

# LA PULSIÓN ANARQUISTA

NATHALIE ZALTMAN



**M  
V  
L  
A  
I  
E  
S  
T  
A**

“La pulsion anarquiste”, de Nathalie Zaltzman  
[*Psyché anarchiste. Débattre avec Nathalie Zaltzman*.  
Introduction: Jacques André.  
Paris: Petite Bibliothèque de Psychanalyse,  
Presses Universitaires de France, 2011. 11-79]  
se reproduce con la autorización de Humensis,  
170 bis boulevard Montparnasse, 75680 Paris Cedex 14,  
[www.humensis.com](http://www.humensis.com)

traducción y notas de enrique flores

los fotogramas de *Palmas* (*Ladoni*, 1994),  
de Artur Aristakisyan,  
se reproducen con permiso del cineasta;  
la selección estuvo a cargo de martín molina gola

composición tipográfica de josé manuel mateo,  
con la colaboración de gamaliel valentín gonzález,  
sobre un diseño de andrés mario ramírez cuevas.

primera edición virtual en méxico: marzo de 2020

prohibida la reproducción total o parcial de esta obra  
—incluido el diseño tipográfico y de portada— sea  
cual fuere el medio electrónico o mecánico que se  
usare, sin el consentimiento por escrito del titular  
de los derechos patrimoniales de esta edición.

HECHO EN MÉXICO

# LA PULSIÓN ANARQUISTA

**NATHALIE ZALTZMAN**

Traducción: Enrique Flores

Fotogramas:

*Palmas*, de **Artur Aristakisyan**

Selección: Martín Molina Gola



# P R Ó L O G O S



## Pulsión de muerte, pulsión anarquista

Partiendo de su práctica clínica, Nathalie Zaltzman aísla en la pulsión de muerte una categoría que justamente no apunta a la muerte, sino a la vida: la *pulsión anarquista*. Ciertos sujetos, para sobrevivir, necesitan emplear cierta violencia para desligarse de un vínculo demasiado mortífero, demasiado “amoroso”. Eros aspira a la unión, a la fusión, a la totalidad, por no decir a la posesión, a la anexión del objeto de amor o a la simple eliminación de su alteridad: ¡a su muerte! ¿Cómo escapar de las garras excesivamente envolventes de una madre demasiado amorosa, o de una estructura de vida demasiado gregaria, sino con cierta brutalidad? Pero la violencia puede volverse contra sí misma, rechazando el alimento-amor, por ejemplo, con que la madre atiborra a la hija —de ahí la imagen suicida asociada con la anorexia, aunque se trate de una estrategia vital—. O esa violencia puede volverse contra el lazo social que nos estrangula —de ahí la imagen demoníaca o terrorista que arrastran ciertos gestos de ruptura social o política—.

Es a contramano de esas interpretaciones planas que va este bello ensayo de Nathalie Zaltzman, rescatando la “positividad” de esa supuesta “negatividad” inherente a la noción de *pulsión de muerte*. Se trata de acentuar el sentido liberador

presente en algunas configuraciones clínicas, o incluso en ciertos gestos, individuales o colectivos, que la moral dominante, defensora del orden, del equilibrio y la totalización, considera destructivos o antisociales. Toda una inversión de la lógica corriente, para la que nos preparó todo un movimiento de ideas en las últimas décadas. Con Bataille entendemos la dimensión vital de la experiencia-límite (en el erotismo o en los rituales sacrificiales, se cruza el borde de la muerte, sí, pero para vehicular un exceso de vida, su gasto o su gratuidad). Con Blanchot entendemos que lo fragmentario y la dispersión escapan a los peligros de la totalidad, por no decir del totalitarismo. Ya en la constelación que va de Deleuze y Derrida a Foucault, la Diferencia despunta con su esplendor propio, sea en la filosofía, en la literatura, en la locura, en la marginalidad, e incluso en la política.

Nathalie Zaltzman no podría ser indiferente a ese horizonte de pensamiento. Aunque no lo mencione (con excepción de Blanchot, citado varias veces), extrae de él las consecuencias más radicales para la práctica psicoanalítica. Primero, era necesario rechazar la oposición dicotómica entre Eros (con sus efectos de totalización) y Tánatos (como pulsión disgregadora). Demasiado simples, dice ella. Pues ciertas pulsiones de muerte tienen una función de individuación, de separación, insiste. Y como eso no se toma en cuenta, con frecuencia se intenta domesticar libidinalmente las pulsiones de muerte, apaciguándolas y bloqueándoles cualquier expresión. Así aparece la función positiva de una categoría de la pulsión de muerte que ella va a designar *pulsión anarquista*: “abrir una salida vital ahí donde una situación crítica se cierra sobre un sujeto y lo destina a la muerte”.





Sustentar esa salida en la clínica implica revocar la denegación de la muerte, asumiendo los efectos de liberación de sus imágenes en una existencia que exige rediseñar su contorno.

Sustentar esa misma postura en la vida social permitiría escuchar la emotiva frase del geógrafo anarquista Elisée Reclus, que exorciza la muerte arriesgando la vida: “Estoy cansado de comer y beber, de dormir en una cama y de andar con el bolsillo lleno. *Necesito morir un poco de hambre, dormir sobre el cascajo*”. ¿Es Kafka? ¿Es Beckett? ¿Es Artaud? ¿Son los esquizos de Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*? ¿O tal vez Lenz, o Bartleby, o Louis Wolfson? Porque es innegable: en todos ellos habla un deseo de distancia en relación a lo que los sofoca, de desligamiento en relación a los que los capturaría, lo que Chaim Katz llamó “soledad voluntaria”. En el revés de su aparente negatividad, se expresa en esa serie la afirmación de otra cosa, más nómada, más libre, más desobstruida —incluso el deseo de una comunidad *otra*—. En ella es necesario que algo que nos mata muera para que algo distinto pueda vivir. Nos preguntamos si este libro de clínica no tiene una dimensión profundamente política, cada vez más urgente.

No por azar la autora rehace una extraña genealogía, muy poco conocida, del macabro lema fascista: “¡*Viva la muerte!*”. Según ella, era al principio el clamor de los españoles que querían expulsar a los invasores napoleónicos. Allí, ese lema significaba solamente que arriesgarían la vida para defenderla. El mismo grito fue retomado por los anarquistas, en el sentido de luchar contra todo aquello que encarcela la vida —la autoridad, la jerarquía, el estado, la civilización—. Enteramente distinta fue, en cambio, la intención del

fascismo franquista cuando se apropió de ese mismo lema para lanzarlo contra los anarquistas: “*¡Viva la muerte!*” pasó a significar entonces la celebración pura y simple de la muerte de todo. El desafío consistiría en distinguir un sentido del otro: el grito vital (el coraje de enfrentar la muerte para luchar contra el imperio de la muerte) o el clamor mortífero, tal como lo vemos diseminarse hoy.

Necesitamos, urgentemente, cada día más, rediseñar la geografía de los afectos e impedir la confusión de esas dos modalidades. En un momento en que todos dicen defender la vida, incluso cuando celebran la muerte, este libro ofrece instrumentos finos para diferenciar una cosa de otra, en la escala diminuta de un consultorio o en la escala extendida del planeta.<sup>1</sup>

PETER PÁL PELBART  
São Paulo, octubre de 2019

<sup>1</sup> Traducción: Enrique Flores.



## «Vivir es peligroso»<sup>2</sup>

“**L**a pulsión anarquista” no es solamente un texto de Nathalie Zaltzman sino que se parece a ella. Para quienes la conocieron, evoca al menos tanto su *persona* como su *pensamiento*. Una de las maneras de leer este artículo es escuchar en él la larga presión de un grito: “¡Me ahogo!”. ¿Por culpa de quién? La primera originalidad del texto de Nathalie Zaltzman radica en la respuesta sorprendente que da a esa pregunta: ¡Eros! ¿Cómo ese dios encantador, “erótico”, cómo ese niño alado que juega a las nueces, cómo los niños de hoy juegan a las canicas, cómo ese seductor de Psique, como ese libertador podría convertirse en un sofocador? Y es que no es exactamente él de quien se trata. El “Eros” al que apunta la pulsión anarquista, aquel cuyo dominio ella busca disolver, cuyo poder rechazar, “nace” en 1920. Las palabras que caracterizan su acción son: reunión, conservación, cohesión, ligadura, síntesis... Ese Eros ama más que nada las unidades, siempre más grandes. *Uno* es su cifra: no hacer más que uno, nada más que uno.

<sup>2</sup> “*La vie sans filet*” (“La vida sin red”). En lugar del título original, citamos la frase recurrente de Riobaldo, narrador del *Gran Sertón: Veredas*, de João Guimarães Rosa.



Es también la cifra de Narciso, la cifra del amor cuando es antes que nada narcisista —“Dentro de poco, mi amor, ya no seremos más que Uno... Yo” (Woody Allen)—. El Eros freudiano de 1920 es heredero de Narciso; el desvío hacia el objeto no es para él más que un desvío.<sup>3</sup>

Esa primacía del yo no carece de consecuencias en cuanto a la naturaleza del objeto. El objeto de la sexualidad infantil —cuando es aún polimorfa y plástica— es desplazable, transformable, reemplazable. Precisamente una cualidad que le falta al yo cuando se convierte él mismo en el objeto del amor que (se) tiene. Que prevalezca la nota narcisista en el amor, como en el caso del Eros freudiano, y la sombra de Narciso cubrirá a todos los objetos. El Eros de 1920 es mucho más el heredero de *Duelo y melancolía* que de los *Tres ensayos sobre la teoría sexual*. Es al tiempo que la muerte, la pulsión de su propia muerte, se introduce en el inconsciente, cuando se impone como la representación inconciliable por excelencia, cuando Narciso reina como amo sobre la vida de Eros.

3 Freud lo admite al escribir: “Cuando postulamos la tesis de la libido narcisista y extendimos el concepto de libido a las células individuales, vimos a la pulsión sexual transformarse en Eros, que intenta impulsar las unas hacia las otras, y mantener en cohesión las partes de la sustancia viva” (*Más allá del principio del placer*). [Traducción de José Luis Etcheverry: “Con la tesis de la libido narcisista y la extensión del concepto de libido a la célula individual, la pulsión sexual se nos convirtió en Eros, que procura esforzar las partes de la sustancia viva unas hacia otras y cohesionarlas” (*Obras completas* XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 59, n. 27).]

Ese combate entre el amor-Uno, el amor perfecto, que abole las distancias e ignora las diferencias, encarna ejemplarmente en el texto de Nathalie Zaltzman bajo los rasgos de una madre, el amor de una madre por un hijo... Freud, en una observación que surge tanto o más del fantasma y de su realización de deseo que de la intuición teórica, veía en la relación amorosa de la madre hacia el hijo, “fundada sobre el narcisismo”,<sup>4</sup> ¡el único amor perfecto posible, libre de ambivalencia! “Mi hijo es todo para mí...” Del amor por el objeto total al amor totalizante, totalitario, hay un paso que Narciso, y tal vez las madres, franquean. Una madre perfecta, omnipotente, jamás desfalleciente, absolutamente amante —asfixiante, en suma—, he ahí al tirano al que acomete la pulsión anarquista: ¡Ni Dios, ni Madre!<sup>5</sup> ¿Podría un padre reemplazarla? Sin duda, a condición sin embargo de rozar la paranoia, cuando a la madre, el amor primario, el primero de todos los amores, le basta: un amor “único, incomparable, fijado para toda la vida de manera inalterable”.<sup>6</sup>

¿Cómo esperar escapar a una prisión como esa, que cada vida *a minima* no deja nunca de inventarse, pues, sea uno

4 [Cf. *Psicología de las masas y análisis del yo* (OC-XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 59).]

5 [“*Ni Dieu, ni Mère!*”, juego de palabras que alude al grito anarquista: “Ni Dios ni Amo” (“*Ni Dieu, ni Maître*”).]

6 [Cf. *Esquema del psicoanálisis*. En la traducción de Etcheverry: “la significatividad única de la madre, que es incomparable y se fija inmutable para toda la vida, como el primero y más intenso objeto de amor, como arquetipo de todos los vínculos posteriores de amor” (OC-XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2012, p. 188).]



madre o hijo, o hija... la amenaza de hacerse sólo *uno* con la madre está lejos de haberse evitado? ¡Gracias a la muerte! Si no la muerte misma —posible que la vida nunca actualiza (Heidegger)—, sí su proximidad, su entrada en el campo de la experiencia. La muerte, la suya o la de alguien cercano que, como se dice comúnmente, transmuta en un santiamén los valores, barre de un manotazo el orden del mundo mejor establecido —a menos que lleve al resultado inverso: clausurar aún más a Narciso sobre sí mismo... Los dos destinos son posibles—. Ahí se percibe, más aún, la fidelidad de Nathalie Zaltzman a ciertas intuiciones freudianas, que la guerra específicamente le permitió formular: “La guerra barre con el tratamiento convencional de la muerte. La muerte ya no se deja negar, estamos forzados a creer en ella... La vida vuelve a ser interesante, reencuentra su pleno contenido”.<sup>7</sup> La pulsión anarquista no tiene otro objetivo: hacer la vida de nuevo interesante, mantenerse en equilibrio inestable “entre la fragilidad de las razones de vivir y su indestructibilidad”.

En una cita ficticia, Nathalie Zaltzman evocaba lo que bien podría ser para ella el programa de una vida, o el de una obra anarquista: “¿Por qué esta parsimonia de tu vida? ¿Miedo de que sea demasiado grande para ti? Sé realista: no tienes otra de recambio, y de todas maneras te desborda”.

JACQUES ANDRÉ

<sup>7</sup> [Cf. *De guerra y muerte*. Versión de Etcheverry: “La guerra ha de barrer con este tratamiento convencional de la muerte. Ésta ya no se deja desmentir (*verleugnen*); es preciso creer en ella [...]. La vida de nuevo se ha vuelto interesante, ha recuperado su contenido pleno” (OC-xiv. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 292).]



*¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?*  
*¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?*

Primera Epístola de Pablo a los Corintios







# De la pulsión de muerte a sus formas psíquicas





**T**erminó el tiempo en que se podía partir al encuentro del conde Drácula a través de los Cárpatos, y recoger en Transilvania, entre los indígenas, noticias frescas acerca de ese ser amurallado en sí mismo por su inmortalidad y donador de una eterna no-muerte. Agencias de viajes venden ahora circuitos organizados a través de sus castillos, y los campesinos del Danubio han dejado exangüe esa representación mental legendaria forjada por la pulsión de muerte.

Es en el terreno de la experiencia analítica donde tendré que proceder al seguimiento de las huellas de esa pulsión.

Si hay que encaminarse y errar, ¿es porque, excluidos de la verdad, estamos condenados a la exclusión que prohíbe toda morada? ¿No es más bien que esa errancia significa una nueva relación con lo “verdadero”? ¿No es que ese movimiento nómada (en el que se inscribe la idea de reparto y separación) se afirma, no como la eterna privación de una morada, sino como una manera auténtica de residir, de un residir que no nos ata a la determinación de un lugar, ni a fijarnos en una realidad desde ese instante fundada, segura, permanente? (Blanchot, “La experiencia límite”).<sup>8</sup>

*Aquí no hay enfermos: sólo hay vivos y muertos.* Eso era lo que quería decir el jefe de barraca, lo que decían todos [...]. Un camarada estaba muy enfermo y acababa de ser designado para un traslado. Si partía, existían muchas posibilidades de que muriera en el trayecto. Él se rió y repitió: “Así que no saben por qué están aquí”,

8 Maurice Blanchot. “L’expérience limite”. *L’entretien infini*. París: Nouvelle Revue Française (NRF) / Gallimard, 1969, pp. 185-186. [“La experiencia límite” es la segunda parte de *El diálogo inconcluso* (*L’entretien infini*).]

y recalando cada palabra: “Sepan que están aquí para morir” (Antelme, *La especie humana*).<sup>9</sup>

El relato clínico es un rodeo, una vía oblicua. Un levantamiento geomórfico no restituye un paisaje. La historia clínica no tendrá aquí otra función que la de referencia.

Esta mujer debería tener un nombre bíblico. Si hubiera sido hombre, la hubiera llamado Abraham, aquel a quien el Eterno le impuso, como signo de lealtad total, aceptar el sacrificio de la vida de su hijo. La prueba por la que atraviesa tiene otra resonancia bíblica: el juicio del rey Salomón. En esa prueba, como toda madre en verdad, ocupa al mismo tiempo el lugar de las dos mujeres.

