido, el importante proceso de la resolución del complejo de Edipo llevará al niño a través de un sendero complejo, conducente a la resolución del apego inicial que tenía con la madre, para acceder al encuentro con el padre, que le permitirá adquirir una ley y organizar el deseo que lo instala en el mundo de la exogamia. Pero es en esta resolución del complejo de Edipo donde se define un destino variable y distinto, según sea el caso. Habrá quien, al transitar por la triangularidad del mismo, terminará en un estancamiento irresoluble, quedando fijado y atrapado, imaginariamente, en los brazos de la madre. En otros casos la adecuada resolución del complejo de Edipo permitirá, como hemos dicho, que el niño avance por el campo de la salud mental y pueda incorporarse



al mundo de los adultos heterosexuales (según Lacan), pudiendo entender por la vía de la simbolización, sentir lo que es ser padre, sostener la ley de la prohibición del incesto y organizar el deseo.

Pero, también habrá casos donde el acceso al padre, y al fin del complejo de Edipo, quede frustrado, logrando solo una distancia parcial de la madre como también un acceso fragmentario al padre, ubicándose en un punto intermedio entre el deseo materno y la metáfora del padre. Este será el lugar donde ubicaremos el masoquismo. Es así como, el infante, en su intento por lograr la adquisición de la metáfora paterna no siempre tendrá un resultado cierto, que en unos casos llevará a la psicosis, en otros producirá la salud mental y en otros permitirá la aparición de cuadros intermedios, como el caso del masoquismo que estamos estudiando.

El fin fundamental que tiene acceder a la metáfora del nombre del padre, estriba en lograr un vínculo con él, que a través de su amor paterno transmitirá la ley y las normativas del lenguaje. Así, un amor basado en la exclusiva experiencia de contacto con la piel, y sin una educación y legislación de este amor, simplemente no es amor. Sin la mediación del padre-amor, padre ley, como veremos a continuación, el niño no logrará incorporar una ley interna propia, que lo conduzca por la ruta de la salud. Dando un paso más al interior de la comprensión de esta carencia, señala Lacan que la falla estaría en que el sujeto no accedió a un significante fundamental, que es el significante fálico.

La pérdida de este significante no es solo la falta de un fonema del lenguaje, o la ausencia de una explicación retórica del mismo. La falta del significante fálico tiene como consecuencia la pérdida de lo que significa la función paterna, que al no estar presente, o estar parcialmente presente, no

podrá poner fin al deseo de la madre de retener al niño con ella, por tanto la carencia de este significante ordenador del vínculo madre-hijo, conduce al abandono del niño al gozo del Otro materno, con las respectivas consecuencias.

Para Lacan, la función de la madre puede devenir en actos preocupantes, pues ella tendría incorporado un sentido de propiedad sobre el niño, por considerar que habiendo vivido ambos la extraordinaria experiencia de compartir una misma piel durante nueve meses, el vínculo creado de esta experiencia la colocará en posición dominante y posesiva frente a su cría, no permitiendo que nadie se le acerque sin su autorización, y llegando a ofrecer una resistencia inconsciente y feroz a quien trate de alejarla de aquel.

Según Gerard Miller,<sup>260</sup> el vínculo de la madre con el bebé está hecho a base de los caprichos<sup>261</sup> de ella, que toma al niño como su objeto de deseo, al que maneja sin un principio organizador que dé coherencia a la vida del pequeño. Al aparecer, la adquisición del nombre del padre hará que el mundo incoherente inicial que tiene el niño desaparezca, tomando todas las cosas otro orden y otra lógica. El nombre del padre será, por tanto, la adquisición de una función lógica. Las leyes que habrá de transmitir al niño serán las leyes de la prohibición del incesto, y como extensión, las leyes de respeto a las generaciones más jóvenes. Estas leyes serán ordenadoras de las relaciones de parentesco, prohíben en unos casos y generan, en otros, un orden lógico de relación con los semejantes manteniendo las diferencias.

---

<sup>260</sup> Miller, G. 1988. *Presentación de Lacan*.

<sup>261</sup> El uso de el vocablo "caprichoso" es solo referencial pese a que sabemos que las acciones de la madre dependerán de cómo ella resolvió su propia relación edípica, también dependerá del lugar que le asigne al padre para que desarrolle su función. Igualmente, el padre habrá de actuar como padre, del modo como él resolvió su propio complejo edípico.

Como veremos, este pasaje del deseo materno, libre y excesivo, de brusqueda, de un gozo puro e irrefrenable, habrá de ceder paso hasta la adquisición de una nueva metáfora, que ordene y dé sentido a la vida. Veamos a continuación cómo se organiza esta nueva metáfora y la función que adquiere.

Una metáfora es una figura lingüística que se caracteriza por hacer una modificación sustancial del signo lingüístico que estaba previamente constituido. Sería, pues, la sustitución de un significante por otro, con lo cual todo el concepto cambia de sentido, y se organiza de otra manera. Si aplicamos este concepto al triángulo edípico, podríamos afirmar lo siguiente: en un primer tiempo habría existido, como hemos dicho, un deseo intenso de la madre hacia el niño, y viceversa, el niño estará en una situación de total dependencia de ella, lo que le impulsa a una vida llena de angustia e inquietud, puesto que el bebé jamás sabrá exactamente qué es lo que desea la madre de él, y tampoco conocerá si es que ella siempre responderá a sus llantos y necesidades.

En esta primera etapa, el bebé se habrá desorganizado y subsistirá gracias al estado de total dependencia a ella, donde la primera ecuación es la siguiente: al no poder valerse por sí mismo, al no poder subsistir sin la ayuda de la madre, al sentirse un ser incapaz dependiente e inválido si la madre no está, será, en otras palabras, un ser en el mayor caos pulsional. Al surgir la nueva metáfora, la metáfora paterna, las circunstancias cambian, la nueva metáfora invertirá drásticamente la situación, por mediación del padre el bebé adquiere un significante fálico que ayudará al infante a considerarse capaz de vivir alejado de la madre, también sentirá que si se organiza dentro de una ley que el padre le brinda, su vida tendrá menos angustia, y sobre todo, podrá experimentar la fuerza y el equilibrio que le proporciona el significante fálico recién adquirido. Debemos

tener presente que la prohibición pone el falo fuera del cuerpo, en sustitutos simbólicos, de ahí que se considere que la metáfora paterna es la primera introducción de un elemento simbólico en un orden que antes no lo tenía.

Desde la óptica de Lacan, el masoquismo surgirá como consecuencia de la alteración en la posibilidad de adquirir plenamente el nombre del padre, por causa de una metáfora que resultó incompletamente realizada. Lacan no precisa si es que los actos masoquistas han de surgir como consecuencia del hedonismo infantil o como consecuencia de los intentos de poner en actos, escenas que dan cuenta de aquello a lo que no se accedió, a aquel padre que no estuvo presente ni le transmitió la ley respectiva. Por ello, nosotros pensamos que en el caso del masoquismo femenino, la búsqueda del *partenair* sádico servirá para intentar restituir, de modo inconsciente, ese significante faltante o incompleto o variable, de modo tal que el Sujeto finalmente adquiriera plenamente el significante fálico elidido.

#### **5.1.5. El fantasma masoquista**

Lacan, al usar el denominativo “fantasma”, pretende articular lo que Freud describió con el nombre de “fantasía inconsciente”, como una alteración causada por el efecto del significante unario sobre el Sujeto, que en ese momento estaba en formación, el cual habrá de facilitar una nueva formación psíquica, denominada “fantasma”, caracterizada por ser capaz de organizar escenas en el mundo externo plenas de personajes que ha de presentar, en los casos de masoquismo, el resultado de un conflicto primario entre dos deseos inconciliables. Pero, tal como hemos dicho, la proximidad del fantasma al Objeto

(a) hará que no solo sea una escena a descifrar, sino también la manifestación del deseo sexual más primitivo del Sujeto.

En los cuadros de masoquismo estudiados por Freud, describe bajo el nombre de fantasías o escenas fantaseadas, situaciones sexuales vividas por el paciente que contienen la primitiva historia sexual del niño, como también las vicisitudes de esta historia sexual, pudiendo contener, a manera de residuos arqueológicos, restos y fragmentos, que provienen de los instantes previos de la pérdida de la madre. Esta historia sexual fue captada de modo incompleto por el Sujeto, quedando un fragmento último por resolver. El fantasma, en los casos descritos por Freud, no es único, pueden ser varios y de características distintas, pero todos, en sí no son más que la manifestación del desenlace que modificó al sujeto, y que alteró la organización sexual del infante. El fantasma sería la evidencia del drama original causado por la pérdida de la madre.

Un fantasma sería, pues, una representación inconsciente que contiene un guión y una escena, totalmente imaginaria en el momento en que se vive, que se represente con fuerza de realidad por el hecho de estar vinculada con el deseo del Sujeto y por tener que ver con los orígenes de su sexualidad. Este fantasma contiene al interior de sus pliegues detalles que lo caracterizan y que aportan valiosa información sobre los primeros significantes sexuales, que fueron constitutivos del deseo sexual del niño, y que a través del fantasma se han de manifestar y expresar. Por ello, el análisis del fantasma resulta fundamental para el entendimiento de los orígenes de la vida sexual del individuo.<sup>262</sup>

---

<sup>262</sup> En un momento también puede articular los tres registros: lo imaginario, lo real y lo simbólico.

El fantasma, para el caso de la neurosis, es una escena inconsciente reprimida que al ponerse en acto estructurará las relaciones con el Objeto (a), logrando así definir las relaciones con los semejantes, quedando anudada la sintomatología del paciente. Son escenas que dramatizan el deseo inconsciente reprimido. El fantasma neurótico varía significativamente, del fantasma perverso, en que los objetos tendrán carácter de fijos, constantes, que deniegan la ley del padre, por eso el perverso no tiene síntomas, en el sentido estricto del término, porque no hay nada reprimido, existiendo únicamente lo escindido, sin presencia de angustia, ni dudas, ni vacilaciones. Este concepto es fundamental en psicoanálisis puesto que, el enfermar nos ha de mostrar la escena fantasmática en su variedad tanto neurótica como perversa, ambas relacionadas directamente con la imperfecta adquisición de la metáfora del nombre del padre.

Lacan propone un matema para designar al fantasma, el cual se representa de la siguiente manera:  $S/(\diamond)(a)$ . Según el autor, este matema se explica de la siguiente manera: La S/ (Sujeto tachado) representa al Sujeto dividido definitivamente como consecuencia de la recepción del primer significante, o significante unario, que produce la introducción del infante en el orden del lenguaje. El signo (a) expresaría un resto que cae por fuera de la prohibición (que se libra de la prohibición) y que surge como aquello indiferenciado que se organiza entre el cuerpo de la madre y el cuerpo del niño, y que a partir de ahí será la causa del deseo del Sujeto, siendo su primitivo origen jamás percibido pues es inconsciente. Y el rombo ( $\diamond$ ) representa el vínculo entre ambos, la relación que une la fuerza del deseo, destinada a encontrar el Objeto (a). A nuestro parecer, sería un matema dinámico que está expresando el movimiento del deseo en la dirección del Objeto (a). También podemos decir que

liga el deseo al tiempo que la persona se defiende de él, apareciendo con un doble movimiento. Por un lado se une a la dirección del deseo y por otro se defiende de él. Es una solución de compromiso entre dos mociones opuestas.

A diferencia de los sueños, los fantasmas no son formaciones del inconsciente (aunque pueden tener relación con ellas), puesto que también pueden aparecer durante la vigilia bajo forma de ensoñaciones o sueños diurnos, que no están sujetos al proceso onírico, ni a leyes de funcionamiento del inconsciente, de donde tampoco podrán ser descifrados de la misma manera como el inconsciente es tratado durante un psicoanálisis. Así, teniendo en cuenta que no se constituyen a la manera de un texto organizado por las leyes que regulan el inconsciente, para poder abordar al fantasma tendremos que seguir las características de este fantasma, no bien el Sujeto se percate de que está actuando una escena impulsada por un fantasma. Estas características son las siguientes:

- El fantasma suele tener, en las escenas que organiza, una marcada inercia de movimiento (son siempre las mismas incomprensibles escenas que se repiten constantemente, sin cambio de escenografía) a diferencia del gran movimiento de síntomas que tienen los procesos inconscientes de los neuróticos, que a manera de metonimias se desplazan de un lado a otro y se asocian y agrupan con otros significantes inconscientes.
- El fantasma tiene la tendencia a incluir parejas en las escenas que forma, intercambiando actores entre ellos, rodeándose de silencio, que hace que los pacientes, cuando están en el consultorio, y pretenden describir lo vivido, no puedan hablar de ello con facilidad, como

tampoco puedan asociar libremente en relación al fantasma, lo que produce una marcada resistencia al tratamiento.

- Esta resistencia al tratamiento del fantasma masoquista es lo que nos ha llevado a constatar lo difícil, cuando no imposible, que resultan los tratamientos psicoanalíticos de los casos de masoquismo, en cualquiera de sus formas.
- Muchos pacientes abandonan el tratamiento no bien lo inician y otros simplemente transitan por él temporalmente, constatando que al final la tendencia sexual de deseo que se expresa en el fantasma no ha sido movida mayormente.

Comprendiendo Lacan que habría que replantear las técnicas del tratamiento de los pacientes, propone una fórmula destinada a superar el escollo. Señala así que para esperar una solución terapéutica de estos casos habría que abordarlos teniendo en cuenta los tres registros fundamentales: lo imaginario, lo simbólico y lo real dentro del nudo borromeo.

Importa entender la relación que tiene el Objeto (a) con el fantasma, dado que esta articulación habría de permitirnos entender la clínica del masoquismo, puesto que el fantasma no solo da cuenta de las escenas que él produce, sino también contiene los detalles de la historia del deseo del Objeto (a) que está representado en este fantasma. Queda entonces la misión de describir, en lo posible, las acciones que realiza el fantasma, para poder ubicarlo en una sesión de análisis.

Nasio lo describe con claridad de la siguiente manera: un fantasma comporta una escena, personajes, una acción, un afecto dominante y una parte del cuerpo. Refiere el autor que el fantasma no siempre se expresa a través de



un relato, sino también a través de sueños, actos o ensoñaciones. Cuando se presenta como relato suele ser inolvidable para el sujeto y se convierte en repetitivo a lo largo de la vida del paciente. Por lo general, aunque el paciente detalle nítidamente el argumento del fantasma, suele ser totalmente enigmático para él. La escena tendrá detalles como colores, lugares, tiempo, luz y sonido. Y sobre todo, recuerda Nasio, que se habrá que tener muy en cuenta el verbo que utiliza el paciente, y el tiempo en que es usado, pues *“representa en efecto, el corte (o separación) entre el sujeto y el objeto. Es el significante separador y reunificador del sujeto y del objeto”*.<sup>263</sup>

Debemos precisar que la estructura del fantasma se organiza a través de la identificación con el objeto que se pierde, de tal manera que, a decir de Nasio, *“el sujeto se vuelve objeto en el mismo momento en que pierde al objeto amado y querido”*. Este mecanismo es el fundamental en todas las identificaciones, ya Freud lo señala en distintas ocasiones (*Duelo y melancolía, El Yo y el Ello, Psicología de las masas y Análisis del Yo*), donde queda precisado que en el mismo momento en que se pierde al objeto se produce la identificación del mismo, de tal manera que *“somos en el fantasma lo que perdemos”*.

Finalmente, interesa destacar que al hablar de los distintos tipos de fantasmas existentes, es el fantasma original el que está más comprometido con la clínica del masoquismo, pues estará íntimamente relacionado con el origen del Sujeto. Lacan señala que en las perversiones el fantasma está invertido, a ( ) ◇, quedando privilegiado el mecanismo de la renegación.

---

<sup>263</sup> Nasio, J.D. 1998. *Cinco lecciones sobre la teoría de Jaques Lacan*. Pág. 154.

Como consecuencia de esto, el Sujeto adquiere los rasgos y las características del objeto por identificación, que será el origen de su sexualidad. Así podemos encontrar peculiares tendencias que fijan intensamente un deseo a una forma de mirada, a un tono de voz o forma de hablar, o a ciertas partes del cuerpo.

Dado que en el fantasma se manifiesta la posición sexual inconsciente es fácil encontrar fantasmas que insistentemente buscan y tratan de repetir una escena primaria, igualmente hay fantasmas fijados a tendencias de seducción, como también habrá fantasmas de novelas familiares o de la diferencia anatómica de los sexos, que nos llevan a los complejos de la castración. En cualquiera de los casos se puede observar que el fantasma es individual y sirve de modo práctico para obturar el agujero, la falta del Sujeto que no es más que una respuesta a una falta de saber en el Otro.

#### **5.1.6. El masoquismo según Lacan**

Tanto por las consideraciones señaladas en la introducción, como por la forma creativa de abordar el problema del masoquismo, Lacan no puede dejar de estar presente en esta tesis, pues propone una nueva explicación del fenómeno masoquista, basándose principalmente en dos pilares, uno de ellos, al sostener la aparición del fantasma, que será una formación que intentará dar cuenta del Objeto (a) desconocido que yace mas allá del lenguaje; que en su intento fallido adquiere formas sadomasoquista, dentro de una escena que detectamos desde la clínica. El segundo pilar lo ubicamos en un retorno a Freud y a sus obras, tanto de *Más allá del principio del placer* (1920) como de *Pegan a un niño* (1919), de donde obtendrá el material clínico que explicará en su tesis.

En relación al primer pilar, el hecho de que Lacan afirme que las manifestaciones clínicas del masoquismo pueden ser entendidas como consecuencia de la aparición de un fantasma masoquista en la escena, deviene fundamental para nuestra hipótesis, porque esta forma de configurar el masoquismo va en la dirección de nuestra investigación. Lacan no solo propone la existencia de un fantasma como correlato subyacente de la estructuración del masoquismo, sino que, a la vez, afirma que habrá una escena masoquista, en la cual tanto el fantasma como los deseos ahí en juego, presentes bajo la forma de relatos repetitivos plenos de tramas y argumentos perversos, darán cuenta de la existencia de un conflicto –residuo de lo edípico– que habrá de ser procesado fallidamente y puesto afuera, en el mundo exterior, por acción del fantasma, con el fin de aliviar el mundo interno.

Teniendo en cuenta la íntima relación que hay entre el Objeto (a) y el fantasma, seguir el derrotero que nos traza el fantasma nos permitirá acercarnos a conocer cuál es el Objeto (a), que por definición es inaprensible, mientras que el fantasma sí es observable.

Es así como el análisis del fantasma masoquista contendrá dentro de los elementos que lo constituyen piezas y fragmentos de los residuos de un complejo de Edipo, que quedaron irresueltos al ser atravesados por el impacto de la metáfora del nombre del padre, y serán los actores fundamentales de la clínica del masoquismo, pues gracias a esta escena se podrá conseguir mayor conocimiento y mejor manejo de los deseos y tendencias en los que evolucionará el fantasma, puesto que serán visibles.

En segundo lugar, la aparición o desaparición en el tiempo de escenas masoquistas (por lo general estas escenas se presentan periódicamente),

permitirán que se organice un sistema de control energético, de tal modo que cuando la urgencia de lo renegado aumente igualmente aumentará la urgencia de poner en escena al fantasma, regulando de esta forma las cantidades de energía indomable.

Por otro lado, la revisión de los textos de Freud servirá al autor para proponer una segunda lectura de la teoría y para elaborar el material clínico con que ha de trabajar, pues en ellas se encuentran los síntomas que padecían los pacientes presentados por Freud. Por ello, y siendo cierto que la mayoría de los autores visitados, cuando hablan sobre el masoquismo, se apoyan fundamentalmente en las teorizaciones freudianas como postfreudianas, quienes insisten en organizar sus reflexiones en lo teórico de la pulsión o de las fantasías, Lacan sin obviar la metapsicología apunta también a la clínica, de donde extrae sus ideas.

El autor desarrollará su propuesta apoyado principalmente en distintos aspectos clínicos, tanto en el texto de la fantasía de flagelación masoquista (1919),<sup>264</sup> como también adentrándose, una vez más, en el entendimiento del juego del carretel (1920),<sup>265</sup> sobre todo cuando alude a la problemática de la separación del objeto amado. Igualmente tendrá en cuenta su experiencia clínica, de donde destacará la peculiar forma de organizar los vínculos que tiene el masoquismo. Entre estos hallazgos clínicos, Lacan señala lo significativo que supone el haber constatado que muchos de los pacientes afirman no haber sido amados por sus padres, desde donde surgirá la tendencia a deambular por los

---

<sup>264</sup> Freud, S.1919. *Pegan a un niño*.

<sup>265</sup> Freud, S.1920. *Más allá del principio del placer*.

bordes del sufrimiento, como también muy cerca del precipicio de la fantasía de su propia muerte.

Esta observación no está plenamente desarrollada por el autor, sino tan solo insinuada, de donde nosotros llevaremos hacia adelante este concepto hasta entender que el no haber sido deseado ni amado por los padres podría crear un condicionante que lleve al niño al fantaseo de su propia muerte, lo cual se evita mediante la inscripción del mismo en una cadena de sufrimiento de la vida. En otras palabras el niño se estructurará, gracias a este fantasma, con una permanente tendencia a sufrir, y a no ser feliz en la mayoría de los actos de su vida, y que al final, será su forma de mantenerse vivo.

Los textos que revisamos de Lacan contienen aportes distintos, pero complementarios entre sí. Aun habiendo sido escritos en fechas diferentes, unos aparecen como continuación del discurso de otros, de tal modo que resultan dentro de un desarrollo continuo, fluido y con un sólido cuerpo teórico. El primer texto, *Seminario uno*, tratará sobre la relación que existe entre el masoquismo y el deseo que surgirá como consecuencia de la incapacidad de concretar plenamente la función simbólica del nombre del padre. Por ello, y como consecuencia de esta operación fallida, surgirá el masoquismo situado entre lo simbólico y lo imaginario. En el segundo texto, *Seminario cinco*, encontramos su reflexión centrada en las indagaciones, producto del desorden del complejo de Edipo, en la problemática del incesto y en la adquisición de la metáfora paterna, donde la figura del padre será siempre buscada y siempre ausente, con lo cual el dolor de la renuncia al deseo incestuoso lo llevará a usar al objeto como fundamento a cargo de la función de administrar castigo, a causa de la culpa.

Finalmente, incorporaremos a esta tesis lo fundamental del *Seminario siete*, sobre lo bello y el masoquismo.

## **5.2. Seminario uno. La báscula del deseo**

“La báscula del deseo” es el nombre del capítulo del *Seminario uno* que tratará sobre la relación entre el deseo y el masoquismo. En este texto encontramos las distintas fluctuaciones y giros que el deseo presenta desde el momento en que es convocado por el Otro de afuera, y que determinará, finalmente, la posibilidad de que el sujeto se vuelva deseante.

Tal como lo manifiesta Lacan, en el mismo momento que se produce el encuentro de un sujeto con su objeto externo, la tensión entre ambos será la de dominio. Por ello, en los orígenes de la existencia, antes de que el deseo muestre su rostro, antes incluso que el lenguaje, aparece el *“deseo solo en el plano único de la relación imaginaria del estadio especular; existe proyectado, alienado en el otro. La tensión que provoca no tiene salida. Es decir, que no tiene otra salida – Hegel lo enseña– que es la destrucción del otro”*.<sup>266</sup>

Si bien es cierto que años después Lacan modificará este concepto, al no reducir el deseo únicamente al plano de lo imaginario, sino que por el contrario, comprende que el deseo está relacionado a los tres registros: lo simbólico lo imaginario y lo real; sí tiene pleno sentido cuando observa que el primer movimiento de la intersubjetividad estará dirigido al intento de la captura del Otro. Esto fue sugerido por Freud cuando en *Las pulsiones y sus destinos* (1915) afirma que la agresión es originalmente no sexual (posteriormente le llamará

---

<sup>266</sup> Lacan, J. 1992. *Seminario uno*. Pág. 253-254.

Tánatos), y este movimiento es de odio; dicho de otra forma, queda configurado a la lógica fálica.

Siguiendo el orden cronológico con que Lacan anuncia sus hallazgos, esta alienación a la que se refiere no es otra que la necesidad de destruir el objeto, no solo por una rivalidad de celos, sino por la necesidad de ejercer un dominio, de imponer una presencia a través de un sometimiento, no bien aparezca en su horizonte un objeto frente a él. El gesto que hallamos plenamente insertado en el acto sádico, no es más que la pasión por someter o dominar al otro, con la urgencia de modificarlo, de trasformarlo, de cambiar su identidad hacia otra que el dominador caprichosamente habrá de otorgarle. Urge en el sádico la necesidad de que su víctima deje de ser quien es para instalarse en el imaginario de su victimario, quien así adquiriría la equivalencia de una divinidad, creador de identidades nuevas, y finalmente, adjudicarle un lugar que el deseo rabioso del sádico le quiera asignar.

Es en esa situación donde observamos que el deseo optará entre reconocer al otro –y de esa forma incorporarlo o proyectarlo en una de las tantas variantes por las que transita el deseo– o, por el contrario, toda la feroz intención humana se agotará en el anhelo indefinido de lograr su destrucción como tal.

*“En esta relación, el deseo del sujeto sólo puede confirmarse en una competencia, en una rivalidad absoluta con el otro por el objeto hacia el cual tiende. Cada vez que nos aproximamos, en un sujeto, a esta alienación primordial, se genera la agresividad más radical: el deseo de la desaparición del otro, en tanto el otro soporta el deseo del sujeto”.*<sup>267</sup>

---

<sup>267</sup> Lacan, J. *Ibidem*.

De ser exacta esta cita, nos enfrentamos al hecho de que lo prioritario en el encuentro sujeto-objeto es la tensión agresiva y una arcaica rivalidad entre ambos, ya sea por dominio o por descubrir las rutas por donde han de transitar en el futuro como sometido o como sometedor.

Para fines de nuestra tesis, podemos encontrar en las líneas de Lacan una alternativa entre las que se juega, de un lado, el acceso al deseo, pero por la vía de la identificación, tal como Freud dice en *El Yo y el Ello* (1923) cuando afirma que el Yo está constituido por una serie de capas identificatorias, que se ordenan a manera de las capas de una cebolla; y por otro lado, de no lograrse esta identificación, el destino del encuentro de ambos podría quedar retenido en un punto intermedio.

Por otro lado, Lacan ha de entender que el masoquismo no puede ser reconocido sin la participación de lo simbólico. Función que deviene fundamental justamente para huir del laberinto de lo imaginario, que arroja y pierde al sujeto en un intento imposible de significar. Por ello, afirma que el masoquismo “*se sitúa en el punto de articulación entre lo imaginario y lo simbólico*”.<sup>268</sup>

Consideramos que frente a este enunciado hará falta una precisión más. Así, hablar que el masoquismo se sitúa entre lo imaginario y lo simbólico no habrá de asumirse como un estadio estático, intermedio a la manera de una estructura. Nosotros lo consideramos como resultado de la observación clínica, una articulación entre lo simbólico y lo imaginario altamente móvil que en un momento acerca el sujeto al mundo imaginario, donde necesita actuar su fantasma masoquista, coger el látigo y flagelarse, mientras que en un siguiente momento puede suceder lo contrario, que consiste en entender que su proceder



es absurdo e inexplicable, buscando en ese instante distónicas intenciones de cambio, tal como se percibe en la clínica.

El significante que afirma la función fálica simbólica no siempre es un significante estable, por el contrario, en este tipo de patologías se puede presentar la inestabilidad del significante, quedando por momentos (el sujeto) con una pérdida total del sentido simbólico de su función fálica, y no teniendo más salida que aferrarse a la emergencia del fantasma masoquista que aparece cuando desaparece el símbolo.

Lacan sostiene que Freud fue el primero en comprender la importancia de lograr una plena función simbólica, cuando describe el juego del carretel en el accionar lúdico de su nieto. Freud interpreta que el juego del *fort-da* no es otra cosa que el intento de adquirir esta función simbólica que permita al niño dominar lo que es la experiencia de la ausencia de la madre. Cada vez que arrojaba lejos de sí el carretel se abría un espacio de experiencia y de dolor intenso, evidentemente por la ausencia de la madre, que ahora se representaba con la palabra *fort*.

Por otro lado, la incorporación de lo fonemático a la acción inaugura el nacimiento del lenguaje que acude al servicio del rescate del niño, quien ahora al poder hablar de la ausencia materna empezará a dominar dicha ausencia. Por ello es que se puede afirmar que cuando “*se lleva a un plano simbólico la presencia y la ausencia, se convierte en amo de la cosa, en la medida en que, justamente la destruye*”<sup>269</sup>. Al insistir una vez más en este concepto, es que se puede afirmar, con el autor, que “*el masoquismo primordial debe situarse*

---

<sup>268</sup> Lacan, J. *Ibidem*. Pág. 256.

<sup>269</sup> Lacan, J. 1992 *Seminario uno*. Pág. 257.

alrededor de esta primera negativización, de este asesinato originario de la cosa".<sup>270</sup>

### **5.3. Seminario cinco. La lógica de la castración**

Adentrarnos en la lógica del fantasma masoquista requiere destacar un concepto previo sin el cual esta fantasía no podría ser explicada, al menos desde la teorización de Lacan. Todo comenzaría con los vínculos primarios del niño-niña y su madre, como suelen ser las relaciones primarias del infante. El destino de ese vínculo permitirá que al niño se le abran las puertas de su sexualidad como también que se le cierren aquellas otras que no fueron facilitadas.

En un primer momento, la unión del niño a su madre es total, ella juega el rol de madre dominante, pero en este accionar trasmite al niño la idea que el falo es de ella y que, por su accionar impositivo frente al bebé, equivaldría a una función fálica.

Siendo imperativa la solución de las tendencias incestuosas que unen a la pareja madre-hijo, habrán de suceder dos movimientos fundamentales, en la estructura edípica para tal fin. Un primer momento en el cual la madre presenta al padre a su hijo y le informa que "este es tu padre a quien obedecerás y respetarás". Producto de esto, el niño habrá de preguntarse sobre el destino de su deseo, que a partir de ese momento habrá de dirigir hacia su madre: ¿lo eliminará?, ¿será aceptado por la madre?, ¿será castigado si insiste en sus pretensiones eróticas? En otras palabras, ¿seguiré siendo yo el falo de mi

---

<sup>270</sup> Lacan, J. *Ibidem*. Pág. 258.

madre? En un segundo momento el niño gira su mirada y sus sentimientos hacia el padre, al cual habrá de transformar de rival en padre amado y colaborador.

Hemos de observar que la primaria función con la madre se convierte en prioritaria en el momento que el padre entra en función. El fracaso y la imposibilidad de la adquisición del Nombre del Padre, dependerá, desde este momento inicial de que la madre cumpla con el requisito de aceptar desprenderse de su hijo, para lo que invita al padre a ejecutar la prohibición del incesto de su hijo.

En un segundo momento hará su aparición en la escena el padre, cuya función interdictoria contendrá otro mensaje –pero esta vez fálico masculino– la prohibición de seguir el vínculo de amor con la madre y la renuncia a ella. Es en esta acción donde se juega la conexión fálica del padre, para que con su gesto interdictor cambie la historia del niño. Ahora, gracias a la presencia fálico-paterno, el niño dejará de ser el falo de la madre, para pasar a tener el falo-adquisición que se concreta luego de realizada la castración simbólica.

Luego de estas reflexiones, será factible entender la esencia de la fantasía de flagelación, descrita claramente en *Pegan a un niño* (1919), obra en la que se basa Lacan para proponer su tesis acerca del fantasma masoquista, que tiene como personaje medular al padre. En este texto encontramos la descripción de un cuadro clínico denominado “la fantasía de flagelación” que consiste en que el paciente necesita fantasear con una escena en que un hombre pega a un niño, lo cual le excita y lo lleva a la masturbación. En otras palabras, los fantasmas que aparecen en estas fantasías son básicamente de tipo masculino y de conductas variables, según sea en la primera, en la segunda o en la tercera escena.

