

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE GRADUADOS



**“¿DUELO FRENTE A LA PROPIA MUERTE?:
APLICABILIDAD DE LA TEORÍA DEL DUELO
A LA MUERTE DE UNO MISMO”**

TESIS PARA OPTAR EL GRADO DE MAGISTER EN
ESTUDIOS TEÓRICOS EN PSICOANÁLISIS

MARÍA LOURDES RUDA SANTOLARIA

DORIS JULIA ARGUMEDO BUSTINZA

LIMA – PERÚ
2008

Agradecimientos

A Carla Mantilla, que aceptó recibir la asesoría de este proyecto en herencia y que con su compañía, sugerencias e interés alentó la gestación independiente de nuestras ideas, exigiendo siempre rigor y coherencia.

A Patricia Martínez, que como asesora inicial, mostró confianza en nosotros y supo guiar la siempre incierta primera fase del estudio, tolerando con paciencia los impases y vaivenes por los que pasamos.

A nuestros pacientes, a quienes hemos tenido permanentemente presentes, y que a fin de cuentas han sido los inspiradores de largas horas de pensamientos que hoy se traducen en estas líneas.

A la Pontificia Universidad Católica del Perú, por el apoyo que recibimos de Cecilia Thorne, jefa del Departamento de Psicología, que fue fundamental para la realización de esta producción intelectual.

A nuestros profesores de la maestría, que abrieron un importante apetito de conocimiento y nos transmitieron lo significativo que es plasmar las ideas propias y dejar aportes en la ruta.

A nuestros padres, no sólo porque son los responsables de que hoy estemos aquí, sino porque sus propias vidas han sido ejemplo de lucha y tesón, que nos han dado fuerza para persistir en la tarea y llegar así a una meta que era a su vez, tarea

de vida. Gracias también por la generosidad en las renunciaciones que este tiempo ha implicado.

A nuestros hermanos y amigos, que fueron fuente insaciable de soporte y que hoy celebran con nosotros la alegría de haber cumplido la misión propuesta.

A todos aquellos que a través de pequeñas acciones o de gestos incansables, contribuyeron y creyeron en este proyecto.



Tabla de contenidos

	Página
Introducción	i
Capítulo 1: El duelo y sus vicisitudes en la(s) teoría(s) psicoanalítica(s)	1
1.1. La noción de duelo en Freud	3
1.2. El duelo en las teorías post-freudianas	14
1.2.1. La noción de duelo en Klein y los postkleinianos: relaciones de objeto y pulsión de muerte	16
1.2.2. La noción de duelo en Winnicott y Bowlby: consideraciones ambientales	41
1.2.3. La noción de duelo en Green y Kristeva: narcisismo primario y lo irrepresentable	53
Capítulo 2: Sobre la representabilidad de la muerte y su posibilidad de elaboración	66
2.1. La muerte: expresiones culturales y sus significados en la historia de occidente	67
2.2. Muerte propia y muerte ajena: representaciones a nivel intrapsíquico	78
2.3. Muertes parciales de uno mismo: procesos elaborativos en juego	103
Capítulo 3: Muerte propia: ¿duelo posible?	118
Referencias bibliográficas	149

Introducción

La muerte como acontecimiento que define el fin de la vida es y será siempre un gran misterio, que como bien señala Lemlij (1996), constituye una de las experiencias que genera mayor temor y fascinación al hombre, ya que impone un límite frente al cual no hay desafío ni reafirmación posible.

En ese sentido, negar la muerte o ignorarla pareciera ser frecuente, aún cuando ésta no deja de rondarnos y aparecer intermitentemente, a propósito de la muerte de un otro, cercano o ajeno. Pero qué ocurre cuando ésta nos implica de manera directa, y somos nosotros los que en el corto plazo moriremos.

El psicoanálisis solo nos dirá al respecto que la muerte propia no tiene representación en el inconsciente y que cuando pensamos la muerte, siempre la referimos al otro, o en todo caso, a uno inmensamente diferido en el tiempo. Con ello, a nuestro entender, desatiende la comprensión de los procesos que se ponen en marcha cuando ésta finalmente se presenta como un hecho real e inevitable.

El presente estudio por tanto, inspirado en la clínica con adultos mayores y pacientes cercanos a la hora de su muerte, busca adentrarse en el análisis de este tema con el afán de vislumbrar los elementos comprometidos y dinamismos puestos en juego en esta circunstancia.

Para ello, basándonos por un lado, en el supuesto de que el yo puede tomarse a sí mismo como objeto y que las pérdidas objetales implican pérdidas narcisistas, y

por otro, en la definición del duelo como el proceso de elaboración que tiene lugar cuando uno pierde un objeto, nos preguntamos si es posible hablar de duelo cuando uno es sujeto y objeto de pérdida.

Para responder a ello, en primer término se revisa, el concepto de trabajo de duelo, puntualizando las variaciones que el mismo ha tenido a lo largo del desarrollo del pensamiento psicoanalítico. Tomamos entonces como punto de partida los postulados freudianos, desarrollados básicamente en su texto *Duelo y melancolía*, para después rastrear las contribuciones que de manera implícita o explícita han sido formuladas por las distintas escuelas, y que hemos organizado alrededor de tres ejes conceptuales que consideramos nucleares.

El primer eje está constituido por los planteamientos kleinianos y postkleinianos, desde los cuales se concibe el duelo como una importante tarea del desarrollo que implica, más que olvidar y enterrar al objeto perdido, integrarlo y reinstalarlo. Un segundo organizador surge de los aportes de Winnicott y Bowlby, que al querer revertir el peso de lo intrasubjetivo del modelo precedente, resaltan la función del ambiente en la construcción del psiquismo y en los procesos implicados en la restitución del yo frente a la pérdida de un objeto que pertenece simultáneamente al mundo interno y externo. Un tercer eje, queda constituido por las contribuciones de Green y Kristeva, quienes al reconocer que el objeto cumple un rol constitutivo de la actividad psíquica, asumen que todo duelo supone inevitablemente una pérdida narcisista y una amenaza al sostenimiento del mundo simbólico.

Luego de esta sistematización, en un segundo capítulo nos aproximamos al tema de la muerte, en el que intentamos recoger los significados que ésta ha ido

adquiriendo a lo largo de la historia en la cultura occidental, a la que se circunscriben las reflexiones que hoy nos convocan. Transitamos después a un terreno intrapsíquico, para desde allí discutir si la muerte propia es representable a nivel inconsciente y si los procesos de elaboración de las pérdidas parciales de uno mismo (pérdidas del desarrollo, accidentes y enfermedades) pueden ser tomadas como referentes para la comprensión de los procesos implicados en la tramitación del propio morir.

Con esos insumos, arribamos finalmente a nuestro último capítulo, en el que de manera más expresa, analizamos la aplicabilidad total o parcial del modelo de duelo a la muerte propia. Se concluye entonces, que la muerte personal, definida en sí misma como una experiencia inaccesible al orden simbólico y a la integración psíquica, no solo confronta con una angustia sin nombre por su carácter traumático, sino que vuelve a poner en primer plano la amenaza de pérdida de todos los objetos que pueblan el mundo interno, arrebatando al sujeto la sensación de potencia y poder y, lo confronta con la caída de sus ideales, atacando con ello, de manera radical, al sistema narcisista.

Hablar por tanto de la elaboración de la propia muerte y apelar al concepto de duelo en estos casos resulta inexacto. No obstante, consideramos que sí es posible emprender un trabajo psíquico de aceptación de la propia finitud, como un medio que permite al sujeto confrontado con su muerte, lidiar parcialmente con las angustias que esta situación suscita, sabiendo que los objetos internos y externos que lo han acompañado a lo largo de la vida, tendrán bajo estas circunstancias un papel central.

A partir de lo anterior, se propone que el tema de la muerte personal debería ser incorporado como un eje fundamental del trabajo terapéutico, que no solo tiene lugar cuando nos llega la hora de morir, pues a fin de cuentas, la muerte está siempre presente, atravesando nuestro sentido de existencia.



Capítulo 1

El duelo y sus vicisitudes en la(s) teoría(s) psicoanalítica(s)

Etimológicamente la palabra duelo deriva del latín tardío (a. 1140) *dolus*, que significa dolor. Semánticamente, el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (2001) señala sus múltiples acepciones: 1. dolor, lástima, aflicción o sentimiento, 2. demostraciones que se hacen para manifestar el sentimiento que se tiene por la muerte de alguien, 3. reunión de parientes, amigos o invitados que asisten a la casa mortuoria, a la conducción del cadáver al cementerio, o a los funerales y 4. fatiga, trabajo.

Su primer sentido nos invita en primera instancia a considerar el vivenciar afectivo del duelo, lo que significa enfrentar su cualidad displacentera, es decir su carácter doloroso. El cuarto parece aludir a lo que en psicoanálisis se define como el trabajo del duelo. Podríamos decir entonces que el duelo se juega por excelencia en el dominio del dolor mental y constituye una situación que exige una labor psíquica extenuante.

Si bien, la gama de situaciones que pueden causar dolor o sufrimiento psíquico es muy amplia, los usos de nuestra lengua reservan la palabra duelo para la ocasión de la muerte de un otro, connotando con esa expresión no solo el sentir del ser que padece la pérdida sino los ritos y costumbres que lo acompañan.

Ello, por un lado, nos advierte a considerar en la experiencia del duelo, más allá de la estructura psíquica particular del sujeto y sus dimensiones personales históricas, las perspectivas vinculadas al imaginario social y a los valores de la época. Por otro, nos lleva a preguntarnos si se trata de “el duelo” o de “los duelos”, puesto que si asumimos desde el campo que nos ocupa –el psicoanálisis– que la pérdida es el elemento central de toda reflexión sobre el duelo, su uso bien podría no limitarse a los casos de la muerte real del objeto, sino extenderse a las experiencias de dolor por la separación del objeto, por la pérdida de un ideal y en última instancia, por la pérdida de la vida frente al anuncio de la propia muerte.

Ya Freud (1917/1997) había considerado estas múltiples opciones a excepción de la última, al referirse al duelo como la reacción a la pérdida de un ser amado o de una abstracción equivalente. Si bien sabemos que en Introducción al narcisismo (1914/1997) había delineado la posibilidad de que el yo se tome a sí mismo como objeto, el trabajo de duelo como proceso intrapsíquico consecutivo a la pérdida de un objeto no llegó a ser pensado en su sentido más radical: el sujeto como sujeto y objeto de pérdida.

En adelante, diversos analistas pretendieron seguir en la ruta definida por Freud, aclarando algunos de los vacíos presentes en el modelo clásico del duelo de 1915. En este intento, surgieron valiosos aportes para la comprensión de este proceso, en algunos casos tan discrepantes entre sí que ya anunciaban las controversias de 1941-1945 respecto a conceptos centrales en psicoanálisis (yo, objeto, pulsión, representación); puntos críticos que hoy atraviesan este estudio, comprobando que aún guardan toda su vigencia.

Consideramos que el acercamiento al modelo de duelo freudiano y la apertura a estos nuevos modos de pensamiento que conllevaron modificaciones del cuadro teórico original, nos permitirán construir un contexto desde el cual iniciar la reflexión sobre los elementos y procesos implicados cuando uno se encuentra de cara a su propia muerte, valorando desde luego los alcances y los límites de dichas propuestas para el entendimiento de este suceso que parece presentar sus propias particularidades.

En el camino, nos veremos obligados además a establecer las relaciones y deslindes correspondientes entre el duelo y la melancolía como fenómeno clínico, intentando revertir la tendencia de relegar el estudio del duelo a un segundo plano, presente en buena parte de los escritos psicoanalíticos.

1.1. La noción de duelo en Freud

La primera alusión al tema de duelo en la obra freudiana es registrada por Miramón y Barna (1990), en la epicrisis de Elizabeth von R. (1892): "si el enfermo muere, irrumpe el tiempo del duelo, en el cual solo parece valioso lo que se refiere al difunto, y entonces les toca el turno a las impresiones que requieren tramitación" (p. 1162).

En el Manuscrito G (1895), Freud habla del duelo como el afecto que corresponde a la melancolía y de la melancolía como una enfermedad que implica una pérdida dentro de la vida pulsional y la ausencia de excitación sexual somática. Un año después, en el Manuscrito K (un cuento de Navidad) (fechado 1ro de enero de 1896), encontramos que el duelo aparece enumerado como un tipo de neurosis (Miramón y Barna, 1990; Roudinesco y Plon, 1998). En el Manuscrito E

(presuntamente de 1894), ya había subrayado que el nivel de tensión o excitación sexual que experimenta el melancólico es tal que resulta abrumadora y termina por cavar una especie de agujero en el psiquismo, por el cual se derrama y se pierde sin cesar la energía sexual psíquica o libido (Kaufmann, 1996). Vale decir en este punto que Freud estaba distinguiendo la melancolía de la neurastenia, en la que sitúa el derrame de la energía sexual en lo somático.

En Duelo y melancolía, la entrada al tema es de lleno. "El duelo es, por lo general, la reacción a la pérdida de un ser amado o de una abstracción equivalente: la patria, la libertad, el ideal, etc." (Freud, 1917/1997, p. 2091). Se trata a final de cuentas de la pérdida de un objeto significativo, cuyo valía puede ser reconocida por una instancia intersubjetiva (cuando la importancia de la pérdida resulta clara para cualquier interlocutor), o simplemente fijarse en función a un sentir personal, no siempre consensuable con el contexto relacional del sujeto (Winograd, 2005).

El duelo, a pesar de no ser considerado un estado patológico, impone al individuo considerables desviaciones de su conducta normal: un estado de ánimo doloroso, la cesación del interés por el mundo exterior -en cuanto no recuerda a la persona fallecida-, la pérdida de la capacidad de elegir un nuevo objeto amoroso -lo que equivaldría a sustituir al desaparecido- y el apartamiento de toda actividad no conectada con la memoria del ser querido (Freud, 1917/1997).

Comprendemos, señala así Freud (1917/1997) en Duelo y melancolía "que esta inhibición y restricción del *yo* es la expresión de su entrega total al duelo que no deja nada para otros propósitos e intereses." (p. 2092). La libido originalmente dirigida al propio yo se encuentra ahora dirigida a los objetos y se aferra a ellos, resistiéndose a abandonarlos (Freud, 1917/1997).

Si los objetos son destruidos o si los perdemos, nuestra capacidad amorosa (libido) vuelve a quedar en libertad, y puede tomar otros objetos como sustitutos, o bien retornar transitoriamente al yo. Sin embargo, no logramos explicarnos -ni podemos deducir todavía ninguna hipótesis al respecto- por qué este desprendimiento de la libido de sus objetos debe ser, necesariamente, un proceso tan doloroso. Solo comprobamos que la libido se aferra a sus objetos y que ni siquiera cuando ya dispone de nuevos sucedáneos se resigna a desprenderse de los objetos que ha perdido. He aquí, pues, el duelo. (Freud, 1916/1997, p. 2119)

El trabajo de duelo¹ empieza de manera inevitable a pesar de la angustia y dolor que lo acompañan (Freud, 1926) pues, "el examen de la realidad ha mostrado que el objeto amado no existe ya y demanda que la libido abandone todas sus ligaduras con el mismo" (Freud, 1917/1997, p.2092).

Contra esta demanda, continuará diciendo Freud (1917/1997), "surge una oposición naturalísima, pues sabemos que el hombre no abandona gustoso ninguna de las posiciones de su libido, aun cuando les haya encontrado ya una sustitución" (p. 2092).

¹ Winograd (2005) remarca el uso que Freud hace de la idea de *trabajo o proceso* asociado al duelo como estado. "La noción alude a un cierto funcionamiento que se despliega en un contexto espacio-temporal y que por tanto supone un espacio, el psíquico, con ciertos ingredientes y ciertas funciones específicas, y una temporalidad –subjetiva, por supuesto- en la que esta experiencia se desarrolle. En el caso (...) del duelo, éste es entendido como un proceso necesario para que el psiquismo se recupere de sus pérdidas y de sus heridas. Lo que puede hacer de una manera productiva, lo que se llama "elaboración" (...), o de una manera que, aunque tiene también el sentido de un trabajo, da lugar a distintas producciones sintomáticas. Esta última sería la melancolía o depresión." (p. 72-73)

La labor es ardua y el dolor anímico es sentido de manera tan intensa que remite a remanentes del dolor corporal² y en ese sentido también advierte del ataque de un estímulo (en este caso la pérdida del objeto amado) que perfora los dispositivos de protección y eleva la investidura narcisista del “lugar doloroso” (o el objeto amado), a expensas de la investidura narcisista del yo, con un consecuente efecto de vaciamiento (Freud, 1926).

La oposición puede ser tan intensa que surjan el apartamiento de la realidad y la conservación del objeto por medio de una psicosis desiderativa alucinatoria. Lo normal es que el respeto a la realidad obtenga la victoria. Pero su mandato no puede ser llevado a cabo inmediatamente, y solo es realizado de un modo paulatino, con gran gasto de tiempo y de energía de carga, continuando mientras tanto la existencia psíquica del objeto perdido. (Freud, 1917/1997, p. 2092)

La lentitud con que dicho proceso se lleva a cabo, tiene que ver con la importancia y los múltiples lazos que el yo ha tenido con el objeto (múltiples representaciones singulares o huellas mnémicas inconscientes) y que ante su ausencia se ve obligado a desanudar (Miramón y Barna, 1990).

El yo, resumen en ese sentido Miramón y Barna (1990), enfrentado a la alternativa de seguir el destino del objeto de amor, es rescatado por la satisfacción narcisista de estar vivo y opta por desanudar su ligazón con el objeto aniquilado. De esta manera, la representación-cosa inconsciente del objeto es abandonada por la libido. Al final de la labor del duelo, “vuelve a quedar el yo libre y exento de toda inhibición.” (Freud, 1917/1997, p. 2092).

² El paso del dolor corporal al dolor anímico corresponde a la mudanza de investidura narcisista en investidura de objeto. (Miramón y Barna, 1990)

La melancolía³ por su parte, en términos semiológicos, "muestra los mismos caracteres que el duelo, a excepción de uno: la perturbación del amor propio, que se traduce en reproches y acusaciones de sí mismo y en una suerte de espera de castigo" (Freud, 1917/1997, p. 2092-2093), reproches que por otro lado, parecen más bien corresponder a otra persona, a un objeto erótico, habiéndose sin embargo vuelto contra el propio yo.

Vemos en ese sentido, "como una parte del yo se sitúa enfrente de la otra y la valora críticamente, como si la tomara por objeto" (Freud, 1917/1997, p. 2094), evidenciando la disociación de la instancia crítica respecto del yo y la pugna entre el ideal y el yo. Con relación a ello, Freud (1917/1997) explica:

Al principio existía una elección de objeto, o sea enlace de la libido a una persona determinada. Por la influencia de una *ofensa real* o de un *desengaño*, inferido por la persona amada, surgió una conmoción de esta relación objetual, cuyo resultado no fue el normal, o sea la sustracción de la libido de este objeto y su desplazamiento hacia uno nuevo, sino otro muy distinto, que parece exigir, para su génesis, varias condiciones. La carga del objeto demostró tener poca energía de resistencia y quedó abandonada; pero la libido libre no fue desplazada sobre otro objeto, sino retraída al yo, y encontró en éste una aplicación determinada, sirviendo para establecer una *identificación* del yo con el objeto abandonado. La sombra del objeto cayó así sobre el yo; este último, a partir de este momento, pudo ser juzgado por

³ Cuando Freud habla de melancolía se refiere a una estructura típica que Winograd (2005) equipara con lo que actualmente llamamos estructura depresiva, considerando que ésta podría tener distintas extensiones y distintas intensidades en cada caso según el funcionamiento psíquico estructural que predomine (neurótico, psicótico, narcisista, etc) y según se combinen los distintos ingredientes que conforman cada psiquismo humano.

una instancia especial, como un objeto, y en realidad como el objeto abandonado. De este modo se transformó la pérdida del objeto en una pérdida del *yo*, y el conflicto entre el *yo* y la persona amada, en una disociación entre la actividad crítica del *yo* y el *yo* modificado por la identificación. (p. 2094-2095)

Bajo esa perspectiva, las manifestaciones del melancólico hallan sentido, en tanto evidencian una pérdida en el propio *yo*, de la que sin embargo, el sujeto no es consciente⁴ y por ello, el individuo no necesariamente puede dar cuenta del objeto de la pérdida. Freud (1917/1997) aclara que para que este proceso se ponga en marcha:

Por un lado, tiene que haber existido una enérgica fijación al objeto erótico; y por otro, en contradicción con la misma, una escasa energía de resistencia de la carga de objeto. Esta contradicción parece exigir, según una acertadísima observación de Rank, que la elección de objeto haya tenido efecto sobre una base narcisista; de manera que en el momento en que surja alguna contrariedad pueda la carga de objeto retroceder al narcisismo. La identificación narcisista con el objeto se convierte entonces en un sustitutivo de la carga erótica, a consecuencia de la cual no puede ser abandonada la relación erótica, a pesar del conflicto con la persona amada. (p. 2095)

⁴ Con la propuesta de la problemática del narcisismo, el concepto de inconsciente sufre, a decir de Winograd (2005) una complejización que aunque no se puede recortar con facilidad de los desarrollos freudianos sobre el tema, se puede inferir de los mismos. Así, cuando señala en un pasaje de *Duelo y melancolía* que el que padece de sufrimientos melancólicos sabe a quién perdió pero no lo que perdió, se podría decir “que la expresión apunta a estructuras que están fuera del campo de la conciencia del sujeto; sin embargo, no parece posible referirlas al planteo clásico de la primera tópica freudiana y de los demás escritos que aluden a la problemática psicosexual, porque no se trataría de una expulsión de la conciencia sino más bien de modalidades psíquicas que no alcanzan a expresarse en el plano consciente y se desarrollan fuera de él. Es decir que se tratarían de procesos inconscientes pero no necesariamente reprimidos” (p. 84). Estos planteamientos se hacen más contundentes y precisos a raíz del planteamiento de la segunda tópica freudiana.

A partir de lo anterior, Freud (1917/1997) se atreve a concluir que "la predisposición a la melancolía, o una parte de ella, depende del predominio del tipo narcisista de la elección de objeto" (p. 2095), aún cuando prudentemente califica sus propias observaciones como las de un saber preliminar sobre el que hay que seguir investigando.

La melancolía toma una parte de sus caracteres del duelo y otra, del proceso de la regresión de la elección de objeto narcisista al narcisismo. Por un lado es, como el duelo, una reacción a la pérdida real del objeto erótico; pero además, se halla ligada a una condición que falta en el duelo normal, o la convierte en duelo patológico cuando se agrega a ella. La pérdida de objeto erótico constituye una excelente ocasión para hacer surgir la ambivalencia de las relaciones amorosas. Dada una predisposición a la neurosis obsesiva, la ambivalencia presta al duelo una estructura patológica, y la obliga a exteriorizarse en el reproche de haber deseado la pérdida del objeto amado o incluso ser culpable de ella. (...) Este conflicto por ambivalencia, que se origina a veces más por experiencias reales y a veces más por factores constitucionales, ha de tenerse muy en cuenta entre las premisas de la melancolía. Cuando el amor al objeto, amor que ha de ser conservado, no obstante el abandono del objeto, llega a refugiarse en la identificación narcisista, recae el odio sobre este objeto sustitutivo, calumniándolo, humillándolo, haciéndole sufrir y encontrando en este sufrimiento una satisfacción sádica. El tormento, indudablemente placentero que el melancólico se inflinge a sí mismo significa, (...), la satisfacción de tendencias sádicas y de odio, orientadas hacia un objeto, pero retrotraídas al

yo del propio sujeto (...). De este modo, la carga erótica del melancólico hacia su objeto experimenta un doble destino. Una parte de ella retrocede hasta la identificación, y la otra, bajo el influjo del conflicto de ambivalencia, hasta la fase sádica, cercana a este conflicto. (Freud, 1917/1997, p. 2096)

El proceso de elaboración de la pérdida en este caso no puede ser transitado de manera saludable en tanto el sujeto queda atado a un objeto habitualmente idealizado, por su imposibilidad de resolver la ambivalencia hacia el mismo y reconocer los aspectos hostiles dirigidos hacia aquel (Winograd, 2005).

El duelo se hace entonces imposible por la pasión que anuda al yo con su objeto odiado-amado. En ella se muestra en extremo el dilema narcisístico: el yo y el objeto, finalmente uno -como exige toda verdadera pasión- se precipita no en la felicidad eterna sino en la muerte. "La sombra del objeto cae sobre el yo" porque el sujeto, en su negativa a aceptar la pérdida, se identifica con el objeto perdido y se trata a sí mismo como quisiera tratar al objeto, pudiendo incluso llegar al suicidio (en contra de la autoconservación). (Freud, 1917/1997)

Hasta aquí "Duelo y melancolía". Posteriormente las nociones de ambivalencia, sadismo, masoquismo y agresividad, nucleares en las experiencias aquí descritas, se impondrán a Freud como fenómenos que al trastocar los alcances del modelo pulsional vigente⁵, requerirán de una nueva concepción tan compleja y radical como la existencia de la pulsión de muerte⁶.

⁵ En *Las Pulsiones y sus destinos* (1915), dirán Laplanche y Pontalis (1993), Freud esboza una teoría metapsicológica de la agresividad congruente con su primera teoría pulsional que oponía a las pulsiones sexuales, las pulsiones de autoconservación. En ella, el sadismo y el odio, imposibles de deducir desde el punto de vista metapsicológico de las pulsiones sexuales, son puestos en relación con las pulsiones del yo en lucha por su conservación y autoafirmación. La noción clásica de agresividad se refiere entonces a un modo de relación con otro, vinculado a la actividad de asegurar

Sorprende ver sin embargo, la pequeñez de cambios manifiestos que la nueva teoría de las pulsiones aportó a la comprensión de aquellas experiencias clínicas que ponen en primer plano la autoagresión, más allá del planteamiento freudiano en “El yo y el ello” (1923/1997) de que uno de los pocos casos en que se puede ver la acción más pura de la pulsión de muerte es en la melancolía.

Si bien quedaba claro que la complejidad conceptual propuesta por la nueva dualidad pulsional ameritaba una interpretación retrospectiva de la teoría general de la actividad psíquica y con ello del modelo ya conocido de Duelo y Melancolía, esta tarea lamentablemente resultó inacabada.

Por otro parte, el concepto de identificación mostró también variantes importantes al ser tratado más extensamente y con un nivel de análisis diferente a partir de la elaboración de la segunda teoría del aparato psíquico. La identificación al parecer, pasa de ser un mecanismo propio de un proceso patológico

un dominio sobre el objeto (pulsión de apoderamiento-sadismo), ligado a un aparato especial y a una fase precisa de la evolución (sádico-anal). En esta, “el hacer sufrir no forma parte del fin originario, pues el fin de producir dolor y la unión con la sexualidad solo aparecen en la vuelta hacia el masoquismo. El sadismo, en el sentido erógeno del término, constituye el efecto de una segunda vuelta, el del masoquismo sobre el objeto” (Laplanche y Pontalis, 1993, p. 328). Cuando Freud, como consecuencia de la introducción del concepto de narcisismo, tiende a borrar la distinción entre estos dos tipos de pulsiones (sexuales y del yo) convirtiéndolas en modalidades de la libido, cabe pensar que comenzó a hallar dificultades para integrar el odio dentro del marco de un monismo pulsional. Para Laplanche y Pontalis (1993), este problema junto con la intuición de un masoquismo originario fue el índice que señaló el polo del nuevo gran dualismo pulsional.

⁶ Las tesis freudianas referentes a las pulsiones de muerte aluden, de modo sintético, a las siguientes acepciones: 1. Las pulsiones de muerte designan una categoría fundamental de pulsiones que se contraponen a las pulsiones de vida y que tienden a la reducción completa de las tensiones, es decir, a devolver al ser vivo al estado inorgánico (Freud, 1920). 2. Las pulsiones de muerte han de dirigirse primariamente hacia el interior bajo la forma primaria de autodestrucción. Solo secundariamente se derivan hacia el exterior, manifestándose entonces en forma de pulsión agresiva o destructiva. Los restos no desplazados hacia el exterior persisten en el organismo donde se hallan ligados libidinalmente (masoquismo primario o erógeno). Parte de la pulsión que se expulsa al exterior se pone directamente al servicio de la función sexual (sadismo). Otra parte puede retornar al aparato psíquico ligada por el superyó y generar sentimientos de culpa (masoquismo moral). (Freud, 1924). 3. El fin de las pulsiones de vida (Eros) consiste en establecer unidades cada vez mayores y por consiguiente, conservar la ligazón. Las pulsiones de muerte (Tanatos), mudas por definición, buscan romper las relaciones y por consiguiente destruir las cosas. (Freud, 1938/1940).

(identificación narcisista, identificación melancólica) a una operación en virtud de la cual se resignan los objetos a la par que se constituye el sujeto humano. Así en El yo y el ello, sobre la base de lo ya delineado en Psicología de las masas y análisis del yo (1921/1997)⁷, Freud (1923/1997) afirmará:

Explicamos el doloroso sufrimiento de la melancolía, estableciendo la hipótesis de una reconstrucción en el yo del objeto perdido; esto es, la sustitución de una carga de objeto por una identificación. Pero no llegamos a darnos cuenta de toda la importancia de este proceso ni lo frecuente y típico que era. Ulteriormente hemos comprendido que tal sustitución participa considerablemente en la estructuración del yo. (...) quizá esta identificación constituya la condición precisa para que el *Ello* abandone sus objetos. (p. 2710-2711)

Con esta aseveración Freud introduce un cuestionamiento a su propio planteamiento con respecto al lugar que ocupa la identificación en la explicación de melancolía como fenómeno patológico, sin embargo, no nos ofrece una hipótesis alterna para este padecimiento, así como tampoco llega a plasmar una nueva concepción del duelo, en la que se integre a la identificación con el objeto perdido como parte ineludible del proceso para renunciar al mismo.

Más allá de estos vacíos consideramos que los cambios que Freud fue introduciendo a los conceptos de yo, libido, objeto e identificación, a partir de su teoría del narcisismo, si bien no fueron integrados a su modelo original de duelo, podrían permitirnos, tal como señala Winograd (2005), responder en alguna medida y en términos retrospectivos a la pregunta que Freud se hiciera en 1915,

⁷ La identificación es definida aquí como forma originaria del lazo afectivo con el objeto y como sustituto regresivo de una elección objetal abandonada (Laplanche y Pontalis, 1993).

respecto a la dificultad y el dolor que supone al yo el desprendimiento de sus objetos, refiriéndolos a estas alturas no solo a la melancolía sino incluso al propio duelo.

Las variantes a las que Winograd (2005) alude tienen que ver con la concepción de un objeto menos contingente y más inmanente implícito en las nuevas formulaciones freudianas, lo cual supone una estructura que se va organizando en el sujeto y que a partir de cierto momento empieza a diferenciarse, a la vez que va apareciendo el registro de la alteridad, hecho que conlleva influencias sobre el vínculo intersubjetivo en el sentido de los “registro de” y las “acciones sobre” los otros significativos. Desde esta posición, la libido no dará cuenta ya solo del vector psicosexual del desarrollo y las vicisitudes de la pulsión sexual en la línea de la gratificación-frustración, sino que asumirá una definición más abarcativa del placer, no limitado solo a lo sensitivo sexual sino extensivo al placer en la línea narcisista ligado a la valoración⁸, lo cual supone necesariamente considerar la conexión con otros significativos que la otorgan, reconocen, niegan o disminuyen.

Todo ello supone a nuestro entender, concebir el duelo como un proceso que lleva implícito un cuestionamiento de la identidad del sujeto, que a decir de Winograd (2005) exigiría la resolución de tres funciones que por las circunstancias entran en conflicto: la representación valorativa de sí (yo-representación); los movimientos de sus aspiraciones valorativas contenidas en el atributo narcisista de

⁸ La teoría del narcisismo es “una teoría de la valoración que el sujeto hace de sí mismo, una teoría del registro de su identidad nuclear como tal, una teoría que apunta a la comparación entre sus aspiraciones y sus logros prácticos, una teoría de la discriminación de lo que él es y de cómo él registra a sus personajes relacionales significativos.” (Winogroad, 2005, p. 77). En pocas palabras, es una teoría del valor, de la identidad, de la comparación y de la discriminación del sujeto con los otros significativos.

la libido (yo-ideal); y el funcionamiento con los personajes significativos, tanto en los niveles de la discriminación como en los de la comparación valorativa.

Diremos pues en este sentido, que si bien el duelo aparece reservado en el Freud de 1915 a la pérdida de un otro o algo significativo, sus escritos posteriores podrían llevarnos a afirmar que este proceso conlleva siempre la pérdida de aspectos del yo en su estructura nuclear y exige por tanto un trabajo de reorganización a nivel del narcisismo, no solo en los casos de patología. Cabría sin embargo preguntarnos hasta dónde es posible extender dicha premisa y si es lícito aplicarla a las dinámicas puestas en juego cuando a uno se le pone al frente la posibilidad de su propia muerte y se convierte así en sujeto y objeto de pérdida, particularmente en aquellos, que por su etapa evolutiva o por enfermedades terminales, se encuentran próximos a morir.

De otro lado, si retomamos los elementos de la segunda teoría pulsional para alimentar el modelo del duelo y a su vez aplicarlo a la comprensión de los fenómenos implicados en la muerte propia, nos veremos confrontados con las siguientes interrogantes: en qué consistiría la tarea de aquel que tiene cercana su muerte en términos de procesos de ligadura y desligadura de los objetos y cómo se jugaría en este caso el balance pulsión de vida-pulsión de muerte, de modo que se pueda acceder a “un buen morir”, si aquello fuera posible. Los teóricos posteriores quizás puedan darnos luces al respecto y nos permitan esbozar algunas respuestas.

1.2. El duelo en las teorías post-freudianas

Más allá de los vacíos y contradicciones propios de un edificio conceptual en constante construcción, la lectura global de la obra de Freud permite delinear un

conjunto de esquemas conceptuales nucleares para la comprensión del duelo y de la melancolía. Estos son a nuestro entender el narcisismo, la naturaleza del objeto, los procesos identificatorios, la relación con la realidad y en última instancia la dialéctica vida-muerte.

Los psicoanalistas que continuaron trabajando en esta línea tomaron invariablemente como punto de inspiración sus reflexiones teórico-clínicas en estos campos, desarrollando un conjunto de aportes, que lejos de desmontar el edificio conceptual freudiano, pretendieron enriquecerlo. Se suscitaron sin embargo, una serie de malentendidos que con el tiempo se convirtieron en divergencias fundamentales que condujeron a la conformación de escuelas psicoanalíticas con modelos de la mente disímiles, y por ende con lecturas sobre los procesos psíquicos en general y de elaboración de las pérdidas en particular, también heterogéneas.

A continuación presentaremos las contribuciones de algunos autores que siendo representativos de estos diversos sistemas teóricos, aportan un conjunto de hipótesis que nutren la comprensión del duelo siempre en el contexto de la pérdida de otro significativo, esperando que abran alternativas para el entendimiento de los procesos implicados en la elaboración de la muerte propia.

Siguiendo una secuencia histórica, nos acercaremos en primer lugar a las formulaciones kleinianas que con sus planteamientos en torno al duelo, nos sumergirán en dos grandes polémicas: la primera de ellas alude a la naturaleza del objeto y la segunda, está referida a la definición de la pulsión de muerte. En todo caso, quedaremos frente a un modelo en el que los elementos pulsionales son ubicados en un lugar central y equiparados con relaciones de objeto que dan

movimiento a un mundo imaginario, que a entender de muchos analistas, funciona con un alto nivel de independencia del mundo externo.

La desvaloración de este último espacio será precisamente el punto de partida de las reflexiones de otro grupo de psicoanalistas que se cuestionará sobre la función del ambiente en la construcción del psiquismo y en las modificaciones que tienen lugar a raíz de la pérdida de un objeto que pertenece simultáneamente al mundo interno y al mundo externo.