Entonces vinieron ante el rey dos mujeres prostitutas y se colocaron ante él. Una dice: “¡Mi hijo es el que está vivo y tu hijo el que está muerto!”. Pero la otra dice: “¡No! ¡Es tu hijo el que está muerto y el mío el que está vivo!”. El rey dice: “Partid en dos al hijo vivo y dadle la mitad a una y la otra mitad a la otra”. Entonces la mujer cuyo hijo estaba vivo le habló al rey, pues sus entrañas se conmovieron a causa de su hijo. Dice: “¡Por favor, mi Señor, dadle a ella el niño vivo y no lo entreguéis a la muerte!”. Y Salomón hizo devolver el niño vivo a la mujer que pudo renunciar a él para que permaneciera con vida —sin ella (*Primer Libro de los Reyes*: III, 22-28; IV, 1-2).

Es una elección que toda madre cumple más o menos bien de manera inconsciente.

<sup>9</sup> Roberte Antelme. *L'espèce humain*. París: Gallimard, 1957, p. 21.

Los padres de mi paciente le eligieron un nombre griego, destinando a su hija Sophie a la sabiduría y a la razón, que no eran los rasgos dominantes de su propia vida común.

La madre de Sophie era de familia católica, sin fe ni práctica religiosa. Y su padre había abandonado, en algún lugar de la Europa central, entre las baratijas de su amnesia infantil, sus raíces judías, su patrimonio y todo lo que borró de su temprana infancia para convertirse en ciudadano francés de siempre.

Sophie fue sabia al reanudar el hilo roto de la historia paterna, eligiendo por marido a un hombre que le dio un apellido en consonancia con el de sus abuelos. Su familia había guardado la huella de su lejana migración en su cultura y su nombre. Sin saberlo claramente en esa época, Sophie había intentado exorcizar, en parte, a través de esa elección, los efectos de las negligencias de un padre tan encantador como indiferente a sus antepasados y a su descendencia.

Pero la historia de una vida no se aferra solamente al nombre de un padre o a la suerte que él le reserva. Ni la elección amorosa de Sophie ni un análisis terminado algunos años antes lograron apartar de ella el acontecimiento trágico que la condujo a retomar un trabajo analítico conmigo.

Sophie es la hija única de una madre solitaria, poco preocupada por su destino propio, enteramente consagrada a la educación de su hija, en una atmósfera de solicitud austera.

Esa mujer había excluido de su vida toda frivolidad y reducido al mínimo la cohabitación con un marido promiscuo cuyos amores lo conducían frecuentemente a vivir lejos del techo familiar. Ese padre que a los ojos de su madre casi no lo era, más que en el registro del estado civil y ante la

sociedad, era, felizmente para su hija, un hombre lleno de encanto y de fantasía que, gracias o a pesar de su ligereza de carácter, le permitió acceder, en sus pasos borrascosos por el domicilio familiar, a una dimensión festiva de la vida, necesaria para que ella creciera e invistiera su porvenir. Además, se había creado, por cierto, una independencia de vida y de carácter capaz de proteger su gusto de vivir y de preservar su intimidad y sus placeres de la latente melancolía materna y de la seducción distraída de un padre que se eclipsaba. Una serenidad afectuosa atenuaba sus vínculos con la gente y la ponía al abrigo de toda familiaridad intrusiva y de toda tormenta emocional.

Como muchas jóvenes, construyó su ideal de vida como lo opuesto al modelo maternal. Se quería conquistadora, activa, amante, amada, y logró serlo. Cuando vino a verme tenía cincuenta años, con la atractiva madurez de una mujer brindada a la vida. Estaba casada desde hacía mucho tiempo con un hombre que la había hecho compartir valores olvidados por su padre, una religión viva, una tradición de vida familiar, valores morales de responsabilidad individual y social, y el deseo y la alegría común de los niños que tuvieron juntos.

Su gusto por los sentimientos atenuados la había conducido a elegir a un hombre sólido, solidario, un sentimental taciturno que expresaba sus afectos con sus actos más que con una palabra compartida o un gesto espontáneo. Este límite recíproco, tácitamente establecido entre ellos, se vio alterado por el nacimiento del segundo de sus numerosos hijos, el primer hombre, David. Amaba a ese niño ni más ni menos que a los otros, pero lo amaba de otra manera. Era el

corazón que hacía latir su vida. Por él abandonó sus distancias, su gusto por la moderación, su intimidación celosamente guardada. Su nacimiento hizo parecer vencidas sus defensas pasadas, la liberó de sus distancias fóbicas. David tuvo una temprana infancia más difícil que sus otros hijos, por el peso de esa investidura materna. Ella sabía muy bien que no era ajena a ello. Como me decía a menudo, si lo sumergía en una sensibilidad demasiado viva, y le complicaba su esfuerzo por crecer, no dudaba nunca en saber sacarlo de ahí. Le brindaba siempre la tranquilidad necesaria, sin esa culpabilidad y ese temor de parecerse a su madre que siempre despertaban en ella los episodios críticos más ordinarios de la infancia de sus otros hijos e hijas. Ella y ese hijo nutrían el uno por el otro un amor incondicional, atribuyéndose recíprocamente una omnipotencia benéfica absoluta. Obtenían el uno del otro un gusto de vivir —que no tenía, sin embargo, nada de idílico—, y toda la familia participaba alegremente en las peleas tempestuosas que contribuían aún más a su intimidad.

Sophie, lo aclaro, es una mujer capaz de reconocer sus malos humores, sus venganzas, sus cóleras, su agresividad. Según los momentos, es más o menos capaz de ello, pero no funciona en la anulación de todo movimiento de odio, ni en la contrainvestidura por amor. No esperó la experiencia de la transferencia para saber que el resorte de todo vínculo verdaderamente vivo se aferra a las contradicciones que lo habitan.

Ese lugar singular de David no creó un vínculo fijo, sino un lazo enriquecido, al contrario, por todas las transformaciones ligadas a su evolución durante esos veinte años: la función vital conferida por Sophie a David. Sophie vive en una especie de convicción inquebrantable —de la cual

no tiene ninguna conciencia y que se revelará con toda su fuerza en su análisis conmigo— de que David le garantiza una función social primitiva: su hijo no es su razón de vivir; él y el apego-que-ella-tiene-por-la-vida son una equivalencia. Con su vida, David borra la existencia de una elección inconscientemente siempre en juego en toda experiencia humana, más allá de cualquier adversidad particular en que esa elección pueda volverse más o menos consciente: *la elección entre el amor que le tenemos a la vida y el deseo que tenemos de librarnos de ella*. Las razones inconscientes por las cuales ella constituyó a este niño como objeto privilegiado de los anhelos incestuosos de su temprana infancia, como hijo de su padre, como objeto fálico esencial en su economía libidinal, eran relativamente accesibles. Más difíciles de discernir eran sus investiduras de agresividad; lo que se explica por la realidad en que ella estaba sumergida cuando comenzamos, y a la cual no me he referido. Pero lo que resultaba particularmente oscuro y central en ese fragmento de análisis era por qué, más allá de las investiduras inconscientes habituales, ese niño desempeñaba para ella también otra función. No sabría evocarla más que en términos de necesidad. Portador de sus deseos inconscientes, David funcionaba *además* para su madre como la metáfora de un objeto de necesidad, en el sentido casi fisiológico de ese término y por ello capaz de evocar el objeto de una necesidad en el universo humano y la satisfacción que aporta a una función vital, sin su connotación, habitualmente indisociable del placer erótico. Sin embargo, ese análisis me confrontaba a la posibilidad de un tipo de investidura objetal que funcionaba al modo de una necesidad fisiológica, excluida toda erotización, preservándose

y funcionando la otra forma de investidura del mismo objeto como toda investidura, con su connotación de placer-displacer, una actividad fantasmática, una participación de las zonas erógenas —en breve, todo lo que ya conocemos, y que oculta la posibilidad de reconocer la existencia de esa investidura de “primera necesidad” que no se revela más que en situaciones de peligro extremo—. Ese modo de investidura de primera necesidad se transparenta en su crudeza no erótica cada vez que las condiciones de vida de un ser humano se vuelven excepcionalmente precarias. Puede percibirse en ciertos análisis, pero jamás en su desnudez extrema. El analista puede funcionar a veces como un objeto de ese tipo, objeto material bruto fuera de todo lazo afectivo, fuera de toda significancia, objeto cuya materialidad desnuda mantiene a la muerte a distancia. Pero ese registro de la necesidad está siempre al mismo tiempo englobado en otros hilos transferenciales, y la evocación de esa base geológica de la relación analítica implica ya una metaforización que vela su aridez alibidinal. Volveré a menudo a esa dimensión de la vida psíquica en que el objeto ocupa una valencia mental de necesidad, anerótica.

Cualquiera que fuera la naturaleza particular de las investiduras de Sophie, había colmado sus votos de maternidad. Había perdido una parte importante de su sabiduría razonable, de sus frigideces afectiva y sexual. Había tenido otros encuentros amorosos, sin dejar de amar a su marido. Es con él con quien quiere compartir la pérdida de sus prudencias interiores: él siempre está ahí, amante, fiel como una roca, y como una roca, inamovible. Él no se ha constituido en objeto

terapéutico, sólo cambia en su propia dirección. Entonces ella hace un análisis, que cuenta mucho para ella. Mide la coherencia de sus elecciones, se reconcilia más bien que mal con los límites de la realidad, se compromete en una vida profesional en la que logra investir sus transformaciones interiores. Ha sustituido la confortable seguridad apagada por una espontaneidad más viva, que ya no impide, ni a ella ni a quienes la rodean, la expresión directa de sentimientos violentos, como la cólera por ejemplo, que ella ignoraba, o la depresión, que sabía bloquear enconchándose en sí misma. Se ha vuelto más humana, dice la gente cercana a ella, más atractiva, más difícil de vivir.

Pero ninguna de sus revoluciones interiores logró apartar de ella la prueba mayor de su vida.

Su hijo David, ahora de veinte años de edad, es atacado por la leucemia. En el mejor de los casos, tiene una oportunidad sobre cuatro de sanar, y eso si su organismo soporta las quimioterapias sucesivas, cuya frecuencia dependerá de la evolución de la enfermedad. Sólo se sabe que ese tratamiento puede prolongarse por varios años. Cada vez que sale del hospital está físicamente devastado, calvo, agotado por los vómitos que acompañan a la medicación. Debe, además, encarar la pérdida de las barreras inmunológicas, consecutiva al tratamiento, que lo deja durante cierto tiempo a merced de la menor infección.

Mi objetivo no es dar cuenta del desenvolvimiento de ese análisis, sino reunir, a partir de él, observaciones y reflexiones sobre la actividad de la pulsión de muerte en la vida psíquica. La actividad de Eros es una actividad unificadora, una actividad de ligazón: la actividad de Tánatos es



desorganizadora, desligadora. No convendría dar testimonio de ella ocultándola tras una presentación y un desarrollo ordenados. Se trata, aquí, de poner en cuestión la concepción freudiana del funcionamiento *silencioso* de las pulsiones de muerte en el inconsciente. Lo que la investigación analítica ha realizado para las pulsiones sexuales no lo ha hecho todavía para las pulsiones de muerte. Mientras que las pulsiones sexuales tienen un destino, una historia, una evolución, y conocemos sus relatos, sus novelas, sus mitos, e incluso sus teorías, la vía analítica ha dejado sin cultivar, siguiendo a Freud y fiel a su letra, las formas de trabajo psíquicas específicas de las pulsiones de muerte, negándoles a esas pulsiones su propio modo de figurabilidad y la lógica bastante particular de su funcionamiento. De ese postulado del carácter no representable de las pulsiones de muerte desligadas de las pulsiones sexuales deriva la necesidad de un concepto de relevo, el de pulsiones destructivas, a las que se atribuye los efectos tangibles, exteriorizados, de las pulsiones de muerte.

Espero mostrar en el curso de este texto que las pulsiones de muerte tienen también una historia inconsciente, una historia mental que no es sólo la de la agresividad y que se ejerce en el mundo exterior o se vuelve contra el sujeto en su vida psíquica y física. Esa historia mental tiene destinos diversos, lejos de ser reductibles a una finalidad mortífera, y algunas evoluciones psíquicas de las pulsiones de muerte son altamente útiles a la vida.

Dos series de observaciones apuntan a hacer sensible la actividad directa y específica de las pulsiones de muerte en la vida inconsciente.

La primera se refiere al caso en que la expresión “realista” exteriorizada de la actividad de Tánatos prevalece, por lo menos al principio, sobre sus formas de expresión mentales; me refiero a las enfermedades orgánicas severas. He observado que, así como en algunos análisis, los de neuróticos sobre todo, no tengo ninguna dificultad en recordar los episodios somáticos, incluso anodinos, sucedidos en la historia de un paciente, antes y durante el análisis, así, cuando un análisis se desarrolla sobre el fondo de una enfermedad grave, pasada o actual, en que el cuerpo médico ha planteado explícitamente un pronóstico de muerte en un plazo más o menos próximo, reprimo esa información. Olvido, literal y concretamente, el nombre de la enfermedad, sus variaciones en el tiempo e incluso sus síntomas. Si retengo algo, es la localización en el cuerpo, el órgano o las funciones afectados, pero apenas y fugitivamente en algunas sesiones en que se me recuerda la enfermedad, aunque lo sea de manera sorprendentemente rara. Llego a olvidar la afección física, incluso cuando deja secuelas visibles que el aspecto del paciente podría recordarme. Generalmente y por sí mismo, un paciente no asocia un contexto mental, histórico, ligado a un acontecimiento, a la aparición de su enfermedad orgánica, ni a sus etapas evolutivas, ni siquiera antes de la constitución de un expediente médico que cumplirá la función de una pantalla opaca. En cambio, un fóbico no espera a que se le interrogue para evocar las circunstancias particulares en las que el síntoma apareció, y esas circunstancias asociadas no son accidentales. Un enfermo alcanzado por una afección evolutiva grave raramente llega hasta el analista. Pero cuando llega a él, a causa o a pesar de

la enfermedad, habla de ella al principio; después menos, y puntualmente.

Generalmente, es el analista el que va a su encuentro en el hospital o en centros “especializados”, y el diálogo, por ese solo hecho, ya es diferente. Pero, cuando la enfermedad orgánica ya ha sido diagnosticada y tratada, si el sujeto viene a consultar a un analista, no es para reconstituir el historial y las determinaciones psíquicas de su afección, sino las de su propia historia. La reconstitución psicósomática de la historia de una enfermedad orgánica me parece la convergencia híbrida entre presupuestos teóricos y la mayor o menor buena voluntad de un sujeto para compartir las opciones patentes y latentes de su interlocutor “especialista”. Participa, demasiado frecuentemente, de un recurso al pensamiento mágico, de esa tendencia arriesgada a atribuir a lo psíquico una omnipotencia que domina cualquier otra causalidad, y a la palabra un poder de exorcismo irracional. Esa tentativa puede conducir a un investigador —un psicomatista, digamos— a interpretar la ausencia efectiva de conexiones directas entre la historia de la enfermedad y la vida inconsciente del sujeto como una falla del funcionamiento psíquico del enfermo, en vez de cuestionar todas las implicaciones de su modelo teórico, y especialmente el lugar que da en su modelo a las pulsiones de muerte.

A riesgo de escandalizar a los analistas médicos, considero mi ignorancia médica como una ventaja terapéutica, porque facilita ese olvido y preserva la autonomía respectiva de ambas competencias: la médica y la analítica. Pienso que mis tendencias amnésicas y la puesta entre paréntesis de la enfermedad

(no en la realidad, pero sí en el análisis) son una condición necesaria del trabajo analítico, en el que la enfermedad física vendrá a inscribirse a su tiempo, si no se anticipa su entrada en el análisis estableciendo vinculaciones prematuras.

Escuchando a otros analistas, médicos ellos mismos, verifiqué que a veces funcionaban dentro de una amnesia parecida. Pero la formación médica dicta una atención prioritaria al pronóstico biológico y, al impedir la aceptación de ese “olvido” necesario, pone trabas a la exigencia del trabajo analítico.

En la idea que yo me hago del funcionamiento de la pulsión de muerte, no le atribuyo el poder de crear directamente una enfermedad. Le atribuyo una apetencia, como a toda pulsión, por todo lo que es más favorable a su descarga directa. Esa apetencia la lleva hacia los puntos álgidos en donde encontrará objetos, acontecimientos y configuraciones favorables, receptáculos propios para acogerla en su presión constante. Mi manera de tener en cuenta la presencia de la enfermedad consiste en comprometerme mentalmente, pero sin explicitarlo, a jamás rechazar una sesión de *urgencia*, sean cuales sean las razones, incluso si resulta o si puedo prever que se trata de una histerización pasajera de un síntoma, relacionada o no con dicha enfermedad. Debo añadir que esos pacientes no abusan jamás ni del teléfono, ni de una correspondencia invasora, ni de las citas de urgencia, aunque puedan recurrir a ellas en cualquier momento, como si el riesgo de recaída fuera precedido —cuando la transferencia se ha instaurado— por una angustia que funciona como señal de alarma premonitoria. Sucede como si yo sustituyera una representación más o menos permanente de la enfermedad del

otro por la representación continua de mi disponibilidad, no solamente mental sino física, y temporalmente utilizable por el otro. Sin embargo, la mayor parte de los análisis no se desarrolla sobre ese fondo de disponibilidad temporal incondicional del analista. Esa disponibilidad volvería incluso impracticable el análisis.