Es importante recordar que, en la obra de Freud, dicho cuadro clínico discurrió en el tiempo pasando por tres momentos. El primero, cuando el niño ve con indiferencia cómo pegan a otro niño en la época escolar. El segundo, cuando fantasea que su padre le pega. El tercero, aquel en que la fantasía aparece estructurada, ya de adulto, en la que presenciar que un hombre flagela a un niño excita al adulto.

Todas estas fantasías llevarán, como factor constante e inconsciente, la duda del niño sobre la distancia a la que deberá situarse frente al padre. Su pregunta variará entre "cuánto me acerco a mi padre o cuánto me alejo de él". En otras palabras, es un drama pleno de tensión, de amor y de miedo entre el niño-niña y su padre. Sabemos, desde Lacan, que para que un varón tome el camino para llegar al padre, transitará siempre por una ruta resbaladiza, pues si se acerca mucho corre el riesgo de feminizarse, pero si se aleja demasiado lo pierde, y con ello, la posibilidad de su virilización.

La posición de terminar feminizado es la que sutilmente sostiene Freud pues ¿qué otra cosa habrá de ocurrir sino la feminización, cuando define a un tipo de masoquismo como "femenino"? <sup>271</sup>

Nosotros pensamos que el fantasma masoquista, aquel que está obturando lo real, ha de aparecer en el momento en el cual el niño está girando su intención erótica de la madre deseada y prohibida hacia el padre que ha de ofrecerle una nueva metáfora para entender la vida. En efecto, este pasaje requiere, como condición, que el psiquismo del niño haya sido capaz de lograr la suficiente simbolización interna para separarse de la madre dejando atrás la

---

<sup>271</sup> Freud, S. 1924. *El problema económico del masoquismo*.

etapa del ser dominado por el deseo de la madre, que lo habrá de sostener en una posición de dependencia a ella, arriesgando así su propio falo, que le facultará la búsqueda de objetos que evidencien su virilidad. Malavel lo relata de esta manera:

*“En lo que se refiere a la metáfora paterna, de manera idéntica, el significante del Nombre del Padre suple ‘el lugar previamente simbolizado por la operación de la ausencia de la madre’”.*<sup>272</sup>

Es evidente que no es posible la inscripción de la metáfora paterna sin la previa caída en el olvido a la madre, la cual queda interdicta. Pero antes de que esto suceda habrá que recordar que el infante no bien nace entra en un estado de completa dependencia de su madre y constata, con gran inquietud, que cada vez que esta se aleja, él se angustia, desespera y sufre; y solo se calmará cuando vuelva a aparecer. Esta situación mejorará cuando disponga del medio de serenidad o cuando adquiera la respuesta fálica que le suministrará la adquisición del nombre del padre.

El producto de la operación (la adquisición de la metáfora del nombre del padre) es triple, el nombre del padre se inscribe de forma que la madre queda interdicta, ocupa el lugar del Otro y cae en el olvido, mientras que el falo le es dado como significado al sujeto. En adelante este último ya no se siente librado a la omnipotencia del capricho materno, ya no se ve sometido a la diversidad del significaciones particulares inducidas por el deseo de la madre, y será capaz de orientarse respecto a la significación fálica, que posee una función de normativización del lenguaje.<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> Malavel, J.C. 2002. *La forclusión del nombre del padre*. Pág. 83.

<sup>273</sup> Malavel, J.C. *Ibidem*.

Es en este cambio de sentido libidinal, en la época del dominio materno hacia la metáfora paterna, donde el futuro masoquista encontrará una traba y una incompleta posibilidad de asumir plenamente una posición simbólica de la metáfora del padre, quedando limitado para asumir una posición equivalente a sentirse en la incapacidad, en otras palabras de "asumir su rol y conservar su falo".

Hay situaciones en las que esta metáfora queda incompletamente resuelta, tal como hemos señalado, pero donde el niño no queda tan afectado como para desarrollar una psicosis, pero sí lo suficientemente incompleta como para presentarse frente a su padre como un personaje de sentimientos alternantes e imprecisos, sostenido por unos pergaminos masculinos aún en vías de formación. Es en esta situación que el niño se presenta con un significante fálico que por un momento vuelve a lo imaginario, y su universo simbólico recientemente adquirido pierde relación con la subjetividad, dando lugar a un imaginario donde el único lugar seguro y feliz está donde se siente el hijo dependiente de la madre.

*“La función paterna alza un obstáculo frente al goce incluido en la relación madre niño, traza una tachadura sobre el deseo de la madre y se opone a la instauración de una completud imaginaria en la que ambos quedarían reducidos. No ocurre lo mismo cuando la forclusión del Nombre del Padre reduce la escritura de la metáfora paterna a un muñón, (...) Entonces no se puede producir ninguna sustitución, y el deseo de la madre se presenta bajo la modalidad de un goce imposible de dominar para un sujeto que no dispone del significante fálico capaz de dar razón de él.”<sup>274</sup>*

---

<sup>274</sup> Malavel, *Ibidem*. Pág. 84.

En estas circunstancias es donde surgen las dudas sobre la ruta que lo ha de llevar al padre, duda entre si darle la mano o besarlo, duda si explorar su cuerpo de hombre igual que el suyo o guardar silencio, desea saber cómo desea un hombre y por momentos solo encuentra en él miradas de reproche justamente por tener deseos que lo igualan al padre. Así mismo, no tiene claro si es que ambas figuras paterna y materna están nítidamente separadas en su mente, si es deseado por el padre tan igual como lo hace la madre y si él habrá de tener las mismas licencias frente al cuerpo masculino como tuvo cuando estaba en el regazo de su madre, así, piensa, ¿podré tratar a mi padre como si fuera mi madre?, ¿podré rozar su piel como lo hacía con mamá?

Esta imperfección del proceso de simbolización la entendemos nosotros como la causante del nacimiento del fantasma masoquista. En las tres escenas que propone Freud, en su texto de *Pegan a un niño* (1919), se observa que el personaje principal es un padre, un hombre bajo tres fachadas o caretas, donde el niño está en todo momento inmerso en una fuerte tensión amorosa con el padre, tratando de entender cómo ha de ser la relación amorosa entre ellos. ¿De violencia? ¿De ley? O de amor.

En la primera escena, el vínculo amoroso con el padre se oculta detrás del hecho de ver de modo indiferente y de lejos como un niño es flagelado. El significante de amor estaría en la secreta inconsciencia de saber que "si le pega a él es porque me ama a mí". En la segunda escena fantaseada, más claramente, el vínculo de amor se fija en la posición erótica (ya no distante como en la primera) de "mi padre me pega" lo que equivale a decir, nuevamente, "mi padre me ama", pero como no puede asumir ese deseo por miedo a perderse en una feminización fantasea que: me pega = me ama. En esta etapa, el hecho de

ser golpeado en las nalgas por el padre satisface, entre otras, la necesidad de culpa que tiene el niño por haber deseado a la madre.

La tercera escena es igualmente amorosa, pero con un amor al padre que está totalmente alejado de cualquier identidad que lo relacione con él, por lo cual la escena es tolerada ahora bajo la forma liberal, aparentemente ajena, que lleva al niño, hecho ya un joven, a masturbarse mientras fantasea que un niño es golpeado por un hombre, atrás del cual se camufla el padre, a quien no distingue.

Es en este escenario que Lacan desarrollará los conceptos que explican la razón de ser de los múltiples fantasmas presentes en estas escenas fantásticas, y que finalmente tienen que ver, según el autor, con la función fálica, la estabilidad fálica y el fantasma que, como resultado de este desenlace, ha de provenir.

Por ello, Lacan centra su estudio en el análisis de otro de los textos freudiano, *Pegan a un niño* (1919), dado que en ese artículo Freud sí contempla la compleja trama por la que han de discurrir las fantasías masoquistas de un individuo, concluyendo que lo que sostiene a esta patología no es otra cosa que la inconsistencia del falo simbólico que progresivamente cede sitio a la emergencia alternativa del falo imaginario, y por tanto lo arrastra al desorden libidinal del sujeto.

Considera Lacan, que aquello reprimido en la profundidad del inconsciente será lo que pugna por “exigir” ser reconocido, ser llevado a la consciencia para desde ahí poder ser hablado, con lo cual la insistencia de lo reprimido llevará a su contenido a actuar y presentarse de diversas maneras, según sea el momento del desarrollo de la psicopatología. De ahí la importancia de las tres fantasías señaladas por Freud en su texto del 1919, y que no son otra cosa que la



presencia de distintas series de fantasmas llamados perversos, que frente a distintos momentos de la capacidad simbólica se hacen presentes.<sup>275</sup> Igualmente, el autor habrá de pensar que a este cuadro no se le puede considerar únicamente como una perversión o neurosis por cuanto contendrá diversas estructuras psicopatológicas según sea el momento por el que estará atravesando su capacidad simbólica.

En efecto, Lacan considera fundamental introducirse en los avatares de este fantasma para llegar a conocer sus transformaciones, sus antecedentes, como, por ejemplo: de dónde proviene, qué tipo de vínculo o deseo tuvo de niño, su historia sexual y así logra aproximarse al Objeto (a), que lo trasciende. Lacan señala que el fantasma *“conoce cierto número de estados sucesivos en el curso de los cuales se puede constatar que algo cambia y algo permanece constante”*.<sup>276</sup>

A nuestro parecer, aquello que permanece constante son los restos, que quedaron incompletamente simbolizados por la metáfora paterna, que de haberse concluido habrían depositado al niño en la posición fálica de la adquisición del nombre del padre.

El análisis de las características de este fantasma, al que el autor relaciona con la imagen del padre, tendrá en cuenta que no necesariamente estamos frente a una homología del padre *“lejos de asimilarlo al padre conviene situarlo en el más allá del padre, a saber, en esa categoría del Nombre del Padre que tenemos cuidado de distinguir de las incidencias del padre real”*.<sup>277</sup> El más allá del padre

---

<sup>275</sup> Lacan, J. 1999. *El Seminario Cinco* Pág. 242.

<sup>276</sup> Lacan, J. *Ibidem*. Pág. 245.

<sup>277</sup> Lacan, J. *Ibidem*. Pág. 244.

significaría para nosotros un estado intermedio, ni plenamente lograda la metáfora paterna, producto de un vínculo totalmente logrado que propicie salud mental y normalidad al niño, pero tampoco a una distancia extrema que produzca en el menor una psicosis o paranoia.

El trasfondo de las escenas masoquistas de *Pegan a un niño* (1919) serían los avatares de los amores frustrados y logrados que el niño tuvo durante su proceso edípico a lo largo de sus años infantiles. Consideramos que se trataría de una historia de amor que relata el modo en que el padre se fue acercando a su hijo, y qué forma de violencia fálica puso en práctica para lograr la interdicción. En los tres actos, podemos observar que en cada escena el padre estuvo presente de modo peculiarmente diferente. En el primer caso, lejos del niño; en el segundo, directamente involucrado en un vínculo erótico; y en el tercero, nuevamente en un padre camuflado, que no puede ser ubicado pues solo así el paciente logra excitarse contemplando la escena, bajo la condición de que no exista conexión consciente posible con el padre.

No deja de ser un curioso que en ninguno de los casos estudiados por Freud aparezca la figura de la madre, y hasta daría la impresión de que el triángulo edípico estuviera constituido por el padre, un hermano y el Sujeto infantil. Así, el niño golpeado es un hermano o hermana que presumimos que el sujeto odia, o no ama, por rivalidad. Aunque Freud refiere que este sería un tiempo no sexual de la relación, nosotros consideramos que es imposible que el complejo de Edipo nazca de un tiempo no sexual y puramente agresivo. Pensamos que en esta primera escena el amor al padre estuvo presente de modo negado, pero jamás ausente.

Desde el punto de vista metapsicológico el masoquismo aparecerá en este momento, deslizándose a la madre fuera de la escena, y colocando los mitemas del padre para que actúen como operador entre la estructura narcisística y la estructura edípica del niño. Es innegable que en esta primera escena está operando un padre sádico que desplaza a la madre de la estructuración edípica.

El segundo tiempo del cuadro clínico tiene un claro componente edípico, puesto que el padre al pegar a la niña estaría finalmente acercándose a ella. Si no existen manifestaciones eróticas es porque simplemente la paciente reprimió y olvidó la escena romántica, y solo puede recordar o evocar la parte correspondiente a la culpa, al castigo, lo que en la práctica se manifiesta como mi padre me pega, en vez de mi padre me ama.

El tercer tiempo se constituye, nos dice Lacan, tras la salida del Edipo, y el padre se presenta bajo la forma de un individuo agresivo, transformado, alguien que poco o nada tiene que ver con lo que fue el padre. Es una escena totalmente fuera del Edipo y el fantasma, por lo tanto habrá sufrido una transformación. Se quedará fijado en el Sujeto, creándose así la condición de poder ser convocado, evocado voluntariamente, con el fin de obtener satisfacción genital.

Pero lo manifiesto de este cuadro no es lo único existente, pues no todo lo que aparece pertenece al campo del padre. Así, por más presencia que este tenga, y aunque la madre no aparece en ninguna de las fases de dicha fantasía, ella preexistió desde el origen de la vida del niño, que habrá de convertirse en el futuro masoquista. Lacan señala que el vínculo que tiene el niño con su madre no está hecho únicamente de satisfacciones, emociones o de frustraciones, sino también de otros elementos, como la importancia de descubrir qué significa para su madre su propio deseo, ¿qué es lo que piensa y siente su progenitora cuando

sobre ella recae toda la fuerza deseante de un niño que anhela volver a su piel y, si pudiera, dentro de ella?, y que anhela seguir siendo el falo de la madre.

Lacan afirma que lo que será trascendente es la posición que ocupa el falo dentro del triángulo edípico, pues constituye la estructura fundamental sobre la que se cimentará el futuro vínculo entre la madre y el hijo. Este concepto es introducido en la obra de Lacan como consecuencia de la lectura y traducción de aquello que Freud afirmó cuando propuso que el falo sería un significante central, determinante para la organización de la sexualidad tanto de la niña como del niño, concepto que en aquel tiempo generó un significativo desentendimiento entre sus seguidores. Lacan afirma este concepto de la siguiente manera:

*“Lo que no comprenden (aquellos que rodeaban a Freud) es que ahí Freud está planteando un significante central alrededor del cual gira toda la dialéctica de lo que el sujeto debe conquistar de sí mismo, su propio ser”.*<sup>278</sup>

Ahora el falo entra en juego no bien el niño se pone en contacto con su deseo volcado hacia su madre, pero este deseo estará siempre velado, siempre en la zona oscura de la significación puesto que este significante “será el significante último en la relación con el significado”. Serían muy remotas las posibilidades de que un niño muestre el verdadero significado de sus intenciones con su madre, de donde la cita toma sentido. Aquí lo que se está jugando es la potencia del deseo del niño y la respuesta que le dará la madre.

El problema surge, según el autor, cuando el niño logra la capacidad de simbolizar firmemente tanto su deseo por la madre como la posibilidad de asumir la separación de ella. La problemática que tiene entre manos lo puede llevar por

---

<sup>278</sup> Lacan, J. *Ibidem*. Pág. 248.

la ruta de la inestabilidad, de donde emergen las preguntas: ¿seré castrado por tener los deseos que tengo hacia mi madre? ¿Seré abandonado o no amado? ¿Seré muerto o dañado por insistir permanentemente alrededor del encuentro de a dos, expulsando al padre lejos? Cuando se hace patente el fracaso simbólico de este problema, es cuando surge el fantasma de la fustigación, que en su intento de dar cuenta del Objeto (a) logrará resolver, al menos transitoriamente, el problema.

No bien el niño es confrontado a la inminente amenaza del padre, comprende que está en inferioridad de condiciones, es decir, desde lo imaginario está castrado, puesto que con facilidad puede ser derrumbado por el padre, entronizado desde su pináculo de omnipotencia, con lo que adquiere la peculiaridad de convertirse en un sujeto tachado, borrado, anulado, y algo verdaderamente insignificante.

Por ello, cuando en el colegio, el niño se encuentra de modo casual con una escena donde otro niño, su rival, es golpeado con una vara o maltratado por un adulto, le resulta totalmente indiferente, puesto que es ajeno a dicha escena. Su narcisismo herido se encarga de alejar de él la posibilidad que el padre lo destruya o lo tache, porque le resultaría insufrible. Por ello, la escena, según afirma Freud, resulta al niño indiferente o le origina que “voltee la cabeza” para no mirar.

Pero aún hay más elementos que comprender en los objetos y personajes que pueblan la escena de fustigación. Queda por descifrar cuál es la función del falo, ¿por qué siempre la presencia de un látigo, unos zapatos con punta, unas cadenas o humillaciones grotescas, y directas al sujeto en la escena del gozo? Para ello, es preciso tener en cuenta dos elementos. El primero es que la

condición de incompleta, que adquiere la metáfora paterna, que se organiza de modo inestable desde el momento en que el mensaje prohibitorio del incesto, dictado por el padre no llega al niño, que puede haber oído las palabras, pero estas no se estructuran simbólicamente en su subjetividad, como suele suceder cuando un auténtico mensaje descarga su contenido en la subjetividad del receptor y desde ahí es transformado.

Ahora bien, la pregunta será la siguiente: ¿y por qué no llegó el mensaje? ¿Qué tuvo que pasar para que dicho mensaje se obstruyera o se desvaneciera, no bien hizo contacto con la subjetividad del sujeto? Lacan responde a esto que habría de estar presente desde el origen, la certeza en el niño que no fue amado desde el inicio de su vida, que fue un niño no deseado, siendo este impacto generador de la misma estructura que subyace en los casos de “reacción terapéutica negativa” donde la persona no quiere vivir o tiene una búsqueda incesante de lo inanimado o la carga cero.

*“El carácter específico de la reacción terapéutica negativa en la forma de aquella tendencia irresistible al suicidio que se hace reconocer en las últimas resistencias con las que nos enfrentamos en sujetos más o menos caracterizados por el hecho de haber sido niños no deseados. Incluso a medida que se articula mejor para ellos aquello que hará que se acerquen a su historia de sujeto, rehúsan cada vez más entrar en el juego. Quieren literalmente salir de él, no aceptan ser lo que son, no quieren saber nada de esa cadena significativa en la que sólo a disgustos fueron admitidos por su madre”.*<sup>279</sup>

El segundo punto a revisar es el que tiene que ver con el vínculo que se organiza entre el sujeto y los restos de material del significante, aquello que

---

<sup>279</sup> Lacan, J. *Ibidem*. Pág. 253.

persistió como un elemento aislado, que no pudo ser eliminado y que subsiste como un elemento que ha de transformarse en un signo, signo hasta el final, y que puede ser el látigo u otro objeto similar, que llega a convertirse en el eje y modelo de la relación con el objeto.

Entrar en la lógica del deseo significará para el Sujeto entrar en la lógica del padre, pero un padre incompleto o imperfecto, un padre que está más allá, del cual lo único que queda es el concepto de ley, pero no impuesta por el padre sino por el látigo, o el *partenaire* que infringirá los castigos, las penurias y que no es otra cosa que una mueca de "ley", sin padre.

Si observamos como se organiza todo el montaje, por el hecho de que en el tránsito imperfecto y fallido que lo llevaría de ser el falo de la madre a la posición de tener el falo, el sujeto se sintió no querido, no bienvenido al mundo; y consciente de este drama no quiere reincorporarse a la cadena de vida, porque la sentiría ajena a cualquier manifestación de felicidad, no quedándole otro camino que tomar la ruta que lo lleve en la búsqueda de la naturaleza inanimada, la muerte o la infelicidad del dolor, con el fin de salirse de cualquier cadena que signifique placer.

Sin embargo, el sujeto masoquista no hace eso, se mantiene al borde, en el filo entre la vida y la muerte, y donde lo único que le da vida es la presencia del dolor, del dolor de estar vivo, lo que Freud manifestó claramente en *Más allá del principio del placer*, y que señala Lacan:

*“Ese dolor, no lo hago surgir yo, no lo extrapolo, nos lo indica Freud como el último residuo del vínculo entre Tánatos y Eros. Sin duda, mediante la agresividad motriz del sujeto para con lo que lo rodea. Tánatos consigue liberarse, pero algo queda en el interior del sujeto*

*en la forma de aquel ‘dolor de ser’ que a Freud le parece vinculado con la propia existencia del ser vivo.<sup>280</sup>*

Es desde esta lógica donde se explica la razón de la búsqueda del dolor del sujeto, puesto que en el dolor está la principal posibilidad de mantenerse vivo. Es por ello que nos interesa sobremanera este argumento, puesto que también encontramos en él una experiencia vivencial, que teniendo toda la fachada de patológica y de sufrimiento autoimpuesto encontramos que dentro de la lógica del fantasma, sufrir a manos de un látigo, o padecer humillaciones previamente acordadas, deviene la fantasía de estar, cuando menos, dentro de una ley que lo llama al orden; y vinculado con un objeto, que aunque sea inanimado, le permitirá transitar por la experiencia de dolor, que finalmente le estará salvando la vida. Eliminar la experiencia masoquista, tal como Lacan señala, podría llevar al paciente a un cuadro de reacción terapéutica negativa o simplemente a la muerte.

Nosotros pensamos que este cambio metafórico, que sugiere que “en vez de morir, voy a sufrir”, va en dirección de nuestro pensamiento, puesto que el masoquismo así surgido tendrá una función operativa, que dirige sus pasos hacia la conservación de la vida.

#### **5.4. Seminario siete. La función de lo bello**

Si toda reflexión sobre la manifestación de la conducta sexual del individuo lleva en sí una meditación sobre su ética, esto también sucederá en las conductas sexuales atípicas, especialmente con el masoquismo. La mayoría de filósofos consultados en esta tesis concuerda que el sentido del bien es aquel

---

<sup>280</sup> Lacan, J.1999. *Seminario cinco*. Pág. 254.



que puede brindar satisfacción y desarrollo psíquico a las personas, más, si este beneficio es a nivel comunitario. Entonces, nos seguiremos preguntando: ¿contendrá el par sadomasoquista, por el hecho de ser una conducta gozosa, un bien en su intimidad? ¿Cuán cerca está el bien al libre desarrollo del deseo? ¿Podrá sostenerse la idea que quien persigue el bien se aleja de lo ético en la medida que se acerca a lo masoquista, o viceversa?

Al acercarnos a las reflexiones de Lacan en torno al masoquismo, nos preguntaremos si es que la función del analista frente a su paciente busca implícitamente un bien. Pero, desde la creación del psicoanálisis, nos encontramos con posiciones teóricas que afirman que el único análisis posible es aquel en el cual el psicoanalista se coloca en el lugar de un no-deseo-de-curar,<sup>281</sup> principalmente porque significaría una interferencia con los deseos inconscientes del paciente.

Pero, huyendo de los dogmas técnicos, constatamos que el deseo de curar es totalmente inherente y parte de nuestro quehacer profesional, de donde sería imposible pretender desconocer cuál es la expresa demanda de nuestros pacientes; y, por otro lado, cuál es el sentido, inconsciente o no, de nuestra práctica diaria; por tanto, nada lograríamos al negar nuestra intención de procurar un bien al paciente si seguimos postulando mecánicamente que la virtud de un análisis estriba en no querer curar, pues la cura llegará por sí sola, hecho, por demás, impreciso.

Por supuesto que el análisis pretende curar, mas su intención estaría ubicada justamente en el espacio donde no habrá de interferir con las direcciones

---

<sup>281</sup> Lacan, J. 1990. *Seminario siete*. Pág. 264.

que el deseo del paciente nos dictará, limitándonos únicamente a intervenir sobre las ilusiones y fantasías que inhiben y obstruyen el deseo del analizado.

Consideramos que esta reflexión, sobre cuál es el proceder que se espera durante el análisis, puede conducirnos al encuentro con zonas sensibles y ciegas del analista durante su práctica profesional, que lo hagan seguir un camino tan perverso como sería el proceso patológico sádico, donde uno dicta e impone al otro qué hacer. La inferencia que tiene el tema que Lacan plantea puede ser leído del modo como acabamos de citar, es decir, admitiendo que el analista también puede pasar por la tentación de interferir en un análisis al imponer sus contenidos psíquicos en el proceso del paciente, con lo que el análisis se pervierte.

Pero la intención del análisis, y la reflexión sobre el bien, pretenden llevarnos a la relación existente con el sufrimiento masoquista, y en este “más allá del bien” que encontraremos un elemento nuevo que, a decir de Lacan, es lo bello. El difícil tema de lo bello se torna tan oscuro y escurridizo como el deseo, puesto que ambas experiencias tienen algo en común. Su vínculo es ambiguo, por un lado es común haber vivido la experiencia de sentir cómo salta la excitación cuando estamos frente a lo bello, pero también es cierto lo opuesto. Muchas veces quedamos estáticos ante lo bello, y en ese estado queda suspendido, disminuido y desarmado el deseo. *“Las manifestaciones de lo bello intimida, prohíbe el deseo”*.<sup>282</sup> La ambigüedad de lo bello con relación al deseo puede incluso llevarnos a pensar que se entrecruzan en un extraño sentimiento equiparable al ultraje. Veamos lo que dice Lacan:

*“Esto no quiere decir que lo bello no pueda conjugarse, en determinados momentos con el deseo, pero, muy misteriosamente,*

---

<sup>282</sup> Lacan J. *Ibidem*. Pág. 287.

*es siempre en esa forma que no puedo designar mejor que llamándola con un término que lleva en él la estructura del cruce de no sé qué línea invisible - el ultraje. Parece, por lo demás, que la naturaleza de lo bello es permanecer, como se dice, insensible al ultraje y éste no es uno de los elementos menos significativos de su estructura”.*<sup>283</sup>

Esta posición no sería más que la afirmación de que el impacto que se produce en su encuentro con lo bello será, probablemente, un pensamiento agresivo y la movilización de una pulsión destructiva. En otras palabras, lo bello tendría una función equivalente a un señuelo que invita a destruir, así como también impulsa a la parálisis al encontrarnos frente a un “no-toquen-lo-bello”.

Lacan afirma que tanto el masoquismo como lo bello están ubicados en una función marginal, donde la economía del dolor generado por los vínculos masoquistas termina siendo muy parecida al efecto que genera la experiencia del bien. Ya en las reflexiones en torno a la posición del bien y del bien social encontramos propuestas igualmente críticas, como la de Hobbes, quien sostenía que esto no era más que una hipocresía o un disimulo, explicando que lo que subyace a esta bondad no es más que un amor egoísta, que evidentemente invita a destruir.

*“La verdadera culminación en la que se proyecta la posición del masoquista perverso, es el deseo de reducirse él mismo a esa nada que es el bien, a esa cosa que se trata como un objeto, a ese esclavo que se trasmite y se comparte”.*<sup>284</sup>

Por ello, resulta inevitable que luego de estas afirmaciones Lacan termine deslizando su discurso hasta llegar a comprender que el masoquismo se hace

---

<sup>283</sup> Lacan J. *Ibidem*. Pág. 287.

<sup>284</sup> Lacan J. *Ibidem*. Pág. 288.

evidente en todos los campos donde el psicoanálisis así lo etiquetó, pudiéndose pensar que el dolor puede participar con el carácter de un bien.

Esta posición nos permite tener en cuenta que la concepción del masoquismo perverso se ubica en el espacio marginal donde la intención del mismo es reducir al objeto a ser una cosa o un esclavo. En otra dirección, Lacan también desliza, a través de un discurso especulativo, un concepto que apoya nuestra reflexión fundamental que va en la dirección de esta tesis, que es en esta misma marginalidad, donde se sitúan el masoquismo y el dolor perverso, que encontraremos el deseo, lo bello y el bien.

Lacan negará que los tres puedan ser confundidos con el masoquismo perverso, al menos desde el punto de vista clínico. Pero nosotros sí incluiríamos en esta experiencia marginal el dolor, el bien y lo bello puesto que, tal como hemos leído en Lacan, estas experiencias marginales habrán de promover sea el dolor, la inhibición del deseo o la tendencia al ultraje.

## CAPÍTULO 6

### EL MASOQUISMO DESDE EL PUNTO DE VISTA DE JEAN LAPLANCHE

Laplanche es uno de los autores que con más agudeza ha reflexionado sobre el masoquismo. Para lograr su objetivo avanza sobre el estudio de las pulsiones, fundamentalmente por la directa relación que estas tienen con el tema. Por ello, al incluirlo en este estudio, lo hacemos pensando en que sus reflexiones cuestionan genial y creativamente el modelo freudiano, tanto sobre el tema del masoquismo, como sobre los fundamentos de la teoría clásica.

Para acceder a lo central de la posición del autor sobre este tema, son fundamentales dos obras salidas de su pluma. De un lado *Vida y muerte en psicoanálisis* (1970), texto en que inicia su aproximación al problema del masoquismo, aunque en ese momento sus conceptos sobre el origen y la clasificación de las pulsiones estaban en proceso. Luego, en *La prioridad del Otro* (1992), encontramos un Laplanche más evolucionado, claro y seguro respecto a su posición en torno al sufrimiento humano y el masoquismo, para la cual, como veremos a lo largo de este capítulo, tuvo que recorrer la teoría de las pulsiones tal como lo hizo en el seminario de la angustia —problemática uno— en que reorganiza la concepción de una pulsión de muerte no como retorno a lo inorgánico para consolidar la idea de que la pulsión de muerte tendrá como características la desligazón y el ataque del ello al inconsciente.

En los textos señalados, Laplanche desarrolla entre otros el tema del sadomasoquismo, proponiendo innovaciones a la teoría clásica, tal como percibimos en la mayoría de sus otros documentos científicos, aportes que enriquecerán la comprensión de los elementos que intervienen en el masoquismo, como la pulsión, el Yo, el autoerotismo y la sexualidad en general. Pero el elemento que será fundamental en la estructuración de su teoría será la de la seducción generalizada, en la cual la pulsión es efecto de la acción sexualizante de otro. Para poder explicar claramente la teoría del masoquismo, rechaza el endogenismo de la pulsión de muerte y, en particular, las tendencias de esta pulsión hacia el tiempo "auto", afirmando que considera que aquello que viene del otro deviene en un significante enigmático.

Por ello, en este capítulo estudiaremos el pensamiento de Laplanche a lo largo de cuatro acápite: a) las divergencias con Freud, b) reflexiones sobre las teorías de la pulsión, c) la repetición en la obra de Laplanche, y d) las consideraciones teóricas en torno al masoquismo.

### **6.1. Las divergencias con Freud**

A lo largo del capítulo, veremos que Laplanche pone en práctica un método consistente en llevar el pensamiento de Freud a través de sus contradicciones, hasta ponerlo a trabajar en aquellos puntos donde más complejas resultan. Una de las objeciones que sostiene más firmemente el autor es la relativa al entendimiento de la agresividad del ser humano, por considerar que el creador del psicoanálisis dejó muchas imprecisiones. Por ello, para Laplanche es crucial reflexionar sobre cuáles son los fundamentos teóricos que han servido de apoyo para explicar la agresividad humana. El autor sostiene que

la diferencia fundamental que mantiene con Freud radica en la diferenciación entre agresividad y sadismo: pues la primera remite al narcisismo y es tributaria de una reacción del Yo, mientras que el segundo tendrá que ver con lo sexual, el cual está concebido como pulsional y como no ligado, al considerar en la segunda tópica que la agresividad dependería únicamente de la actividad de la pulsión de muerte, estaría ignorando aquello que el mismo aportó cinco años atrás: que la agresividad pertenece al campo de las pulsiones de autoconservación.