Finalmente, las reflexiones contemporáneas originadas en las nuevas observaciones en el campo clínico y en las modificaciones teóricas post-freudianas que asignan al objeto, en su doble condición externa e interna, un papel constitutivo de la actividad psíquica, afirmarán que todo duelo conduce de manera invariable a la pérdida original, momento fundante del narcisismo primario y del advenimiento del sujeto al mundo simbólico.

1.2.1. La noción de duelo en Klein y los postkleinianos: relaciones de objeto y pulsión de muerte

Los aportes kleinianos en torno al duelo, tal como lo señalan Roudinesco y Plon (1998) estuvieron marcados desde el principio por el trabajo de Abraham⁹. Lo curioso quizás para nosotros como lectores es la percepción de una suerte de error

⁹ Abraham es pieza clave entre Freud y Klein, pues a pesar de las claras discrepancias entre ellos, parece apoyar las ideas de ambos. Freud, comentan Roudinesco y Plon (1998), envía a Abraham su texto sobre “Duelo y melancolía” antes de publicarlo, para recibir de él sus comentarios, ya que era reconocido como el gran especialista freudiano en psicosis y en particular sobre la melancolía en su forma de psicosis maniaco-depresiva, a la cual dedicó varios artículos. De otro lado, se nos presenta también una estrecha relación entre Abraham y Klein, marcada no solo por la relación analítica (Klein se analiza con Abraham desde 1924 hasta 1925, en que él tiene una serie de problemas de salud y finalmente muere) sino por la coincidencia respecto a los temas clínicos de trabajo. La influencia de él en su obra es también evidente, afirmará Hernandez (2003) quien ve su huella en dos artículos fundamentales “Breve estudio de la libido a la luz de las perturbaciones mentales” y “La influencia del erotismo oral en la formación del carácter”.

interpretativo. Hernández (2003) mostrará por ejemplo, como Abraham concluye que el proceso psíquico del duelo es idéntico al que se produce en la melancolía y que la resolución del primero –a diferencia de lo planteado por Freud en 1915- está marcada por la introyección del objeto.

Esto efectivamente puede leerse sin dificultad en el propio artículo de Abraham (1924/1948) que en una parte de su texto nos dice: “... podemos ahora adentrarnos en la investigación del suceso que inicia la enfermedad en la melancolía, suceso al que Freud denominó la “pérdida de objeto”, como así también el proceso de la introyección del objeto tan estrechamente ligado a él.” (p. 179). Ello contrasta sin embargo con lo planteado por él unas líneas después cuando quiere dar cuenta de la resolución del duelo: “... El proceso del duelo nos trae así el consuelo siguiente: Mi objeto amado no me ha abandonado ya que ahora lo llevo en mí y no puedo jamás perderlo.” (p. 182)

Esto, opinará Hernández (2003), es de la mayor importancia para comprender el movimiento conceptual en juego. “Abraham hizo de la teoría de la melancolía freudiana su teoría del duelo, y dijo que el melancólico fracasa en establecer a la persona amada pérdida en su yo (que es exactamente lo contrario a la tesis de Freud sobre la melancolía)”. (p. 33)

Lo cierto sin embargo es, como ya hemos dicho, que Freud para 1923, ya había avanzado en su comprensión de los procesos identificatorios en la constitución del psiquismo y aún cuando no llegó a resolver como es que estos entraban en juego cuando el sujeto enfrentaba la pérdida de un objeto, sí dejó entrever que la identificación no estaba reservada a la melancolía como fenómeno patológico.

Sobre este punto de referencia ingresa Klein, estableciendo a su entender una línea de continuidad con los trabajos de Freud¹⁰ y Abraham en torno al duelo, la melancolía y los estados maniaco depresivos, no solo desde una vertiente clínica, sino esencialmente metapsicológica¹¹. Tal es así, que en su artículo de 1935 sobre la psicogénesis de los estados maníaco-depresivos comienza diciendo:

De acuerdo con Freud y Abraham, el proceso fundamental en la melancolía es la pérdida del objeto amado. La pérdida verdadera de un objeto real, o una situación similar que tiene el mismo significado, da por resultado la instalación del objeto dentro del yo. Debido, sin embargo, a un exceso de impulsos canibalísticos en el sujeto, esta introyección se malogra y su consecuencia es la enfermedad. (Klein, 1935/1994, p. 269)

El trabajo de duelo consiste por tanto en la reinstalación del objeto perdido en el mundo interno pues elaborar el duelo significa más que olvidar y enterrar a los muertos, recordarlos y repararlos (Del Valle, 1986). La idea del duelo en Klein es más cercana a la de Abraham, opina en ese sentido Hernández (2003), reconociendo sin embargo aportes propios en sus postulados, los que a nuestro entender, quedaron articulados con todo su edificio teórico¹² y particularmente con su modelo de desarrollo.

¹⁰ Particularmente con “Duelo y melancolía” (1915/1917), texto que como bien nos lo señala Gómez (2002) da cuenta, junto con “Introducción al narcisismo” (1914), de un periodo de transición freudiano entre el primer y segundo modelo pulsional que fue de la mano con el planteamiento de una teoría sobre el narcisismo, en el que el debate pulsión-objeto es un punto crucial.

¹¹ Estos estados –como lo fue la histeria para Freud- se convirtieron en fuente de inspiración fundamental para Klein pues de ellos deriva su modelo de constitución y funcionamiento del psiquismo humano (Baranger, 2001)

¹² Las propuestas kleinianas, según Baranger (1976 citado en Miramón y Barna, 1990), tienden a sustituir el enfoque instintivista de Freud por una definición más amplia que pone la relación con los objetos en un lugar central, aún cuando estas relaciones objetales se construyan esencialmente en la dinámica de fantasías inconscientes, en cuya trama el peso de lo intrapsíquico es fundamental. Tyson y Tyson (2000) sin embargo acotaron que si bien la teoría de Klein suele ser considerada

Por ello, para explicar “la operación de pérdida del objeto amado” dirá Hernández (2003), Klein necesita primero dar cuenta de la constitución del objeto, estableciendo en su escrito “Una contribución a la psicogénesis de los estados maníaco-depresivos” (1935/1994), que el desarrollo de las relaciones objetales supone la acción recíproca de dos posiciones: la esquizoparanoide y la depresiva.

La pérdida del objeto amado dirá entonces tiene lugar durante la fase del desarrollo en la cual el yo hace la transición de una incorporación parcial a una total del objeto, pues “solo después que el objeto haya sido amado *como un todo*, su pérdida puede ser sentida como total.” (Klein, 1935/1994, p. 270)

Klein alude con ese logro a un hito del desarrollo que marca el paso de la posición esquizoparanoide a la depresiva, el cual es posible gracias a la maduración física y a la experiencia real de gratificación y contención, que facilita el que la lucha entre los instintos de vida y muerte¹³ se resuelva en favor de los primeros, y

como una teoría de las relaciones de objeto, en dicho marco conceptual, la importancia del objeto es secundaria a la de los impulsos y que el rol del objeto externo prácticamente se reduce al de confirmar las fantasías producidas en el interior por la actividad de los instintos, instintos que para Greenberg y Mitchell, son equiparados con las relaciones de objeto.

¹³ A partir de 1932, Klein tomará como eje de su noción de psiquismo y desarrollo, el conflicto inherente entre los instintos de vida y muerte, estableciendo sin embargo, algunas modificaciones a la conceptualización freudiana de la pulsión de muerte, que en todo caso, será entendida siempre como una tendencia autodestructiva con diversas manifestaciones: 1. El sadismo, entendido como sinónimo de agresividad dirigida hacia un objeto, deja de ser entendido en relación a impulsos libidinales (carácter reactivo frente a la frustración o modo particular de satisfacciones libidinales pregenitales), para ser considerado ahora manifestación de la pulsión de muerte (Klein, 1932). 2. El superyó temprano es una expresión del instinto de muerte al nacer, que el yo no pudo externalizar y que opera una acción destructiva contra el individuo (sadismo contra el propio yo) (Klein, 1933). 3. El instinto de muerte está dirigido desde el comienzo a la vez contra el si-mismo que percibe y el objeto percibido, apenas indistinguibles uno del otro. Los impulsos agresivos devienen en agresividad dirigida contra el objeto malo creado por la proyección original (estados paranoides) o pueden vivenciarse dentro del yo como una fuerza aniquiladora que actúa desde dentro (estados esquizoides y uso de la identificación proyectiva). (Klein, 1946) . 4. La envidia primaria definida como el sentimiento de irritación porque otra persona posee y goza de algo deseable, es una nueva modalidad de despliegue de los impulsos del instinto de muerte y tiene por finalidad la destrucción y daño del objeto bueno y su capacidad creadora (Klein, 1957).

con ello se logre una nueva percepción del objeto¹⁴. Esta experiencia permite mantener a raya la aterradora persecución que domina durante la posición esquizoparanoide y provoca representaciones mentales de fantasías inconscientes de un objeto bueno que anda adentro (introyección), con la consiguiente sensación de bondad y plenitud (Hinselwood, 1992; Segal, 1989). “El miedo a la persecución, dirigido primero solo al yo, se extiende ahora también al objeto bueno, y en adelante la preservación del objeto bueno será considerada como sinónimo de la supervivencia del yo” (Klein, 1935/1994, p. 270). La angustia que sobreviene es entonces de naturaleza depresiva, en contraposición con la paranoica.

En la práctica sin embargo, nos hará ver Hinselwood (1992), la angustia es mixta, dado que las angustias paranoides precedentes no desaparecen sino que persisten como un fondo importante que colorea la posición depresiva, marcada por sentimientos de aflicción y culpa, y la activación de defensas que se conectan con la pérdida inminente del objeto amado como un todo.

Frente a ello, el niño tiene dos posibilidades, refugiarse en nuevas defensas (paranoides, maníacas u obsesivas) o emprender el trabajo de la reparación luego de reconocer responsabilidad y culpa por la pérdida. Reparar supone transformar la angustia depresiva en capacidad de amar y cuidar al otro, no solo porque es quien

¹⁴ Klein (1932/1994), establecerá que los impulsos destructivos influyen desde el principio de la vida sobre las relaciones del niño con sus objetos constituyéndose en un factor que perturba y modifica consistentemente la progresión natural del desarrollo libidinal a lo largo de las fases tempranas. El modelo sostendrá sin embargo, que una satisfacción libidinal como expresión de eros, podrá reforzar la fe del niño en sus imagos benignas disminuyendo los peligros que lo amenazan desde su instinto de muerte y su superyó (Klein, 1932/1994). El lugar del ambiente en ese sentido, remarcará Segal (1986/1998), tiene un valor dentro de esta propuesta que habitualmente es asumida como netamente intrapsíquica: “se objeta a menudo al concepto de instinto de muerte el hecho de que ignore el ambiente. Esta observación es absolutamente errónea, ya que la fusión y las modulaciones de las pulsiones de vida y de muerte que habrán de determinar el desarrollo eventual forman parte de las relaciones que se desarrollan con el primer objeto; y evidentemente el proceso será profundamente afectado por la naturaleza real del ambiente.” (p. 48-49).

brinda cuidado y sustento a uno sino por un deseo genuino de cuidado¹⁵ (Hinselwood, 1992). El impulso a reparar, dirá por ello Klein (1946/1994) prepara el camino para relaciones de objeto y sublimaciones más satisfactorias, además de evidenciar un aumento de la capacidad de síntesis e integración del yo, ya que muestra una respuesta más realista a los sentimientos de aflicción, culpa y temor a la pérdida resultantes de la agresión contra el objeto amado.

La elaboración de la posición depresiva supone pues una transformación de las figuras tempranas en la mente del sujeto y su posterior instalación¹⁶. Ello implica que la fuerte escisión entre las figuras persecutorias e ideales haya disminuido, que los impulsos agresivos y libidinales se hayan unido y el odio haya sido mitigado por el amor (Klein, 1935/1994). Aquello habilita al sujeto para discriminar lo que los objetos son de hecho en la realidad y acceder a un conocimiento y comprensión de sí más realista, que permita en su momento el desarrollo de una evaluación genuina de la realidad interna (aptitud para la autoevaluación honesta). (Hinselwood, 1992, p. 196)

¹⁵ La capacidad genuina de cuidado se sostiene en el sentimiento de gratitud como parte del instinto de vida. Este último da cuenta de un sentimiento de amor y aprecio hacia un objeto que se experimentó como disponible y de quien se sintió se recibió un don singular que se desea conservar. Este potencial de desarrollo del cuidado es, a decir de Hinselwood (1992), el sustituto kleiniano del superyó: "... en contraposición al cuidado genuino, el superyó induce al sujeto a admitir consideraciones sociales a través de amenazas de castigo; en cambio, el cuidado reparador es un acto de amor que brota de la tristeza" (p. 196).

El problema sin embargo es complejo, nos dirá de manera crítica este mismo autor porque "la teoría de la posición depresiva afirma que el cuidado va dirigido en la misma medida al objeto interno, que las más de las veces se identifica con el yo. Por lo tanto, la reparación destinada a restaurar la madre buena (objeto externo) tiene como aspecto correspondiente la efectiva y simultánea restauración de un estado interno en el interior del sujeto." (Hinselwood, 1992, p. 195).

¹⁶ Vale decir, aclara Hernández (2003), que la introyección de los objetos en Klein no implica solo la instalación de las prohibiciones venidas de los padres en el interior del sujeto bajo la forma del superyó como instancia, sino su participación como objetos que forman parte de un complejo mundo objetual, en el que la infinidad de los objetos que lo pueblan, entran en relación entre sí y con el yo del sujeto. Estos objetos "representan a las personas reales que continuamente se internalizan en diversas situaciones que surgen de la multitud de experiencias externas y de las fantaseadas." (p. 34)

Esta tarea tendrá que llevarse nuevamente a cabo cuando un adulto experimenta la pérdida de una persona amada ya que para Klein, este suceso reactiva siempre la posición depresiva y con ello las angustias correspondientes, pues la pérdida de un objeto amado en el exterior, amenaza con la pérdida de los objetos buenos que pueblan el mundo interno y forman parte del yo del sujeto.

Elaborar el duelo implica por tanto, tal como lo expresa en su texto sobre “El duelo y su relación con los estados maníaco depresivos” de 1940, no solo reinstalar el objeto perdido como propone Abraham, sino la reinstalación de los objetos buenos internalizados. El doliente ingresa así a un estado depresivo transitorio que superará “[repetiendo], aunque en diferentes circunstancias y con diferentes manifestaciones, los procesos por los que atraviesa el niño en su desarrollo temprano” (Klein, 1940/1994, p. 356).

Esto implica aclarará Hernández (2003), que “la ambivalencia odio-amor que se experimentó en la infancia –debido a la previa posición esquizo-paranoide y que llevó a la idealización del objeto, y al mismo tiempo a odiarlo, lo que lo convertía en persecutor- sea superada a través de las repetidas pruebas de realidad” (p. 31). La función de la prueba de realidad sin embargo será distinta a la asignada por Freud.

Para Freud la “prueba de realidad” consiste en ir al mundo para comprobar ahí la inexistencia del objeto, se trata de un juicio de existencia. Para Melanie Klein, en cambio, la prueba de realidad tiene otra función, que se comprende a partir de que ella plantea una correlación entre el mundo interior y el mundo externo. (Hernández, 2003, p. 29).

La prueba de realidad en Klein, aclara Hernández (2003) es “un juicio de atribución: la madre está completa, es buena y es amorosa[;] y a través de las repetidas comprobaciones que el bebé efectúa de esta “realidad externa”, supera su duelo, propio de la fase depresiva” (p. 29).

Es innegable sin embargo, reconocerá la propia Klein, que existe una diferencia fundamental entre la posición depresiva y el duelo normal pues: “cuando el niño pierde el pecho o el biberón que ha llegado a representar para él un objeto bueno, beneficioso y protector dentro de él, y experimenta dolor, lo siente aunque su madre esté junto a él.” (Klein, 1940/1994, p. 363-364). Por otro lado, el niño pequeño se enfrenta a esta tarea cuando aún no ha conseguido establecer a su madre en su interior y está en la lucha contra los temores de perderla interna y externamente, remarcará Hernández (2003). La presencia reiterada de la madre externa es por tanto muy útil, pues la realidad sostiene el hecho de que la madre no ha desaparecido.

En la persona adulta en duelo, sin embargo el dolor es acarreado por la pérdida de hecho de una persona real, y la persona no tendrá chance de recurrir a ella en la realidad para reinstalarla en su yo. Se auxilia entonces “en el duelo de aquello que fue el resultado de salir de la posición depresiva: el establecimiento interno de un objeto total, de la persona madre buena.” (Hernández, 2003, p. 32) y en la gente a la que él ama y lo acompaña en su pesar: “si el doliente (...) puede aceptar su compasión, también esto favorece la restauración de la armonía de su mundo interno y se reducen más rápidamente sus miedos y penas.” (Klein, 1940/1994, p. 364).

Así, “gradualmente, obteniendo confianza en los objetos externos y en múltiples valores, es capaz el sujeto en duelo de fortalecer su confianza en la persona amada perdida. Solo así puede aceptar que el objeto no fuera perfecto, solo así puede no perder la confianza y la fe en él, ni temer su venganza. Cuando se logra esto se ha dado un paso importante en la labor de duelo y se lo ha vencido.” (Klein, 1940/1994, p. 357)

Las personas que por el contrario fracasan en la tarea de elaboración del duelo, son aquellas que, a decir de Klein (1940/1994), no superaron nunca la posición depresiva infantil. Esto supone que la pérdida en el momento actual sobreviene en un individuo que había quedado fijado en la posición esquizoparanoide o en una persona que, no pudo lidiar en su momento con la angustia depresiva y reinstalar los objetos primarios.

Precisamente por ello, opina Hernández (2003), la persona solo puede mantener su equilibrio mental con un empobrecimiento de su personalidad, puesto que acaban por negar su odio o amor al objeto, en lugar de encontrar una solución a esta ambivalencia de emociones que permita una integración. En el mejor de los casos sin embargo, dirá este autor:

el sujeto logra mantener vivo en otras direcciones algo del amor que ellos le niegan a sus objetos perdidos a través de actividades o intereses (sublimaciones que alivian la culpa porque a través de ellas el objeto perdido que ha sido rechazado y así de nuevo destruido es de alguna manera restaurado y retenido en la mente inconsciente). (p. 35).

En síntesis, si nos ubicamos en el modelo kleiniano de la mente, que define un mundo interno poblado de objetos en vínculo con el yo y donde las dinámicas

relacionales internas-externas y la experiencia psíquica general son determinadas fundamentalmente por la actividad instintual, podremos entender que el efecto de la pérdida de un objeto –en principio externo- implique, aún para aquellos que hubieran accedido a la elaboración de la posición depresiva, un profundo desbalance pulsional y con ello la reactivación de angustias propias del hito que marcó el paso de la posición esquizoparanoide a la depresiva, en el que la capacidad de diferenciación sujeto-objeto se encontraba todavía en proceso de consolidación.

Ello configura una dinámica en la que conviven angustias propias de ambas posiciones. De este modo, la persecución bajo la acción de la pulsión de muerte, antes dirigida solo al yo (posición esquizoparanoide), se extiende hacia el objeto bueno concebido como necesario para su supervivencia. Y en un registro depresivo, la pérdida es vivenciada no solo como amenaza al objeto bueno interno, correlato del objeto externo perdido, sino como amenaza de pérdida de todos los objetos buenos internalizados.

Curioso es que Klein no otorgue el estatuto de posición a esta configuración intermedia cargada aún de confusión, como bien lo señalan algunos autores post-kleinianos, y la trate simplemente como un momento de transición subsumido en la posición depresiva. Quizás esta última, debería reservarse a nuestro entender para dar cuenta de un momento de mayor integración del sujeto, que le permita establecer dinámicas de relación con objetos totales más acordes con la realidad, donde la angustia de pérdida suponga una verdadera preocupación por el objeto que trascienda al yo.

Otro punto acotado y desarrollado con mayor profundidad por sus propios seguidores es el referido a los elementos narcisísticos puestos en juego en el proceso de elaboración del duelo. Al respecto sin embargo puede decirse que, si bien Klein no alude explícitamente a ellos, estos quedan implícitos una y otra vez, aún cuando sus usos indistintos de los términos self, yo y sujeto pueden en algún sentido generar confusión¹⁷. Decir pues que en el duelo, el individuo está reinstalando el objeto amado que ha perdido en los hechos; y al mismo tiempo, reestableciendo dentro de sí a sus primeros objetos amados como una vía para superar el pesar, ganar seguridad y alcanzar armonía y paz verdaderas, es hablar de una reconstrucción del mundo interno (o del sí mismo) en función de las relaciones con los objetos internos y externos.

Tomando en cuenta todas estas consideraciones, volvemos entonces a nuestro punto de interés, para preguntarnos cuáles serían los procesos psíquicos puestos en marcha en una persona que se encuentra cercana a su muerte. Al respecto Klein (1955/1994) dirá, como desarrollaremos más extensamente en el próximo capítulo, que la muerte personal trae a colación temores intensos vinculados con las experiencias de fragmentación, soledad y abandono, típicas de la configuración esquizoparanoide, en la que se deja sentir la primacía del instinto de muerte. En este sentido, si bien queda claro que su concepción de duelo resulta estrecha para

¹⁷ Klein, nos dirá Hinselwood (1992), no empleó el término yo en acepción tan precisa como la que le atribuyó Freud en su modelo estructural. El yo, también sujeto, se usa para denotar el complemento del objeto, dando cuenta de la parte organizada del self. El término self, se utiliza para abarcar el conjunto de la personalidad, incluyendo no solo el yo sino la vida instintual que Freud denominó ello, por eso, suele denotar la experiencia del sujeto, sus fantasías sobre sí mismo. “Si el “yo” significa una parte de la estructura de la psique descrita objetivamente, “self” tiende a significar el sujeto *en sus propias fantasías* descritas desde un punto de vista subjetivo. El “self”, entonces, tendería a expresar el aspecto relacional de las teorías de Klein, lo mismo que “sujeto”, que es más consistente con el empleo del término “objeto”. Es verdad, sin embargo, que “yo”, “self” y “sujeto” son en buena medida indistintos en los escritos de Klein.” (p. 573-574)

entender esta situación, su modelo de desarrollo y funcionamiento mental, en tanto concibe la existencia y posibilidad de tramitación de ansiedades similares, podría ofrecernos aún algunas luces respecto al tema para respondernos a las preguntas sobre la tarea que el sujeto debe resolver y los recursos a los que puede apelar para hacer frente a los movimientos implicados en la tramitación de la pérdida de uno mismo.

Dejando estas preguntas pendientes, nos abocaremos ahora a la revisión de aquellos autores que siguiendo el modelo kleiniano, desarrollaron contribuciones específicas que pueden ser articuladas a la teoría del duelo, en la medida en que reconceptualizaron temas como la culpa, el objeto y el narcisismo, puntos clave que nos pueden dar luces sobre el tema que nos convoca.

Mencionaremos entonces en primer término a Grinberg (1962 citado en Grinberg et al., 1964), quien empleó el concepto de duelo, no solo para dar cuenta de la pérdida de un objeto externo o interno, sino con respecto a la pérdida de aspectos o partes del yo. Si bien estas pérdidas pueden ser simultáneas dirá, tras una pérdida objetal, siempre está subyacente una pérdida del yo que remite invariablemente al trauma del nacimiento.

Esta experiencia configura para el individuo la pérdida de mayor importancia, debido precisamente a la calidad e intensidad del dolor con que es vivida.

Si en todo duelo, ante cualquier pérdida de objeto aparece dolor, se debe a que para la vivencia inconsciente del sujeto se está reproduciendo una experiencia que le significó un atentado contra su yo (principalmente contra su yo corporal, que se remonta regresivamente al trauma del nacimiento) y

que le produjo dolor físico, que fue incorporado a su vez como dolor psíquico. (Grinberg, 1963, p. 325)

El trauma del nacimiento, como primer duelo, se reactiva o incrementa frente a toda pérdida posterior y con ello, se experimentan nuevamente las ansiedades básicas de ese momento de desarrollo y se retoman los patrones arcaicos de funcionamiento de un yo inmaduro¹⁸ (Grinberg et al., 1964). El incremento de ansiedad frente al predominio del instinto de muerte y la dificultad para mantener una integridad estable del yo determinan en ese momento un funcionamiento propio de la posición esquizoparanoide, con la consiguiente reactivación o incremento de la culpa persecutoria¹⁹, habitualmente acompañada de emociones como el resentimiento²⁰, la desesperación, el temor, el dolor y el reproche (Grinberg, 1963; Grinberg et al, 1964).

¹⁸ Aquí, la función perceptiva está marcada por la falta de continuidad y el predominio de los caracteres del proceso primario (magia y omnipotencia), lo cual tiende a dificultar la diferenciación entre realidad externa (percepción) y mundo interno (fantasía). El juicio de realidad sucumbe reiteradamente a la negación, reforzada por otros mecanismos de defensa, dando tiempo al yo para hacerse cargo de lo que la realidad le impone. La memoria funciona parcialmente al servicio de la idealización, restituyendo solo aquella parte de los recuerdos que se refieren al buen vínculo con el objeto. La función sintética se ve afectada en tanto la pérdida es vivida en la fantasía inconsciente como una amenaza contra la integridad del yo. (Grinberg et al, 1964)

¹⁹ Grinberg (1963), volviendo a los aportes de Klein y Freud, formula la existencia de dos clases de culpa: persecutoria y depresiva. Para él, si bien Klein (1935) describió la existencia de la culpa bajo la influencia de la posición depresiva, lo cual suponía como presupuesto la existencia de un yo suficientemente integrado para experimentar y utilizar recursos con propósitos reparatorios, también dejó en entredicho, particularmente en Envidia y gratitud (1957), la existencia de otra clase de culpa que aparecería en un periodo más temprano con un yo débil e inmaduro: “Parece ser que una de las consecuencias de excesiva envidia es una clase temprana de culpa. Si la culpa prematura es experimentada por un yo aún no capaz de soportarla, la culpa es sentida como persecución y el objeto que suscitó la culpa se torna en persecutor” (Klein, 1957 citado en Grinberg, 1963, p. 331). Es a esta clase de culpa con su núcleo paranoide, a la que a decir de Grinberg, alude también Freud (1924), cuando intenta dar cuenta de la formación del superyo y su relación con el instinto de muerte.

Definirá en este sentido, la existencia de una culpa persecutoria, que crece en intensidad paralelamente a las ansiedades de la fase esquizo-paranoide o en caso de frustraciones y fallas durante la evolución hacia la fase depresiva, pudiendo tener incluso efectos de largo alcance en el desarrollo tardío.

²⁰ Recoger los aportes de Kancyper (1995) en torno a las diferentes direcciones que tienen el odio y el resentimiento como afectos o emociones, puede resultar en este punto enriquecedor para

Cuando las condiciones constitucionales y adquiridas son suficientemente buenas, la participación progresiva del instinto de vida posibilitará la elaboración saludable del duelo, tal como ocurre en la evolución normal, pues solo así, podrá llevarse a cabo de manera paulatina, la restitución de la función sintética del yo y la transformación de los componentes persecutorios por los depresivos, con las características descritas por Klein y correspondientes a la culpa depresiva. (Grinberg, 1963; Grinberg et al, 1964)

Para Grinberg (1963), este proceso supone en paralelo tendencias reparativas y constructivas del yo hacia sí mismo y hacia los objetos –sentidos como representando aspectos perdidos del self-. De este modo, es posible entender más claramente los procesos simultáneos de integración que ocurren tanto en la esfera del objeto total como del yo total.

Ahora bien, cuando esto es remitido al cuerpo, a partir de experiencias de enfermedad u otras formas de ataque corporal, se activa a decir de este autor un proceso similar, pues a fin de cuentas al igual que frente a cualquier otra pérdida, el yo experimenta a nivel inconsciente un ataque contra su cohesión e identidad, con un contenido persecutorio. Es por ello que Miramón y Barna (1980), inspirados en

comprender los modos como él entiende los procesos de duelo normal y patológico. El odio, nos dirá en este sentido, favorece la tarea del duelo en tanto se encuentra al servicio de eros y permite al sujeto un enfrentamiento con el objeto y promueve su ulterior desligadura y diferenciación en las relaciones de objeto. El resentimiento en cambio, siempre al servicio del apoderamiento y retención del objeto en un vínculo sadomasoquista (agresión al servicio de tanatos) en el que el sujeto mantiene una relación indiscriminada con el objeto (primacía de proyecciones, identificaciones proyectivas, idealizaciones y desmentidas), conduce a procesos patológicos de duelo.

Kancyper propone a nuestro entender, un aporte en relación a la agresión y los afectos o emociones derivados de ella (odio y resentimiento), similar al que nos ofrece Grinberg respecto a la culpa. En un caso, dirán ambos, la emoción corresponde a un nivel más arcaico y está al servicio de tanatos (culpa persecutoria y resentimiento); en el otro en cambio, la acción de las pulsiones de vida ha permitido un cambio en la relación con el objeto y en la cualidad con que se presenta la emoción.

Grinberg, plantearán que “en todo duelo está presente la preocupación hacia la muerte aunque no se exprese conscientemente” (p. 1179).

Baranger (2001), por su parte, propone revalorizar las angustias depresivas para explicar los procesos de duelo patológico tradicionalmente asociados con la regresión a la posición esquizoparanoide. Postula para ello, sobre la base de lo que él considera el objeto de duelo de los escritos freudianos de “Duelo y melancolía” y “El yo y el ello”²¹ y el objeto introyectado de Klein²², la noción del objeto muerto-vivo, estableciendo un nuevo estatuto metapsicológico para este objeto que no es el de una representación, sino un estatus semejante al de las instancias psíquicas (yo y superyo), lo que le otorga una cualidad de casi persona dotada de semicorporeidad.

Este objeto muerto-vivo de los estados de duelo y de la serie depresiva, adquiere según sea el caso, distintas cualidades y presencias. Así en el duelo normal, el yo sabe conscientemente que su objeto ha muerto pero éste reaparece en sueños y fantasías, como si le costara convencerse de su muerte. El trabajo de duelo supone entonces un proceso de asimilación del objeto por el yo, lo que implica que parte del objeto muerto-vivo quede muerto y sea expulsado analmente, mientras

²¹ En estos textos, a decir de Baranger (2001), Freud descubre algo que desborda su concepción inicial de una mente poblada únicamente por representaciones y afectos: la existencia del objeto interno. En esa línea explicará, “cuando [Freud] asevera que en el duelo el objeto perdido “prosigue su existencia en forma intrapsíquica”, no quiere decir meramente que queda un recuerdo o una cantidad de recuerdos de él, sino algo mucho más importante: que el objeto que murió en el mundo externo sigue viviendo, como si no hubiera muerto, en el mundo del sujeto. El objeto sigue viviendo con vida propia, no como un recuerdo que el sujeto llama a la luz o relega a la sombra según su voluntad” (p. 314).

²² Para Melanie Klein, los objetos además de intervenir en la estructuración del yo y del superyo, como ya reconocía Freud, mantienen otros tipos de relación con las instancias psíquicas. Al hablar de objetos internalizados, ella postula la existencia de objetos que no necesariamente pertenecen ni a una estructura ni a la otra y que más bien podría entenderse como nódulos reprimidos del ello (Baranger, 1962). Adicionalmente, Baranger puntualiza: “Aún más, sus descripciones dejan entender que, en estados regresivos, los objetos integrados en el yo o en el superyo pueden perder ese estado de integración, independizarse y actuar aún en contra de estas instancias. Correlativamente, los objetos pueden fusionarse entre sí y con las instancias organizadas, en el movimiento normal de la progresión.” (p. 15)

que otra parte sea integrada al yo para darle vida. Esto se desarrolla paralelamente con el proceso de reparación. (Baranger, 1969).

En los estados de depresión y melancolía por el contrario, el sujeto queda atado a un objeto interno que no puede ni revivir ni morir del todo y que lo obliga a una actividad reparatoria estéril. Esta situación inconsciente supone a decir de Baranger (1969), un proceso de clivaje²³ que permite el aislamiento de este objeto y la centralización sobre él de las fantasías sádicas, posibilitándole a los demás objetos y al yo en su parte esencial proseguir con su integración. “Se trata pues de un clivaje distinto del que ocurre en la posición esquizoparanoide, ya que recae sobre objetos más integrados, en una relación con un yo más evolucionado” (p. 226). Por tanto, es menos masivo y más lábil de lo que plantea Klein, para quien la melancolía estaría relacionada con la emergencia de angustias esquizoparanoideas primitivas que impiden la superación de la posición depresiva.

Paralelamente a la constitución de este objeto muerto-vivo, se da un proceso de idealización que aparece como defensa contra la posibilidad de destrucción de otros objetos. El objeto idealizado en cuanto a su vida y potencia sirve entonces de refugio al yo, quien deposita en él parte de sus propias potencias y capacidades reparatorias para preservarlas de su propio masoquismo y del peligro de su propia muerte. Pero, contrariamente a lo que aparece en los estados paranoideas, la idealización del objeto vivo no consigue librarse completamente de ambivalencia y

²³ “Pese a su nombre, los objetos no tienen el estatuto unívoco de seres físicos; al contrario están sumidos en un movimiento continuo de progresión y regresión, estructuración y desestructuración, que afecta profundamente a su misma naturaleza. Su relativa permanencia no se disuelve en ese movimiento, porque el objeto no se integra o desintegra al azar, sino según ciertas líneas evolutivas, algunas de las cuales propias de cada persona. El objeto no se cliva de cualquier forma, sino según líneas de menor resistencia, que ceden frente a una situación de stress suficientemente intensa para exigir una regresión.” (Baranger, 1962, p.15)

permanece siempre la fantasía de fragilidad del objeto o del vínculo. (Baranger, 1969)

En ese sentido, Baranger (1969) concluirá que para los estados de duelo y depresión, es necesario reconocer la existencia de dos objetos: el objeto muerto-vivo y el idealizado. Ambos, aunque de estructura distinta y con funciones opuestas, son ambivalentes y empobrecen al yo en la medida en que se alimentan de él, pues se presentan poco diferenciados configurando con el yo más bien una relación simbiótica. Esta simbiosis sin embargo, a decir de este autor, debe ser diferenciada de su homóloga esquizoparanoide, pues si bien asistimos a procesos de identificación proyectiva e introyectiva, las partes del yo y del objeto que se proyectan o introyectan son las que han sufrido el proceso especial de clivaje depresivo.

Quizás lo más valioso de la propuesta de Baranger (1969, 2001) es considerar para los procesos depresivos algo que va más allá de la particular tensión entre el yo empobrecido y el superyo hipertrofiado y sádico, dando cuenta de la relación particular del yo con su objeto muerto-vivo y con su objeto idealizado, objetos que no pueden ser reparados ni asimilados por identificación en el yo ni en el superyo dada su configuración particular. El trabajo del duelo consiste precisamente en una matanza activa y paulatina del objeto, ya que aceptar el hecho de su muerte equivale a privarlo de este tipo de existencia interna mediante su modificación progresiva²⁴.

²⁴ Para Baranger (2001), los procesos de modificación del objeto suponen por un lado, el establecimiento de ecuaciones simbólicas y la formación de símbolos y por otro, un proceso metabólico de asimilación de los objetos en las instancias psíquicas (yo y superyo). En el primero, la maduración permite al sujeto pasar del objeto inicial a toda una serie de sustitutos más o menos discriminados entre sí. En el segundo, la asimilación del objeto, vía mecanismos de introyección y proyección, implica procesos correlativos de anabolismo (adquisición por las instancias de ciertos

El intento de Baranger de explicar los procesos de duelo y melancolía, lo conducen así a introducir la propuesta de una etapa intermedia entre las dos posiciones clásicamente definidas por Klein. El objeto muerto-vivo en esa línea concluirá, “es una etapa evolutiva universal en la constitución y superación de la posición depresiva infantil mediante la reparación, la discriminación y la metabolización” (p. 228), que permite finalmente que el yo cumpla con una tarea esencial: aceptar que sus objetos se mueran.