No atribuyo a la disponibilidad física ninguna virtud terapéutica. Ese dispositivo instaurado en el protocolo analítico permite retomar en el análisis un componente de la problemática de esos sujetos que viven en un estado de proximidad particular con sus emociones pulsionales llamadas de muerte. Como lo mencioné con Sophie, hay una propensión a duplicar el registro de la valencia libidinal de un objeto con el registro que corresponde al funcionamiento del objeto de necesidad, lo que puede instaurar deslizamientos, equivalencias, sustituciones o cruzamientos. Es preciso que el analista no excluya del marco de la experiencia analítica esa dimensión particular de la vida psíquica en la que la valencia libidinal es momentáneamente eclipsada por una valencia bruta, que toma la forma de una dimensión “material”.

Daré un ejemplo muy banal de ello, tomado de un relato muchas veces repetido por un paciente y que por largo tiempo me pareció oscuro. El paciente, atribulado en su cama, desea desesperadamente que alguien piense en ofrecerle una taza de té. La taza de té se convierte en el doble juego de una prueba de afecto, pero más aún de un *auxilio físico* materializado en el brebaje. La ofrenda del té como prueba de ternura puede provocar un conflicto inesperado, incomprensible si no se capta ahí la protesta dolorosa contra eso que, en el gesto afectuoso, sirve para borrar la dimensión del sufrimiento

físico, el llamado vital al reconocimiento de una privación mortal. A veces se instaura entre ese paciente y yo un *quid pro quo* análogo. Su cuerpo se quiebra, se enerva, se trastorna. Mientras tanto, me habla de cosas muy importantes, pero totalmente desconectadas de lo que pasa en su cuerpo. ¿Qué hacer con esa vehemencia física cuando el tumulto de las ideas que me comunica no dice nada acerca de él? Si le pregunto qué experimenta su cuerpo, se indigna por mi indiferencia a sus palabras. Si intervengo sólo sobre lo que dice, lo hiero en la elocuencia de su agitación física. ¿Cómo sostener la aparente disyunción, si me expulsa de la esfera escogida a la olvidada, en una aguda frustración que siempre se renueva? Estoy presa en la conminación de un llamado doble y contrariado. El momento en que la disyunción deja de funcionar, el cuerpo de trastornarse y la palabra de alejarse del cuerpo, es el momento en que el paciente se descubre *libre de mí*, libre de no amar, libre de no ser amado, *sin morir en él*. La actividad desligadora de la pulsión de muerte ha soltado momentáneamente lo que la encarcela en una obligación de amor. La taza de té solicitada con tanta vehemencia, ofrecida con toda ternura, es rechazada como una ofensa. A la sed que él evidencia extraer de la soledad de su lucha a muerte, responde una oferta de amor que amordaza y ofende su angustia mortal.

La amnesia parcial de la enfermedad centra la atención depositada en el trabajo de la pulsión de muerte sobre el material de las sesiones; movilizada en la transferencia y en la elaboración de representaciones psíquicas, la fuerza pulsional deja de dirigirse a la reactivación de los procesos orgánicos. En términos económicos, el olvido modifica la repartición

de las investiduras respectivas de la realidad mental y la realidad extrapsíquica. Si insisto en la observación y la observancia de ese compromiso amnésico, es porque es un ejemplo tangible de una forma de trabajo propiamente psíquico de la pulsión de muerte, que no se acompaña ni de destrucción ni de efectos mortíferos. El acontecimiento “realista” de la enfermedad *consume* una cierta dosis pulsional, al tiempo que suministra una figura enteramente hecha, tomada en préstamo a la realidad exterior, y acredita la ficción de una actividad pulsional sin figuración propia. El olvido es un ejemplo *in vivo* de la contribución de la pulsión de muerte a la represión. Ninguna decisión consciente me permitiría olvidar realmente la urgencia física. Es necesaria la movilización de procesos inconscientes.

Una segunda serie de observaciones ilustra la posibilidad del trabajo p<sup>í</sup>siquico de Tánatos, sin efectos mortíferos. Esas observaciones tienen igualmente una incidencia técnica. Toda una psicopatología de la vida cotidiana devela la actividad incesante de la pulsión de muerte, en su banalidad, sin *pathos* ni tragedia. Es la fatiga que le cae a uno encima, brutal, sin causa inmediata, mortal precisamente, como el hastío invade durante una velada eufórica. Es la acumulación, algunos días, de una serie de pequeñas catástrofes que se encadenan unas a otras, sin relación, absurdas, imprevisibles, imparables, cómicas cuando su sucesión alcanza cierto umbral. Es la resistencia inerte e idiota de los objetos inanimados, el vidrio irrompible que estalla en el fondo de un armario, en una pieza adonde no ha entrado nadie, la cortina que se zafa sin el menor soplo de aire, el reloj que se repara o se compra de nuevo y que siempre se estropea; toda





esa actividad del mundo inanimado que nos hemos habituado a ignorar, o de atribuir al azar o a una sensibilidad persecutoria particular, sin admitir su determinismo inconsciente, pues no funciona según el modelo del determinismo inconsciente conocido, el del deseo. Las supersticiones, los conjuros de mala suerte, los rituales mágicos colectivos, responden a una intuición más segura de los orígenes de esos acontecimientos cotidianos.

¿Recuerdan la insistencia con la que Wolfson<sup>10</sup> habla del timbre de voz de su madre? ¿Hay que ser esquizo para reconocer que un timbre de voz puede ser portador de una efracción asesina anónima? El efluvio persistente de un mal olor no es forzosamente una alucinación olfativa, ni una fijación en el estado anal; la bocanada de olor pútrido puede ser el brote consciente de un representante inconsciente de una pulsión de muerte. La publicidad de aerosoles para apartamentos ¿no juega con representaciones de descomposición corporal para vender la acción regeneradora del pino marítimo? Esos incidentes cotidianos menores no entran en los esquemas clásicos de la auto o la heteroagresividad y de la heterodestrucción, adonde se encierra habitualmente a las pulsiones de muerte. Su actividad circula sin cesar sobre la escena psíquica y sobre la escena del mundo. Y esa circulación no sigue forzosamente las vías de la relación entre un sujeto y un otro. El modelo de la relación de objeto construido para dar cuenta de las organizaciones psíquicas de origen sexual es desbordado por el modo de funcionamiento y las

10 [Cf. Louis Wolfson. *Le schizo et les langues*. Préf. Gilles Deleuze. Paris: Gallimard, 1970.]

formas surgidas de las pulsiones de muerte. Mientras más antigua y precientífica es la mitología humana, menos ignora el carácter impersonal o anobjetal de esas formaciones. De los espíritus maléficos a los dioses de la muerte, de los fantasmas a los vampiros, las representaciones figuradas de esas pulsiones han encontrado su lugar en los mitos, las religiones, las supersticiones, las magias, las hechicerías, los cuentos y los filmes de horror.

¿Y en el pensamiento analítico?<sup>11</sup>

Las pulsiones de muerte no se acompañan pues necesariamente de un cortejo de acontecimientos trágicos. La prueba de esto es que la mayoría de la gente se acomoda a ellas durante toda su vida y que no necesariamente se dejan reconocer, aunque nunca dejan de funcionar.

Pero, si un hombre o una mujer vienen a ver a un analista, y manifiestan un estado de sufrimiento y una temática particular de la muerte en su vida, mientras más grande es la urgencia menos conviene apresurarse. En ese momento, los trofeos de caza de la pulsión de muerte son ya tantos que se corre el riesgo de inducir, por contagio, una precipitación

11 Jeanne Favret-Saada. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977. La hechicería establece redes simbólicas capaces de detectar la circulación de la pulsión de muerte ahí donde fracasan las referencias psicoanalíticas. La autora muestra cómo su investigación la daña y malefica a ella misma, y la conduce a su vez a una curandera. La red de la hechicería es más adecuada para captar el modo de propagación impersonal del *hechizo* (representante de una producción de la pulsión de muerte) que el psicoanálisis para dar cuenta de las formas de vida de dicha pulsión.

del mismo origen en el analista, que será a su vez una fuente de peligro más grande para el paciente.

Una idea-fuerza perteneciente a la serie de representaciones mentales de la pulsión de muerte es la de no poder establecer un lazo duradero sino bajo el signo de una ruptura inminente. Hay que crear, entonces, una situación que no le exija al sujeto abandonar esa idea en tanto que le es necesaria; si se le priva de esa idea-recurso, no le quedará más que actuarla, y él desaparecerá.

Al comenzar el análisis, puede exponerse también a un accidente o a una enfermedad. Un comienzo de análisis sin precauciones ni acondicionamientos puede desencadenar, por ejemplo, seis meses de hospitalización por una tuberculosis sin ningún antecedente médico. O acarrear una cascada de problemas en el entorno inmediato, cuyas relaciones con el paciente se hallan bruscamente desequilibradas. O más aún, movilizar un océano de angustia en relación al cual las débiles interpretaciones de las que dispondremos al principio serán un baluarte demasiado frágil. Por eso dejo al paciente el cuidado de fijar él mismo el ritmo de sus citas de una sesión a la otra, y toda la libertad de cambiarlas. Para la mayoría de la gente, ese tipo de acuerdo sería por completo inquietante, o se interpretaría como una intención de no recibir. Pero, para esos pacientes, que sostienen un combate con la muerte, ese ritmo que depende de ellos es una prueba de seguridad. Sostener una posición analítica en total desposesión de control es una exigencia de todo análisis. Esa exigencia confluye aquí con una excepcional intuición del analizante. Toda forma de apropiación y dominio, incluso y

sobre todo si la moldean buenas intenciones, debe ser expulsada radicalmente de las preocupaciones del analista.

Vuelve a encontrarse aquí, como en la incidencia técnica de las citas de urgencia, la misma dimensión de disponibilidad material del analista, con su correlato: la ausencia de una organización material “administrativa”, fija y fijadora.

Cada paciente encuentra en un plazo más o menos rápido el ritmo regular que le conviene: después de un tiempo variable, las sesiones adquieren un tiempo regular, lo que no excluye la interrupción ulterior del análisis, casi inevitable, pero prepara la posibilidad de reanudarlo. Habría que precisar aún la tonalidad dominante de la vida de esos pacientes y la naturaleza de los fenómenos en los que me baso para atribuirle a su economía psíquica una prevalencia de la pulsión de muerte. Su vida hace pensar en esas regiones de la tierra que les interesan a los geólogos que hacen la historia de la corteza terrestre. Como esas regiones que evidencian conmociones telúricas, dislocaciones, hundimientos y levantamientos, el curso de la vida de esos destinos desordenados lleva la impronta viviente de los movimientos de Tánatos.

Esa gente está desprovista de esas anteojeras elementales que permiten al común de los mortales ignorar que cada día puede jugarse a cara o cruz, a vida o muerte. Su vida está puntuada por cambios de identidad y de cultura, por variaciones extremas en su estatus socioeconómico, como si dispusieran de varias vidas, escandidas por rupturas, golpes teatrales, encuentros fulminantes y determinantes, con un apetito siempre renovado por situaciones dramáticas y traumáticas. Ninguna vida permanece indemne a cambios brutales, acontecimientos que la ponen a prueba, duelos, separaciones. Una

tercera parte de la población mundial vive actualmente en un país distinto a su país de origen, y ha cambiado de lengua y de cultura. De manera que no son los acontecimientos en sí mismos los que revelan esa apetencia particular por todo lo que señala y recuerda la naturaleza mortal de la vida, de su interrupción siempre en suspenso. Lo que señala la marca de Tánatos es la tensión afectiva que induce o acompaña el gusto por el cambio, la errancia, la marginalidad; es el valor de lucha que tienen esos cambios contra organizaciones de vida aprisionantes.

Hay que agregar que esa gente tiene una especie de olfato para las catástrofes, sean mínimas o considerables; se somete a ellas o las crea. En síntesis, suceda o no suceda alguna cosa realmente grave, su vida suena siempre a una aventura llena de riesgos.

Pero, al abrigo de esa visión casi épica de su destino, se perfila un sentimiento de burla, una soledad que no puede ser ni compartida ni aliviada, un desencanto o una forma de lucidez que hacen que no puedan hallar ningún reposo en los lazos establecidos, en sus actividades, en las posesiones espirituales y materiales de las que nos rodeamos para confortarnos contra la soledad y la muerte.

Si hay que encaminarse y errar, ¿es porque, excluidos de la verdad, estamos condenados a la exclusión que prohíbe toda morada? ¿No es más bien que esa errancia significa una nueva relación con lo “verdadero”? ¿No es que ese movimiento nómada (en el que se inscribe la idea de reparto y separación) se afirma, no como la eterna privación de una morada, sino como una manera auténtica de residir, de un residir que no nos ata a



la determinación de un lugar, ni a fijarnos en una realidad desde ese instante fundada, segura, permanente?

El nomadismo responde a una relación que la posesión no satisface.<sup>12</sup>

Esas dos citas, extraídas del magnífico texto de Blanchot, *La experiencia límite*, muestran que, si los analistas ignoran las formas vivas de la pulsión de muerte, otros, por otras vías, reconocen su existencia.

Otra fuente de dificultad para vivir de esos que he llamado *irreductibles* es el componente persecutorio de sus relaciones con los otros, por otra parte ampliamente justificado: su falta de miramientos por las convenciones sociales perturba el orden establecido, que toma venganza de ellos. Su gusto por ideas y causas que no están de moda inquieta y moviliza todas las formas de censura: social, intelectual, mundana. Pero, si son fundamentalmente perturbadores, es por su familiaridad de cohabitación con la proximidad de la muerte. Ellos conocen, representan, recuerdan el lugar activo de ésta en la vida, y no sólo en la suya sino en la de todos. Eso es absolutamente escandaloso. Hablan con demasiada verdad, dicen en torno de ellos. Son locos. Le dicen la verdad a quien no quiere oír lo que ellos se obstinan en hacer oír. Así, se mantienen con ellos dos tipos de vínculos contrastantes: es verdadero / es loco. Su verbo —porque tienen el don de la palabra que afecta (que hace daño)— drena una rabia hiriente

<sup>12</sup> Maurice Blanchot, *loc cit.*

y mezquina. Para preservar el deslumbramiento necesario, todos los golpes son buenos, pero también todas las fascinaciones, que no se les perdonan.

Los cambios, las conmociones, los entusiasmos, las rupturas no son más que una manera de agitarse en busca de un apaciguamiento interior, imposible porque se opone fundamentalmente a lo que les interesa por encima de todo: verificar hasta qué punto no se sostienen en nada ni en nadie, hasta qué punto son siempre libres de dejarlo todo, de arruinarlo todo... de darlo todo. No les preocupa defender las razones que los ligan a la vida: les preocupa verificar que están libres de toda amarra. Al no poder exiliarse definitivamente de sí mismos, se expatrian en todas sus vidas. “Hay una verdad del exilio, hay una vocación del exilio, y si ser Judío es estar condenado a la dispersión, es porque la dispersión, así como llama a un residir sin lugar, así como extingue todo vínculo fijo de la potencia con *un* individuo, un grupo o *un* Estado, también genera, frente a la existencia del Todo, otra exigencia, y finalmente proscribire la tentación de la Unidad-Identidad.” Siempre Blanchot, en *La experiencia límite*. La verdad del exilio, la ruina de todo vínculo fijo no son privilegio del “ser judío” sino la marca fecunda de la pulsión de muerte en el destino humano.

Propongo llamar a ese tipo de destino particular: el *destino de la experiencia límite*.

Los analistas casi no han tenido ocasión de encontrar y conocer a esos irreductibles. Harán, mejor, una carrera más o menos peligrosa: pilotos de pruebas, periodistas y enviados especiales en todos los frentes del globo, poetas-aventureros,



mercenarios que alquilan sus vidas al servicio de las causas más bajas o se hacen defensores de una causa idealista que los avocará a la represión. Moral o amoral, la apuesta apunta a exorcizar la muerte poniendo en peligro la vida.

La vida de Elisée Reclus, de nombre doblemente predestinado,<sup>13</sup> es una conmovedora ilustración de ese tipo de destino en su fecundidad intelectual, su generosidad humanitaria y su sed de desposesión. El anarquismo y la exploración geográfica satisfacen conjuntamente su vocación de proscrito, su rechazo del bienestar y de la posesión. “Estoy cansado de comer y de beber, de dormir en una cama y de tener llenos los bolsillos. *Necesito morirme un poco de hambre, dormir sobre guijarros...*”. Fue uno de los exploradores más grandes de su época y realizó una obra excepcional, incluyendo una *Nueva geografía universal*, en 19 volúmenes de 800 a 900 páginas cada uno, 1000 grabados y 400 mapas. Por sus actividades políticas, padeció varios años de prisión y fue incluso condenado a la deportación en la Nueva Caledonia, pero su pena fue conmutada por un destierro de diez años. Conoció migraciones obligadas y partidas elegidas. Recibió los honores de la Sociedad de Geografía de París, pero tuvo que renunciar a la Universidad de Bruselas por razones políticas, antes de comenzar a enseñar en ella. Fue un hombre libre, expuesto a toda forma de riesgo.