Remontándose al desarrollo histórico de las teorías que dan cuenta de la agresividad humana, Laplanche considera que la tesis freudiana tiene dos vertientes; la primera pertenece al año 1915, cuando indica que sería el resultado de las pulsiones de conservación, que en ningún momento son una mutación del amor; la segunda, cuando explica la agresividad como resultado de la acción letal de la pulsión de muerte. Freud afirmó lo siguiente en relación a la primera:

*“El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor; brota de la repulsa primordial que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior prodigador de estímulos. Como exteriorización de la reacción displacentera provocada por objetos, mantiene siempre un estrecho vínculo con las pulsiones de la conservación del Yo.”*<sup>285</sup>

Lo que lamenta este lector agudo de Freud es que, involucrado en sus nuevos descubrimientos del año 1920, desechó la teorización de la primera tópica, que a su parecer resulta más completa y sencilla para entender la agresividad del ser humano. Laplanche piensa que el cambio de la teoría pulsional obedece a que hasta ese año no existía en Freud una idea clara de la

---

<sup>285</sup> Freud, S. 1915AE. *Pulsiones y destinos de pulsión*. Pág. 133.

agresividad, puesto que la tesis de Tánatos, cuya tendencia principal sería producir una descarga de todo aumento de intensidad hasta llegar a cero, contemplaría solo de modo secundario el ataque externo al ofensor, pues conservaría como cualidad fundamental la tendencia a la autoagresión y, en otros casos, la derivación hacia el exterior, como en el sadismo (combinada con Eros).

*“El primer argumento no debe en todo caso ser sobrestimado. Es cierto sin duda que antes de 1920 no solo no aparece alusión de la agresión, sino que el término agresividad está prácticamente ausente”.*<sup>286</sup>

Insistiendo en el tema de la agresividad, Laplanche afirma que si bien es cierto que la aparición de la tesis de la pulsión de muerte resultó verdaderamente novedosa para sus seguidores, repite un principio de funcionamiento pulsional, puesto que al observar el modo cómo relacionaba la libido mediante el apuntalamiento con la zona erógena, en 1915, y compararlo con el modo cómo relaciona la libido con Tánatos en 1920, Laplanche encuentra entre ambas teorías una gran similitud, con la única deferencia que a partir del 1920 estaríamos frente a un proceso de fusión pulsional, mientras que antes no lo era.

Otra discrepancia fundamental de Laplanche con Freud radica en la importancia que el primero otorga al tiempo llamado “autoerotismo”, que sería un tiempo fundamental y prioritario de las pulsiones. Pese a que fue mencionado tan solo en tres textos de la obra de Freud, puede considerarse que el autoerotismo es un concepto que entrega valiosa información en torno al origen de la vida psíquica y su desarrollo consecutivo, sobre todo en sus primeros momentos, antes de la aparición del Yo, período en que todas las pulsiones no bien aparecen en el individuo tendrían necesariamente que dirigirse a su interior para



tomar al ser como su primer objeto. Este sería, según Freud, el tiempo del autoerotismo.

Así mismo, como veremos, páginas más adelante Laplanche desarrolla la tesis en la cual aparece como fundamental la idea de que la pulsión de muerte no es biológica, proponiendo a su vez que las pulsiones tendrían un origen exterior. En efecto, Laplanche sostiene que tanto las pulsiones libidinales como las tendencias destructivas ingresarían desde el mundo externo transmitidas por los cuidadores del bebé, idea que está presente desde sus primeros artículos; como este de 1970:

*“En consecuencia, no nos queda más remedio que admitir que la fantasía, introyección del objeto, es conmoción y no por su esencia (ya sea que su contenido sea agradable o desagradable); como ruptura, la fantasía constituye el primer dolor psíquico y está muy ligada, por lo tanto, en su punto de origen, a la aparición de la pulsión sexual masoquista”.*<sup>287</sup>

En efecto, para el autor, aquello que ingresa al interior del sujeto, que puede ser tanto lo libidinal como lo doloroso, así como también la pulsión de muerte. Tendrá un efecto traumático, generando, como respuesta del sujeto, una fantasía producto de lo pulsional implantado. Así, estas pulsiones serán consecuencia de la acción de un prójimo, y no como propone Freud provenientes de lo biológico.

Otro punto crítico de la obra de Freud se refiere a la posibilidad de que la pulsión de muerte pueda recibir algún significante enigmático, que no es necesariamente lingüístico; pues, según Freud, esto sería imposible debido a que

---

<sup>286</sup> Laplanche, J. 1970. *Vida y muerte en psicoanálisis*. Pág. 117.

<sup>287</sup> Laplanche J. *Ibidem*. Pág. 132.

se trataría de aquellas energías indomables que caóticamente insisten desde el interior, fundamentalmente, porque no son capaces de unirse a un significante.

Puesto que para Freud el destino de Tánatos es ser fusionado mediante una amalgama completa con la libido o ser fusionado de modo incompleto con la libido, en este punto observaremos un distanciamiento teórico entre ambos pensadores, puesto que para Laplanche la fusión pulsional solo sería posible en los casos patológicos.

Un nuevo desencuentro teórico surge cuando ambos genios creadores discrepan sobre la tendencia energética primordial de Tánatos. En este punto Laplanche considerará:

*“La pulsión de muerte está estrechamente ligada en Freud a la noción de principio de cero o del nirvana (retorno a la ausencia de excitación por las vías más cortas) y a la compulsión de repetición, cuya insistencia se hace cada vez más evidente en la clínica y en la cura (neurosis de destino, repetición en la transferencia, tendencia al análisis infinito, fracaso del paradigma del levantamiento de la amnesia infantil, etc.)”.*<sup>288</sup>

A través de esta cita, Laplanche estaría precisando su posición respecto al funcionamiento de la pulsión de muerte, refiriéndose a que Freud consideraba que la tendencia fundamental de Tánatos sería la descarga radical a cero, que equivaldría a la desintegración y a la muerte. De acuerdo a esta lógica resultaría imposible que Tánatos catectice cualquier tipo de huella anémica, quedando como única opción posible que se fusione a la libido.

Por otro lado, Laplanche considera que Freud es contradictorio cuando, en principio, propone que la pulsión de muerte estaría ubicada en el centro mismo

---

<sup>288</sup> Laplanche, J. 1989. *La pulsión de muerte*. Pág. 18.

del Ello inconsciente, y a continuación afirma que *“en el inconsciente habría ausencia de negación, de contradicción y ausencia de la idea de muerte”*, constituyendo así un nuevo punto de incertidumbre en la teoría freudiana.<sup>289</sup>

Finalmente, Laplanche se adentra en una revisión profunda del concepto del inconsciente, discrepando nuevamente con Freud, el cual sostiene la existencia de un inconsciente no reprimido; es así como Laplanche lo considera una “aporía” que no puede sostenerse en el marco de las modernas conceptualizaciones del psicoanálisis.

*“La noción de un Ello o de un inconsciente primario no reprimido nos parece ligada a una falsa apreciación del lugar de lo biológico en psicoanálisis (...) La hipótesis de un Ello no reprimido concebido como absolutamente inconsciente conduce a todas las aporías de una tentativa de reconstruir el mundo humano”.*<sup>290</sup>

Así, Laplanche llega a considerar que todo lo psíquico tiene inicio en la aparición de la represión primordial, punto de partida del psiquismo y de toda la actividad a tener en cuenta en el psicoanálisis.

### **6.1.1. Reflexiones sobre lo pulsional**

El autor considera que el psicoanálisis necesita seguir contando con una teoría general de las pulsiones, no solo porque están propuestas por Freud sino porque se ha evidenciado su innegable presencia en el masoquismo y en los procesos psicopatológicos. En ese marco inicial Laplanche precisa como concepto básico que: las pulsiones se ubicarían en el centro mismo del Ello (inconsciente), y actuarían como una fuerza constante de empuje, como un

---

<sup>289</sup> Laplanche, J. *Ibidem*.

<sup>290</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 21.

concepto con que el psicoanálisis jamás puede dejar de contar. *“La existencia y el empuje del Ello, nuestra pasividad respecto de él, definen las condiciones del acto psicoanalítico y marcan sus límites”*.<sup>291</sup>

Por ello, Laplanche considera que no solo el Ello es el lugar del empuje, sino también, que frente a este empuje se evidencia una actitud pasiva del Yo con respecto a la fuerza pulsional, que para el autor resultaría central. En ese mismo sentido, Laplanche insiste en que frente a este empuje cualquier intento de no considerar éste como el punto de origen del inconsciente y como resultado de la represión primaria, no pasaría de ser un criterio comparable con el pensamiento mágico.

Preocupado por ahondar en la dinámica de lo pulsional, el autor precisa que el concepto límite de lo pulsional entre lo biológico y lo psíquico, tal como Freud propone, no implica que las pulsiones sean en sí entes limitantes, como tampoco convierte la pulsión en una fuerza biológica por el hecho de que lo biológico y la autoconservación tengan representaciones en el conflicto. *“Si hay exigencia de trabajo, la concebimos como la ejercida por el Ello, verdadero ‘cuerpo extraño’ interno (o conjunto de cuerpos extraños internos) sobre el organismo del Yo, que sigue siendo ante todo un Yo-cuerpo”*.<sup>292</sup>

Hasta este punto, lo aportado por Laplanche se sintetiza en tres conceptos: la represión originaria constituye el inconsciente, aquello reprimido originariamente es el Ello, y finalmente, el Ello deviene como si fuera una “segunda naturaleza”, que actúa sobre nosotros.

---

<sup>291</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 20.

<sup>292</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 21.

De esta manera, la propuesta de la teoría pulsional de Laplanche se desarrolla distinguiendo claramente los momentos constitutivos y el origen de las dos pulsiones fundamentales, que se definen de la siguiente manera:

a) Considera que la autoconservación, que está incluida en la segunda tópica dentro del grupo de las pulsiones de vida-Eros, debería eliminarse de ese espacio, porque la autoconservación no participa del conflicto psíquico, como tampoco es posible reprimirla, aunque sí puede estar representada en el conflicto a través del Yo, considerando siempre que el Yo está constituido por energía libidinal, que implica siempre sexualidad ligada no pulsional, en el sentido estricto. Laplanche también considera que la autoconservación es lo primero que aparece en el devenir evolutivo, puesto que a través de ella el organismo se abrirá a su medio, aunque también observa que esta autoconservación es parcialmente fallida por lo prematuro del ser humano.

b) La constitución de las pulsiones sexuales proviene de la seducción originaria, teoría fundamental del autor en la que hace participar a un adulto actuando sobre un bebé. En este punto, Laplanche insiste en tomar distancia de concebir esta acción como si fuera una maniobra sexual particular del adulto; más bien la considera como una serie de mensajes que el adulto hace llegar al bebé, todos ellos cargados de intención de amor y de deseo, que no pueden ser captados ni por el bebé ni por el adulto, de ahí que describa esos mensajes como significantes enigmáticos.

*“El esfuerzo por ligar el traumatismo que acompaña la seducción originaria desemboca en la represión de esos primeros significantes o de sus derivados metonímicos. Estos objetos inconscientes o*

*representaciones de cosas inconscientes constituyen la fuente de la pulsión (objetos fuentes)*”.<sup>293</sup>

c) En esta revisión y puesta a punto de la teoría freudiana, Laplanche explica lo que él considera la razón fundamental de la aparición del concepto de la pulsión de muerte, planteado por Freud a partir de *Más allá del principio del placer* (1920):

*“La necesidad de reafirmar algo que se ha perdido, es decir, la sexualidad no-ligada, la sexualidad que podemos llamar “desligada” en el sentido de la pulsión (...) la sexualidad que cambia de objeto, que solo tiene como fin correr lo más rápidamente posible hacia la satisfacción y hasta el apaciguamiento total (...) en ese momento entonces, se produce la necesidad de reafirmar algo esencial en la sexualidad, y que se había perdido, su aspecto demoníaco gobernado por el proceso primario y la compulsión a la repetición”*.<sup>294</sup>

Con esta lógica, el autor proclama la idea central de una pulsión de muerte agrupable perfectamente del lado de las pulsiones libidinales –a las que denominará “pulsión sexual de muerte”–, concepción que permitirá salir del conflicto que la tesis de Freud siempre tuvo con el principio de placer. Ahora el problema se ordena, pues las pulsiones sexuales de vida estarían más cerca del principio de placer, mientras que las pulsiones sexuales de muerte, por el contrario, estarían alejada de este.

*“Las pulsiones sexuales de vida funcionan según el principio de la energía ligada (principio de constancia); su meta es la síntesis, la conservación o la construcción de unidades y de enlaces; ellas son conformes al Yo; su objeto fuente es un objeto “total” regulador. Las pulsiones sexuales de muerte funcionan según el principio de la*

---

<sup>293</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 24.

*energía libre (principio cero); su meta es la descarga pulsional total, al precio de la aniquilación del objeto; ellas son hostiles al Yo, y tienden a desestabilizarlo; su objeto fuente es un aspecto clivado unilateral, un indicio de objeto”.*<sup>295</sup>

Aclarando esta cita, habremos de considerar que Laplanche sostiene que se trataría de una y única energía con un doble modo de funcionar. Por ello afirma que *“esta oposición solo se concibe, sin embargo, sobre la base de una energía libidinal común. Ello implica que, entre el proceso primario y libre, y el proceso secundario y ligado, existen formas intermedias”.*<sup>296</sup>

Así mismo, precisaremos que Laplanche no concibe la existencia de una fusión pulsional como forma de funcionamiento natural de ambas pulsiones, como lo hace Freud, por lo que empleará el término de “fusión” únicamente para señalar determinado funcionamiento patológico.

### **6.1.2. La repetición en la obra de Laplanche**

Incluimos los conceptos de Laplanche en torno a la compulsión a la repetición no solo porque nos permitirá comprender algo más sobre las manifestaciones de la pulsión, sino también porque consideramos que en muchos casos de masoquismo presenta clínicamente la escena patológica de forma repetitiva, por tanto lo compulsivo habrá de tener una presencia significativa en el tema que nos estamos ocupando.

Así, luego de revisar distintos textos de Laplanche nos percatamos de que no tiene un capítulo dedicado exclusivamente al tema de la compulsión a la repetición, salvo el que aparece en su *Diccionario de Psicoanálisis*, de 1994. Ello

---

<sup>294</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 26.

<sup>295</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 31.

se debe a que su preocupación teórica está centrada en proponer una nueva teoría de las pulsiones, y consecuentemente, las modificaciones que necesitaba realizar en la concepción clásica de la metapsicología desarrollada por Freud. De ahí que cuando menciona la repetición lo hace de manera tangencial, como si no necesitara de más explicaciones, porque estaría sobreentendido que la repetición surge como una manifestación natural, producida por la existencia de significantes sexuales de muerte indómitos, no ligados. Así, en el seminario de la cubeta, del texto *Problemática V* Laplanche demuestra que toda repetición será también innovación, como intento de ligazón. Este concepto resulta muy cercano a nuestro punto de vista.

Siguiendo en esa línea de pensamiento, Laplanche da por sentado que existe una psicopatología propia de la repetición, pero por el hecho de estar adscrita y ser una manifestación tanto de la pulsión de vida como de la pulsión sexual de muerte será una repetición que dure el tiempo que tarde en cambiar el objeto, o la representación simbolizante, al que se liga, quedando así pacificada y domesticada. Dentro de este grupo estarían las transferencias, las neurosis obsesivas, los sueños insistentes, etcétera, pero igualmente de la repetición puede brotar una pulsión indomable y enloquecedora.

La repetición sería, para Laplanche, el resultado de un intento fallido, el resultado esperable de una libido indomable que repite su esquema hasta hallar una representación simbolizante. También es posible observar este funcionamiento como producto del traumatismo, que al implantarse en el inconsciente buscaría, muchas veces sin éxito, su elaboración. La compulsión a

---

<sup>296</sup> Laplanche, J. *Ibidem*.



la repetición sería por tanto la repetición de la energía traumática en su intento de elaboración.

En su *Diccionario del Psicoanálisis*, Laplanche parte del señalamiento de E. Bibring para desde ahí arribar a otro punto. En tal sentido, propone que la explicación de Bibring, cuya concepción sobre la repetición presenta una faceta que le acerca a vislumbrar algún tipo de solución al problema de las repeticiones indomables, que es nodular en este tema. Laplanche considera que la repetición es uno de los conceptos más difíciles de delimitar, no solo porque constituye en sí un problema clínico, sino porque la tesis de la existencia de la compulsión a la repetición nació a partir de una serie de especulaciones freudianas que nos llevaron a un callejón sin salida. *“Esta es una de las razones por las cuales en la literatura psicoanalítica la discusión sobre este concepto es confusa y se renueva con frecuencia, obliga a definirse acerca de los conceptos cruciales de la obra freudiana”*.<sup>297</sup>

De ahí que pensemos que Laplanche, al apoyarse en la tesis de Bibring, facilitaría mayor entendimiento sobre este tema.

*“Este autor propone distinguir entre una tendencia repetitiva, que caracteriza el Ello, y una tendencia restitutiva, que es una función del Yo. La primera puede decirse que se sitúa ‘más allá del principio de placer’, en la medida en que las experiencias repetidas son tanto dolorosas como agradables, pero no constituyen un principio opuesto al principio del placer. La tendencia restitutiva deviene en una función que intenta, por diversos medios, restablecer la situación anterior al trauma; utiliza los fenómenos repetitivos en beneficio del Yo. Desde este punto de vista, Bibring ha propuesto distinguir los mecanismos de defensa en los que el Yo permanece*

---

<sup>297</sup> Laplanche, J.; Pontalis, J. 1977. *Diccionario del Psicoanálisis*. Pág. 68.

*bajo el dominio de la compulsión a la repetición, sin que se resuelva la tensión interna, los procesos de abreacción que de un modo inmediato o diferido descargan la excitación, y finalmente, los llamados mecanismos de desprendimiento, cuya función consiste en disolver progresivamente la tensión, modificando las condiciones internas que le dan origen”.*<sup>298</sup>

Aunque en un principio la posición de Bibring coincide con la de Laplanche, en cuanto a que por lo general la repetición trabajaría a favor del principio del placer, el primero añade otro concepto interesante, como es hacer intervenir al Yo en los procesos psíquicos tendientes al dominio y pacificación de los procesos repetitivos, pues este Yo estaría en una posición debilitada siendo incapaz de disolver la tensión que progresivamente se habría ido acumulando al interior del psiquismo.

## **6.2. Consideraciones teóricas en torno al masoquismo**

Laplanche inicia la reflexión en torno al problema del masoquismo visitando el capítulo seis de *Vida y muerte en psicoanálisis* (1970), del que subraya que pese a las dificultades que el texto *El problema económico del masoquismo* (1924) trae, no deja de ser apasionante, sobre todo por las características y las formas clínicas que descubre el masoquismo a la luz del psicoanálisis.

Es evidente que la pregunta central sobre la que hará girar sus reflexiones tendrá que ver con el sentido, o las contradicciones, que la frase “placer en el displacer” suele traer, la cual solo podría hacerse entendible través del

---

<sup>298</sup> Laplanche, J.; Pontalis, J. Ibidem.

forzamiento de la idea de la existencia de una diferencia de campos, donde actuará en uno de ellos el placer y en el otro, el displacer.

Frente a lo central de esta pregunta se abren varias otras que circunscriben lo fundamental del problema del masoquismo: ¿cómo alguien puede sentir dolor en el momento de estar sintiendo placer? ¿Qué clase de placer es el que se percibe en el dolor? ¿En qué parte de la consciencia se percibe el placer del dolor? Laplanche elige para desarrollar su tesis un sentido didáctico de investigación, abordando el tema mediante una serie de preguntas que intenta responder con un ejercicio intelectual basado sobre las posibles explicaciones que pueden dar cuenta sobre la paradoja del “placer en el displacer”.

El autor rápidamente da a conocer que nada se logra con colocar al placer y el displacer en dos sistemas que pertenecen a la misma tópica, de esta manera en un lado se sufre mientras que en el otro se goza. Más aún, aunque se adjudique al súper Yo el papel del sádico y al Yo el papel de masoquista, o se coloque la escena sádica en el sujeto y la escena masoquista en el objeto, y luego se introyecten ambas, lo único que se habrá conseguido con este esquema aparentemente “natural”, refiere Laplanche, es lograr una explicación incompleta que nunca fue propuesta por Freud, y que solo aclara la paradoja a medias; como afirma en la siguiente cita:

*“Sin embargo, esta solución que parece ‘natural’ desde el momento en que se admite que todo individuo está dividido en sí mismo y contra sí mismo, nunca fue propuesta por Freud, quien siempre consideró más enigmático y necesitado de una explicación más compleja el placer de hacer sufrir que el placer de sufrir: es decir*

*que el placer del superyó invocado en este caso, sería un axioma indiscutible e irreductible”.*<sup>299</sup>

Esta referencia permite al autor afirmar que en cualquier situación de la vida podría suceder que el sujeto busque solucionar su sufrimiento colocando el displacer en un lugar para salvar el disfrute en otro lugar. Lo que habría de explicar es cómo es que el término del principio de placer, principio fundamental y organizador del funcionamiento del aparato psíquico, puede terminar modificado hasta devenir en el placer en el dolor.

*“Se puede llevar más lejos este planteamiento suponiendo por ejemplo que una de la instancias (el superyó) halla su placer en el hecho mismo de infligir displacer a la otra instancia (el yo). Esta teoría se inscribe muy naturalmente en la línea del sentido común según el cual el sadismo no necesitaría una explicación particular sino que sería plenamente comprensible. Si, en la escena sádica, el placer está en el sujeto y el displacer en el objeto, la introyección de este último y su integración a una instancia de la personalidad (el yo) daría lugar a una interiorización del conjunto de la escena”.*<sup>300</sup>

Pero su severidad teórica no dejará de apuntar ni de tener presente que lo que ocurre en el sujeto masoquista es que goza en el mismo lugar en el que padece, siendo esta una afirmación de la que Laplanche no habrá de separarse hasta proponer una teoría que lo satisfaga.

### **6.2.1. La geografía del goce**

Por ello, y continuando con la revisión del texto *Vida y muerte en psicoanálisis* (1970), percibimos que el Laplanche ofrece una salida a esta coyuntura teórica que puede a la vez explicar el problema del masoquismo,

---

<sup>299</sup> Laplanche, J. 1970. *Vida y muerte en psicoanálisis*. Pág. 141.

puesto que propone que, en realidad, no se trata de determinar la geografía del sufrimiento, ni siquiera en cuál tónica se realiza esta, “sufrir en un sistema y gozar en el otro”, sino de localizar la importancia que tiene el hecho de que el goce y el sufrimiento se producen en el mismo momento temporal, que significaría la alternativa variable de “gozar en el mismo lugar en que se sufre”; con lo que queda fundamentada su reflexión tal como se observa en la siguiente cita:

*“En cualquier sujeto en análisis ‘psicosomático’, ‘neurótico’, u ‘hombre sin calificación’, encontramos evidentemente un sufrimiento y el movimiento de la cura consiste en mostrar de qué modo ese sufrimiento es provocado por el propio individuo, en nombre de cierta búsqueda de placer en otro lugar. Caracterizar esta conjunción como masoquismo o masoquismo moral equivale a diluir la noción misma de masoquismo y acaso despojarla de toda significación. No es que no exista, en todo ser humano un masoquismo potencial pronto a despertar y a fortalecer un sufrimiento de cualquier origen. Pero ocurre que el sujeto no es masoquista sino en cuanto goza en el mismo lugar en que sufre, y no se sufre aquí para gozar allá”.*<sup>301</sup>

En tal sentido, y profundizando sus reflexiones, Laplanche gráfica una propuesta importante, señala que existirían dos polos imaginarios que describen cómo y dónde funcionan los elementos placer-displacer, utilizando el signo “+” para designar que en ambos polos, positivo y negativo, coexistirían ambas tendencias energéticas. Así, en el polo del placer coexistiría el dolor y mientras que en el polo del dolor también coexistiría el placer. De ahí que desarrolla la ingeniosa fórmula de los signos matemáticos + y –.

---

<sup>300</sup> Laplanche, J. *Ibidem*.

<sup>301</sup> Laplanche, J. *Ibidem*.

El autor encuentra que en el polo – la noción de sufrimiento, y por tanto del dolor, estaría ligada al concepto de displacer al que reemplaza, mientras que en el polo + encuentra que coexisten dos sensaciones placenteras, pero de distinto origen.

*“Por un lado a la satisfacción que corresponden al bienestar resultado de la reducción de una tensión y que por tanto se sitúa íntegramente dentro del registro de lo ‘vital’. En consecuencia el polo positivo, el placer parece dividirse en dos direcciones: por un lado el goce, en el sentido a la vez de un placer desenfrenado y en el de la concupiscencia, y por otro la satisfacción que se sitúa en el orden del alivio de las tensiones vitales”.*<sup>302</sup>

### **6.2.2. La concupiscencia y el goce**

Lo significativo y valioso del texto es la explicación abundante que Laplanche ofrece al lector, moviéndose de un concepto freudiano poco claro a otro, igualmente impreciso, que trata de aclarar. Presenta el concepto de “concupiscencia”, que en buena cuenta no sería más que la aparición de un goce desenfrenado, producto de la abrupta aparición de energías indomables, que explicarían la tesis del masoquismo primario: concupiscencia y/o goce del dolor.

Siguiendo con sus reflexiones –ya planteada la posibilidad de que existan en el polo positivo + dos formas de placer–, Laplanche afirma que sería la sexualidad la que, en cualquiera de sus formas, podría producir dolor y sufrimiento. En otras palabras, propone que en todo acto de sexualidad humana habrá dolor porque esta es, en sí, traumática.

*“Ella es estrechamente correlativa con la noción de fantasía como cuerpo extraño interno y de la pulsión como ataque interno, de manera que la paradoja del masoquismo, no solo no debería quedar*

---

<sup>302</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 142.

*circumscripita a una 'perversión' particular, sino que ligada como esta a la naturaleza esencial mente traumática de la sexualidad humana merecería ser generalizada".<sup>303</sup>*

Queda claro que la sexualidad deviene traumática, según el autor, por el hecho de ser abrupta, intrusiva y de proceder de los estímulos pulsionales que provinieron del exterior. Laplanche, por tanto, no entiende el masoquismo como lo haría Freud: haciendo coincidir la libido con la pulsión de muerte en una fusión que sirva para que ambas, reunidas, actúen como motor del dolor en el placer. Su explicación se remonta a una búsqueda más completa del concepto de concupiscencia, recurriendo nuevamente a Freud para apoyarse en ciertas citas de *El problema económico del masoquismo* (1924), cuando refiere que el sujeto goza con la excitación que proviene del dolor, poniendo en la pulsión sexual el peso y el eje de esta problemática.

### **6.2.3. La paradoja de la pulsión de muerte**

Laplanche nos hace ver, con su extraordinaria capacidad de investigador, que es imposible entender el masoquismo sin una comprensión ulterior de la pulsión de muerte. El autor inicia el análisis de la paradoja económica de la pulsión de muerte acercándose a los conceptos básicos que encierra su teorización, y sobre todo a la idea energética de la compulsión a la repetición, con la intención de encontrar, al exponerla y analizarla, un criterio más para desdeñar que la pulsión de muerte sea el componente principal del masoquismo.

Para ello revisa, desde los textos de Freud, una a una las características que adjudicó a la pulsión de muerte. Su primer comentario nos conduce a señalar

---

<sup>303</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 143.

dos cualidades de Tánatos: la primera sería la compulsión a la repetición, es decir, la tendencia innata de esta pulsión a repetirse incesantemente; la segunda señala el criterio contrario, que Tánatos tendería a reproducir sus estados anteriores, y por lo tanto, a buscar la descarga total y el cero.

*“Sus primeros objetos aparecen vinculados a una fuerza universal que va mucho más allá del campo psicológico y aun del campo vital; fuerza cósmica irresistible que se propone reducir, regresivamente, lo más organizado a lo menos organizada, las diferencias de nivel a la uniformidad, lo vital a lo inanimado”.*<sup>304</sup>

En su argumentación, Laplanche necesita probar que la pulsión de muerte, del modo como Freud la concibe, no interviene mayormente en el masoquismo y que es más bien la tendencia al aumento de la tensión la que habría de actuar de forma permanente en el masoquismo, ya que el principio del placer buscaría, por el contrario, la descarga de la tensión para sentir un alivio placentero y no crear tensión ni sufrimiento, como en estos cuadros clínicos se observa.

*“Empero lo que aquí se sitúa como primario en el interior del individuo reúne, bajo una misma bandera, tendencias difícilmente conciliables: reducción de las tensiones a cero (nirvana) tendencia a la muerte, autoagresividad, búsqueda del sufrimiento o displacer. Desde el punto de vista económico la principal contradicción consiste en atribuir a una misma y única pulsión la tendencia a la supresión radical de toda tensión, forma suprema del principio del placer, y la búsqueda masoquista del displacer que, con toda lógica, solo puede interpretarse como aumento de la tensión”.*<sup>305</sup>

Volviendo a la tesis de Freud sobre la descarga a cero, Laplanche refiere que sí se podría dejar de lado cualquier participación de la pulsión de muerte en

---

<sup>304</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 145.

<sup>305</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 146.



la génesis del masoquismo puesto que, de acuerdo a Freud, si una energía busca la descarga a cero, el cese total de la actividad, la conversión de lo orgánico en inorgánico ¿cómo esta misma fuerza ha de tender a mantener la tensión elevada que es la que se observa en el caso del masoquismo? Pues lo que busca el sádico en el masoquismo es que su pareja sostenga un sufrimiento a lo largo del tiempo, que se asuste, que llores, que suplique, pero que nunca muera. Por tanto, la pulsión que actúa en el masoquismo no podría ser una fuerza que busque la muerte y el cero.

Para reforzar su tesis, Laplanche cita a D. Lagache, quien acepta la reducción de las tensiones pero con la observación de no llevarla hasta el absurdo, es decir, no llevarla hasta el extremo de significar la reducción de toda tensión. Mientras que por otro lado, el mismo Lagache, propone que el masoquismo primario debe ser interpretado como una condición del estadio inicial de la vida, y que por tanto resultaría pasajera y transitoria, coincidiendo de esta manera con Freud.

*“Este masoquismo primario se insertaría en la ‘posición narcisista masoquista’, posición en la cual la noción del masoquismo está asimilada a priori por el autor a las de pasividad y dependencia”.*<sup>306</sup>

Consideramos que es importante remarcar la sobresaliente reflexión que realiza Laplanche luego de la lectura de *Inhibición, síntoma y angustia* (1924), cuando subraya que la única alusión a la pulsión de muerte que hace Freud es en el complejo de Edipo, cuando se presenta bajo la forma del odio, sin asignarle un lugar como pulsión de la autodestrucción, donde se comprende que juega una

---

<sup>306</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 147.

presencia central, que vendría a configurar la creencia de Laplanche, que Freud estuvo lejos de manejar y entender a plenitud las implicancias de la pulsión de muerte, al menos del modo como la propone a partir de su segunda tópica, es decir, como un elemento fundamental del masoquismo.

En el mismo acápite propone una interesante relectura del texto de O. Ranck, quien considera que la mayor angustia la encontramos en el trauma de nacimiento. Laplanche piensa que en realidad lo que se implanta al niño en el momento que pasa por el canal del parto es una perfecta “interiorización primordial de la destrucción”. En todo caso, desde esos años, el autor está considerando que serían altos montantes de energía libre, y por tanto destructiva, provenientes de las contracciones del útero, las que introducirían la destrucción dentro del cuerpo del bebé.

