

## LA PERMANENCIA POLÍTICA DE LA PULSIÓN DE MUERTE. PENSAMIENTO MODERNO Y PSICOANÁLISIS\*

*The Political Permanence of the Death Drive.  
Modern Thought and Psychoanalysis*

Juan Ignacio Arias Krause\*\*  
Patricio Landaeta Mardones\*\*\*

**Resumen:** A partir de la doble dirección que tiene la *pulsión de muerte*, tanto al interior del organismo (esforzándose para alcanzar un estado inercial) como al exterior del mismo (como tendencia violenta hacia los otros), en el presente artículo se establecerá una conexión entre la teoría psicoanalítica y el pensamiento político moderno. Con tal relación se pretende mostrar que: (1) la muerte —en la forma de principio dinámico— se desvela como un campo de aplicación de la política y (2) cómo el pensamiento moderno establece esta base para desarrollar su teoría política. De esta manera, la pulsión de muerte aparece en su dimensión política como actividad externa (guerra entre naciones) y, a la vez, interna (posibilidad de auto aniquilación del cuerpo político), constituyéndose así como momento fundamental con fin a dejar al descubierto su importancia en la actividad política.

**Palabras clave:** Pulsión de muerte, política moderna, filosofía moderna, psicoanálisis.

**Abstract:** Based on the double direction of the death drive, within the organism (it strives to achieve an inertial state) and outside of it (as a violent tendency towards other organisms), this article establishes a connection between psychoanalytic theory and modern political thought. Through this relationship the aim is to show that: (1) death -in the form of a dynamical principle- is revealed as a field of implementation of policy and (2) how modern thinking set this base to develop its political theory. Thus, the death drive appears in its political dimension as an external activity (war between nations) and, at the same time, as an internal activity (the possibility of self-annihilation of the body politic), as well as constituting a fundamental moment in order to reveal its importance in political activity.

**Key Words:** Death drive, modern politics, modern philosophy, psychoanalysis.

\* Este artículo es parte del Proyecto FONDECYT de Postdoctorado N° 3150334: “Aportes para una teoría de la soberanía latinoamericana”, realizado por el investigador responsable Juan Ignacio Arias Krause en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha, Chile.

\*\* Investigador Postdoctoral en el Centro de Estudios Avanzados, Universidad de Playa Ancha, Chile, [juanignacioak@gmail.com](mailto:juanignacioak@gmail.com)

\*\*\* Investigador en el Centro de Estudios Avanzados, Universidad de Playa Ancha, Chile, [patricio.landaeta@upla.cl](mailto:patricio.landaeta@upla.cl)

## Introducción

Plantear una relación entre las filosofías modernas y el psicoanálisis parece —comenta Jean Hyppolite al vincular a este último con Hegel— “curioso y enigmático” por “violar todas las leyes de la historia y el principio de la irreversibilidad del tiempo”.<sup>1</sup> Todo tipo de relación de este orden puede resultar forzada y extemporánea dado que el psicoanálisis, en principio, socavaría las bases de las filosofías modernas de la conciencia al introducir el inconsciente como un elemento que les quedaría por afuera. Si bien esta apreciación contiene un elemento de verdad, no es completamente precisa, pues ya la filosofía moderna (en particular el Idealismo alemán) realiza una crítica radical a la unilateralidad de la función que jugaría la conciencia en el pensamiento y, en general, la filosofía política moderna desarrolla su teoría a partir de aquellos elementos que se le escapan al orden racional.<sup>2</sup> Es en este último sentido que este artículo vinculará el pensamiento moderno con el psicoanálisis, en específico, para indagar por la función que podría jugar la pulsión de muerte en vínculo con la teoría política.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Jean Hyppolite, “La fenomenología de Hegel y el psicoanálisis”, en *Revista de la Universidad de México* 5-6 (Enero-febrero 1963): 41.

<sup>2</sup> La mención a la “filosofía política moderna” ciertamente trae a presencia a una cantidad de manifestaciones del pensamiento que no pueden ser englobadas sin fuerza con esa sola referencia. Impreciso es vincular las filosofías racionalistas con las idealistas, o el pensamiento barroco o clásico con el romántico, o las teorías del Estado de los modelos iusnaturalistas a los críticos de este, como es el caso hegeliano; todos ellos caben dentro del período de tiempo que contempla la llamada época moderna. Con todo, esta imprecisión conlleva un aserto en el cual nos sostenemos para desarrollar la exposición: la reducción de la filosofía y la política moderna como propios (y exclusivos) de la conciencia, que sirviera a numerosos especialistas para pontificar el carácter rupturista del pensamiento del inconsciente, aquí se encuentra matizada, en el sentido de que si bien una teorización propiamente tal de él no existe en esa época, sí hay una preocupación señalada por aquello que se resiste a lo racional, el que es, justamente, el que le da sentido a las formulaciones políticas y filosóficas del período. El presentar diversos autores que comulgan con esto no se hace con la intención de reducir a una las diversas exposiciones, sino para dar cuenta de esta preocupación como una constante en el pensamiento moderno.

<sup>3</sup> Aun cuando la teoría de las pulsiones recibe varias formulaciones en la obra de Freud, nosotros nos centraremos en los trabajos metapsicológicos, cuando esta doctrina recibe el carácter dual, concentrando toda la carga pulsional en dos pulsiones básicas: *Eros* y *pulsión de muerte* (“Tras larga vacilación y oscilación, nos hemos resuelto a aceptar sólo dos pulsiones básicas: *Eros* y

En efecto, como si fuese el reverso de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana, el psicoanálisis ha proyectado una escritura de lo que podríamos llamar una *ciencia de la experiencia de la in-conciencia*, para presentar aquello que permanece oculto al desarrollo del espíritu, considerando a éste como la manifestación del movimiento producido por la actividad (teórica y práctica) del hombre en el mundo. Sus dominios quedan velados al aparecer de los fenómenos, permaneciendo ocultos tras ellos e insertos dentro del registro de lo no escrito. Contra la lógica de la presencia, la investigación psicoanalítica tiene como clave de comprensión una *lógica de la imposibilidad*<sup>4</sup> y la caracterización de esta imposibilidad por alcanzar al fin la reconciliación de las figuras de la conciencia, así como la descripción del fondo disgregante que imposibilita la construcción de un orden y, en específico, en el que estará dedicado este artículo, como es el orden objetivo, donde acontece propiamente el derecho y la política.