¿Pueden calificarse esos destinos, más expuestos a los riesgos que otros, de organizaciones patológicas? Después de todo,

<sup>13</sup> [*Elisée*: ‘Elíseo, lugar adonde van los justos después de su muerte’. *Reclus*: ‘recluido’.]

la gente que no puede hallarle gusto a su vida sino exponiéndola al peligro, hasta a la muerte, es la misma que realiza hazañas incompatibles con la trayectoria razonable de las vidas de las que se libran.

Pero, entre ellos, los que vienen a buscar al analista son los que, exponiendo su vida a la realidad de la muerte, no logran o ya no logran exorcizar en una escena exterior el peligro inscrito en su realidad subjetiva. El peligro interior de muerte se vuelve más grande que su poder de convertirlo en una forma de vida. En los peligros reales, la pulsión de muerte puede hallar un alimento suficientemente sustancial para realizar sus objetivos por vías desviadas y formas de vida inventadas así bajo su signo. Pero el equilibrio es siempre precario y puede inclinarse del lado de una amenaza de muerte cada vez menos desviada.

Volvamos ahora a Sophie.

Porque ese hijo querido, para enfrentar su enfermedad y su tratamiento, para reunir fuerzas, le prohibió a su madre, desde su hospitalización, venirlo a ver, cortándole toda comunicación directa con él; porque se privó de ella para curarse; porque, al salir del hospital, no quiso pasar ni una noche en la casa familiar, sin haber roto con nadie más; porque esa mujer tiene la intuición de lo necesario de esa separación, que ella comprende sin comprender, decide ayudarse y ayudarlo a él retomando un trabajo analítico conmigo.

Esa separación instaurada por su hijo a través de su enfermedad; las condiciones de ausencia que le impone a su madre para sanar, sea que él se lo dijera exactamente en esos términos o que ella interpretara así eso que él le hacía saber; esa forma de ruptura-destete-liberación de ella como condición

de sobrevivencia para David, todo ello me lo transmite ella tal cual y como razón de su proceder.

A esa separación responden en eco cosas extrañas que ella se aferra a pensar: él tiene que saber el nombre de su enfermedad y su pronóstico, para poder sanar. ¿Por qué la invaden con tal insistencia esa necesidad y esa asociación entre el conocimiento de su enfermedad y su curación? ¿Por qué tiene tanto miedo de que él lo ignore? Es inverosímil. Los médicos están atentos a responderle a David y se adelantan a todas sus preguntas; ni los miembros de la familia ni el personal de enfermería buscan silenciar nada. El tratamiento mismo es tan duro que no se justifica sino por las razones más graves. Sophie se pregunta entonces, angustiada, por qué le parece tan vital que David sepa nominalmente de qué está enfermo y hasta qué punto está en peligro. Y tiene razón. La omnipotencia recíproca tejida por sus lazos afectivos excluyó la dimensión de la muerte. La pulsión de muerte trabaja en cada uno de ellos para levantar la negación de la muerte, negación mortífera por excelencia, y utiliza para ese fin todo lo que está a su alcance, como la enfermedad, para dar lugar en la economía psíquica a las representaciones de la mortalidad. La negación persistente de la amenaza de muerte no puede sino aumentar la presión interna de la pulsión de muerte aprisionada, que usará las únicas vías libres de las que dispone. Si las vías psíquicas están bloqueadas, utilizará las vías exteriores. La duda de Sophie sobre la supuesta ignorancia de su hijo es el reflejo del combate que se libra en ella entre la organización anteriormente reinante, la unión de sus destinos en la que cada uno era el garante de la vida





del otro, y el surgimiento de una organización nueva, abierta por la irrupción de la muerte en la realidad.

Esa inmortalidad recíprocamente asegurada no es en sí misma un modo de relación excepcional. Todo lazo afectivo duradero es una forma de arraigo en la vida que mantiene a la muerte como apartada. ¿Y no se dice, al final de la vida de una pareja muy unida, que la muerte de uno traerá consigo la del otro? ¿No se observan dos salidas imprevisibles, que la muerte de uno traiga consigo rápidamente la muerte del otro, o que el sobreviviente “resucite” milagrosamente de su trabajo de duelo y comience una nueva vida?

A través del deseo de que David sepa el nombre de su enfermedad, Sophie lucha contra su propio rechazo, tan comprensible, de nombrarla. En ese rechazo se fusionan la negación de la muerte real y la negación de las figuras mentales, las representaciones psíquicas de la pulsión de muerte. Aquí no hay síntoma, pero sí un compromiso construido como un síntoma entre una defensa (por negación) y el surgimiento de brotes de representaciones inconscientes, bajo la forma de pensamientos asociados en un primer tiempo a la enfermedad y que después se alejan del presente hacia un pasado cada vez más lejano. La actividad representativa bloqueada de los movimientos pulsionales de muerte ha encontrado una vía de acceso substitutiva al tomar asidero en lo único que le ha quedado para poderse representar: el cuerpo enfermo.

Podemos preguntarnos qué pasó cuando Sophie era una niña pequeña para que la investigación infantil que se refiere a la diferencia entre lo animado y lo inanimado —que contiene potencialmente el saber no sólo de la diferencia de los sexos sino también de la diferencia entre la mortalidad

viviente y la inmortalidad inanimada— se haya quedado más acá de la elaboración posible de teorías infantiles de la muerte.

Recordemos que, en la historia del pequeño Hans, la búsqueda de la diferencia sexual por parte del niño pasa por una investigación sobre la diferencia entre lo animado y lo inanimado. La diferenciación entre lo animado y lo inanimado no es sólo una etapa de diferenciación sexual. Es también una etapa de diferenciación entre lo inanimado, que no es ni mortal ni inmortal, y lo vivo, que de inmortal se convierte en susceptible de mortalidad.

La investigación epistemofílica se presta particularmente bien a las investiduras conjuntas de Eros y de Tánatos.<sup>14</sup> La pesquisa infantil se refiere también a la muerte y al destino de los muertos, y a veces mucho más que a la diferencia de los sexos.

La realidad de un nacimiento no es necesaria para que el niño pequeño se lance a la búsqueda de respuestas a una pregunta primordial: *¿de dónde vienen los niños?* La realidad acontecimental de una muerte tampoco es tampoco necesaria para que comience a producir sus teorías sobre la muerte, a través de la pregunta: *¿a dónde se van los muertos?* Esa búsqueda pasa desapercibida, por no decir que es masivamente reprimida por el entorno adulto, como la investigación sexual infantil antes del descubrimiento de Freud. Esa investigación resurge bajo una forma aparentemente más tolerable, por haberse reconocido desde hace mucho tiempo, en la “crisis” metafísica de la adolescencia.

<sup>14</sup> Seminario de Paula Aulagnier (1978-1979).





He aquí el ejemplo de una teoría infantil relativa a la muerte. A un cuestionamiento muy perturbador de un pequeño de cuatro años que insistía en preguntar en qué pruebas se apoyaban para decir de un muerto que estaba bien muerto y cómo podían estar seguros de que no volvería a la vida, sus padres, confundidos después de haber agotado su reserva de respuestas culturales, científicas y religiosas, le respondieron, cansados de batallar, con una “historia para niños”. Una abuela muy creyente le habla a su nieto de “nuestro señor Jesucristo”. Le cuenta su crucifixión y su triunfo en la resurrección; el nieto, severo, regaña a su abuela: no debieron usar clavos para crucificarlo, sino tornillos. He ahí a un niño que no quería dejarse enredar en su saber sobre la muerte, irreversible, por historias de adultos. Esa “historia infantil” tuvo sobre el pequeño adepto de santo Tomás, que quería fundar sus teorías a partir de pruebas, un efecto, según me dicen, apaciguador.

Cuando Sophie era pequeña, sucedió efectivamente un episodio vinculado a la muerte. Sus padres se habían divorciado cuando era bebé. Después la madre cayó gravemente enferma, y fue a raíz de esa enfermedad que volvieron a casarse, oficialmente para que el padre ayudara a la existencia material de la madre y de la niña. La razón que retuvo Sophie de ese nuevo matrimonio fue para ella un hecho incuestionable que, hasta ese análisis, nunca había interrogado, nunca había visto como su fantasma. Un detalle sintomático muestra sin embargo que el carácter de su interpretación —factual— estaba cargada de significaciones inconscientes. A la muerte de su madre, no conservó más que el acta del segundo matrimonio. Ahora bien, era en la primer acta donde se había registrado su nacimiento. Al perder la primer

acta, borra el registro de la relación entre el matrimonio de sus padres y su nacimiento. El hueco administrativo por el que ella se ausenta de la organización social está altamente sobredeterminado por su historia infantil y por su prehistoria, como lo mostrará la continuación de su análisis. Es, entre otras cosas, el borramiento sustitutivo de otro borramiento, en su línea paterna, borramiento transmitido de generación en generación, por diversos síntomas desconocidos. Esa pérdida de un documento administrativo, origen de tantas complicaciones en nuestra sociedad burocrática, como se puede imaginar, es también la representación de una escena primitiva “borrada”, materialmente suprimida y remplazada por un matrimonio bajo el signo de una enfermedad mortal. La manera en que Sophie intenta conservar esa pérdida como tal es notable, pues no le han faltado circunstancias que habrían debido llevarla a corregirla, al menos en el plano administrativo.

Sophie tiene otras ideas sorprendentes, como esos cuerpos extraños que son los síntomas o esos sueños que se resisten a todas las interpretaciones que intenta darles, con ayuda de los modelos elaborados en su análisis precedente. Esos modelos provienen esencialmente de la esfera libidinal y no son capaces de tomar en cuenta todo lo que pertenece a la esfera mental de la pulsión de muerte. Así, ¿por qué imagina que su única posibilidad de continuar viviendo, sin colapsarse a la muerte de David, es que él viva lo suficiente para engendrar un hijo? ¿De dónde surge su convicción de que, si su nieto existiera ya, se salvaría la vida de David? En ese fantasma, ella delega a su nieto la función de mantenerla viva, y su hijo David, liberado de esa misión, no tendría ya, para librarse,

que recurrir a la muerte, que asegurar con su enfermedad su derecho a la mortalidad. Por supuesto, ese eslabón faltante en la equivalencia entre el nacimiento del nieto y la curación del hijo —el desplazamiento de la función vital de uno a otro— ha sido resultado del trabajo analítico. Ese eslabón no agota otros contenidos latentes en esa equivalencia, ligados siempre por cierto a lo que ocupa enteramente el análisis de Sophie, y que gira en torno al tributo mental que hay que pagar a la existencia de la muerte para que la vida continúe, y del trabajo necesario para que ese tributo no tenga que pagarse en la realidad.

También le sucede imaginar que, si su hijo muere, ella dejará de perder sus papeles de identidad y todos sus documentos administrativos. ¡Qué desproporción entre el término fatal de una enfermedad, por un lado, y la curación que traería de ese síntoma menor, por el otro! Otro síntoma ha sobrevivido a su análisis precedente: una verdadera incapacidad de escribir, incluso la letra más anodina, la que menos la implique subjetivamente. También ahí se sorprende creyendo que la muerte de su hijo la libraría de esa inhibición. Imaginamos la culpabilidad de esa mujer al reconocer sus pensamientos, el valor que le es necesario para no aferrarse al modelo prefabricado de los deseos de muerte que habrían enfermado a su hijo, su voluntad de lucidez para reconstituir el contenido de esos lazos extraños entre síntomas familiares y antiguos y una amenaza de muerte actual.

La duración de nuestra empresa se hallaba fijada de antemano por las circunstancias exteriores. Hubiéramos podido, por supuesto, contemplar la posibilidad de suspender

prioritariamente ese vencimiento, privilegiando la evolución imprevisible de la enfermedad de David, y para no hipotecar de antemano la duración necesaria para nuestra empresa. Pero, como Sophie tenía la intuición de que era vital para su hijo poder nombrar su enfermedad y admitir por tanto la idea de un posible vencimiento, pensé que de ningún modo me correspondía determinar el plazo fijado de antemano a nuestra relación, como si de ese establecimiento de límites materiales fijos, mentalmente presentes todo el tiempo —límites de tiempo, límites separadores, límites a la presencia que instauran la posibilidad de la ausencia, límites fijados por la condición mortal del ser humano—, como si del respeto a esos límites dependiera la continuación posible de la vida, a partir del saber mentalmente compartido del destino mortal de todo organismo viviente.

Ni la ausencia eventual del objeto de amor que nutre el deseo de vivir ni su desaparición excluyen la posibilidad de sobrevivir a la pérdida. Eso es verdad para todo lazo libidinal, pero deja de serlo cuando se pasa al registro de la necesidad, de la necesidad fisiológica, en la que, a partir de cierto *umbral*, la ausencia real del objeto de necesidad deja de ser compatible con la supervivencia y se convierte en amenaza de muerte, y después en causa de muerte real. El trabajo psíquico llega aquí a sus fronteras, salvo si puede tomar en cuenta —y no puede no hacerlo— esa realidad de los límites.

Cada vez que Tánatos domina la escena psíquica, el objeto libidinal se impone como objeto de necesidad. Ya evoqué los entrecruzamientos que oscilan entre una taza de té objeto de necesidad y una taza de té gesto de ternura. Algunas formas de entrecruzamiento, de sustitución o de confusión entre el

registro libidinal y eso que toma la forma de un registro de necesidad, pero que pertenece a la esfera mental de las pulsiones de muerte, llevan al sujeto —que, por el entrecruzamiento o la disyunción, genera una respuesta inadecuada— al umbral de una agonía mental. Mientras las respuestas permanezcan en el nivel libidinal, mientras el llamado no se reconozca como perteneciente al registro de la necesidad, que connota la proximidad de una amenaza de muerte, mientras se intente contener la esfera pulsional de muerte a través de la libido (lo que implícitamente recomendaba Freud), no se hace más que empujar al sujeto a una exacerbación del trabajo de muerte, espiral que no puede detenerse sino dejando de rechazar su origen. El *quiproquo* del control libidinal de las pulsiones de muerte explica que un análisis pueda agravar considerablemente el estado de sufrimiento de un analizando, al punto de no encontrar su sobrevivencia, en peligro ya por su paso por el diván, sino interrumpiendo un análisis que trabaja en sentido contrario. Hay que señalar de paso que las pulsiones de muerte, lejos de surgir de la nada, fuera de todo anclaje en las funciones vitales, tienen por el contrario una relación de conexión aún más estrecha, aún más apretada con el anclaje corporal que las pulsiones libidinales.

Las pulsiones libidinales dibujan una geografía de los placeres erógenos del cuerpo. Las pulsiones de muerte tienen una misión corporal diferente: una función de individuación. Funcionan silenciosamente, invisiblemente, sin pausa. Cuando Tánatos se revela, sin su habitual atavío libidinal, se muestra ocupado sin cesar en recorrer otros planos geográficos del cuerpo: los de sus *umbrales* y grados de tolerancia

a la privación, los de su resistencia al esfuerzo, los de su puesta a prueba de todo tipo de excesos (exceso de privación, exceso de consumo). Son las pulsiones de muerte las que inscriben incansablemente, de manera velada, los territorios de los fantasmas del cuerpo y sus *límites biológicos*, infranqueables. Es por esa razón que el registro de la necesidad y el trabajo que impone al aparato psíquico pertenecen a la esfera de Tánatos.

No hay ningún caso de análisis que transparente la actividad dominante de Tánatos y que no hable de ayuno, de anorexia, de bulimia, de hazañas físicas en busca de los límites del agotamiento, de ascesis, de exceso, de fascinación irreprimible por todas las maneras de exponerse a peligros diversos y medir los límites de la resistencia física, y de la resistencia mental a través de la prueba física.

La “crisis metafísica” de la adolescencia, resurgimiento deformado de las teorías e investigaciones infantiles sobre los límites entre la vida y la muerte, va acompañada de ese tipo de proezas, de esas pruebas físicas y morales que, ahí también, atestiguan una actividad mental específica de las pulsiones de muerte. Cuando la vida fantasmática inconsciente está sobresaturada de un trabajo de elaboración en torno de la muerte, la muerte en su actualidad factual es mentalmente inasimilable. Eso explica que algunas personas actúen como si la muerte no existiera. No es una carencia directa de autoconservación. Es una exacerbación de la actividad pulsional. Ocupadas por la urgencia de una presión de muerte interior, le hacen frente por todos los medios, incluido el de representar el peligro fuera de sí mismas para afrontarlo mejor. Pero ese peligro exteriorizado queda preso en un combate

mental, una elaboración fantasmática en que la muerte, en su realidad extrapsíquica, no tiene lugar.