Steiner (1987) por su parte, salvando algunas distancias –pero compartiendo muchos puntos de encuentro- planteará también la existencia de una tercera posición, previa a la depresiva, en la que la tarea principal del sujeto es renunciar al control sobre los objetos luego de lograr la diferenciación de ellos y aceptar una separación verdadera.

Esta nueva fase o posición, intentará dar cuenta no tanto del estado de duelo propiamente dicho –que para él queda descrito en la formulación de la posición depresiva kleiniana-, sino de las defensas que se montan contra él y que clínicamente nos conducen a la enfermedad depresiva o melancolía. Dirá en este sentido, que si bien ésta se configura como una defensa contra la fragmentación y confusión resultante de los impulsos destructivos primitivos de la posición esquizo-paranoide, protege también al sujeto de la angustia y el dolor mental de la posición depresiva. (Steiner, 2005)

Para Steiner (2005), buena parte de los conflictos a los que las personas se enfrentan, son expresión de un mismo dilema, el de renunciar o poseer al objeto.

aspectos del objeto) y catabolismo (discriminación y expulsión de los aspectos inasimilables del objeto). En el curso evolutivo, la introyección y proyección van cambiando de cualidad a medida que la angustia disminuye, logrando cierto equilibrio entre sí y permitiendo una mayor discriminación entre los aspectos del objeto.

Aquello sin embargo no será fácilmente implementado, siendo más bien común ver a la persona luchar entre la aceptación y la negación. La aceptación implicará mini-renuncias y mini-duelos que exigirán el que progresivamente se de marcha atrás a las tendencias dirigidas hacia la posesión del objeto y la negación de la realidad. De este modo, el individuo enfrentará su incapacidad para poseer, preservar y proteger al objeto, dado que su realidad psíquica debe incorporar el hecho de que el amor del individuo y los deseos reparativos son insuficientes para preservar el objeto, al cual debe permitirle morir, con la consecuente desolación, desesperación y culpa.

Si ello no se logra debido a la intensidad de las ansiedades en juego, se impondrá la negación como defensa y el sujeto retornará entonces a la dependencia a un objeto concreto y retomará los mecanismos primarios que en estadios tempranos empleó para negar la pérdida, siendo uno de ellos la identificación²⁵ (Steiner, 1990). Cuando este tipo de funcionamiento se estabiliza, se configuran las organizaciones narcisistas de personalidad ya descritas por Rosenfeld (1971) y que para Steiner (1987, 1990) dan como resultado la negación de la separación entre el sí-mismo y el objeto, aún cuando ello implique el empobrecimiento del sujeto y la rigidez de la organización y los movimientos relacionales. Partes del sí mismo, explicará, al ser expulsadas, quedarán residiendo dentro de los objetos, adheridas a ellos pues la identificación proyectiva no puede ser usada de manera flexible y

²⁵ Debido a la identificación con el objeto, el doliente cree que si el objeto muere, entonces el muere con él, e inversamente, que si el doliente sobrevive, entonces la realidad de la pérdida del objeto tiene que ser negada. (Steiner, 2005)

reversible. De este modo, el sujeto evita la separación y se libra de experimentar frustración, envidia y culpa, pero a costa de su propia existencia²⁶.

Bajo esta óptica, la elaboración del duelo consiste entonces no en la desvinculación de la libido del objeto sino en la desvinculación de las partes del sí mismo respecto al objeto (Steiner, 2005). Con ello se da una nueva lectura a la formulación freudiana sobre el trabajo del duelo y se adjudica a la identificación proyectiva un rol central.

Si este proceso, en el que inevitablemente se experimenta culpa y dolor psíquico logra ser tolerado, las partes del sí mismo anteriormente proyectadas serán recuperadas gradualmente, se obtendrán relaciones más realistas con objetos totales y disminuirá la persecución en la medida que los objetos estarán menos distorsionados por la proyección. Al mismo tiempo, el pensamiento concreto dará paso a la verdadera función simbólica (Segal, 1957 citado en Steiner, 1990) que a su vez permitirá llevar a cabo una verdadera reparación. Estos eventos darán lugar a un ciclo benigno, en el cual la culpa es modificada y se hace más soportable (Steiner, 1990).

Cuando aquello sin embargo se torna intolerable y la acción de las organizaciones patológicas deja sentir su efecto, el sujeto se negará a aceptar la

²⁶ “Rosenfeld (1971) enfatizó que las organizaciones narcisistas son desplegadas con el fin de enfrentar impulsos destructivos primitivos que el asoció al funcionamiento de la pulsión de muerte. Estos impulsos se expresan como una forma mortal de destructividad que se basa en la envidia y que amenaza impedir que cualquier actividad promotora de la vida fructifique. Las organizaciones patológicas buscan neutralizar tales impulsos ligándolos a impulsos que se oponen a la atracción hacia la muerte, con lo que su funcionamiento da como resultado un equilibrio entre las fuerzas de destrucción y las de preservación. Freud (1914) habló de la neutralización basada en la fusión de las pulsiones de vida y muerte, pero Rosenfeld demostró, como, en esas organizaciones, puede producirse una fusión patológica que no logra neutralizar la destructividad. ... tales organizaciones suministran una expresión oculta a los impulsos destructivos, los cuales van logrando salir poco a poco para distorsionar y envenenar los elementos buenos del sí mismo y de los objetos, así como las buenas relaciones entre ellos.” (Steiner, 1990, p. 59-60)

pérdida²⁷. Entonces, dirá Steiner (2005) recogiendo los aportes de Britton, el juicio del yo acerca de la realidad será reemplazado por el juicio del superyo acerca de la moralidad y el cuestionamiento por lo que ha pasado será reemplazado por la pregunta respecto a lo que debería haber pasado. Tal es el caso de la melancolía, que a su entender, puede ser pensada como un duelo fallido.

Emergerá así una queja centrada alrededor de una herida narcisista inflingida sobre el paciente por una madre que falló en el cumplimiento de lo que se creyó fue una promesa de perfección narcisista. La contraparte a la queja es el deseo provisto por una creencia persistente en la existencia de un objeto ideal que revertiría la injusticia y cumpliría la promesa. En este sentido, parece particularmente difícil aplicar el sentido de realidad a estos objetos –al del resentimiento y al ideal- que a final de cuentas son el mismo objeto, solo que el que asume la figura del resentimiento, tiene que admitir la falla y estar de acuerdo en cambiar el orden para llegar al ideal.

El tema central por tanto es claramente el de la pérdida del objeto ideal y del self ideal que esto trae consigo; que tiene como contraparte, sentimientos de maldad, persecución, falla, humillación y culpa, siempre que el objeto ideal falla y se extraña. La queja hacia la figura interna dirá por ello Britton (2003 citado en Steiner, 2005) no es hacia un objeto visto como malo, sino más bien hacia un objeto bueno conduciéndose como malo.

²⁷ Después de una pérdida, dirá Steiner (2005) retomando a Freud, los instintos de vida parecen rescatar lentamente al sujeto y ayudarlo a renunciar al apego al objeto muerto y a reengancharse con la vida. En el caso de la melancolía sin embargo, el instinto de muerte dejará sentir su efecto a través de una suerte de fuerza anti-vida que se expresa en una tendencia a retener al objeto a costa de sí mismo.

Advertimos pues, luego de esta revisión de los aportes de autores postkleinianos, que existen discrepancias importantes en la concepción del duelo, que si bien se hacen evidentes cuando cada cual define el punto de regresión al que una pérdida conduce, tienen que ver esencialmente con el significado de aquello que se ha perdido.

Para Klein, toda pérdida, en tanto es sentida por el sujeto como una amenaza a todos los objetos buenos que pueblan su mundo interno, remite al conflicto propio del paso de la posición esquizoparanoide a la depresiva, como momento en que el objeto, aún no suficientemente discriminado del yo, es sentido como indispensable para su supervivencia. Esto es cierto, como ella misma aclara, siempre que a lo largo del desarrollo, el sujeto haya logrado un balance de instintos a favor de la vida y con ello, la resolución de la posición depresiva. De lo contrario, se activan angustias y defensas propias de una configuración esquizoparanoide que llevan a experimentar la pérdida como amenaza de aniquilamiento del yo.

Para Grinberg en cambio, toda pérdida –en independencia del modo como el sujeto haya logrado resolver las angustias propias del desarrollo-, implica la pérdida de partes del yo y remite invariablemente al trauma del nacimiento, como experiencia que pone en primer plano la acción del instinto de muerte y con ello, la sensación de desintegración, que en su registro corporal, abre paso al encuentro entre el dolor físico y psíquico. En ese sentido, considera a diferencia de Klein, que la regresión es siempre a patrones de funcionamiento arcaico propios de la posición esquizoparanoide y que la pérdida implica un mayor nivel de compromiso, lo que a nuestro entender tendría que ver con la activación de fantasías primarias de

aniquilamiento que comprometen los núcleos narcisistas más básicos, referidos al yo corporal.

Curioso sin embargo es encontrar como las críticas de Baranger y Steiner hacia los planteamientos kleinianos se dirigen en una dirección contraria, pues mientras que la visión de Grinberg respecto al duelo, asume que el efecto de la pérdida genera un mayor impacto en el funcionamiento psíquico, estos autores, que coinciden con Klein en su comprensión del duelo, se muestran más optimistas que ella en su explicación de los fenómenos depresivos.

Así pues, si bien ellos, están de acuerdo con que las pérdidas empobrecen al yo, consideran que en la medida en que éste logra conservar cierto nivel de organización y funcionalidad y mantener, aunque sea parcialmente, un determinado grado de integración y diferenciación de sus objetos, el efecto de la pérdida es menos masivo y más lábil. Plantean en esta línea, que tanto en el duelo como en los estados de la serie depresiva, la regresión sería a ese hito del desarrollo que marca el paso de una posición a la otra, momento que a su entender debería tener el estatus propio de una nueva posición, distinta de la depresiva. Lo que definiría entonces al duelo como patológico sería más bien, la dificultad del sujeto para llevar a cabo las tareas de reparación, discriminación y metabolización del objeto, que perpetúan un vínculo estéril con él.

Este trabajo elaborativo se basa para Baranger, en la capacidad del yo para incorporar a su estructura aspectos positivos del objeto y deshacerse de sus aspectos inasimilables. Para Steiner en cambio, que se concentra de modo más explícito en los elementos narcisísticos, el énfasis está puesto en la renuncia al self ideal y en la

disminución de las identificaciones proyectivas y con ello la recuperación de los aspectos del sí mismo depositados en el objeto.

A nuestro entender, el compromiso que la pérdida genera a nivel del narcisismo estaría determinado por el grado de diferenciación e integración del yo y de los objetos, en la medida en que desde allí la lectura de la pérdida activa distintas fantasías. Así pues, si bien en principio, se esperaría que frente a esta situación se reactiven las angustias de pérdida del objeto, propias del periodo de transición entre lo depresivo y lo esquizoparanoide, que para nosotros, igual que opinan Baranger y Steiner, debería ser concebido como una posición en sí misma, en algunos casos, la pérdida puede volver a poner en primer plano angustias persecutorias y de aniquilamiento.

Pero, cómo nos aportan estos elementos a la comprensión de los procesos activados cuando uno se sabe próximo a morir. En qué medida las angustias en juego y las regresiones son equivalentes, y por tanto, cuáles serían los procesos que se transitan para acceder a una elaboración de esta situación si es que hablar de ello fuese posible.

Si consideramos, junto con los autores que nos vienen sirviendo como punto de referencia, que la pérdida de un objeto implica la pérdida de partes del yo, es preciso determinar, como de hecho intentaremos hacerlo en el próximo capítulo, si estas pérdidas del yo a lo largo de su historia pueden ser tomadas a nivel psíquico como muertes parciales de uno mismo y activar por tanto registros anticipados de la propia muerte.

Grinberg de hecho nos ofrece algunas luces al respecto, pues al establecer una conexión entre pérdida de objeto – pérdida de partes del yo – trauma del nacimiento

– miedo a la muerte, parece responder afirmativamente a nuestra interrogante, acotando además que toda pérdida remite al doble registro físico-psíquico de la primera experiencia de pérdida y dolor, activada frente a la fantasía de amenaza al yo corporal.

Desde aquí, si se asume que toda pérdida objetal implica siempre la elaboración del miedo a la muerte, podríamos afirmar que sí cabría extender el concepto de duelo al trabajo elaborativo de la propia muerte, respondiéndonos así, provisionalmente, a otra de las preguntas que nos convoca.

A estas alturas pues, es preciso remarcar el mérito de estas teorías, particularmente porque al mostrarnos que el objeto de la pérdida es siempre un objeto interno, que además está asociado con una infinidad de objetos de la historia personal, nos permiten entender la magnitud del desequilibrio que una pérdida puede suponer para el sujeto y por tanto también, la complejidad de los procesos de restitución del sí-mismo y de los objetos que conforman el mundo interno. Al mismo tiempo sin embargo, reconocemos en estos elementos una gran limitación, pues terminan por constituir una teoría intrasubjetiva, que restringe el valor de la variable ambiental, al ubicarla simplemente como moduladora de las dinámicas instintuales. Históricamente como sabemos, ese fue el motivo por el que surgió en el psicoanálisis un grupo intermedio, que revalorizó el lugar del entorno en la construcción del psiquismo. A continuación revisaremos pues sus principales aportes en torno a la comprensión de los fenómenos de duelo.

1.2.2. *La noción de duelo en Winnicott y Bowlby: consideraciones ambientales*

Para Winnicott (1958/1979) “la capacidad de hacer duelo”, como él la denomina, al igual que la capacidad para estar solo, es un indicador de madurez y salud del individuo, que presupone la existencia de un objeto bueno en la realidad psíquica del sujeto, interiorizado a partir de la experiencia de relación con un otro y que en adelante ofrece seguridad ante el presente y el futuro.

La relación entre el individuo y sus objetos interiorizados, junto con su confianza hacia las relaciones interiorizadas, proporciona de por sí suficiencia para la vida, de manera que el individuo es capaz de sentirse satisfecho incluso en la ausencia temporal de objetos y estímulos externos. (Winnicott, 1958/1979, p. 34-35)

Aquello implica que el individuo ha tenido la oportunidad, gracias a una buena maternalización²⁸, de formar poco a poco la creencia de la existencia de un medio ambiente benigno (Winnicott, 1958/1979), que luego de brindar la experiencia de omnipotencia y sostener la ilusión del bebé, se encarga, de manera gradual, y a través de frustraciones y desilusiones progresivas, que el niño vaya descubriendo los límites de su ser y la existencia de un mundo externo, distinto de sí pero en conexión con él. (Winnicott, 1971/1982).

En la relación con la madre se observará entonces una modificación fundamental que marca en simultáneo, el reconocimiento de su madre como alguien exterior y separado de sí y el advenimiento de él como sujeto. Ello implica,

²⁸ Estos cuidados, dirá Winnicott (1971/1982), exigen en un primer momento la presencia de una madre dispuesta a adaptarse a las necesidades del bebé de manera casi absoluta de modo que se pueda generar la ilusión de que el pecho de la madre es parte de él. En la medida en que en la práctica, la madre se encarga de colocar el pecho en el momento oportuno y en el lugar en que el bebé está pronto a crear, se proporciona al bebé una experiencia de omnipotencia.

el paso de un estado de fusión o relación identificatoria con la madre a un uso de ella como objeto real y no como un manojito de proyecciones. Vale decir que este hito solo se logra si el niño hace uso de su actividad destructiva y comprueba luego de ello que el objeto sobrevive a su ataque²⁹.

Se delimitan así dos espacios, el interno y el externo, y entre ellos, se demarca también una zona intermedia de encuentro entre lo subjetivo y lo que se percibe en forma objetiva, un espacio potencial en el que tendrán lugar los fenómenos transicionales. El objeto adquiere entonces una significación particular y el uso del objeto transicional³⁰ será fundamental en este periodo de tránsito (Winnicott, 1971/1982). Se llevará a cabo entonces lo que Winnicott (1958/1979) denomina, el “establecimiento de un medio ambiente interiorizado” y la introyección de la madre y de los objetos buenos que se encuentran en el mundo personal e interior del individuo.

²⁹ Para Winnicott (1971/1982), en la secuencia que va de la relación identificatoria con el objeto al uso del mismo, la parte intermedia que implica la ubicación del objeto como fuera de la zona del control omnipotente, es la más difícil del desarrollo humano. Este paso requiere que el sujeto, a partir de un movimiento destructivo hacia el objeto y la constatación de su supervivencia, vuelva real al objeto y de inicio a su vida de fantasía. Bajo esta perspectiva, reconocerá el propio Winnicott, la destrucción desempeña un papel fundamental en la formación de la realidad, pues ubica al objeto fuera de la persona, creando exterioridad, siempre que el objeto pueda sobrevivir sin tomar represalias. Vale decir sin embargo que esta destrucción del objeto no está marcada por la cólera, pues incluso podría pensarse que hay alegría ante la supervivencia del objeto. La agresión aparece en este sentido como ligada a la vida, y por ningún motivo al instinto de muerte, en el que Winnicott no cree. La agresión tal cual él la entiende, deriva de la movilidad primaria, de lo que Freud llamaba erotismo muscular. (Panceira, 1997)

³⁰ Es cierto que el objeto transicional simboliza un objeto parcial como el pecho materno, precisa Winnicott (1971/1982), pero lo que importa de él no es tanto su valor simbólico como su realidad, pues su razón de ser es servir de compañía en el proceso de reconocimiento de lo interno y lo externo y de constitución del espacio potencial. Cuando el simbolismo se emplea significa que el niño ya ha alcanzado ese logro y por tanto es capaz de distinguir claramente entre fantasías y hechos, entre objetos internos y externos, entre creatividad primaria y percepción. Adicionalmente, Winnicott (1971/1982) nos aclara que el objeto transicional no es un objeto interno (concepto mental), pero solo podrá ser empleado cuando el objeto interno está vivo, es real y lo bastante bueno. El objeto interno a su vez, depende en sus cualidades de un objeto exterior pues, cuando el objeto externo resulta insuficiente, el objeto interno deja de tener significado y el objeto transicional pierde también sentido.

La fe y confiabilidad en la madre, sustentadas en la experiencia del niño de ser alimentado y satisfecho en la necesidad de dependencia permitirán entonces que el niño pase de manera progresiva de la dependencia a la autonomía y que adquiera la capacidad de renunciar a la presencia real de la madre, convirtiendo el espacio potencial en zona de infinita separación (Winnicott, 1958/1979, 1963/1979). De este modo, el vínculo primario se recrea y con ello el espacio externo se ensancha y da acceso a la cultura, en donde tienen lugar experiencias como el arte, la religión, la labor científica-creadora y la vida imaginativa en general, que nuevamente reproducen la experiencia de conexión con un otro o los otros (Winnicott, 1971/1982).

Si por el contrario, el bebé no ha alcanzado determinada madurez y se produce prematuramente la separación, se introduce el riesgo de producir en el mismo una angustia intensa –impensable, en palabras de Winnicott (1960/1979)- que lo lleve a interrumpir el natural devenir de su desarrollo y reaccionar ante la falta del ambiente sostenedor, dejando huellas profundas en el desarrollo posterior.

Ahora bien, cuando en la vida adulta, el sujeto tiene que asumir una separación o aceptar una pérdida, las ansiedades descritas anteriormente se activan y la necesidad de un objeto o pautas de conducta específicas de edades tempranas pueden entonces reaparecer, dado que esta experiencia se presenta como una amenaza de privación (Winnicott, 1971/1982).

El proceso de resolución de duelo implicará entonces un complejo proceso que se inicia con la introyección y odio al objeto y que no concluirá hasta que se produzca una liberación de este último. Parte de este odio, aclarará Winnicott (1958/2005), “puede ser consciente; sin embargo, cabe prever que habrá más odio

del que se siente. Cuando este odio y ambivalencia hacia el objeto perdido son hasta cierto punto conscientes, nos encontramos frente a una señal de buena salud.”

(p. 158). Desde un punto de vista clínico, dirá entonces:

Lo muerto del objeto introyectado varía de un momento a otro, según predomine el odio o el amor hacia él. (...). Con el tiempo, en los individuos sanos, el objeto interiorizado empieza a liberarse del odio (tan poderoso al principio) y el individuo recobra la capacidad de ser feliz pese a la pérdida del objeto y a causa de su resurrección dentro del yo. (Winnicott, 1958/2005, p. 158).

Este proceso, que Winnicott no llega a desarrollar con mayor especificidad, parece ser tan complejo que “hasta el individuo que ha llegado a esa etapa necesita que se cumplan determinadas condiciones para poder elaborar el duelo” (Winnicott, 1958/2005, p.158). Resultan necesarios entonces el apoyo y sostenimiento del ambiente, la posibilidad de experimentar tristeza con libertad y el acceso a información genuina y transparente que en términos cognitivos permita llegar a una comprensión de la situación.

Vemos pues, que si bien Winnicott puede contarse entre los psicoanalistas postkleinianos que se ocupó de las relaciones de objeto, se desvió considerablemente de la noción de objeto interno y mundo interno de este modelo teórico, para centrarse en las relaciones entre el objeto subjetivo y el objeto objetivamente percibido en el contexto de lo que él denomina el espacio intermedio, espacio en el que tiene lugar la constitución del sujeto y su permanente recreación como ser en el encuentro con los otros (un otro particular y la cultura).

Desde allí consideramos, que la pérdida del objeto no solo significaría la pérdida de los objetos internos como enfatizarían los kleinianos, sino la pérdida de un objeto interno-externo y una amenaza al espacio de conexión interioridad- exterioridad, en el que el sujeto permanentemente se define. La posibilidad de resolución de esta crisis entonces, transmitirá Winnicott, no solo dependerá de cómo se han instalado los objetos internos a lo largo del desarrollo, de la posibilidad de acompañarse ahora de ellos y de llevar a cabo su proceso de transformación tras la pérdida, sino de cómo los objetos que siguen presentes aún en el exterior acompañan y desde allí aseguran que este espacio amenazado siga vigente y se ofrezca como potencial para nuevos lazos y descubrimientos.

En la línea de revalorización del ambiente, pero cuestionando de manera más radical algunas premisas del psicoanálisis tradicional y entrando en diálogo con otras disciplinas ingresa Bowlby, quien dedica buena parte de su obra a la comprensión de los procesos de vinculación afectiva y sus vaivenes, arraigado siempre en una incesante observación clínica.

Su gran formulación será entonces su teoría del apego, que aún cuando se ocupa de los mismos fenómenos que hasta ese momento habían sido considerados en términos de “necesidad de dependencia”, “relaciones de objeto” o ‘simbiosis e individuación”, ofrece una nueva manera de conceptualizar la propensión de los seres humanos a establecer vínculos afectivos con otras personas, y de explicar las múltiples formas de padecimiento emocional (ansiedad, cólera, depresión) a que dan origen la separación y la pérdida sufridas.

En este modelo, la razón por la que un niño desarrolla un vínculo con su madre no radica primariamente en la necesidad de ser alimentado, sino en la existencia de

una conducta instintiva, cuya función esencial es la búsqueda de protección para la supervivencia. En ese sentido dirá, apartándose del psicoanálisis tradicional, que el apego constituye una fuerza motivacional primaria, que no solo mantiene un patrón distinto del que caracteriza a la alimentación y a la conducta sexual, sino que no depende de ellas. (Bowlby, 1980/1993, 1988/1989)

Se trata pues, de una teoría que resalta el estatus primario y la función biológica de los lazos emocionales íntimos entre los individuos, cuya formación y conservación se hallan controladas por un sistema cibernético, análogo a los sistemas de control fisiológico, encargado no solo de asegurar la homeostasis sino de determinar los límites de distancia y accesibilidad razonables que permiten mantener la conexión con la figura de apego. (Bowlby, 1988/1989)

Sobre la base de los procesos de interacción habituales (que tienen lugar en un contexto social), se organizan pues, a decir de Bowlby (1988/1989), modelos operativos internos³¹, que no son otra cosa que todas las representaciones mentales del mundo en general, de uno mismo y del otro significativo. Son representaciones cargadas con las emociones³² que revistieron los acontecimientos relevantes para el apego y que en principio definirán la percepción del sujeto sobre los acontecimientos cotidianos y la construcción de sus planes futuros. Son estructuras cognitivas que si bien pueden ser modificadas a partir de la experiencia posterior,

³¹ Dentro del marco del apego, el concepto de modelo operante (o modelo representacional) es en muchos aspectos equivalente al concepto psicoanalítico tradicional de objeto interno y lo sustituye (Bowlby, 1988/1989).

³² Estas emociones explicarán a decir de Marrone (2001), el sentimiento de seguridad o inseguridad del sujeto frente a las situaciones que tenga que enfrentar. La seguridad es entendida como la sensación de confianza y bienestar, que proviene tanto de la existencia de recursos reales como de la percepción que el individuo tiene acerca de sus propios recursos y su efectividad; y la inseguridad, como un afecto ligado a la ansiedad, la angustia y la preocupación.

debido a su tendencia a la estabilidad y autoperpetuación, suele persistir bajo la forma de pautas básicas de apego³³ y a operar a nivel inconsciente.

La teoría en ese sentido resalta la poderosa influencia de las relaciones tempranas en el desarrollo de la personalidad y concibe que si bien al momento de nacer, cada bebé tiene una serie de caminos potenciales (excepto los que nacen con daño neurológico), el camino por el que avanza está determinado por el entorno en el que se encuentra y que la posibilidad de cambios en este camino, en una dirección favorable o desfavorable, siempre queda abierta y depende de los cambios en el modo en que se es tratado³⁴.

Según todos estos planteamientos, la teoría del apego puede ser entendida como: 1. una teoría de la motivación, que concibe las operaciones psíquicas en términos de procesamiento de información para la función de sostenimiento de un vínculo, antes que para el control y descarga de excitaciones, y que por tanto prescinde del supuesto de la existencia de una energía psíquica o pulsión; 2. un teoría estructural, que postula la existencia de una organización psicológica interna que incluye modelos operativos internos del self y de los otros, formados a partir de la transposición de las relaciones que han existido antes en el mundo interpersonal, dado que el individuo está activamente comprometido desde el principio en un

³³ Ainsworth y sus colegas (1971 citado en Bowlby, 1988/1989) han definido tres pautas de apego básicas: el apego seguro (individuo confía en la accesibilidad, sensibilidad y colaboración de sus padres, manteniendo con ellos un buen nivel de comunicación), el apego ansioso resistente (se observa inseguridad y tendencia al aferramiento del individuo ante la inseguridad que tiene respecto a la respuesta de su progenitor) y el apego ansioso elusivo (el individuo intenta vivir su vida sin el amor y apoyo de otros porque considera que si busca cuidados será desairado).

³⁴ La persistencia de las pautas de apego de un niño con su madre, no se debe a una disposición temperamental sino a la poca probabilidad de cambio que un progenitor demuestra respecto al trato que mantiene con su hijo. Se ha constatado pues, que cuando los cuidadores varían los patrones de acercamiento hacia el niño, particularmente antes de los dos o tres años de edad, el niño puede mostrar modificaciones en su conducta, pues hasta ese momento es solo una característica relacional y no disposicional. (Bowlby, 1988/1989).

contexto intersubjetivo³⁵; 3. una teoría de los caminos del desarrollo, que asume que una persona a lo largo de todo el ciclo vital es permeable a las influencias favorables y desfavorables del ambiente y rechaza la idea de que un individuo atraviesa una serie de etapas a las que puede quedar fijado y luego retornar, y que se basa en el supuesto de que en cada fase del desarrollo normal, el niño muestra rasgos psicológicos que en un individuo mayor serían considerados signos de patología; 4. una teoría de la angustia o ansiedad, que sostiene que toda angustia surge principalmente por la amenaza de pérdida del objeto, en tanto amenaza para la supervivencia biológica o psicológica (supervivencia del self) y que se asocia con la inseguridad en las relaciones de apego. (Marrone, 2001)

Tomando en cuenta todas estas premisas, se entiende que el apego pueda ser considerado como una categoría que determina emociones muy intensas, que suelen ser el reflejo del estado de los vínculos afectivos y que, en ese sentido movilice conductas muy diversas, en función a si las relaciones de apego se forman, se mantienen, se desorganizan, se renuevan o se pierden.

La pérdida de un ser querido, objeto de apego, activara en ese sentido una diversidad de sistemas de respuesta en la tarea de reconocer esta nueva circunstancia de la vida. Ello sin embargo no será sencillo y el individuo en duelo tendrá que atravesar a decir de Bowlby (1980/1993) por cuatro fases: 1. Fase de embotamiento, correspondiente a la reacción inmediatamente posterior a la pérdida

³⁵ Vale decir, aclarará Marrone (2001) en este punto, que si bien Bowlby en alguna ocasión definió la formación de los modelos operativos internos como un proceso de internalización, ello no resulta muy preciso, pues realmente, no se trata de hacer interno un objeto externo, sino de representar en la mente una relación que para el propio Bowlby, no pertenece ni totalmente al exterior ni totalmente al interior. En ese sentido, aclarará Marrone, retomando los aportes de Stern, que lo que el individuo se representa es básicamente una relación, una experiencia de estar-con.

y que generalmente implica la implementación temporal de una serie de defensas³⁶ que ofrecen una tregua o respiro ante la situación dolorosa; 2. Fase de anhelo y búsqueda de la persona querida, que se activa cuando se comienza a percibir la realidad de la pérdida y que supone la alternancia entre la búsqueda ansiosa y la esperanza intermitente, y el desengaño, el llanto y la rabia cuando el deseo de reencuentro³⁷ se haya frustrado; 3. Fase de desorganización y desesperanza, subsiguiente al desvanecimiento de las esperanzas de unión con el ser amado, y que sumergen al sujeto en un estado de depresión y apatía que suele durar varios meses; 4. Fase de mayor o menor reorganización, en la que la aceptación de la pérdida pasa por un cambio de identidad (reestructuración de los modelos del self y de las figuras de apego) de modo que se pueda asumir que la vida debe tomar una nueva forma que incluya esa ausencia y conservar al mismo tiempo la permanencia interior del lazo afectivo³⁸.

Diversas variedades de duelo patológico pueden observarse caracterizando a cada una de estas fases, restringiendo en mayor o menor medida la capacidad de la persona afligida para entablar y mantener relaciones de amor. En los casos de

³⁶ Los procesos defensivos más frecuentes ante la pérdida son aquellos que: 1. determinan embotamiento de la sensibilidad y hacen que sea incapaz de pensar en lo ocurrido, 2. apartan la atención y la actividad de pensamientos penosos o hechos u objetos recordativos y que dirigen la atención a otros neutros o agradables, 3. conservan la creencia de que la pérdida no es definitiva, 4. a pesar de reconocer que la pérdida ocurrió en la realidad, mantienen persistentes los vínculos con el muerto. Además de dichas defensas, existen otras que nunca se revelan como compatibles con un desenlace saludable, a menos que se presenten fugazmente. Éstas son: el desplazamiento (apartan la rabia de la persona que la provocó y la reorientan hacia otra) y la represión, la escisión y la disociación (por los cuales todas las respuestas emocionales a la pérdida sufrida están cognitivamente desconectadas de la situación que las provocó). (Bowlby, 1980/1993)

³⁷ Bowlby (1980/1993) proporciona una explicación evolucionista de este anhelo de recuperación. Al respecto sostiene que dado que, en el curso de la evolución, la pérdida irreparable es estadísticamente irrelevante (comparada con el sinnúmero de separaciones que se recomponen), el equipamiento biológico lleva a reaccionar como si todas las pérdidas fueran posibles de recuperar.

³⁸ Para Bowlby, la persistencia afectiva del muerto bajo la forma de apego interior, no es necesariamente un signo de duelo patológico, pues puede cumplir una función acompañante que da continuidad al lazo afectivo y facilita el proceso de reorganización de metas y acciones en el mundo (Juri y Marrone, 2001).

mayor gravedad, entre los que Bowlby (1980/1993) enumera el duelo crónico, la falta de conciencia más o menos prolongada del sentimiento de aflicción y la euforia, puede llegar a afectar incluso la capacidad del sujeto para organizar el resto de su vida. Lo común en estos cuadros es que, la persona consciente o inconscientemente persiste en la idea de que la pérdida puede repararse y, en ese sentido, el impulso de la búsqueda continúe vigente, transformando al muerto en un ser momificado.

La resolución que se alcance del duelo dependerá entonces, de una serie de factores entre los que se incluyen la intensidad, duración y calidad de la relación con la persona que se ha perdido; la calidad y destino de las relaciones de apego que el sujeto ha tenido en su vida temprana; los mecanismos de defensa que el sujeto utiliza normalmente ante situaciones de privación y; la existencia o no de apoyo por parte de la red social que lo rodea. Ello implica aceptar que los destinos del duelo no dependen exclusivamente de procesos endógenos (pe. el itinerario intrapsíquico de la libido) sino que involucran variables interpersonales y de contexto social, no consideradas por Freud y otros analistas.

Por otro lado, si consideramos que el modelo de Bowlby adjudica al psiquismo la función primordial de mantenimiento y sostenimiento de los vínculos, podremos entender que el final favorable del duelo pueda involucrar la persistencia interior del apego – si bien de un modo diferente-, lo cual como es lógico está muy lejos de las premisas clásicas que sostienen, bajo un paradigma económico libidinal, que la tarea en el duelo es el desprendimiento del objeto perdido (Juri y Marrone, 2001).

Resumiendo tenemos entonces, una teoría que pone en primer plano la constitución del vínculo, en tanto éste se halla determinado biológicamente y

responde a un comportamiento instintivo de la especie al servicio de la supervivencia del individuo. La índole protectora que el autor adjudica al lazo de apego hace que adquieran relevancia en la historia del sujeto las amenazas de ruptura de vínculo (ansiedad de separación), así como la ruptura definitiva del lazo (pérdida y duelo). Las respuestas de un individuo a las separaciones breves, prolongadas o definitivas están determinadas por la organización de sus modelos operativos internos y sistemas defensivos contra el dolor psíquico, construidos en el marco de sus experiencias vinculares tempranas, y por la forma en que el contexto relacional actual lo sostiene.

Hasta aquí podemos observar un alto nivel de convergencia entre las propuestas de Winnicott y Bowlby. Ambos coinciden en que las representaciones del self y de los otros significativos surgen y adquieren coherencia y consistencia a través de experiencias relacionales, en las que se juega una doble dialéctica: contacto-separación e interioridad-exterioridad. La unidad primaria de la existencia no es entonces el individuo sino la relación. De ahí que el trabajo del duelo sea teorizado en términos de un aparato psíquico construido intersubjetivamente y que la tarea del duelo responda al imperativo de recomponer y sostener en el interior el lazo quebrado.

Ahora cabe preguntarnos como operan estos elementos cuando uno debe tramitar su propia muerte. Diremos entonces que si bien Winnicott y Bowlby no se propusieron responder directamente a esta interrogante, su comprensión de la pérdida como una situación que amenaza la capacidad vinculante del sujeto y por tanto su supervivencia psíquica, nos podría llevar a conceptualizar la propia muerte como una situación extrema que produce un movimiento disruptivo que también

pone en jaque el espacio relacional, en el que se construye permanentemente el sentido de la existencia.

Bajo esta lógica podríamos pensar, que la muerte propia y la de un otro significativo se libran ambas tanto en el terreno de las pérdidas (dolor psíquico por lo fácticamente perdido) como en el de las amenazas de pérdida (ansiedades por la posibilidad de pérdidas mayores como la capacidad vinculante y la vida físico-psíquica como totalidad). No obstante es posible que los vaivenes entre estos terrenos generen variantes en una y otra situación, y que los calibres con los que se experimentan las emociones resulten lógicamente más masivos e intensos cuando uno tiene que lidiar con la muerte propia.