Como indica Jorge Alemán, el *dictum* freudiano “gobernar, educar, psicoanalizar son tareas imposibles”<sup>5</sup> señala claramente el marco referencial con la que se guiará aquella vertiente psicoanalítica que acogerá las elaboraciones teóricas de Freud a partir de 1920, al poner como momento fundamental de la realidad su vínculo con la muerte, la que empuja hacia la disgregación y la desintegración de las formas establecidas, para hundirla en un lugar donde el arraigo se torna imposible.

En este sentido —al igual como se proponía Marx descubrir la lógica contenida en un elemento que parecía carecer de él, como es el capital—, el proyecto psicoanalítico continuaría la línea hegeliana (aunque sea de un modo inverso), en cuanto lo que pretende es encontrar el sentido, o bien, una lógica específica que subyace a la realidad, siendo tal lógica la que posibilitaría los esfuerzos (imposibilitándolos constitutivamente) por desarrollar las estructuras sociales, económicas y políticas. La teoría que parte del inconsciente lleva has-

*pulsión de destrucción* [...] de la pulsión de destrucción, podemos pensar que aparece como su meta última transportar lo vivo al estado inorgánico; por eso también la llamamos *pulsión de muerte*.” (Sigmund Freud, “Esquema del psicoanálisis”, en *Obras completas*, Vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991), 146). Sobre las distintas etapas de la teoría de las pulsiones se puede consultar una clara y esquemática exposición realizada por Jean Laplanche en el *Primer simposio de la Federación europea de psicoanálisis*, titulado “La pulsión de muerte en la teoría de la pulsión sexual” y publicada en el número conjunto editado por Amorrortu bajo el nombre de “La pulsión de muerte”. Ahí Laplanche describe “como en una historieta o en un filme” el desarrollo de la teoría de las pulsiones, a partir de la primacía de la sexualidad como la única pulsión (“Sólo la sexualidad tiene el derecho de llamarse pulsión; el único contenido del inconsciente es la sexualidad.”, 25), al descubrimiento del carácter direccional de la pulsión, que serviría como base de la dualidad pulsional expuesta a partir del *Más allá del principio de placer*.

<sup>4</sup> Cfr. Jorge Alemán (comp.), *Lo real en Freud* (Madrid: Ediciones Pensamiento, 2007), 11-22.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 13.

ta sus últimas consecuencias el proyecto hegeliano, como es el de dotar de sentido o captar, no ya el desarrollo del espíritu objetivo, sino su móvil interior. Como lo señala el filósofo español Xavier Rubert de Ventós:

Hegel se había limitado a postular que «las formas concretas, los intereses particulares y los deseos egoístas» se *articulan* con el espíritu. Marx y Freud van a llevar el impulso de la filosofía idealista hasta el final: van a mostrar, en efecto, que esta realidad interior no sólo se *articula* con la razón, sino que es la auténtica razón histórica y psicológica.<sup>6</sup>

Ya no solo, pues, una confluencia de los elementos y facultades que componen la naturaleza del hombre, sino moviéndose dentro de un orden determinante de la una a la otra. Bajo este modelo la crítica al pensamiento moderno —en nuestro caso, a su vertiente política— no sólo no cumple con su objetivo, sino que, por el contrario, podría llegar, desde cierta perspectiva, a complementarla, haciendo comparecer frente a la razón moderna algo que le quedaba por fuera con fin a asumirlas mediante estas disciplinas.<sup>7</sup> En efecto, al desvincular la teoría política moderna de todo rasgo teleológico, como se suele analizar

<sup>6</sup> Xavier Rubert de Ventós, *De la modernidad. Ensayos de filosofía crítica* (Barcelona: Ediciones Península, 1980), 182-183.

<sup>7</sup> La incorporación de la teoría psicoanalítica a la investigación política (hoy abiertamente aceptada, y en muchas ocasiones hiper valorada y sobre utilizada) conlleva una problemática metodológica importante en nuestro contexto, por dos razones: por una parte, el análisis de lo social que realiza el fundador del psicoanálisis queda siempre relegado al problema clínico que guarda la relación del sujeto en su naturaleza inconsciente, con las distintas formas y estructuras sociales que lo coaccionan. El fundamento de la teoría política parte de una concepción centrada en la actividad del deseo, en detrimento de la orientación comunitaria que caracteriza la política moderna. Desde el inaugurador de la teoría psicoanalítica, parecieran ser ámbitos irreconciliables. La actividad social y cultural se encuentra de suyo imposibilitada, pues su origen se encuentra en el deseo que ha sido reprimido por la voz del *superyó*, el cual hace ingresar en el universo social al sujeto justamente a través de esa represión. Con esta presencia el análisis político y social aparece en esta disciplina como un elemento más dentro de su teoría a favor de ella misma, pero relegada de lo que podría ser una teoría política. Afirmaciones y propuestas como las realizadas por Anthony Elliott (1995), sobre la posibilidad interna del psicoanálisis para descubrir en él “una textura interdisciplinaria”, arroja una buena pista para continuar por su estudio, pero no logra superar la vasta escisión que establece esta disciplina entre la teoría y la clínica para el análisis de tales problemas. Por ello es necesario aclarar que si acá se recurrirán a elementos de la teoría psicoanalítica se hará a la luz de lo ya dicho, se hará asumiendo de estas formas su valor teórico y manteniéndonos al margen de la práctica clínica. De hecho nuestras fuentes se remitirán a la parte del trabajo freudiano más teórico, como son sus estudios metapsicológicos, y a las interpretaciones que de ellos harán sus seguidores.

La segunda razón metodológica que problematiza la exposición rompe con la cuestión del método como simple problema formal, para involucrar también al contenido. Aquello por donde el psicoanálisis parte, al ser una de las contrapartes más destacadas del pensamiento moderno, pa-

(cuyo fin sería el Estado), quedan al descubierto elementos descarnados, cuyo realismo político puede ofrecer importantes aportes para un análisis contemporáneo en consonancia con los contenidos teóricos ofrecidos por las disciplinas positivas. En este contexto, y de manera más específica, este artículo establecerá un diálogo entre el pensamiento moderno (especialmente el hegeliano, por ser este, bajo muchos aspectos, el momento más alto dentro de esta época) con la pulsión de muerte, centrado en la exposición que hace de esta el propio Freud, en su relación con la política.<sup>8</sup>

### La permanencia política de la pulsión de muerte

Un tópico de la filosofía posthegeliana es la mentada consigna de la “inversión de Hegel”,<sup>9</sup> que si bien va unida a la sospecha por parte de Marx, en

reciera caer en otra estructura completamente diversa al tipo de razón de Estado presentado por este pensamiento.