Sin embargo, y al mismo tiempo, la pulsión de muerte atrae la atención sobre una realidad biológica: el cuerpo no es sólo un fantasma; tiene límites propios, infranqueables, que escapan al dominio mental. La mayoría de los individuos no tienen necesidad de verificarlo en la repetición. Si han asimilado psíquicamente esos límites mejor que otros es porque las pulsiones de muerte han realizado mejor su misión en ellos que en aquellos que siempre tienen necesidad de volver a recorrer el trazado de su cuerpo.

El recurso a los límites del cuerpo es tal vez el único que le queda a un sujeto para sustraerse precisamente a un exceso de influjo mental por parte de otro, a un influjo mental potencialmente mortífero por ser exclusivo de una elección o un rechazo de la vida que otro se ha apropiado en lugar del sujeto. La anorexia es un modo de evadirse de la coerción mental de los padres abastecedores. El alimento-amor convierte al niño hartado en inválido de su hambre, inválido de los recursos mentales autoconservadores de sus pulsiones de muerte. La puesta en peligro restaurada por la anorexia reanima, reintroduce en la escena psíquica esa actividad mental, tan necesaria para la vida como la actividad mental libidinal, aunque sea a riesgo de un peligro de muerte real. Inicialmente, esa actividad de medida de los umbrales de resistencia está al servicio de la autoconservación y de la individuación. Cuando esa actividad pulsional, la puesta a prueba del mantenerse en vida a través de la exposición a un peligro, se vuelve para un sujeto, en ciertas condiciones, una necesidad interior vital; cuando sólo la prueba de fuerza, la

prueba de la muerte, puede asegurar que está vivo *porque así lo quiere* y no por la voluntad de dominio de otro, arbitraria y susceptible también de dejarlo caer; cuando eso sucede, la función inicial autoconservadora, atrapada en la necesidad de la repetición, puede volcarse hacia efectos mortíferos, contrarios a su objetivo. La dimensión psíquica de la sobrevivencia —pues es a ella a lo que se apunta, y no a la muerte—, la urgencia de demostrarse que se está vivo al exponerse a la muerte, ha prevalecido sobre la dimensión de respeto a la realidad biológica. Esa urgencia constituye lo que yo llamo *experiencia límite*.

Vuelvo de nuevo a Sophie. Su historia es el cauce de una corriente caprichosa. El camino atraviesa encrucijadas donde convergen coincidencias y otras observaciones. Seguirlo así, entrecortado por consideraciones divergentes que incluyen reflexiones ligadas a otros análisis, le da un aspecto incoherente a mi proceder. ¿Es porque la pulsión de muerte trabaja para introducir el desorden entre las unidades totalizantes y sintetizantes de Eros, y porque yo me esfuerzo en seguir sus pasos, emancipadores del orden? Sea como sea, me parece que un procedimiento controlado iría en contra del asunto que me ocupa.

No sabíamos, pues, con Sophie, hasta dónde nos sería posible avanzar, pero comenzamos a hacerlo a marchas forzadas.

Si fue posible un trabajo propiamente analítico —en un clima de urgencia característico de ese tipo de análisis en que se perfila un plazo vital—, fue gracias a las cualidades particulares de Sophie. ¿Es necesario decir hasta qué punto la



separación exigida por su hijo representó para ella un dolor intenso? Pero ella nunca confundió sus momentos más graves de angustia con la idea de que ella estaba “enferma”. No se protegió con la creación de una sintomatología mental o física. No me pidió aliviar su pena. No buscó transformarla en un trabajo de duelo anticipado para evitar el dolor de la espera de ese veredicto en suspenso. Si obtenía de las sesiones un consuelo, no fue porque viniera a buscarlo como prioridad. De mí quería otra cosa, algo que es legítimo esperar de todo analista, antes de cualquier trabajo de interpretación: el derecho de ser escuchada y respetada en sus pensamientos y sentimientos más difíciles de soportar y socialmente más reprimidos. La sociedad esperaba de ella que se quebrara o mostrara signos de ello; el servicio hospitalario, que franqueara la barrera instaurada por su hijo. Ella continuaba viviendo “normalmente”. Quizá la represión social que se ejerce sobre las representaciones inconscientes de la muerte, cuando éstas no encuentran formas culturales organizadas, está en parte justificada. Tomarlas en consideración conlleva siempre un riesgo. Ponerles un cerrojo representa para un individuo un riesgo todavía más grande. Y Sophie me pedía ayudarla a abrir el cerrojo para, como ella decía, “poder hacer algo con todo eso”.

La enfermedad de su hijo trabajaba los cimientos de su existencia. El suelo de su vida se sustruía y se volvía volcánico, como un desierto aplanado desde hacía largo tiempo, mineralizado, abandonado, que comenzara a parir una montaña en erupción. Yo tenía que evitar buscar poner de nuevo las cosas en su sitio, introduciendo el orden y el sentido. El desorden y la alteración le daban vida a esos cimientos abandonados.

Incluso si llegó a esperar que, a través de ese trabajo, lograría una transformación personal que aumentaría las posibilidades de curación de su hijo, no esperaba del análisis un desenlace mágico de la amenaza de muerte inscrita en la enfermedad real. Ya lo he dicho, y lo repito porque creo que es notable: no desarrolló ningún episodio “patológico”. Continuaba enfrentando su vida cotidiana y acogía durante las sesiones, con una atención cada vez más firme, todo aquello que en su proximidad subjetiva se asociaba a temáticas de muerte. Testigo de su coraje era la paciencia con que soportaba el sadismo involuntario de algunos amigos, que no podían abstenerse de recordarle la gravedad de la enfermedad de su hijo. Pienso que pudo sostenerse gracias a su aptitud para reconocer, junto a su angustia, el carácter *liberador, tranquilizador*, de la materialización de la muerte en su vida, vía de apertura a su acceso mental. Gracias al trabajo analítico, las representaciones psíquicas reemplazaron la materialidad de la muerte y realizaron en ella lo que David había intentado instaurar por su parte: el desanudamiento de la estrangulación recíproca de su vida bajo el signo del amor totalitario.

Podría pensarse que el análisis de ese vínculo en el registro del incesto habría servido a esa liberación. Parece que, en su primer análisis, ella se hubiera ocupado mucho de él, pero que ese registro de interpretación edípica, al privilegiar exclusivamente la dimensión libidinal, ignorando los retoños de la pulsión de muerte, hubiera contribuido sobre todo a impedir la liberación de las pulsiones de muerte en nombre de su propia historia. Le doy a esa observación un valor ejemplar en esto: en la vida de los dos protagonistas, Sophie y su hijo, la temática de la muerte no es atribuible a una

organización mental altamente patológica. Si fuera necesario evocar una referencia nosográfica, considero a esa mujer como una “neurótica-normal”. Lo que pasó en su vida existe de otras formas en el destino de todo ser humano. La banalidad de su neurosis no le evitó tener que retomar conmigo los contratiempos y fracasos del trabajo psíquico inconsciente exigido por las pulsiones de muerte. Esta mujer no tenía ninguna razón para vivir esa tragedia. Al mismo tiempo, tenía todas las razones. No hay que buscar esas razones del lado de su historia libidinal, aunque ésta esté mezclada íntimamente con ellas. Hay que buscarlas en el trabajo de las pulsiones de muerte, que ella había eludido temporal y parcialmente por la función de garante vital conferida a su hijo. Movilizadas de nuevo, funcionan como una sujeción recíproca del uno por el otro. Todo sucedió como si hubiera aplicado literalmente esa parte de la teoría freudiana en que la domesticación de la pulsión de muerte vuelve a la libido. Su amor por su hijo tenía por misión atar, volver “inofensivas”, hacerse cargo de las pulsiones de muerte:

La libido enfrenta, en los seres vivos (pluricelulares), a la pulsión de muerte o destrucción que ahí reina y querría despedazar a ese ser celular [...]. La libido tiene por tarea volver inofensiva esa pulsión de destrucción y lo lleva a cabo derivando esa pulsión en gran parte hacia el exterior. Se llamará entonces pulsión de destrucción, pulsión de apropiación, voluntad de poder [...].

A esa unión de pulsiones corresponderá, bajo ciertas influencias, una desunión. Cuál es la *importancia* de los elementos de las pulsiones de muerte que escapan a esa domesticación

lograda por ligadura a aportes libidinales, no podemos adivinarlo actualmente.<sup>15</sup>

Debe haber algo en esta visión de la *domesticación libidinal aplacadora* que le acomoda a todo el mundo y que convierte a la pulsión en una teoría de lujo. ¿No convendría interrogarse también acerca del peligro potencial de una domesticación demasiado lograda, que impida a las pulsiones de muerte hallar sus propias vías de elaboración?

El amor de Sophie por su hijo funciona, sin duda, como una mordaza de las mociones pulsionales de muerte. Conserva ciertamente su huella, pero no bajo la forma de lo que se atribuye generalmente a las pulsiones de muerte: deseos de muerte inconscientes, odio y destructividad que habrían enfermado a su hijo. La muerte tiene otros trayectos, además del edípico. La presencia de esa huella se revela

15 [Sigmund Freud. *El problema económico del masoquismo*. En traducción de Etcheverry: “En el ser vivo (pluricelular), la libido se enfrenta con la pulsión de destrucción o de muerte; esta, que impera dentro de él, querría desagregarlo [...]. La tarea de la libido es volver inocua esta pulsión destructora; la desempeña desviándola en buena parte [...] hacia afuera, dirigiéndola hacia los objetos del mundo exterior. Recibe entonces el nombre de pulsión de destrucción, pulsión de apoderamiento, voluntad de poder [...]. // A una mezcla de pulsiones puede corresponderle una desmezcla, por efecto de ciertos factores. No alcanzamos a colegir la proporción de las pulsiones de muerte que se sustraen de ese domeñamiento logrado mediante ligazón a complementos libidinosos” (OC-XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, pp. 169-170).]



en la asociación del doble registro: el del objeto-necesidad y el del objeto-deseo. La presencia de la dimensión objeto-necesidad, cuya ausencia pondría realmente a cualquiera al borde de la muerte, la promiscuidad necesidad-deseo, le dan a esa relación una pesadez, un carácter “obligado”,<sup>16</sup> que señalan la presencia de la actividad de la pulsión de muerte.

Hasta ahora, he intentado mostrar que las pulsiones de muerte tienen un destino mental distinto a una inclinación directa por la muerte. He evocado su psicopatología cotidiana y banal. He mostrado que esas pulsiones trabajan para producir fronteras entre el mundo de los muertos y el de los vivos, fronteras vacilantes y permeables a los muertos, que continúan extrayendo su vida fantasmática de los vivos, o fronteras cerradas que regresan a los muertos a su muerte. He esbozado la existencia de teorías infantiles de la muerte y el resurgimiento de aquellas en las tormentas metafísicas de la adolescencia.

He buscado mostrar cómo un “olvido” surgido de las fuentes de las pulsiones de muerte contribuye al desplazamiento de la realidad exterior mortífera hacia una realidad de representaciones mortales. He ilustrado un aspecto de la misión autoconservadora de las pulsiones de muerte, mostrando que son ellas las que inscriben en el aparato psíquico el inventario de un cuerpo definitivamente resistente a los fantasmas del deseo. He querido mostrar que la negación de su actividad específica, que los obstáculos que encuentran para ser reconocidos en sus formas psíquicas, muy particularmente a causa de las resistencias del analista que quisiera prescindir

<sup>16</sup> Piera Aulagnier.

de ellas, que una domesticación libidinal demasiado bien realizada, que todos esos factores no pueden sino empujar a las pulsiones de muerte a satisfacerse en formas de representación distintas a las psíquicas, ahí donde la muerte, denegado su estatuto inconsciente, da muestras de materialidad bruta.

La historia de Sophie —o, más exactamente, esa relación singular con su hijo— se anudó bajo el signo de una doble negación. Negación de la muerte potencialmente inscrita en la vida, a través de la inmortalidad recíprocamente asegurada de la madre y del hijo, que no dejaba lugar a una representación de su condición mortal. Negación de las pulsiones de muerte involuntariamente operada en el análisis precedente, que se ocupó esencialmente de la historia libidinal, y redobló la negación al no haber tomado en consideración la actividad de las pulsiones de muerte irreductibles a los lazos libidinales. La realidad concreta de una amenaza de muerte vino a reactivar los procesos de elaboración psíquica de las pulsiones de muerte, demasiado estrechamente atadas por su lazo con su hijo. Para ilustrar las formas mentales de las pulsiones de muerte, hubiera sido preferible elegir un caso ajeno a toda presencia de muerte real. Pero, en tanto que analistas, hay pocos motivos para encontrar analizantes en los que esa zona pulsional no haya producido ya formas apenas disfrazadas de satisfacciones mortificantes. Los no-mortificados, esos que se las arreglan con sus pulsiones de muerte mentalmente y con éxito, no recurren al análisis. Cuando se quiere abordar el destino fallido de las pulsiones de muerte, es muy difícil hallar un fragmento clínico no afectado por la muerte, bajo una forma más o menos directa.

Hablar de una única pulsión de muerte, ciega, mortífera, ligada exclusivamente al destino edípicamente datado o antedatado de las pulsiones libidinales, que no funciona sino en una sola dirección —contra la vida—, me parece traicionar la importancia de ese concepto y la amplitud de funcionamiento de esa categoría pulsional. Al lado de lo que se entiende habitualmente con ese término —sea una corriente de energía libre que suprime por descarga directa todas las tensiones, e instaura así, al menos momentáneamente, una suspensión de la vida; sea bajo la forma de una energía ligada que realiza su misión de destrucción a través de corrientes agresivas y autoagresivas—, hay que reconocer otras formas “demoníacas” que se apartan de las rutas balizadas y contribuyen a la vida psíquica y no a la destrucción. La recuperación, en el análisis de Sophie, de todos sus pensamientos extraños, retoños de una historia inconsciente de la esfera “de muerte”, muestra un funcionamiento de desligamiento, de liberación, de inclusión de la mortalidad en la vida, que constituyen otras tantas condiciones necesarias —con una evolución posible, y ya no peligrosamente fijada— de su vida inconsciente.

Quizá la exploración que intento aquí de *otro tipo de pulsión de muerte, y de un destino de esa pulsión distinto al mortífero*, aporte otras indicaciones sobre el funcionamiento general de las pulsiones de muerte.







Una pulsión de muerte  
particular: la pulsión  
anarquista



La dispersión, así como llama a una morada sin lugar, así como arruina todo vínculo fijo de la potencia con *un* individuo, *un* grupo o *un* Estado, libera también, frente a la exigencia del Todo, otra exigencia distinta, y finalmente prohíbe la tentación de la Unidad-Identidad.

La ruina de todo vínculo fijo con una identidad unificadora está en el fundamento de la experiencia límite, es su angustia. La exigencia destructiva que arruina todo vínculo fijo es obra de un tipo de pulsión de muerte: la pulsión anarquista. La pulsión anarquista trabaja para abrir una salida de vida allí donde una situación crítica se cierra sobre un sujeto y lo avoca a la muerte.

El hombre es lo indestructible que puede ser destruido... Que el hombre pueda ser destruido, eso no puede ser ciertamente tranquilizador; pero que, a pesar de ello y a causa de ello, en ese movimiento mismo, el hombre siga siendo indestructible, eso es lo verdaderamente abrumador.

Como si lo más terrible, el desastre universal fuera en el hombre la inexorable afirmación que lo mantiene siempre de pie. ¿Pero por qué es indestructible? ¿Por qué puede ser destruido? ¿Cuál es el vínculo entre ambas expresiones?

Esta cita proviene de una larga y difícil meditación de Maurice Blanchot sobre la experiencia límite, inspirada por el libro de Robert Antelme, *La especie humana*.

La relación entre lo indestructible y lo perecedero es lo propio de lo que se enfrenta en la experiencia límite, en el sentido analítico que puede dársele a ese término.

La experiencia límite es una situación experimental de urgencia a la que el ser humano se encuentra orillado, que no puede superar sin daños mortales, que no puede ni afrontar. La experiencia límite insta un dominio sobre la vida mental y física de un ser humano que lo expropia de un *derecho impersonal a la vida*, lo priva de sus defensas y lo expone a una posibilidad constante de muerte.

Todo lazo libidinal, por más respetuoso que sea, trae consigo una intención de posesión, anuladora de la alteridad. La intención de Eros es de anexión, incluyendo el derecho del otro a vivir, por voluntad propia.

Toda escapatoria libidinal a la experiencia límite, por desplazamiento de las investiduras o por repliegue narcisista, es o bien irrealizable o bien inoperante, o contribuye a fragilizar aún más el estado crítico, a exponer al individuo a la destructividad de la situación.

El individuo atrapado en esa situación no tiene los medios de liberarse de ella. No tiene el poder de modificarla. No quiere sucumbir a ella. La proximidad de la muerte o la precariedad de la vida exacerban su voluntad de supervivencia.