Párrafos más adelante, Laplanche centra el problema del masoquismo justo en el lugar donde coincide, en algunos puntos, con nuestro modo de entender este masoquismo erógeno, puesto que Laplanche adjudica una preponderancia al tiempo “auto”, fórmula deducida que explica el momento inicial de las pulsiones, cuando estas tienen que regresar al propio sujeto. Este instante deviene crucial, y es destacado permanentemente como lugar donde se han de encontrar explicaciones de aquel momento nebuloso que existe en torno al masoquismo. Así, dice Laplanche:

*“Los historiadores del pensamiento freudiano y el propio Freud admiten que, después de 1920, lo que se considera como tiempo primero es el tiempo reflexivo, masoquista, a saber infligirse un sufrimiento o destruirse. Precisamente, de este ‘masoquismo*

*primario' devendrían por reflexión, tanto el sadismo como el masoquismo perverso".<sup>307</sup>*

#### **6.2.4. El cero o la constancia**

Estando así planteada esta contradicción, Laplanche insiste en considerar que abordar este problema deviene trascendente porque nos coloca en el centro del problema clínico desde donde habrá de surgir la siguiente pregunta: ¿con qué energías mentales trabaja el masoquista? ¿Será su tendencia natural a agotar lo energético hasta el cero? ¿Tendrá, por otro lado, una tendencia a mantener elevada la carga energética en la búsqueda de un displacer constante?

Laplanche indica que las pautas que dejó Freud no son precisas pues, como hemos dicho, se refieren a que el funcionamiento mental podría deslizarse tanto a la tendencia de la descarga a cero como, en otros momentos, estar actuando bajo insistencia de la compulsión a la repetición, lo cual, para el caso del masoquismo, vendría a ser una imprecisión que ofrece poca claridad al entendimiento del cuadro clínico de la conducta sexual del masoquista.

Pero este no es el único momento en que Freud se plantea la disyuntiva del funcionamiento de las energías de la mente. Párrafos más adelante se preguntará sobre dos conceptos teóricos que están presentes desde el *Proyecto...* (1895), y llegan hasta *Mas allá del principio del placer* (1920) que serán los textos donde aparecen las referencias a la existencia de una tendencia del aparato psíquico a descargar la energía hasta llegar a cero, frente al otro concepto opuesto que significaría la tendencia del aparato psíquico a mantener

---

<sup>307</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Págs. 120-121.

discretamente elevadas las cargas psíquicas al interior del aparato, que sería el principio de constancia. Frente a estas dudas, Laplanche vuelve a preguntar ¿cuál de los dos tiene la prioridad, o la hegemonía en el funcionamiento mental: el cero o la constancia?

Esta pregunta lleva a Laplanche a abrir una especulación sobre el tema de lo económico en cuanto al funcionamiento de la mente, pues la respuesta exige que tengamos que entender por qué Freud se desliza del uno al otro –de la constancia al cero– como si fueran en realidad una continuación del otro. Laplanche hace recordar que en *Más allá del principio del placer* (1920), llega al punto de equiparar ambas, y hasta se podría decir que las consideraba como intercambiables, cuando en realidad es muy difícil sostener la teoría económica del masoquismo si es que prescindimos del principio de constancia, aunque esté adscrita a la pulsión de vida. En otras palabras, si el masoquismo fuera tan solo el ataque de la pulsión de muerte sobre el sujeto, este realmente moriría y desaparecería. Lo que da peculiaridad y permanencia en el tiempo a este cuadro es la tendencia clínica que tiene el compañero del masoquista, en relación a su víctima, a no dejarlo jamás morir, a mantenerlo en una zozobra permanente y a disfrutar de su miedo perpetuo a la muerte, que jamás llega. Por tanto, si el masoquismo estuviera dominado por Tánatos, tal como Freud lo presenta, más que a un sádico, el masoquista buscaría a un homicida para que sea su compañero erótico, no pudiendo sobrevivir ninguno de los dos a este constante juego del dolor y del placer, que el par sadomasoquista tiene entre ellos. De ahí la duda razonable de Laplanche, que no sea Tánatos quien intervenga en el masoquismo.

En *Vida y muerte en psicoanálisis* (1970) Laplanche vuelve a preguntarse si se podría asimilar el cero al principio de constancia. Pregunta fundamental porque de ser ambas indiferentes, evidentemente habría un masoquismo de sufrimiento destructor que en un momento dado, y de modo imperceptible, se convertiría en mortífero, y que una y otra variación en realidad serían causadas por razones que obedecen más bien a las leyes que rigen las neurosis que a las del masoquismo.<sup>308</sup>

Frente a esta duda teórica, Laplanche propone un esquema que intenta explicar el principio de constancia a través de un esquema original. Así, propone imaginar una línea horizontal y divisoria, que marca en su horizontalidad el equilibrio de la constancia. Sobre ella hace deslizar la energía de la constancia, que para mantenerse permanentemente en este espacio necesita por momentos aumentar la cantidad por la vía de “excitación” y en otros instantes requiere disminuir la cantidad mediante la “descarga”. De ese modo, piensa Laplanche, se podrá mantener el equilibrio que el principio de constancia demanda.

Por otro lado, Laplanche propone que la carga cero es más bien un solo y único movimiento destinado a agotar totalmente la tendencia energética del cuerpo vivo, es decir, a liquidar toda energía hasta su extinción. Por tanto, sería un simple y único movimiento energético que conduce al cero. Es evidente que de ser así, este esquema energético difícilmente produciría un masoquismo.

Pese a estas dificultades, aún se puede explicar el masoquismo desde la perspectiva de lo económico, pues sabemos que el ser humano no funciona únicamente como un arco reflejo, ya que también contiene otras condiciones

---

<sup>308</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 154.

energéticas que pueden devenir enigmáticas. Ya Freud desde el *Proyecto de una psicología para neurólogos* explica que no solo hay un tipo de energía en funcionamiento en el ser humano, sino al menos dos, una de ellas denominada con las siglas Q y la otra con la sigla QN, y que podrán llegar a ser equiparables. Esto brinda al creador del psicoanálisis la base teórica para proponer el funcionamiento de su aparato psíquico, pues esta energía se podrá desplazar, acumular, catexizar y finalmente, descargar.<sup>309</sup>

Entonces, diría Laplanche, si el principio de constancia es solamente producido por los múltiples movimientos homeostáticos que permiten que la carga se mantenga, y siendo el masoquismo, de acuerdo a las observaciones clínicas, una conducta que requiere permanentemente un estado homeostático, sería imposible que la constancia sea equivalente a la tendencia al cero de lo tanático.

Pensar que dejando todo en manos del principio de constancia podemos explicar el masoquismo, puede conducirnos por un camino equivocado, pues podríamos llegar a considerar este cuadro clínico como una simple neurosis. Hecho que no sería correcto puesto que el masoquismo, en muchos casos, toma formas severas, que a diferencia de una neurosis no podrán encontrar solución a través de fórmulas más sencillas, como pueden ser la interpretación y la superación de la defensa. Sabemos que en el masoquismo podemos encontrar un cuadro tan grave que puede llevar a la persona a la muerte, pues quien ha observado de cerca de estos cuadros sabe que puede tomar formas resistentes a cualquier intento interpretativo; y que en esas circunstancias acerca al paciente a la muerte, como en el caso de la reacción terapéutica negativa o el intento de

---

<sup>309</sup> Freud, S. 1895BN. *Proyecto de una psicología para neurólogos*. Pág. 219.

suicidio. Por lo que Laplanche considera que el masoquismo tiene formas de insistencia rebelde, indomables y agresivas, que solo nos explicamos pensando que la persona podría estar afectada por una cantidad rebelde e indomable, que la lleva a repetir una y otra vez el ritual doloroso y excitante a la vez.

#### **6.2.5. ¿Es el principio de constancia igual al principio de estabilidad?**

Lo revisado hasta aquí del texto *Vida y muerte en psicoanálisis* nos ha brindado importantes bases y claridad en cuanto al conocimiento del masoquismo, pero las últimas quince páginas del texto de Laplanche son de capital importancia, pues es ahí donde se interna en las entrañas del problema. El autor necesita dilucidar con la mayor claridad si Freud se equivoca al proponer que la pulsión de muerte sea la fuerza impulsora del masoquismo; considerando, por lo tanto, que la discusión científica debe estar centrada en el tema energético, es decir, pulsional. Laplanche dirá que es en este campo donde debe desarrollarse el debate. Para ello seguirá dos líneas de reflexión, en la primera revisar lo opinado por autores como Fechner, Breuer, y el mismo Freud en *Una psicología para neurólogos*. La segunda intentar descifrar: a) la vinculación del principio del placer con la pulsión de muerte, y b) esclarecer el concepto de principio de constancia.

De lo opinado por Fechner, y el modo como Freud recoge el legado de quien fue su maestro, y primer impulsor de la reflexión metapsicológica, Laplanche observa que Freud no leyó bien a Fechner, o discrepó con él al extremo de no entender lo que dijo en torno al principio del placer. Pues para Fechner este principio era “un modo del funcionamiento del aparato psíquico”, y no como Freud consideraba, el resultado de un hedonismo donde la sensación

de consciencia del placer-displacer serviría solo como señal e información del movimiento de las cargas económicas dentro de la mente.

Así, Laplanche estima que el principio de constancia no es igual al principio de estabilidad de Fechner, puesto que Fechner siempre consideró que ambos eran distintos. Freud declinaría desarrollar y comentar este principio psicofísico, limitándose a tomar de este el concepto que el principio del placer es la tendencia a la descarga.

El autor insiste en discrepar con Freud en torno a la idea que afirma la existencia de una única forma energética de la cantidad existente en el aparato psíquico, ya sea Q o QN, la que pueden fluir libremente. Para ello se apoya en la lectura de Fechner, de quien nos recuerda que proponía que también existiría otro tipo de "sensación", denominada por el autor como "el logaritmo de la excitación", y que al parecer sería otro tipo de experiencia energética.<sup>310</sup> Ahora bien, qué necesidad tenemos de girar en torno a estos conceptos, ¿qué tienen que ver estas energías con el tema económico del masoquismo? Sucede que la trascendencia que le da Laplanche a este análisis es por que en él estaría la clave de las características clínicas del masoquismo, y que, por consiguiente, una claridad que pueda descifra cual es tipo de pulsión que actuaría, una "primacía del cero sobre la constancia" o lo contrario.<sup>311</sup>

Nuevamente Laplanche retorna a Freud, pero esta vez lo hace visitando el *Proyecto...* (1895). Observa aquí como el concepto de constancia se destaca, al hacerlo aparecer como la respuesta a un problema externo. Así, en ese texto,

---

<sup>310</sup> Laplanche, J. 1970. *Vida y muerte en psicoanálisis*. Pág. 157.

<sup>311</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 158.



Freud señala que el principio de constancia aparece frente a la necesidad que tiene el organismo vivo de adaptarse a las necesidades de la vida.<sup>312</sup>

Siguiendo con la lectura del *Proyecto...* refiere que lo primario en el funcionamiento de la mente sería, pues, la dualidad placer-displacer, y por tanto, todo el aparato psíquico estaría dirigido a lograr el cero, es decir, la descarga absoluta de las pulsiones. Lo que será la base para que en el futuro la pulsión de muerte sea anunciada, y donde la idea de constancia, como tal, esto es, el principio rector de la vida en el aparato psíquico, sería inexistente en la elaboración freudiana. De ahí que el principio de constancia aparecería como el resultado de retener la cantidad que originariamente tendría como destino la total eliminación, esto es, la tendencia a cero.

Al regresar a *Más allá del principio del placer*, Laplanche encuentra una vez más motivos para discrepar con Freud al pensar que lo que determina el principio del funcionamiento del aparato psíquico es Nirvana, o lo que es igual, la tendencia al cero, donde el principio de realidad sería solo una “transformación” o “modificación” del principio del placer.

Insistente en su investigación, Laplanche confronta a Freud con Breuer en torno al texto que ambos escribieron *Estudios sobre la histeria*, que ya sea “por pereza o irreflexión, Freud tan solo se ocupa de él de una manera superficial para seguir sin discusión lo que ahí expone Breuer como etapa inicial del pensamiento de Freud”.<sup>313</sup>

Revisando el pensamiento de Breuer, Laplanche encuentra que el principio de constancia estaría regulado por el mantenimiento de una “cantidad tónica”

---

<sup>312</sup> Laplanche, J. *Ibidem*.

<sup>313</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 159.

determinada por el interjuego de dos energías, ya previamente anunciadas: la energía en reposo y una energía cinética, y ambas determinarían un nivel de base del funcionamiento equilibrado del aparato psíquico; y no como Freud quiere considerar: que es el principio del placer el que mantiene el flujo de una energía circulante, y por tanto destinada íntegramente a su eliminación en busca del cero. Nosotros consideramos que lo aportado por Laplanche resulta trascendente puesto que pone a la luz la idea de Breuer, que ofrece otra manera de entender la constancia, bajo el nombre de “cantidad tónica”.

Como conclusión, para Laplanche no habría duda de que la teoría de Freud en torno al masoquismo no podría sostenerse sin el concepto de Nirvana, puesto que este principio estaría en todo momento actuando al lado, y en contra, del principio de vida. Laplanche, considerando que lo opinado por Freud no se ajusta a su punto de vista, estima que el masoquismo no necesita recurrir a la pulsión de muerte para explicarse, ya que hubiera bastado que simplemente se entienda como un predominio de tendencias autodestructivas dolorosas y hostiles no catectizables, que en el futuro denominará pulsión sexual de muerte, que se suman a la libido de la que llegarían a formar parte.

#### **6.2.6. El “otro” y el masoquismo**

Después de revisar el texto del 1970, *Vida y muerte en psicoanálisis*, visitamos a Laplanche casi veinticinco años después, cuando en *La prioridad del otro* (1996) nos deja conocer su pensamiento, ya madurado y evolucionado, pero sin variar mayormente la línea metapsicológica de 1970. En el nuevo texto encontramos que Laplanche reflexiona en torno a las características del

masoquismo, tanto a la luz de la clasificación clínica que propuso Freud, como al hacer participar al otro, al prójimo, en la estructuración de esta patología.

Al igual que en *Vida y muerte en psicoanálisis*, Laplanche mantiene una posición crítica respecto a los avatares que la teoría psicoanalítica fue desarrollando fundamentalmente en torno a la metapsicología. En el último capítulo de *La prioridad del otro* (1996), propone que el término masoquismo y la teoría de la seducción generalizada tienen una serie de puntos en común y están firmemente unidos. El autor reafirma la consolidación de su pensamiento en torno a la teoría, y en particular, de la pulsión; y dentro de ella, poniendo el acento decisivo sobre la importancia que tiene el prójimo, el "otro", para la estructuración del psiquismo, sobre todo cuando es sometido al efecto de lo que denomina "*la seducción generalizada*".

Laplanche sostiene abiertamente su cuestionamiento a las hipótesis freudianas en una diversidad de puntos, afirmando que constituyen una serie de conceptos que han servido más para confundir los criterios aplicables en la psicopatología que para aclarar su aplicación práctica en la clínica.

En primer lugar, el autor refiere que Freud toma una falsa vía teórica al intentar anudar la tesis del masoquismo al concepto de estímulo endógeno de la sexualidad, es decir, de lo pulsional. Esta posición es consecuencia del abandono que hizo de "*la teoría exógena intersubjetiva, intrusiva de la sexualidad humana*".<sup>314</sup>

Por ello, insiste en la tesis que el eje del debate teórico sobre el masoquismo es el tema pulsional, ya que a partir del momento en que Freud se alejó de la teoría de la seducción, en la trascendental carta que le envía a Flies,

el 21º de septiembre de 1897, cuando afirma que “*el factor endógeno el factor de una disposición hereditaria, recupera su imperio*”.<sup>315</sup> En las páginas que siguen, Laplanche lamenta que Freud considere el brote de la sexualidad es fundamentalmente el resultado de la coexistencia, producto de una actividad somática y biológica, como también que no tome en cuenta la participación, en la misma, de todo movimiento o conmoción, que para el tema tanto de la sexualidad como del masoquismo será fundamental.

Refiere que muy poco es lo que se puede rescatar, desde este punto, para el entendimiento de la sexualidad humana como fruto de la interacción con el prójimo, y piensa que Freud tan solo dio un pequeño margen para que pueda ser entendido el surgimiento de la sexualidad como producto de la intersubjetividad. Según Laplanche, la teoría del apuntalamiento debe ser cuestionada, ya que la propuesta teórica de Freud no deja espacio para que surja una sexualidad plena, propia e íntegra, sino que la hace aparecer como un derivado marginal de los instintos de conservación, o de cualquier otra actividad somática, dando a entender que es, inclusive, secundaria y subordinada a lo biológico.

Dentro de la misma reflexión en torno al entendimiento de las pulsiones, Laplanche considera que el concepto de la pulsión de muerte, en sí, ha servido solo para crear confusión y dificultad para entender adecuadamente la clínica, sobre todo cuando equipara arbitrariamente a Eros con sexualidad.

En segundo lugar, veinticinco años después insiste en su crítica en torno a la lectura del *Problema económico del masoquismo*. Desde el inicio del capítulo, sostiene su discrepancia con Freud por dos motivos: porque Freud no puede

---

<sup>314</sup> Laplanche, J. 1996. *La prioridad del otro*. Pág. 190.

<sup>315</sup> Laplanche, J. *Ibidem*.

separarse y prescindir de recurrir permanentemente al concepto de la pulsión de muerte para explicar el masoquismo, con lo cual convierte en fundamental este concepto que, sin duda le resulta oscuro y especulativo; y, por el otro lado, lamenta que Freud no quiera profundizar sobre la esencia de Tánatos para explicar el funcionamiento de esta pulsión, cuya tendencia fundamental es llevar la carga hasta cero.

Igualmente, afirma que coincide con Freud en lo relativo al campo clínico, pues considera lo valiosa que resultó la subdivisión psicopatológica que propuso, en cuanto a las formas clínicas que observó. En efecto, la subdivisión del masoquismo en tres grandes grupos clínicos ha sobrevivido al tiempo y ha servido para que los seguidores de Freud formulen reflexiones sucesivas, resultando casi imposible que se intente aportar algo sobre el tema sin tener en cuenta este esquema clínico, que suele servir de derrotero, y de alguna manera de guía.

Estos tres grandes grupos son retomados por Laplanche para enriquecer los conceptos con su propio aporte reflexivo. Así, el masoquismo erógeno considerado por Freud como *un modo de excitación sexual*, donde el orgasmo es obtenido a través del sufrimiento, es considerado por Laplanche como un concepto mal explicado, incompleto y que no conduce a mucho. Para Laplanche, el concepto freudiano sobre el masoquismo erógeno es producto de una reflexión incompleta, escrito con suma pobreza, y que alcanza tan solo como para considerar que es el cuerpo el único lugar donde se ubica la meta pulsional, sin dejar espacio alguno para entender la fantasía. Transcurrido ese tiempo insiste en criticar la pobreza explicativa del masoquismo erógeno con el siguiente párrafo: *“si bien la descripción del masoquismo erógeno está ausente, y pareciera*

*ser que la única meta de Freud fuera arrojar a una metafísica de la pulsión de muerte”.*<sup>316</sup>

Laplanche, sin dejar de lado la reflexión clínica, lamenta que Freud no haya descrito con claridad detalles de esta alteración de la conducta sexual, pues considera que aún quedan sin estudiar aspectos tales como el modo como se suceden entre sí los ciclos clínicos de aparición del cuadro, así como los periodos de silencio. Considera también que está interpretada de forma incompleta la significación de “juego preliminar” presente en las conductas masoquistas, así como en todo acto o fantasía masoquista aislada. Laplanche también lamenta la ausencia de una explicación que dé cuenta del tránsito entre un cuadro y el otro, así como entre la normalidad y la perversión.

*“Aquella en la que el acento es puesto en la pasividad la sumisión, la servidumbre voluntaria, Prototipo: Masoch... y aquella donde solo cuenta el sufrimiento físico, siendo el único límite, ‘que el sádico se acobarde”.*<sup>317</sup>

Tal como lo hizo en *Vida y muerte en psicoanálisis* (1970) vuele a revisar de modo ordenado la triple estratificación que describe Freud en relación al masoquismo.

En torno al llamado masoquismo femenino, Laplanche sigue la línea freudiana, que sitúa el sufrimiento psíquico exactamente sobre la escena fantaseada, con lo cual estaría proponiendo una doble escena: la escena erótica en sí y el placer escenificado del dolor. Se detiene Laplanche en la reflexión en torno a dos términos usados por Freud que le resultan llamativos; el primero, el

---

<sup>316</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 195.

<sup>317</sup> Laplanche, J. *Ibidem*. Pág. 194.

denominar este grupo de pacientes con el nombre de “femeninos”, es decir, colocar la actuación del paciente al interior del cuadro masoquista como de características femeninas, ampliando la crítica porque Freud también los interpreta como de “*ser castrado y parir*” sosteniendo que hubiera sido más apropiado incluir en esta descripción clínica la expresión “ser golpeado”, que, según Laplanche, describe con más propiedad el cuadro.

Por otro lado, Laplanche considera que es necesario esclarecer un concepto central en el masoquismo, cual es, la supuesta pasividad del paciente. En los *Tres ensayos...* (1905), Freud hace referencia a la existencia de un periodo anobjetal, y por ende autoerótico, que tiene una duración indeterminada – o cuando menos no precisada–, que lo describe dentro del movimiento autopulsional, donde la dirección de lo instintivo estaría necesariamente dirigida hacia la persona misma, sin encontrar una direccionalidad hacia el mundo exterior. Es fácil pensar que al describir esta conducta pulsional autoerótica, la orientación del sujeto pueda ser considerada como pasiva, pero únicamente en relación al mundo exterior, mas de ninguna manera pasiva en cuanto el fin pulsional. En efecto la pulsión se dirige al mundo interno, y aunque esté dirigida contra el mismo sujeto, bien podría estar en una total ebullición energética, con lo cual Laplanche no admitiría el concepto de “*pulsión masoquista pasiva*”. Un claro ejemplo de lo dicho se manifiesta cuando observamos la succión del pulgar por parte del bebé. Tratándose de una experiencia típica de autoerotismo ¿quién podría sugerir que el bebé está actuando pasivamente?

El ejercicio intelectual que practica Laplanche al polemizar con Freud, surge de las posiciones que sobre la pasividad en el masoquismo tuvo el creador del psicoanálisis. Así, en su texto *Sobre la sexualidad femenina* (1931), Freud

propone que en los niños el giro pulsional hacia la actividad está basado en que en esa edad existiría como una tendencia a una reacción activa, al parecer de modo natural y dada como parte de la experiencia psíquica, y que por tanto cualquier experiencia vivida pasivamente evolucionaría con el tiempo hacia la búsqueda de una respuesta activa. Eso significaría que los juegos de los niños son un intento de simbolizar y dominar la direccionalidad pulsional hacia el mundo exterior. Entonces, ¿cual sería el móvil para que una experiencia pasiva se vuelva activa? ¿Qué tendría que suceder para que este fenómeno ocurra? En realidad Freud nos da una escueta respuesta cuando en la misma página responde: *“los fines sexuales de la niña en relación con la madre son de índole tanto activa como pasiva y se hallan determinados por las fases libidinales que recorre en su evolución”*,<sup>318</sup> lo que quiere decir con el vocablo “evolución”, opina Laplanche, es que hay un momento en la vida que las conductas son pasivas, centradas en uno mismo, autoeróticas, y que solo con el tiempo se volverían activas, de modo natural, en relación al mundo externo. Esto pone en debate la existencia de un sujeto monádico, autocentrado, autoerótico desde el comienzo, como efecto de la existencia del innatismo de la pulsión.

En torno al acápite del masoquismo moral, Laplanche se muestra mayormente de acuerdo con la hipótesis freudiana, ya que considera que Freud estaría volviendo al ángulo edípico que es, en su consideración, donde tiene que estar ubicada la reflexión sobre el masoquismo. Comprende el autor que es posible que exista la necesidad de ser castigado por parte del Yo, como si estuviera sediento de castigo, pero que encuentra difícil de concebir la existencia del sadismo del súper Yo, sobre todo porque, según el mismo Freud, el sádico

---

<sup>318</sup> Freud, S. 1931BN. *Sobre la sexualidad femenina*. Pág. 3084.



goza en sí mismo los dolores que el masoquista tiene, y que le ha infringido mediante la identificación con el objeto sufriente.

*“Desde luego en ambos casos no se goza el dolor mismo, sino la excitación sexual que lo acompaña, y como sádico esto es particularmente cómodo. El gozar del dolor sería, por tanto, una meta originariamente masoquista, pero que solo puede devenir meta pulsión en quien es originariamente sádico”.*<sup>319</sup>

Laplanche se cuestiona ¿cómo puede el sádico extraer gozo de la identificación con el objeto sufriente, puesto que el súper Yo es una instancia que existe para ser el lugar donde recaen las identificaciones sexuales de los padres?<sup>320</sup> Respecto a esto, Freud había sostenido que la moral se resexualizaría a través del complejo de Edipo, previamente regresionado.<sup>321</sup>

En efecto la condición del súper Yo es que sea desexualizado y que sus objetos externos que le sirvieron para que estos se constituya, terminen perdiendo su erotismo, por tanto solo resultaría verosímil pensar que si el súper Yo se resexualiza nuevamente, esto solo se lograría por la vía de la regresión, y por tanto, cumplida la citada regresión, podemos encontrar plausible que las intenciones vinculares que parten de la instancia del súper Yo sean sádicas, y por tanto sexuales; así, el mismo Laplanche subrayaría la máxima teórica, que dice *“nada de masoquismo sin sexualidad”, “ nada de masoquismo sin que uno pueda encontrar las huellas de la excitación sexual, sino del orgasmo”.*<sup>322</sup>

---

<sup>319</sup> Freud, S. 1915AE. *Pulsiones y destinos de las pulsiones*. Pág. 124.

<sup>320</sup> Laplanche, J. 1996. *La prioridad del otro*. Pág. 197.

<sup>321</sup> Freud, S. 1924BN. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 2758.

<sup>322</sup> Laplanche, J. 1996. *La prioridad del otro*. Pág. 197.

### **6.3. Consideraciones finales**

Al llegar al final del recorrido de las obras que definen y perfilan el pensamiento de Laplanche en torno al masoquismo, reconocemos haber obtenido valiosa información sobre el tema, así como haber encontrado puntos de coincidencia que servirán de apoyo a nuestra tesis, o en todo caso, como una nueva reflexión que invita a seguir investigando, en ese sentido señalamos, a continuación, las que consideramos han sido de mayor aporte.

1.- Coincidimos plenamente con el autor cuando plantea la existencia de una pulsión de muerte de origen no biológica, pues la concepción freudiana, tan extendida por los medios psicoanalíticos, en realidad no se puede sostener luego de las reflexiones con las que Laplanche demuestra que lo biológico y lo psíquico no pueden estar en el mismo conjunto. Esto nos permitirá abordar el tema del masoquismo tomando cierta distancia de estos conceptos clásicos, e intentar entender el cuadro clínico desde una óptica más actualizada.

2.- Por otro lado, pensamos que el aporte de Laplanche a la teoría de las pulsiones se enriquece cuando sostiene la existencia de una pulsión sexual de muerte, cuyas características incrementan la posibilidad de avanzar en la reflexión metapsicológica, en dos aspectos: el primero, porque abre la posibilidad de pensar en otras formas para entender las tendencias repetitivas compulsivas y autodestructivas propias del masoquismo, que van más allá del Tánatos biológico, como Freud lo concibe, pues Laplanche considera que la pulsión de muerte no remite a la fusión o defusión pulsional, sino a la ligazón o desligazón en la lógica de los procesos primarios y secundarios. En segundo lugar, porque nos permite entender que habría energías autodestructivas provenientes del

mundo externo y de la sexualidad, como también de otros significantes, probablemente agresivos y traumáticos.

Este nuevo aporte teórico sobre la pulsión ayuda a entender que lo fundamental del masoquismo se encontraría más cerca de las cargas indomables de origen sexual, no gobernables, que de un Tánatos biológico que no termina de explicar todas las variables clínicas que tiene el masoquismo.

3. Así mismo es de destacar la importancia que Laplanche adjudica al autoerotismo, por el hecho de ser el punto de retorno de las pulsiones parciales sobre el mismo sujeto, con lo que se pondría en evidencia el dolor primero, en el momento del inicio de la vida pulsional, causado por el impacto que produce.

Este planteamiento ha resultado de significativa utilidad para nuestra propuesta, pues al considerarlo Laplanche como un espacio fundamental para el entendimiento de las pulsiones parciales, podemos concebirlo pensando que las pulsiones estarían regresando a un punto de privilegio en su organización y estructura, una zona de refugio para las pulsiones parciales no ligadas, donde podrían amainar su violencia al atravesar el propio ser. Así, el autoerotismo se constituye uno, entre otros, de los sistemas reguladores de las tendencias autorreparadoras del psiquismo humano.

4. Al considerar Laplanche que el masoquismo no tiene que ser explicado únicamente por la teoría tanática de origen biológico, cuya tendencia principal sería la búsqueda incesante de la descarga hasta llegar a agotarse en el valor "cero", desde donde no podrá regresar nunca hacia una cierta constancia, nos permite pensar que lo que entra en juego en el masoquismo es el principio opuesto al de la descarga total hasta llegar a cero. Por el contrario, ahora podemos entenderlo mejor si es que, siguiendo a Laplanche, entendemos que

este desorden corresponde, de manera cercana, al principio de constancia; es decir, a la tendencia a sobrecargar el aparato psíquico, que es lo que mantendrá en actividad la función mental. De esta manera, al sostenerse las cargas indomables en una constante repetición, se producirá la escena sádica, como también se abrirán las posibilidades de que se pueda lograr acceder a los procesos lingüísticos, que son el camino primordial a la simbolización y el proceso secundario.

Nosotros pensamos –basados en la clínica y en la observación de distintas manifestaciones naturales, como el duelo, la catarsis, el perdón entre otras– que las cargas psíquicas de estos cuadros habrán de permitir que se pongan en marcha procesos autorreparadores inconscientes del psiquismo humano. De lograrse el acceso al principio de constancia, se habrá conseguido facilitar la transformación de las pulsiones de energía indómita en pulsiones de energías fijas, logrando de esta manera una domesticación de las pulsiones.

5. Finalmente Laplanche rescata el valor y la trascendencia que tiene la fantasía en este tipo de cuadros, que no solo hará participar en estos complejos cuadros clínicos el valor de lo imaginario, sino que permitirá observar el modo y manera en que la fantasía es vivida por el paciente, sobre todo, cuando es proyectada al mundo externo creando un alivio tensional interno.

## CAPÍTULO 7

### LOS CRITERIOS TEÓRICOS DE BENNO ROSEMBERG

#### SOBRE EL MASOQUISMO

La obra de Benno Rosemberg puede ser considerada como fundamental para aquellos que intenten acercarse al conocimiento del masoquismo. El autor, discutiendo con Freud en un diálogo imaginario, revisa una y otra vez sus textos, sobre todo aquellos que, según él, fueron escritos de modo esquemático y conciso, y que pudieron dejar en el lector la sensación de incompletos o de imprecisos.

Su presencia en esta tesis se justifica en el hecho que aportar nuevos y originales enfoques sobre el tema del masoquismo, como plantear la existencia de un masoquismo guardián de la vida, diferenciándolo del masoquismo patológico. También afirma que sus estudios lo han llevado a determinar la existencia de un núcleo masoquista del Yo que tendería a absorber el sufrimiento por el que transita el sujeto.

El texto que revisamos, más que crítico, es complementario de Freud, pues sin echar por tierra sus preclaras ideas sobre el nacimiento y fusión pulsional ni desestimar el origen pulsional del masoquismo, avanza más allá de los mismos, desarrollando lo que podría ser considerada como una continuación del discurso teórico de Freud desde el punto donde lo dejó.