<sup>8</sup> Conscientes estamos de que el gran excluido en la exposición que se hará a continuación es el psicoanalista francés Jacques Lacan, por la importancia transversal que tiene la pulsión de muerte en su teoría. Esta exclusión no se hace sin una razón. La pulsión de muerte en la teoría freudiana opera en sus distintas formulaciones como hipótesis de trabajo, en busca de dar respuesta a diversos fenómenos que acontecen en el terreno psíquico, tanto interno como externo. Es justamente bajo este parámetro que ha sido asumido en este trabajo: como hipótesis para presentar un problema que no ha sido ajeno al pensamiento aun cuando no había sido formulado propiamente tal, sino que emergía como una inquietud con la que había que hacerse cargo, incluso como aquello que solo podía permanecer como resto de toda teorización. En Lacan, en cambio, este resto es uno de los ejes basales de su teoría, por tanto, no es aquello que amenaza constantemente toda representación, sino aquello que la desfundamenta constitutivamente.

<sup>9</sup> La “vuelta al revés de Hegel” no se da como una vuelta al revés de todo su sistema (cuestión que, según apunta Dieter Henrich, es una empresa que, si bien ha tenido pretensiones de realización, nunca se ha podido alcanzar con un mínimo de aceptación) sino a través de esos elementos que en el interior del sistema ya quedan abiertos, y que justamente por ello (por esta apertura) se ofrecen a semejante inversión. Cf. Dieter Henrich, *Hegel en su contexto* (Caracas: Monte Avila Editores, 1987), 223 y ss. “La vuelta del revés no tendría entonces nada que ver con una transformación global de 180° del «sistema de Hegel» porque éste había sido previamente fragmentado, de suerte que Marx habría retenido de él muchas partes formales suyas pero permutándolas en sus relaciones, dentro de una orientación global propia de signo materialista”. Gustavo Bueno, “La vuelta del revés de Marx”, en *El Catoblepas*, nº 76 (junio 2008), 2.

“Un vuelta del revés” que comprende aquella fragmentación previa de la sociedad que el propio Hegel ya había denunciado, y la que al desaparecer su composición sistemática no solo continuará por la senda de la fragmentación, sino que este carácter fragmentario se pondrá a la base de las nuevas formas de pensar las nuevas figuras políticas logradas en la modernidad. De esta manera, al caer la idea del Estado como “la realidad efectiva de la vida ética” [G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004), § 257, 227], cae

cierto modo puede aplicarse a los elementos que se presentarán de la disciplina psicoanalítica, los que aparecen como el reverso de la teoría de la conciencia moderna. Al ingresar al terreno de las pulsiones lo que se presentará no serán quiebres al interior de la concepción de sistema en la modernidad, sino modos de pensar nuevos campos de aplicación de ellos en esta y, en lo fundamental, a aquello que corresponde al campo del derecho y de la política. Lo que hace confluír la voluntad de sistema moderna con el pensamiento psicoanalítico es un esfuerzo común: tanto el uno como el otro comienzan su trabajo en un fondo conflictivo,<sup>10</sup> y ambos tienen como fin no el fondo, sino la realidad que surge a partir de él. De modo que —como se señala en la cita de Ventós de la introducción—, en este punto el psicoanálisis radicaliza el proyecto moderno, al descubrir en él aquello que determina la realidad misma, no ya como una articulación, sino como su sentido último. Nada hay más allá de aquel fondo, pero a la vez, nada hay después de él. El vaciamiento es doble: el fondo inconsciente, del que parte la teoría analítica, se encuentra desfondado a la vez que desfonda toda posible organización. Este fenómeno señala una fractura constitutiva en la construcción política y social, semejante a la idea moderna del “estado de naturaleza” (que será mencionada más adelante en relación a Freud), el que punza al interior de la sociedad, amenazando constantemente con socavarla.

Esta relación no es casual: tal como señala Hegel, la naturaleza representa la posibilidad de la muerte, pues su inadecuación a la *universalidad* es justamente “su *enfermedad originaria* y la escondida *semilla de la muerte*”.<sup>11</sup> La

con él su validez sustancial que posibilita la libertad concreta de los pueblos, la cual consiste “en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total desarrollo y el *reconocimiento de su derecho* [...] al mismo tiempo que se convierten por sí mismos en interés general” (*Ibid.*, § 260, 233). El pensamiento político post-hegeliano distingue y separa cada uno de estos ámbitos, poniendo el acento en cada uno de los elementos que sean su particular interés, ya sea en la libertad individual, ya sea en el interés general, o bien, llanamente en la acomodación de estos elementos (exacerbando la escisión que existe entre ellos) en esferas diversas en las que el hombre habita.

<sup>10</sup> Esto puede resultar una afirmación violenta, pues en verdad el pensamiento de Hegel justamente es aquel donde el fondo se difumina, y es a esto a lo que hacemos referencia. Baste recordar la famosa frase de la *Fenomenología* con la que se marca la ruptura definitiva con el pensamiento del absoluto de Schelling, al designar a este como un tipo de conocimiento vacío pues en él se diluirían las diferencias en una unidad, precisamente por ello, indiferenciada. Decimos que Hegel parte de este pensamiento no porque se encuentre a la base del pensamiento especulativo, sino porque se tuvo que desprender de él —del cual bebí en su período de Jena— para realizar su original presentación filosófica.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid: Alianza Editorial, 2008), § 375, 429.

tensión que se presenta en toda manifestación del espíritu (entendido este como realización histórica) lleva escondida esta presencia, pues para posibilitar su emerger tuvo que deshacerse de aquella “molesta” y extraña carga que significa lo natural. La pulsión revelaría de cierta manera este fondo que permanece escondido en la presentación fenoménica, pero que en sí mismo rehúye a la presentación, la cual, por sus características, podríamos llamarlo inmaterial, siendo en cambio puro movimiento, tensión latente.