La experiencia límite puede sostenerse en un entorno físico natural extremo: el de las regiones hiperbóreas de los esquimales, como en *Los últimos reyes de Thule*, por ejemplo.<sup>17</sup>

Puede nacer de un entorno político y social, bajo un totalitarismo destructor, cuyo ejemplo extremo es el del campo

<sup>17</sup> Jean Malaurie. *Les derniers rois de Thulé. Avec les Esquimaux polaires, face à son destin*. Paris: Plon, 1955.

de concentración y de exterminio.

Puede resultar de una relación mental individual.

Las situaciones límite existen. Algunos seres humanos las desafían, las viven o las franquean, mientras que otros sucumben, naufragan en la psicosis, la apatía, la sumisión fatalista a su exterminio. ¿Cómo resisten quienes las viven? ¿Con qué fuente de energía?

El entorno mental individual, político, social o físico, natural, establece con una persona o una comunidad una relación de fuerzas en que la vida de cada uno, anulada en su alteridad única, se convierte en auténtico rehén de una potencia arbitraria.

El rehén vive en la frontera entre su muerte y su supervivencia. En la experiencia límite, no puede sino apostrofar a la muerte: “¿Dónde está, oh Muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh Muerte, tu aguijón?”.

El aguijón de la muerte se parece a las fuerzas de la pulsión de muerte. En una relación de fuerzas sin salida, sólo una *resistencia* nacida de sus propias fuentes pulsionales de muerte puede desafiar ese estar puesto en peligro mortal. Llamo a esa corriente de la pulsión de muerte, la más individualista, la más libertaria, la *pulsión anarquista*.

La pulsión anarquista salva una condición fundamental del mantenerse en vida del ser humano: el mantener para sí la posibilidad de una elección, aun cuando la experiencia límite mata o parece matar toda elección posible.

Tengo que justificar las razones por las cuales atribuyo esa resistencia activa a la pulsión de muerte. Y mis razones para llamarla pulsión anarquista.

“No parece que pueda llevarse al hombre, por cualquier medio que sea, a cambiar su naturaleza por la de una termita; siempre se inclinará a defender su derecho a la libertad individual contra la de la masa” (*El malestar en la cultura*).<sup>18</sup> La voluntad de la masa descansa en la actividad gregaria, aglutinante, de Eros. La termita no tiene una existencia individual disociable del organismo pluricelular al que pertenece, la organización social del termitero. El hombre sí. Las masas humanas se unen libidinalmente entre ellas. “Pero la pulsión agresiva [...], la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno, se opone a ese programa de la civilización. Esa pulsión agresiva es la heredera y la representante principal del instinto de muerte” (*El malestar en la cultura*).<sup>19</sup>

La lucha entre Eros y el instinto de muerte organiza los vínculos entre el individuo y la sociedad. A veces la victoria de Eros conduce a la autoconservación de la civilización, a riesgo de su debilitamiento, y otras veces la pulsión de muerte trabaja con el impulso libertario más individual contra las normas sociales.

18 [Versión de Etcheverry: “No parece posible impulsar a los seres humanos, mediante algún tipo de influjo, a trasmudar su naturaleza en la de una termita: defenderá siempre su demanda de libertad individual en contra de la voluntad de la masa” (OC-XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 94).]

19 [Versión de Etcheverry: “Ahora bien, a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva [...], la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte” (*Ibid.*, p. 118).]



En la experiencia límite, que asocia *la fragilidad de las razones de vivir y su indestructibilidad*, la voluntad individual de vivir, el arrancarse a la destrucción, encuentran su fuerza de lucha en la amenaza de muerte. Sólo la energía disociativa de la pulsión de muerte puede propulsar el impulso libertario. La revuelta contra la presión de la civilización, la revuelta contra el orden que protege la primacía de un bien común a todos en detrimento del interés individual de cada uno, o que justifica así su razón de ser, la destrucción de una organización social existente, opresiva e injusta, pueden enrolarse bajo la bandera del amor a la humanidad, aunque no es de ese amor ideológico de donde extraen sus fuerzas. Es de la actividad desligadora de una pulsión de muerte liberadora.

El impulso libertario es una actividad antisocial, como es antisocial la actividad de la pulsión de muerte. Y es ciertamente de su asocialidad que hereda, incluso en el pensamiento analítico, su halo demoníaco, trágico, terrorista. Es ella y sólo ella la que posee sin embargo la fuerza última de resistencia contra la influencia unificadora, ilusoriamente idílica, tranquilizante y niveladora del amor ideológico. Todos para uno, uno para todos. El porvenir radiante está a nuestras puertas.

¿Por qué llamar a esa corriente de la pulsión de muerte *pulsión anarquista*?

La pulsión de muerte trabaja contra las formas de vida establecidas y contribuye a renovarlas. El movimiento anarquista surge cuando toda forma de vida posible se derrumba; toma su fuerza de la pulsión de muerte y la vuelve contra ella y su destrucción.

La historia del anarquismo muestra, en la realidad exterior y social, formas concretas de la pulsión anarquista, más difíciles de captar en la vida individual. El historiador Daniel Guérin escribe que los rasgos del anarquismo son difíciles de identificar, que sus maestros nunca han condensado su pensamiento en tratados *sistemáticos*, que existen muchos tipos de anarquismo y multitud de diferencias en las ideas de cada uno de los grandes libertarios. ¿Pero no es el anarquismo precisamente ese rechazo de la autoridad, esa prioridad otorgada al juicio individual, esa profesión de antidogmatismo? Así, la historia del anarquismo es la de un movimiento filosófico, político, económico y moral, fiel, a través de sus destinatarios y doctrinarios, a su principio básico, a su vocación esencial: el libre arbitrio individualista se opone a las corrientes societarias autoritarias.

En *Palabras de un rebelde*, en el capítulo titulado “El orden”, Kropotkin cuenta que, en los comienzos de la 1ª Internacional, los anarquistas iban a cambiar el nombre de su movimiento por el de federalismo o antiestatismo. Pero, para sembrar la confusión, sus adversarios prefirieron aplicarles ese término, atribuyendo al anarquismo la ambición única de crear el desorden y el caos. El movimiento anarquista se apresuró a retomar su nombre. Insistió, al principio, en el pequeño guión entre *an-* (privativo) y *-arquía* (autoridad), de modo que *anarquía* significara: ‘ningún-poder’. Pero pronto el guión se suprimió, para evitarles, dice Kropotkin, un trabajo inútil a los correctores de pruebas y una lección de griego a los lectores. El anarquismo encuentra su vocación: la lucha contra la autoridad, por todos los medios, incluidos el desorden y la violencia. El poder sólo



trabaja para mantenerse, reforzarse, engrandecerse. La pulsión anarquista trabaja para hacerlo volar en pedazos.

Max Stirner, autor de *El único y su propiedad*, es el teórico anarquista extremo, defensor del individuo en su integridad única. Los individualistas anarquistas, esos “vagabundos de la inteligencia”, “esas malas cabezas”, “en vez de considerar como verdades intangibles eso que a millones de hombres les procura consolación y reposo, se abandonan sin freno, saltando por encima de las barreras del tradicionalismo, a las fantasías de sus críticas impúdicas”. El Estado, las leyes, los tabúes, las religiones, la moral, el respeto a la familia, el sentimiento del honor, el amor a la patria, el amor al pueblo, o incluso el amor espontáneo por su prójimo, son los “fantasmas sagrados” que hay que barrer para eliminar su tutela, para que se emancipe el individuo “único”.

La historia del grito “*Viva la Muerte*”<sup>20</sup> es la metáfora ejemplar de los *dos destinos posibles de la pulsión de muerte*. “*Viva la Muerte*” fue el grito del alzamiento nacional de los españoles contra Napoleón (mayo de 1808). Pese a la formidable desproporción entre las guerrillas autóctonas y las tropas imperiales, aquel movimiento no pudo ser vencido por el ocupante, duró cinco años y terminó por expulsar a los franceses de España. Era ya un grito libertario. Fue retomado por los anarquistas españoles, medio siglo más tarde, como grito revolucionario contra una vida de injusticias. Y devuelto por los franquistas contra los anarquistas, como el otro destino de la pulsión de muerte, su destino de pulsión destructiva mortífera.

<sup>20</sup> En español, en el original.

Estudiar las condiciones y los factores de una experiencia límite, describir la obra de la pulsión anarquista sólo en el campo de la práctica analítica, es una empresa sembrada de obstáculos.

Los factores inductores, o sólo ligados a la experiencia límite, no se prestan a interpretaciones unívocas. En esas historias analíticas que se desarrollan bajo el signo de la urgencia del trabajo de la “pulsión anarquista”, nos hallamos lejos de la monotonía, de la ausencia de fantasía, de la pura repetición atribuida por Freud a la pulsión de muerte.

He puesto el acento en la presencia de una relación de fuerzas, modelada por la influencia totalitaria mutiladora. Pero la influencia totalitaria es la forma más simple de esa relación de fuerzas. Puede tomar formas infinitamente más insidiosas y veladas.

Puedo intentar comprender *cómo* funciona una experiencia límite. Soy incapaz de dar cuenta del *porqué* de la experiencia límite, en lugar de una psicosis delirante o del caparazón de una neurosis de carácter. La reconstitución de los supuestos factores inductores constituye una fase del análisis, como reconstrucción histórica y reanimación de los fantasmas inconscientes. Esas reconstrucciones son útiles. No son los resortes decisivos del análisis. A partir de cierto punto, importa poco que la madre de un anoréxico haya sido demasiado amorosa, o alternativamente ansiosa e indiferente. Importa que el análisis permita el despliegue de fuerzas antagónicas condensadas en una sujeción inmóvil, organizada y sostenida por el anoréxico para defenderse de un peligro vital, a riesgo de morir por su causa.

He tomado a propósito el ejemplo de una anorexia en una estructura neurótica porque en esa organización reencontramos los elementos familiares de una experiencia límite. La alimentación-amor de la que intenta deshacerse el anoréxico es el producto de una amalgama demasiado estrecha entre un objeto-necesidad y un objeto-deseo. La respuesta estereotipada de la alimentación-amor obligatoria impide el surgimiento de una apetencia personal por la vida. La resistencia a esa anulación de sí se ejerce a través de la huelga de una función vital, el hambre, y la huelga mental del apetito de vivir. El anoréxico traga y vomita esa versión única de sí, traga y vomita, o deja de tragar, hasta poner en peligro su vida. Gracias a ese ponerse en peligro, a esa huelga mental que difícilmente se puede atribuir a una moción libidinal y que hay que reconocer como una de las formaciones de la pulsión anarquista, el anoréxico salva sus razones de vivir, busca franquear la experiencia límite en la que está o se ha acorralado.

A través de este ejemplo se observa cómo la ubicación de factores inductores, históricos, es aleatoria y finalmente secundaria.

¿Cómo se sitúa el análisis de Sophie en relación a la experiencia límite definida como una lucha a muerte contra la muerte? En el momento en que vino a buscarme, la enfermedad de su hijo instauraba en su vida un estado crítico. Ella no podía evitarlo. No quería sucumbir a él, trataba de franquearlo mentalmente. Pero la verdadera experiencia límite era la que atravesaba David. Estaba en peligro de muerte; ya vimos cómo usó su enfermedad para separarse de su madre. De hecho, ya había recurrido en su infancia a otras

formaciones de pulsión de muerte, otros procedimientos para apartar a su madre de él y apartarse de ella; primero la anorexia, después problemas llamados caracteriales, que dan testimonio de su vigoroso deseo de emancipación, de sus esfuerzos por preservar un derecho a vivir que no procediera sólo de su madre, sino de sí mismo. Pero, como decía Sophie, ella lo había sumergido en esas dificultades y ella lo había sacado de ellas. Así habían sido anulados los esfuerzos o intentos de David.

El análisis de Sophie muestra las huellas de una lucha análoga. Una lucha breve, tensa. Dije que, en el análisis, nos ocupamos sobre todo de sus lazos con su hijo. No analicé la omnipotencia recíprocamente sostenida por las dos partes en términos de narcisismo megalómano y evitación de la castración. De su posición fálica, su envidia del pene y su hijo-falo, ella sabía ya bastante, e incluso demasiado. Quiero decir que utilizaba ese tipo de autointerpretación como defensa en relación al trabajo en curso. No privilegié la dimensión incestuosa de ese amor; incluso la ignoré abiertamente. Había también ahí todo un saber del análisis precedente que volvía caduco ese tipo de interpretación. Si me hubiera ocupado de la esfera libidinal en lugar de detenerme sistemáticamente en todas las referencias explícitas e implícitas a la muerte y a la mortalidad, me parece que sólo habría reforzado a la vez el encarcelamiento de esa actividad de la pulsión de muerte y su exclusión de la economía psíquica de Sophie, y asumido, transferencialmente, el relevo de las funciones atribuidas a David. Sophie me ofreció, por cierto, pocas tentaciones para proceder a una “domesticación libidinal”. Estaba casi exclusivamente ocupada en dejar que se desplegara el trabajo de

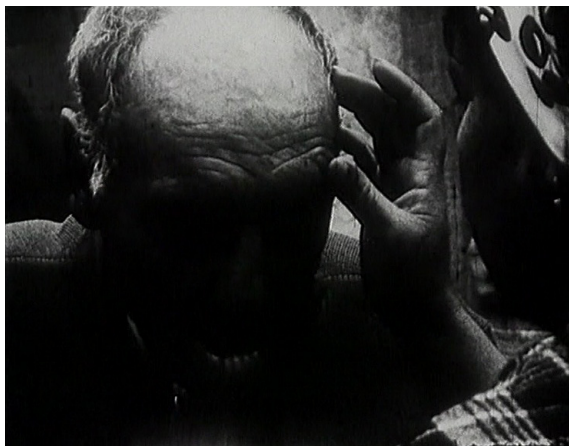
desligamiento entre ella y su hijo, y en vencer el cerco de ese vínculo modificándolo. El análisis pasó o volvió a pasar por todo un reacomodamiento de duelos antiguos; por una remodelación de sus fantasmas de escena primitiva, enteramente organizada en torno a razones de muerte y no de amor; por sueños particulares, sin contenido de imágenes ni de palabras, puros movimientos de colores que se mezclaban, y se separaban después los unos de los otros.

La experiencia del análisis precedente y la limitación del tiempo contribuyeron a condensar el material en torno a la muerte y la mortalidad. Seguir esa línea era también una decisión de mi parte, en función de la experiencia adquirida en otros análisis marcados por la misma urgencia de elaboración de las representaciones de la muerte.

El contrasentido que consiste en analizar un material inconsciente con una dominante anarquista de lucha vital contra la muerte, en el registro libidinal edípico, está lleno de riesgos para el destino del analizante. Y cuán tentadora es, en esas fases difíciles del análisis, la fórmula freudiana: la angustia de muerte es, no es sino el *analogon* de la angustia de castración. Es en los lugares de cruzamiento posible entre Eros y Tánatos donde es vital, en las experiencias límite, no deslizarse por los caminos de Eros, no camuflar las representaciones de la esfera de Tánatos con la libido, aunque sea narcisista. Ahí donde reina el imperio de la pulsión de muerte, ahí donde lucha porque el paciente viva y pueda deshacerse de las obligaciones del amor que lo destruyen, el analista debería poder sostener ese trabajo de desprendimiento en vez de envolverlo en nuevas ligaduras.











## Otras experiencias límite



**S**ería interesante verificar en otros campos la existencia y el funcionamiento de experiencias límite, la presencia o la ausencia de un trabajo análogo de la pulsión anarquista, y su función vital o mortífera.

## Los últimos reyes de Thule

Desde ese punto de vista, el célebre libro de Jean Malaurie, *Los últimos reyes de Thule*, es de una riqueza excepcional. Los paisajes hiperbóreos, sólo de hielo y rocas, de suelo siempre congelado, sin la suavidad jamás de una tierra quebradiza o una lluvia tibia, de nieve siempre acosada por los vientos que deja grietas y aristas vivas, esos paisajes minerales, austeros, áridos, de una crueldad constante para la vida humana, son el marco natural de una vida enteramente consagrada a una sola causa: ella misma.

La vida de los esquimales está totalmente subordinada a un solo objeto: su sobrevivencia.

Esos indígenas de ascendencia asiática e india vinieron del centro de América y de Baikal, a la conquista de los mares helados. En otra época conocieron, pues, regiones más clementes. Nada obligó a esos nómadas a vivir al borde del Ártico. Podrían, como los lapones, otro pueblo ártico, antes cazadores como ellos, abandonar el mar helado y criar renos domesticados. Su fidelidad, su orgullo por su modo de vida, ¿se ligarían a un defecto de autoconservación, o incluso a una tendencia suicida? No. Su opción es por la vida, no por la muerte. Descansa, escribe Malaurie, en “el orgullo de vencer y dominar al medio mismo, el impacable desierto de

los hielos”. ¿Racionalización de un occidental? Tal vez. Que no minimiza para nada la demostración, en su realidad cotidiana, de una voluntad de vivir ahí donde la vida humana es un desafío constante a la muerte.