Revisando la obra *Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida* (1995), encontramos que en ella Rosemberg ha desarrollado sus pensamientos por caminos que coinciden con nuestra preocupación e interés al

afirmar la existencia de fenómenos psíquicos que siendo considerados como masoquistas se apartan de las patologías perversas y de los profundos desórdenes de la personalidad, dejando, por el contrario, constancia de la existencia de un masoquismo guardián de la vida, que está más próximo a nuestra concepción de un masoquismo cercano al servicio de la vida, tal vez, estructurante y autorreparador.

Analizaremos las ideas de este autor en sus cuatro conceptos teóricos fundamentales sobre el masoquismo, que también pueden ser considerados como los cuatro pilares ideológicos de su obra: el primero tiene que ver con el modo como entiende y aborda el masoquismo moral y consecuentemente la acción del súper Yo como motor organizador de los efectos que se crean, tanto para gestar un masoquismo por culpa, como para explicar la aparición de otras formas de sufrimiento, como en la neurosis.

En un segundo momento, estudiaremos su punto de vista sobre el masoquismo erógeno y el modo como le confiere la posibilidad que de él surjan todas las demás formas masoquistas, estando constituidas por la suma de Eros y Tánatos. Aunque en el texto encontraremos mayores desarrollos y reflexiones sobre el masoquismo erógeno, coincide con Freud que este masoquismo deviene punto de partida de los otros dos: masoquismo femenino y masoquismo moral.

En tercer lugar, Resenberg se interesa por revisar los vínculos que unen el sufrimiento del duelo y la melancolía con el masoquismo, sobre todo teniendo en cuenta la importancia que encuentra en el concepto del trabajo del duelo.

Finalmente, revisaremos su propuesta en torno a las relaciones existentes entre la pulsión de muerte y el masoquismo. Desde el primer capítulo de su obra, el autor da una significativa importancia al modo cómo se articulan las fusiones

pulsionales entre sí, sobre todo por las consecuencias que aparecerían en aquellos casos donde primaron las desarticulaciones de la fusión. A lo largo de su obra, Rosemberg sostendrá que el destino de las fusiones pulsionales será lo que conducirá a patologías masoquistas graves, como a otros desórdenes que marcarán una distancia y una diferencia de las formas perversas, y de graves patologías, entre las que se encuentran las neurosis, ciertos desórdenes del carácter, o simplemente los intentos autorreparadores, diremos nosotros, necesarios para la recomposición de la vida.

### **7.1. El masoquismo moral y el súper Yo**

El primer concepto tendrá que ver con el masoquismo moral. Considera Rosemberg que es necesario empezar todo estudio por este tipo de masoquismo, puesto que al igual que Freud considera que, en efecto, aparecería en la clínica como el más desexualizado y el más alejado de todo aquello que pudiera parecer como una perversión.

El autor no se conformará con coincidir con Freud pues proyecta su investigación hasta develar la existencia de un masoquismo guardián de la neurosis, que solo surgiría cuando la organización neurótica del sujeto pierde la capacidad de sostener la culpa, quedando incapacitado para crear síntomas neuróticos; es ahí donde aparecería el masoquismo moral inconsciente. Su análisis se centra alrededor de las diferencias que pueden existir entre el sentimiento de culpa, que subyace a toda neurosis, y los efectos del súper Yo en el masoquismo moral, que es considerado como una perversión. Concluye que de alguna manera ambos tendrían en común la relación alterada entre el súper Yo y el Yo.

El desarrollo teórico lo lleva a indagar si es que habría o no un masoquismo envuelto en toda neurosis y si es que el masoquismo podría constituir una fórmula útil para preservar la neurosis. Su reflexión es planteada de la siguiente manera:

*“Más claramente se trata de saber si el masoquismo juega un papel, y cuál, en el funcionamiento neurótico. Acabaremos por preguntarnos si no hay un masoquismo ‘guardián de la neurosis’ y un masoquismo necesario para el funcionamiento de la cura analítica de los neuróticos”.*<sup>323</sup>

En este punto propone la necesidad de distinguir ambos conceptos de manera precisa, es decir, de precisar la diferencia existente entre el masoquismo moral y el sentimiento de culpa. La revisión cuidadosa que realiza Rosemberg de la obra de Freud lo lleva a comprender que existe proximidad entre ambos conceptos. Empieza por citar el ejemplo clínico prototípico de este masoquismo, que es la reacción terapéutica negativa. El investigador nos recuerda que aunque la reacción terapéutica negativa (RTN) fue descrita prolijamente en *El Yo y el Ello* (1923), y que esta concepción teórica corresponde a la segunda tópica, resulta sorprendente encontrar que años antes existieran indicios que se acercaban a las concepciones de la segunda tópica, hecho que estaría indicando que Freud desde esa época intuía la existencia de un sufrimiento impartido por un sujeto contra sí mismo.<sup>324</sup>

A este masoquismo atribuye la causa del porqué ciertos pacientes renuncian a querer curarse, y a continuar sufriendo las enfermedades que padece. En la obra *El hombre de los lobos*, (1914) Freud considera que las

---

<sup>323</sup> Rosemberg, B. 1995. *Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida*. Pág. 34.



reacciones negativas destinadas a frustrar la propia cura serían pasajeras y estarían en relación con una bravata de superioridad por parte del paciente.

Luego, en 1923, nuevamente señala en *El Yo y el Ello*, que esta RTN provendría de una manifestación “*al principio atribuíamos este fenómeno a la rebeldía contra el médico y el deseo de testimoniarle su superioridad*”.<sup>325</sup> Nada habría en este ejemplo clínico que pueda ser ajeno al masoquismo moral puesto que en última instancia el paciente utiliza su sufrimiento para recibir un castigo de él mismo, y como dice Freud “*este sentimiento de culpabilidad permanece mudo, no le dice que es culpable: él mismo no se siente culpable, sino enfermo*”.<sup>326</sup>

Sobre los vacíos teóricos que existen en torno a las diferencias que hay entre el sentimiento de culpa y el masoquismo moral, Rosemberg avanza en su reflexión considerando que el nivel de consciencia del paciente jugará un papel importante en la capacidad de percibir la situación de sufrimiento en la que se encuentra sumido. Así, al igual que lo hizo Freud, Rosemberg se cuestiona si en el caso de la neurosis el paciente sería plenamente consciente de su sentimiento de culpa y de su sufrimiento, a lo que responde afirmativamente, pues algunos de los enfermos se autodefinen como “masoquistas” para justificar su conducta; mientras que en el caso del masoquismo la culpa sería inconsciente, puesto que el paciente jamás tendría posibilidad de acceder a tomar consciencia de esto, lo que se comprueba con su incapacidad para reconocer que está inmerso en un cuadro de dolor-placer, del que difícilmente se podrá deshacer voluntariamente.

---

<sup>324</sup> La terminología psicoanalítica RTN se refiere a reacciones inadecuadas de ciertos pacientes, que dada la gravedad de sus cuadros reaccionan oponiéndose de modo inconsciente y tenaz al avance de su curación.

<sup>325</sup> Freud, S. 1923BN. *El Yo y el Ello*. Pág. 2722.

<sup>326</sup> Freud, S. *Ibidem*. Pág. 2732.

Pero esta primera forma de abordar el masoquismo moral llega a ser incompleto, por razones que más adelante Rosemberg aportará. Una de ellas es que, más allá del sentimiento inconsciente de culpa, Freud propone que existiría una necesidad de castigo que de modo indistinguible afectaría ambos cuadros clínicos, como luego él mismo explica. Así, de momento, queda de lado la primera teoría que pretende afirmar que lo que marcaría las diferencias en ambas sería su proximidad a la consciencia.

El autor continúa desarrollando su línea reflexiva sin renunciar a la idea de que hay que encontrar una nueva explicación que marque la diferencia entre el masoquismo moral y el sentimiento de culpa de los neuróticos, que lo llevará por un nuevo camino. Para esto recurre a Freud:

*“En el primero (la consciencia moral, la culpabilidad) el acento recae sobre el sadismo acrecentado del súper Yo al cual se somete el Yo, y en el segundo, (el masoquismo moral) recae, por el contrario sobre el masoquismo propio del Yo que reclama punición que viene del súper Yo o del exterior de los poderes parentales”.*<sup>327</sup>

Según esta cita, la diferencia que existe entre estos dos cuadros radicaría en la distancia geográfica que existe entre las dos instancias, el Yo del súper Yo. Así, la primera fórmula sería cuando goza el súper Yo, estamos frente al sadismo, y por tanto, frente al sufrimiento involuntario del Yo; mientras que en la segunda fórmula, cuando el Yo tiene necesidad de sufrir, el súper Yo, descargará los máximos castigos a solicitud y pedido del Yo, que necesita ser castigado.

Rosemberg ejemplifica cuidadosamente su tesis para probar cómo tanto el masoquismo moral como el sentimiento de culpa de los neuróticos pueden funcionar indistintamente bajo el impulso de la necesidad de castigo, apelando a

un detenido análisis de la vida y obra de Dostoievsky, autor que transitaba del placer del juego al dolor masoquista por haber perdido todo su dinero, para luego ser castigado (culpa neurótica) por su joven mujer; y cumplida esta etapa finalmente saltar a la satisfacción sublimatoria de la creación literaria, a la que solo podía acceder si había sufrido masoquistamente lo suficiente, esto es, si había sido bien castigado como buen neurótico.

Luego, Rosemberg destaca párrafos y citas de las obras Freud para subrayar la existencia de un estado natural del Yo, mediante el cual debe guardar y almacenar cantidades energéticas intensas, aun cuando originen un sufrimiento de tipo masoquista al Yo. Teniendo en cuenta que sería el Yo quien almacenaría grandes cantidades de energías indomables, y al hacerlo entraría inevitablemente en contacto con cantidades desorganizadas y dolorosas se volvería de esta manera inevitablemente en un Yo masoquista. Continuando con esta línea, coincide con Freud que tanto el sadismo del súper Yo como el masoquismo del Yo son indistinguibles clínicamente. Y finalmente no marca diferencia alguna el pretender precisar quién de los dos goza, el Yo o el súper Yo, puesto que lo que se observa es que ambos están envueltos en el sufrimiento.

*“Pero nuestra confusión inicial puede disculparse, pues en los dos casos se trata de una relación entre el yo y el súper Yo o poderes equiparables a este último; y en ambos el resultado es una necesidad que se satisface mediante el castigo y padecimiento”.*<sup>328</sup>

Esta concepción freudiana, que privilegia que el goce unido al dolor se ubique indistintamente en el Yo como en el súper Yo, llega a su fin cuando el autor considera que el estudio del cuadro clínico del masoquismo moral contiene

---

<sup>327</sup> Freud, S. 1924. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 38

<sup>328</sup> Freud, S 1924AE. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 174.

en su dinámica inconsciente una argucia, que consiste en mostrar una falsa apariencia externa desexualizada. Falsa, porque en el fondo está totalmente sexualizada. Esta sexualización provendría del hecho de que el súper Yo del masoquista ha recuperado su erotización, que originalmente había perdido. Por tanto, el masoquismo moral sí es un proceso sexual. *“Se presenta bajo la apariencia de una culpabilidad fundada sobre un súper Yo impersonal y desexualizado, mientras que en realidad se trata del deseo de punición (sexualizado) de satisfacción masoquista”*.<sup>329</sup> Pero, desde otro punto de vista, Rosemberg considera que en este fingimiento existiría una ganancia al servicio de la neurosis.

*“El masoquismo moral finge para mantener la apariencia de la neurosis por la apariencia de una culpabilidad (post-edípica). Pero la existencia misma del masoquismo moral muestra en realidad una falla en la organización neurótica, un obstáculo en el funcionamiento neurótico”*.<sup>330</sup>

La cita termina afirmando que la neurosis es una organización que permite al sujeto soportar su culpa mientras desarrolla síntomas neuróticos. Pero que cuando esta organización es endeble o desfalleciente no permite al sujeto organizar sus propios síntomas neuróticos.

*“Una de las soluciones que queda al sujeto en ese caso, sino la verdadera solución, es tratar de mantener su culpabilidad invistiéndola de forma masoquista es decir, volviéndola soportable por la erotización, transformándola en fuente de satisfacción de forma masoquista”*.<sup>331</sup>

---

<sup>329</sup> Rosemberg, B. 1995. *Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida*. Pág. 44.

<sup>330</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*.

<sup>331</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*. Pág. 45.

## **7.2. El principio del placer y el masoquismo erótico**

El análisis crítico de Rosemberg toma un camino metapsicológico profundo cuando enfrenta el problema del masoquismo erótico. Puesto que este concepto, aun en su desarrollo teórico, podría ser considerado como una verdadera paradoja pues al estar en el origen de la vida pulsional podríamos considerarlo tanto un problema como también ubicarlo en todos los actos de la vida

El autor divide su análisis en dos partes: la primera trata sobre el principio del placer y sus relaciones con el masoquismo, y la segunda, esencialmente, del tema del masoquismo erótico.

Rosemberg abre un espacio a la sospecha cuando plantea que la poca claridad que tiene el concepto del masoquismo moral nace en el hecho que Freud conocía perfectamente la trascendencia del principio del placer desde la época de Feshner (1894), pues sabía de la importancia de este principio para regular las cantidades energéticas que fluían por el aparato psíquico. Entonces, ¿cómo es que dejó pasar tanto tiempo hasta darse cuenta de que esta forma de masoquismo, el moral, que también conocía desde aquellas épocas, no le resultaba ininteligible? La respuesta, según el autor, partiría del hecho que Freud solamente conocía el masoquismo femenino, el sexual, pero no descubrió la existencia del masoquismo erótico (que sería el que subyace en la esencia del masoquismo moral) hasta 1924.

Rosemberg considera que será frente a esta situación que Freud decidirá modificar su teoría, puesto que los hechos clínicos eran inobjetables: el masoquismo arrollaba el principio del placer y se le oponía a él de modo total, pasando por encima de sus mandatos. El autor hace recordar que hasta

entonces la vieja teoría predominante señalaba que el displacer estaba relacionado con el aumento de las cargas de excitación, y por tanto, todo aumento de excitación tendría que ser sentido con displacer, de donde el aparato psíquico sería el encargado de reducir estas cargas a través de más de un sistema, siendo el principal de ellos la descarga hacia el exterior sobre un objeto externo, utilizando el aparato neuromuscular.

El cambio de criterio se da desde el momento en que Freud señala que existen estados de tensión que están acompañados de placer, así como también estados de calma displacentera.

*“Parece como si los ojos de Freud se abrieran sobre hechos clínicos o simplemente, sobre hechos de la vida que ha conseguido, se puede decir, que no ha visto durante un cuarto de siglo. Si a esto se añade que el estado de excitación sexual es el ejemplo mayor de un aumento de excitación que se acompaña de placer, uno aún se extraña más: En efecto, se trata de un pensador que ha hecho de la sexualidad el corazón de su teoría y que descubre que durante un cuarto de siglo no se ha dado cuenta que los estado de excitación sexual van acompañados de placer”.*<sup>332</sup>

La conclusión de Rosemberg es que ni el placer ni el displacer están necesariamente relacionados con el aumento y la disminución de la cantidad de cargas energéticas que afectan al aparato psíquico; señalando que Freud tampoco termina de corregir o cambiar la idea de que las excitaciones pueden ser tanto placenteras como displacenteras, lo que desde su punto de vista hace que las dos teorías sigan vigentes.

Pese a ello sus imprecisiones terminan cuando, de modo definitivo, adjudica a la pulsión de muerte la cualidad particular de determinar que su sola

presencia convertida en displacentero cualquier carga de excitación, ya sea esta de baja o de alta excitación, dependiendo finalmente del cuántum de la pulsión de muerte que en ese momento esté unida a lo libidinal, es por ello que el autor insiste en que el concepto de la pulsión de muerte le rinde a Freud un servicio invaluable.

*“En todo caso debemos darnos cuenta de que el principio de Nirvana, que destaca la pulsión de muerte, ha sufrido en el ser vivo una modificación que la ha transformado en principio de placer, evitaremos por tanto tener dos principios por uno solo”.*<sup>333</sup>

De esta manera, siguiendo a Freud, concluye que el principio de realidad provendría del principio de placer, que a su vez no es originario, sino que procede de la pulsión de muerte.

*“No puede ser más que la pulsión de vida la libido, que de esta manera ha tenido por fuerza de participar al lado de la pulsión de muerte, la regulación de los procesos vitales”.*<sup>334</sup>

Precisa Rosemberg que, en efecto, el destino psíquico del hombre estará determinado por las múltiples formas que tienen ambas pulsiones de unirse y desunirse. En otras palabras, la fusión, o intrincación pulsional, no es un proceso igual para todos, depende de las experiencias de vida, de los traumas y de la historia piscosexual del individuo. De modo que la diferencia entre un autista y un histérico residiría en el modo de amalgama pulsional que tiene cada caso, en los que la intrincación pulsional pudo haber sido totalmente laxa, frágil y poco firme en un cuadro clínico, mientras que en el otro podría haber resultado lo

---

<sup>332</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*. Pág. 71.

<sup>333</sup> Rosemberg, B. *Ibidem* Pág. 76.

<sup>334</sup> Freud, S. 1924AE. *El problema económico del maoquismo*. Pág. 77.

suficientemente firme como para lograr la culminación del proceso edípico de modo exitoso.

*“Se trata de un momento que da forma, de la primera estructuración del Yo arcaico, que se constituye alrededor del núcleo masoquista erógeno primario y de la ley que rige su funcionamiento, el principio de placer”.*<sup>335</sup>

Un segundo punto de reflexionar del autor es el relativo al tiempo y a la capacidad del individuo de realizar postergaciones y pausas temporales, tanto de sufrimientos como de deseos, formando pausas en el tiempo antes de reaccionar impulsivamente, dando una respuesta precipitada. Como se verá más adelante, esta demora en la reacción tendrá relación con el manejo del principio del placer y con la capacidad de tolerar la pulsión de predominio tanático y el consecuente sufrimiento.

De acuerdo con Rosemberg, no es lo mismo analizar un proceso de aumento de la excitación si este incremento se realiza en un breve tiempo en relación a otro donde el aumento de la excitación se realiza paulatinamente. Dicho de otra forma, el displacer podría coexistir tanto en una excitación mínima de larga duración en el tiempo, como en una excitación de máxima intensidad que se realiza en un corto tiempo, aunque se sepa que toda espera, todo aplazamiento, es del orden de la excitación y del displacer.

Considera el autor que el problema se complica cuando comprendemos que el principio del placer tendría que convertirse en principio de realidad; realidad que solo se lograría alcanzar si el sujeto hubiera adquirido la capacidad de aplazar una inmediata reacción de descarga, alargando así el factor tiempo y, consecuentemente, aumentando la capacidad de soportar el displacer. Entonces



reflexiona preguntándose si hablar del principio de realidad no significaría, a la larga, hablar de un placer masoquista por el hecho de que solo se puede llegar al principio de realidad si el sujeto logra aplazar: modificando el instante de descarga del principio del placer hasta convertirlo en un estiramiento del tiempo que contiene las cargas elevadas por tanto dolor.

*“Dicho de otro modo, es a causa de que el principio del placer engloba el placer masoquista, por lo que implica la posibilidad del placer del displacer y así puede transformarse en principio de realidad”.*<sup>336</sup>

El autor señala que existe una cita en la obra de Freud que permite observar la clave del sufrimiento en el masoquismo erógeno.

*“Un sector de esta pulsión es puesto directamente al servicio de la función sexual, donde tiene a su cargo una importante operación es el sadismo propiamente dicho. Otro sector no obedece a este traslado hacia fuera, permanece en el interior del organismo y allí es ligado libidinosamente con ayuda de la coexcitación sexual antes mencionada; en ese sector tenemos que discernir el masoquismo erógeno, originario”.*<sup>337</sup>

Rosemberg encuentra en esta frase la lógica de que la vida sea transitada por una continuidad de masoquismo en casi todas sus acciones, llegando a considerar que el masoquismo es la condición de la existencia humana, siendo, inclusive, la primera forma del trabajo del preconscious. Considera también que el paciente llega a soportar la sesión gracias a este masoquismo, que a la vez impide que el análisis se haga interminable. Nuevamente el autor en sus reflexiones toma en cuenta una frase central de la obra de Freud, en la que

---

<sup>335</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*.

<sup>336</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*. Pág. 82.

<sup>337</sup> Freud 1924. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 169.

considera que gracias al masoquismo se puede asegurar la duración y la continuidad de las cargas psíquicas internas y sostener el aparato psíquico en actividad. Esto lo señala cuando afirma:

*“El masoquismo asegura la duración la continuidad interna, es el puente que reúne la temporalidad del ello con la temporalidad específica del sistema consciente, preconsciente o en la nueva tónica, del Yo consciente e inconsciente”.* <sup>338</sup>

Esta concepción, como otras que irán apareciendo en las siguientes líneas, no hace más que reafirmar que Rosemberg considera que la sobrecarga de excitación es necesaria para que el proceso del aparato mental pueda seguir adelante. Su lógica se sostiene en la certeza de que sería imposible subsistir si el aparato mental no tuviera la capacidad de soportar las tensiones y excitaciones inevitables que la vida origina permanentemente.

### **7.3. El masoquismo primario**

En la segunda parte, el autor se dedica a explicar la importancia del masoquismo erógeno. Empieza por el concepto de coexcitación, remitiéndose tanto a los *Tres ensayos...* como a *Pulsiones y destino de las pulsiones*, para confirmar que todo lo que sucede en el organismo y genera excitación forma parte de la pulsión sexual, por lo que el concepto de coexcitación se entendería como todo movimiento pulsional donde estén presentes tanto el dolor como el placer.

Dentro de este mismo rubro, considera que tanto el masoquismo como el sadismo tendrían la misma explicación, puesto que el masoquismo es el regreso sobre el cuerpo las cantidades tanáticas que se expulsaron previamente fuera.

De ahí que, para Rosemberg, cualquier actividad sexual del individuo, para que sea suficientemente duradera, requiere la presencia de la coexcitación. Así, los primeros deseos, la excitación sexual misma e incluso el tiempo antes de que la descarga se produzca, solo pueden existir gracias a la coexcitación.

Rosemberg plantea que gracias a la coexcitación el niño puede hacer frente de modo adecuado a los primeros momentos de su vida, siendo capaz de tolerar la ansiedad de los días iniciales de su existencia gracias a la presencia de esta coexcitación, por la que logra un estiramiento de tolerancia de la duración del displacer antes de que el aparato psíquico se llene de cantidades indomables, que a la larga serán ingobernables. Así nos dice el autor:

*“Esto sería una catástrofe para el futuro desarrollo del niño, si no experimenta la no-satisfacción de sus necesidades al menos por un tiempo”.*<sup>339</sup>

Incluso en la época en que el bebé está transitando por el campo de la alucinación satisfactoria de su deseo está logrando una solución gracias al tiempo de demora que toma la alucinación, que por un tiempo le impide llegar a la inobjetable realidad de la decepción frente al hecho de estar solo, o sin su fuente nutritiva. Esto se lograría gracias a la coexcitación que permite al bebé mantener juntos, un tiempo, el dolor y el placer.

El pensamiento de Rosemberg vuelve al entendimiento de que el primer ejercicio de proyección de cantidades energéticas hostiles del bebé hacia el mundo externo –que no es otra cosa que la proyección que hace de la mayor parte de la pulsión de muerte– permitirá que buena parte de esa pulsión se una a

---

<sup>338</sup> Rosemberg, B. 1995. *Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida*. Pág. 83.

<sup>339</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*. Pág. 89.

la pulsión sexual para conformar la coexcitación, y quede dentro del niño, como se ha dicho, donde esta primera proyección sería una forma de defensa del ser humano, al eliminar hacia el exterior la pulsión tanática. Por otro lado, lo que queda en el interior tiene que ser incorporado, porque si no trozaría, destruiría en partes al sujeto, de donde la intrincación u obligada fusión de ambas pulsiones; quedando así organizado el ser humano como un ente masoquista.

#### **7.4. Masoquismo y constitución del Yo**

La tesis de Rosemberg gira permanentemente alrededor de la idea de la existencia de un masoquismo originario, que está presente en todas las actividades del ser humano. Este masoquismo estaría en el origen de la constitución de las grandes estructuras del sujeto, y que por tanto, el Yo contendría en su esencia un núcleo masoquista que no solo sería causa de la formación de procesos psicopatológicos, sino también constituiría una función importante como sostén de la vida y mantenimiento de la misma.

El concepto desarrollado por Rosemberg intenta ir más allá de lo que nos legó Freud, puesto que lo fundamental del trabajo del creador del psicoanálisis, al menos en lo relativo al masoquismo erógeno, se encuentra sintetizado tan solo en una página en su texto *El problema económico del masoquismo* (1924), desde donde no solo lanza la hipótesis del cuadro clínico del masoquismo, sino también el punto de para entender, a partir de esta época, el funcionamiento de todo el aparato psíquico, y consecuentemente, las relaciones interpersonales que del sujeto.

Un concepto tan trascendente para entender la psicopatología, como es el núcleo masoquista del yo, jamás fue propuesto por Freud en esos términos, de

donde encontramos importante que Rosemberg avance y profundice en el tema más allá de Freud, puesto que la herencia teórica freudiana resultaba sumamente sintetizada en el texto.

La idea del autor parte de la segunda teoría de las pulsiones (1920), en la que se afirma que las pulsiones de vida y de muerte se fusionan desde el origen, para que la existencia tenga lugar. Queda confirmado que el inicio de cualquier acto o función pulsional incluirá ambas pues están juntas; y que de no ser así Tánatos, actuando solo y sin Eros, se encargaría de destruir cualquier objeto que esté frente a él. Luego, tendríamos que pensar con Rosemberg que tanto las relaciones de objeto como la organización del Yo en su fase primaria, y por supuesto, la estructura del súper Yo, estarían constituidas bajo la influencia de una pulsión mixta que contendría en su esencia dolor y displacer.

En el texto de Rosemberg, observamos dos acápites fundamentales que nos permiten seguir paso a paso el proceso reflexivo de cómo avanza más allá de Freud, desdoblado en varias partes lo que el maestro legó: a) la trascendencia del concepto de masoquismo erógeno, ya que este participará en toda la vida del ser humano, influyendo en la vida psíquica, y b) la constitución del Yo.

### **7.5. Masoquismo y constitución del ser**

*“Si el masoquismo primario, y el propio masoquismo, es originariamente el punto de reencuentro del sujeto con él mismo, por ahí se sitúa el lugar en donde el sujeto nace a él mismo, donde el Yo se constituye”.*<sup>340</sup>

---

<sup>340</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*. Pág. 98.

En esta cita encontramos una de las ideas centrales del autor, que sugiere que el núcleo masoquista se forma en el origen del Yo, en el momento del nacimiento de esta instancia, puesto que el Yo no es otra cosa que una estructura plena de energía pulsional, tanto tanática como proveniente de Eros. De ser así, es evidente que se formará una organización plena de pulsión de muerte fusionada a la libido, por ello en el momento mismo del origen del Yo surgiría también el núcleo masoquista, que jamás carecerá del componente tanático de la fusión.

Rosemberg piensa que, para dar mayor firmeza y consolidación a sus ideas sobre el origen de las pulsiones, Freud tuvo que recurrir insistentemente a las concepciones biologistas, como una forma de reafirmar que el origen de la vida está necesariamente adosado a lo biológico. Líneas más adelante será ampliado este punto, al desarrollar el análisis del modo como, y a través de qué sistemas, se fusionan las pulsiones.

Refiere el autor que no solo existiría una fusión-intrincación pulsional, sino varias, siendo la primera de ellas la explicada en el párrafo anterior. La primera intrincación sería, así, entre lo orgánico y lo psíquico, como expresa en las siguientes líneas:

*“Esta insistencia de Freud sobre lo fisiológico-biológico es quizás su manera de decirnos que la ligazón intrincación pulsional pasa a nivel orgánico, pero que al mismo tiempo es el primer esbozo de la vida psíquica. La intrincación pulsional primaria o masoquismo primario es el trazo de unión entre lo orgánico y lo psíquico”.*<sup>341</sup>

Pese a que este punto de vista está basado en un pilar fundamental de la obra de Freud, pensamos que no logra explicar a cabalidad cuál sea el tipo de

articulación que propone el autor, puesto que las fusiones o intrincaciones pulsionales, entendemos, son fenómenos del campo psicológico que acontecen entre dos pulsiones y no entre una experiencia orgánica y una pulsión, de donde quedaría faltante la explicación de cómo es que se articula esta unión de lo libidinal con lo biológico.

Luego, Rosemberg considera que el lugar donde también puede producirse una fusión pulsional es el punto de encuentro con el objeto externo (la representación interna del objeto externo), donde surgiría una nueva posibilidad de fusión-intrincación. Nosotros pensamos que es tan cierta esta afirmación que las características eróticas con que se encuentran sujeto y objeto en el mundo externo determinarán el éxito o fracaso de la corrección de las fusiones imperfectas previas.

De esta manera, el objeto externo se convertirá en una importante condición para que las pulsiones se cimienten en una fusión más o menos firme y sólida, o por el contrario, generen un vínculo inadecuado; por lo que el encuentro imperfecto con el objeto, y por tanto la fusión pulsional será, así mismo, incompleta. Por ello, las relaciones intersubjetivas y los consecuentes efectos que estos vínculos traerán a las pulsiones permiten considerar que el destino de las pulsiones también se juega en función al objeto externo, dependiendo igualmente de la intensidad, o no, de la ambivalencia hacia el objeto (amor-odio).

Líneas más adelante el autor afirma que la intrincación pulsional realizada a través de un objeto sería una fusión pulsional que puede ser entendida como de segundo orden, indicando que la intrincación o fusión pulsional fundamental o primaria se realizaría en el Yo, que a su vez es creado por los primeros impactos,

---

<sup>341</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*.

tanto de las pulsiones de vida como las de muerte. En tal sentido, la constitución del Yo primario no puede afirmarse si antes las pulsiones no lograron fusionarse adecuadamente, pues de no hacerlo el Yo quedaría aniquilado, destruido, por la pureza de Tánatos, siendo imposible su existencia.

*“Así el masoquismo erógeno primario es la condición de la formación del Yo y al mismo tiempo, la primera forma de estructuración organización del yo. (...) el masoquismo es el lugar límite donde las cosas se anudan; anudándose la pulsión de vida con la pulsión de muerte, se constituye el primer nudo psíquico durable”.*<sup>342</sup>

Se ve claramente que para el autor el masoquismo es fuente de temporalidad y duración energética interna, que sería, como ya señalamos en páginas anteriores, la condición fundamental para que se produzca el ordenamiento de dos conceptos fundamentales. En primer lugar, el principio del placer modificado por la pulsión de muerte dará lugar al principio de realidad, el que tendrá como condición la tolerancia de las tensiones y, en segundo lugar, la capacidad de sostener en el tiempo (postergar) las tensiones internas, hasta que puedan ser descargadas creándose lo cultural.

*“El masoquismo se convertirá, o ya lo está, en el primer esbozo de vida auto erótica (masoquista) o dicho de otra manera el primer esbozo de la perversión (polimorfa) infantil”.*<sup>343</sup>

## **7.6. Masoquismo y el objeto**

A continuación, Rosemberg requiere explicar la otra experiencia de vida desde donde se pueden fusionar las pulsiones, en la que el objeto jugará un

---

<sup>342</sup> Rosemberg, B. 1995. Pág. 100.

<sup>343</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*.



papel determinante para la estructuración, al producirse el encuentro en el centro del Yo. Esto sucede cuando las pulsiones se dirigen al exterior en busca de un objeto externo, como, por ejemplo, en la experiencia amorosa. En estrecha vinculación con el tema del objeto, El autor propone que también habría que intentar descifrar el problema de la proyección, pues siendo esta defensa el mecanismo central en la génesis del masoquismo resulta imprescindible considerar cuáles son los elementos que ponen en marcha esta defensa.