Al situarnos dentro de este campo, nos encontramos en el interior de la segunda tópica freudiana, la cual no se inscribe únicamente en la consideración del inconsciente como subversión de un modelo racional previo, marcadamente moderno<sup>12</sup>. Frente la filosofía de la conciencia, el pensamiento del inconsciente de Freud introduce un elemento completamente diverso, al señalar que debajo de toda construcción racional consciente se encuentra punzando un elemento que se le escondía y que, no contento con ello, determinaba su actividad. Sin embargo, el propio Freud habría de reconocer que semejante limitación del inconsciente a lo reprimido no agota su total dimensión.<sup>13</sup> La estructura del deseo no logra dar cuenta de un fenómeno aún más irreductible, como es la repetición inconsciente de contenidos que lejos de producir placer, causan dolor. Y más intenso aún: estas experiencias traídas a presencia una y otra vez, no solo emergen para provocar dolor, sino que emergen, una y otra vez, de la misma manera. ¿Qué es lo que lleva al hombre —se pregunta Freud— a repetir algo que le produce dolor?<sup>14</sup> A través de este problema, surge la experiencia

<sup>12</sup> Recordemos que la primera tópica freudiana distingue tres instancias psíquicas: la conciencia, el inconsciente y el preconscious, en tanto que la segunda tópica, introducida formalmente en el escrito de 1923, *El Yo y el Ello* (pero ya operativa en los escritos de Metapsicología) son el ello, el yo y el superyó.

<sup>13</sup> En *Más allá del principio de placer*, una vez que ha podido entrever el nuevo principio que establecía la nueva dualidad pulsional, Freud toma una pausa para examinar el proceso evolutivo de su teoría, en la que señala el momento anterior a su presente, ahí sostiene: “el psicoanálisis pudo tantear de más cerca al yo psicológico, del cual al comienzo sólo había tenido noticia como instancia represora, censuradora y habilitada para erigir vallas protectoras y formaciones reactivas. [...] llamó la atención de la observación psicoanalítica, en su cuidadoso avance, la regularidad con que la libido era quitada del objeto y dirigida al yo (introversión); y, estudiando el desarrollo libidinal del niño en sus fases más tempranas, llegó a la intelección de que el yo era el reservorio [Reservoir] genuino y originario de la libido, la cual sólo desde ahí se extendía al objeto. El yo pasó a formar parte de los objetos sexuales, y enseguida se discernió en él al más encumbrado de ellos. La libido fue llamada narcisista cuando así permanecía dentro del yo”. Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, en *Obras completas*, Vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1999), 50-51.

<sup>14</sup> Este problema si bien en primera instancia parece exceder nuestro campo de trabajo, pues se interna dentro de los ámbitos de la clínica, no carece de importancia para el investigador de “lo social” o de fenómenos vinculados a tal ámbito, como es la política. Ya Freud aclaró que si bien esto es cierto, el análisis realizado por el psicoanálisis no se agota en esta parcela individual, sino

que asume la patencia de aquello que es irreductible: en el fondo de toda la organización se encuentra la muerte; el hombre se vuelve contra sí mismo, sin pretender encontrar cura a aquello que lo aqueja.<sup>15</sup> Esta consideración muestra lo radical del pensamiento freudiano. Se instala dentro de la formulación teórica no solo el momento de escisión que se da entre el yo (consciente) con el inconsciente, sino que pone en el centro de la actividad psíquica un principio que se vuelve contra el mismo hombre. Un principio que es, a la vez, puro movimiento y que por ello no logra afirmarse más que en su propia actividad destructiva, tal como es el *Todestrieb*, la pulsión de muerte.

Esta pulsión es expuesta dentro de la obra del psicoanalista por primera vez en el texto *Más allá del principio del placer*, de 1920, como un principio opuesto a este último (al principio de placer, por ello el *más allá* de él), el cual se encuentra determinado justamente por el opuesto: la pulsión de vida. Se rompe con ello la posibilidad de poner en el seno del psicoanálisis un principio hedonista, clausurado en el placer, o en la nivelación de las energías que causan, por esa nivelación, satisfacción. Por el contrario, con la inserción de la pulsión de muerte se hace ingreso a una dimensión tanto individual (si se asume desde un plano moral) como social (si se asume desde un plano político), poniendo un principio pesimista de la actividad humana.

Freud tiene conciencia del carácter disgregante y destructor que se encuentra en la base de la actividad pulsional. En uno de sus ensayos sociales, se suma a la posición política que caracteriza al pensamiento político moderno:

El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto

que se abre al campo de lo social, pues el propio análisis del sujeto implica la relación con modelos sociales y con otras personas. Tal cosa la aclara nada más comenzar su escrito *Psicología de las masas y análisis del yo* de la siguiente manera: “La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo. Es verdad que la psicología individual se cifie al ser humano singular y estudia los caminos por los cuales busca alcanzar la satisfacción de sus mociones pulsionales. Pero sólo rara vez, bajo determinadas condiciones de excepción, puede prescindir de los vínculos de este individuo con otros. En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo.” Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas*, Vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1999), 67.

<sup>15</sup> En 1905 Freud escribía: “El que pretenda sanar al enfermo tropieza entonces, para su asombro, con una gran resistencia, que le enseña que el propósito del enfermo de abandonar la enfermedad no es tan cabal ni tan serio.” Sigmund Freud, “Fragmento de análisis de un caso de histeria”, en *Obras completas*, Vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992), 39-40.

sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. «*Homo homini lupus*»: ¿quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia, osaría poner en entredicho tal apotegma? Esa agresión cruel aguarda por lo general una provocación, o sirve a un propósito diverso cuya meta también habría podido alcanzarse con métodos más benignos. Bajo circunstancias propicias, cuando están ausentes las fuerzas anímicas contrarias que suelen inhibirla, se exterioriza también espontáneamente, desenmascara a los seres humanos como bestias salvajes que ni siquiera respetan a los miembros de su propia especie. Quien evoque en su recuerdo el espanto de las invasiones bárbaras, las incursiones de los hunos, de los llamados mongoles bajo Gengis Khan y Tamerlán, la conquista de Jerusalén por los piadosos cruzados, y, ayer apenas, los horrores de la última Guerra Mundial, no podrá menos que inclinarse, desanimado, ante la verdad objetiva de esta concepción.<sup>16</sup>

Inteligentemente Freud cita la frase latina “*Homo homini lupus*”, que hiciera célebre Hobbes, pero lo hace tomándola de su fuente clásica, Plauto, de esta manera puede no adherir a un tipo de pensamiento al cual no se siente identificado, pero, con todo, lo hace para exponer lo que el filósofo inglés sostiene, afirmando que tal concepción pesimista del hombre es una “verdad objetiva”.<sup>17</sup> Aquella maldad natural, con la que el hombre es representado una y otra vez, tiene su fuente en la teoría psicoanalista en aquella dotación pulsional, la cual se resiste a ingresar en el universo simbólico y, por lo tanto, una y otra vez emergerá con la misma carga energética, como en los ejemplos históricos puestos por Freud, y a los que nosotros, mirando las contingencias mundiales, podríamos añadir algunos de igual o mayor crueldad que los suyos.