En 1950, durante la primera estancia de Malaurie, que duró un año, Thule, centro de sus expediciones, estaba habitada por trescientos *inuit*. Thule, en el mundo esquimal, es una de las raras regiones que cuenta con amplios fondos crediticios en la factoría danesa que compra sus pieles. Se lo debe a su régimen económico, a su rechazo a depender de los alimentos de los blancos. Esa riqueza, consecuencia de la austeridad de vida de los *inuit*, subvencionó, bajo la dirección de Knud Rasmussen, siete expediciones científicas. Antes de que la tomara a su cargo el Estado danés, esa pequeña tribu satisfizo las necesidades de servicios sanitarios y navegación de todo su territorio. Los esquimales de Thule garantizaron el patrocinio de la esquimología contemporánea, de Alaska a la costa este de Groenlandia. “No conozco otro caso de sociedad arcaica”, escribe Malaurie, “que haya realizado materialmente, y a pesar de su poco número, un programa de estudios continuos y plurianuales de su propia historia en un frente tan amplio, de 15 000 kilómetros.”

El estudio demográfico y etnológico de esta tribu, la más septentrional del globo, una de las poblaciones más reducidas y aisladas que existen en el mundo, revela la supremacía del principio de supervivencia en esa población. El coeficiente medio de consanguinidad es absolutamente sorprendente: se sitúa entre 0.0002 y 0.0003. A título de comparación, se establecía en un 8% en las parroquias suecas entre 1890 y 1896. Un rudo régimen de planificación y tabúes lo garantizan. El



cálculo muestra que toda unión entre primos, hasta el sexto grado, debe prohibirse para mantener esas tasas tan bajas. Y sin embargo... un buen cazador, un viudo, padre de una familia numerosa, busca tomar mujer entre los grupos vecinos. En vano. Un periodo de hambruna, entre 1930 y 1940, exigió el infanticidio de las hijas. Resolvió acostarse con su hija, asegurándose así una compañera, indispensable para su actividad de cazador, y por tanto para la alimentación familiar, y la continuación de la vida. Esa solución, cito a Malaurie, “suscita un silencio reprobatorio de los vecinos y una gran tristeza de la hija mayor así escogida”. Pero la supervivencia es prioritaria, incluso en una comunidad tan estricta en sus reglas exogámicas.

El cazador del Gran Norte, para quien miedo y coraje están relacionados, sonreiría si se le hablara de heroísmo. La palabra misma no existe en lengua esquimal. Pero, a través de ejemplos innumerables, Malaurie muestra cómo los *inuit* extraen su fuerza para vivir de un desafío cotidiano al peligro, de la victoria que alcanzan sobre la muerte que afrontan. Son violentos y despiadados, como las condiciones mismas de su vida. Puede decirse que, en la continua experiencia límite que es su vida, la pulsión anarquista, apropiación de la pulsión de muerte al servicio de la vida, es la que les proporciona la energía necesaria para la lucha. “Esta sociedad boreal vive bajo el registro de lo precario, de lo concreto (registro de la primacía de la necesidad) y de la violencia, de la más afirmativa individualidad y las leyes de grupo más comunistas”, escribe el etnólogo. Esas leyes de grupo comunistas, donde nada pertenece al individuo, ni siquiera su casa, desembocan en la necesidad de desposeerse, de liberarse de todo

constreñimiento material derivado de las posesiones (como las personalidades particulares descritas al comienzo de este texto).

Las relaciones afectivas son breves. El esquimal anticipa, provoca, domestica la presencia de lo precario permanente, y así la domina. Que la pulsión anarquista individualista es la fuente de energía principal para dominar esa precariedad es algo que atestiguan muchas formas de previsión. Todo cazador, sin más razón que su deseo de libertad, abandona de pronto de su comunidad y parte, guiado por una necesidad interior, a una gran cacería solitaria. Esa cacería, más que ninguna otra actividad, pone en peligro su vida, a causa de la soledad, la duración de la expedición y la presa elegida en ese caso: la más peligrosa, el oso. Los demás miembros del grupo —las mujeres, los adolescentes y los perros, plenamente miembros de la tribu— carecen de la resistencia corporal necesaria para enfrentar el peligro de muerte, provocándolo y dominándolo. Entonces son presa del *perdlerorpoq*. El *perdlerorpoq* es una explosión de una violencia extrema, un estallido solitario. La persona presa de esa crisis desgarrar sus vestiduras, se lanza hacia el exterior sin atacar jamás a las personas que la rodean, exponiéndose al frío extremo se arroja contra la naturaleza, escala los taludes de los glaciares o corre sobre los hielos dislocados entre la tierra y el mar. A su manera, se adelanta a la muerte para exorcizar su presencia. “Es tener dolor de la vida”, dicen los *inuit*. Para calmar la exaltación que la aterroriza, un misionero quiere administrarle bromuro a una mujer en estado de *perdlerorpoq*. La gente cercana le explica que no está enferma, que hay demasiadas fuerzas en ella y que ese estado de paroxismo es

salvador. Los miembros de la tribu vigilan el desarrollo de la crisis hasta su término, no la obstaculizan, sólo protegen a la persona de un accidente mortal. Ese estado paroxístico es análogo a la experiencia límite que un paciente busca franquear desafiando a la muerte lo más cerca posible, para disminuir su opresión y exorcizar su influencia. Todos esos pacientes experimentaron en su infancia el sinsentido del misionero, el bromuro y sus equivalentes, la sospecha de la locura, el deseo de los médicos y el entorno familiar por calmarlos en vez de reconocer su rebelión contra el orden y su estado de sufrimiento como lo que son: una protesta vital. En cuanto a los *inuit*, dicen: es necesario que esa fuerza salga. Que se libere. Que el individuo vaya hasta el límite de sus fuerzas sin morir por ello, para estar seguro de poder seguir viviendo.

Algunos blancos que se exponen a esas condiciones de vida extremas, como desconocen el gusto de la soledad, de la lucha desmesurada entre la naturaleza mortífera y la precariedad de sus medios, como no disponen de esa pulsión anarquista, caen en la pulsión de muerte para la muerte, se suicidan o se dejan morir.

Se entenderá la manera en que una sociedad primitiva, dominada por una naturaleza implacable, persevera en vivir, a través de las regulaciones demográficas que se aplica a sí misma de una manera aún más draconiana que la de la naturaleza. Ella *se anticipa a la muerte* ligada a condiciones climáticas agravadas, y a sus consecuencias en la disminución de la caza, con la ejecución de cierto número de reglas para dar la muerte a voluntad. La regulación demográfica de los esquimales es una ilustración tan simple como ejemplar de



las relaciones entre lo indestructible y lo que puede o debe ser destruido para que la vida continúe. En ese grupo ya reducido, la planificación demográfica es tanto más delicada cuanto más a largo plazo tiene que realizarse. Los ajustes reguladores se calculan con veintiocho meses de antelación, conforme al periodo promedio que separa a los nacimientos. Las previsiones climáticas deben referirse a más de dos años para dictar el ritmo de los nacimientos. Puede imaginarse la agudeza de las observaciones, los análisis, los cotejos de todas las indicaciones de las que disponen los esquimales y de las que se sirven para modular las variaciones demográficas de la tribu. Si las previsiones climáticas son favorables, la sociedad adopta una política natalista levantando los tabúes alimentarios, cinegéticos y sexuales. Si los movimientos de los hielos, los mares, los vientos, los animales migratorios indican para los próximos años fríos excepcionales, la sociedad se vuelve malthusiana, con infanticidios al nacer, con la supresión de lisiados e impedidos. El número total se equilibra constantemente con los recursos del medio. El asesinato anticipado es la clave de la supervivencia.

La clínica psicoanalítica de las experiencias límite obedece a las mismas defensas, a una lógica idéntica. Puede observarse el mismo desenvolvimiento de una inteligencia anticipatoria de los riegos mortíferos. La vigilancia moviliza la resistencia a la muerte, lista para combatirla con armas también asesinas. La lógica de la defensa, como entre los *inuit*, puede conducir a arrojarse delante de la muerte.

Ahí donde la amenaza de muerte está excepcionalmente presente, el principio de supervivencia es la ley más alta. Trasciende la prohibición del incesto y de la consanguinidad más severamente controlada. Trasciende la prohibición del asesinato y, a través de asesinatos voluntarios, se anticipa a la extinción inevitable de una tribu que, en tiempos de hambruna, estaría destinada inexorablemente a la muerte, intentando hacer vivir a la totalidad de un grupo excedentario a sus recursos.

Una anécdota admirable ilustra la fuerza del individualismo y el gusto por la vida forjados en la escuela de una larga familiaridad con la muerte.

A la vuelta de su expedición más alejada de Thule, Jean Malaurie encuentra la base de su expedición completamente trastornada por la construcción de una base atómica americana.

Se han establecido intercambios comerciales entre los americanos de la base militar y los esquimales.

Asistimos a escenas cómicas. Un joven americano me dice que le diga a un esquimal que le había fabricado una figurilla de marfil:

—*Please, tell the eskimo* que haga muchas de esas para mí. *¡More!* Que sean todas exactamente iguales. Pero dígame que el precio va a ser menor también. Le daré *five dollars* por cada una, en vez de *ten*.

—*¡No puede ser!* *¡Dile a ese graslounaq* de pacotilla que, mientras más parecidas sean, más caras van a ser, porque será más aburrido volver a hacerlas!

¿Entre el civilizado con su instinto de vida embotado y el nómada con su instinto de muerte agudo, quién prefiere la repetición, compulsiva y monótona? ¿Y quién el apego a la vida, a sus riesgos, sus desposesiones y sus invenciones? Ese modo de vida árido, esa puesta a prueba continua de la resistencia humana a la muerte, que nada viene nunca a suspender o templar, que nada permite convertir en desesperación romántica, dibuja una forma ejemplar de la experiencia límite. La relación de fuerzas no es entre el hombre y su medio ambiente: el enfrentamiento se desarrolla en la esfera psíquica, entre dos formas de una misma fuente pulsional, entre los dos destinos de Tánatos, sin que la mediación de Eros baste a resolver el conflicto.

La hostilidad de la naturaleza no es más que un soporte “realista” de las fuerzas hostiles en el inconsciente, pero ese soporte exterior asesino, vacío de intenciones homicidas, sin odio, sin deseo de muerte, obliga a concebir, a reconocer la existencia posible de una relación de fuerzas interna, sin mediatización libidinal.

No entiendo que podamos permanecer ciegos a la ubicuidad de la agresividad y la destrucción *no erotizadas*, y olvidar otorgarles el lugar que merecen en la interpretación de los fenómenos de la vida” (*El malestar en la cultura*).<sup>21</sup>

21 [Versión de Etcheverry: “No comprendo que podamos pasar por alto la ubicuidad de la agresión y destrucción *no eróticas*, y dejemos de asignarle la posición que se merece en la interpretación de la vida” (OC-XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 116).] Subrayado: Nathalie Zalzman.







Las modulaciones demasiado familiares del tema de la intrincación pulsional vuelven perezosa la escucha, se transforman en resistencia a reconocer la originalidad de las formas de trabajo psíquico de las pulsiones de muerte.

## El universo concentracionario

Los campos de exterminio, los campos de la muerte exigen que se intente al menos comprender las fuentes psíquicas que los hicieron posibles. Prohíben que continuemos desentendiéndonos ante ese “fenómeno de la vida”; prohíben que continuemos desconociendo la ubicuidad de la destrucción no erotizada, no erotizable.

“El universo del que se habla aquí”, escribe David Rousset en *Los días de nuestra muerte*, “es a la vez algo singularmente desproporcionado frente a las reacciones cotidianas de los hombres ordinarios, y sin embargo, algo próximo e íntimo”. *Próximo e íntimo...*<sup>22</sup>

Así como los *inuit* modelan su modo de vida despiadado en función de las condiciones despiadadas de vida de su entorno, los deportados modelan su organización de la sobrevivencia en función de las fuerzas de destrucción que organizan el universo concentracionario. Porque el sistema concentracionario instaura una relación de fuerzas fuera de proporción con la vida ordinaria; lo que tiene lugar ahí carece de una medida común con nuestras habituales “interpretaciones de los fenómenos de la vida”.

22 David Rousset. *Les jours de notre mort*. Paris: Pavois, 1947, p. 9.

Las categorías psicoanalíticas conocidas fracasan al intentar dar cuenta de esas materializaciones de las pulsiones de muerte, como fracasan y caducan peligrosamente en los campos de concentración los juicios, los actos, los valores, los modos de inteligencia y los vínculos afectivos que rigen la vida social “ordinaria”. Las parejas habituales: verdugo / víctima, amo / esclavo, agresor / [agredido] identificado con el agresor, son tan irrisorias cuando intentan captar la naturaleza de la relación entre las fuerzas destructivas y la lucha contra esas fuerzas, como son irrisorias en ese universo las categorías morales de una sociedad ordinaria.

No puedes razonar como si te encontraras en el mundo ordinario. Estás en la sociedad concentracionaria.

Aquí en los campos de concentración, el mundo de la coerción más totalitaria, donde cada acontecimiento trae una respuesta definitiva, donde cincuenta gramos de pan, un litro de sopa de más o de menos, el desplazamiento o la conservación de una función precisa, plantean absolutamente la cuestión de la vida o la muerte, en un mundo como ese, usar esos conceptos [de otro mundo] es hablar una lengua muerta que no corresponde más al comportamiento real de los seres. Actuar conforme a ellos (a esos conceptos caducos) sería eliminarse a sí mismo de la existencia. Un suicidio (*Los días de nuestra muerte*).<sup>23</sup>

Poder resistir a la muerte es, antes que nada, reconocer su presencia y renunciar a las evasivas. Es de las pulsiones

<sup>23</sup> *Les jours de notre mort*, pp. 128 y 418. [Los comentarios entre corchetes de la segunda cita son de Nathalie Zaltzman.]

de muerte anarquistas de donde el espíritu humano extrae la fuerza para no refugiarse en la negación, la ilusión, la denegación. Esa forma de lucidez es un rasgo común de toda experiencia límite. La autoconservación depende de la rapidez con la que un ser humano sometido al riesgo de la destrucción es capaz de entender que esa destrucción obedece a leyes que no le pertenecen más que a ella. El pensamiento obsesivo de Sophie: “Mi hijo tiene que saber que su enfermedad es mortal para que viva”. La exhortación del *Kapo* en el libro de Antelme: “Tienes que saber que estás aquí para morir [...]. Aquí no hay enfermos: no hay más que vivos y muertos [...]. Tu compañero [moribundo] tiene que irse. Los SS no tienen que ocuparse de nuestros problemas, porque entonces veríamos otra cosa” (*La especie humana*).<sup>24</sup> El conjuro repetitivo del *Blockältester* en *Los días de nuestra muerte*: “No están en un sanatorio, sino en un campo de concentración [...]. Esto es un campo de concentración [...]. Los que no obedezcan irán muy pronto al crematorio [...]. Tienen que olvidarse de todas sus costumbres”. Y: “Tienes que entender bien esto [...]. Los SS nos metieron a la fuerza en este lugar. Sería una locura querer abandonarlo bajo pretexto de que es abominable. El costo de sobrevivir radica en esa lucidez”. “Para tener alguna posibilidad de sobrevivir había que vivir aceptando únicamente el universo concentracionario. Ninguna otra cosa existía ya [...]. Qué afirmación contra la muerte, tranquila y desnuda, sólo apoyada en una conciencia clara, en una inteligencia lúcida del acontecimiento” (*Los días de nuestra muerte*).<sup>25</sup>

<sup>24</sup> *L'espèce humaine*, p. 101.

<sup>25</sup> *Les jours de notre mort*, pp. 21, 59-62, 128, 207.

En el universo concentracionario, adonde se han inventado todas las formas de dar la muerte, y esta, la más extrema, que consiste en despojar a un vivo de toda razón de vivir, en obligarlo a no poder reconocerse sino en la instancia de la muerte, en forzarlo a ser y a no ser sino un objeto de exterminio perteneciente a una especie diferente, en deshumanizarlo haciendo de él un puro sujeto de necesidad, *la resistencia a la deshumanización es la sobrevivencia y la investidura prioritaria del registro de las necesidades.*

Pero la experiencia del que come cáscaras es una de las situaciones últimas de resistencia [...]. Muchos han comido cáscaras. Casi nunca estaban conscientes, por cierto, de la grandeza que es posible encontrar en ese acto [...]. Pero no podíamos caer recogiendo desperdicios [...]. Las perspectivas de liberación de la humanidad pasan por ahí, por esa “decadencia” (*La especie humana*).<sup>26</sup>

El honor de la condición humana se vuelca en la prioridad del registro de la necesidad sobre el registro de los deseos. Se vuelca también la práctica analítica que descansa sólo en la dimensión del deseo y desconoce que las pulsiones de muerte introducen otra forma de vida inconsciente más allá del deseo, y otros objetos.