En todo caso, lo que nos quedaría claro es que la capacidad de tolerar las angustias puestas en juego, guarda total relación con la posibilidad del sujeto de acompañarse de sus objetos internos y externos, y que la resolución de la pérdida implicaría en ambas circunstancias la restitución del espacio relacional y la conservación de aquel que se va en el mundo interno del ser querido que se queda o, en la cultura como representante simbólico del colectivo social.

Haciendo un balance de los aportes de Winnicott y Bowlby, podemos decir que el mayor de sus méritos estuvo en reubicar el valor de lo real y lo relacional en la definición del ser humano como sujeto, descentrándolo de un escenario esencialmente interior. Curioso es sin embargo, que el avance en esta ruta, haya llevado a Winnicott a desestimar la existencia de la pulsión de muerte, y a Bowlby, en un sentido aún más radical, a descartar el modelo económico-pulsional como fuente motivacional.

Estos últimos aspectos serán retomados por autores contemporáneos, que en su afán de integrar en una propuesta teórica los elementos pulsionales y relacionales, construirán una nueva metapsicología.

1.2.3. *La noción de duelo en Green y Kristeva: narcisismo primario y lo irrepresentable*

Para Green (1980/1999), el duelo constituye una experiencia inherente a las vicisitudes de la vida, en tanto remite siempre a la pérdida del objeto como momento fundamental de la estructuración del psiquismo humano, en cuyo transcurso se instaura una relación nueva con la realidad³⁹.

Esta experiencia que inevitablemente supone un desgarramiento –aunque temporal- en la trama psíquica del sujeto, resulta además de particular interés, en tanto se constituye en el prototipo del acceso melancólico. Green (1986/1998) se detendrá a teorizar sobre ambos procesos no solo para dar cuenta de la clínica contemporánea sino para articular algunos de sus presupuestos metapsicológicos, contruidos sobre la relectura del conjunto teórico freudiano -en particular de su segunda teoría pulsional-⁴⁰.

³⁹ Green (1980/1999) apela en este caso a los textos freudianos de “La negación” (1925) y “Esquema del psicoanálisis” (1938) que para él dan cuenta de las dos versiones de Freud de la pérdida del pecho.

⁴⁰ Green (2001) si bien reconoce la validez fundamental del último par antagónico pulsional freudiano, y admite las nociones de intrincación-desintrincación, compulsión de repetición y las referencias al masoquismo como asociadas al concepto de pulsión de muerte, discrepa con Freud en algunos aspectos y considera que algunos de sus postulados, en tanto quedaron inacabados, requieren ser perfilados con mayor precisión. Las principales divergencias se sitúan en torno a: la idea de la pulsión de muerte como tendencia a la reducción completa de las tensiones y su culminación en el retorno al estado inorgánico (visión biologista); el carácter originario de la orientación interna de la destrucción y fundamentalmente la insuficiente elaboración del papel del objeto en la organización psíquica en general. Son precisamente estos desacuerdos y vacíos los que llevan a Green a revisar la metapsicología freudiana y a plantear conceptos como el de función objetualizante-desobjetualizante, trabajo de lo negativo, narcisismo positivo-negativo, a los que articula de modo consistente nociones como pulsión, objeto, representación y realidad.

La melancolía o depresión grave, a la que designa como duelo negro, solo puede entenderse como consecuencia y no causa, de una angustia blanca que traduce la pérdida experimentada a nivel del narcisismo y que se asocia a los estados de vacío presentes en la clínica actual. Duelo negro y duelo blanco son por tanto, los colores con los que Green (1980/1999) se refiere a los procesos depresivos irresueltos⁴¹.

El duelo blanco -que forma parte de lo que él denomina la serie blanca junto con la alucinación negativa⁴² y la psicosis blanca- es una depresión singular, que no se manifiesta de manera evidente, ni en la sintomatología neurótica clásica -que de existir es de valor secundario-. En el primer plano se sitúa la problemática narcisística, expresada en un considerable sentimiento de impotencia y en el fracaso de una vida afectiva amorosa o profesional. (Green, 1980/1999).

No se trata de una depresión por pérdida o separación real de un objeto, sino de una depresión que se produce en presencia del objeto, pero absorbido por un duelo

⁴¹ Blanco y negro aparecen como contrapuestos al rojo, color con el que asocia la angustia de castración. Para Green (1980/1999), puede hablarse de manera estructural de dos grandes clases de angustia: la angustia de castración y la angustia ligada a la pérdida del objeto. La primera de ellas, evoca una herida corporal asociada a un acto sangrante (“pequeña cosa desprendida del cuerpo” se trate del pene, las heces, el hijo) y que por tanto corresponde a lo que Green denomina “angustia roja”. La segunda, está más bien referida a la pérdida o amenaza de abandono (pérdida del pecho, pérdida del objeto, amenazas atinentes a la pérdida o protección del superyó), y si bien se acompaña inevitablemente de destructividad, no guarda relación alguna con una mutilación sangrienta. Green reserva para esta los colores blanco y negro del duelo.

⁴² La alucinación negativa es un mecanismo psíquico que remite a dos categorías: la de lo alucinatorio (que incorpora las relaciones entre la percepción y la representación inconsciente) y la de lo negativo, en relación con otras defensas. Es un fenómeno alucinatorio, que contrapuesto al de la alucinación positiva dirá Green (1993/1995b) -en el que se da una percepción sin objeto- ocurre mas bien lo contrario, es decir: “a lo “de mas” de la alucinación positiva (“percepción sin objeto”) correspondería el “de menos” de la alucinación negativa (“no percepción de un objeto”).” (p. 222). Desde el punto de vista del yo inconsciente, dirá en otro momento, puede ser definida como la “representación de la ausencia de representación” (p. 268) y, en ese sentido, se presenta como un blanco de pensamiento que se manifiesta por una imposibilidad de expresión en palabras, no asimilable al silencio de la emisión oral, sino a la formación de palabras como herramientas de pensamiento. En este caso, las palabras pueden ser percibidas sensorialmente, pero se pierde la relación de ellas con su sentido según la referencia al inconsciente.

que lo desvitaliza y quiebra de modo traumático la relación que se mantenía con él⁴³. Se activa pues, lo que Green (1980/1999) denomina el complejo de la madre muerta, por el que la imago materna de la psique del niño cambia de manera brutal, mutando de un objeto vivo a una figura lejana, cuasi inanimada que impregna de manera muy honda las investiduras y gravita sobre el destino del sujeto y su futuro libidinal, objetal y narcisista.

El sujeto que se sintió amado hasta ese momento –dirá en este texto- es desinvertido abruptamente, viviendo una pérdida de amor y de sentido que lo llevan a movilizar una serie de defensas luego de haber intentado reparar vanamente el vínculo. Cuando este trauma es prematuro, antes de que la estructura encuadradora haya logrado constituirse, puede producirse una borradura del objeto primario⁴⁴.

⁴³ Para Green (1980/1999), la situación aquí descrita no puede ser asimilada a los traumas graves de la separación real, ni puede ser reconducida al nivel de la posición depresiva común, admitida en la actualidad por la mayoría de los autores, como un suceso inevitable del desarrollo. “En los casos que yo describo, no existió ruptura efectiva de la continuidad de las relaciones madre-hijo. En cambio, independientemente de la evolución espontánea hacia la posición depresiva, hubo una contribución materna importante, que perturbó la liquidación de la fase depresiva, complicando el conflicto con la realidad de una desinvertidura materna suficientemente perceptible por parte del hijo, para herir su narcisismo” (p. 234). Esta configuración supone que la constitución psíquica del individuo se forma por la combinación de sus disposiciones personales heredadas y de los sucesos de la primera infancia, alejándose del modelo kleiniano de una organización intrapsíquica con peso en las fuerzas instintivas de vida y de muerte que no toma en cuenta el papel de la madre en la constitución de su imago primitiva, idea que a decir de Green (1980/1999) ha sido posteriormente rectificadas por los discípulos de Klein, empezando por Bion.

⁴⁴ Cuando las condiciones favorecen la inevitable separación entre la madre y el hijo, dirá Green (1980/1999) se produce en el seno del yo una mutación decisiva: el objeto materno se borra como objeto primario de la fusión, para dejar el lugar a las investiduras propias del yo, fundadoras de su narcisismo personal. Esta borradura sin embargo, no hace desaparecer verdaderamente a la madre, que más bien pasa a formar parte de una estructura encuadradora que da abrigo a la alucinación negativa de la misma. Las representaciones-cuadro o representaciones de la fusión madre-hijo quedan solo esbozadas, con un carácter más alucinatorio que representativo, al igual que los afectos correspondientes. Esta borradura del objeto materno transformado en estructura encuadradora, que logra alcanzarse cuando el objeto de amor es suficientemente seguro, ofrece al niño, la garantía de la presencia materna en su ausencia.

En este sentido, cuando el duelo blanco sobreviene antes de esto, el yo queda limitado en una estructura encuadradora pero ésta bosqueja un espacio de conflicto, en la que se mantiene cautiva la imagen de la madre, en lucha contra su desaparición, en la medida en que la borradura del objeto primordial no fue una experiencia aceptada de común acuerdo por las dos partes de la simbiosis madre-hijo. En este espacio se asiste entonces, al reavivamiento alternante de las huellas del amor perdido con nostalgia y las de la experiencia de pérdida.

La pérdida del amor moviliza la desinversión del objeto materno y la identificación inconsciente con la madre muerta. Esta desinversión -afectiva y representativa- constituye un asesinato psíquico del objeto, perpetrado sin odio y cuyo resultado es la constitución de un agujero en la trama de las relaciones de objeto con la madre, aún cuando las inversiones periféricas se mantengan. La identificación con el objeto se lleva a cabo bajo una modalidad primaria, y en esa medida es una manera de renunciar al objeto, al mismo tiempo que conservarlo de un modo canibólico. Es una identificación que en tanto inconsciente se mantiene a espaldas del yo del sujeto y contra su voluntad, de ahí su carácter alienante, que evidencia la acción del trabajo de lo negativo, al servicio de la pulsión de muerte⁴⁵.

La pérdida de sentido surge en el niño, ante la imposibilidad de dar una explicación a lo que abruptamente ha sucedido, pues aún cuando en primera instancia este derrumbamiento vincular puede ser interpretado como la consecuencia de sus pulsiones hacia el objeto, la intensidad de la reacción materna es tal, que no puede ser atribuido tan solo a algún deseo prohibido, por lo que acaba entendiéndose como ligado a su manera de ser, por lo cual se le vuelve prohibido ser.

⁴⁵ Si bien el trabajo de lo negativo en la actividad psíquica supone reconocer que algo de sí mismo siempre debe permanecer fuera de la conciencia para el sujeto, el desconocimiento en la melancolía, no cae sobre lo que el yo no podría ver de su deseo, como en las neurosis, donde el ocultamiento deja intacto al yo. En estos casos, el sujeto no sabe lo que ha perdido y tampoco sabe que para enfrentar la pérdida se ha identificado con el objeto perdido amputando una parte de sí y dividiéndose entonces contra sí mismo. El yo queda ciego no solamente para una realidad que no sabe o no puede ver, sino con relación a sí mismo, a su modo sacrificial de reparación y restitución del objeto en detrimento de su unidad y de su sentimiento de existir, desconocimiento que condiciona secundariamente su ceguera frente a la realidad. (Green, 1993/1995a).

Esta posición que movería al niño a dejarse morir por la imposibilidad de derivar la agresión destructora hacia fuera, desencadena –entre otras defensas⁴⁶- un odio secundario que moviliza deseos de incorporación regresiva teñida de elementos anales y sadismo que se expresan en el intento de dominar al objeto, mancillarlo o vengarse de él.

La incapacidad para amar sin embargo, no obedece a la ambivalencia, es decir, a la sobrecarga de odio, sino que se trata de un amor en estado de hibernación, producto de la desinversión. En términos pulsionales, explicará Green (1980/1999), el odio característico del negro siniestro de la depresión, es secundario en tanto es el resultado de la desintrincación pulsional, producto del movimiento de desinversión inicial, pues cualquier desligazón que debilita la inversión libidinal erótica tiene por consecuencia liberar las inversiones destructivas⁴⁷.

Hay pues una experiencia de desfallecimiento psíquico, un enquistamiento del objeto y borrado de su huella por desinversión, hay una identificación primaria

⁴⁶ Entre estas defensas, Green (1980/1999) anota la excitación autoerótica y el desarrollo precoz de las capacidades fantasmáticas e intelectuales del yo. El movimiento de excitación autoerótica se instala por la búsqueda de un placer sensual puro, sin ternura, que no necesariamente se acompaña de fantasmas sádicos pero que se caracteriza por una reticencia de amar al objeto. Cuando la actividad intelectual es sobreinvertida puede dar pie a la creación artística o en el plano del conocimiento, generar una intelectualización muy rica, destinada a enmascarar el agujero de la desinversión. Sin embargo, aunque tiene una función sublimatoria, puede mostrarse incapaz de desempeñar un papel equilibrador en la economía psíquica porque el sujeto permanece vulnerable, - particularmente en su vida amorosa- dado que no dispone de las inversiones necesarias para establecer una relación objetual duradera.

⁴⁷ Vale decir que para Green (2001), cuando se trata del ser humano, la vida depende del amor y concierne al vínculo con el objeto (inversión y ligadura). Retomando la concepción de Freud de pulsión de vida y pulsión de muerte desde el ángulo de la ligazón y de la desligazón, Green (2001) añadirá que “si la ligazón concierne a la actividad psíquica y procede a agrupar a los elementos bajo una forma unificadora, concierne también al vínculo con el objeto” (p. 300). Si bien en la mayoría de los casos se asiste al funcionamiento concurrente de actividades vinculadas a los dos grupos de pulsiones en estado de intrincación, la manifestación propia de la destructividad de la pulsión de muerte sería la desinversión (Green, 1993/1995b). Por tanto, la pérdida o amenaza de retiro de esta, puede cumplir, si las condiciones son desfavorables, un papel mortífero, dado que la función del objeto es favorecer la intrincación entre libido y destructividad (Green, 2001).

con la madre muerta y transformación de la identificación positiva en negativa, es decir, identificación con el agujero dejado por la desinversión y no con el objeto. En ese sentido, se evidencia la acción de la pulsión de muerte vía la función desobjetalizante⁴⁸. Esto suscita un sentimiento de vaciamiento, resultado de una herida narcisista con disminución libidinal, que bien podría remitirnos al concepto de narcisismo negativo, que no se manifiesta en el odio hacia el objeto sino en la tendencia del yo a deshacer su unidad para tender a cero⁴⁹. (Green, 1980/1999).

El duelo blanco finalmente remite, al fracaso de la experiencia de separación-individuación, en que el yo joven en lugar de constituirse en el receptáculo de las inversiones posteriores a la separación, se encarna en retener al objeto primario y revive repetidamente su pérdida. Sobreviene así periódicamente la decepción del objeto o la del yo, pues resurge la madre muerta en el primer plano de la escena y el dolor psíquico invade al sujeto, impidiéndole nuevamente amar u odiar, gozar y

⁴⁸ Para Green (1993/1995b), la mira esencial de las pulsiones de vida es asegurar una función objetalizante, lo cual significa no solamente crear una relación con el objeto (interno y externo) sino ser capaz de transformar estructuras y modos de actividad psíquica en objeto, a condición de que en el trabajo psíquico se mantenga siempre la inversión significativa. En ese sentido, es importante distinguir entre objeto y función objetalizante, donde la ligazón y la desligazón pueden coexistir siempre que se sostenga la inversión, diferencia que sin embargo a decir de Green ha sido pasada por alto por las teorías de relación de objeto por haberse dedicado demasiado al objeto stricto sensu. Tomando esto en consideración, el designio de la pulsión de muerte es desempeñar de la manera más extrema posible una función desobjetalizante, por medio de la desligazón. Esto supone que no solo es atacada la relación con el objeto sino también todos los sustitutos de este y el hecho mismo de la inversión.

⁴⁹ Cuando se asiste al predominio de las funciones destructivas, el juego parece desplegarse oscilando entre desinversión del objeto en provecho de un narcisismo positivo, que intenta mantener su unidad, y desinversión del yo, que favorece la tendencia a la autodestrucción, más allá de los goces procurados por el masoquismo. Esto último definido como narcisismo negativo, se observa en los casos donde dominan las fuerzas destructivas dirigidas no hacia el otro o hacia el objeto, sino hacia el propio yo, movimiento que en última instancia apunta a obstaculizar el desarrollo del sujeto y a restringir su despliegue. En la raíz de este estado, el sujeto aspira a dejar de ser como una manera de hacer cesar el estado de sufrimiento, pero a costa de dejar vacío, quietud e inmovilidad. En este aspecto puede hablarse de reducción de las tensiones a nivel cero. (Green, 2001).

pensar, pues se encuentra alienado en una figura irrepresentable que lo mantiene cautivo⁵⁰.

Green (1980/1999) considera, sin embargo, que esta experiencia traumática puede ser más discreta o más tardía al sobrevenir en un momento en que el niño está en mejores condiciones para soportar sus consecuencias, por lo que en estos casos la depresión será más parcial, más moderada y en última instancia superable.

Vemos pues que Green, al ofrecer una teoría que retoma el concepto de narcisismo primario de Freud, concibe que el proceso de estructuración psíquica depende de un primer gran duelo, que pone en primer plano la angustia de pérdida y cuya resolución marca el acceso a un mundo simbólico y relacional, en el que objeto y pulsión se implican mutuamente.

El modelo económico-pulsional freudiano será revalorizado, pero asignando al objeto y a la función vincular un lugar esencial. Esto lleva a Green a traducir los conceptos de pulsiones de vida y muerte, no solo en términos de cargas-descargas, ligadura-desligadura, sino de la capacidad del sujeto para sostener la función objetualizante y acceder a la simbolización, o fracasar en dichas tareas.

Desde esta perspectiva, la posibilidad de elaboración de los duelos subsecuentes depende de la resolución de ese primer gran duelo, que da lugar a la

⁵⁰ Si consideramos que el duelo nace en el límite del dolor de la separación como experiencia fundante del psiquismo, se entiende que su resolución implique un complejo proceso de cambio en la trama misma del mundo psíquico del sujeto. Para Frizman (1995), quien articula su propuesta alrededor de las construcciones metapsicológicas de Green, admitir psíquicamente la pérdida posibilita un proceso de pasaje, de la investidura sobre el objeto real y sobre el representante psíquico del objeto, a una identificación con sus distintas partes, lo que pone a salvo el lazo de unión que el sujeto y objeto mantenían.

El trabajo del duelo implica por tanto, integrar la función relacional del vínculo de amor y la instalación progresiva de algunos de sus rasgos en el Yo por medio de lo que Frizman llama un recurso sublimatorio. Ello va más allá de la elaboración de la separación pues alude a un proceso continuo de transformación y creación de nuevos objetos –o nuevas categorías objetales– que trascienden a los objetos de investidura erótica y de identificación. Es la función relacional como tal, la que opera aquí como fundamento y cimiento de la vida, permeada estructuralmente por los intercambios y las aperturas de conciencia. Frizman emparenta así la sublimación con las pulsiones de vida y la función objetualizante de Green.

conformación de una estructura que garantiza el sostenimiento de la función objetalizante y la primacía de la pulsión de vida. Ello impide que frente a cada nueva pérdida se dé un vaciamiento total de la vida psíquica del sujeto, en la medida en que éste, a pesar de desinvertir al objeto perdido puede mantener la capacidad de investidura de sus propias funciones psíquicas y de sí mismo, bajo la figura de un narcisismo positivo, antes de poder investir nuevos objetos.

De otro lado, en términos de la función simbólica se espera, que paulatinamente el yo pueda recuperar la capacidad de pensar la pérdida, aún cuando puedan permanecer algunos contenidos psíquicos no ligables, siempre que estos no se constituyan en agujeros que quiebren la unidad misma del yo.

Kristeva (1987/1997) por su parte, también remitirá el problema de la elaboración de las pérdidas a las vicisitudes en el proceso de separación-individuación y particularmente, a lo que ella denomina el complejo melancólico-depresivo.

Con este complejo, Kristeva (1994) da cuenta de lo que clínicamente se presenta como agobio de tristeza, como un dolor intransmisible que absorbe -a veces o perdurablemente-, y hace perder el deseo y el gusto por toda palabra, por todo acto o por la vida misma. Las manifestaciones sin embargo pueden llevar a hacer una diferenciación de tres niveles: la melancolía o dolencia grave (depresión narcisista), la depresión ligada a estados neuróticos (depresión objetal) y el duelo o tristeza pasajera.

Más allá de estas diferencias, -dirá ella misma- la melancolía y la depresión comparten dos particularidades que las emparentan: por una parte, la desinvertidura

de los lazos y la ruptura de las relaciones y, por otra, la desvalorización del lenguaje o desfallecimiento del significante (Kristeva, 1994).

En consonancia con la teoría freudiana, planteará que a la base de estas manifestaciones parece descubrirse el duelo imposible del objeto materno. Aclarará sin embargo que no en todos los casos se trata de una pena que esconde la culpabilidad o la falta por una venganza urdida en secreto contra el objeto ambivalente abandonico, como la teoría clásica lo señala, pues considera, al igual que otros analistas modernos, que existen otras depresiones en donde la tristeza es la expresión más arcaica de una herida narcisista no simbolizable, infalible, tan precoz que no puede atribuírsele a ningún agente exterior (sujeto u objeto). Alude con estas últimas a las depresiones narcisistas, en las que el duelo no es por un Objeto –como en las depresiones objetales- sino por lo que la autora denomina, la Cosa⁵¹. (Kristeva, 1987/1997).

En el melancólico (depresión narcisista) –señalará-, la identificación primaria⁵² resulta frágil e insuficiente para asegurar el resto de las identificaciones simbólicas a partir de las cuales la cosa erótica es susceptible de convertirse en un objeto de deseo. En este sentido, se da una fijación arcaica a la Cosa que termina reprimando la libido y cortando los nexos y las relaciones.

⁵¹ Con este término Kristeva (1987/1997) se refiere a una suerte de pre-objeto, a lo real rebelde a la significación, a lo indeterminado, lo inseparable e inaprensible, en contraposición al sujeto ya constituido.

⁵² La identificación primaria alude al modo primitivo de constitución del sujeto sobre el modelo del otro, que no es secundario a una relación previamente establecida en la cual el objeto se presenta desde un principio como independiente. Se trata de una identificación directa e inmediata que se sitúa antes de toda catexis de objeto (aunque en realidad no es posible distinguir entre catexis de objeto y la identificación propiamente dicha). Designa también a la identificación con el padre de la prehistoria personal, tomado por el niño como ideal o prototipo (Laplanche y Pontalis, 1993) y que para Kristeva (1987/1997) asegura la entrada al universo de los signos y de la creación.

El desfallecimiento del significante, característico también del complejo melancólico-depresivo, supone no la pérdida de los signos, sino su uso absurdo y escindido, “pues en lugar de vincular el afecto provocado por la pérdida, el signo deprimido reniega tanto al afecto como al significante y confiesa así que el sujeto deprimido quedó prisionero del objeto no perdido (de la Cosa)” (Kristeva, 1987/1997, p. 44).

Esto ocurre, a decir de Kristeva, porque en el deprimido no se da una denegación⁵³ de la pérdida –necesaria para el acceso al signo⁵⁴- sino un desmentido⁵⁵ de la denegación, a la cual anula y suspende para replegarse nostálgico en el objeto real (la Cosa) de su pérdida, que no llega a perder del todo porque queda dolorosamente fijado a él.

El desmentido de la denegación es el mecanismo de un duelo imposible, dirá por ello Kristeva (1987/1997), pues instala una tristeza fundamental incomunicable y crea un lenguaje artificial, no creíble, sin sentido para el sujeto. “El deprimido no habla de nada, no tiene nada de qué hablar: aglutinado a la Cosa, no tiene objetos.” (p. 48). El desmentido aniquila hasta las introyecciones del depresivo, consume la posibilidad de objeto y lo deja con el sentimiento de no valer nada, de estar vacío.

⁵³ La denegación (*verneinung*) es entendida como la operación intelectual que conduce lo reprimido hacia la representación a condición de negarlo y, por ello, a participar en el advenimiento del significante (Kristeva, 1987/1997).

⁵⁴ Para Kristeva (1987/1997), el lenguaje se esboza por una denegación (*verneinung*) de la pérdida, frente a la que el hablante parece decir: “Perdí un objeto indispensable que resultaba ser, en última instancia, mi madre (...), pero no, la volví a encontrar en los signos o, mejor, porque acepté la pérdida no la he perdido (he aquí la denegación), puedo recuperarla en el lenguaje”. (p. 41). Estamos aquí frente a una enigmática paradoja que nos interroga sin cesar: la pérdida, el duelo, la ausencia desencadenan el acto imaginario y lo alimentan sin interrupción en la misma medida en que lo amenazan y lo arruinan. Es por ello que Kristeva señala que sin una cierta disposición hacia la melancolía no sería posible la vida psíquica.

⁵⁵ El desmentido (*verleugnung*) es definido por Kristeva (1987/1997) como el rechazo del significante y de los otros representantes semióticos de las pulsiones y los afectos.

La tristeza queda entonces como único objeto que asegura la homeostasis narcisista pues al mismo tiempo que es testigo mudo de la pérdida de la Cosa arcaica, actúa como filtro de la agresividad y retiene el odio que no se declara no solo por una prohibición superyoica, sino porque en la tristeza la Cosa está aún conservada confundida con el yo.

El humor depresivo se constituye entonces como un soporte narcisista, en verdad negativo, pero que ofrece al yo una integridad, inclusive no verbal. Defendido contra eros en su tristeza, el depresivo queda sin defensa frente a tanatos, dado que prefiere entenderse con la Cosa, hasta el límite del narcisismo negativo⁵⁶.

Este abismo que se instala entre el sujeto y los objetos susceptibles de significación se traduce para Kristeva (1987/1997) en una imposibilidad de encadenamientos significantes⁵⁷ y en una escisión⁵⁸ que atraviesa todo discurso. Se observa así la acción de la pulsión de muerte⁵⁹ que manifiesta su poder en la desintegración de los nexos en las estructuras.

⁵⁶ Kristeva (1987/1997) nos remite aquí a la noción de narcisismo negativo de Green, en la que se enfatiza la existencia de un narcisismo primario absoluto que desea el reposo mimético de la muerte. Es la búsqueda del no-deseo del otro, de lo inexistente, del no ser, otra forma de acceso a la inmortalidad.

⁵⁷ Recordemos que la posibilidad de concatenar significantes (palabras o actos) parece depender de un duelo cumplido frente a un objeto arcaico e indispensable, así como de las emociones asociadas con él. La posibilidad de llevar a cabo el duelo de la Cosa proviene de la transposición, más allá de la pérdida y en un registro imaginario o simbólico, de las marcas de una interacción con el otro que se articulan según un cierto orden.

⁵⁸ La pulsión de muerte escinde al yo en una parte que la ignora pese a estar afectada por ella (su parte inconsciente) y en otra que la combate (el yo megalómano que niega la castración y la muerte y fantasea con la inmortalidad).

⁵⁹ Para Kristeva (1987/1997) la pulsión de muerte da cuenta de una ineptitud biológica y lógica para transmitir las energías y las inscripciones psíquicas y en ese sentido redundante en la destrucción de nexos y circulaciones.

Una construcción simbólica adquirida de esa forma puede derrumbarse fácilmente cuando la experiencia de nuevas separaciones o de nuevas pérdidas reaviva el objeto del desmentido primario y atropella la omnipotencia que se había conservado a costa del desmentido. Por ello dice Kristeva (1987/1997) que, “la depresión es el rostro oculto de narciso, la sombra lanzada sobre el yo frágil apenas disociado del otro, precisamente por la pérdida de ese otro necesario” (p. 11).

Kristeva en una línea cercana a la de Green, remite toda pérdida a la pérdida original, pérdida que si bien supone la renuncia a la omnipotencia y al objeto primario y el reconocimiento de los límites de sí, abre paso al advenimiento del individuo como sujeto simbólico capaz de pensar, desear y crear.

En este sentido, las dificultades en este proceso dan lugar a depresiones narcisistas, en las que las rupturas en la articulación y encadenamiento de significantes, impiden al sujeto acceder a un registro simbólico de sí mismo y de sus interacciones con los otros, al mismo tiempo que amenazan la investidura de sus lazos.

Como puede verse, tanto Green como Kristeva apelan al concepto freudiano de narcisismo primario para explicar los procesos de duelo, pues consideran que toda pérdida está marcada por la pérdida fundante, que da origen al nacimiento del sujeto.

Pero, cómo podría entenderse desde estos planteamientos la posibilidad de la muerte propia. Podríamos pensar quizás, si asumimos que la muerte propia significa una ruptura con la ilusión de omnipotencia y la pérdida masiva de todos los objetos sustitutos del objeto original, que el proceso de deconstrucción del

sujeto activaría procesos equivalentes a los experimentados en la construcción psíquica del mismo.



Capítulo 2

Sobre la representabilidad de la muerte y su posibilidad de elaboración

Con el afán de responder a nuestra pregunta de investigación acerca de la aplicabilidad de la noción de duelo a los procesos psíquicos implicados en la tramitación de la muerte propia, hemos dedicado un primer capítulo al estudio de este concepto, reservado clásicamente al trabajo elaborativo que tiene lugar frente a la pérdida de un otro significativo.

Resta sin embargo abordar los asuntos referidos al propio morir, y con ello, la exploración del modo como este suceso se representa a nivel psíquico, pues como sabemos la posibilidad de acceder a la elaboración del duelo pasa por pensar el significado de lo perdido y representar la ausencia.

En este sentido, el presente capítulo está destinado a entender el fenómeno de la muerte tanto en su dimensión social como personal. Partiremos entonces, de la revisión de los significados de la muerte en el imaginario social a lo largo de la historia de occidente, pues como el propio Freud afirma, las concepciones que se tienen de la muerte dependen enormemente de las creencias sociales compartidas. Nos abocaremos luego, a la comprensión de la manera en que la muerte propia – como contrapuesta a la ajena- se inscribe psíquicamente, discutiendo particularmente el tema de la representabilidad de la misma en el inconsciente.

Con estos insumos nos acercaremos a la clínica, para recoger de ella aquellos sucesos de vida (experiencias de desarrollo y situaciones críticas que comprometen la salud y la integridad física) que pudieran aproximarnos, aunque solo sea parcialmente, a la experiencia de muerte propia, para desde allí entender los procesos psíquicos puestos en marcha en estas circunstancias y evaluar en el próximo capítulo, su posibilidad de extrapolación a un fenómeno mucho más contundente, como es el de la muerte de uno en su totalidad.

2.1. *La muerte: expresiones culturales y sus significados en la historia de occidente*

El hombre es, a decir de Dávila (1992), aquel que tiene la capacidad de crearse ingeniosamente un mundo y habitarlo, pues sobrepasa o evade los límites que le son familiares y habituales, generando sus propios recursos para abrirse camino y hacer frente a la totalidad de las cosas. La muerte sin embargo, se le impondrá como una limitación frente a la cual no hay desafío ni reafirmación posible.

La muerte, afirmará en ese sentido este autor inspirado en la tradición antigua, es el límite de los límites, que nos muestra a cada instante, la nada y el polvo que somos. La muerte no nos pertenece; es el hombre el que pertenece a la muerte, aún cuando éste se niegue a aceptarlo.

Este saber sobre la muerte, esta aparición de la ausencia, no como aquello que no está sino como un auténtico misterio, nos enfrenta con la imposibilidad de dar un paso más allá y con el dolor de lo inaprensible, de lo absoluto, que comienza a nutrirse con explicaciones de lo inexplicable y con construcciones imaginarias que pueblan buena parte del pensamiento vulgar (Loffreda, 2003).

Estamos pues sometidos a esta realidad ineludible y por ello, a lo largo de la historia de las civilizaciones, la muerte ha ocupado siempre un lugar privilegiado, llegando a jugar un papel fundamental en la configuración del entorno cultural y las formas de intercambio que en él se definen (Ariés, 1975/2000).

Los primeros indicadores de la presencia del hombre en el planeta, señala Loffreda (2003), aquellos rastros originarios gracias a los cuales recorremos a tientas los umbrales de la cultura, se encuentran estrechamente vinculados a la muerte. “Mucho antes de producir marcas significativas en las paredes de las cavernas, aún antes de los rudimentarios dibujos y de los jeroglíficos más antiguos, los hombres colocaron su testimonio allí donde la ausencia los creó como tales: en sus tumbas”. (p. 11)

La tumba marca el salto cualitativo de la naturaleza a la cultura, pues el origen de la cultura y de la vida humana como tal, parece instaurarse con el reconocimiento que el hombre tiene de su condición mortal, no como un proceso biológico que tiene fin sino como un saber sobre sus límites (Loffreda, 2003).

Los mitos⁶⁰ al igual que el arte⁶¹ y otras manifestaciones culturales, como los ritos funerarios tendrán por tanto, la función de organizar los contenidos semánticos de esta realidad humana vivida como dantesca (Colombo, 1994).

⁶⁰ Los mitos escatológicos, grupo de relatos cuyo tema gira en torno a la muerte y sus consecuencias, son justamente a decir de Loffreda (2003) los que han logrado resistir el paso del tiempo. Así, lejos de padecer el deterioro y empobrecimiento del resto de mitos, han alcanzado una difusión sorprendente en las culturas modernas conservando aún una notable continuidad y permanencia, a pesar de su gran diversidad argumental. “Este persistente arraigo, aún en medio de los períodos más furiosamente racionalistas de la historia, demuestra la fuerza que posee el misterio de la muerte, frente al cual no hay progreso ni desarrollo posible...” (p. 25)

⁶¹ El tema de la muerte, en tanto sustancial de la naturaleza humana ha sido fuente de inspiración en múltiples obras de arte, consideradas por Ariès (1975/2000) como una fuente de documentación importante en las que se pueden descifrar más allá de la voluntad de los autores (pintores, escritores) o del sentir de una élite (nobles, iglesia), la expresión inconsciente de una sensibilidad colectiva.

Importantes estudios antropológicos como los de Ariès (1975/2000, 1977/1999) que se adentran en el conocimiento de las formas del morir y los ritos funerarios, nos permiten reconocer que la muerte y el morir han tenido precisamente, connotaciones muy variadas, a lo largo de la historia para las distintas civilizaciones.