El carácter más trágico de este emerger de la carga pulsional, ya no entendida como una tendencia hacia la satisfacción del deseo, sino a su total supresión y a la posibilidad de la auto-aniquilación que surge con ella, aparece cuando se revisan sus consecuencias éticas y políticas y se descubre que tras

<sup>16</sup> Sigmund Freud, “El Malestar de la cultura”, en *Obras completas*, Vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1998), 108.

<sup>17</sup> Recordemos que esta sentencia la utiliza Hobbes para graficar la condición natural del hombre, esto es, fuera del orden civil, justamente esta sería la necesidad que tiene de salir de aquel estado natural, e insertarse dentro de un orden racional, donde el hombre ya no solo saldría de aquel estado salvaje, sino que se elevaría por sobre su condición. Esta es la doble imagen que puede llegar a tener el hombre de sí mismo, siendo ambas “verdaderas” para Hobbes, dependiendo en qué estado se encuentran, ya sea en el natural o en el civil. La referencia en cuestión se encuentra en el *De Cive*: “Para hablar imparcialmente, estos dos dichos son muy verdaderos: que el hombre es una especie de Dios para el hombre y que el hombre es un auténtico lobo para el hombre.” Thomas Hobbes, *De Cive* (Madrid, Alianza, 2000), 33-34.

la presencia de la pulsión de muerte no puede subsistir ningún elemento teleológico que ordene, pues acusa previamente el evidente hecho que antes de cualquier postura afirmativa de nuestra posible experiencia, esta ya se encuentra, de suyo, caída.

De hecho, la presencia trágica que señala la imposibilidad de encontrar afuera el motor que impulse la actividad exterior buscando el bienestar interior, tiene su realidad en la célebre afirmación freudiana, de que “todo ser vivo tiene que morir por causas internas”.<sup>18</sup> En efecto, los organismos aunque tengan como fin su conservación, aún en esta se esconde su “semilla de muerte”, desvelando esta persistencia conservadora su cara más mordaz, pues la propia afirmación cerrada de sí puede conducir a la solidificación de un elemento particular del conjunto y, a través de él, convertirse en una enfermedad, la cual propiciaría la muerte de aquel mismo elemento que originalmente pretendía ser conservado. De hecho, en el escrito de 1920, Freud llega al análisis de la pulsión de muerte no exclusivamente a través de la compulsión a la repetición, sino a partir de sus “reflexiones sobre el Yo.”

El *Todestrieb*, en efecto, tiene su origen en la radicalización de la pulsión de autoconservación, de las llamadas pulsiones del yo. En otros términos: la pulsión de muerte plantea el problema de qué une la conservación y la destrucción o, podríamos decir, la autoconservación y la autodestrucción. Freud, en efecto, llega a la pulsión de muerte a través del *narcisismo*. El narcisismo extremo, la defensa encarnizada de la identidad, conduce a la destrucción de la vida. Por el contrario, si la vida cede en relación a su protección, si sale de sí misma, si no defiende su identidad de forma narcisista, existe una posibilidad de lazo con el Otro [...] Encontramos aquí una idea fundamental del psicoanálisis: hay enfermedad, no cuando se debilita la identidad, sino cuando se produce un reforzamiento extremo de la misma.<sup>19</sup>

Se ha de resaltar, primero, que tal “idea fundamental del psicoanálisis” ya se encontraba presente en el análisis que hace Hegel de la enfermedad en la *Filosofía de la naturaleza*, cuando sostiene que “en la enfermedad, el animal está [...] fijado en uno de sus sistemas u órganos particulares contra la unidad de su vitalismo. Su organismo, como existencia con una fuerza cuantitativamente determinada, es capaz desde luego de sobrepasar su escisión, pero también de someterse a ella y de tener ahí un modo de su muerte”.<sup>20</sup> Las palabras de

<sup>18</sup> Freud, “Más allá del principio de placer”, 43.

<sup>19</sup> Massimo Recalcati, “Meditaciones sobre la pulsión de muerte”, en Jorge Alemán (comp.) *Lo real de Freud*, 87.

<sup>20</sup> Hegel, *Enciclopedia*, § 374, 429.

Hegel hacen mención al momento que una parte (que no miembro) rompe con la fluidez del todo, cerrándose sobre sí misma para afirmarse (esto es, identificarse) afuera de la unidad del conjunto, de esta manera el organismo se relaciona con la muerte. Aquí es donde surge un tipo de escisión al interior del organismo, o, lo que es lo mismo, donde en el interior de la unidad surge la diferencia, que puede ser sobrepasada y asumida como negatividad, pero que de persistir como un mero otro afirmativo frente otro afirmativo, sin una relación vinculante, esa posición positiva se aislará provocando la muerte.

Puesto en referencia con la política, esto es lo que acontecería con la vida del Estado y es lo que se encuentra implícito en la concepción de “razón de Estado”.<sup>21</sup> Si este había tenido su fin en la ley del *conatus*,<sup>22</sup> en cuanto tenía que procurar su conservación y crecimiento,<sup>23</sup> acá encuentra una formulación de cómo aquel primer objetivo del Estado ya señala su propia escisión interna

<sup>21</sup> Téngase presente la definición que da Meinecke de esta idea moderna, puntualizando el carácter organicista presente y la idea de salud y crecimiento con el que se le relaciona: “Razón de Estado es la máxima del obrar político, la ley motora del Estado. La razón de Estado dice al político lo que tiene que hacer, a fin de mantener al Estado sano y robusto. Y como el Estado es un organismo, cuya fuerza no se mantiene plenamente más que si le es posible desenvolverse y crecer, la razón de Estado indica también los caminos y las metas de este crecimiento.” Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983), 3.