El honor está en la sobrevivencia, ya no solamente de la especie, como escribía Freud, sino también individuo por individuo, cáscara por cáscara. Poner en jaque a la muerte es confundir a la voluntad de muerte; es salvar su conciencia de hombre.

<sup>26</sup> *L'espèce humaine*, p. 101.

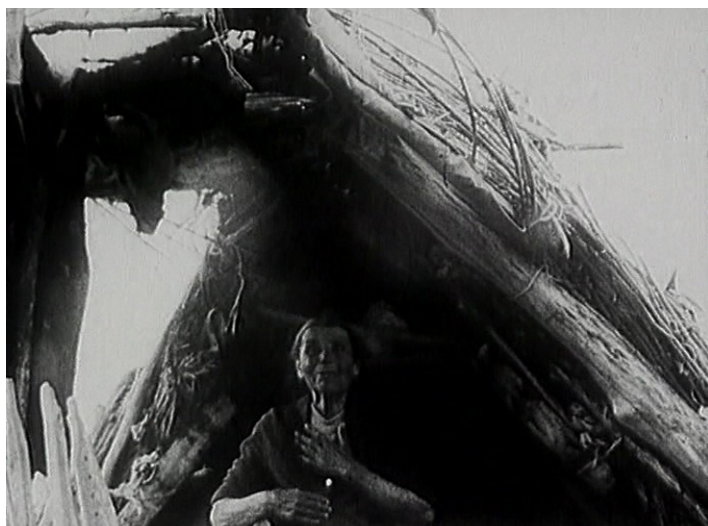
Poner en cuestión la condición de hombre provoca una reivindicación casi biológica de pertenencia a la especie humana [...]. Frente a esa coalición [homicida] todopoderosa nuestro objetivo se volvía más humilde. Era solamente sobrevivir. Nuestro combate, los mejores de entre nosotros sólo pudieron librarlo individualmente. La solidaridad misma se había convertido en un asunto individual” (*La especie humana*).<sup>27</sup>

Antelme da testimonio de un campo donde el poder de los *Kapos* se halla en manos de prisioneros de derecho común, excluyendo a los prisioneros políticos que, en otras partes, instauraban razones de vida y de lucha menos radicalmente solitarias. Su relato muestra, más claramente que cualquier otro testimonio, que la resistencia a la muerte puede convertirse en razón de vivir cuando todas las otras razones faltan. Sobrevivir se convierte, libre de toda ideología, en el acto político puro, acto de restauración de la condición humana. “Y el sentido de su resistencia profunda era precisamente ese repliegue sobre ellos mismos y sobre sus medios más estrictos” (*Los días de nuestra muerte*).<sup>28</sup>

La sobrevivencia modela modos de funcionamiento mental específicos, comunes a todas las experiencias límite. La autoconservación descansa en la rapidez para destruir las ilusiones. Descansa en la lucidez. Descansa en la asimilación del funcionamiento de la voluntad de muerte y sus reglas. Descansa en la inversión de la voluntad de muerte SS en obstinación de vida.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 10-11. [Comentario entre corchetes de Nathalie Zaltzman.]

<sup>28</sup> *Les jours de notre mort*, p. 207.







La obstinación en sobrevivir obedece a las leyes mismas del universo concentracionario. Le da prioridad al registro de la necesidad sobre el registro del deseo.

“Nuestro sistema de defensa se inscribe en en la estructura SS de los campos. Mientras permanezcamos en el interior de esa estructura tenemos posibilidades de actuar [...]. Para vivir, hay que prevenir y disparar primero” (*Los días de nuestra muerte*).<sup>29</sup>

La organización política clandestina de los deportados se modela sobre la organización concentracionaria, obedece a las mismas leyes que gobiernan la destrucción SS. A las fuerzas mortíferas no se les puede oponer sino otras fuerzas radicalmente despiadadas.

La sobrevivencia exige la soledad. Repudia las nostalgias. Cierra la memoria de los afectos. La confianza no se establece sino bajo el signo de una ruptura inminente. En el universo concentracionario, el otro deja de ser un testigo posible.

“Manifestar que la muerte ya no puede apartarse es querer darle un sentido, actuar más allá de la muerte. Para realizarse, un gesto exige una significación social. Cuando ya no hay testigos, ningún testimonio es posible” (*Los días de nuestra muerte*).<sup>30</sup> El suicidio mismo, como última revuelta, ya no tiene sentido.

La simpatía, la amistad, que tolerarían cierta intimidad de relaciones, tendrían que considerarse comportamientos irresponsables y criminales. La intriga, la astucia, la prontitud en la

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 644.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 463.

violencia se convierten en armas nobles: son, en efecto, los únicos instrumentos eficaces [...]. Casi nadie entre nosotros podía evocar los afectos profundos sin destruir las potencias de vida.

Qué mundo singular el nuestro, donde la muerte, para triunfar más seguramente, se pone la máscara de los afectos profundos [...]. Arruinar todo en el olvido. No conocer, para vivir, más que este infierno (*Los días de nuestra muerte*).<sup>31</sup>

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 419 y 479.









## Epílogo: negar eso que niega





**E**n la experiencia analítica, hay que comprender el riesgo mortífero que constituye para algunos sujetos un proyecto de compromiso y respetar la dimensión de la ruptura no como una resistencia, una falta de aptitud para el análisis, sino como una medida de protección vital que se inscribe en el proyecto de la sobrevivencia. Queda en manos del analista convertirse en testigo posible de ese proyecto, con todas sus características marcadas con el sello de la actividad desligadora de las pulsiones anarquistas: la lucidez, la anticipación, la inversión de la voluntad de destrucción en resistencia a la muerte, la soledad, la frágil intensidad de los lazos afectivos, la primacía del objeto-cáscara,<sup>32</sup> la sobrevivencia como triunfo sobre la destrucción, como última prueba de pertenencia a la especie humana.

El *relato* de las pulsiones de muerte en el inconsciente comparte sus figuras con el registro libidinal, pero las ordena de otra manera. Las organizaciones del deseo dejan que se transparente, más allá del principio de placer, el esqueleto descarnado de las organizaciones de necesidad. La exploración de ese ordenamiento diferente hace analizables la “reacción terapéutica negativa”, el “masoquismo primario”, la “compulsión de repetición”, más allá del principio de placer —en una palabra, hace posible el análisis de todos esos fenómenos que

32 El lugar del objeto-cáscara [*“objet-épluchure”*] en una economía psíquica de sobrevivencia ha sido reconocido en psiquiatría infantil entre niños sometidos a un entorno destructor. La “pica”, por ejemplo, es un tipo de aberración alimentaria que consiste en tragar tierra, gusanos y toda suerte de desechos.



condujeron precisamente a Freud a identificar el influjo de las pulsiones de muerte en la psique—. Reconocerle a la actividad anarquista de las pulsiones de muerte su dimensión de protesta vital es darse los medios para dejar de encarcelar en etiquetas dudosas e impotentes a los aguafiestas de la higiene mental y a los fracasados de la práctica analítica protocolaria: los fugitivos, los toxicómanos, los caracteriales, los “psicosomáticos”, y todos los demás...

Devolver a las pulsiones de muerte sus formas de vida psíquica, dejar de reducirlas al negativo de las pulsiones libidinales, sexuales y narcisistas, es darse los medios de abrir *impasses* terapéuticos. Ignorar ese relato, continuar ahogando la partida analítica bajo el edredón de Eros, es reforzar la soledad mortífera y frágilmente salvadora de aquel que no espera a que el analista se recuse para recusarlo anticipadamente como testigo de su lucha anarquista.

Quando el hombre es reducido a la extrema indigencia de la necesidad, cuando se convierte en “aquel que come cáscaras”, nos damos cuenta de que se ha reducido a sí mismo, y el hombre se descubre como aquel que no tiene necesidad de nada más que de la necesidad, para, *negando eso que lo niega*,<sup>33</sup> mantener la primacía del vínculo humano. Hay que añadir entonces que la necesidad cambia; que se radicaliza en sentido propio; que no es más que una necesidad árida, sin gozo, sin contenido; que es vínculo desnudo con la vida desnuda, y que el pan que comemos responde inmediatamente a la exigencia de la necesidad, del mismo modo

33 [Cursivas de Nathalie Zaltzman.]

que *la necesidad es inmediatamente la necesidad de vivir (La experiencia límite)*.<sup>34</sup>

Entre las referencias que han servido de apoyo a este trabajo, los avances teóricos de Piera Aulagnier ocupan un lugar tan importante que no sabría trazar una línea clara de separación entre mis préstamos involuntarios y los explícitos. Particularmente importantes han sido para mí sus desarrollos sobre la economía del placer necesario y del placer suficiente, los seminarios consagrados a las investiduras de objetos que pueden privilegiar el dominio de Tánatos sobre Eros (la *episteme*, la relación pasional con los juegos de azar, las toxicomanías, la relación transferencial pasional) y la evidencia y exploración de un proceso singular: el deslizamiento de la relación de objeto del registro del placer al registro de la necesidad.

Por razones distintas, el libro de Michel de M'Uzan, *Del arte a la muerte*, constituye también una fuente de inspiración especial en mis referencias bibliográficas. Aunque no puedo resumir la influencia de ese libro en pocas palabras, me ofreció un apoyo decisivo.

Recuerdo, entonces, que en el orden clínico, el dominio de *lo que estaría situado al margen del principio del placer* [el autor se refiere a la compulsión de repetición, relacionada con la pulsión de muerte] *debe reducirse, al principio, tanto como sea posible*, o mejor todavía, debe desplazarse [...]. Existe claramente un dominio aparte,

<sup>34</sup> Maurice Blanchot, “*L'expérience limite*”, a propósito del libro de Robert Antelme, *L'espèce humaine*, p. 196.

un orden de la repetición situado más allá, o mejor, más acá del principio del placer. Me propongo *abordarlo independientemente de toda referencia inicial al instinto de muerte*, y desde el punto de vista único de la oposición entre lo mismo y lo idéntico (*Del arte a la muerte*).<sup>35</sup>

Esa decisión explícita de no hacer intervenir el concepto de pulsión de muerte sino después de agotar todos los otros recursos de la metapsicología freudiana tiene el interés considerable de formularse como tal, de argumentarse y sostenerse en todos los capítulos, tan lejos como es posible, o sea hasta el último texto, “La elaboración del tránsito”,<sup>36</sup> donde las pulsiones de muerte y el análisis de sus efectos efectúan una entrada y un desarrollo notables.

En teoría, he dejado de lado la articulación del narcisismo primario y la pulsión de muerte. Sin embargo, la cita de Blanchot sobre la ruina de toda relación fija con el uno y lo que prohíbe la exigencia de la Unidad-Identidad, condensa alusiva pero fielmente lo que le debo al libro de Serge Leclair, *Matan a un niño*.<sup>37</sup> La pulsión anarquista es precisamente lo que mata la representación narcisista primaria, lo que arruina la fijeza de toda relación con un poder mortífero, lo que destruye la tentación de la identidad única, lo que permite en fin atravesar la experiencia límite.

35 *De l'art à la mort*, p. 87; las itálicas son mías. [El comentario entre corchetes es de Nathalie Zaltzman.]

36 “*Le travail du trépas*”.

37 *On tue un enfant*.









## La locura sagrada de Aristakisyán

**A**rtur Aristakisyán es un cineasta, escritor y maestro nacido en Kishinev (Moldavia) en 1961 y que reside y trabaja en Moscú. Autor de solamente dos largometrajes, Aristakisyán, misterioso y elusivo, tiene un estatus de culto entre cineastas. De su inolvidable documental de 1994, *Ladoni (Palmas)*, hemos seleccionado algunos fotogramas, intentando producir un diálogo fecundo con el texto de Nathalie Zaltzman en este número especial de *Malatesta*. Aristakisyán filmó esta película en el curso de varios años en su ciudad natal, su “mundo” en aquel momento, siguiendo a los muchos marginales que habitaban el derruido paisaje postsoviético de la capital moldava: gente que forma la capa “invisible” de la sociedad, sobreviviendo en una precariedad extrema. A través de la lente de Aristakisyán, los personajes viven en sorprendentes mundos imaginarios, a medio camino entre la alegoría y el absurdo. Entre ellos, en una escena elogiada por Jean-Luc Godard en *Vrai Faux Passeport* (2006), un chico ciego pide limosna creyendo que todo el mundo está ciego como él. En otra escena, una anciana pasa todo el día recostada esperando en la calle que Cristo venga a hacer el amor con ella. Mediante una voz en *off*, el narrador invita a su interlocutor, un ser humano que quizás no nacerá, a

seguir el camino de estos personajes iluminados, rechazando a la sociedad racionalista y sus promesas. Hay algo de “locura sagrada” (*yuródivy*) en su monólogo, figura religiosa popular en la iglesia cristiana ortodoxa que implica abrazar o fingir la locura para subvertir las normas establecidas.

En sus propias palabras, lo que le interesa a Aristakisyán es producir una cierta magia cinematográfica, en el encuentro de sus deterioradas imágenes en 35 mm con esas misteriosas parábolas extraídas de la realidad. Así, la gente era el mejor “soporte” para observar la substancia fílmica en sí misma: “una substancia fotosensible que habla el lenguaje de la realidad fotográfica”.

Agradecemos profundamente la generosidad de Artur Aristakisyán por permitirnos la reproducción de estos fotogramas y como tantos otros quedamos a la espera de un próximo largometraje.

MARIYA NIKIFOROVA  
MARTÍN MOLINA GOLA





# Bibliografía

- ANTELME, Robert. *L'espèce humaine*. Paris: Gallimard, 1957.
- AULAGNIER, Piera. *Les destins du plaisir. Aliénation, amour, passion*. Paris: PUF, 1979.
- . *Séminaires Sainte-Anne* (marzo 1978 a mayo 1979).
- BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- BLOND, Georges. *La grand armée du drapeau noire*. Paris: Presses de la Cité, 1972.
- DOREY, Roger. “Réalité de la perte, réalité de la mort en psychanalyse”. Octave Mannoni, dir. *Des psychanalistes vous parlent de la mort*. Paris: Tchou, 1979. 15-42.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris: NRF / Gallimard, 1977.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas*. 25 vols. Ed. James Strachey. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu [1976-1980].
- . *Œuvres complètes. Psychanalyse*. Dir. Jean Laplanche. Traduction collective. Paris: PUF [1989-2015]. [*Au-delà du principe de plaisir. Le problème économique du masochisme. Les pulsions et leur destin. Malaise dans la civilisation.*]<sup>38</sup>

38 Jacques André cita las *Œuvres complètes* coordinadas por Jean Laplanche en su prólogo. Zaltzman cita esas cuatro obras de Freud en la bibliografía final, pero no ofrece detalles acerca de las ediciones utilizadas.

- GUÉRIN, Daniel. *L'anarchisme. De la doctrine à l'action*. Paris: Gallimard, 1965.
- KROPOTKINE, Pierre. *Paroles d'une révolte*. Ed. Élisée Reclus. Paris: Flammarion, 1978.
- LAPLANCHE, Jean. *Vie et mort en psychanalyse*. Paris: Flammarion, 1970.
- LECLAIRE, Serge. *On tue un enfant. Un essai sur le narcissisme primaire et la pulsion de mort*. Paris: Seuil, 1975.
- MALAURIE, Jean. *Les derniers rois de Thulé. Avec les Esquimaux polaires, face à son destin*. Paris: Plon, 1955.
- MCDUGALL, Joyce. *Plaidoyer pour une certaine anormalité*. Paris: NRF / Gallimard, 1978.
- M'UZAN, Michel de. *De l'art à la mort*. Paris: NRF / Gallimard, 1983.
- MARTY, Pierre. *Les mouvements individuels de vie et de mort*. Paris: Payot, 1976.
- ROUSSET, David. *Les jours de notre mort*. Paris: Pavois, 1947.
- ZALTZMAN, Nathalie. *De la guérison psychanalytique*. Paris: PUF, 1998.
- \_\_\_\_\_, et al. *Psyché anarchiste. Débattre avec Nathalie Zaltzman*. Paris: PUF, 2011.
- WOLFSON, Louis. *Le schizo et les langues*. Préf. Gilles Deleuze. Paris: Gallimard, 1970.

# Índice

<i>Prólogos</i>	5
Pulsión de muerte, pulsión anarquista	7
«Vivir es peligroso»	13
De la pulsión de muerte a sus formas psíquicas	21
Una pulsión de muerte particular: la pulsión anarquista	75
Otras experiencias límite	93
Los últimos reyes de Thule	95
El universo concentracionario	106
<i>Epílogo: negar eso que niega</i>	119
La locura sagrada de Aristakisyan	129
Bibliografía	133