La muerte, que era entendida en tiempos primitivos como el proceso de emigración de las almas al mundo de los espíritus y el inicio de una nueva transmutación de un espíritu mítico que tomará la forma de otro cuerpo para acceder al mundo sensible, pasará a ser concebida en la época medieval como un acontecimiento que marca el paso al reino de los cielos como una posibilidad de acceder a la inmortalidad, siempre que se cumplan determinados requisitos⁶². (Ariès, 1975/2000, 1977/1999)

Estos condicionantes de inmortalidad irán variando sin embargo a lo largo de la historia. Durante el romanticismo medieval (siglo V) era esencial la preparación del muriente y la forma de despedida que tenía con su comunidad. Con el avance del medioevo (siglos XII y XIII) sin embargo, la idea del juicio final se impondrá, haciendo prevalecer por tanto, la imagen de un individuo que se enfrenta solo a su destino y que al morir es puesto frente a un tribunal para rendir cuentas de su accionar y recibir una sentencia luego de hacer un balance sobre su vida. Durante los siglos XV y XVI, el juicio del sujeto a la hora de su muerte, pondrá en primer

⁶² Curioso es dirá Loffreda (2003), que los mitos escatológicos muestren esta misma variación en el paso de los relatos homéricos a las tragedias griegas y los diálogos platónicos. Los primeros, explicará así, sostenidos en una ética heroica, mantuvieron la creencia del reino del Hades como el depósito de todas las almas sin discriminación entre justos y pecadores. Con el advenimiento de la polis sin embargo, nos dirá, se produce en palabras de Dodds, el paso de una cultura de la vergüenza, donde los premios y castigos eran recibidos en vida luego del juicio del grupo social, a una cultura de culpabilidad, que instaura una justicia post mortem para quienes osen transgredir las normas vigentes. Vale decir además, que buena parte de los mitos escatológicos de los textos de Platón han sido después tomados casi sin modificaciones por el cristianismo.

plano la actitud final del muriente, por lo que el sujeto podrá encontrar un chance de borrar de golpe los pecados de toda su vida o ser condenado con severidad si cayera en la tentación de una gloria vana. (Ariès , 1975/2000, 1977/1999)

Con el decaimiento de las religiones y el inicio de la industrialización, se ensalzarán en la sociedad los valores narcisistas de felicidad, poder y lucro. El inicio de la medicalización, hacia la segunda mitad del siglo XIX traerá consigo un cambio en la relación del moribundo con su medio. La muerte que hasta ese momento era un asunto de todos, de todo el grupo social, pasa a ser un asunto privado, pues queda implícito para el muriente y sus futuros deudos el mandato de no hablar sobre ella. (Ariès, 1975/2000, 1977/1999)

La muerte, otrora familiar, se convierte en adelante, en algo vergonzoso y prohibido que es causa de interdicto. La muerte –vista en la vejez, el enfermo y la figura del cadáver⁶³- es entonces causa de terror, pues confronta con la descomposición, la carroña y la sensación de fracaso. La muerte debe ser por tanto alejada, escondida y disfrazada. El muerto –y el enfermo- deben ser evacuados: ya no se muere en la casa en compañía sino a solas en el hospital, ya no se despiden a los difuntos en el calor del hogar. El luto igualmente, se hace en la intimidad y se comparte poco el dolor. (Ariès, 1975/2000, 1977/1999)

El psicoanálisis también ha reconocido la relevancia de conocer y comprender los elementos tanto socioculturales como intrapsíquicos que la muerte como suceso trae a colación para el ser humano, pues entiende que a través de ellos es posible

⁶³ El mito de Antígona de Sófocles es un claro ejemplo que da cuenta del complejo campo de representaciones y afectos que se ponen en juego, estando allí frente al cadáver que remite desde esos tiempos según lo refiere Alford (1992), a equivalentes que tienen que ver con la fragmentación, esterilidad, desolación, vulnerabilidad, debilidad, pérdida de conciencia y la permanencia perpetua de heridas, odios y rencores.

acceder al conocimiento de algunos de los deseos y temores más profundos de los hombres.

La representación inconsciente de la muerte, dirá Colombo (1994), es deudora de la dimensión filogenética o histórico-social que para, la antropología psicoanalítica funda la unidad de la especie homo sapiens, al mismo tiempo que determina las posibilidades de socialización o normatividad de la psiquis. Para Freud, señala Alizade (1996), la manera de considerar la muerte depende enormemente de los aspectos sociales del superyó determinado por las creencias compartidas y la opinión pública. Dedicará en este sentido, un espacio de su obra al análisis de este tema en sus escritos culturales.

Para Freud (1913/1997, 1915/1997), el hombre prehistórico mantuvo hacia la muerte una actitud singular, nada unitaria, más bien plagada de contradicciones. Por un lado, la tomó en serio, la entendió como supresión de la vida y se valió de ella cuando tuvo que enfrentar al enemigo, disfrutando su triunfo ante el cadáver del adversario. Por otro, hubo de negarla y reducirla a la nada, cuando trató de asumirla para sí. Estas dos actitudes contradictorias se superpusieron cuando se encontró frente a la muerte de un ser querido.

Sucedió cuando el hombre primordial vio morir a alguno de sus familiares, su mujer, su hijo o su amigo, a los que amaba (...). Hizo entonces, en su dolor, la experiencia de que también él mismo podía morir, y todo su ser se rebeló contra ello; cada uno de aquellos seres amados era, en efecto, un trozo de su propio y amado yo. Mas, por otro lado, tal muerte le era, sin embargo, grata, pues cada una de las personas amadas integraban también algo ajeno y extraño a él. La ley de la ambivalencia de los sentimientos,

que aún domina hoy en nuestras relaciones sentimentales con las personas que nos son amadas, regía más ampliamente en los tiempos primitivos. Y así, aquellos muertos amados eran, sin embargo, también extraños y enemigos que habían despertado en él sentimientos enemigos. (Freud, 1915/1997, p. 2112-2113)

A partir de entonces, continuará diciendo Freud (1915/1997), el hombre ya no pudo mantener alejada de sí la muerte pero en tanto le era imposible imaginarse muerto, llegó a una transacción: “admitió la muerte también para sí, pero le negó la significación de aniquilamiento de la vida, cosa para la cual le habían faltado motivos a la muerte del enemigo”. (p. 2113)

El recuerdo perdurable de los muertos fue la base de la suposición de otras existencias y dio al hombre la idea de una supervivencia después de la aparente muerte. Inventó entonces los espíritus, pero su ambivalencia y los remordimientos con ella asociada, hizo que éstos se transformaran en demonios perversos a los que había que temer.

Frente a la muerte de la persona amada, dirá por ello Freud (1915/1997), surgieron la teoría del alma, la creencia en la inmortalidad y a partir del poderoso sentimiento de culpabilidad de los hombres⁶⁴, se formularon también los primeros mandamientos éticos. El primero de ellos, “No matarás”, “surgió como reacción contra la satisfacción del odio, oculta detrás de la pena por la muerte de las

⁶⁴ “El oscuro sentimiento de culpabilidad que pesa sobre la humanidad de los tiempos primitivos, y que en algunas religiones se ha condensado en la hipótesis de una culpa primaria, de un pecado original, no es probablemente más que la manifestación de una culpa de sangre que el hombre primordial hechó sobre sí. (...). Si el hijo de Dios tuvo que sacrificar su vida para redimir a la humanidad del pecado original, este pecado tuvo que ser, según la ley del Talión, una muerte, un asesinato. Solo esto podía exigir como penitencia el sacrificio de una vida. Y si el pecado original fue una culpa contra Dios Padre, el crimen más antiguo de la humanidad tuvo que ser un parricidio, la muerte del padre primordial de la primitiva horda humana, cuya imagen mnémica fue transfigurada en divinidad.” (Freud, 1915/1997, p. 2112)

personas amadas, y se extendió paulatinamente al extraño no amado, y, por último, también al enemigo”. (p. 2114)

Con ello, nació la práctica de una multitud de ceremonias y emergieron una serie de tabúes⁶⁵ como modos culturales que permiten lidiar con el muerto, el cadáver y los deudos y los temores asociados a ellos (Freud, 1913/1997).

Posteriormente las religiones se encargaron de recrear una existencia póstuma valiosa y completa, que rebajaba la vida terrenal a la categoría de una mera preparación. Se habló entonces de existencias anteriores, la transmigración de las almas y la reencarnación, todo con la intención de despojar a la muerte de su significación de término de la existencia. (Freud, 1915/1997)

Las religiones⁶⁶ se convierten entonces para los creyentes en un punto de anclaje fundamental, pues son garantes de una de las mayores ilusiones construidas por el narcisismo humano, la inmortalidad (Freud, 1921/1997, 1923/1997, 1927/1997). La ilusión religiosa sin embargo, como bien señalará Domínguez (1990), no se encuentra para Freud entre las mejores, pues supone un control de las pulsiones y los deseos, pero por el camino peligroso y desviado de la represión y el

⁶⁵ El tabú es para Freud (1913/1997) la prohibición primaria impuesta forzosamente desde afuera y dirigida contra los deseos primitivos más poderosos a que estamos sujetos los seres humanos, que permite el pasaje de la horda salvaje a la organización del clan a partir de la instalación del contrato social.

⁶⁶ Para Padrón (1990), la religión se ha ofrecido en todos los tiempos, como un conjunto conceptual teórico que ha dado una explicación no científica de los fenómenos que, por su naturaleza y sus consecuencias, son inexplicables para la razón, ofreciendo así una teoría explicativa del mundo, vicaria del saber no científico. Para Freud (1927/1997) sin embargo, las creencias religiosas no solo dan cuenta de los fenómenos inexplicables pues algunos dogmas religiosos no son solo ilusiones indemostrables, sino eventualmente también inverosímiles e incluso opuestos a lo que la ciencia ya ha podido demostrar. Las creencias religiosas dirá por ello, se sustraen de la razón y solo pueden ser comprendidas bajo el prisma del deseo, en donde encuentra su fuerza aún cuando ello implique ignorar o vivir de espaldas a la realidad.

engaño, en lugar de ofrecer la posibilidad de control racional, lúcido y adulto de las pulsiones⁶⁷.

Vemos pues que para Freud fue de gran relevancia el remitirse al estudio de los fenómenos antropológicos para darles una lectura psicoanalítica. Esta línea de investigación ha sido continuada por otros analistas como Sahovaler (1995), que nos ofrece una interpretación propia de los fenómenos descritos por Freud y por Ariès sobre la evolución del tratamiento de la muerte en la historia.

Para él, los ritos funerarios primitivos a los que Freud alude en Totem y Tabú, particularmente aquellos cuyas prácticas prohíben pronunciar el nombre del difunto, suponen la aplicación de la desestimación (o repudio) como primer modo para ignorar el reinado de la muerte. Ello tiene sentido, nos dirá, si recordamos que en el pensamiento primitivo la representación de cosa y de palabra permanecen firmemente unidas y la evitación de la representación palabra (nombre del difunto) es una manera de expulsar del aparato psíquico la representación de la muerte.

A medida que progresa la civilización, la desestimación como mecanismo colectivo se irá limitando, y dará paso a la desmentida⁶⁸ (o renegación), como producto de un cambio en el tipo de organización social, que conlleva una evolución de la estructura superyoica. El ideal del yo deja de sostenerse entonces en una lógica totémica, para arraigarse en un armado religioso.

⁶⁷ Lo ilógico sin embargo, acotará Domínguez (1990) es que Freud, “que durante su vida se dedicó a resaltar la primacía de la pulsión sobre el pensamiento y las enormes dificultades que sobrevienen cuando los deseos en los que la pulsión se expresa son rechazados, se presente (...) como valedor de la realidad y de la razón, viendo en esta última el único instrumento para poder vivir conforme a ella.” (p. 250).

⁶⁸ Para Sahovaler (1995), la desmentida como movimiento defensivo consta de tres pasos sucesivos: 1. ante la visión de aquello considerado traumático aparece un sentimiento de aniquilación yoica; 2. frente a ello, se genera un doble idealizado, que con voz enérgica contradice categóricamente la muerte; 3. el doble se vuelve hostil y aparece el sentimiento de lo siniestro.

Esto fue especialmente sostenible en los primeros siglos del catolicismo, en los que el sujeto podía mostrarse resignado ante la muerte porque estaba amparado en la promesa de resurrección de las almas, presentada como una certeza para todos por la mera profesión de la fe.

Este último mecanismo sin embargo, se irá debilitando, en la medida en que la promesa de inmortalidad se supedita a la actitud personal en el transcurso de la vida (siglos XII y XIII) y al momento de morir (siglos XV y XVI) y se establezca una relación cada vez más estrecha entre el futuro del muriente y su biografía. En este sentido, dirá Sahoaler (1995), “no basta ya profesar un culto determinado sino que es la conciencia moral, el superyo, quien dictamina sobre el destino del alma” (p. 126). Junto a esta mayor importancia de la instancia superyoica se produce el fracaso de la desmentida y el acto de morir se torna cada vez más terrorífico, apareciendo la preocupación por el cadáver y la carroña y con ello, el aumento de la importancia de la individualización de las sepulturas.

La desmentida dirá entonces Sahoaler (1995), mecanismo principal de defensa hacia nuestro destino ha ido fracasando, convirtiendo a la muerte en uno de los representantes de lo siniestro. “Es de suponer que con “la muerte de Dios (Nietzsche) y de las religiones, el hombre se sienta cada vez más desvalido frente a su fin”. (p. 127)

El lugar ocupado durante siglos por las creencias religiosas será rápidamente tomado por la ciencia, dirá Loffreda (2003), que se proclamará como un nuevo profeta que ubicando ante todo a la razón, ofrece la falsa ilusión de un progreso indefinido capaz de develar todas las incógnitas.

Los progresos de la ciencia y la medicina, han permitido entre otras cosas, que millones de seres humanos, cuya muerte hace cien años era segura, hoy puedan vivir sin grandes padecimientos. “La longevidad se ha convertido en un lugar común. (...) La hipótesis de Darwin de la selección natural está en vías de destitución por la cultura. Hasta los cadáveres han dejado de ser descartables y se reciclan: los transplantes permiten fantasear con una supuesta inmortalidad del cuerpo...” (Sahovaler, 1995, p. 121-122).

Junto a ello, sin embargo, y a pesar de los intentos por expulsar la muerte, ella vuelve a aparecer en el centro de la escena como producto de la crueldad del hombre unida al creciente perfeccionamiento técnico, siendo las guerras la evidencia más contundente de ello. La ilusión que niega la muerte dirá entonces Freud (1915/1997) vuelve a quebrarse y así, a pesar de nuestros intentos por desmentir la muerte, ella retorna de una y otra forma (Sahovaler, 1995) y circula de manera silenciosa (Raimbault, 1975).

Para Freud (1915/1997), la guerra vuelve a dejar al descubierto el hombre primitivo que somos, despojándonos de todas las superposiciones que la civilización haya podido aportar. La guerra, dirá en ese sentido, “nos obliga de nuevo a ser héroes que no pueden creer en su propia muerte; presenta a los extraños como enemigos a los que debemos dar o desear la muerte, y nos aconseja sobreponernos a la muerte de las personas queridas” (p. 2117).

La disrupción de la violencia y el caos han sido causados pues, dirá Alford (1992), por perseguir la muerte en nombre del orden público, ello con la esperanza de que controlando la muerte de otros –o las circunstancias alrededor de ellas- se podrá controlar también la muerte propia. Se creará sin embargo, un mundo

saturado de imágenes de muerte que, cual retorno de lo reprimido, inexorablemente nos confrontará con ella, de manera casi siniestra.

La exhortación de Freud (1915/1997) es en ese sentido contundente:

¿No habremos de confesar que con nuestra actitud civilizada hacia la muerte nos hemos elevado una vez más muy por encima de nuestra condición y deberemos, por tanto, renunciar a la mentira y declarar la verdad? ¿No sería mejor dar a la muerte, en la realidad y en nuestros pensamientos, el lugar que le corresponde y dejar volver a la superficie nuestra actitud inconsciente hacia la muerte, que hasta ahora hemos reprimido tan cuidadosamente?. (p. 2117)

A inicios del siglo XXI sin embargo, constatamos que la muerte sigue siendo difícil de aceptar, y que en el mejor de los casos, queda reservada para el otro o para uno inmensamente diferido en el tiempo. La muerte es pues considerada un acto impropio, mentiroso y temido, que se ve parcialmente soslayada en el imaginario individual y colectivo, por las promesas de inmortalidad que la religión y la ciencia aún ofrecen.

A pesar de ello, la fuerza protectora de estos refugios se ha ido debilitando y con el paso del colectivismo al individualismo, la muerte ha dejado de ser paulatinamente un asunto social para concernir única y exclusivamente al individuo por morir, quien ahora se expone en solitario a la fuerza vivencial de este hecho.

Pero ¿con qué recursos cuenta el individuo para hacer frente a esta situación, que por su contundencia no hemos logrado tramitar a lo largo de la historia?, ¿es acaso posible construir una relación distinta con la muerte, más aún con la propia muerte? ¿qué lugar tiene en el psiquismo este hecho? ¿es posible su elaboración?

2.2. *Muerte propia y muerte ajena: representaciones a nivel intrapsíquico*

Vida y muerte constituyen un par dialéctico en interacción permanente que nos confronta a nivel psíquico con una extraña paradoja, pues como bien señala Sahoaler (1995): “la vida solo tiene sentido por la existencia de la muerte (...) pero solo podemos dar sentido a la vida si suponemos la inexistencia de la muerte” (p. 120). En efecto, es el saber de nuestra finitud lo que precisamente nos permite significar toda nuestra vida como algo valioso e irrepetible, pues si ésta no corriese riesgos, todo sería postergado y el letargo se apoderaría de nosotros. El contrasentido sin embargo aparece con la otra parte de la afirmación, a saber, que para poder disfrutar, sufrir, producir, amar u odiar debemos suponer que nuestra vida es eterna, que la muerte no puede tocarnos, que somos inmunes a su efecto. (Herrera, 2002; Sahoaler, 1995)

Ya Freud (1915/1997) había aludido a esta contradicción al indicar que la muerte aunque sabida y reconocida por todos como un hecho ineludible, es negada y eliminada de la vida, como si quisiéramos prescindir de ella.

“La muerte propia es, desde luego, inimaginable, y cuantas veces lo intentamos podemos observar que continuamos siendo en ello meros espectadores⁶⁹” (p. 2110) expresará en este sentido Freud (1915/1997), para quien la muerte propia resulta inverosímil e imposible de representación en el inconsciente.

⁶⁹ Tan extraña es la autoapropiación de la muerte, señalará Pérez (1996), que ello se refleja en el mismo lenguaje. En sentido estricto, nunca puedo decir, “Yo estoy muerto”, pues esto equivaldría a admitir que habla mi cadáver, y en ese caso, ya no estaría muerto. Ahora bien, vale remarcar, que decimos “estoy muerto” y no “soy muerto”, a pesar de saber que el verbo estar nos indica algo transitorio y el verbo ser algo permanente. Pareciera pues que diciendo “estoy muerto” si bien se reconoce la precaria posesión de la vida, también se conserva la esperanza de poder volver al estado anterior, ya que cuando se está haciendo algo, también se puede dejar de hacerlo. Si dijéramos: “soy muerto” no habría esperanza.

Lo que llamamos nuestro inconsciente –los estratos más profundos de nuestra alma, constituidos por impulsos instintivos- no conoce, en general, nada negativo, ninguna negación –las contradicciones se funden en él-, y, por tanto, no conoce tampoco la muerte propia, a la que solo podemos dar un contenido negativo. En consecuencia, nada instintivo favorece en nosotros la creencia en la muerte. (Freud, 1915/1997, p. 2115).

Sobre esta idea vuelve en “Lo siniestro” (1919/1997), en donde afirmará que la representación de la propia mortalidad en el inconsciente es muy escasa –más adelante dirá nula- y que la angustia de muerte, lleva a desmentir violentamente la muerte. No obstante, dejará entrever su duda respecto a si la angustia de muerte hace referencia a la propia muerte.

En “El yo y el ello” (1923/1997), será más claro respecto a este punto, y respondiendo a Stekel, que se muestra convencido de que toda angustia está vinculada al miedo a la muerte, señalará que la angustia de muerte no está directamente relacionada con la percepción de la muerte personal, de hecho inadmisibles a nivel inconsciente (De Masi, 2004).

Distinguirá en ese sentido, la angustia de muerte de la angustia real objetiva y de la angustia neurótica ante la libido⁷⁰ y planteará además que existen dos condiciones bajo las cuales ésta emerge: como reacción frente a un peligro exterior

⁷⁰ Para Freud (1923) la verdadera residencia de la angustia es el yo, que se encuentra sometido a tres distintas servidumbres y amenazado por tres tipos de peligro que son su fuente de angustia: el mundo exterior, la libido del Ello y el rigor del super-yo. “Ignoramos qué es lo que el yo teme del mundo exterior y de la libido del *Ello*. Solo sabemos que es el sojuzgamiento o la destrucción, pero no podemos precisarlo analíticamente. En cambio, sí podemos determinar qué es lo que se oculta detrás de la angustia del yo ante el *super-yo*, o sea ante la conciencia moral. Aquel ser superior que luego llegó a ser el ideal del yo amenazó un día al sujeto con la castración, y este miedo a la castración es probablemente el nódulo en torno del cual cristaliza luego el miedo a la conciencia moral.” (p. 2727)

y como proceso interno (melancolía). En cuanto a los procesos puestos en marcha a raíz de ella explicará:

El mecanismo de la angustia ante la muerte no puede ser sino el de que el yo liberte un amplio caudal de su carga de libido narcisista; esto es, se abandone a sí mismo, como a cualquier otro objeto, en caso de angustia. La angustia ante la muerte se desarrolla, pues, a mi juicio, entre el yo y el *super-yo*. (...). El miedo a la muerte que surge en la melancolía se explica únicamente suponiendo que el yo se abandona a sí mismo, porque, en lugar de ser amado por el *super-yo*, se siente perseguido y odiado por él. (p. 2727)

La angustia de muerte entonces, asociada en 1915 -aunque sutilmente- al sentimiento de culpa, aparece al final de este texto, como vinculada a la pérdida del amor del superyó y finalmente a la angustia de castración: "... podemos considerar la angustia ante la muerte y la angustia ante la conciencia moral como una elaboración de la angustia ante la castración" (Freud, 1923/1997, p. 2727).

Para de M'Uzan (1978a), la muerte en Freud no se beneficia de un estatuto excepcional, sino que ha de alinearse en el mismo plano que las demás figuras de la aniquilación (imagen de la mutilación o de la pérdida), para finalmente significar la castración. Aclarará que la aniquilación no es algo desconocido para el inconsciente, sino que ésta existe solo bajo la forma de un deseo de eliminar a aquel que esgrime la amenaza de castración, el padre⁷¹. Los deseos de muerte parecen sucumbir a la retención, la culpabilidad se perpetúa y alimenta el miedo a morir. El círculo se vuelve a cerrar, la muerte en cuanto tal no tiene lugar, está relegada al

⁷¹ De M'Uzan (1978a) nos recuerda que bajo la lógica del pensamiento freudiano, la aniquilación en el inconsciente ha de referirse a lo enemigo o a lo extraño que, incluso una vez desaparecido, puede volver en cualquier momento para vengarse, pues la muerte, no es nunca natural, es siempre la obra de otro, vivo o invisible, que viene a quitarnos algo, a privarnos de la vida.

rango de máscara sin ninguna otra significación, mas que la de la propia angustia de castración.

Este planteamiento será reafirmado por Freud de manera más contundente en “Inhibición, síntoma y angustia” (1926/1997), sostenido ahora en el argumento de que, en la medida en que nadie tiene la “experiencia de vivir su muerte”, es imposible imprimir a nivel interno una huella mnémica de este acontecer, que permita hacerla ingresar dentro del universo representacional⁷². Por sustitución metafórica concluirá que la muerte propia siempre remite a la representación de la castración.

En el inconsciente no hay nada que pueda dar contenido a nuestro concepto de aniquilación de la vida. La castración se vuelve por así decir representable por medio de la experiencia cotidiana de la separación respecto de los contenidos de los intestinos y la pérdida del pecho materno vivenciada a raíz del destete; empero, nunca se ha experimentado nada semejante a la muerte, o bien, como es el caso del desmayo, no ha dejado tras sí ninguna huella registrable. Por eso me atengo a la conjetura de que la angustia de muerte debe concebirse como un análogo de la angustia de castración. (Freud, 1926/1997, p. 2858)

La angustia de muerte para Freud, concluirá por ello De Masi (2004), “proviene no de la percepción de la inmanencia de la muerte sino del sentimiento de culpa, de la angustia de castración o de la pérdida del amor del superyó” (p. 169), sabiendo que para él, la angustia de castración subsume a final de cuentas

⁷² Para Alizade (1996), este planteamiento freudiano se encuentra en concordancia con la definición introducida por Lalande en el Diccionario de Psicoanálisis, según el cual, la representación viene a ser lo que forma el contenido concreto de un acto de pensamiento y especialmente la reproducción de una percepción anterior.

todas las angustias, desde la pérdida del pecho al abandono o a la angustia traumática⁷³.

El yo da la señal de angustia tan pronto como discierne el peligro de castración. Pero la angustia no se limita al peligro de castración, sino que responde a la reacción por una pérdida, una separación. “El yo tiende a reaccionar frente a la amenaza de abandono del superyó protector, quedando librado a los poderes del destino y cuando esto ocurre queda desprotegido contra los estímulos exteriores, ingresando en el aparato volúmenes hipertrópicos de excitación (neurosis traumática).” (Miramón y Barna, 1990, p. 1165)

Algo lo diferencia de las separaciones, dado que en estos casos sentimos dolor y duelo y no angustia. La angustia, caracterizada por su carácter displaciente (habitualmente acompañado de sensaciones físicas a nivel de los órganos respiratorios y del corazón), se diferencia del duelo y el dolor, porque en ella se

⁷³ Los progresos del desarrollo del yo contribuyen, ciertamente, a desvalorizar y desplazar las situaciones peligrosas anteriores, pudiendo así decirse que cada una de las edades del desarrollo tiene adscrita cierta condición de angustia adecuada a ella. Si consideramos que la angustia tiene como origen la perturbación económica por el crecimiento de las magnitudes de estímulo que demandan una descarga, factor que constituye el verdadero nódulo del “peligro”, plantearemos que la experiencia prototípica de angustia para los hombres es el nacimiento. La angustia posterior surge como reacción al hecho de advertir la falta del objeto. La situación que se considera como un “peligro” y contra la cual uno quiere hallarse asegurado es la de insatisfacción, la del crecimiento de la tensión de la necesidad, contra la cual uno es impotente. Con la experiencia de que un objeto exterior, aprehensible por medio de la percepción, puede poner término a la situación peligrosa que recuerda la del nacimiento, se desplaza el contenido del peligro temido desde la situación económica a su condición determinante de tal situación, o sea, a la pérdida del objeto. La siguiente transformación de la angustia, o sea, el miedo a la castración que surge en la fase fálica, es una angustia ante la separación, enlazada a la misma condición. El peligro es aquí ser separado de los genitales, circunstancia que nos recuerda que el miedo a la castración tiene por contenido la separación de un objeto muy estimado y que la angustia más primitiva –la del nacimiento– surgió al verificarse la separación de la madre. El poder del super-yo provoca un nuevo cambio. Con la despersonalización de la instancia parental de la cual se temía la castración, se hace más indeterminado el peligro. La angustia a la castración se convierte en angustia moral y no es ya fácil indicar lo que la angustia teme. Lo que el yo considera como peligro, y a lo que responde con la señal de angustia, es a la cólera del super-yo o al castigo que el mismo puede imponerle, o a la pérdida de su amor. La última transformación de este miedo al super-yo es el miedo a la muerte (por la vida), o sea, la angustia ante la proyección del super-yo en los poderes del destino. Todas estas situaciones peligrosas y condiciones de la angustia pueden subsistir conjuntamente y provocar la reacción angustiosa del yo en épocas posteriores. (Freud, 1926)

lleva a cabo un proceso de descarga, en el que participan inervaciones motoras, que es posible percibir. Por otro lado, el dolor es la reacción a la pérdida del objeto, y la angustia, la reacción al peligro que tal pérdida trae consigo y, por desplazamiento, una reacción al peligro de la pérdida del objeto mismo. (Freud, 1926/1997)

En adelante, el pensamiento freudiano seguirá siendo categórico al afirmar que la muerte propia no tiene representación en el inconsciente y que la angustia de muerte es tan solo un derivado de la angustia de castración. Está claro pues, que el argumento de Freud que vincula la angustia de muerte con la angustia de castración, se sostiene en la idea de que el único registro de muerte a nivel inconsciente es el de la muerte de un otro, escenario en el que se juegan deseos parricidas y con ello, la angustia de castigo y de pérdida del amor del superyo.

Llama la atención sin embargo, el que en esta formulación Freud haya abandonado lo que afirmara en 1915, al referirse a la muerte de un ser querido, que en tanto trozo de su propio yo, acercaba al sujeto a la experiencia de que él mismo podía morir.

¿Ello podría sugerir sutilmente la existencia de un registro experiencial y por tanto la posibilidad de representación inconsciente, aunque sea parcial, de la propia muerte? ¿podría decirse por tanto que existe una angustia específica, la angustia de muerte, que de cuenta de ese registro? ¿esta última seguiría siendo considerada solo un derivado de la angustia de castración? ¿tendría relación con otras angustias como la de pérdida del objeto y la de nacimiento, reconociendo que cada una de ellas posee un estatus propio?

De otro lado, a partir de la formulación de la teoría estructural de la mente y el segundo modelo pulsional, ¿podría seguir sosteniéndose el argumento de que en el inconsciente no es posible la representación de la muerte propia, dado que éste es pura positividad y solo alberga el deseo y el placer? ¿cuál sería la relación entre aquellas situaciones que aproximan al sujeto a la experiencia de su propia muerte, la angustia de muerte y la pulsión de muerte?

Estas interrogantes nos revelan algunos vacíos e inconsistencias en las formulaciones freudianas. Lo curioso sin embargo, diremos junto con De Masi (2004), es que a pesar de ello, éstas han sido defendidas en forma incluso intransigente por algunos de sus discípulos más cercanos.

Klein será una de las primeras psicoanalistas que quiebra con la idea de Freud respecto de la no representabilidad de la muerte en el inconsciente. En ese sentido, en 1955 afirmará, sostenida en sus observaciones clínicas, no solo que en el inconsciente existe el miedo al aniquilamiento de la vida sino que éste constituye una fuente de angustia que no se elimina jamás y un factor subyacente a todas las situaciones de angustia. Así dirá que la angustia tiene su origen en el miedo a la muerte: "... el sentimiento de caos, de desintegración, (...) pienso que se vincula estrechamente con el temor a la muerte (...) el temor a la aniquilación por las fuerzas destructivas de adentro es el más intenso de todos los miedos." (Klein, 1955/1994, p. 150)

Este miedo a morir, en Klein, es una percepción psíquica presente en las primerísimas fantasías inconscientes, un miedo puesto en movimiento por la pulsión de muerte. La representación de la muerte es para ella posible, siendo uno de sus primeros representantes, el superyó primitivo para luego encontrar

equivalencia en la representación de los objetos malos y persecutorios. De este modo, los objetos malos que permanecen inmodificados, producirían la experiencia de la muerte interna. (De Masi, 2004)

El miedo a la muerte personal planteará Klein (1955/1994) puede ser equiparado inconscientemente al estado de sufrimiento y de caos del mundo interno, a la angustia de fragmentación, de soledad y de abandono experimentada al principio de la vida y que tiende a reaparecer cíclicamente en el curso de la existencia.

En mi experiencia, el temor a la muerte se intensifica mucho si ésta es vivida como un ataque de objetos internos y externos hostiles, o si despierta ansiedad depresiva por la posibilidad de que los objetos buenos sean destruidos por esas figuras hostiles. (Por supuesto, pueden coexistir estas fantasías persecutorias y depresivas). Las ansiedades de naturaleza psicótica son la causa de este excesivo temor a la muerte del que muchos individuos sufren a lo largo de su vida; y el intenso sufrimiento mental que, como algunas observaciones me lo han demostrado, algunas personas experimentan en su lecho de muerte, se debe, en mi concepto, a la reviviscencia, de ansiedades psicóticas infantiles. (Klein, 1955/1994, p. 180)

El miedo a morir, dirá por ello Joan Riviere (1955 citado en De Masi, 2004), es un elemento fundamental de nuestra vida afectiva que radica en nuestro pensar inconsciente, como la vida misma, y que busca ser alejada de la experiencia consciente a través de diversos mecanismos de defensa.

La introyección de un objeto interno bueno, será entonces nuclear para la integración y cohesión del yo, al igual que lo fue en los momentos iniciales, pues

dará pie al predominio de las pulsiones de vida en las relaciones del mundo interno, que marcadas por el amor y la gratitud, sirven como protección contra la angustia de muerte.

Por eso De Masi (2004), al dar una lectura personal a las ideas kleinianas, dirá que “cuanto más dotada está una persona de un mundo interno saneado, tanto más puede la idea de la muerte personal ser vivida con resignación y con tristeza, y no como angustia del caos o como agonía y temor sin fin.” (p. 181). Como contraparte, las estructuras patológicas, signadas por la envidia o el narcisismo patológico como derivados de la pulsión de muerte, se caracterizan por un incremento de la amenaza interna de la angustia de muerte.

Sobre la base de lo planteado por Klein, ya no solo basta preguntarse si la muerte propia tiene representación en el inconsciente y si la angustia de muerte es un equivalente de la angustia de castración, tal como lo planteaba Freud, sino que además, surge la interrogante respecto a la relación entre angustia de muerte y pulsión de muerte.

Para De Masi (2004), un punto de discrepancia fundamental entre Freud y Klein radica justamente, en que para el primero, la pulsión de muerte, al no ser representable, no generaría angustia y no sería vinculable a la experiencia de muerte personal.

Al respecto, Klein no solo afirmará que la muerte propia si es representable en el inconsciente, sino que además nos dirá que la angustia de muerte es el afecto correspondiente a las fantasías de caos, desintegración y soledad en las que se cristalizan dichas representaciones, sabiendo además que éstas tienen su fuente en la acción de la pulsión de muerte, vivida psíquicamente desde el inicio, como

agresión y destructividad. Ello se sostiene evidentemente sobre una concepción de la pulsión de muerte altamente arraigada en lo biológico y en las sensaciones originales de displacer y desorganización, que implícitamente nos hace pensar en un primer registro de muerte, correspondiente al de la muerte propia.

Bajo esta perspectiva, ¿muerte propia y pulsión de muerte compartirían los mismos contenidos representacionales? ¿en qué medida el tránsito por la propia muerte desde una posición depresiva ligaría la muerte a otros contenidos? ¿qué transformaciones se jugarían en esos casos? ¿existiría algún vacío psíquico en torno al propio morir?

Autores contemporáneos continuarán reflexionando en torno a las formulaciones freudianas y kleinianas, intentando también responder en parte, a los cuestionamientos que hoy aquí formulamos.

Mauricio Abadi (1973) así, al igual que Klein aunque sobre la base de una argumentación distinta, señala que el temor a la muerte constituye la angustia básica y omnipresente y que por tanto, todas las demás angustias que acompañan al ser humano, no son sino metamorfosis de esta gran ansiedad fundamental.

Se detiene por tanto en el análisis de la problemática de la muerte, señalando que si bien la muerte propia es un hecho que intelectualmente se nos presenta como ineludible, es una realidad incognoscible en tanto no se puede tener un conocimiento experiencial de ella. El hecho de que en la muerte no haya objeto cognoscible ni sujeto cognoscente, hace que se presente como un peligro desconocido, cuyo carácter de peligro se asienta más en el vacío de conocimiento que en el apego a la vida misma (instinto de conservación).

Este vacío buscará ser llenado, a decir de Abadi (1973), con fantasías provenientes de las capas más arcaicas e inconscientes de la mente, creando conjeturas en torno a la muerte que paradójicamente, no pueden haber brotado sino de las experiencias de la vida y por tanto tomar la forma de fantasías básicas acerca de los hechos centrales del vivir.

La idea de mi propia muerte, afirmará entonces, solo podrá ser sentida como verdadera, en la medida en que se apoye en otras experiencias que tienen un valor equivalente. Enumerará por tanto una serie de circunstancias que podrían tener este significado: la experiencia de la muerte ajena, particularmente la de un ser querido; estados en apariencia similares a la muerte, como el dormir o el desmayo, a pesar de que no implican ni siquiera la cesación de la vida psíquica; muertes parciales que de continuo ocurren en uno y de las que se tiene una vivencia consciente o inconsciente (mutilaciones, sobrevivencia a personas que integraron las experiencias del pasado y que ya no son).