<sup>22</sup> Tal como la define Spinoza en su *Ética*: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”. Ver Baruch Spinoza, *Ética* (Madrid: Alianza Editorial, 2007), 203. Si bien es cierto que esta “ley superior” rige a todos los entes, en esta instancia apelaremos fundamentalmente al carácter “psicológico”, y por ende humano de la ley –según se señala en la nota de la edición citada– que entraña la palabra latina *conatus*, *esfuerzo*. Con esto no se pretende obviar, sino tan sólo especificar algo que es de suyo problemático. Con la ley del *conatus* que late en toda la política estatal, que hace clara el deseo de cada cosa por conservarse, vincula el orden político con el orden natural, siendo aquél una forma (racional) de buscar el mismo fin que éste. Es Spinoza justamente el filósofo político que ve con más claridad este marcado carácter de la política, que el resto de los pensadores políticos racionalistas habían pretendido mantener cuidadosamente separado.

<sup>23</sup> La idea moderna del *conatus* es un elemento fundamental dentro de la política moderna. En su *Tratado teológico-político* Spinoza sostiene: “Como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir, a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza.” Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político* (Madrid: Alianza Editorial, 2008), 335.

*Perseverar en su estado... conservarse*, como la ley suprema de la naturaleza, sostiene Spinoza. Misma tesis que, para expresarla con un tenor político, el jurista alemán Carl Schmitt la retoma a partir de un discurso del político y militar inglés Oliver Cromwell, de 17 de septiembre de 1656: “Lo primero que he de decir todavía es esto, que es la primera lección de la naturaleza: ser y conservarse... la conservación de esto, es decir, nuestra existencia nacional, ha de ser considerada en primer lugar frente aquellos que tratan de anularla y de hacer que no sea.” Carl Schmitt, “El

si cada uno de los miembros no se encuentran ajustados a un vínculo que les proporcione su vitalidad. En materia política, tal hecho se puede ver reflejado en la crítica que realiza Marx al Estado moderno, donde la sociedad civil se presenta escindida del carácter orgánico, para comprenderla desprendida de una unidad ideal, y funcionando como la base de toda la estructura política.<sup>24</sup> En ese momento, según esta idea, Marx acierta a darle un golpe mortal al Estado moderno, sembrando en él su enfermedad. Desde ese momento y, fundamentalmente, desde la incursión de cada una de las ciencias positivas, al vincularlas con la política, el Estado no puede ser analizado más como el fin inmanente de los distintos elementos que componen la antigua comunidad política, pues esta se escinde en múltiples partes que abogan cada una para sí por mantener su autonomía. De esta manera, el Estado ya no es el que se sostiene en su defensa, sino que lo harán cada una de las partes que lo com-

concepto de lo político”, en *Carl Schmitt, Teólogo de lo político* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 214.

El tono bélico de esta última cita describe la ley que sostiene el deber interno del propio Estado por conservarse, siguiendo la misma ley del *conatus*, la que tiene como fin mantener un control adecuado de sus agentes internos, con fin a no ser alterados por causas externas. El comandante inglés pone en esta política de conservación la posibilidad de subsistencia, en tanto que una conmoción interna, significaría irremediablemente la destrucción del Estado.

El esfuerzo de la política, desde la primera modernidad, es el intento por congeniar ambos aspectos (lo interior y lo exterior), que se encuentran a la base de la división racionalista de la *res cogitans* y de la *res extensa*. El peligro que corre la conservación, entonces, es cuando en el interior aparece un elemento desconocido. Aquí bien puede valer la comprensión que tenía Grocio del *conatus*, al concebirlo como el principio que justifica la legítima defensa. El *conatus*, si asumimos una actitud defensiva a raíz del mismo esfuerzo de autoafirmarse, se convierte en una especie de lucha por conservarse frente a lo otro.

<sup>24</sup> La inversión que realiza Marx es feuerbachiana: así como en el análisis de la religión que realiza Feuerbach, no es Dios el origen del hombre, sino el hombre el origen de Dios, y es él y no este quien crea la religión; lo mismo el Estado no es el que le da sentido a la sociedad, sino esta a aquél, teniendo en consideración a la sociedad como el lugar donde acontecen de manera transparente las relaciones reales entre los hombres. La creación del Estado, de la Constitución, de las leyes, de las instituciones políticas (todo aquello que constituye uno de los momentos de la *superestructura*, junto con la ideología, las que conforman las *formas de conciencia social*), surge a partir de las relaciones entre los hombres, las cuales se encuentran determinadas por las disposiciones económicas que los condicionan.

La sociedad civil en Marx cumple con las características señaladas por Hegel, modificando, empero, la primacía que recibe por sobre el Estado: “<Razonablemente> el Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad burguesa, sus condiciones *sine qua non*. Pero <en Hegel> la condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, lo productivo en producto de su producto; simplemente la Idea real se rebaja a la «finitud» de la familia y de la sociedad burguesa, disfrutando y produciendo así con la superación de éstas la propia infinitud.” Karl Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (Madrid: Biblioteca nueva, 2002), 73.

ponen, pasando a ser él (el Estado) tan sólo uno de esas partes. Así, el Estado moderno pierde su jerarquía como instancia articuladora, así como también se pierde la idea que se tenía de él como algo irreductible a lo político, para convertirse en un simple momento específico dentro de la política. El Estado como parte de un acontecimiento mayor no puede reservarse el privilegio de pretender ser el fenómeno político por excelencia, sino que debe ajustarse a los otros elementos que también lo conforman.<sup>25</sup>

La parcelación de cada uno de los elementos que componen la sociedad política potencia la realización de cada una de estas partes, ya no orientada a un fin determinado, ni ajustado a un mecanismo de control. Sin embargo, la radicalización de cada uno de esos elementos potencia justamente aquella incomoda latencia que surgió del análisis que partía del narcisismo: la petrificación de una parte del organismo constituye a la vez su posible destrucción. Freud al hablar de estas pulsiones de autoconservación o “del yo” sostiene que “son