Rosemberg sostiene que el creador del psicoanálisis estaría siendo impreciso al desarrollar su hipótesis sobre el masoquismo erógeno, pues, según Freud, lo primero que se expulsa al exterior sería la pulsión de muerte; luego, las cargas tanáticas que no se pudieron proyectar hacia el exterior se unirían a la libido creándose la coexistencia. Rosemberg considera que esta hipótesis es poco clara e insuficiente puesto que no sería posible que aquello que se proyecta al exterior sea la pulsión de muerte, que desde el origen está unida a Eros, por tanto lo que se expulsaría sería el masoquismo primario, pues resultaría imposible que exista una proyección hacia fuera de la pulsión de muerte pura. En tal sentido, lo que se proyecta afuera desde el primer momento es Tánatos firmemente unido a Eros.

Aún más, para que exista la proyección, que es una defensa, tiene que haber un yo-sujeto que ejecute la proyección. Afirma Rosemberg que si se considera, como señalamos previamente, que tiene que existir un yo-sujeto para que se constituya el Yo masoquista, debe existir un masoquismo primario que constituya previamente al Yo, de modo que lo que se proyecta afuera es únicamente el masoquismo en el que estarían previamente ligados Eros y Tánatos. De no ser así, la proyección de la pulsión de muerte pura tendría que

ser fulminante para el mismo Yo, y para el sistema muscular a través del cual será proyectado hacia fuera. De modo que lo que se proyecta afuera es el masoquismo primario, que resulta igualmente constitutivo.

*“El masoquismo se reencuentra así como elemento de estos dos tipos de objeto o del objeto, lo que quiere decir entonces que el masoquismo está implicado en la relación de objeto (en toda relación de objeto) y que la vuelve posible; esto quiere decir que permite la relativa no-satisfacción, la no-descarga inmediata (inherente a una relación de objeto durable), y reencontramos aquí los temas que habíamos visto a propósito de la relación del masoquismo con el principio del placer”.*<sup>344</sup>

### **7.7. Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida**

Rosemberg, para desarrollar la parte central de su propuesta, que consiste en la existencia de un masoquismo guardián de la vida, empieza por enumerar las características de lo que trabajó hasta ahí. Así, resume todo lo dicho para dar cuenta de la existencia de un masoquismo de vida, caracterizado por las siguientes propiedades:

- a. El masoquismo primario transforma el principio de placer en principio de placer-displacer, ambos presentes y actuando de modo conjunto tanto en la descarga como en la excitación.
- b. El núcleo masoquista del Yo será capaz de aceptar la excitación desde su nacimiento, pues de no ser así sería imposible que el aparato psíquico pudiera sobrevivir a la acción de Tánatos. Y puesto que sin excitación en el aparato psíquico no hay vida, el masoquismo erógeno será guardián de la vida.

- c. El masoquismo erótico es también guardián de la vida psíquica, pues incorpora la posibilidad de la temporalidad, que asegura una excitación continua y evita la descarga inmediata de cantidades energéticas. Esta sería la justificación del por qué muchos pacientes buscan el sufrimiento masoquista sin darse cuenta (masoquismo secundario) y que al hacerlo están intentando restablecer su continuidad psíquica.

Rosemberg definirá el concepto del masoquismo mortífero de múltiples maneras, llegando a describirlo hasta de cinco formas. Pensamos que al hacerlo así logra una descripción más amplia y complementaria, que aporta una mayor precisión etiológica a través de cada descripción.

- El masoquismo puede resultar al individuo demasiado bueno desde lo económico, lo que significaría que el sujeto invertiría con erotismo masoquista todo dolor, o displacer, que padece. No solo convertiría el dolor o la excitación soportable, también encontraría placer en la vivencia de excitación.
- También afirma que el masoquismo mortífero se define mejor entendiéndolo como: buscando el placer de la excitación más que como una experiencia de placer de la descarga.<sup>345</sup>
- La tercera definición dice: no hay vida, sobre todo vida psíquica, sin objeto; el masoquismo mortífero se define en tercer lugar por el abandono progresivo del objeto para convertirse no solo en mortífero sino en letal, justificando así su nombre.<sup>346</sup>

---

<sup>344</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*. Págs.105-106.

<sup>345</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*. Pág. 108.

<sup>346</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*. Pág. 109.

- En la cuarta definición observa que el masoquismo mortífero equivale a la aparición de un bloqueo de la pulsión de vida por parte del masoquismo mortífero, pulsión de vida que normalmente gira sobre la satisfacción objetal.
- Finalmente, subraya que el masoquismo mortífero es producido por un sobreinversión masoquista de la excitación contenida en la angustia primaria, volviendo así menos necesaria la búsqueda de la satisfacción por alucinación de la realización del deseo, con lo que se resignifica la riqueza de la vida fantasmática del sujeto.

Llegado a este punto no queda más que abordar la siguiente pregunta: ¿qué tendría que suceder para que el masoquismo guardián de la vida se convierta en un masoquismo patológico, que Rosemberg llama mortífero? Lo que el autor subraya acercándose a esta pregunta es que el Yo masoquista es el que impide que las excitaciones internas colapsen o que sufran descargas brutales o vaciantes hasta agotar la excitación. De suceder esto, se habría producido un punto de ruptura o discontinuidad en la vida psíquica, donde el mejor ejemplo es el caso de la psicosis. Por lo tanto, la acción del Yo como elemento fusionador y apaciguador sería fundamental para el autor.

*“Pensamos que la psicosis se caracteriza desde el punto de vista del masoquismo por una disfunción importante del masoquismo primario, del núcleo masoquista erógeno del Yo. La paradoja es que en ello encontramos las formas más características del masoquismo erógeno (mortífero), y en particular, en las psicosis no delirantes, sobre todo, en las anorexias mentales”.*<sup>347</sup>

---

<sup>347</sup> Rosemberg, B. *Ibidem*. Pág. 111.

Al terminar el análisis reflexivo de la obra de Rosemberg en torno al tema del masoquismo, entendemos lo próximo que está el autor a nuestra tesis, por lo que no solo aceptamos que los componentes energéticos del masoquismo sostienen la vida psíquica, sino que, yendo algunos pasos más allá de este planteamiento, para nosotros se hace evidente que al poder sostenerse dichas cargas dentro del aparato psíquico, determinarán la puesta en marcha de un proceso autocurativo, autorreparador, en ciertas formas clínicas de masoquismo.

Pero el concepto "masoquismo guardián de la vida" nos resulta incompleto, pues cuando las personas se someten a un sufrimiento voluntario, aunque no sepan el sentido último e inconsciente de sus actos, no solo lo realizan para "mantener las cargas activas que hacen funcionar el aparato psíquico" sino también, como pensamos, para generar en sí mismos, mediante un vínculo con determinados objetos –sean vínculos amorosos o sociales–, una segunda posibilidad para que las pulsiones se fusionen mejor y alcancen niveles de salud.

Así, tomando como apoyo las hipótesis de Rosemberg, nosotros encontramos que en ciertos masoquismos se podría observar un efecto autocurativo en el tiempo, de la misma manera que podría resultar autocurativo el delirio, la regresión, el duelo o la catarsis, puesto que en todas ellas se habrá de producido un mecanismo capaz de reparar las fallas del masoquismo primario.

Por ello, consideramos que habría un masoquismo reparador, porque cuando se produce una falla en el masoquismo primario debe correr en su auxilio el masoquismo secundario, que por su misma naturaleza podrá repararlo, anudándolo y volviendo posible la vida.

Tomando los ejemplos clínicos que menciona Rosemberg podemos añadir que este sistema autocurativo se encontraría en una actividad constante,

apareciendo en medio de las más diversas manifestaciones psíquicas, sobre todo en aquellas que pertenecen a las psicosis no delirantes, como en algunos casos de neurosis o de desórdenes causados por las relaciones vinculares.

Ampliando la tesis del autor pensamos que en todos estos casos existiría una disfunción del masoquismo primario, que no sería más que el modo inadecuado en que ambas pulsiones se intrincaron-fusionaron, pudiendo dar formas que pueden constituir la base para una nueva psicopatología, basada en el tipo de fusión pulsional, creada en el origen mismo de la vida y en relación al modo como las pulsiones originales juegan su destino al ser procesadas a través del objeto materno original.

En cuanto a la hipótesis en torno a la existencia de un masoquismo guardián de la vida, el autor observa que el atrapamiento de cargas de masoquismo secundario por el Yo permitirían la doma y la recomposición del desorden de las pulsiones, que por este sistema repararán la defusión. Por ello, y para evitar esta amenaza de desintegración, el Yo introyecta progresivamente el sadismo que vino de fuera y lo convirtió en masoquismo secundario. Este sería el guardián de la vida.

Por otro lado, dirá Rosemberg, cuando se produce el paso al masoquismo mortífero, los vínculos de las pulsiones que recaen en el Yo no entran en contacto con objeto alguno, por lo que serán capaces de desintegrar el Yo; y aunque el Yo convoque a toda la libido posible para neutralizar lo tanático liberado, tan solo podrá lograrlo por momentos, luego de los cuales nuevamente aparecerá el efecto destructor del masoquismo patológico.

## CAPÍTULO 8

### EL SENTIDO ÉTICO DEL MASOQUISMO

*“Las creaturas producen dolor al nacer, viven causando dolor y, en su mayoría, mueren con dolor. En la creatura más compleja de todas, el hombre, se manifiesta aún otra cualidad, que llamamos razón, que le permite prever su propio dolor”.*

C.S. Lewis

#### 8.1. Ética y psicoanálisis

Como se habrá observado, a lo largo de esta tesis nos venimos refiriendo con frecuencia al concepto de “sentido ético del sufrimiento” como un factor central y fundamental, cuya presencia en los procesos mentales del masoquista determinará, de acuerdo a nuestro criterio, que este desorden pueda evolucionar con el tiempo hacia un proceso de autorreparación psíquica. Por ello, es preciso distinguir a qué nos referimos con este concepto.

Precisemos que, con él, no hacemos referencia a la ética en un sentido genérico, sino, más bien, deseamos aplicar esta noción tanto a la praxis psicoanalítica como a la observación de aquella persona que, enriquecida por el discurso de esta teoría, reflexiona sobre el propio proceder. Esta actividad contiene como parte de su práctica una propia ética del buen proceder o un *areté* del funcionamiento psíquico. Igualmente habremos de diferenciar este concepto de la mala praxis, o de los delitos que corresponden al campo de la justicia penal.

Consideramos que la tendencia original del ser humano, perturbado o no, es atender a sus instintos, tal como sostiene Lacan, con la intención de que se

actúe el deseo, y así quedar al servicio de la vida.<sup>348</sup> De esto deriva que buscar la dimensión ética de todo acto psicoanalítico favorecerá que la acción de nuestras pulsiones se lleve a cabo a través de las tendencias naturales de las mismas, intentando poner en acto las tendencias movidas por el deseo y logrando que recaigan en el mundo exterior, sea a través del encuentro con el objeto o a través de la sublimación.

Es ahí donde una reflexión sobre la ética del psicoanálisis nos lleva a considerar que se logra al favorecer la lógica de las pulsiones expresadas a través de la lógica del deseo, lo que nos colocará en la posición del bien actuar en la práctica del psicoanálisis.

De la misma manera que no es moralmente correcto interferir con cualquiera de las tendencias biológicas del ser humano, tampoco resulta correcto interferir con las tendencias naturales del funcionamiento del aparato psíquico que contiene el deseo, fruto de la pulsión, siempre que no sean producto de una patología o perversión.

Por ello, nuestra mirada ética se centrará no solo en favorecer la realización manifiesta del deseo reprimido o inhibido, tal como se evidencia mediante la observación del duelo, la catarsis, etc., sino en la revisión constante, a través de la mirada psicoanalítica que recaerá sobre la relación existente entre la acción (el acto) del paciente y su deseo.

Podemos, incluso, señalar que el mismo hecho de sostener a lo largo del tiempo una reflexión crítica y un cuestionamiento permanente de nuestros

---

<sup>348</sup> Lacan, J. 1953-54. *Seminario uno*. Pág. 371.



deseos, y los actos que deriven en consecuencia, están en sí a favor de la vida, porque favorecen el proceso secundario y permiten la elaboración del conflicto.

En la línea de lo propuesto, consideramos que el acto ético de un sujeto incluirá los valores que se juegan en la experiencia trágica y dolorosa, a la que nos enfrenta diariamente la vida. Estos valores serían los que fomentan los sentimientos sociales, que no tienden a modificar los deseos del otro y que promueven el discurso y la cultura.

La ética del deseo nos pone frente a una dualidad, la cual, no bien cedamos a nuestro deseo y lo llevemos a la acción, podría dar lugar a la aparición inmediatamente la culpa superyoica, que martiriza y recrimina al sujeto por haber llevado adelante dicho deseo. En otras palabras, la ética del psicoanálisis se movería entre el clima trágico de un ambiente de sufrimiento y de castigo superyoico y una experiencia de deseo expresado.

El lugar de escucha del psicoanálisis permitirá discernir si los actos producto del deseo están encaminados a lograr la tan ansiada fusión pulsional, posible solo en cuanto se dirige al objeto de deseo.

Luego de las consideraciones en torno a la ética psicoanalítica, las contrastaremos con la participación que tiene en los casos de masoquismo. Así, hay cuadros de masoquismo moral donde encontramos que la lucha del paciente por salir de sufrimiento es genuina y está basada en una fórmula cercana a lo ético, intentando darle constantemente un sentido a sus penurias, para lo que pondrá en práctica la creación de metáforas, que a la manera de una neogénesis, a decir de S. Blechmar, gestarán los cambios con el tiempo.

Siguiendo también la clasificación del Freud, encontraremos otros cuadros clínicos, principalmente de masoquismo femenino, en los cuales la naturaleza

inexplicable de las manifestaciones patológicas insistentes y repetitivas nos impedirán descubrir un sentido ético que explique las flagelaciones, los azotes y las humillaciones con que este masoquismo se nutre. Sabemos por estudios de diversos autores que estos pacientes no desconocen la verdad del sentido sexual del ser humano, como tampoco desconocen las leyes que ordenan a la pareja y la familia, pero las reniegan, las desconocen y se inscriben en una ruta de exceso de placer y gozo desmedido.

En aquellos casos donde el psicoanálisis ha logrado éxito, se puede observar que los pacientes mejorados o liberados de sus patologías incorporan al interior de su aparato psíquico un cambio fundamental que, al decir de Lacan, es la aceptación del nombre del padre, concepto que ampliamos al proponer que lo que se logró fue la incorporación de una metáfora ética, una formación psíquica restitutiva que permite manejar con mayor propiedad la tendencia perversa.

La patología del masoquista es reconocida por la rigidez férrea y terca cuando sostiene los excesos de su gozo, pero con el tiempo observamos casos donde aparece el deseo de saber sobre ellos mismos, la necesidad de entender el porqué de su conducta o de la de su pareja, así como una capacidad de dudar, de vacilar y de reconocer que se tienen lagunas en los propios pensamientos. Estos serían los indicios de que estamos frente al nacimiento de un sujeto organizado, según las leyes de un orden sexual, producto del efecto de una ética en su estado naciente.

Es así como al observar los casos clínicos más severos podemos descubrir, sesión a sesión, pequeños o grandes cambios clínicos, que resultan inexplicables para los terapeutas debido a que el sujeto se encuentra siempre bajo el efecto de impredecibles significantes, que pueden producir modificaciones

impensadas y no esperadas, y que muchos son los primeros tanteos e intentos de asumir un orden sexual, que por la naturaleza de esta patología no siempre llegan a buen puerto.

Por ejemplo, a veces resulta suficiente constatar como al interior de un matrimonio las parejas mejoran la conflictiva que aportaron al matrimonio antes de casarse, por el hecho de que un cónyuge tuvo efecto de soporte, de expectativa coherente de la sexualidad o, incluso, de conductas terapéuticas. También observamos como ciertas niñeras al cuidar abnegada y saludablemente al hijo de una madre perversa lo protegen, por efecto de su conducta normal.

Dado que las escenas masoquistas nunca son idénticas entre sí ni repetición exacta una de la otra, podremos pensar que estas variables bien pueden ser el resultado de las restituciones y cambios que experimentan los pacientes a lo largo del tiempo, y que tendrán, inevitablemente, como causa una transformación psíquica, que en unos casos será a favor de la vida mientras que en otros, por el contrario, irán en dirección a la destrucción.

Es por ello que al analizar las escenas masoquistas o revisar los síntomas del masoquismo moral podemos encontrar, en ciertos casos, el germen que apunta a un proceso de cambio, de una nueva creación intrapsíquica, de una nueva metáfora y de sentido ético, porque imprime una dirección de vida a lo que están viviendo, aunque sea sentida como imprecisa. El análisis de estas leves fluctuaciones y modificaciones en los cuadros nos informará que estamos frente a una intención inconsciente de cambio.

Encontraremos la presencia de este masoquismo al servicio de la vida en diversas manifestaciones de la existencia humana, unas veces dentro de la vida familiar, otras como acompañante de las neurosis. En algunos casos, el

masoquismo adscrito a una ética se verá en el modo como el sujeto asume las enfermedades físicas o incluso las terminales. Hemos constatado el efecto positivo de este manejo del sufrimiento aunado a una ética, a la consideración que el paciente tiene acerca de qué es el bien y cuál es la vida que merece ser vivida.

Nuestra propuesta ha sido contrastada tanto en el campo clínico como en el teórico. Hemos revisado los conceptos de fusión pulsional y las manifestaciones del principio del placer, así como los criterios existentes sobre las tendencias masoquistas del Yo y las variantes del funcionamiento del súper Yo, tanto en el caso de las neurosis como en el del masoquismo. También hemos puesto a prueba nuestra tesis que afirma que los procesos secundarios, la simbolización y la toma de consciencia, constituyen la base de una reflexión ética que tendrá un papel determinante en la reversión de los desórdenes pulsionales.

Una objeción que se podría hacer a nuestra posición es que, al hablar de masoquismo autorreparador, no estamos hablando de masoquismo, pues podría tratarse simplemente de padecimientos que la vida provee a los seres humanos, donde no hay ninguna intencionalidad por parte del sujeto de permanecer en el dolor. Frente a esto, afirmamos que aun en esos casos hemos encontrado que no es posible que los procesos de sufrimientos intensos, que contienen cantidades energéticas hiperintensas causantes de dolor, puedan sostenerse en ese estado puro, pues de inmediato habrá una reacción libidinal, en mayor o menor proporción, que acudirá a mezclarse con dichas cargas dolorosas formándose, así, la base de cualquier masoquismo: cargas libres más libido.

En estos casos, las defensas y reacciones psíquicas harán que el sufrimiento casual sea inmediatamente investido de libido, tal como lo dice Freud

en *Más allá del principio del placer* (1920) cuando afirma que no bien se rompe la barrera protectora por efecto de grandes cantidades de energía libre o tanática, igualmente acudirán a neutralizarlas grandes afluencias libidinales (carga fija). O como lo manifiesta Laplanche cuando afirma:

*“En el problema económico del masoquismo, esta tesis está presentada con el nombre de la co-excitación lo que significa que no puede haber excitación, conmoción física, sin que haya, concomitantemente conmoción sexual.”*<sup>349</sup>

Esto nos permite pensar que la reacción inmediata del ser vivo lo protegerá al producirse semejantes mezclas libidinales, tanto para neutralizar la energía libre, que proviene de un trauma, como la irrupción de la pulsión de muerte. Pero nuestra propuesta nos conduce un paso más allá. Tal como hemos manifestado, en los casos de masoquismo al servicio de la vida, a la primera combinación pulsional dual entre Tánatos y Eros, se sumará un factor más, logrando una triple combinación: el sufrimiento y la libido, más la simbolización del sentido ético del sufrimiento; este tercer elemento es lo que marcará la diferencia entre el masoquismo de vida y el masoquismo perverso, pues se habría estructurado, energéticamente hablando, un masoquismo que sostiene la vida.

## **8.2. Proceso secundario y simbolización**

Hemos puesto a prueba la tesis de la existencia de un masoquismo que brinda un servicio de protección a la vida en todos aquellos casos en que el sufrimiento, unido a lo libidinal y a los estadios del proceso secundario, a su vez

---

<sup>349</sup> Laplanche, J. 1983. *La sublimación. Problemática III*. Pág. 226.

unidos con un sentido ético del sufrimiento, han permitido que el sujeto resuelva progresivamente este sufrir, al punto de adquirir un sentido diferente por haberlo procesado mediante la razón. Igualmente, se logrará neutralizar el efecto letal de Tánatos libre por haberse sostenido el sufrimiento el tiempo suficiente que permita el proceso reflexivo.

Para demostrar la afirmación anterior, analizamos el tipo de participación que tienen la consciencia y el proceso secundario en los casos de melancolía. Elegimos esta patología porque ha sido ampliamente señalada y estudiada por Freud, que considera que el juicio de realidad es fundamental para lograr las reparaciones psíquicas, sobre todo en el duelo y en la melancolía.

Las citas que hallamos en los textos revisados durante la investigación, destacan la importancia de la función del criterio de realidad en el duelo. Pero, más allá de señalar que el doliente apela al juicio de realidad para dar cuenta de que el objeto amado realmente ha desaparecido, no le hace jugar un papel de mayor significación en los procesos reparatorios. Por otro lado, C. M. Aslan destaca que el juicio de realidad tendría un papel preponderante en todo el proceso donde el sufrimiento tenga presencia:

*“A mi criterio, el Yo acata su propio juicio de realidad, y contrariamente a lo que postula Freud, yo pienso que en obediencia a su juicio de realidad, retira masivamente sus investiduras libidinales del objeto interno, que representa al objeto externo desaparecido. El objeto interno vivo se transforma en un objeto interno muerto. Es con este objeto muerto con el que se produce la identificación recién mencionada”.*<sup>350</sup>

---

<sup>350</sup>Aslan, M. 1995. “Metapsicología y clínica del duelo”. En: *Revista APA*. Pág. 438-439.

El juicio de realidad es un participante inicial importante y de necesidad insistente que reafirma la puesta en marcha del proceso del duelo, mas no debemos pensar que es la instancia encargada de conducir el proceso de reparación psíquica hasta su fin. Evidentemente no lo es, pues, como dice Freud, en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*: “los objetos exteriores son percibidos por el sistema de percepción, es decir, por la superficie de percepción del lado exterior”. Y agrega: “es la prueba de realidad hacia el exterior”. En otras palabras, es la superficie del sistema percepción consciencia quien comprueba tan solo la ausencia o presencia del objeto, mas no conduce los cambios en el Yo, que es lo fundamental.<sup>351</sup>

Así mismo, el *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895) contiene referencias sobre la existencia de una toma de consciencia de los cambios energéticos profundos e internos, percibidos por psi núcleo, pudiendo esta instancia tan solo reconocer la dualidad placer-displacer, de donde consideramos que la toma de consciencia a la que se refiere Freud es intrapsíquica, y tiene que ver con la presión libidinal de las cargas sin representación.<sup>352</sup>

Finalmente, el recuerdo y la elaboración, junto con la intervención de lo imaginario y lo lingüístico provenientes del proceso secundario, completarán la obra. Es así como el objeto interno muerto se reconvertiría nuevamente, gracias a estos tres elementos, en un objeto interno *re-vivido*, donde las cargas que emanan de él serán domesticadas y fijadas.

Nuestra reflexión avanza más allá de las sugerencias freudianas que afirman que “el examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no

---

<sup>351</sup> Nasio, J. D. 1999. *El Libro del dolor y del amor*. Pág. 192.

<sup>352</sup> Freud describe a una porción del Yo inicial como la encargada de recibir y dar cuenta de las cargas pulsionales internas que recaen sobre él.

*existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto.*<sup>353</sup> Ahora, conocedores de la importancia que presta la consciencia y el proceso secundario a la puesta en marcha del principio de realidad, y con ello la función simbólica, podemos afirmar que la participación del sentido que se le dé al sufrimiento posibilitará que el proceso del duelo llegue a un correcto fin.

Que el duelo recaiga en un sujeto que no está capacitado para simbolizar su dolor daría lugar a un duelo perverso que conduciría a un sufrimiento caótico plagado de energía libre y dolorosa, pudiendo quedar estancado en el dolor o huir del padecimiento mediante el escape, vía el proceso primario. Por otra parte, aquellas personas que pueden procesar el sufrimiento por el que están atravesando, mediante un proceso de simbolización y un sentido ético logran generar cambios intrapsíquicos, que describiremos más adelante. En aquellas situaciones donde no se observe con claridad este sentido, será posible que surja y se desarrolle progresivamente hasta lograr que se abra un proceso secundario, un espacio lo suficientemente contenedor como para procesar el dolor que genera el duelo y sostenerlo en el tiempo, mientras se genera la capacidad de simbolización.

Al adquirir la función simbólica del sufrimiento, se concretará una de las formas como se pone en juego un flujo intenso de libido que habrá de contener, controlar y mezclarse con los componentes energéticos destructivos que el sufrimiento contiene en sí, hasta formar una organización energética construida en base al dolor, el placer libidinal y también el proceso secundario (sentido ético

---

<sup>353</sup> Freud, S. 1917-1915AE. *Duelo y melancolía*. Pág. 242.



del sufrimiento). Este último factor será el que marque la diferencia con aquellos otros procesos masoquistas que no han adquirido la función que da sentido al sufrimiento, o no entienden los móviles profundos que los llevan a encontrar un doloroso disfrute corporal de los actos que realizan.

### **8.3. Masoquismo y Tánatos**

Todas las manifestaciones de sufrimiento o de masoquismo, en cualquiera de sus formas, denotan la existencia de vivencias y experiencias causadas por energía libre que dañó o produjo una alteración intrapsíquica imposible de simbolizar, y que permanentemente emitirá un dictado de muerte que lleve al individuo a la sumisión o a ejecutar de modo repetitivo destinos que tienen como trasfondo insistir en la búsqueda de la muerte o del sufrir.

En la presente tesis, sostenemos la existencia de procesos intrapsíquicos que tienden a la reparación del daño creado por la afluencia de cargas libres. Estos procesos internos tendrían como función primordial ligar las cargas tanáticas, mediante una participación de lo libidinal, que lograrán una mejora de la fusión pulsional. El masoquismo perverso sería el resultado de las tendencias repetitivas de las cargas libres, que unidas a lo sexual no pueden simbolizarse mediante una ligadura con el lenguaje. Por otro lado, existiría otro tipo de masoquismo donde el paciente, con el tiempo, logra procesar el conflicto hasta acceder a lo simbólico. Esta última opción es nuestra propuesta.

También consideramos que los casos de masoquismo patológicos no están liberados a su suerte. Por el contrario, el aparato psíquico también pone en juego algunos mecanismos internos que intentan dar cuenta de las cargas libres y procesarlas a nivel energético, aunque no siempre logren un resultado exitoso.

Incluso en estos casos fallidos las formaciones psíquicas que se irán organizando serán un modo de acercar el sujeto a la vida, actuando como lo haría cualquier síntoma o formación de compromiso, con la intención de resolver un conflicto –en este caso– entre el súper Yo y lo repudiado. En conclusión, de acuerdo a nuestra tesis, aun en los casos de masoquismo patológico habría un trabajo psíquico a favor de la vida y la autorreparación.

La observación de cómo las cargas libidinales acuden en auxilio para intentar resolver el daño del desorden pulsional nos ha llevado a encontrar, a lo largo de nuestra investigación, que toda forma de masoquismo secundario surge como un auxilio de intentar reparar la falla creada por el masoquismo primario. Esto sería, pues, un claro intento del inconsciente de procesar el desorden causado por desajustes pulsionales primarios, por una transición incompleta del deseo del niño y de la madre hacia el encuentro con el padre, así como también de aquellas otras formas de alteración que pudieron haber causado el desorden.

Así, los fantasmas masoquistas puestos en escena, tales como la búsqueda de parejas violentas y sometedoras, las conductas pasivas entregadas a la voluntad del otro, aún sin que medie el proceso reflexivo, las tendencias naturales del ser humano guiadas por la dirección que marca el deseo intentarán resolver de modo natural, aunque muchas veces imperfecto, aquel desorden que impidió al sujeto alcanzar el amor del padre; perdiéndose a su vez en la ruta que debió llevar al sujeto a adquirir la vivencia de recibir del padre la ley, y consecuentemente, el derecho a un deseo propio.

Nosotros coincidimos con la tesis que sostiene que la razón y fin fundamental del masoquismo es la búsqueda de placer en el dolor, o la búsqueda del sometimiento placentero. Sin embargo, esto no nos parece una explicación

suficiente, por el contrario, consideramos que las formas masoquistas contienen un germen reparador en el que el sujeto busca insistentemente rediseñar la ruta desiderativa que lo lleve al encuentro con el padre, hasta entonces incompleta, a través de actos y escenas de dolor y sometimiento.

Pensamos que al erotizar el dolor se lograría volverlo más tolerable, consiguiendo que el sufrimiento transite por el Yo, lo que mejoraría la fusión pulsional. Tal como hemos señalado en diversos capítulos de esta tesis, la erotización del súper Yo y su transformación en un súper Yo sádico no es “el problema” del masoquismo moral, sino todo lo contrario, es “la solución”; pues el sujeto se salva gracias a que el súper Yo se erotiza. De otro modo el sujeto podría haber sido destruido al apadecer la violencia del súper Yo sin el freno de lo erótico.

Tolerar la frustración que genera la superación del complejo de Edipo y tomar distancia del deseo de la madre solo se vuelve posible si existe un núcleo en el Yo lo suficientemente conformado como para soportar el procesamiento del dolor que causan las energías libres que esta separación produzca.

La posibilidad de que el principio del placer se convierta en principio de realidad se vuelve viable por la intermediación de lo masoquista, puesto que son el dolor y la frustración provenientes del mundo externo el signo y la señal que informan al sujeto que no puede haber descarga placentera. Al convertirse esta frustración fundamental en experiencia de vida que condicionará toda la experiencia del individuo, se habrá incorporado al interior del aparato psíquico un parámetro del sufrir necesario e importante para que, a partir de ese momento, acuda como mediador entre lo que es realidad y lo que es ilusión.

Finalmente, encontramos que para ciertas personas inmersas en experiencias de dolor, estas devienen en el signo más importante de su vida al convertirse en la afirmación de que están vivos y que pueden enfrentar su sufrimiento con una febril actividad, dinamizando energéticamente todo el aparato psíquico. Pero ante la imposibilidad de simbolizar lo real, ante la imposibilidad de que este estado adquiera sentido ético, logran interpolar una cadena de sufrimiento que –sin ser simbólico es una escala intermedia entre lo imaginario y lo simbólico– los seguirá manteniendo vivos, y mientras dure el sufrimiento los rescatará de la muerte.

Dado que la mentalidad de un infante no es como la de un adulto, la toma fragmentada de consciencia de haber sido despreciado en distintas ocasiones de su niñez por padres inmaduros e inestables, llevan a estructurar las siguientes ecuaciones psíquicas presimbólicas, propias de un niño que aún no ha adquirido posibilidades simbolizantes completas.

- “Si no fui amado, equivale a que desearon mi muerte”.
- “Si desearon mi muerte, equivale a que debo morir”.
- “Si debo morir, me debo matar”.

La fantasía de un niño atrapado en medio de estas ecuaciones fluctuará entre las fantasías de vivir o morir, ambas poco viables de concretarse plenamente, puesto que si vive no tiene espacio en el mundo para desarrollar experiencias y vivencias de felicidad, y tener la certeza de no haber sido amado lo elimina de la cadena de los significantes que lo llevarían al disfrute de la vida. Si muere, presiente que no habrá retorno. Pese a todo aún tiene suficiente libido como para desear seguir vivo, pero no tendrá acceso a la felicidad en un mundo

donde no fue amado ni deseado ni tiene espacio para volver ni posibilidades para ingresar en la cadena de experiencias de placer.