Sin embargo, para Abadi (1973), la fantasía fundamental acerca de la vida, del morir y del estar muerto, es aquella que surge del proceso centrado en la línea cero del nacimiento⁷⁴ y que incluye la imagen de la sucesión de tres momentos o etapas: vida intrauterina-nacimiento-vida extrauterina, cuyo sucederse e imbrincarse constituyen la experiencia crucial del ser viviente. Vinculadas a estos tres momentos aparecen para él tres angustias arquetípicas que representan a su vez, las versiones primarias de la angustia ante la muerte: la angustia del encierro en el

⁷⁴ Ya Freud (1926/1997) había aludido, sobre la base de los escritos de Otto Rank, al tema del trauma del nacimiento, pero para resaltar el lugar de este acontecimiento como experiencia prototípica de angustia, cuyo carácter de peligro se asocia a la intensa perturbación económica que éste suscita. Posteriormente sin embargo sobre el modelo de desarrollo de las angustias, ésta será subsumida a la angustia de castración, bajo el supuesto de que la angustia más primitiva, aquella que surge frente a la separación de la madre en el nacimiento, puede ser solo significada bajo los contenidos de la fase fálica como peligro de ser separado de los genitales.

adentro, la angustia ante el cambio y la angustia ante la ilimitación en el vacío del afuera.

La muerte será fantaseada entonces, de manera directa o simbólica como: regresión intrauterina (muerte como retorno al vientre materno y como refugio frente a un vivir equiparado con el exilio y el desamparo), tránsito o mudanza (muerte como liberación o re-nacimiento en tanto pasaje del encierro en la prisión del cuerpo a la libertad de un espacio-tiempo ilimitado que conducen a la idea de infinitud y eternidad) y desintegración o locura (si la vida es la resultante de la relación del sujeto -que es cuerpo-, con el mundo -que es la mente-, la fantasía de locura puede ser una figuración de la muerte en cuanto supone la destrucción de uno de los términos -la mente-).

La angustia de muerte activará en ese sentido, movimientos defensivos (logrados o fallidos, conscientes o inconscientes) que buscarán negar la muerte. El desplazamiento constituirá así, un modo de transferir a otras causas reales o irreales la angustia de muerte, postuladas por algunos como equivalentes inconscientes de la muerte, pero que no son otra cosa que sustitutos de los que es más fácil defenderse, como es el caso de la angustia de castración. (Abadi, 1973)

Como contraparte de la angustia de muerte, Abadi (1973) reconoce la existencia de un deseo de muerte de carácter universal y ligado al instinto de muerte, que aunque en apariencia se muestra como opuesto a la angustia de muerte, en realidad no lo es. Ello solo tiene sentido, si se tiene en cuenta que para Abadi, la tendencia a la muerte (tanatos) no es entendida en función de un deseo de muerte como fin o disolución en el no ser (que no es concebible por la mente), ni como una regresión de la materia viva a su primitivo estado inorgánico sino en función de un

deseo de liberación luego de un deseo de vida, de una vida libre del encierro y de la cautividad del cuerpo a partir del nacimiento.

En este sentido, se hace palpable como la propuesta de Abadi supone un distanciamiento de los planteamientos freudiano y kleiniano. Así pues, mientras Freud ubica la angustia de castración como la fundamental y vincula la angustia de muerte a los deseos parricidas, al temor al castigo y al sentimiento de culpa propios de la trama edípica, Abadi no solo reconoce la existencia de una angustia de muerte relacionada con la muerte en sí sino que la pone en primer plano, reduciendo la angustia de castración a un sustituto de ésta.

Por otro lado, si bien Abadi considera al igual que Klein que la angustia de muerte es una de las angustias básicas del sujeto, para él la experiencia que liga al sujeto con la angustia de muerte no surge como resultado de la acción de la pulsión de muerte entendida como agresión y destructividad, sino por el contacto que se tiene con el objeto muerte, que resulta en sí mismo incognoscible.

Esta idea de incognoscibilidad de la muerte propia, que en principio podría ser tomada como un punto de acercamiento entre Freud y Abadi, es solo relativa para este último, pues para Abadi las experiencias de la vida que tienen que ver con muertes parciales, generan en el sujeto equivalentes inconscientes del propio morir (fantasías del vivir, del morir y del después de morir construidas alrededor del punto cero del nacimiento), aún cuando la muerte total quede, en su carácter más específico, igualmente escamoteada.

A partir de estos planteamientos nos preguntamos ¿en qué medida muerte y nacimiento son equiparables? ¿acaso la lectura de la muerte (fantasías, deseo, pulsión), desde el lado de la vida, no la priva de una cualidad esencial? ¿hablar de

equivalentes inconscientes de la propia muerte supone atribuirle un carácter de representabilidad?

Sobre la reflexión en torno a la representabilidad de la muerte propia iniciada por Freud, volverá también Sahoaler (1995) pero de manera más explícita que Abadi, discutiendo los aspectos relativos al lugar y modalidad de inscripción de la misma en el aparato psíquico.

Planteará en ese sentido, que la muerte se representa de tres maneras: como descarga de afecto (representación inconsciente), como representación yoica preconsciente (manteniendo los criterios del pensamiento hipotético-deductivo), y como representación superyoica (bajo la forma de sentimiento de culpa)⁷⁵.

A nivel inconsciente dirá que, la representación de la muerte es tan posible como la de la castración y que en ambos casos toma la forma de un afecto o desprendimiento libidinal⁷⁶. Señalará entonces, en un sentido contrario al de Freud, que la muerte propia, al igual que ocurre con la castración, a pesar de no haber sido vivenciada como un hecho real, puede ser registrada en el inconsciente a partir del uso de las lógicas de simultaneidad, analogía y causalidad.

En el caso de la castración pues, la aplicación de estos criterios supone pensar que, el varón al ver que la niña no tiene pene (registro perceptual) y traer a su mente por analogía situaciones de pérdida como la del pecho y las heces (criterio

⁷⁵ Curioso es que en su ordenamiento de las maneras de representar la muerte en el aparato psíquico Sahoaler no mantenga consistencia en el uso de las categorías del modelo topográfico y estructural, aludiendo en algunos casos a espacios psíquicos (preconsciente e inconsciente), y en otros a estructuras (yo y superyo), o incluso a categorías como descarga de afectos y representaciones. Nos preguntamos en ese sentido, si la descarga de afecto como representación inconsciente se adscribiría al ello como instancia psíquica y si las representaciones superyoicas de la muerte se encuentran a nivel preconsciente o inconsciente.

⁷⁶ Para Sahoaler, el inconsciente es un espacio heterogéneo formado por representaciones-cosa (pensamientos inconscientes y deseos) y afectos; y, el ello pulsional se vehiculiza de dos formas no excluyentes: ligando de una manera particular las distintas representaciones-cosa (pensamientos inconscientes y deseos) o descargándose libremente en el aparato psíquico (afectos).

vivencial), experimenta angustia pues, de acuerdo a su lógica, a la niña le ha sucedido eso debido a sus deseos incestuosos y por tanto, a él también le podría ocurrir.

Extrapolando esta lógica a la muerte propia se diría, según Sahovaler, que si bien nadie ha podido experimentar su propia muerte, sí ha podido inscribir la muerte ajena, en tanto deseada (parricidio, matricidio, fratricidio) o vivida (muerte real de un ser querido o por asociación con otras muertes), y que a final de cuentas, la muerte ajena remite a la muerte propia.

Hasta allí, su tesis se sustenta en la aplicación del criterio analógico (la muerte ajena en tanto vivida remite a la muerte propia). Sahovaler sin embargo, parece no percatarse de una omisión importante, pues cuando debiera aplicar el criterio causal, apelando al contenido de deseo enunciado para el caso de la muerte ajena, suspende su argumentación, que de hecho nos hubiera llevado a concluir, más allá de su intención, que la angustia de muerte no es más que angustia de castración (yo moriría, al igual que el otro, por mis deseos parricidas).

Más allá de este desfase, Sahovaler incorpora un nuevo elemento a su propuesta a partir del reconocimiento de que la muerte propia, sigue siendo un faltante representacional, que al igual que la castración, solo se da a conocer por el afecto que desencadena⁷⁷.

Este afecto (angustia de muerte) tiene para él su primer basamento en la angustia automática que, tal como es descrita por Freud, constituye un pre-afecto que requiere ser ligado a la sexualidad para ingresar al circuito del principio del

⁷⁷ Para Sahovaler (1995), la representación de la castración se registra como sensación de peligro, es decir, por el afecto que despierta (angustia de castración), y no como una suerte de imaginación (al modo de un niño sin pene).

placer. Por ello, cuando el sujeto se ve confrontado de manera real o fantaseada con la posibilidad de su muerte, la angustia de muerte vuelve a aparecer sin ligadura.

Esta libido desprendida es básicamente libido de autoconservación que mientras permanece soldada a las pulsiones sexuales se inscribe (parcialmente) como amenaza de castración. Cuando la libido de autoconservación se libera (trauma mediante) de manera brutal, se rompen las ligaduras que la tenían amarrada a distintas representaciones sexuales, produciéndose una descualificación afectiva. Las pulsiones de autoconservación, al quedar desvinculadas de las pulsiones sexuales, caen bajo el dominio de la pulsión de muerte. (Sahovaler, 1995, p. 131)

De este modo, Sahovaler termina concluyendo que el representante inconsciente del propio morir –y de la castración– es un afecto y no una representación. Esto último, lejos de contraponerse al planteamiento freudiano de la irrepresentabilidad de la muerte propia, pone en entredicho la idea de la representabilidad de la castración. Si consideramos sin embargo, que el propio Sahovaler ha afirmado que el inconsciente está formado por representaciones-cosa (pensamientos inconscientes y deseos) y afectos, tendríamos que adjudicar a la castración no solo un afecto (angustia de castración) sino un contenido de deseo inconsciente (deseos incestuosos y parricidas) que determinaría que a diferencia de la muerte propia, su vehiculización se diera de manera ligada (representaciones) y no como una descarga libre en el aparato psíquico (afecto).

A nivel preconsciente, dirá, la representación de la muerte propia es subsidiaria de la estructuración de los conceptos de tiempo y espacio dentro del aparato psíquico, y de la separación entre ellos, pues solo a partir de este logro, el sujeto

está habilitado para pensar un espacio que permanece aún cuando su tiempo ya ha pasado. Ello se va adquiriendo progresivamente a lo largo del desarrollo⁷⁸, pero solo se consolida con el advenimiento del yo real definitivo y el acceso al pensamiento hipotético-deductivo.

Esta posibilidad de pensar la muerte a nivel preconsciente está íntimamente relacionada, a decir de Sahovaler, con los juicios de valor provenientes del superyó, pues una vez estructurado el aparato psíquico, el superyó se apropia de la representación de la muerte.

Considerando las distintas subestructuras del superyó, Sahovaler planteará que son la conciencia moral y el ideal del yo los que coadyuvan en la generación de angustia de muerte. Para él, es a nivel de la conciencia moral donde la culpa ejerce su reinado, siendo el masoquismo moral la representación más acabada de la muerte, en tanto amenaza al yo con el desamor y la extinción. El ideal del yo por su parte, también podrá intervenir en la generación de la angustia de muerte, pues cuando el ideal es bruscamente destruido y no logra ser reemplazado por ningún otro, el yo queda sin guía ni objetivo y se genera un pensamiento apocalíptico cargado de un montaje afectivo emparentado con la angustia de muerte⁷⁹.

⁷⁸ El trabajo clínico con niños próximos a morir, o con aquellos que han padecido desde la más temprana infancia enfermedades graves aunque éstas no impliquen un riesgo vital, nos muestra que esta secuencia de desarrollo puede adquirir variantes y llevar a que el descubrimiento de la propia finitud pueda darse de un modo anticipado. (Raimbault, 1975; Aberasturi, 1978; Spinetta, 1980, 1983; Hostler, 1983; McWhirter y Masel, 1987; Kubler-Ross, 1993; Ruda, 2002, 2006). El niño, aún cuando no siempre puede pensar su muerte como tal, parece ser capaz de sentir su muerte, a veces de un modo difícilmente formulable y es probable que ello tenga que ver por una parte, con la vivencia del propio cuerpo que inevitablemente informa que “algo no anda bien” y a su vez, con el registro proveniente de su experiencia de interacción con los padres y cuidadores que advierte de una amenaza patente. (Aberasturi, 1978; Ruda, 2002, 2006).

⁷⁹ Vale acotar que Sahovaler alude a sentimientos como la culpa y el temor al desamor, clásicamente asociados por Freud a la angustia de castración, para justificar su afirmación de que la conciencia moral es capaz de activar angustia de muerte.

A final de cuentas podríamos decir que Sahoaler en su intento por diferenciar la angustia de muerte de la angustia de castración, termina planteando que aunque el primer basamento de la angustia de muerte es la angustia automática (caracterizada por el exceso de cargas, la defusión pulsional y la primacía de la pulsión de muerte), cuando ésta es ligada a las pulsiones sexuales puede ingresar en el circuito representacional bajo la forma de angustia de castración. ¿Significaría esto que la única elaboración posible de la angustia de muerte pasa por la elaboración de la angustia de castración?

Pero también sabemos que la ligadura entre la angustia de muerte y sexualidad nunca es completa, y que cuando el sujeto se enfrenta a una situación traumática, como puede ser su posibilidad de muerte, se produce una fragmentación de la libido narcisista, quedando entonces la angustia de muerte desprendida de su componente libidinal. ¿Qué supone esta fragmentación de la libido narcisista? ¿cuál sería el destino de lo no ligado? ¿conduce ello a una desnarcisización en la línea del narcisismo negativo de Green?

Desde otro ángulo y apelando a la clínica, Alizade (1988, 1992, 1996) como analista con gran experiencia en el trabajo terapéutico con pacientes próximos a morir, retomará nuevamente la pregunta sobre la representabilidad de la muerte propia en el inconsciente.

Sus reflexiones, al igual que las de Sahoaler, parten del cuestionamiento de la argumentación freudiana de 1923, que sostiene que la muerte no se puede representar porque nadie ha experimentado su propia muerte. A su entender, esta afirmación contradice lo que Freud mismo había señalado en 1915 al plantear que la muerte del ser amado, en tanto trozo de nuestro yo, constituía una suerte de

confrontación con la propia muerte y en ese sentido esbozaba la idea de una cierta forma peculiar que tiene el sujeto para experimentar-representar su muerte.

Efectivamente, dirá Alizade (1996), nadie tiene la experiencia de su propia muerte en forma directa, si en cambio representaciones del objeto muerte que se inscriben en los sistemas mnémicos. Explicará entonces que de la misma manera en que se tienen representaciones de lugares que no se conocen, de estados que no se han vivenciado, de sucesos que no han acaecido se formarán representaciones de la muerte, a partir de la muerte del otro, bien sea la de un extraño o la de un ser querido.

Lo irrepresentable, a decir de Alizade (1996) asoma en representaciones privilegiadas que tienen la forma de la anticipación imaginaria de un acontecer futuro y que tienden a un absoluto. “Gracias a la circulación de seres muertos, a la mirada en “lo cadáver”, algo se vivencia de la certera aniquilación. Se roza lo impensable y uno aprehende que también uno morirá” (p. 34). Por ello concluye la autora, que si bien no hay representaciones de la muerte si existen representaciones acerca de la muerte. Pero ¿cuál es la diferencia que ella estima entre las representaciones de y acerca de la muerte? ¿cuál es el lugar que ocupan a nivel psíquico? ¿con qué angustias se asocian?

De Masi (2004) por su parte, retomará esta discusión sobre el lugar que la muerte tiene en el inconsciente, cuestionándose además respecto a la modalidad de su presencia. Se plantea en ese sentido no solo la pregunta de la representabilidad de la muerte propia sino de la existencia de algún registro de la angustia de muerte en este espacio del psiquismo.

Para ello propone reformular la afirmación freudiana de que la muerte no está presente en el inconsciente en tanto que en este no hay nada de contenido negativo. Al respecto dirá que si el inconsciente ha dejado de ser definido como el lugar de la omnipotencia, para constituir un lugar de la comunicación desconocida y de las verdades –incluidas las displacenteras-, éstas incluyen la idea de la propia muerte. Por otro lado, el hecho de que en el inconsciente coexistan creencias múltiples y opuestas, explica el que olvidemos y a la vez conozcamos de nuestra muerte.

Acotará sin embargo que el hombre no posee fórmulas de pensamiento aplicables a la muerte, y utiliza por ello para la muerte categorías aplicables para la vida. La muerte propia cae en la categoría de lo impensable, de lo no representable, de aquello extraño al orden simbólico, lo cual no significa que no esté presente creando angustia y terror.

“El evento muerte es para nosotros un trauma real, no experimentado en el pasado sino proyectado en el futuro” (p. 141), capaz de suscitar la sensación de acontecimiento imprevisto, que lejos de ser pensado es vivido.

La muerte se constituye así, en un evento traumático devastador, que quiebra con toda defensa o barrera contra los estímulos excesivos y que evoca una señal de peligro que coincide con la angustia automática.

La muerte personal es definida entonces como “una experiencia de separación que no tiene analogía con el duelo, y que por eso desencadena una angustia específica no fácilmente elaborable y no asimilable a la de otras experiencias de despedida” (p.135).

“El trauma que deriva de lo inevitable de la muerte destruye la ilusión positiva de poder gobernar nuestra vida, y hace reemerger las profundas angustias de aniquilamiento de las que todo hombre es portador.” (De Masi, 2004, p. 136).

Por ello dirá De Masi (2004), que la angustia de muerte, como angustia traumática por excelencia, no es pensable y debe ser negada, aún a costa del sentido de integridad y continuidad de la propia existencia. Esta sin embargo, permanece viva en la memoria sin poder ser nunca olvidada, dado que para que un hecho sea olvidado, tiene que ser elaborable, vuelto digerible en el aparato psíquico y la muerte es un objeto indigerible, pleno de angustia traumática.

Desde aquí, De Masi (2004) plantea que pensar en la posibilidad de hacer duelo por la propia muerte supone una incongruencia pues el duelo solo es posible en presencia de una ausencia que una vez fue presencia, y en el caso de la muerte, solo rozaríamos la presencia de la nada, la presencia de la ausencia, que sin embargo nunca ha sido presencia.

La sorprendente falta de valencias simbólicas y la concretud del pensamiento frente al evento muerte, dan cuenta de la presencia de un área de impotencia de nuestra mente, pues el hombre, por razones ontológicas, no puede conocer la propia muerte. Con qué experiencia conocida se la representa sin embargo. La hipótesis de De Masi (2004) es que la representación de la muerte en continuidad con la experiencia de la vida conduce al hombre a considerarla como la peor condición de sufrimiento.

“La representación inconsciente de la muerte es similar a la que el psicótico tiene de su estado psíquico” (De Masi, 2004, p. 142). La idea de la muerte, activa pues un terror sin nombre, asociado con el aniquilamiento, que es más

desestabilizante en la medida en que sobrevenga en soledad. La muerte en el inconsciente aparece como agonía eterna, como una vida que no se extingue sino que comporta la penosa sensación de estar muerto. El hombre, en el lugar de la propia muerte, se representa el aislamiento y la segregación sin tiempo.

Tomando en cuenta estas consideraciones, De Masi (2004) explicitará su acuerdo con Freud, señalando que éste tenía razón en negar la presencia en el inconsciente de la muerte real. Resalta igualmente la agudeza de Melanie Klein, cuya teorización sobre la destructividad y la envidia la llevan a vincular la angustia de muerte con el sufrimiento y la patología psíquica, describiendo en ese sentido la existencia de otra muerte, la muerte psíquica.

Por otro lado, en coincidencia con Abadi subraya el carácter incognoscible de la muerte propia y el uso de experiencias de la vida para otorgarle contenido en el inconsciente, si bien la figuración de la muerte no estaría referida al nacimiento sino en todo caso a la locura, como desestructuración e inmovilización psíquica.

Una idea propia y central en sus planteamientos será sin embargo la definición de la angustia de muerte como angustia traumática, sostenida en la consideración de que la muerte propia constituye un hecho disruptivo para el psiquismo que no puede ser integrado a categorías de pensamiento ni tramitado a través de los procesos de duelo, puestos en marcha frente a todas las demás pérdidas. Desde aquí nos preguntamos, ¿es posible hablar de algún otro tipo de trabajo psíquico que permita su tramitación? ¿sería éste análogo al de la elaboración de los traumas?

Green (1982/1999) por su parte, volverá al tema de la representabilidad de la muerte en el inconsciente, dando un giro a la discusión, al centrarla en torno a

mortalidad-inmortalidad del yo bajo los aportes de la teoría del narcisismo, el modelo estructural de la mente y la segunda teoría pulsional.

Recordará en este sentido, que la idea freudiana de irrepresentabilidad de la muerte en el inconsciente, se sostiene en la concepción de un sistema inconsciente que regido por el principio del placer y el proceso primario admite solo la positividad:

El radicalismo de [los puntos de vista de Freud] sobre la inexistencia de la muerte en el inconsciente, por la falta de una representación de ella, se justifica por el tipo de racionalidad que es propia del proceso primario: este no conoce la duda, ni grados en la certidumbre; ignora la negación y permanece insensible al paso del tiempo; por lo tanto, a cualquier idea de tiempo. Por eso mismo, no podría concebir, en forma alguna, ese fin de una existencia que está animada por la exclusiva exigencia del cumplimiento de deseo. (Green, 1982/1999, p. 240).

Bajo esta lógica dirá, cuestionando los planteamientos freudianos, no es posible pensar que en el inconsciente existe una idea de inmortalidad, pues “si la muerte no tiene representante en el inconsciente, no puede reclamar la inmortalidad” (p. 244). En todo caso, la afirmación absoluta de la vida en el inconsciente bajo la forma de los cumplimientos de deseo, señalará Green, solo se enfrentaría con la censura y no con el saberse mortal, pues la única amenaza posible es la de la extinción de toda posibilidad de placer y ello remite a la castración.

Ahora bien, si retomamos las formulaciones freudianas que alimentan la teoría del narcisismo y que dan origen al planteamiento del segundo modelo de la mente, veremos a decir de Green, que la idea de inmortalidad es solo concebible si se

desplaza el foco del inconsciente de la primera tópica al yo inconsciente del aparato estructural⁸⁰.

El desconocimiento de la muerte en el inconsciente ha elegido por domicilio el yo. Pero como el yo es también conciencia (...), la instancia garante de la racionalidad que se sabe mortal por su relación con la realidad exterior lleva en sus pliegues una dobladura megalomaniaca, presta a inflarse hasta eclipsar a la otra. (Green, 1982/1999, p. 248)

Esta duplicidad del yo y su estructura escindida, dirá por tanto Green, es la que hace posible la dialéctica que da razón al hecho de que el anhelo de inmortalidad cobre sentido en coexistencia con la conciencia de la muerte.

La introducción de las pulsiones de muerte modifica aún más la concepción del funcionamiento psíquico y con ello aparece un yo que no solo debe lidiar con la ceguera que aqueja a su parte inconsciente, sino con el veneno que lo mina desde el interior.

En ese sentido, la postulación de un yo que puede ser desbordado por los efectos de la destructividad, requiere más que nunca recurrir al fantasma de su inmortalidad, que es reencontrado en el nivel del narcisismo originario. “La inmortalidad es un estado de idealización del yo, al que por otra parte sabemos amenazado en su existencia. (...). La completud narcisista ya no es el resultado de la fusión con el objeto; nace ahora de la relación que el yo mantiene con su doble.” (Green, 1982/1999, p. 256).

⁸⁰ Antes de ello, en *Introducción al narcisismo* (1914/1997), con la modificación que Freud introduce a su primer modelo pulsional que lleva a la oposición entre libido del yo y libido objetal y a que la sexualidad se distribuya entre ambas, ya es posible esbozar la creencia en la inmortalidad basada en la sexualización de las pulsiones del yo. Sin embargo, será en *Lo siniestro* (1919/1997) donde introduce de manera explícita la idea de inmortalidad del yo, a raíz de abordar la problemática del doble.

El yo no defiende ahora solo su integridad o su unidad sino que niega sus límites en el espacio y el tiempo, desconociendo así su finitud y el desgaste del aquí y ahora. A decir de Green, este movimiento no puede ser entendido bajo la lógica de un narcisismo que se sitúa del lado de las pulsiones de vida sino más bien de un narcisismo negativo, que dominado por el principio de nirvana, tiende al rebajamiento de la libido al nivel cero y conduce a la muerte psíquica del sujeto en tanto procura el no deseo del Otro.

En este contexto, la afirmación freudiana que reduce la angustia de muerte a la angustia de castración pierde sentido y relevancia, pues lo fundamental es que la inmortalidad, bajo la lógica de la pulsión de muerte constituye tan solo un disfraz que encubre la aspiración a morir.

Desde aquí, el argumento freudiano de la irrepresentabilidad de la muerte en el inconsciente basado en el deseo de inmortalidad, cae luego de articularse con las teorías del narcisismo, del segundo modelo estructural y de la pulsión de muerte, bajo las cuales es posible asumir un yo, que eclipsado por el desconocimiento de sí y fragmentado en su unidad, puede aspirar a su propia muerte. Bajo la relectura de Green, la muerte sería equivalente a la desobjetalización y la angustia de muerte guardaría relación con la aspiración del yo a morir que paradójicamente, en su sentido más radical, se expresaría en la búsqueda de la inmortalidad.

Nos preguntamos sin embargo, ¿en qué medida Green se refiere a la muerte y al morir en un sentido amplio, más allá de la muerte psíquica? ¿qué tan aplicables son sus planteamientos para la comprensión de los fenómenos que se juegan en la persona por morir? ¿la angustia de muerte en estas circunstancias daría cuenta

también de la aspiración del sujeto a morir? ¿podría convivir con este anhelo, un miedo a morir del lado de la pulsión de vida?

Podemos ver luego de este recorrido por diversos autores que en general y de modo explícito o implícito, éstos coinciden respecto a la definición de la muerte propia como un hecho incognoscible. No obstante, para algunos, ello no impide que este vacío de conocimiento pueda ser llenado, por lo menos parcialmente, a partir de fantasías inconscientes que se construyen en base a experiencias de vida (vivencias de aniquilamiento; fantasías alrededor del nacimiento; sufrimiento, locura, aislamiento y soledad; encuentro con lo cadáver y el objeto muerte).

Con relación al reconocimiento de la existencia de la angustia de muerte y su definición con carácter propio, encontramos algunas posturas discrepantes a la freudiana. Por un lado, se ubican aquellos que consideran que la angustia de muerte es la angustia fundamental, viendo en la angustia de castración un sustituto que encubre a esta angustia nuclear. Otros sin embargo, simplemente las diferencian, adjudicando a la angustia de muerte, el carácter de angustia automática, que como tal, se presenta como exceso de carga no ligada en el aparato psíquico y en ese sentido, sería más cercana a la angustia traumática.

2.3. *Muertes parciales de uno mismo: procesos elaborativos en juego*

La posibilidad de enfrentar la muerte propia ha sido para el ser humano una tarea difícil, pues exige poner en palabras la compleja red de afectos y representaciones en juego frente al hecho de perderse a sí mismo en su totalidad. Esta tarea, que constituye lo que podríamos denominar un último trabajo psíquico, puede presentarse sin embargo como virtualmente imposible.

Si tenemos presente, tal como hemos visto en el acápite anterior, que aún sigue vigente el debate sobre la representabilidad de la propia muerte desde que Freud afirmara en 1915 que ésta es irrepresentable en el inconsciente, nos preguntamos cómo materializa y procesa una persona el hecho de que va a morir y si es acaso posible hablar de un duelo anticipado por la propia muerte.

En nuestro intento de respuesta sin embargo, nos enfrentamos a un nuevo cuestionamiento ¿existe alguna experiencia previa que aproxime al sujeto a su eventual muerte?

Sabemos que el ser humano desde su nacimiento y a lo largo de la vida se encuentra enfrentado a una sucesión de pérdidas que pueden ser consideradas, a decir de Fulco (2002) como “pequeñas o grandes muertes” y que como señala Jarast (1996) exigirán llevar a cabo un trabajo psíquico encaminado a restablecer la capacidad para generar nuevos proyectos y mantenerlos creativamente vigentes.

Estas pequeñas o grandes muertes de uno mismo, podrían corresponder tanto a los procesos de desarrollo (Dupont, 1974; Mannoni, 1997) como a las pérdidas corporales parciales (funciones o partes del cuerpo) que pueden surgir bien de los embates del tiempo, o bien de los accidentes y las enfermedades (Alizade, 2000).

Desde el punto de vista estrictamente fisiológico, puede decirse que el ser vivo comienza a envejecer y por lo tanto a morir desde el momento de su nacimiento. La compleja organización celular experimenta durante su desarrollo embriológico, la más intensa de las actividades de crecimiento, la cual al cabo de un tiempo, se hace más lenta para después cesar totalmente. La muerte es un proceso gradual que se desencadena por el funcionamiento de algunas células y desde luego, lo que se entiende por muerte natural es un proceso lento y solo aplicable a la gente anciana.

Toda otra muerte, cualquiera sea la causa que se considere, es siempre una vicisitud que viene a interrumpir el curso del ciclo de vida en cualquiera de sus puntos. (Dupont, 1974)

Los fenómenos de vida y muerte, dirá en ese sentido Dupont (1974), al repetirse cíclicamente, partiendo y terminando en la naturaleza física, conforman la raíz conceptual de la periodicidad cualitativa del tiempo. El sentido del tiempo y su devenir constituyen procesos ideacionales y de pensamiento que tienen su origen en la observación de los fenómenos que se dan en la realidad biológica externa e interna individual. La adquisición de esta noción parece tener como premisa el vínculo con el objeto interno y externo, y proporciona además la experiencia interna de velocidad y ritmo.

Lo cierto parece ser que la actitud ante la inmediatez de la muerte no depende de factores muy diferentes de aquellos otros que a lo largo de la vida han significado una amenaza de desintegración y destrucción y que se han intensificado hasta lo crítico en cada estadio del desarrollo del yo. Cada momento evolutivo del yo significa un momento de amenaza, disociación y posibilidad de síntesis, e incluye también las alternativas de regresión, temporal o definitiva, y de progresión. (Dupont, 1974). Es precisamente en este sentido, que Mannoni (1997) planteará que en cada etapa de la vida, el hombre está llamado a hacer un duelo por la etapa precedente.

El duelo por uno mismo, es una tarea infinita que todos enfrentamos. Del modo como se atraviesen y elaboren esos duelos, dependerán las posibilidades psíquicas y la estructura yoica, permitiendo o no espacio para la creación y para el despliegue de la vida. (Alizade, 2000; De Masi, 2004; Dupont, 1974; Fulco, 2002)

Si bien la relación con la posibilidad de la propia muerte se mantiene a lo largo de todo el ciclo vital (Alizade, 2000; Montero, 2004), en realidad, el duelo por la pérdida narcisista y por todos los valores imaginables implícitos en el acercamiento a la muerte adquiere características singulares desde la mitad de la vida tal como lo advierte Elliot Jaques (1965 citado en De Masi, 2004).

La mediana edad (30-40 años) como etapa en la que uno deja de crecer y comienza a envejecer, es un momento de importantes transformaciones psicológicas, dado que el sujeto se ve enfrentado a una paradoja esencial: al mismo tiempo en que se entra en la plenitud de la vida, se percibe que su tiempo tiene un límite. Durante esta crisis, se pasa del idealismo inicial a una especie de realismo más íntimo y mediato, que supone la aceptación de dos premisas: lo inevitable de la muerte personal y la conciencia de la existencia de pulsiones destructivas. (De Masi, 2004; Dupont, 1974; Montero, 2004)

La mitad de la vida es época de cambios singulares en el área de la creatividad y en la calidad y el sentido de los mecanismos sublimatorios. El término de la juventud y la perspectiva de la vejez, así como la eventualidad de la muerte, estimulan la repetición y la reelaboración de la posición depresiva al revivirse una vez más planteamientos persecutorios y de aniquilación que representan ahora más claramente a la muerte, que se equipara al caos, a la confusión y a la persecución. (De Masi, 2004; Dupont, 1974)

El restablecimiento de la posición depresiva como solución predominante a la crisis de la mitad de la vida, con el enriquecimiento del yo implícito en la síntesis lograda, o su disociación y empobrecimiento propios de la solución de predominio esquizo-paranoide, corresponden en el lenguaje de Erikson, a aquel estadio del

ciclo de vida en que las soluciones son la generatividad o la paralización, y más adelante la integridad del yo o la desesperación. (De Masi, 2004; Dupont, 1974)

El duelo por lo que se ha perdido (tiempo pasado ya vivido) y por lo que se va a perder (tiempo futuro por vivir que ya se va consumiendo en el aquí y ahora) afecta entonces, tanto los aspectos subjetivos vinculados con el tiempo y los objetos como aquellos aspectos relacionados íntimamente con el narcisismo y con los cambios ocurridos con el curso del tiempo en el self (Dupont, 1974).

Los intentos de desafiar el tiempo son vanos y conducen al empobrecimiento emotivo o al deterioro del carácter. La crisis de la mediana edad puede superarse si se logra enfrentar en forma constructiva el concepto de límite de la existencia y el impacto traumático con la idea de la muerte (De Masi, 2004).

Montero (2004), que habla del trauma por la posibilidad de muerte eventual (TPME) para dar cuenta de la vivencia de la propia muerte que opera psíquicamente como amenaza crónica, considera también que la mediana edad es fundamental en el proceso de elaboración de la propia transitoriedad y la aceptación de la propia muerte como hecho real.

Para él, el TPME mantiene una relación retrospectiva con el trauma originario (origen de la vida física y psíquica) y muy especialmente, una relación prospectiva con el trauma final (cesación de la vida física y psíquica). Su elaboración implica por tanto, un trabajo en ambas direcciones.

El TPME activa según Montero (2004) tres destinos, que encuentran correspondencia con las disposiciones que para Freud (1916) se activan como reacción ante la transitoriedad. Una primera modalidad, implicaría una serie de micro-procesos continuos de duelo que promoverían el cambio psíquico, la

resignificación de la transitoriedad (funcionamiento yoico del tipo de yo de realidad definitivo) y la relativa tramitación del TPME, con la consiguiente adquisición de cuatro cualidades: calificación y profundización del sentido del presente, tolerancia de la incertidumbre de vivir, nueva integración de la historia individual y anclaje de la historia individual en la historia generacional.

Las otras dos modalidades implican reacciones psicopatológicas diferentes en las que priman una elaboración narcisista y el funcionamiento de un yo arcaico (el yo-placer). Nos encontramos entonces, en un caso con la elaboración melancólica (enlentecimiento o estancamiento, imposibilidad de investir nuevos planes o proyectos, especie de detención en el tiempo) y en otro, con la elaboración maníaca (aceleración y cambio aparente, investimento de diferentes planes o proyectos en los que el único propósito pareciera ser la recuperación del tiempo).

De la adecuada tramitación de este trauma y en general, de la crisis de la mediana edad dependerá, a decir de De Masi (2004), el que la segunda mitad de la vida pueda vivirse como una parte útil de la existencia.

La senescencia encuentra así al sujeto, según Jarast (1996), bien en el ápice de sus posibilidades tróficas (resultado de haber enfrentado situaciones críticas previas que contribuyeron al robustecimiento y enriquecimiento del yo con nuevas adquisiciones y transformaciones) o, en su defecto, en el vértice de un desarrollo defensivo patológico narcisista (producto de la necesidad de desmentir los hechos dolorosos que lentamente van socavando la capacidad del yo para abrirse a la experiencia).

En una u otra condición, el individuo se verá confrontado a decir de Freud (1913/1997, 1936/1997) con la profunda angustia que le provoca el peligro de la

pérdida de aquello que había sostenido su sentimiento de sí, de identidad, de existencia, y en última instancia, la perspectiva de su decadencia y muerte.

De este modo, señalará Korovsky (2000) el sujeto queda enfrentado a un conflicto narcisista que gira no solo en torno a los objetos perdidos sino alrededor de la propia declinación y la pérdida de aspectos del yo, representados por funciones yoicas, corporales o cambios en la imagen corporal.

Lo más complejo en esta etapa dirá Mannoni (1997), a diferencia de los duelos por etapas precedentes, que siempre ofrecen más allá de la pérdida esperanzas de una ganancia, tiene que ver con que la pérdida en esta ocasión es radical.