<sup>25</sup> En esta línea se mueven ciertos teóricos contemporáneos al orientar sus reflexiones políticas en torno a la comunidad (*communitas*) y a lo que sería su actividad contraria, la inmunidad (*immunitas*). En efecto, siguiendo una línea etimológica el filósofo italiano Roberto Esposito analiza ambos términos (comunidad e inmunidad) tomando su raíz etimológica (*munus*) que significa *don*, donde *munus*, a su vez, tiene en su raíz *-mei*, que significa intercambio. El don comunitario tiene el carácter de gratuidad por parte del donante, pero de una gratuidad obligada; el *munus*, aclara Esposito, “es el don que se da porque se debe dar y no se puede no dar. Un tono de deber tan neto que modifica, y hasta irrumpe, la biounivocidad del vínculo entre donador y donatario: aunque generado por un beneficio recibido precedentemente, el *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe.” Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (Herder, Barcelona, 2009), 28. Puesto el acento en esta forma de entender la comunidad, el *munus* se inclina más hacia el que otorga el don, implicando este gesto una “perdida, sustracción, cesión”. La comunidad, de esta manera, se encuentra determinada por una pérdida primordial de aquella multitud de individuos que la componen, tal como acontece en las teorías contractualistas. Lo contrario a esto se encuentra en la *immunitas*, la cual “reconduce a la particularidad de una situación definida precisamente como algo que se sustrae a la condición común.” (*Ibid.*, 17) En este sentido, Esposito destaca la concepción comentada más arriba referente a la enfermedad en Freud y Hegel, en tanto que la inmunidad en sentido médico indica justamente la resistencia que ofrece el organismo para soportar toda amenaza que viene del exterior (recuérdese, por lo demás, aquello que caracterizaba el buen gobierno en la modernidad: aquel que era capaz de asegurar la paz interior y ofrecer seguridad exterior, esto es, ser lo suficientemente fuerte, en materia bélica, como para ser capaz de resistir a cualquier amenaza externa). “[S]i la *communitas* –agrega Esposito– determina la ruptura de las barreras protectoras de la identidad individual, la *immunitas* es el intento de reconstruirla en una forma defensiva y ofensiva contra todo elemento externo que venga a amenazarla.” *Ibidem*. Cabe resaltar que acá se puede ver la acción del *conatus* en Spinoza y a la interpretación de la nota anterior: no ya como una actividad meramente conservadora, sino destacando al interior de la definición de filósofo holandés el *perseverar*, el cual realiza una acción expansiva, de manera que al pretender conservarse al mismo tiempo expande su ser, haciéndose fuerte ya no sólo internamente, sino exteriormente.

pulsiones parciales destinadas a asegurar el camino hacia la muerte peculiar del organismo”,<sup>26</sup> muy por lejos de la idea que esta conservación es una forma de asegurar justamente lo que se intenta conservar: la vida del yo.

Teniendo presente toda la distancia teórica que existe entre un pensamiento y otro, ¿no habrá en esto algo semejante a la acusación que realiza Jacobi a Fichte, imputando a la teoría del Yo como nihilismo? Según analiza Hegel en su juvenil escrito *Fe y Saber*, la filosofía de Fichte permanece en la pura nada, pues es incapaz de establecer el segundo principio a partir del Yo, debiendo sólo asumirlo como un *deber ser*, esto es, dejarlo anclado en la pura idealidad del pensamiento para poder incorporarlo sin perder la pureza del Yo y, por tanto, no habiendo asumido su “infinita realidad” —es decir, la realidad empírica—. De este modo, la teoría fichteana sería impotente frente a la realidad, permaneciendo su principio tan unilateral como su opuesto.<sup>27</sup>

Lo interesante de la presentación que realiza Hegel en este escrito es que no sólo no critica el supuesto nihilismo fichteano, sino que critica el planteamiento inconsecuente realizado por Fichte. Este se basa en la imposibilidad de pasar del pensamiento al ser y así el idealismo de Fichte deja aún dispersos elementos empíricos que escapan de un filosofar que pretende deducirse con plena pureza. Al perpetuarse en esa unilateralidad, enfrentada la idealidad de la realidad, Jacobi acusará a Fichte de nihilista, pues su filosofía del Yo reduce todo a nada, o lo que es lo mismo, a un Yo puro.<sup>28</sup> Desde esta inconsecuencia Hegel estable-

<sup>26</sup> Freud, “Más allá del principio de placer”, 39.

<sup>27</sup> En el escrito de la *Diferencia* ratifica tal posición: “Fichte ha puesto sólo uno de los opuestos, mejor dicho, lo ha puesto como lo absoluto.” G. W. F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (Madrid: Tecnos, 1990), 114.

<sup>28</sup> De esta manera Hegel asume la necesidad de partir desde la más rotunda nada y pone en ella los cimientos de la nueva filosofía: “el puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en la que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y sólo como momento de la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica sólo en la cultura, y sólo como el sentimiento sobre el que se basa la religión en la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto.” G. W. F. Hegel, *Fe y Saber* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), 164. La tarea de la filosofía es llegar a hacer racional algo que se había dado representativamente. Si se emparenta la frase con la puesta en la *Religión* al interior de la *Fenomenología del espíritu* que también expresa la necesidad conceptual de la muerte de Dios, en la obra de 1807 expresa la necesidad de que esta se dé de un modo comunitario: no es ya la muerte de un individuo histórico que debe asumir la experiencia de la muerte (ni el sacerdote que repite el rito de la crucifixión en nombre de la comunidad), sino la comunidad toda la que debe asumirla (clara defensa a la religión moderna por antonomasia, a los ojos de Hegel, como es el luteranismo). Sin entrar en mayores consideraciones en torno a la muerte de Dios —la cual se aleja por completo de nuestro tema—, lo que representa filosóficamente tal experiencia es la necesidad de acabar, por un lado, con el carácter abstracto y formal propio de la filosofía trascendental y, por otro, acabar con el carácter empírico y contingente del empirismo. La necesidad de pasar por el tránsito de la muerte es la

ce la necesidad de consumir el nihilismo, para hacer de él el punto de partida del filosofar,<sup>29</sup> esto es, la filosofía deberá asumir la propia nada como su inicio.<sup>30</sup>

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre esta apertura a la nada, a la misma muerte, a la que hemos hecho mención, con aquella otra, que surge desde el interior del individuo como una pulsión y que nada tiene que ver con una construcción conceptual de ella?