Frente a ello solo le queda la alternativa de seguir viviendo pero sufriendo, o vivir para destruir los momentos de felicidad que otorga la vida. Así logra evitar la muerte y permanecer en el mundo de la vida en un sistema ambivalente y diferente al esperado. Seguirá vivo, pero sufriendo o destruyendo toda felicidad posible, puesto que la excitación que el sufrir genera aporta la suficiente carga energética para mantener el aparato psíquico en actividad a la vez que confirma que sigue vivo. Esto significará que cuando el sufrimiento proviene de las pulsiones de muerte implantadas por la violencia paterna o materna dirigida a convencer al niño de no haber sido deseado, la unión del dolor a lo libidinal lo salvará de la muerte psíquica, y a veces física, a la vez le impedirá disfrutar de la vida perpetuándose la cadena del sufrimiento. En este caso, el masoquismo estará trabajando al servicio de salvar la vida. La siguiente viñeta explicará la tesis propuesta.

Naima, una joven de 23 años, formula una consulta porque ha tenido varios intentos de suicidio en la adolescencia. Su síntoma principal, según refiere la paciente, es que no puede dejar de tener encuentros sexuales perversos con distintas parejas, y muchos de ellos con personas desconocidas. Esta conducta se inició a los quince años y continúa en la actualidad. La paciente informa que durante los últimos ocho meses ha tenido un novio, diecisiete años mayor que ella, que le ha propuesto matrimonio. Este matrimonio con el hombre a quien dice amar significaría la solución de muchos de sus problemas, pero inevitablemente se siente impulsada a continuar engañándolo, contra su voluntad, cada vez que avizora una situación de felicidad para ella. Dos meses atrás, al enterarse del

engaño, el novio asumió una actitud cruel y sádica contra Naima. Desde entonces la golpea, la maltrata verbalmente, la insulta y la ofende permanentemente por la conducta que tuvo, pero permanece a su lado. Por su parte, la paciente continúa con su novio a pesar del maltrato, afirmando que no puede vivir sin verle.

La historia infantil de Naima está plena de acciones por parte de los padres, destinadas a poner fin a su vida. La madre intentó varios métodos abortivos. Al año de edad, la regalaron a una pareja que no tenía hijos, pero fue devuelta a los tres meses, porque no dejaba de llorar y no comía. A los tres años el padre la abandonó en un pueblo cercano, pero la policía la regresó a su casa. Desde los cinco hasta los quince años, el padre no dejó de hacerle saber que era “una maldita”, que no la amaba, que deseaba que se fuera de casa y en más de una ocasión le espetó que sería mejor que muriera.

La paciente reconoció que jamás fue feliz, que jamás pudo reír, que no tiene sentido del humor, y que cada vez que tiene posibilidad de vivir una felicidad la destruye inmediatamente, tal como sucedió con su estudios, sus amigos, su sexualidad y sus posibilidades de construir un hogar. No tiene disfrute sexual, no se satisface con los alimentos ni con distracción alguna, en otras palabras, nada la hace feliz.

Este caso ejemplifica lo que hemos propuesto: en primer lugar, explica claramente como la tendencia filicida de los padres, que se manifiesta en no desear que la hija viva, hace que la infante quede destinada a repetir aquello que fue ordenado e implantado dentro de su inconsciente, es decir, el deseo de los padres de que ella no exista. Es por eso que Naima organiza su vida para la muerte o para matarse, pero esto no llega a suceder debido a que aún conserva

una mínima cantidad de libido como para evitar un suicidio directo, que de haberse realizado no hubiera sido más que el triunfo del mandato destructor de los padres.

En tal circunstancia, y comprobando que no tiene memoria ni recuerdos de experiencias de felicidad a las que pueda retornar, Naima solo encuentra un espacio en su existencia a través de una fórmula intermedia, que es no morir pero no disfrutar, por lo que quedará adscrita a la cadena significativa del sufrimiento, que es una forma de seguir viva pero procurándose ella misma el sufrimiento. En este caso, el sufrimiento masoquista le brinda el servicio de mantenerla viva.

#### **8.4. El súper Yo**

Como concepto clásico se considera que el súper Yo del individuo tiene un papel fundamental en la formación, tanto en los cuadros neuróticos como en las patologías masoquistas. Su violencia y la virulencia de sus imposiciones llevarán al sujeto a padecer tanto uno como el otro desorden.

Pese a que se ha intentado teorizar sobre las diferencias entre el accionar del súper Yo en la constitución de la neurosis y el accionar del súper Yo en el momento de la impronta masoquista, no hay una precisión metapsicológica que determine claramente la diferencia entre ambas reacciones superyóicas.

Nosotros consideramos, basándonos en la clínica, que la organización de una neurosis deviene en una forma de protección contra la aparición del masoquismo. En este caso, el súper Yo punitivo será infaltable, junto con el Yo participante, para la formación de síntomas neuróticos. Por sus características de benignidad, este cuadro permitirá que el sujeto procese los conflictos

inconscientes, a la manera de la neurosis, intentando incluirlos en la cadena simbólica del lenguaje. Así se habrá logrado un alivio a lo largo del camino a la curación.

Cuando por distintas razones colapsa la estructura de la neurosis, los ataques del súper Yo se dirigirán contra el cuerpo o hacia la formación de síntomas tanto del tipo del masoquismo moral como del masoquismo femenino, consiguiendo estructurar de esta manera una organización que lleve al sufrimiento no procesado, e imposibilitado de convertirse en simbólico por las vías espontáneas. Entre otras razones, es ahí donde surgirá el masoquismo perverso por un fracaso de la neurosis.<sup>354</sup>

Nosotros consideramos que existen casos cuyas características permiten establecer que estamos frente a un síndrome masoquista que puede irse transformando con el tiempo hacia cierta normalización, puesto que, conforme discurre su vida, el sujeto adquirirá experiencia en el manejo del dolor por estar expuesto a las experiencias de dolor y sufrimiento, encontrando progresivamente más razones y reflexiones del porqué de su sufrir; con lo que ciertas formas masoquistas irán mudando su organización, originalmente masoquista, hacia la resolución del sufrimiento. En otros casos, observamos como el cuadro originalmente masoquista se transforma en una neurosis con componentes de sufrimiento, que con el tiempo se hará más manejable y fácil de resolver.

---

<sup>354</sup> Este colapso probablemente esté producido por una sobrecarga tanática que sobrepasa la posibilidad de la formación de símbolos neuróticos, lo que significará finalmente tener el camino abierto para que la co-excitación y la sexualidad constituyan el masoquismo patológico.



## 8.5. El dolor

A lo largo de la tesis, hemos probado que existe un estado natural del Yo que deberá almacenar y guardar grandes cantidades energéticas hiperintensas, que sin duda han de originar un sufrimiento masoquista al sujeto. Sabiendo que es el Yo quien almacena estas cantidades, tendrá que entrar en contacto, tanto con las energías indomables y desorganizadas como aquellas eróticas provenientes de ambas pulsiones.

Según Rosemberg, esta experiencia energética convertirá al Yo en un Yo masoquista. Sin negar lo anterior, nosotros avanzamos y opinamos que, a lo largo del tiempo, el dolor producirá un segundo efecto, que está más allá de ser un simple guardián de nuestra existencia. En efecto, el dolor puede llegar a ser un fin en sí mismo, criterio que, de alguna manera, Freud señaló sin precisar a qué fin se estaba refiriendo.<sup>355</sup>

Nosotros pensamos que el dolor no está limitado a ser únicamente una señal de alerta ante un peligro, creemos que cumple dos funciones importantes en el aparato psíquico. La primera, que aportará grandes cantidades de energía que permitirán que el aparato psíquico se mantenga activo, tal como lo veremos. La segunda, que el dolor actuará como estímulo ante la consciencia y participará aportando los elementos de la realidad para organizar progresivamente la función simbólica, permitiendo la aparición de mecanismos que intenten modificar las fuentes de malestar o desarrollando un sentido lógico, entre los que puede estar la capacidad de discriminar entre lo verdadero y lo falso.

---

<sup>355</sup> Freud, S. 1924BN. *El problema económico del masoquismo*. Pág. 2753.

El estímulo del dolor y la tolerancia hacia él llevarán al sujeto a sustituir progresivamente una lógica científica por una lógica ética, que dé sentido y solución a su sufrimiento. Sin el dolor no habrá el estímulo para el cambio que se requiere para que un niño se aleje de las tentaciones incestuosas del cuerpo de la madre, y a la vez intente un acercamiento a la figura del padre, de la ley y del deseo.

Ya lo hemos señalado claramente en el capítulo del duelo que el dolor será un ingrediente fundamental para que se produzcan grandes cambios dentro del Yo, que permitirán que se neutralicen los violentos ataques del súper Yo al Yo.

La segunda viñeta que presentamos mostrará la importancia que tiene para ciertas personas conservar el dolor a lo largo del tiempo, para sostenerse vivos y activos.

Nelson es un profesor universitario de 38 años. Filósofo de carrera y religioso de vocación. Se acerca a la consulta porque refiere que está sufriendo mucho a causa de sus fantasías homosexuales y los deseos intensos que siente por ciertos alumnos a los cuales recrea en su imaginación, y en múltiples sueños diurnos de amor y ternura. La lucha conflictiva entre ceder a sus deseos y eliminar sus tendencias homosexuales será la razón que lo lleve a consulta. Luego de siete meses de psicoanálisis, asume que su verdadera vocación es destinar su vida al servicio de Dios, y por tanto, habrá de organizar su vida sobre esta decisión. Sin embargo, se niega radicalmente a poner fin a sus fantasías homosexuales, llegando a decir que si el análisis le “quita” sus ensueños, él podría perder la vida o, en su defecto, moriría de pena y de desilusión. El párrafo siguiente es un fragmento de sesión donde muestra claramente su pedido.

*“Ya sé que usted ni me va a poner ni me va a quitar nada, pero siento la necesidad de decirle que no podría seguir en la vida si pierdo mis sueños homosexuales. Entiendo que contienen más de dolor que de placer, también entiendo que estoy atrapado en un callejón sin salida, pero aun así, necesito el dolor y el placer de la ilusión de poder amar un imposible. A lo mejor soy perverso, pero no quiero que me pase lo que le pasó al personaje de Eccus (obra teatral), cuya vida se volvió vacía y triste luego que desapareció su pasión sexual por los caballos”.*

Probablemente, el trasfondo narcisista del paciente no le permite comprender que en algún momento de su vida deberá tomar una decisión entre vivir de cara al celibato o asumir lo que significa para él su deseo homosexual. Pero mientras que el análisis de las fantasías inconscientes que le impiden acceder a una mayor opción de felicidad no se disuelva, y siga rescatando su vida a través de un proceso masoquista, seguirá sacrificando fríamente su genitalidad y sexualidad en general.

Esta viñeta permite entender que el paciente necesita la excitación y la energía mental que provienen del dolor y la frustración, producidos por el deseo insatisfecho que él mismo se procura. No renunciar a la fantasía homosexual permite entender, desde el punto de vista metapsicológico, que asegurarse una buena cantidad de excitación mental hará que el aparato psíquico continúe trabajando y procesando sin huir del conflicto.

También podríamos entender que esta hiperexcitación que tiene su punto de estímulo en el mundo exterior hará posible la emergencia del fantasma del masoquismo, que intentará acercarse al padre por una vía falsa. Por ello, pensamos que la hiperexcitación que crea el sufrimiento no solo significa un movimiento hacia la vida, o un intento inconsciente que busca la solución del

conflicto, convirtiéndose en lo homosexual, no solo en un intento reparador, sino, de acortar la distancia que lo separa del padre, aun a través de adoptar una ley masoquista y equivocada, como puede ser el sometimiento a una “autoridad” sádica.

C.S. Lewis afirma en su texto *El problema del dolor* (1998) “*traten de excluir la posibilidad de sufrimiento que el orden de la naturaleza y la existencia de voluntades libres implican, y encontrarán que han excluido la vida misma*”.<sup>356</sup> Coincidimos con los criterios del autor, pues en nuestra propuesta afirmamos que el sufrimiento y el dolor son ingredientes infaltables en los procesos de la vida.

#### **8.6. Donde se fusionan las pulsiones**

Si la metapsicología ha sido un campo difícil de precisar, hablar sobre el funcionamiento de las pulsiones será aún más impreciso. Baste recordar que Freud, hasta su último texto, se refiere a las pulsiones como “nuestra mitología” y “de seres míticos”, lo que se fue haciendo más complejo conforme avanzó en sus descubrimientos. Dado que sería imposible un psicoanálisis sin estos conceptos, en especial el concepto de la fusión pulsional, hemos invitado a participar en esta tesis a distintos autores; entre los cuales está Laplanche, que sostiene una posición diferente a la de Freud en relación al tema de la fusión.

Ante tal divergencia de opinión en cuanto al marco teórico de la fusión pulsional, y ante el hecho de que sería imposible desarrollar una hipótesis sobre el masoquismo sin tener una posición clara, nos hemos visto precisados a tomar como marco teórico, que dé soporte a nuestras consideraciones sobre el masoquismo, el lineamiento teórico de Freud, que considera que las pulsiones sí

se mezclan entre sí en distintas proporciones, teniendo la pulsión de muerte la tendencia a desligarse de Eros y buscar la descarga a cero.

Por otro lado, dejar de lado la opinión de Laplanche, quien considera que las pulsiones no se mezclan entre sí a excepción del caso del masoquismo, no constituye una oposición a su teoría, tan solo que encontramos que lo opinado por Freud resulta más inteligible para sustentar nuestra tesis, que afirma que las pulsiones, como todas las energías de la economía psíquicas, están en un permanente movimiento, que incluye un constante intento de fusión-defusión, pudiendo encontrar a ambas pulsiones combinadas de modo imperfecto lo que no imposibilita que, en otros momentos, ambas pulsiones avancen hacia una fusión más perfecta, que significaría una tendencia a la reparación.

Así, la revisión de los autores en esta tesis nos lleva a afirmar que el sujeto cuenta con mecanismos reparadores que facilitan la fusión pulsional, con lo cual las cargas libres y erráticas desorganizadoras de la vida psíquica dejarán de dañar al individuo. Estos mecanismos son varios, en este capítulo destacaremos dos de ellos, que están al alcance tanto de la experiencia de la vida como de las técnicas de psicoanálisis, y que al ser aplicados adecuadamente se convertirán en un elementos facilitadores de la fusión completa de Eros y Tánatos. Estos mecanismos son: el tránsito de las pulsiones, tanto de vida como de muerte a través del núcleo masoquista del Yo, y el efecto fusionante de las pulsiones que genera los vínculos sujeto-objeto.

Siguiendo con esa reflexión, consideramos que el Yo cuenta con un núcleo masoquista incorporado que tendrá la función de atraer sobre sí toda energía desorganizada tanática o libre para procesarla e incorporarla a las cargas

---

<sup>356</sup> Lewis, C.S. 1998. *El problema del dolor*. Pág. 35.

libidinales con lo que se completa la doma pulsional. En distintos pasajes de la obra de Freud se insinúa la existencia de un núcleo masoquista del Yo, pero ninguno de ellos ha sido considerado por el autor como tal, como un núcleo masoquista con funciones específicas y efectos altamente favorables para que las neutralice, mediante su sometimiento a las cargas libres y tanáticas.

Este núcleo masoquista solo actuará en la medida que el sujeto se exponga al sufrimiento por períodos de tiempos controlados, que servirán para que el núcleo masoquista (que cuenta con un reservorio libidinal completo) facilite la unión de ambas energías hasta lograr la domesticación de lo tanático. Aunque el concepto de núcleo masoquista ha sido ignorado por Freud y sus seguidores, nuestras investigaciones han rescatado tal concepto de los textos donde fueron descritos, aunque sin nombrar la función masoquista que tiene el Yo. Hemos detectado la existencia de un núcleo masoquista desde el *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895) cuando Freud se refiere al Psi núcleo, al desarrollar su teoría del Yo; luego, en *Pulsiones y destino de pulsiones* (1915) al describir el Yo del placer puro; en el Yo del narcisismo (1914) y finalmente en *El Yo y el Ello* (1923) cuando se refiere a él bajo el subtítulo de “Los vasallajes del Yo”.

Nosotros, siguiendo la línea freudiana de pensamientos, encontramos que el objeto externo siempre ha jugado un papel preponderante con relación a la pulsión. Desde los *Tres ensayos de una teoría sexual* hasta *Yo y el Ello*, encontramos párrafos que abundan en propuestas de cambio y transformaciones de la pulsión, no bien entra en contacto con el objeto. Es por esta razón que incluso cuando la pulsión pierde su objeto consigue inmediatamente otros

objetos, como el propio sujeto durante la época del autoerotismo, instante que permite, entre otros logros, apaciguar las pulsiones desunidas.

El mismo efecto es observable cuando el niño se encuentra con el pecho materno. Llegando Freud a afirmar, en los *Tres ensayos de una teoría sexual* (1905), que el objeto sexual “es la persona por quien se siente atracción sexual”.<sup>357</sup> Con lo cual queda destacado que se trata de una persona, de un objeto externo, el que motive el movimiento pulsional. En tal sentido, resulta lógico considerar que el objeto sexual es un objeto que tiene una función energética semejante a cualquier otro objeto. Es decir, efecto ligador de pulsión.

Desde el punto de vista clínico, podemos comprobar que la propuesta de 1914 de *Introducción al narcisismo* se cumple punto por punto. Puesto que la libido sí sufre transformaciones importantes cuando encuentra su objeto, siendo también cierto lo opuesto, es decir, que la libido al perder a su objeto externo retornará al centro del Yo, adoptando la forma de libido narcisista.

Tanto en el duelo como en la regresión al autoerotismo, o en la segunda teoría de las pulsiones, encontramos de modo permanente que cada vez que la libido se aleja de su objeto esta se transforma, siguiendo la dirección de una defusión pulsional o en la aparición de la ambivalencia destructora del tipo amor-odio con grandes liberaciones tanáticas.

## **8.7. El duelo**

Las investigaciones que hemos realizado en esta tesis nos llevan a constatar que el proceso de dolor, por el que atraviesan las personas que están viviendo un duelo, produce una serie de transformaciones y mutaciones

destinadas a lograr superar en el tiempo el desorden que causa la pérdida de un ser querido. Entre los componentes infaltables del duelo está el dolor, que se presentará como el estímulo principal para el cambio, tanto intrapsíquico como en la conducta externa, de parte del doliente. Nosotros concluimos considerando que estos cambios al interior del Yo son necesarios para recibir y procesar el sufrimiento, tal como hemos señalado en la sección del duelo de la tesis.

Lo que proponemos es que, como producto del dolor de la pérdida y de las transformaciones en el interior del Yo, el Yo se vuelve “masoquista” para recibir sobre sí todo el dolor y el sufrimiento que producirán las cargas liberadas luego del duelo, con el fin de que el sujeto quede libre del padecimiento causado por la pérdida. Es así como el masoquismo del Yo surge para ponerse al servicio del dolor y, pasado un tiempo, lograr la libertad y el retorno a la vida del sujeto.

El primer cambio descrito es la identificación que acontece en el duelo. Según Freud, esta identificación con el objeto muerto tendría como fin ofrecerse al Ello, y a las pulsiones que de ahí emanan como objeto de amor sustituto, pues entonces el Yo puede decirle al ello: “puedes amarme, pues soy parecido al objeto perdido”.<sup>358</sup>

Nuestra posición difiere de la de Freud porque pensamos que la identificación no tiene por fin ofrecerse al Ello como objeto de amor, sino que gracias a la identificación se podrá ejecutar un control inmediato de las cargas libres, que se han intensificado con motivo de la ausencia de la persona amada. La identificación deviene imprescindible, puesto que será el proceso que facilite el

---

<sup>357</sup> Freud, S. 1905AE. *Los tres ensayos de una teoría sexual*. Pág. 135.

<sup>358</sup> Freud, S. 1923BN. *El Yo y el Ello*. Pág. 2711.



atrapamiento de las cargas, ya que las representaciones que se producirían por la identificación facilitarían la fijación de las cargas que habrían quedado libres.

Según nosotros, otra modificación importante que ha de acontecer en la libido es la regresión a la etapa del autoerotismo. Freud considera que el autoerotismo es “*un estadio temprano de la libido*” que surge en el individuo antes del nacimiento del Yo.<sup>359</sup> Tal como hemos manifestado en esta tesis, si el Yo ha de formarse con el tiempo, el estadio del autoerotismo habrá de aparecer momentos antes del nacimiento del Yo.

Considerando que las pulsiones necesitarán al Yo para que intermedie entre ellas y el objeto externo, y al no existir el Yo, el objeto de las pulsiones en este estadio original será el propio sujeto. Donde nos encontramos con la peculiar situación de tener pulsiones preyoicas que se dirigen hacia el sujeto mismo antes de que exista el Yo.

Dado que el autoerotismo, tal como su nombre lo indica, permitirá que las pulsiones parciales libres y desorganizadas se dirijan al propio sujeto, este movimiento de retorno al individuo permitirá que las energías pulsionales al transitar por el propio sujeto se serenen, se domestiquen, generando una recomposición de la fusión que finalmente disminuirá el dolor y el sufrimiento.

En otras palabras, las pulsiones en el estadio del autoerotismo no conocen lo que es un objeto externo, siendo el niño y la madre un solo cuerpo y una sola fusión. Al no haber objetos totales externos, para el bebé será imposible distinguir algo que diferencie lo de afuera de lo de adentro, lo pasivo de lo activo, lo masculino de lo femenino, ni nada que separe claramente las tendencias

---

<sup>359</sup> Freud, S. 1814AE. *Introducción al narcisismo*. Pág. 74.

autoagresivas de las tendencias héteroagresivas, como tampoco será posible diferenciar la homo o hétero sexualidad, ya que el sujeto estaría inmerso en un mundo donde prima el movimiento sobre el cuerpo de la pulsión parcial. En ese sentido, consideramos que las regresiones al autoerotismo producirán las modificaciones en ambas pulsiones que favorezcan su unión.

Finalmente, habrá que considerar que el dolor que padece el paciente durante su tratamiento es el principal signo externo que señala la existencia de un monto significativo de cargas libres. Por tanto, mientras el dolor psíquico exista, tendremos la evidencia de lo incompleto que se halla el tratamiento. El dolor psíquico actuaría como termómetro indicador de la intensidad de lo real y, por lo tanto, como el estímulo necesario para que entren en juego los componentes lingüísticos y el desarrollo del sentido ético del sufrir, que darán significación a las repeticiones sin sentido. Igualmente, sin dolor no habría estímulo para el habla o para el pensamiento elaborador. Por ello, a manera de un indicador de cuánta libido está siendo fijada y qué cantidad del amor-Eros está siendo recuperada, el análisis del dolor y su relación con el desamor será de utilidad extrema en todo proceso terapéutico.

A manera de cierre de este capítulo, es necesario reflexionar sobre lo que aportan otros pensamientos psicológicos que no provienen de la cantera del psicoanálisis como es el caso de resiliencia, concepto recientemente aparecido y que alude a la capacidad innata que puede tener un sujeto de sobrevivir a las serias dificultades que la vida le pone por delante, y que pese a ellas logra fortalecerse con el dolor, transformando el sufrir en experiencia positiva.

Para los orientales, las crisis que pueden surgir en la vida deben ser consideradas como oportunidades para el cambio. Así, en más de una ocasión

hemos escuchado auspiciar para los recién casados, como acto de cortesía, una vida plena de crisis que, consecuentemente, habría de llevarlos a mucha felicidad luego de superarlas, puesto que las crisis son consideradas como un estímulo para el cambio. Este buen deseo significaría la importancia de transitar por el dolor que produce la pobreza, el padecimiento o el sacrificio en los seres humanos, en múltiples momentos de sus vidas, sin quebrarse o abandonarse sin luchar. Consideramos que esto no sería otra cosa que lograr la organización psíquica capacitada para desarrollarse, inclusive, frente a la adversidad y el dolor.

Hay quienes consideran que son los cambios en el interior de la mente los que otorgarían al sujeto un aumento de la capacidad de afrontar el dolor y el sufrir luego de que, con el tiempo, se haya logrado la suficiente experiencia en el manejo de las crisis y penurias. El constante contacto con el dolor generaría en la persona el desarrollo de mecanismos de adaptación y de recuperación, por lo que la persona podrá finalmente volverse un experto en manejar sufrimientos y desgracias, que quedan transformados en experiencia.

Este punto de vista coincide plenamente con el nuestro, pues propone que el sufrimiento causado por los conflictos produce el estímulo para crecer en la vida y también constituye el andamiaje para el desarrollo y, consecuentemente, la transformación. Nuestra propuesta, que se apoya en más de cien años del desarrollo de una teoría del funcionamiento mental, constata como los resultados de los estudiosos de la resiliencia y las conclusiones a los que llega esta tesis coinciden, puesto que en ambos casos se entiende que el sufrimiento transforma el psiquismo, que el sufrimiento puede ser procesado y, finalmente, que la capacidad de sostener en el tiempo el sentido del sufrir hará que el padecimiento se convierta en experiencia de vida y desarrollo.

Lo que en nuestra propuesta aparece como el sentido ético del sufrimiento, aquello que convertirá el dolor en sentido de vida y superación, en las afirmaciones de los estudiosos de la resiliencia será la capacidad de encontrarle un sentido, una explicación, a la razón del sufrimiento. Acción que nos daría suficientes motivos como para afirmar que no todo masoquismo sería patológico, también cabe la posibilidad de que este diera origen a una transformación positiva, esto es, un masoquismo reparador, al servicio de la vida.

## CONCLUSIONES

1.- En la presente tesis nos hemos propuesto abordar la pregunta sobre la existencia de alguna forma de masoquismo no patológico, que en ciertas situaciones pueda estar al servicio de la vida. A lo largo de las investigaciones en psicoanálisis, desde Freud en adelante, se ha solido sostener que todo masoquismo es patológico por definición y que por tanto la tarea de la práctica psicoanalítica estaría ubicada con el objetivo de aliviar el dolor de dicho desorden o tal vez de evitarlo. En esta tesis se ha intentado mostrar la existencia de formas de masoquismo que podrían resultar no patológicas, benéficas para la vida o favorables al funcionamiento de la mente.

2.- Dado que el concepto del masoquismo es central en el psicoanálisis, y la técnica psicoanalítica está con frecuencia destinada a la eliminación de su presencia o cuando menos de sus síntomas, replantear la capacidad reparadora del sufrimiento deviene un tema central, sobre todo cuando nos enfrentamos al llamado masoquismo moral, que es reconocido por quienes lo padecen como algo racionalmente aceptable.

3.- En la presente investigación hemos intentado mostrar que hay formas de masoquismo que brindan un servicio a la vida, por las siguientes principales razones: a) Porque aumentan la capacidad crítica y de razonamiento, llegando a desarrollar un nuevo referente de sentido. b) Porque energizan el aparato psíquico. En tal sentido, dado que el psiquismo no podría activarse sin cantidades energéticas, el sufrimiento aporta las combinaciones necesarias para que se

sostenga la actividad psíquica. c) Porque al sostenerse el padecimiento en el tiempo permite, en diversos casos, organizar una nueva metáfora que dé sentido al sufrimiento. Esta nueva metáfora no siempre constituye una alternativa definitiva a las carencias originales, aunque sí permite desarrollar una vida más razonable. d) Porque muchas personas logran encontrar, luego de padecimientos masoquistas, un sentido ético al sufrimiento, que lo convierte en más tolerable y favorable. Esto otorgará un significado elevado, trascendente, que va más allá del individuo para justificarse en el bien social.

En aquellos casos severos donde el masoquismo tiene formas perversas, el desarrollo de un sentido ético del sufrimiento del paciente, lo conduce a que pueda hacer uso de dicha ética, deviniendo en saludable para él al disminuir su sufrimiento por la autocrítica y por el aumento del control de sus tendencias, aunque no se obtengan plenamente las transformaciones internas que todo psicoanalista espera como consecuencia de su trabajo clínico.

Igualmente hemos podido llegar a la conclusión de que en los casos de padecimiento no voluntarios; como por ejemplo: accidentes, traumas externos o desgracias causadas por la naturaleza, cuando el sufrimiento se libidiniza, este padecer cambia de sentido cobrando una tendencia a la lucha por la vida, que aumenta la tolerancia al mismo y mejora el pronóstico de supervivencia.

4.- En el primer capítulo hemos analizado el pensamiento de una serie de autores entre los que están Gerez-Ambertin, Stoller, Nasio, Deleuze, Laplanche, Kernberg, Freud y otros, cuyas teorías han aportado mayor conocimiento metapsicológico a la concepción y teoría del masoquismo, pudiendo concluir que, aunque ellos intuían la existencia de ciertas formas de masoquismo distanciado

de lo patológico, con excepción de Rosemberg, no lograron articular una teoría completa que diera cuenta de los aspectos útiles para la vida del desarrollo de una capacidad de tolerancia al sufrimiento en que las mismas personas se involucren.

Igualmente, llegamos a la conclusión de que, del mismo modo como afirmamos nosotros, los autores revisados consideran que el masoquismo tiene una incidencia en lo social más alta de lo que pudiera parecer, es decir se halla muy extendido en el mundo en sus diversas formas. Así mismo, hemos observado que aunque muchos de ellos consideran la existencia de una forma de masoquismo “normal” en la infancia o que forma parte de la agresividad sádica del varón, ninguno llega a aceptar que dichas conductas corresponderían a procesos conducentes a una autorreparación, donde nosotros consideramos que lograr sufrir de manera ordenada conduce a detener un sufrimiento desordenado y patológico.

5.- En el segundo capítulo hemos discutido la catarsis y el duelo como las formas paradigmáticas de un masoquismo proveniente de la expresión social de los pueblos. Ahí hemos mostrado que existen formas reparadoras naturales que expresan el modo como las colectividades suelen hacer uso del sufrimiento placiente, aceptado y buscado, que consideramos como masoquismo no patológico para procesar sus conflictos, a pesar de que en estos casos este sufrir los estaría conduciendo a un desafío sin solución, puesto que ni el duelo, frente al objeto perdido, ni la catarsis, ante el desafío al destino, tienen posibilidades externas de resolver las pérdidas.

Es así como pudimos demostrar la importancia que tiene este padecer, siendo la catarsis helénica la manifestación de un alma popular que busca el sufrimiento sin esperanza, al tener plena consciencia de que la lucha del héroe no tiene solución y que necesariamente habrá de fracasar en su intento de liberarse de su destino, pero, pese a que tanto el público como los actores saben el final trágico de la representación, no dejan de escenificar la representación del sufrimiento, que evidentemente habrá de tener un efecto benéfico y un sentido terapéutico de limpieza y purificación.

La otra manifestación no patológica que estudiamos es el duelo, como la expresión del dolor autorreparador. En efecto, no existe discrepancia entre aquellos que han escrito sobre el duelo, ni autor que no considere que este contiene en su sufrir un elemento que lleva a la curación. Tampoco importa que este factor terapéutico sea logrado mediante la capacidad de tolerar el dolor de la pérdida o de la posibilidad de desligarnos progresivamente del ser vivo que nos abandonó. Pero, en cualquier caso, los cambios ocurridos en el interior del Yo, causados por el duelo que nos libera, pone de manifiesto que todos ellos provienen del efecto del dolor y que el dolor de amor que acontece en el duelo es la causa principal para que dichos cambios se puedan producir.