Lo que se perfila en el presente es más bien, la rememoración de una vida vivida con el ser amado (compañeros de trabajo, amigos) (Mannoni, 1997). El sentimiento de estar vivo, los deseos de vivir, así como la capacidad para el cambio psíquico y el crecimiento mental, están subordinados a la condición yoica que permita la tramitación de las emociones y conflictos que se van suscitando a lo largo del proceso vital. Esa condición yoica a su vez se ha sustentado en los vínculos del yo temprano con sus primeros objetos. La calidad estructurante, trófica, de esos primeros objetos y esos primeros vínculos, es lo que llevará al sujeto a alcanzar una autonomía subjetiva y al desarrollo de nuevos vínculos de una estructura significativa. (Jarast, 1996).

Ello posibilita que el trabajo de duelo (de lo que uno fue) pueda sostenerse en una dimensión narcisista idealizada, a saber: el sujeto está seguro de que aún degradado, hallará en el Otro un garante (Mannoni, 1997). El alivio en este momento se sostiene entonces en llevar a término lo que se ha empezado y en la

sensación de poder crear y transmitir a los que vendrán después de nosotros (De Masi, 2004).

En ausencia de estos recursos internos, la constelación de defensas que entran en crisis y las emociones no elaboradas en el curso de la existencia producen el derrumbe en la cercanía del fin de la vida, de modo que la muerte se vive solo como pérdida, como experiencia ominosa de lo desconocido y de la soledad (De Masi, 2004).

Vale decir, claro está, que estos procesos se inscriben en el cuerpo como espacio íntimo de la experiencia del sujeto y sede de su yo⁸¹, pues la biología hace marca psíquica en los fenómenos de envejecimiento. Como plantea Korovsky (2000), el cuerpo, señala con sus cicatrices y la modificación de funciones, algunos significados psíquicos de esta etapa.

Cuerpo externo (palpable) e interno advierten de la pérdida de propiedades y funciones y de las posibles disfunciones fisiológicas que brotan como producto no solo de los embates del tiempo⁸² sino también de padecimientos corporales⁸³ de

⁸¹ El cuerpo es la matriz a partir de la cual se desarrollará la noción de una identidad personal. Freud (1923/1997) ya sugería que el yo deriva en última instancia de sensaciones corporales (percepciones internas y externas de estímulos nociocéptivos, enteroceptivos, propioceptivos) y sensorio-motrices (imagen postural del cuerpo en movimiento), que provienen del cuerpo y de la superficie corporal. Si bien al principio, dirá Bick (1970 citado en Lillo, 2000), las experiencias vitales se presentan poco organizadas, posteriormente se articulan e integran, favoreciendo la adquisición y conciencia de unos límites corporales mediante la noción y vivencia de la piel, como revestimiento externo que alberga un contenido interno.

En circunstancias favorables, la piel se convierte en la frontera entre el yo y el no-yo, de modo que la psique entra a vivir dentro del soma, dando inicio a una vida psicósomática individual (Winnicott, 1962 citado en Alizade, 2000). Se configura entonces una imagen corporal (representación mental del cuerpo) al mismo tiempo que una imagen inconsciente del cuerpo, a las que se agrega el carácter material del cuerpo de incierta figurabilidad (Alizade, 2000). El reconocimiento del cuerpo real como propio, aunque solo pueda darse parcialmente, dependerá de la vivencia de estar bien en la propia piel (Anzieu, 1986 citado en Alizade, 2000).

Esta experiencia de estar bien se inscribe bajo la influencia de los factores relacionales con la madre (Greenacre, 1958 citado en Lillo, 2000) y de las valoraciones que la cultura como espacio intersubjetivo asigna al cuerpo (Alizade, 2000).

⁸² En términos de desarrollo, no todas las pérdidas están asociadas a disfuncionalidad. En determinados momentos, remarcará Alizade (2000), una pérdida es suplantada por otras partes o

mayor o menor gravedad (accidentes y enfermedades). Estos avatares corporales amenazan con la fragmentación de la unidad psique-soma, encargada de sostener la vivencia de mismidad a través del tiempo, a pesar de las transformaciones del cuerpo. Surge así, eventualmente, la vivencia de despersonalización, proyectada sobre un cuerpo en quien uno ya no se reconoce. Ese otro ajeno, vivenciado oscuramente en las entrañas del ser hace su aparición, convirtiéndose en un doble siniestro que puebla el imaginario con fantasías persecutorias. (Alizade, 2000)

El tema de la relación del cuerpo con la transitoriedad de la existencia queda explícito entonces, cuando tomamos conciencia que el cuerpo propio está destinado a la ruina y la disolución (Alizade, 2000).

Lo cierto es, dirá Alizade (2000) que el cuerpo es un objeto engendrador de duelos que tienen sus propios ritmos, sus propios nombres: duelo por una función del cuerpo o duelo por una parte de uno mismo (duelos menores), duelo por uno mismo (duelo mayor). Duelos todos estos, que pueden tener distintas formas (duelos manifiestos, duelos ocultos, duelos-trauma), pero que en todos los casos, ubican al sujeto en un estado de pre-muerte (Alizade 1996, 2000).

Este estado de pre-muerte del que habla Alizade (1996), como experiencia en la que el sujeto queda colocado en una suerte de antesala de la desaparición, de

funciones (pérdida de los dientes de leche, pérdida del cuerpo púber en la adolescencia) y en otros, se producen cambios que suponen el advenimiento de nuevas funciones (menarquia, poluciones, crecimiento vello).

⁸³ El dolor desempeña una función relevante en la toma de conciencia corporal, ya que a través de las enfermedades y su acompañamiento doloroso adquirimos noticia de los órganos internos y su estado (Lillo, 2000).

manera transitoria o definitiva, por un periodo de corta o larga duración⁸⁴, remite ineludiblemente al duelo mayor de la propia impermanencia.

Con relación a los duelos menores de los que habla Alizade, Lillo (2000) nos plantea que la pérdida de una parte del cuerpo (mutilación o amputación), como producto de un accidente, supone una experiencia traumática⁸⁵ de dolor psíquico que simboliza la muerte parcial de lo que podría haber sido la muerte total del sujeto y un anticipo de la muerte como pérdida de la totalidad.

En ese sentido, lo que dificulta su elaboración tiene que ver con los enormes montos de ansiedad de muerte que se han generado y que han roto las barreras protectoras. La tarea que se le impone al psiquismo es la de intentar dominar, ligar psíquicamente y dar salida encauzada a esos volúmenes de excitación que han penetrado tan violentamente (Lillo, 2000).

⁸⁴ El tiempo de la pre-muerte varía en duración y no siempre concluye en la concreción de la muerte, pues puede quedar en una falsa alarma de la que uno logra escapar. Sin embargo, cuando la amenaza se torna realidad, ésta puede demorar desde un par de segundos (muerte súbita con un margen de conciencia de su inminencia), hasta meses (enfermedad terminal con vaivenes de mejoría y empeoramiento) o incluso años. (Alizade, 1996)

⁸⁵ Benyakar y Lezika (2001) consideran pertinente establecer una diferencia entre una situación disruptiva y una situación propiamente traumática. Ellos plantean que una situación disruptiva es aquella en la que existe un evento fáctico con distintos potenciales desestructurantes según las cualidades intrínsecas del evento en sí mismo y las predisposiciones individuales del sujeto enfrentado a él. La cualidad de lo traumático la reservan para aquella situación que llega a producir un efecto psíquico duradero en el sujeto, caracterizado por la incapacidad del aparato de dominar psíquicamente la experiencia, a consecuencia del desarrollo de angustia automática en respuesta a una situación disruptiva. Remarcarán así la cualidad desestructurante de la vivencia traumática que tiende a perdurar en el psiquismo como el representante de una disfunción que afectó la normal articulación entre el mundo interno y el mundo externo y se cristaliza como una fisura en la continuidad psíquica. La presencia de afecto carente de representación ligante dará como resultado un psiquismo inundado por un afecto no sintetizable por los procesos de pensamiento, que deja al individuo imposibilitado de integrar y significar el evento acaecido.

Por tanto, la angustia automática carente de representación eficaz que emergió en el primer momento del trauma (el del vivenciar traumático) vuelve a surgir posteriormente (el de la vivencia traumática), de modo que ambos quedan asociados a vivencias de desvalimiento o desamparo.

El relato repetitivo o los sueños recurrentes que aluden al evento traumático, dan cuenta de la ausencia de recuerdo de lo no representado. La persona, en un intento de apaciguar "*su dolor de la nada*", intenta comunicarlo, cristalizando el relato en sí en una situación mítica, derivada de la relación entre las características del evento y el sentimiento de vacío y su congelamiento y que a diferencia del relato de lo reprimido, carece de contenidos. De ello deriva una consecuencia fundamental: la elaboración de lo esencialmente traumático se desarrolla por medio de construcciones y no de reconstrucciones.

En estas circunstancias, el individuo gradualmente tiene que ir comprobando que esa parte de su cuerpo ya no existe, que la pérdida es una realidad que tiene que ir aceptando, a costa del dolor emocional que ello implica (Lillo, 2000).

Este proceso exigirá además la reorganización del esquema corporal y con él, la de la identidad en general, pues inevitablemente este evento habrá de activar alteraciones tanto del aspecto figurativo (cambios a nivel de la percepción) como de la dotación libidinal (sobrecarga narcisista de la zona afectada con la consiguiente alteración de la estructura libidinal del modelo del cuerpo) (Schilder, 1977).

En estos casos en que el propio cuerpo engendra duelo, dirá Alizade (2000), el objeto perdido es aprehendido como otro debido a un desdoblamiento psique-soma. El duelo por tanto, según Lillo (2000), debería facilitar la introyección de la parte o función corporal perdida, permitiendo que ésta se mantenga viva internamente.

Así, el sujeto podrá lograr una mínima reorganización que libere o atenúe su dolor psíquico, transformando la experiencia en saber y aceptación tolerante, convirtiendo ese saber y tolerar, en contenido de su vida para el porvenir, abriendo nuevas posibilidades llenas a su vez de nuevos contenidos.

Dependiendo del grado de importancia de la identificación narcisista con el propio esquema corporal, la pérdida puede resultar intolerable y convertirse en un estigma, prueba palpable de la herida narcisista que no podrá cicatrizar (Lillo, 2000).

La experiencia entonces puede ser vivida en algunos casos con humillación y vergüenza o ser acompañada de autoreproches. En otros, el dolor psíquico puede ser tan abrumador que el paciente busque un culpable a quien responsabilizar, experimentando una intensa sensación de injusticia que intentará paliar a través de

la tiranización de los otros. Estas posibles respuestas, conllevan una encronización tanto física como mental, ya que bloquean las posibilidades de recuperación y el avance en la elaboración. (Lillo, 2000)

Si bien Lillo circunscribe sus aportes a las pérdidas corporales como consecuencia de un accidente, sus alcances bien podrían extenderse a situaciones de enfermedad que inevitablemente conllevan mutilaciones a nivel del cuerpo como producto de una decisión terapéutica y que comparten el carácter traumático, que clínicamente se evidencia por ejemplo a través de los fenómenos oníricos⁸⁶.

Quizás la diferencia en este último caso es por un lado, el carácter de sorpresa y por otro, la condición de salud-enfermedad, pues el sujeto sabiendo que su vida está en riesgo, ha consentido el procedimiento quirúrgico. La pérdida se inscribe así, sobre una pérdida anterior (la salud) y la amenaza de una pérdida mayor (la vida), con la ilusión de poner fin al proceso patológico.

Este estado de enfermedad supone siempre una experiencia de frustración y dolor, que suele llevar pareja la desorganización de las estructuras psíquicas y la ruptura de vínculos objetales (Gala, Costa, Diaz y Lupiani, 1994).

Esto es particularmente patente en el caso de las enfermedades crónicas y en los estados terminales, en los que el enfermar deviene de condición de estado a esencia (Gala, et al., 1994). La persona experimenta que la enfermedad se ha entrometido en su vida, quedando el yo enfrentado a un cuerpo que le resulta

⁸⁶ Ruda (2007) precisamente, en su trabajo respecto a los motores del sueño, asumirá el carácter traumático de enfermedades como el cáncer, que con relativa frecuencia exigen intervenciones que mutilan el cuerpo, y desde allí discutirá la limitación de la tesis freudiana del sueño como realización de deseos, para finalmente plantear, inspirada en Garma, Abadi y Benyakar y Lezica, que el motor de los sueños también podría ser el intento de elaboración de conflictos o traumas.

extraño, pero que se ha convertido en el regidor y limitador del destino (Alizade, 1992).

Tras la frecuente imagen del cuerpo maltrecho (cuerpo poblado de cicatrices quirúrgicas, cuerpo con sondas, mutilado, asolado por la medicación, la invalidez o la palabra diagnóstica que se instala sobre él) y la emergencia de representaciones anticipatorias que rozan la cuestión de la descomposición del cuerpo y de la casi impensable idea de uno mismo como cadáver, indudablemente encontraremos un desmoronamiento narcisista, en el que podrán distinguirse diversos grados de lesión (Alizade, 1992).

Las formaciones intrapsíquicas herederas del narcisismo (ideal del yo) ejercen cierta crueldad al mostrar la enorme distancia que media entre las fantasías del primitivo yo ideal y ese cuerpo cuyos atractivos decaen estrepitosamente dejando ver los andrajos de la enfermedad. El superyó eventualmente puede también ser fuente de sufrimiento: el sujeto no cumple con el ideal de estar sano y puede llegar a ser culpado del hecho mismo de haber enfermado. (Alizade, 1992)

Por ello, Dupont (1974) afirmará que la realidad de enfermarse significa, en cualquier nivel que se la considere, un daño al narcisismo, en el que las partes del yo y del self dañadas o perdidas incluyen también la pérdida de aquellos aspectos bondadosos del objeto que han preservado al yo de la desintegración completa.

La sensación es por tanto de catástrofe y desintegración y se vive como perentoria (Dupont, 1974). El sujeto se ve entonces obligado a reconfigurar su identidad, para poder seguir viviendo a pesar de saber que su muerte pueda ser un hecho inminente. Ello exigirá no obstante, tal como Alizade (1996) nos lo plantea, un pre-duelo, que más que ser un duelo anticipatorio de la muerte, es un duelo por

la pérdida de salud y de manera más amplia, un duelo por no ser más quien se era antes (despersonalización), ya que la enfermedad ha generado modificaciones no solo a nivel del cuerpo sino también del carácter.

Hasta aquí nos hemos referido pues a tres tipos de pérdidas, las propias del desarrollo, las que suponen pérdidas corporales como producto de un accidente y aquellas ligadas más bien a la pérdida de salud cuando sobreviene una enfermedad y que en algunos casos podría comprometer incluso la vida.

Todas ellas suponen confrontar al yo en su sentido de integridad y continuidad, y en esa línea, quizás sí es propicio considerarlas como muerte parciales, que permiten al sujeto ir adquiriendo de manera progresiva conciencia de su propia finitud y, desde ahí, servir como referentes para la comprensión de los fenómenos que se juegan frente a la propia muerte.

No obstante, estamos hablando también de pérdidas que al ser de naturaleza y magnitud distintas, se nos presentan como más o menos radicales, más allá de los significados subjetivos que cada sujeto le pueda asignar. De hecho pues, no son lo mismo las pérdidas del desarrollo, que aunque suponen renunciaciones importantes traen consigo nuevas posibilidades, que las pérdidas que sobrevienen como producto de un accidente o una enfermedad, en la medida en que en estas últimas, la amenaza a la vida se hace patente y deja huella de algo dañado a nivel corporal (disfuncionalidad, desfiguración, mutilación).

De otro lado, consideramos que otro elemento central que marca diferencias tiene que ver con la condición progresiva o abrupta con que la pérdida se presenta frente al sujeto, pues ello será responsable de la activación ya sea de angustias de pérdida o traumáticas. Así pues, mientras en las pérdidas del desarrollo, el elemento

de confrontación progresiva con lo que se va perdiendo y con lo que podría perderse permite la instalación de procesos de duelo, en las situaciones de accidente, el ingreso abrupto e imprevisible de una amenaza imprime al evento una cualidad traumática. En contraste, en las enfermedades crónicas que pueden devenir terminales, observamos una superposición de estos elementos, pues si bien se da una progresión del deterioro, similar al que ocurre como producto del tránsito por las distintas etapas de la vida, ésta ocurre de manera más acelerada, y eventualmente puede sobrevenir prematuramente, introduciendo con ello un carácter traumático, en la medida en que expone al sujeto a la abrumadora realidad de su finitud, cuando aún no cuenta siquiera con los recursos que su proceso evolutivo le hubiese podido ofrecer.

Pero ¿qué ocurriría cuando hablamos no de muertes parciales sino de nuestra muerte en toda su dimensión? ¿pueden equipararse las angustias en juego y los procesos puestos en marcha frente a las pérdidas parciales?

Capítulo 3

Muerte propia: ¿duelo posible?

Conocer la hora del propio fin, señala Jankèlèvitch (1994 citado en De Masi, 2004), es una experiencia monstruosa pues quita la ambigüedad respecto a la realidad de nuestra muerte, necesaria para seguir viviendo. La certeza del fin, sea a corto o mediano plazo, embarca al sujeto en un cambio en las coordenadas temporo-espaciales (Fulco, 2002) que limita la proyección a futuro necesaria para poder vivir (De Masi, 2004).

Si consideramos, junto con Winnicott (1971/1982) y Bollas (1989), como lo hace De Masi (2004), que el self es la totalidad de la persona siempre en relación y que tiende de manera innata al crecimiento y desarrollo, reconoceremos en esta situación un problema, pues sentir la propia existencia como significativa depende de una zona potencial en el futuro que permita superar los límites temporales y espaciales de la existencia y percibirse proyectado en ellos a través de aspiraciones, metas y deseos en un devenir continuo. Existe pues una percepción inconsciente del desarrollo del propio self, que de ser quebrada, deja a la persona sin sentido en el presente.

Perdido en sus referentes, la persona empieza a preguntarse dónde está, por qué vive aún y si la existencia que llevó valió la pena de ser vivida. El pasado entonces cobra un valor esencial, pues cuando ya no se puede soñar con el futuro y el

presente pierde todo interés, los recuerdos del pasado conservan la imagen de uno aún vivo y mantienen así la esperanza de un proyecto para el mañana. (Mannoni, 1997).

A pesar del deseo de detener el tiempo aparece inexorablemente, la espera ansiosa de ese algo por venir, algo impreciso, sin objeto, algo que se mantiene al acecho (Mannoni, 1997) y que supone la pérdida de uno mismo en toda su dimensión: mente, cuerpo, carne, yo total en estado de pérdida potencial, y a la vez, la pérdida del mundo entero (Alizade, 1992, 2000). Esto enfrenta al sujeto, a decir de Alizade (2000), al trauma constitutivo, trauma universal humano o trauma narcisista básico, enraizado en la propia condición humana, al que alude también Montero (2004), cuando habla del trauma por la propia muerte eventual (TPME), presente a lo largo de todo el ciclo vital.

Cuando la muerte está anunciada, pronosticada, cuando la tenemos frente a nosotros, nos vemos obligados por tanto, a trabajar con nuestra propia finitud y mortalidad (Fulco, 2002). Pero ¿en qué consiste este trabajo psíquico?

Considerando que el morir es una experiencia particular, en la que entre otros, entran a tallar elementos muy concretos como las circunstancias en que ésta tiene lugar y el momento evolutivo del muriente, centraremos en adelante nuestra disertación en la comprensión de los procesos implicados en quienes están próximos a morir por causas naturales como producto de la edad y en adultos enfrentados a una enfermedad crónica, que deviene terminal en el mediano plazo.

Partiremos para ello de los aportes de diversos analistas, que inspirados en la clínica con pacientes próximos a morir o en planteamientos teóricos referidos a la

pérdida y el trauma, nos ofrecen precisamente algunas reflexiones en torno a los procesos psíquicos implicados en esta situación de vida.

Kübler-Ross (2005), como una de las pioneras en el tema que logra sensibilizar a la opinión con respecto al derecho a morir con dignidad, centra sus reflexiones a decir de M'Uzan (1978b), en aquello que ocupa al yo conciente del paciente terminal.

Describe así un conjunto de fases, que si bien mantienen una lógica secuencial y dan cuenta de la variedad de emociones que alguien por morir experimenta frente a su condición, pueden presentarse en una variedad de combinaciones y sucesiones a lo largo del proceso de enfermedad. Enumera así, el rechazo y la negación, la cólera, la esperanza y también el abandono de la misma, el pacto, la depresión y la aceptación. (Kübler-Ross, 2005)

Explicará así que la negación, como reacción inicial, suele funcionar como un amortiguador después de una noticia inesperada e impresionante que permite que el paciente pueda recobrase, hasta que pueda hacer uso de defensas menos radicales. Después de dicha etapa suele sobrevenir otra, marcada por la rabia y la ira, hasta que el paciente logra fijar un pacto con la vida, por el que se establece un “plazo de vencimiento”, a cambio de la “buena conducta”. Después de un tiempo sin embargo, llegará el momento en que el sujeto no puede eludir el hecho de su muerte cercana, viéndose invadido por una fuerte sensación de pesar, que dará pie a un duelo preparatorio, distinto de aquel duelo reactivo frente a la pérdida de un objeto en tanto la pérdida no tiene lugar como pérdida de algo ya pasado sino que tiene como causa pérdidas inminentes. Si el paciente cuenta con un tiempo razonable y ha logrado pasar por las fases anteriores de manera productiva, llegará

a una etapa en la que, sin estar feliz por su destino tampoco se deprimirá o enojará con él, pues el dolor pareciera haber desaparecido y la lucha terminado. En este momento, en que el paciente ha encontrado cierta paz y aceptación, su capacidad de interés disminuye, desea que lo dejen solo, o por lo menos que no le agiten con noticias y problemas del mundo exterior. El individuo entonces va alcanzando una separación gradual (decatexis) del mundo en la que no hay comunicación en dos direcciones. El mantenimiento de la esperanza sin embargo es fundamental a lo largo de todo el proceso pues de lo contrario es señal de muerte inminente.

Vemos pues, que aunque Kübler-Ross no lo explicita así, el modelo subyacente a su concepción del proceso de morir es el del duelo clásico freudiano, por el que si bien el sujeto inicialmente buscaría negar la situación, terminaría por reconocerla y aceptarla, no sin antes haber atravesado por periodos de cólera. En esta línea, la agonía de la persona que se aproxima a la muerte, quedaría aliviada si ésta fuese capaz de realizar una especie de elaboración de duelo sobre sus objetos de amor desinvistiendo el mundo de antemano, lo que conduciría a aceptar la muerte como una consecuencia natural de la constelación económica del momento.

He aquí uno de los puntos críticos de los aportes de Kübler-Ross, pues en su propuesta, la pérdida del yo queda a fin de cuentas reducida a la pérdida de los objetos del yo, y con ello, la muerte propia queda equiparada a la muerte de un objeto significativo. En esta línea, en sus planteamientos se echan en falta tanto la consideración de los aspectos narcisísticos nucleares implicados en el perderse a sí mismo como el tema de la representabilidad de la propia muerte.

Por otro lado, coincidimos con M'Uzan (1978b) en que la idea del desinversión objetual planteado por Kübler-Ross resulta inconcebible, dado que

con ello, lo que se estaría predicando constituiría una especie de eutanasia psíquica, que no haría más que conducir al fracaso de lo que él llama la elaboración del tránsito. El retiro voluntario de los investimentos de los objetos de amor por parte del sujeto, al elegir libremente la muerte cuando su juicio se convence de que la continuación de su lucha es en vano, podría suponer más bien, a decir de este autor, un error del yo, una especie de desprecio narcisista que niega la debilidad y dependencia de todo ser humano, que no es otra cosa que el narcisismo negativo del que nos habla Green. Si bien esta aceptación racional del destino podría afirmar la preponderancia del yo-realidad, la iniciativa de precipitar el fin provocaría a final de cuentas la derrota de la pulsión de vida que obliga a todo ser vivo a apegarse a la vida, es decir, una degradación cualitativa de la energía psíquica, sometiéndola desde ese momento a la ley del principio de inercia.

Esta crítica de M'Uzan se asienta sobre los mismos elementos que se registran como vacíos en la teoría freudiana del duelo, que no solo parece no ser basta para explicar la muerte de uno mismo, sino incluso para dar cuenta de los procesos implicados frente a la pérdida de un otro significativo. Parece ser que M'Uzan sustenta estos cuestionamientos en los desarrollos freudianos posteriores respecto a la identificación y la pulsión de muerte, que sirvieron para que psicoanalistas post-freudianos reformularán el modelo de duelo sobre la base de una concepción bipersonal de la mente.

Como contraparte, M'Uzan (1978b) establece que los dos rasgos esenciales que caracterizan la aproximación a la muerte son la expansión libidinal y la exaltación de la apetencia relacional. En efecto afirmará que, mientras los vínculos que unen al sujeto a los demás están a punto de deshacerse totalmente, aparece

paradójicamente un poderoso movimiento que lo lleva a sobreinvertir sus objetos de amor, pues éstos le son indispensables en su último esfuerzo por asimilar todo aquello que antes no ha podido hacer en su vida pulsional, como si intentara introducirse completamente en el mundo antes de desaparecer.

En algunos casos, señala M^Uzan (1978b), las representaciones de los objetos de amor están tan poderosamente investidas que la elaboración de la muerte se desencadena por sí misma. Lo más frecuente sin embargo, es que resulte indispensable la presencia de una persona real que esté dispuesta a aceptar que una parte de sí misma se vea incluida en la órbita funeraria del moribundo, dejándose envolver por un amplio movimiento regresivo de captación que podría implicar momentos de fusión y de cierta indiscriminación de los límites yoicos.

El moribundo forma así con su objeto clave su última díada y escapa a las limitaciones ordinarias que imponen las leyes de la temporalidad, pues la prodigiosa expansión del yo que acompaña a la agonía se pone finalmente al servicio de una introyección pulsional, que a su vez aumenta su ser, dilatando indefinidamente su narcisismo.

Es concebible sin embargo, dirá el mismo M^Uzan (1978b), que estos procesos contraríen lo tópico, provocando una especie de resquebrajamiento del yo, que tiene como consecuencia el trazado de dos líneas de pensamientos que aunque contradictorias, se expresan de manera interdependiente. Según una de ellas, la muerte, en virtud de una autentica negación, sencillamente no existe; según la otra, igualmente bien afirmada, no queda más remedio que resignarse, e incluso desear acabar lo antes posible.

Nos encontramos así frente a una situación completamente comparable con la psicosis, solo que ésta no deriva de una perturbación mental. En ciertos casos sin embargo, señalará M'Uzan (1978b), la posición se aproximaría más bien al esquema neurótico, en el que la resignación apenas enmascara una apetencia relacional perfectamente consciente, mientras que el desplazamiento sobre el objeto clave convierte a este último en el representante del moribundo en el mundo, el lugar donde se viven las experiencias de satisfacción.

De este modo, podríamos concluir que los planteamientos de M'Uzan respecto a los procesos de elaboración de la muerte propia se apartan de la propuesta freudiana de duelo. Si se considera pues, que en esta circunstancia, el objeto a perder es la propia vida, el duelo no podría consistir en matar al muerto y desinvertir al objeto. Se trata de un duelo diferente y la posibilidad de que éste llegue a término se complejiza por la dificultad de desplazamiento desde el objeto perdido (el propio yo) hacia nuevos destinos de investidura. La solución planteada por M'Uzan supone pues una suerte de introyección en el objeto clave para asegurar su presencia y continuidad en el mundo.

Esta formulación podría hacernos pensar, si tomamos como punto de referencia el modelo de desarrollo de Winnicott, que el trámite del fin de la vida supondría un movimiento regresivo de reencuentro con el objeto mágico que permita recuperar la ilusión de omnipotencia, como un modo de sostener los investimentos del mundo, aún cuando ello pueda poner ocasionalmente en riesgo el sostenimiento del espacio transicional y el referente simbólico del objeto, y con ello cuestionar la posibilidad de elaboración de la propia finitud y mortalidad.

Este movimiento del que nos habla M'Uzan, podría suponer a nuestro entender una defensa narcisística (fantasía de permanencia ilimitada a través del otro) y un triunfo maníaco sobre la muerte, en el que queda en entredicho la posibilidad de diferenciación yo-no yo y la capacidad de estar a solas a la que hace referencia Winnicott, que desde nuestro particular punto de vista, es ineludible al momento de morir, sin que ello implique el desinvertimiento objetal y la victoria del deseo de muerte del yo.

Esto último es recogido por Dupont (1974), quien desde una perspectiva kleiniana dirá que el tránsito por el final de la vida supone forzosamente lidiar con el sentimiento de soledad interna y externa, en un proceso cuya tarea básica no pasa por la introyección en el objeto sino por un último trabajo de integración del yo que no elude el reconocimiento de la muerte.

El estadio final óptimo en el proceso madurativo del yo, aquel que conduce a la despedida del mundo y de la vida, supone así para este autor, por un lado, el establecimiento predominante de la posición depresiva en conexión con la realidad externa y el objeto interno, y por otro, la aceptación de la muerte como hecho implícito en el vínculo mismo, que incluye la experiencia de separación, renuncia y pérdida.

La aparición del duelo ante la inevitable y última pérdida, pone a prueba una vez más la capacidad de resolver las ansiedades persecutorias, que se movilizan ante la inmediatez de pérdidas narcisistas actuales, a través de la solución depresiva y reparadora que comenzó a establecerse desde la temprana infancia y que se espera que ahora pueda determinar la integración y enriquecimiento del yo.

En todos los casos, dirá Dupont (1974) se hace relevante la calidad de la vinculación que al final predomina con el objeto interno, y evidentemente trasciende hacia el mundo exterior en la forma de actitud básica, sea de aceptación o de elusión mediante los mecanismos defensivos de mayor emergencia.

Sin embargo, aún en los casos en que existe buen nivel de integración en el yo y en el objeto, es preciso reconocer la existencia de amor y odio tanto en el objeto como en el sujeto. Esta situación marca una ambivalencia muy lejana del anhelo infantil de un estado interno perfecto pleno de amor y comprensión mutua, estado inalcanzable de vinculación con un objeto totalmente bueno, cuyo anhelo es definitivamente, el germen del sentimiento de soledad.

El sentimiento de soledad del muriente parece un inevitable fenómeno en su intimidad, siendo su intolerancia quizás solo superable mediante el recurso de la idealización del objeto interno en la fantasía de su reencuentro en la muerte, y su aceptación realista, un logro más en la integración del yo (Dupont, 1974).

Resulta necesario distinguir este sentimiento de soledad, que corresponde a la fenomenología con la que cursa el propio duelo del muriente, de la soledad externa de la que se ve rodeado, en tanto esta última obedece al trabajo de duelo que él motiva en sus objetos, quienes inevitablemente realizan una progresiva separación emocional y física, más o menos cargada de ambivalencia.

Cabe remarcar aquí que Dupont asigna la categoría de duelo al trabajo psíquico tanto del muriente como de quienes lo rodean, sin dejar claro si los asume como procesos análogos. Lo cierto es sin embargo, que cuando describe los movimientos puestos en juego en quien está por morir reconoce que más allá de la activación de angustias depresivas vinculadas al temor por la supervivencia del objeto amado,

aparecen en primer plano angustias persecutorias, que tienen que ver con la sensación de amenaza a la integridad del yo, asociadas a fantasías de ataque provenientes de objetos malos.

Esta descripción es muy cercana a la definición de la muerte personal planteada por Klein, equiparable para ella en el inconsciente no solo al estado de abandono y soledad, sino al de sufrimiento, caos y fragmentación, superable solo si el sujeto es capaz de apelar a los mismos recursos que le permitieron trascender la posición esquizoparanoide y acceder a la depresiva.

Ello a nuestro entender trascendería el modelo clásico de duelo kleiniano, en el que se asume el predominio de angustias depresivas, y se acercaría más bien, a la propuesta de Grinberg, para quien toda pérdida objetal, en tanto remite siempre a la primera pérdida (trauma de nacimiento), despierta nuevamente la vivencia de muerte, que aparece ahora bajo la forma de fantasías de ataque al yo de contenido paranoide.

Reconociendo entonces que el tránsito por la experiencia de la muerte propia activa las angustias más primarias y expone al sujeto a la degradación de la función sintética del yo, puede entenderse el énfasis que Dupont asigna a la calidad de la vinculación que predomina con el objeto interno, y que encuentra en la idealización, un recurso temporal para lidiar con el sentimiento de soledad interno y externo con el que la muerte confronta.

La elaboración de la muerte propia, a decir de este autor, debe sin embargo trascender el uso de este recurso, pues exige a final de cuentas el predominio de la posición depresiva, sabiendo que aquello está supeditado a las capacidades de reparación e integración del yo y los objetos, pues solo así se hace posible la

aceptación de la muerte como una realidad que implicaría, en palabras de Steiner (2005), la renuncia definitiva al self ideal y al objeto ideal añorados a lo largo de la vida, sin caer en resentimientos, desesperación o reproches.

Desde aquí se hace posible pues, pensar junto con Klein, que cuanto más dotada está una persona de un mundo interno saneado, tanto más puede la idea de la muerte personal ser vivida con resignación y con tristeza, y no como angustia del caos o como agonía y temor sin fin, pudiendo incluso convertirse en una última experiencia que enriquezca al sujeto. Ello supondría bajo la lógica de este modelo, restaurar el balance pulsional y morir bajo el dominio de la pulsión de vida, aunque Dupont no lo explicita así.

En términos críticos diremos sin embargo que si bien consideramos que la cualidad de los objetos internos es clave, se extraña nuevamente, la alusión al lugar de los objetos externos en un momento tan límite como es el de la muerte personal.

Si tomamos en cuenta lo planteado por los autores precedentes podríamos concluir que la muerte personal resulta ser una experiencia elaborable, que implica un trabajo psíquico equiparable a los procesos de duelo. A continuación sin embargo, revisaremos los planteamientos de algunos analistas que nos hacen cuestionar esta posición.

Alizade (1992, 1996, 2000) nos habla así de la muerte propia como una situación extrema que supone una pérdida de Todo, dado que es la vida misma como objeto amado lo que está en juego, y con ella, el mundo entero. Ello exige a su entender un singular trabajo de aceptación de la finitud, que demanda que se lleve a cabo un duelo mayor, que sin embargo, linda con lo irrepresentable y que es por tanto solo parcialmente elaborable.

Aludiendo entonces al paciente por morir, remarcará el impacto del cuerpo enfermo, que al generar múltiples sensaciones displacenteras, pone frente al sujeto la representación, no de la propia muerte, representación imposible, sino de algo que se llama muerte, que implica la idea de aniquilamiento y que activa un aflujo de estímulos que invade al sujeto. Asoma lo que Winnicott describiera como angustia inconcebible, invasora e invalidante y aparece la espera ansiosa de algo que será llenado por una fantasmagoría de diverso contenido y que por momentos será la espera de algo sin objeto, impreciso. (Alizade, 1992, 1996)

La amenaza que viene de adentro es percibida entonces como exterior al yo despertando una serie de angustias y vivencias siniestras. La hora de la muerte constituye también la hora del único objeto fóbigeno, la castración, ya no proyectada en una parte del cuerpo sino la castración del cuerpo en su totalidad, definitiva e irreversible. Se resignifican asimismo pérdidas anteriores (del vientre materno al nacer, del destete, etc) y el yo se siente abandonado por el superyo protector y librado a los poderes del destino, constituyéndose de esta manera nuevas fuentes de angustia. (Alizade, 1992, 1999)

Se asiste igualmente al derrumbamiento del sistema narcisista pues el narcisismo enraizado en un cuerpo que se desmorona muestra la enorme distancia entre las fantasía del primitivo yo ideal y ese cuerpo extraño, limitador intolerable de nuestra omnipotencia. Se genera una lesión de la integridad narcisista que puede alcanzar distintos grados, hasta el punto de llegar en los casos más extremos al colapso narcisista, en el que se manifiesta la extrema debilidad del yo ante el enorme caudal de representaciones y afectos movilizados. (Alizade, 1992)

Vemos pues, que si bien Alizade comparte la afirmación freudiana de la irrepresentabilidad de la muerte, no concuerda con él en que la angustia de muerte se limite a la angustia de castración, pues para ella, la angustia de muerte es una angustia sin nombre que posee un estatus propio y que remite invariablemente al sujeto a un vacío de pensamiento que buscará ser llenado con representaciones tangenciales acerca de la muerte que rozan la idea de aniquilación.