La necesidad filosófica de la muerte surge de la cosa misma del filosofar, como una necesidad interna para su desarrollo, pero la planteada por el psicoanálisis tiene una dirección diversa, pues ella procura reducir toda formación espiritual a nada, a su momento primero y constitutivo: a un estado inorgánico. Pues bien, el vínculo que existe entre ambas es justamente su carácter de apertura radical que queda cada vez que la muerte acecha, ya que debe observarse que no es la muerte la que le interesa al psicoanálisis (esto es *Thanatos*) sino la tendencia a... el empuje hacia... la *pulsión de...* y no el estado inorgánico propiamente tal. Tal empuje o tendencia es lo que socava cada vez toda construcción que se pretenda establecer en lo objetivo, pero a la vez lo que posibilita el acto de construcción mismo: de no ser por aquella carencia constitutiva que revela el acto de tender, cualquier tendencia —esta vez hacia la construcción— perdería sentido. La apertura que abre cada vez que se presenta la pulsión de muerte, a esa base violenta que constituye las relaciones sociales, es lo que justifica la filosofía política moderna y esta presentación de la violencia en su grado máximo —esto es, la guerra— cuando en la filosofía hegeliana se abre paso la historia universal,<sup>31</sup> del mismo modo, como fue citado anteriormente, es en la guerra donde para Freud se revela con mayor patencia la actividad de la pulsión de muerte.

necesidad de romper con el punto arbitrario del filosofar que como un prejuicio siempre comienzan o por un principio o por otro, dado anteriormente a la cosa misma, que es el filosofar.

<sup>29</sup> “Lo primero de la filosofía es conocer la absoluta nada.” *Ibid.*, 148.

<sup>30</sup> En un texto que se ha hecho célebre estos últimos años, gracias al uso hecho de él por el escritor esloveno Slavoj Žižek [cf. *El espinoso sujeto* (Buenos Aires: Paidós, 2001), cap. I. “La noche del mundo”], pero citado antes por Bataille como recogido por Kojève, Hegel da cuenta del valor de la nada, no ya sólo para la filosofía, sino como constitutiva del mismo hombre: “El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, *el puro uno mismo...*”. G. W. F. Hegel, *Filosofía real* (Madrid: FCE, 2006), 154. Bataille señala que para Kojève “estas líneas expresan la «idea central y última de la filosofía hegeliana», a saber: «la idea de que el fundamento y la fuente de la realidad objetiva (*Wirklichkeit*) y de la existencia empírica (*Dasein*) humanas son la Nada que se manifiesta como Acción negativa y creadora, libre y consciente de sí misma».”. George Bataille, *Escritos sobre Hegel* (Madrid: Arena libros, 2005), p. 12.

<sup>31</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Principios*, §340.

## Conclusión

La actividad que ejerce la pulsión de muerte iría revelando el fondo político o, más propiamente, *lo real político*. En efecto, como fue dicho, la presentación de esto real no puede darse ni menos captarse de manera fenoménica, pues ahí donde aparece ya se ha ajustado a los registros culturales, adoptando formas que concuerdan a los parámetros logrados a través del desarrollo del hombre. Esta es la dificultad que surge al procurar establecer ciertos mecanismos para hablar de ella. Más bien resulta que, por el contrario, tal cosa es imposible, ya que este elemento disgregante solo puede llegar a presentarse como aquello otro de lo propiamente afirmado. La pulsión de muerte surge como los desechos que se desprenden de una organización determinada. De hecho, ella “muestra que un resto pulsional, un *plus* pulsional, un *triebhafter*, no se deja gobernar por el programa de la Cultura. Se trata de un resto que contrasta con toda ideología de progreso y de liberación”.<sup>32</sup> Si la pulsión de muerte es un *plus*, eso quiere decir que, pese a que su acción es destructiva, en sí misma se da positivamente, esto es, moviliza al cuerpo en el que acontece.<sup>33</sup> En el nivel político, la muerte se inscribe dentro de los ámbitos de la guerra, ya sea interna o externa. La guerra externa, entre naciones, es para Freud la marca latente de la acción de la pulsión de muerte funcionando activamente en la historia. Sin embargo, no acontece con menor fuerza su acción de manera interna. Ya fue dicho: “todo ser vivo tiene que morir por causas internas”,<sup>34</sup> y esto acontece por la propia actividad que, pese a buscar su afirmación, lo que logra es la aniquilación, dada esa secreta herida que corroe toda actividad humana.

## Bibliografía

- Alemán, Jorge (comp.), *Lo real en Freud*, Madrid, Ediciones Pensamiento, 2007.  
Bataille, George, *Escritos sobre Hegel*. Madrid: Arena libros, 2005.  
Bueno, Gustavo, “La vuelta del revés de Marx”, *El Catoblepas*, N° 76 (junio 2008)

<sup>32</sup> Recalcati, “Meditaciones...”, 85.

<sup>33</sup> Tal es lo que acontece con los afectos, según la definición que de ellos da Spinoza, cuando sostiene: “Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que otra” (Spinoza, *Ética*, 278). Los afectos (como las pulsiones) en un análisis como el de Spinoza, siempre actúan positivamente (sean estos del tipo que sea, moralmente criticables o de naturaleza virtuosa) pues siempre mueven al cuerpo afectado a actuar según el afecto que padece.

<sup>34</sup> Freud, “Más allá del principio de placer”, 43.

- Elliott, Anthony, *Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva*. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.
- Espósito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder, 2009.
- Freud, Sigmund, "El Malestar de la cultura", en *Obras completas Vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1998.
- Freud, Sigmund, "Esquema del psicoanálisis", en *Obras completas, Vol. XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991.
- Freud, Sigmund, "Fragmento de análisis de un caso de histeria", en *Obras completas Vol. VII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.
- Freud, Sigmund, "Más allá del principio de placer", en *Obras completas Vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1999.
- Freud, Sigmund, "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras completas Vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1999.
- Green, André, *La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991.
- Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hegel, G. W. F., *Fe y Saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Madrid: Biblioteca Nueva: 2007.
- Hegel, G. W. F., *Filosofía real*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.
- Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Avila Editores, 1987.
- Hobbes, Thomas, *De Cive*. Madrid: Alianza, 2000.
- Hyppolite, Jean, "La fenomenología de Hegel y el psicoanálisis", *Revista de la Universidad de México*, No. 5-6 (Enero-febrero 1963), 41-45.
- Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- Meinecke, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- Recalcati, Massimo, "Meditaciones sobre la pulsión de muerte", en Jorge Alemán (comp.), *Lo real en Freud*, Madrid, Ediciones Pensamiento, 2007.
- Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- Schmitt, Carl, *Carl Schmitt, Teólogo de lo político*. Prólogo y selección de textos: Héctor Orestes Aguilar. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Spinoza, Baruj, *Ética*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Spinoza, Baruj, *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Ventós, Xavier Rubert de, *De la modernidad. Ensayos de filosofía crítica*. Barcelona: Ediciones Península, 1980.
- Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