Nosotros consideramos que el duelo actuaría como un verdadero estímulo irritativo para que el aparato psíquico se defiende, y reorganice el desajuste pulsional causado por la pérdida, mediante una reelaboración de toda su estructura. Así, nosotros hemos planteado, que el Yo sufre grandes modificaciones porque tiene que identificarse con lo muerto. El súper Yo, igualmente, cambia y se convierte en cruel y sádico con el propio Yo, y finalmente, el Ello se ve forzado a reorganizar sus pulsiones por acción del Yo,



las cuales serán transformadas de energías libres indómitas y no representables hacia energías ligadas y capaces de simbolización.

6.- En el tercer capítulo hemos analizado las obras de tres filósofos de significativa trayectoria: Aristóteles, David Hume y Max Scheler cuyos textos articulan conceptos que han servido para proyectar desde ahí nuestros criterios.

En el análisis que Aristóteles realiza sobre el sufrimiento voluntariamente buscado, afirma que existe una tendencia en ciertos seres humanos a actuar en sus vidas en contra de sus intereses y su buen juicio. A esto Aristóteles lo denominó *akrasia* y lo consideró como una falla en el sentido crítico y de la razón. Nosotros consideramos que este razonamiento presenta rasgos parecidos de lo que posteriormente se llamará masoquismo, pero con las siguientes diferencias:

- a) Aristóteles consideró que esto era debido a una falta de razonamiento, es decir, como un olvido transitorio. Hoy en día sabemos que hay formas masoquistas que involucran un pleno razonamiento.
- b) Aristóteles no pensó que había placer y gozo frente a la excitación que dicho sufrimiento traía, frente a lo que nosotros pensamos que el masoquismo contiene altos montos de excitación.
- c) Aristóteles proponía que la solución pasaba por buscar en la conducta humana el justo medio, mientras que nosotros consideramos que la alternativa de solución radica en que los cuadros masoquistas han de desarrollar una metáfora nueva que dé sentido al sufrimiento.

El análisis de la obra de David Hume acerca de los sentimientos morales, muestra que en todos aquellos sentimientos, considerados como tales, hay un elemento de sacrificio, puesto que la benevolencia, la amistad, la compasión, la justicia, la simpatía entre otros, dirigidos hacia el prójimo, necesariamente han de

estar relacionados con una forma de sufrir. De donde, al estar constituidos por elementos de auto postergación unidos a la libido, pueden ser considerados como formas de masoquismo, y que por estar al servicio de los demás y a favor de la sociedad, la cultura, y por tanto de la vida, formarían parte de aquello que denominamos masoquismo a favor de la vida.

De esta forma se puede observar que cuando el accionar virtuoso de las personas lleva la dirección de estos sentimientos morales, podremos encontrar en ellos una cuota de sacrificio y entrega social en favor del bien común y del prójimo, lo que sin duda resultará doloroso.

Las reflexiones que propone Max Scheler se basan en la afirmación que cuando el sufrimiento ocurre en el plano espiritual se convierte en un acto sacrificial, el cual tiene como consecuencia que el dolor mismo resulte más tolerable y benéfico. En ese sentido la tesis de Scheler deviene próxima a nuestra teorización pero nosotros, a diferencia de este autor, consideramos que el dolor resulta más tolerable y transformador de nuestras vidas cuando opera en él una nueva metáfora ética que le otorga un sentido diferente.

7.- El cuarto capítulo nos acercó a la obra de Sigmund Freud, donde encontramos que el creador del psicoanálisis tenía una posición doble ante el problema del masoquismo, puesto que por un lado no dejaba de considerarlo como patológico y perverso, mientras que por otro lado dejaba claros indicios de que en el masoquismo habría elementos que podían considerarse como normales. Así, llegó a sostener que el sadismo (parte integrante del sadomasoquismo) podría ser normal tanto en la vida de niño como en la del adulto, afirmando que surgía cuando el cortejo había fracasado. Nosotros

consideramos que tanto la tendencia masoquista de la niñez como el factor sádico en la vida sexual no pertenecen a una época de la vida, sino, constituyen un decurso permanente en los encuentros intersubjetivos de los seres humanos.

Así mismo, hemos observado que Freud no se anima a considerar la existencia de un núcleo masoquista del Yo, pese a que en distintos momentos de su obra afirma que el Yo tiende a someterse a los designios del súper Yo, del Ello y del mundo externo, pero sin afirmar, como lo hacemos nosotros, que el Yo se presta para atraer sobre sí cantidades de energías destructoras, para que al ser procesadas en su interior, disminuyan su intensidad volviéndolas cargas fijas.

En relación a la acción cruel y sádica del súper Yo, consideramos que Freud no precisa la causa última del ataque de esta instancia al Yo, no quedando clara la razón de esta violencia. Nosotros consideramos que el efecto de la violencia del súper Yo contra el Yo puede explicarse por dos probables causas. La primera, que al reerotizarse el súper Yo, tal como sucede en los casos de masoquismo, y actuar este sobre el Yo, pese a que utiliza la violencia, lo estaría haciendo movido por la libido, y por tanto, al servicio de la vida.

Por otro lado, consideramos que la violencia del súper Yo al Yo también podría ser causada por el colapso e incapacidad del aparato psíquico de crear una neurosis, de donde, el maltrato del súper Yo no generaría culpa, como en el caso de las neurosis, sino actos y escenas masoquistas tributarias de un proceso destinado a intentar, múltiples veces, adquirir la ley interna que jamás provino del padre.

Igualmente, nuestra posición toma una distancia con lo afirmado por Freud quien piensa que la pulsión de muerte no cuenta con posibilidades de sufrir una transformación y adquirir formas metafóricas que la acerquen al lenguaje. Nosotros

consideramos que bajo ciertas circunstancias sí es factible que el efecto de un significante modifique de alguna manera la pulsión de muerte. Esto se puede percibir al encontrar en la clínica situaciones donde la tolerancia al dolor, conjuntamente con la ayuda del proceso secundario terminará articulando nuevos símbolos, lo que finalmente actuará en beneficio de un proyecto de vida.

8.- El análisis del quinto capítulo corresponde a la obra de Lacan, con que pese a hallar coincidencias también encontramos divergencias significativas que reafirman nuestra posición. Nosotros consideramos que la incapacidad de adquirir la metáfora del nombre del padre, que llevará al sujeto al masoquismo, está vinculada a un proceso fallido, y que por tanto, cuando el paciente repite en el tiempo y de modo insistente las escenas perversas, es entendido por nosotros como múltiples intentos de llegar a incorporar la ley que se frustró, producto de una incompleta y no lograda adquisición de esta metáfora.

Entendemos que las escenas perversas que se instituyen en la vida de los masoquistas no solo son procesos rebeldes destinados a reafirmar la distancia con el padre, sino, por el contrario, son intentos fallidos de llegar a él, de adquirir la ley a la cual solo se puede aproximar a través del objeto violento, como el látigo las palmadas o las violencias que obtiene de su compañero.

Consideramos que el sentido del fantasma masoquista no solo indica el origen de un elemento de la sexualidad infantil, sino que también es un intento de elaborar aquello que quedó mal simbolizado en la mente del niño, y que lo alejó del padre dador de la ley.

Por otro lado, nuestra posición en cuanto al concepto de ética difiere de lo propuesto por Lacan, pues proponemos que más allá de considerar que lo ético

en psicoanálisis es la búsqueda de la verdad individual e histórica del paciente y como consecuencia de este hallazgo lograr la realización de los auténticos deseos, deviene imprescindible que a esto se le incorporen los valores y principios sociales, de tal modo que al ponerse en acto en el mundo externo, este deseo solo se podrá lograr con el aporte de los procesos secundarios, evitando la destrucción y el efecto de tendencias narcisistas.

Las reflexiones de Lacan nos llevan a considerar que el perverso no logró adquirir intrapsíquicamente la metáfora del nombre del padre. En tal sentido, consideramos que adquirir dicha metáfora será imprescindible para lograr acceder tanto a la ley, al deseo, así como abrir un espacio donde se acepte la existencia de objetos prohibidos al interior del psiquismo. Esto, para nosotros, es crear una metáfora nueva, una metáfora que contiene lo permitido y lo prohibido. Esto constituye lo ético en nuestra consideración.

Lacan sostiene que la metáfora paterna fallida nunca más puede volver a adquirirse, pero nosotros consideramos que es factible que el paciente sea capaz de aprender a usar los conceptos de lo paterno y la ley que ella contiene, aunque la metáfora originalmente fallida continúe estándolo.

Basándonos en la tesis de Lacan, llevamos más allá el concepto al pensar que es posible “aprender” a aplicar de modo práctico los conceptos de paternidad, ley y objeto prohibido, y lograr mediante el uso de estas metáforas sustitutivas disminuir un sufrimiento inútil y mejorar la calidad de vida de muchos masoquistas. Esto sería el equivalente de haber logrado un funcionamiento ético.

9.- En el sexto capítulo, estudiamos la obra de Jean Laplanche, habiendo encontrado en sus reflexiones algunos puntos que sirven de apoyo a nuestras

teorizaciones. Nosotros consideramos que si bien es cierto que las pulsiones no tienen origen biológico y que son implantadas desde afuera, como el efecto de los significantes producidos por los padres o cuidadores, lo tanático puede llegar a anidar en el interior de nuestro psiquismo tanto como producto de la pulsión sexual de muerte, como de energías autodestructivas provenientes no solo de la sexualidad sino también de otros significantes agresivos.

Ampliando la propuesta de Laplanche, que considera al autoerotismo como el primer punto de acción de las pulsiones parciales, nosotros pensamos que por dirigirse las pulsiones al propio sujeto, esto ayudará a la pacificación de las mismas facilitando la consecuente fusión pulsional. Así estimamos que, por causa del efecto del autoerotismo, se produce una zona de refugio de las pulsiones parciales, lugar donde pueden amainar su violencia y que dicho autoerotismo, al atravesar al sujeto, se constituye en otro de los sistemas autorreparadores.

Igualmente, bajo ciertas circunstancias favorables, es posible que los procesos autorreparadores inconscientes del psiquismo humano se hagan presentes, al favorecer la transformación desde la tendencia a la repetición hacia otra tendencia, cual es la de ingresar paulatinamente hacia el principio de constancia, con lo cual se conseguiría la modificación de pulsiones con energía indómita hacia pulsiones de energía fija, logrando de esta forma una integración perfecta entre ambas.

Finalmente, nosotros consideramos que la importancia de las fantasías presentes en los casos de masoquismo radica en saber cuál es el destino que el aparato psíquico asigna a dichas fantasías. Pensamos que estas, luego de nacer en el psiquismo, pueden ser proyectadas al exterior donde, por un lado,

organizarán las distintas escenas sexuales, que solemos ver en los casos de masoquismo, mientras que por el otro, liberan la tensión psíquica al colocar el conflicto en el mundo externo.

10.- El séptimo capítulo está dedicado a la obra de Benno Rosenberg. En este, describimos los puntos de vista del autor, habiendo llegado a la conclusión de que aunque Rosenberg propuso la existencia de un masoquismo guardián de la vida, consideramos que no solo existe esa forma de masoquismo, sino que la misma está al servicio de la vida, como también encontramos en las tendencias perversas la existencia de casos que contienen una intención reparadora al intentar reencontrar la ley perdida o un orden que alivie el sufrimiento. Así mismo, proponemos que diversas neurosis contienen componentes de un masoquismo operativo que habrá de funcionar aceptando el sacrificio gozoso de la parte para salvar, gracias a este acto, el todo.

En relación a la acción violenta del súper Yo sobre el Yo, consideramos que esta agresividad está presente tanto en las neurosis en forma de sentimiento de culpa, como en las perversiones bajo la forma de actos perversos, pudiendo afirmar que podremos encontrar conductas masoquista en las neurosis y en las patologías orgánicas, tal como la clínica lo demuestra.

En cuanto a la posición de Rosenberg en torno al masoquismo erógeno, y que al igual que muchos autores desde Freud hasta la actualidad, quien sostiene que esta forma de masoquismo está presente en múltiples momentos de la existencia y que es una condición de la vida, nosotros pensamos que la intensidad del masoquismo erógeno podría variar de acuerdo a la mayor presencia del principio de realidad y de la capacidad de tolerar el dolor a lo largo

del tiempo. En tal sentido, cualquier función del proceso secundario, reflexiva, metafórica, ética, que otorgue un sentido al sufrimiento, por el hecho de sostenerse un tiempo en el aparato psíquico trabaja a favor de la vida, porque energiza dicho aparato.

Así mismo, la teoría del masoquismo erótico se sintetiza en un principal concepto, que este es el punto de partida para entender el funcionamiento de todo el aparato psíquico, y por tanto las relaciones interpersonales que el sujeto tiene. Nosotros pensamos que la implantación de la pulsión de vida desde el origen mismo de la existencia también habrá de jugar un papel importante tanto en los cuadros clínicos como en las conductas habituales de los individuos.

En lo relativo a la formación del Yo primitivo, consideramos que este Yo se organiza con el fin de actuar como una defensa frente a los embates de las energías dolorosas, teniendo igualmente el núcleo masoquista del Yo la función principal de salir al encuentro y de aplacar las cargas hiperintensas y hostiles hasta volverlas cargas facilitadas.

11.- Finalmente, el octavo capítulo contiene nuestra posición teórica en torno a las consideraciones éticas en los casos de un masoquismo reparador. En tal sentido podemos afirmar que ciertos casos de masoquismo pueden evolucionar con el tiempo hacia un proceso de autorreparación siempre que el cuadro clínico o la conducta atípica pueda intercalar entre sus expresiones una nueva metáfora que dé sentido al sufrimiento.

De la misma forma, hemos desarrollado el criterio de que la condición ética del proceso analítico consiste en favorecer que las pulsiones perturbadas encuentren el camino hacia el mundo exterior, las que guiadas por un deseo



fundamental recaerán en los objetos externos, siguiendo la lógica de las pulsiones y dentro de un marco de valores.

También afirmamos que en los procesos secundarios la simbolización y la toma de consciencia constituyen la base de una reflexión ética que tendrá un papel determinante en la reversión de los desórdenes pulsionales.

Igualmente planteamos que en los casos de patología masoquista la organización del aparato psíquico contiene innatas tendencias a encontrar espacios para que se produzcan cambios dirigidos a la protección de la vida, sobre todo cuando se juntan el sufrimiento, lo libidinal, los procesos secundarios y lo ético.

En este capítulo destacamos la importancia que tiene el juicio de realidad, que junto con la elaboración, lo imaginario y lo lingüístico completarán el camino que lleve al principio de realidad, tan necesario para la autorreparación. También sostenemos que existen procesos intrapsíquicos que tienden a la reparación del daño creado por la afluencia de cargas libres en la medida que participe lo libidinal, de tal modo que sí existiría un masoquismo donde el paciente puede lograr, con el tiempo y procesando el conflicto, acceder a lo simbólico. En conclusión, de acuerdo a nuestra tesis, aun en los casos de masoquismo perverso habría un trabajo psíquico a favor de la vida y de la autorreparación.

En relación a la actuación del súper Yo, hemos afirmado que tanto en la constitución de las neurosis, como en la impronta masoquista, no hay una precisión metapsicológica que determine claramente la diferencia entre ambas reacciones superyoicas. En tal sentido, sostenemos que en los cuadros de mayor benignidad, es posible que el sujeto adquiriera la posibilidad de procesar, a la

manera de la neurosis, los conflictos inconscientes, al poderlos ahora intentar incluir en la cadena simbólica del lenguaje.

Finalmente, hemos precisado que el dolor no solo está limitado a ser una señal de alarma, sino que también es una forma de energía que proviene del mismo dolor y que permitirá al aparato psíquico mantenerse activo. El dolor habría de jugar una función importante como estímulo ante la consciencia activando los elementos de la realidad. Concluyendo que la tolerancia al dolor servirá como un estímulo al desarrollo de la actividad del pensamiento.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ali, S. (2001) *El espacio imaginario*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Alizade, M. (1992) *La sensualidad femenina*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Andreas-Salomé, L. (1993) *El erotismo*. Barcelona, Hesperus.
- Anzieu, A.. (1993) *La mujer sin cualidad*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Aray, J. (1991) *Momentos psicoanalíticos*. Caracas, Monte Ávila Latinoamericana.
- Aristóteles (1990) *Acerca del alma* Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2001) *Ética a Nicómaco*. Madrid, Mestas Ediciones.
- Assoun, P.L. (2005) *Lecciones psicoanalíticas sobre el masoquismo*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Aulagnier, P. y otros (2000) *La perversión*. Barcelona, Azul.
- Bleichmar, S. (1998) *La función de lo inconsciente. Destinos de pulsión, destinos del sujeto*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Bleichmar, S. (2000) *Clínica psicoanalítica y neogénesis*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Blos, P. (1993) *Los comienzos de la adolescencia*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Bollas, Ch. (1993) *Fuerzas del destino. Psicoanálisis e idioma humanos*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Brousse, M. H. y otros (1988) *Presentación de Lacan*. Buenos Aires, Manantial.
- Buitendijk, F.J.J. (1958) *El dolor*. Madrid, Biblioteca del conocimiento del hombre.
- \_\_\_\_\_ (2002) *El odio*. Barcelona, Tusquets Editores.
- Castoriadis, C. (1998) *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Changeux, J. P. y Ricoeur, P. (1998) *La naturaleza y la norma: Lo que nos hace pensar*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1975) *El ideal del Yo. Ensayo psicoanalítico sobre la "enfermedad de idealidad"*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Chemama, R. (dir.) (1998) *Diccionario del psicoanálisis. Diccionario actual de los significados, conceptos y matemas del psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Comte, (1999) *Tesis doctoral. Implicaciones metapsicológicas del masoquismo como originario de la sexualidad*. Madrid, Univ. Autónoma de Madrid.
- Crespo, L. F. (1999) *La identificación proyectiva en la psicosis*. Madrid, Biblioteca Nueva.

- Deleuze, G. (2001) *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Deutche, H. (1981) "La importancia del masoquismo en la vida mental de la mujer". (1927) En: *Escritos psicoanalíticos fundamentales*. Flies, R. (comp). Buenos Aires, Paidós.
- Diccionario de la Lengua Española (2001) Real Academia Española. 22ª edición, [www.rae.es](http://www.rae.es).
- Dolto, F. (1994) *La causa de los adolescentes*. Buenos Aires, Seix Barral.
- Doria, R.; Melgar, M.C. (1995) *Hacia el psicoanálisis de las psicosis*. Buenos Aires, Editorial Lumen.
- Evans, D. (1997) *Diccionario introductorio del psicoanálisis lacaneano*. Buenos Aires, Paidós.
- Fagan, J. y Shepherd, I. (comp.) (1989) *Teoría y técnica de la psicoterapia gestáltica*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Faig, C. (1984) *La transferencia supuesta de Lacan*. Buenos Aires, Javier Bóveda Ediciones.
- Foucault, M. (1987) *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_ (1993) *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. II*. Barcelona, Paidós.
- Frápolti, M.J.; Romero E. (1998) *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*. Madrid, Editorial Síntesis.
- Freud, S. (1909) *Obras completas. Análisis de la fobia de un niño de cinco años*. Buenos Aires, Amorrortu Editores (1998).
- \_\_\_\_\_ (1915-1917) *Obras completas. Duelo y melancolía* Buenos Aires, Amorrortu Editores (1979).
- \_\_\_\_\_ (1923-1925) *Obras completas. El Yo y el Ello* (. Buenos Aires, Amorrortu Editores (1979).
- \_\_\_\_\_ (1925-1926) *Obras completas. Inhibición síntoma y angustia* Buenos Aires, Amorrortu Editores (1996).
- \_\_\_\_\_ (1914) *Obras completas. Introducción del narcisismo* Buenos Aires, Amorrortu Editores (1979).
- \_\_\_\_\_ (1900-1901) *Obras completas. La interpretación de los sueños* Buenos Aires, Amorrortu Editores (1979).

- \_\_\_\_\_ (1915) *Obras completas. La represión* Buenos Aires, Amorrortu Editores (1979).
- \_\_\_\_\_ (1915) *Obras completas. Lo inconsciente* Buenos Aires, Amorrortu Editores (1979).
- \_\_\_\_\_ (1920-1922) *Obras completas. Más allá del principio del placer.* Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (1915) *Obras completas. Pulsiones y destinos de pulsión* Buenos Aires, Amorrortu Editores (1979).
- \_\_\_\_\_ (1911-1913) *Obras completas. Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia.* Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ *Obras completas. Tres ensayos de teoría sexual* (1901-1905). Buenos Aires, Amorrortu Editores (1978).
- \_\_\_\_\_ (1999) *Escritos sobre la cocaína*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1925) *Obras Completas. Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1909) *Análisis de la fobia de un niño de cinco años (Caso "Juanito")*. Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1909) *Obras Completas. Análisis de un caso de neurosis obsesiva. (Caso "El hombre del las ratas")* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1901-1905) *Obras Completas. Análisis fragmentario de una histeria. ("Caso Dora")*. Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1926) *Obras Completas. Análisis profano (Psicoanálisis y medicina)* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1937) *Análisis terminable e interminable* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1927-1928) *Dostoievsky y el parricidio* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1915-1917) *Duelo y melancolía* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1927) *El porvenir de una ilusión.* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1924) *El problema económico del masoquismo* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1923) *El Yo y el Ello* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1938-1940) *Escisión del Yo en el proceso de defensa.* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1923-1924) *Esquema del psicoanálisis* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1893-1895) *Estudios sobre la histeria* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).

- \_\_\_\_\_ (1927) *Fetichismo* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1914-1918) *Historia de una neurosis infantil (Caso del "Hombre de los Lobos)*. Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1925-1926). *Inhibición, síntoma y angustia* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1914). *Introducción narcisismo* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1924). *La disolución del Complejo de Edipo* (Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1900) *La interpretación de los sueños* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1925) *La negación* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1923) *La organización genital infantil Adicción a la teoría sexual.* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1924) *La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1915) *La represión* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ 1896 (1898) *La sexualidad en la etiología de la histeria.* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1894) *Las neurosis de defensa* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1917) *Lecciones introductorias al psicoanálisis* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1915) *Lo inconsciente* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1919) *Lo siniestro* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1910-1911) *Los dos principios del funcionamiento mental* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1915) *Los instintos y sus destinos* (Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1920) *Más allá del principio del placer* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1923-1924) *Neurosis y psicosis* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1932-1933) *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis.* Madrid, Biblioteca Nueva.1981
- \_\_\_\_\_ (1910-1911) *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia. ("Dementia paranoides"), (Caso "Schreber" )* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1919) *Pegan a un niño. Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales.* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1895) *Proyecto de una psicología para neurólogos* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).

- \_\_\_\_\_ (1921) *Psicología de las masas y análisis del yo* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1914) *Recuerdo, repetición y elaboración* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1931) *Sobre la sexualidad femenina* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1912-1913) *Tótem y tabú* (Prólogo) Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1905) *Tres ensayos para una teoría sexual* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- \_\_\_\_\_ (1916) *Una relación entre un símbolo y un síntoma* Madrid, Biblioteca Nueva (1981).
- Fromm, E. (2000) *Ética y psicoanálisis*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Gárate, I.; Marinas, J. M. (2003) *Lacan en español (Breviario de lectura)*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Garma, A. (1960) *Sadismo y masoquismo en la conducta humana*. Buenos Aires, Editorial Nova.
- Gerez-Ambertin, M. (1993) *Las voces del superyó. En la clínica psicoanalítica y en el malestar en la cultura*. Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Imperativos del superyó. Testimonios Clínicos*. Buenos Aires, Lugar Editorial.
- Giddens, A. (1998) *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid, Cátedra.
- Green, A. (1975) *La concepción psicoanalítica del afecto*. México D.F., Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_ (1989) *La pulsión de muerte*. Primer simposio de la Federación Europea de Psicoanálisis - Marsella 1984. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (1993) *El trabajo de lo negativo*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1993) *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (1995) *El lenguaje en el psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (1996) *La metapsicología revisitada* Buenos Aires, Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_\_ (2002) *La diacronía en psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Gutiérrez Terrazas, J. (1998) *Teoría Psicoanalítica. Su doble eje central: la tópica psíquica y la dinámica pulsional*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Guyomard, P. (1997) *El goce de lo trágico. Antígona, Lacan y el deseo del analista*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Harari, R. (1993) *El seminario "La angustia", de Lacan: una introducción*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

- Heidegger, M. (1927) *El ser y el tiempo* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002
- Horstein, L. y otros (1994) "Cuerpo, historia, interpretación". En: *Piera Aulagnier: de lo imaginario al proyecto identificador*. México D.F., Editorial Paidós.
- Hume, D. (1977) *Investigación sobre los principios de la moral* Madrid, Editorial. Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1998) *De los prejuicios morales y otros ensayos* . Madrid, Editorial Tecnos.
- \_\_\_\_\_ *Investigación sobre el conocimiento humano* Madrid, Biblioteca Nueva. (2002)
- Jakobson, R.; Halle, M. (1973) *Fundamentos del lenguaje*. Madrid, Editorial Ayuso.
- Juan Pablo II (1984) *Salvifici Doloris*. Editorial Paulista. Madrid.
- Kernberg, O. (1995) *Relaciones amorosas. Normalidad y patología*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Kristeva, J. (1993) *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Lacan, J. (1977) *Los cuatro principios fundamentales del psicoanálisis. Seminario XI*. Madrid, Barral Editores.
- \_\_\_\_\_ (1978) *La familia*. Barcelona, Editorial Argonauta.
- \_\_\_\_\_ (1979) *De la psicosis paranoica, en sus relaciones con la personalidad*. México D.F., Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_ (1983) *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- \_\_\_\_\_ *1955-1956 El seminario de Jacques Lacan. Libro 3. Las psicosis*. Buenos Aires, Editorial Paidós. (1985)
- \_\_\_\_\_ (1957-58) *Escritos II*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores (1991).
- \_\_\_\_\_ *1959-1960 El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Editorial Paidós (1990).
- \_\_\_\_\_ (1988) *Escritos I*. México D.F., Siglo Veintiuno Editores (1988).
- \_\_\_\_\_ (1969-1970). *El reverso del psicoanálisis. Libro 17* Barcelona, Editorial Paidós (1992).
- \_\_\_\_\_ *1956-1957. El seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La relación de objeto* Buenos Aires, Editorial Paidós. (1994)
- \_\_\_\_\_ (1972-1973) *Aún. Libro 20*. Buenos Aires, Editorial Paidós. (1995)
- \_\_\_\_\_ *1957-1958 Las formaciones del inconsciente. Libro 5.* Buenos Aires, Editorial Paidós. (1999)
- \_\_\_\_\_ *1964. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Libro 11*. Buenos Aires, Editorial Paidós. (2003)



- \_\_\_\_\_ 1960-1961. *La transferencia Libro 8* Buenos Aires, Editorial Paidós. (2003).
- \_\_\_\_\_ 1953-1954 *Los escritos técnicos de Freud Libro 1.* Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Lagache, D. (1982) *Obras Las alucinaciones verbales y otros trabajos clínicos (1932-1938)*. Buenos Aires, Paidós.
- Laplanche, J. (1970) *Vida y muerte en psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (1981) *El inconsciente y el ello. Problemáticas IV*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (1983) *La sublimación. Problemáticas III*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (1987) *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (1988) *Castración. Simbolizaciones. Problemáticas II*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (1993) *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (1996) *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (2001) *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (2001) *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Laplanche, J.; Pontalis, J.B. (2003) *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Laso de la Vega, J. (1984) *Introducción a Homero*, Barcelona: Editorial Labor.
- Lechte, J. (1994) *Cincuenta penadores contemporáneos esenciales*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Leclaire, S. (1982) *Desenmascarar lo real*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Matan a un niño. Ensayo sobre el narcisismo primario y la pulsión de muerte*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Lewis, C.S. (1998) *El problema del dolor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Liberman, D.; Labos, E. C. (1982) *Fantasía inconsciente, vínculo y estados psicóticos*. Buenos Aires, Ediciones Kargieman.
- M'Uzan, M. (1995) *La boca del inconsciente. Ensayos sobre la interpretación*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

- Maldavsky, D. (1982) *El complejo de Edipo positivo: constitución y transformaciones*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Teoría y clínica de los procesos tóxicos. Adicciones, afecciones psicósomáticas, epilepsias*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Maleval, J.C. (2002) *La forclusión del nombre del padre*, Buenos Aires, Paidós.
- Masotta, O. (1995) *Lecturas de psicoanálisis, Freud, Lacan*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- McDougall, J. (1993) *Alegato por una cierta anormalidad*. Buenos Aires, Paidós.
- Milmaniene, J.E. (1998) *Extrañas parejas. Psicopatología de la vida erótica*. Buenos Aires, Paidós.
- Moscovici, M. (1991) *La sombra del objeto. Sobre la inactualidad del psicoanálisis*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Nacht, S. (1968) *El masoquismo*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Nasio, J.D. (1987) *El silencio en psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ *En los límites de la transferencia*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (1993) *Enseñanza de 7 conceptos cruciales del psicoanálisis*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- \_\_\_\_\_ (1994) *El magnífico niño del psicoanálisis*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- \_\_\_\_\_ (1999) *El libro del dolor y del amor*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- Phillips, A. (1988) *Una defensa del masoquismo*. Barcelona, Alba Editorial.
- Rabant, C. (1993) *Inventar lo real. La desestimación entre perversión y psicosis*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Reik, T. (1949) *El masoquismo en el hombre moderno*. Buenos Aires, Editorial Nova.
- Ricoeur, P. (2003) *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, Ed. Trotta.
- \_\_\_\_\_ 1990 *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- Rosenberg, B. (1995) *Masoquismo mortífero y masoquismo guardián de la vida*. Valencia, Promolibro.
- Rosolato, G. (2004) *El sacrificio. Estudio psicoanalítico*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Roudinesco, E. (2000) *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Bogotá. Fondo de Cultura Económica.

- \_\_\_\_\_ (2003) *La familia en desorden*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económico.
- Safouan, M. (2003) *Lacaniana. Los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*. Buenos Aires, Paidós.
- Safouan, M.; Julien, P.; Hoffmann, Ch. (1997) *El malestar en el psicoanálisis. El tercero en la institución y el análisis de control*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Sandler, J. (comp.) (1991) *Estudio sobre "Introducción al Narcisismo" de Sigmund Freud*. Madrid, Julián Yébenes.
- Santa Biblia* (1960) Broadman & Holman publishers. Nashville, Tennessee.
- Scheler, M. (1979) *El sentido del sufrimiento (1923)* Buenos Aires, Editorial Goncourt.
- Schopenhauer, A. (1996) *La lectura, los libros y otros ensayos*. Madrid, Editorial EDAF
- Sédat, J. y otros (1982) *¿Retorno a Lacan? La nueva controversia*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- Stoller, R.J. (1998) *Dolor y pasión. Un psicoanalista explora el mundo sadomasoquista*. Buenos Aires, Manantial.
- Stubrin, J.P. (1993) *Sexualidades y homosexualidades*. Buenos Aires, Ediciones Kargieman.
- Téllez V. J.; López M., A. (comp.) (2001) *Aspectos neurocognoscitivos de la esquizofrenia*. Bogotá, Nuevo Milenio Editores.
- Tendlarz, S.E. (comp.) (1995) *Análisis de las alucinaciones*. Buenos Aires, Paidós.
- Valls, J.L. (1995) *Diccionario freudiano*. Madrid, Julián Yébenes.
- Vargas, R. (2000) *En torno a "pegan a un niño" de Freud*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Varone, F. (1988) *El dios sádico*. Bilbao, Grafo.
- Vernant, J.P.; Vidal Naquet, P. (1987) *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid, Taurus.
- Welldon, E.V. (1993) *Madre, virgen, puta. Idealización y denigración de la maternidad*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- Winnicott, D.W. (1987) *Realidad y juego*. Buenos Aires, Gedisa Editorial.
- Zizek, S. (2004) *Mirando al sesgo*. Barcelona, Paidós.
- Zizek, S. (2005) *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires, Editorial Paidós.