En este sentido, aunque ella no lo explicita, podría deducirse que de acuerdo a su lógica, la muerte propia constituiría un evento crítico que activa toda la gama de angustias que el sujeto ha experimentado a lo largo de su vida (pérdidas narcisistas y objetales, castración y abandono del superyó) y exige una resignificación de las mismas.

La activación de defensas es por tanto virtualmente ineludible y su oscilación, dirá Alizade (1992, 1996), irá de la mano con las vicisitudes de la enfermedad. En una primera etapa, cuando el principio de placer rige por momentos la lectura de los síntomas, es frecuente observar el uso de mecanismos como la negación, la renegación, la disociación, la proyección y la idealización, entre otros. Pero cuando el cuerpo empieza a ofrecer indicadores de gravedad y el sufrimiento físico se hace patente, dichas defensas suelen ceder su lugar a otras expresiones. Se establecen movimientos regresivos que tienden a recrear estadios yoicos arcaicos en una especie de retorno al yo corporal primitivo. Los componentes narcisistas de la regresión dan cuenta entonces de la retracción libidinal (desinterés por el mundo, eventual rechazo hacia los seres más queridos, necesidad de silencio y aislamiento). Otras veces emerge el embotamiento psíquico como defensa narcisista para evitar pensar y sentir que está llegando la hora de morir. De no menor importancia, son

las defensas que permiten lidiar con el afecto y que habitualmente buscan, bien la transformación del afecto (la angustia se muda en agresión, la indefensión en sentimientos paranoides), o bien el desplazamiento o supresión del mismo.

Frente a este panorama señalará, “cada uno muere como puede” (Alizade, 1992, p. 931), aunque sin lugar a dudas, la personalidad previa, la fortaleza del yo, la forma de sobrellevar duelos a lo largo de la vida, la particular relación con la castración, las posibles transformaciones del narcisismo así como las circunstancias que rodean al sujeto cuando llega su tiempo de morir, inevitablemente entrarán a tallar para determinar en cada caso una forma de encarar la muerte.

De este modo, la tarea de elaboración, aunque siempre parcial, puede contribuir en algunos casos a la maduración del ser humano, mientras que en otros, confronta con lo siniestro e incrementa la inmadurez y egofilia ilimitada en el intento de paliar la ansiedad de muerte y desmentir la realidad. (Alizade, 1996, 2000).

Vivir la muerte, del lado de la vida, supone que el sujeto logre sustraerse al agobio de esta situación para aproximarse a la experiencia de los tiempos previos y al advenimiento de este acontecimiento, participando de manera activa en los preparativos de su tránsito vivo-muerto, tomando decisiones y asumiendo acciones que lo instan a ejercer figuras de despedida (testamentos, consejos, etc) (Alizade, 1996).

Al respecto, Alizade (1992) retoma algunas de las consideraciones de Piera Aulagnier (1980) sobre sus planteamientos del proyecto identificador vital y nos recuerda lo importante que puede ser para el sujeto, resguardar hasta el final de sus días la catectización de su estado de ser viviente.

El moribundo, afirmará bajo esta óptica Alizade (1996), habita su tiempo de morir y ejerce la pulsión de vida hasta casi sus últimos momentos.

El tiempo de estar muriendo permite que se lleve a cabo cierta elaboración del duelo de perder la vida y que penetre en el alma el sentimiento de aceptación de la finitud. Cuando la muerte se aproxima, esta elaboración ayuda a que la pulsión de vida renuncie ya a su actuar preparatorio y de cabida a la *invasión necesaria de la pulsión de muerte*, la cual, de manera cabal conduce a ese sujeto a su morada final. (p. 57)

La pulsión de muerte, aclarará Alizade, deja sentir su acción a través de la función desobjetalizante trófica descrita por Green y no de la pulsión de destrucción, que lejos de trabajar en el sentido de retorno natural a lo inorgánico, trabaja en el sentido de producción de los mayores horrores humanos, que rozan con lo siniestro⁸⁷.

La clave que distingue la travesía en duelo o en melancolía, señalará en este sentido Alizade (1987, 1992), se encuentra en la elaboración y transformación narcisista y el acceso a lo que ella denomina el narcisismo terciario. La propuesta de este último concepto implica el reconocimiento de la extensión del campo del narcisismo⁸⁸ y la reflexión en torno a las transformaciones del mismo en la línea de

⁸⁷ Llama aquí la atención la interpretación que Alizade plantea del concepto de función desobjetalizante de Green, pues si bien él reconoce que ésta puede estar al servicio de la pulsión de vida bajo la forma de narcisismo de vida, no resulta concebible vincularla a la pulsión de muerte, sin reconocer en ello, su carácter destructivo. Al parecer, Alizade intenta limitar la acción de la pulsión de muerte, al retorno a lo inorgánico en el sentido freudiano del concepto, aspecto con el que Green precisamente discrepa.

⁸⁸ Alizade (1996), reconoce que el campo del narcisismo “engloba estados, estructuras, movimientos. Es un concepto dinámico, nodal, entrelazado con múltiples soportes de la teoría tales como libido, pulsión, instancias tópicas (yo, yo ideal, ideal del yo), objeto, complejo de Edipo, etc. Es considerado alternativamente una fase, un componente permanente de todas las etapas evolutivas desde su esencia energética libidinal, y un ordenador estructurante básico de las instancias psíquicas” (p. 94).

Kohut, y de manera particular a su propuesta de narcisismo cósmico, entendido como aquel que permite que “la catexis [sea] transferida del querido *self* sobre los ideales supraindividuales y sobre el mundo con el cual uno se identifica” (Kohut, 1965 citado en Alizade, 1996, p. 95).

El narcisismo terciario, si bien es construido en la especularidad estructurante del narcisismo primario y movido por los vaivenes de un narcisismo secundario, supone un movimiento que conduce al sujeto más allá de sí, y lo lleva a preocuparse por sus semejantes y por el futuro de la humanidad. Puede ser entendido entonces como “un reencuentro con el narcisismo originario mediatizado por la maduración, por la organización del yo y por las experiencias de la vida.” (Alizade, 1996, p. 103).

Evidentemente, planteará la propia Alizade (1996), esta propuesta obliga a reconsiderar la noción de objeto en psicoanálisis pues, desde esta perspectiva, la verdadera objetividad requiere del reconocimiento del semejante y de lo que ella llama relación interhumana. El objeto trasciende la individualidad, amplía su radio de acción, tejiendo una suerte de red narcisista exogámica, ya que incluye al Otro desconocido pero presente (no a mi percepción, sí a mi conocimiento), en el orden de lo social.

Se pone fin así a la insaciabilidad narcisista y el excedente narcisista es depositado en nuevos objetos al advenir la desnarcisización del yo. “Una pulsión desexualizada en el ámbito de la sublimación trabaja en esta ansia pulsional hacia el “objeto lejano”.” (Alizade, 1996, p. 104). “El yo pierde carga narcisista y no recupera todas las catexis enviadas hacia los objetos del mundo externo” (Alizade,

1996, p. 106). Adviene el trabajo creativo en la sociedad y la expansión narcisista trófica es de provecho para la cultura y para la vida en general.

Este proceso transformador hacia el narcisismo terciario supone para Alizade (1992, 1996), la puesta en marcha de diversas operaciones: desnarcisización y excentramiento del yo, organización de nuevas gestalts yoicas, acceso a la relación con el objeto lejano, trabajo de duelo y resignificación, principio de relatividad, reordenamiento del sistema narcisista, familiarización con la castración, domesticación de las pulsiones, nueva representación de la idea de poder, acceso a la sabiduría y sentido del humor.

Los otros, los que constituyen el entorno del por morir, los que lo mantendrán en estado de supervivencia simbólica a través del recuerdo y los afectos residuales, podrán entonces acompañar al sujeto en este proceso o erigirse en obstáculo, con la puesta en escena de sus propios temores o demandas (Alizade, 1996).

Alizade nos muestra pues el conjunto de cambios psíquicos que acaecen en los sujetos próximos a morir, esclareciendo las angustias en juego (abandono del superyo, castración total, pérdida y angustia sin nombre que linda con lo siniestro), la oscilación en los mecanismos de defensa y las vicisitudes del narcisismo, que en algunos casos pueden entrapar al sujeto y en otros, abrirle la posibilidad de trascendencia.

De allí deduce que si es posible llevar a cabo un trabajo de duelo, en sus palabras, un duelo mayor, que permite aunque solo sea parcialmente la elaboración de la muerte personal, a partir de una última experiencia relacional que posibilitará al sujeto acercarse a un cierto saber sobre la muerte propia, aceptar su finitud y

acceder al narcisismo terciario, alcanzando con ello una mayor libertad interior que le procure una muerte serena.

En su propuesta sin embargo, se observa una superposición y uso alternante del término duelo, pues aparentemente utiliza la categoría de duelo mayor como un equivalente del proceso global de transformación hacia el narcisismo terciario, y al mismo tiempo considera el trabajo de duelo, simplemente como una de las operaciones, entre otras, que permite llevar a cabo esta tarea. Está claro pues, que en este último caso, la referencia al trabajo del duelo está siendo tomado en un sentido más estrecho, en el que lo central es la elaboración y resignificación de las pérdidas objetales o narcisistas parciales.

Al parecer, Alizade se inclina por otorgar a lo que llama duelo mayor un significado bastante más amplio de lo que en psicoanálisis se conoce como tal, para ofrecer desde allí el planteamiento del narcisismo terciario, el mismo que, si bien para nosotros resulta algo idealista, permitiría explicar la tramitación de los elementos subyacentes a las angustias de pérdida y castración reactivados por la proximidad de la muerte personal e incluso el descentramiento narcisista que facilitaría al sujeto trascender su propia individualidad.

No obstante, frente a esta propuesta nos surge, más allá de reconocer algunas de sus imprecisiones terminológicas y conceptuales, un último cuestionamiento que alude al lugar que se le otorga a los aspectos irrepresentables e inelaborables a los que Alizade hace referencia sin integrarlos cabalmente a sus formulaciones y que desde nuestro particular punto de vista aparentemente darían cuenta del carácter traumático que otros autores como De Masi asignan a la muerte propia.

De Masi (2004) iniciará así su argumentación señalando la necesidad del reconocimiento de la existencia de una angustia real hacia la muerte, pues considera que con frecuencia la teoría psicoanalítica ha sido usada de manera defensiva para negar el impacto catastrófico que la muerte tiene efectivamente sobre todos los seres humanos.

Desde esta postura, sugiere que tanto Freud como Klein prescinden dentro de sus modelos teóricos de la angustia real ante la muerte, reduciéndola a formas patológicas de otros tipos de angustia. Señala entonces que cuando Freud remite el miedo a la muerte a la angustia de castración y Klein a la angustia persecutoria, dejan implícito que la elaboración de estas últimas, eliminarían el miedo a la muerte.

De Masi (2004) en ese sentido se atreverá a afirmar, que la angustia de muerte, entendida como aquella que da cuenta de la experiencia psíquica del morir, posee un carácter propio. La angustia de muerte, nos dirá, está vinculada al entendimiento de que existimos solo para morir. Por ello, solo los humanos, dotados de una visión especial del tiempo y la identidad personal, estamos en condiciones de representarnos la muerte y en consecuencia estamos expuestos a este tipo angustia, desconocida para las otras especies vivientes⁸⁹.

La angustia de muerte, entonces nos dirá, si bien se hace presente de manera clínica en patologías como el ataque de pánico o la psicosis, es en realidad una

⁸⁹ Resulta aquí importante distinguir el miedo a la muerte de la angustia de muerte. Para De Masi (2004), el miedo a la muerte constituye una señal que permite la conservación de la vida y que guarda relación con los mecanismos inscritos en nuestra constitución biológica que sirven a nuestra supervivencia y que no son sustancialmente distintos del de todas las especies vivientes. La angustia de muerte en cambio, sería característica de la especie humana, pues remite a los significados del morir y la finitud, y con ello a la conciencia de un orden superior, en el que el presente es captado en una dimensión temporal mayor, que incluye las nociones de pasado y futuro, inaccesibles a los animales, ubicados exclusivamente en el presente (Edelman, 1993 citado en De Masi, 2004).

vivencia que acompaña a todo ser humano, que se hace especialmente patente cuando nos encontramos próximos a morir.

El ataque de pánico explicará así, es una experiencia en la que se siente de manera inequívoca que uno está cercano a morir. Se registra pues una señal, que al no estar asociada a una imagen o experiencia conocida, se vuelve enigmática y aterradora, y se traduce en mensajes emotivos de una catástrofe inevitable.

Un problema particular del ataque de pánico, que lo configura precisamente como experiencia de muerte, es a decir de De Masi (2004), la ausencia de la función mental que permite la contención de la angustia, pues opera bajo mecanismos elementales y primitivos que revelan la existencia de procesos psíquicos que no han logrado aún el acceso a la simbolización afectiva.

El drama subjetivo del ataque de pánico equivale al “terror sin nombre” que es tal porque la mente, al no comprender el temor, lo traslada al cuerpo. En otras palabras, se crea la misma constelación que forma parte del terror a la muerte, del soma expuesto a su inminente disolución, de la fragmentación del *self* corporal. (De Masi, 2004, p. 48)

Las emociones humanas frente a la propia muerte, afirmará en esta línea De Masi (2004), son de tipo traumático, no solo porque alcanza niveles de intensidad que quiebran las barreras protectoras del aparato psíquico, sino también porque confrontan con lo impensable e irrepresentable. Los mecanismos normales de defensa o de olvido de la angustia de muerte que protegen nuestra existencia son en estos casos particularmente frágiles o discontinuos, pues la piel psíquica se vuelve permeable, al igual que en la psicosis.

“La psicosis es la muerte” (p. 128) dirá contundentemente De Masi (2004), distanciándose con ello de los planteamientos de algunos psicoanalistas que afirman que la psicosis es la defensa contra la muerte. El psicótico, lejos de negar su propia muerte, en un cierto nivel es consciente de ella.

El miedo a desaparecer definitivamente corresponde a la angustia real del psicótico. Esta angustia remite a la destrucción del self y a la pérdida del universo simbólico. La muerte real, advertida en los momentos en que se derrumba la omnipotencia, se vuelve fuente de persecución, porque en ese momento emerge la conciencia de la destrucción psíquica y de la imposibilidad de la reparación. (De Masi, 2004, p. 129).

La posibilidad de enfrentar la angustia de muerte está en relación con el nivel de integración personal. Sin embargo, la perspectiva de la muerte personal es en sí misma un elemento inmanente de no integración, dejándonos siempre con un sentimiento de incompletud. Nos encontramos por tanto, frente a un dilema: “el mismo elemento que espera ser integrado se constituye como ausencia que impide la integración” (De Masi, 2004, p. 131).

Esta angustia, derivada de la percepción de la nada de la existencia, dirá entonces De Masi (2004) retomando a Heidegger, es la verdadera naturaleza del ser en el mundo, que todo sujeto cercano a su propia muerte deberá enfrentar. La aceptación de la transitoriedad y de la muerte como destino inmanente será entonces, la única forma de liberación, y ello solo será posible, en la medida en que se de un orden constructivo a la experiencia, que vuelva inteligible y significativo nuestro transcurso temporal. De este modo, el dolor de la pérdida puede atenuarse

y permitir que nos despedamos sin excesiva desesperación de una vida que ha sido útil.

La posibilidad de tolerar la sensación de soledad con que la muerte propia confronta, y mitigar la ira y la envidia que los otros que permanecerán vivos suscita, depende para De Masi (2004) de la capacidad de estar a solas, fundada en la experiencia temprana de reconocimiento. Esta capacidad de estar a solas (sin sentirse aislados) depende en gran parte del sentido de continuidad y de significado personal en ausencia del objeto, o sea de la capacidad negativa del recuerdo, que es tanto más posible cuanto más hayamos sido acompañados por experiencias positivas que se han depositado en nuestro mundo interior.

Si bien este último elemento podría emparentar la experiencia psicológica de la separación y del duelo con la experiencia de la muerte, De Masi (2004) nos plantea la necesidad de distinguirlos dado que el impacto en la mente de estas dos eventualidades se sitúa en diferentes niveles.

Mientras que la separación es siempre potencialmente integrable, en tanto desarrolla la capacidad de mantener viva la relación que ha existido en el mundo interno, la idea de la propia muerte, acotará De Masi (2004), supone la destrucción del mundo simbólico y afectivo, necesario para elaborar la pérdida. La reparación como medio de elaboración de la angustia de destrucción del self se torna entonces imposible, en la medida en que ésta solo puede tener lugar cuando podemos imaginarnos proyectados en el futuro. A pesar de ello, afirmará De Masi (2004), la renuncia a la fantasía de inmortalidad no debería llevar consigo el aniquilamiento de la ilusión y de la esperanza de lo que aún es posible.

Ahora bien, cuando ya no podemos eludir la conciencia de nuestro límite temporal, solo nos queda proyectar la inextinguible potencialidad de nuestro ser en los objetos diferentes de nosotros. Ello implica contar con objetos de proyección real para nuestros self potenciales. Cuando ello no es posible, porque los hemos aniquilado en nuestro interior o no hemos sido capaces de crearlos, la muerte será experimentada como una verdadera tragedia, porque el self, que de todas formas aspira a la continuidad, se perdería en el vacío y en la angustia sin nombre.

En el morir, tenemos pues necesidad de la presencia de los otros, ya que en la empresa de abandonar el propio self, solo es posible hablar de una reparación colectiva.

La reparación en vista de la muerte consiste en el difícil recorrido de los muchos self individuales que se dejan a sí mismos en otros self que vendrán después. La reparación puede realizarse solo a causa del pasado, a través de la proyección de nuestro pasado en el futuro, en el futuro de los otros. (De Masi, 2004, p. 154)

Cuando no elaboramos auténticamente el fin de nuestro self personal, la proyección en los otros constituiría solo una defensa idealizante al servicio del deseo narcisista de sobrevivir (De Masi, 2004).

De Masi (2004) nos plantea así que afrontar la propia muerte resulta una tarea particularmente difícil, que aunque emparentada con el duelo lo trasciende, en tanto constituye un trauma catastrófico para la mente. En este sentido, planteará con claridad que existen terrenos no accesibles a la integración psíquica, elementos no simbolizables que generan hiatos en el sentido de continuidad y amenazan la organización psíquica.

Su modelo nos propone entonces no precisamente la elaboración de la muerte personal sino la de la transitoriedad, que supone aceptar la finitud. Se trata pues de asumir el límite de la existencia como parte de la vida y de la condición humana a lo largo de todo el ciclo vital, particularmente a partir de la mediana edad, de modo que el sujeto pueda integrar su pasado y llevar a término lo que ha empezado, con la sensación de poder crear y transmitir a los que vendrán. Ello solo es posible dirá, en la medida en que el sujeto cuenta con objetos de proyección real para sus self potenciales que le permiten proyectarse en el futuro. De este modo se configura una suerte de reparación colectiva que sostiene el fluir de la vida más allá de la muerte de cada yo individual, pues es la pertenencia del sujeto a la comunidad humana la que posibilita la aceptación de la desaparición del self personal, mitigando la soledad y el terror sin nombre que la muerte suscita.

De este modo, nos encontramos frente a una propuesta bastante similar a la del narcisismo terciario de Alizade, pero que ubica la elaboración de la finitud como una tarea que si bien se convierte en el centro de la actividad psíquica de quien se encuentra de cara a su muerte, compete a todo el desarrollo evolutivo.

El cumplimiento de la misma es fundamental para alcanzar un verdadero sentido de integridad personal, y constituye junto con la capacidad de estar a solas, un medio con el que cuenta el individuo para atenuar la inevitable angustia ante la muerte reconocida por De Masi como una angustia real de carácter traumático inherente al ser humano.

Hasta aquí, hemos revisado las propuestas de algunos autores sobre los procesos psíquicos implicados en la tramitación de la propia muerte, retomando para ello algunos aportes alusivos al tema de la representabilidad de la misma y las

angustias en juego, sabiendo que en última instancia, lo que nos proponemos es valorar la aplicabilidad del concepto de duelo a esta tarea final que el sujeto tiene que asumir.

Si se trata pues de tomar postura al respecto, diremos en primer término, como ya lo delineábamos en el capítulo anterior, que la muerte propia en tanto situación límite que no cuenta con un referente experiencial, constituye para nosotros un hecho irrepresentable que confronta a nivel mental con un vacío de conocimiento. Este vacío sin embargo, como bien lo señalan diversos autores, buscará ser llenado por lo menos parcialmente con representaciones tangenciales (aniquilamiento, sufrimiento, locura, aislamiento, soledad y castración), que surgen a partir de diversas experiencias de vida (encuentro con lo cadáver, muerte del ser amado, muertes propias parciales).

Ahora bien, si asumimos al igual que Green (1982) y De Masi (2004), que lo inconsciente puede incluir contenidos negativos y que el yo como estructura puede mantener una duplicidad, sostenida en su tendencia a la escisión, diremos junto con este último, que la muerte personal, aunque impensable y extraña al orden simbólico, puede tener un registro propio en lo inconsciente, correspondiente en el orden de los afectos, a la angustia de muerte. Esta, en tanto angustia sin nombre, adquiere las características de la angustia traumática, pues al presentarse como exceso de carga no ligada en el aparato psíquico, irrumpe en el mismo debilitando sus barreras.

La vivencia de la muerte propia opera entonces psíquicamente como una amenaza que evoca una señal de peligro que coincide con la angustia automática del principio de la vida y guarda una relación retrospectiva con el trauma original

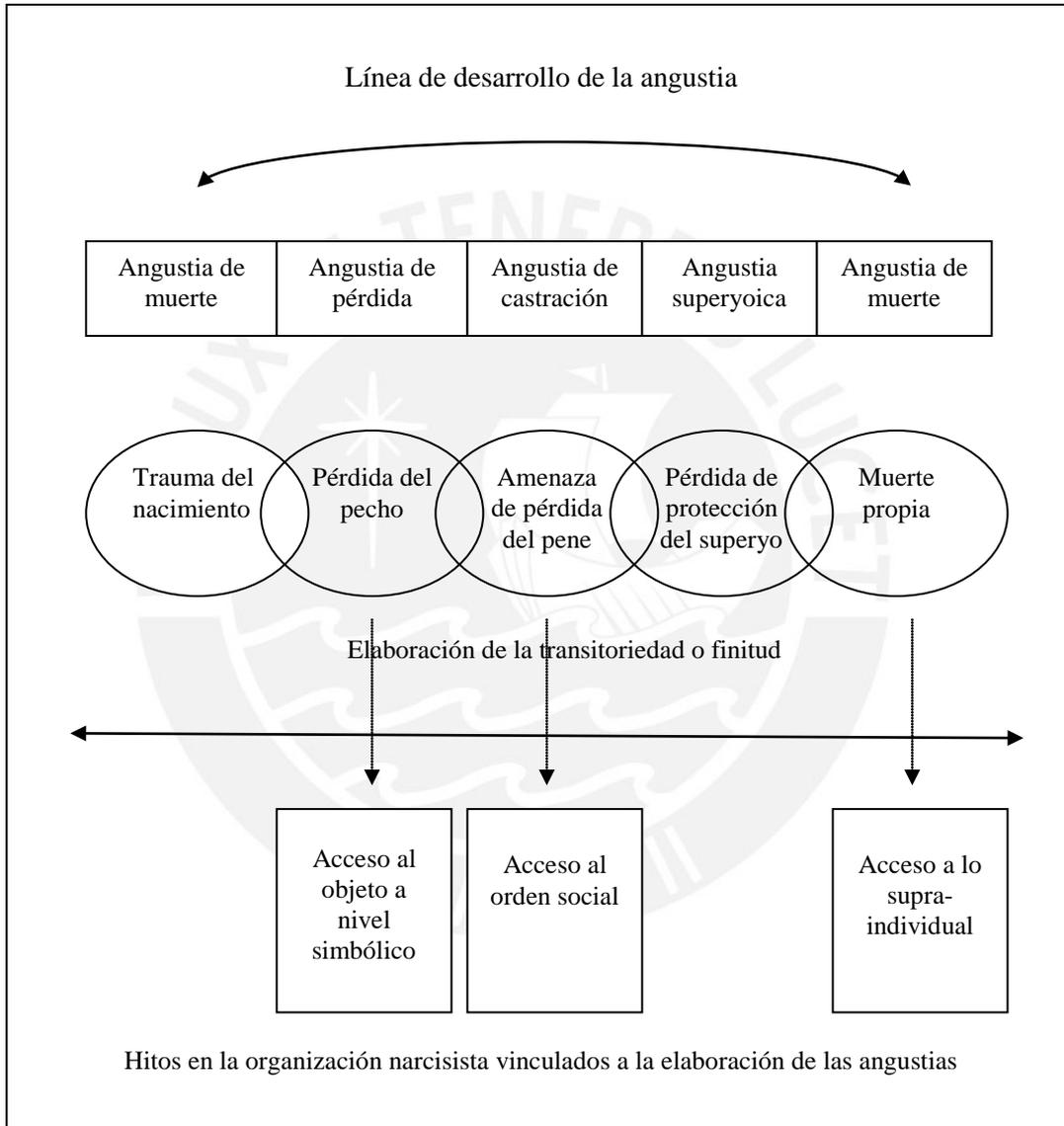
del nacimiento. Junto a ella, se activan también todo el conjunto de angustias y situaciones de peligro que el sujeto ha experimentado a lo largo de su vida (pérdida, castración, abandono del superyo), que si bien mantienen de manera subyacente una relación con la angustia traumática original, poseen valores estructurales propios para el psiquismo. Ello no implica sin embargo, que la angustia de muerte sea reductible a la angustia de castración, tal como lo planteaba Freud, ni que las otras angustias sean tan solo sustitutas de la angustia de muerte, según lo formula Abadi (1973).

Desde nuestra perspectiva pues, la muerte personal, no solo confronta con una angustia sin nombre, sino que vuelve a poner en primer plano la amenaza de pérdida de todos los objetos que pueblan el mundo interno, arrebatando al sujeto la sensación de potencia y poder y, lo confronta con la caída de sus ideales, atacando con todo ello, de manera radical, al sistema narcisista, si se considera que en términos de desarrollo, la elaboración de los contenidos subyacentes a estas angustias va de la mano con la organización del narcisismo, que pasa ineludiblemente por un descentramiento del sujeto y su reubicación frente al objeto, tal cual pretendemos graficar en el esquema 1.

A nuestro entender, existirían dos hitos en la estructuración del psiquismo que atañen a la organización narcisista. El primero está referido a la aceptación de la pérdida del objeto primario, que exige que se concrete la diferenciación sujeto-objeto y la renuncia a la omnipotencia, como única vía que posibilita el tránsito a la conservación del objeto en un plano simbólico. El segundo, que se articula con el logro anterior, tiene que ver con el reconocimiento del sistema triangular que rige las relaciones sociales y surge en respuesta a la angustia de castración. Ello supone

asumir que el deseo puede recaer en otro diferente de uno e interiorizar un sistema normativo que limite y reoriente el propio deseo.

Esquema 1: Línea de desarrollo de las angustias y su vinculación con el narcisismo



Este ordenamiento del sistema narcisista que surge de la delimitación progresiva de los ideales (yo ideal e ideal del yo) y la reubicación del individuo en su mundo relacional es cuestionado de manera radical cuando el sujeto se ve

confrontado con su propia muerte pues, en esta situación, se produce la deconstrucción de estos procesos, al ponerse en jaque el orden simbólico logrado y quebrantarse los elementos nucleares que sostienen la valoración narcisista.

En estas circunstancias, donde todas las angustias están activas y el sistema narcisista corre el riesgo de ser colapsado, el trabajo psíquico pasaría por la resignificación de las experiencias de pérdida y castración con las que la muerte personal se asocia. Más allá de ello, esta labor supondría acceder a un nuevo ordenamiento narcisista, que implica lo que De Masi entiende como elaboración de la propia transitoriedad, que solo es posible, en la medida en que el sujeto pueda trascender su propia individualidad.

Desde esta perspectiva pues, pensar en la posibilidad de enfrentar la muerte personal del lado de la vida, supone llevar a cabo una tarea a dos niveles que se implican mutuamente. La primera de ellas, en la línea de la aceptación de la propia finitud, exige un reconocimiento paulatino de los límites a lo largo de todo el ciclo vital, el cual va de la mano con el desarrollo de la capacidad de reparación y el acceso a un genuino sentimiento de gratitud. La segunda, demanda el descentramiento del sujeto hacia un espacio comunitario que trasciende las dimensiones humanas habituales, y que según lo expresa Gastelumendi (1998) supone el desarrollo de una conciencia colectiva y de una actitud solidaria que parece bastante alejada del logro de las satisfacciones instintivas y de la renegación y arrogancia narcisista.

Para ello, será imprescindible que la persona apele a los mismos organizadores que le sirvieron como fuente de estructuración a lo largo de su desarrollo, esto es, a sus objetos internos y externos, y a los recursos construidos a lo largo de su

historia. En esa línea, la capacidad de estar a solas a la que hace referencia Winnicott será fundamental para transitar por una experiencia que en su dimensión más extrema no es compartible, ya que ningún otro presente la ha vivenciado. Ello no supone restar importancia, como bien lo remarca Bowlby, a la contención y compañía de los objetos reales externos, quienes además serán los llamados a constituirse en objetos de proyección real para nuestros self potenciales. Solo así podrá sostenerse el espacio de ilusión del que nos habla Winnicott y mantener la función objetalizante a la que alude Green, que por las circunstancias se encuentran en constante amenaza.

Desde aquí podemos decir, sin caer en idealismos ni pesimismo, que si bien no es posible hablar de la elaboración de la propia muerte, definida en sí misma como una experiencia inaccesible al orden simbólico y a la integración psíquica, el proceso encaminado a la aceptación de la finitud, que involucra la reconciliación con uno mismo y con la vida, es una vía que puede atenuar la maraña de angustias que este hecho suscita, a pesar que la angustia real ante la muerte, con su particular carácter traumático, esté siempre presente como telón de fondo, irrumpiendo intermitentemente.

Considerando todo lo anterior, diremos pues que hablar de un trabajo de duelo con respecto a la propia muerte, resultaría limitante e inexacto. Al respecto argumentaremos en primer término, que en la medida en que la pérdida del yo aún no ha tenido lugar, no sería preciso aludir al dolor por lo perdido, sino en todo caso, a la angustia por la posibilidad de pérdida.

Ofrecer una lectura desde esta óptica sin embargo, supondría equiparar la angustia de muerte a la angustia de pérdida, lo cual según las revisiones

precedentes, nos haría caer en un reduccionismo análogo al de la perspectiva freudiana, para la que la angustia de muerte queda subsumida a la angustia de castración.

Creemos pues que si bien la muerte propia reactiva angustias de pérdida y de castración, éstas serían secundarias ante la contundencia de la amenaza de destrucción total que desde un registro corporal invade de manera traumática con excesos de carga, sin ofrecer al sujeto referentes simbólicos que lo organicen.

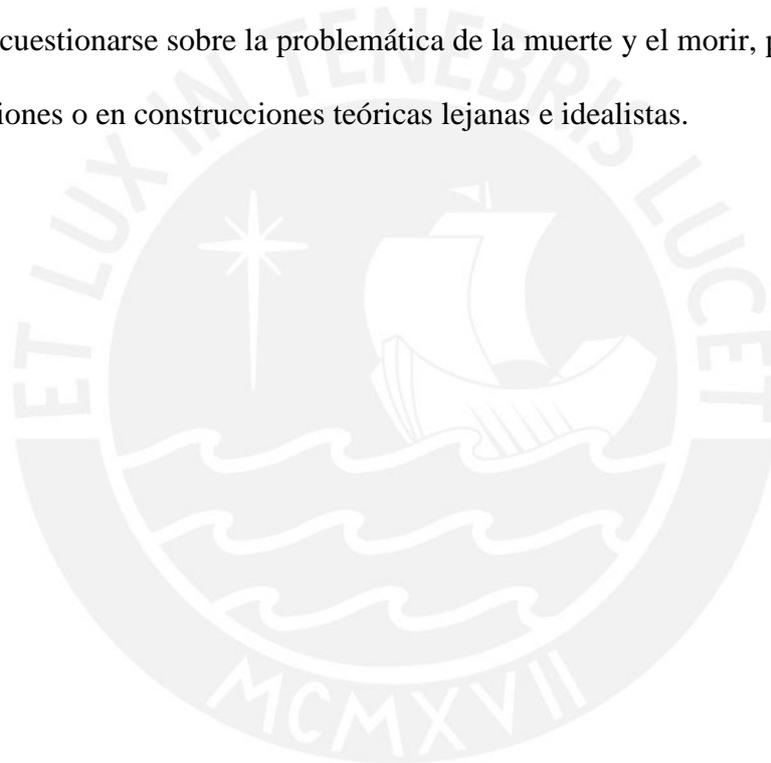
Esta ausencia de referentes, que además se arraiga en la imposibilidad de apelar a experiencias previas de la misma naturaleza y de proyectar un futuro que a posteriori permita otorgarle un sentido, es precisamente lo que limita, a diferencia del duelo, su posibilidad de elaboración.

Desde aquí remarcaremos simplemente, la relevancia de seguir discutiendo en torno al tema de la muerte personal en los espacios psicoanalíticos y de incorporarlo como un eje fundamental del trabajo terapéutico, que no solo tiene lugar cuando nos llega la hora de morir, pues a fin de cuentas, está siempre presente, atravesando nuestro sentido de existencia. Si potenciar el trabajo psíquico a través de la labor analítica puede ser activador de nuevos procesos creativos, de nuevas investiduras a lo largo de la vida, quizás se podría pensar que estos mismos elementos pueden facilitar una mejor muerte.

Por otro lado, diremos junto con Fulco (2002), que acompañar desde la clínica a un paciente próximo a morir, implica embarcarse en una dura tarea que nos compromete de una manera tal vez diferente a la que estamos habituados en nuestros consultorios, pues nos obliga a un exigente trabajo con nuestra propia finitud, a un cambio en las coordenadas temporo-espaciales que demanda redefinir

los elementos clásicos del encuadre y a una relación distinta con una realidad fáctica que invade amenazando de modo radical la realidad psíquica. Interrogarnos en estas ocasiones por aquello que significa una muerte digna, no está exento de una dimensión ética, que debe contemplar el derecho a la vida y el derecho a la muerte, el derecho a saber y el mismo derecho a no querer saber sobre la propia muerte.

No cabe duda que el psicoanálisis tiene mucho que aportar, pero también que recibir y cuestionarse sobre la problemática de la muerte y el morir, para evitar caer en negaciones o en construcciones teóricas lejanas e idealistas.



Referencias bibliográficas

- Abadi. M. (1973). En torno a la muerte. En: Abadi, M.; Garma, A.; Garma, E.; Rolla, E. y N. Yampey. *La fascinación por la muerte*. Buenos Aires: Paidós.
- Aberastury, A. (1978). *La percepción de la muerte en los niños y otros escritos*. Buenos Aires: Kargieman.
- Abraham, K (1948). Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales. En: Garma, A. y Rascovsky, L. (Eds.). *Psicoanálisis de la melancolía* (L. Rascovsky, Trad.) (pp.165-245). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1924)
- Alford, F. (1992). *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*. London: Yale University Press.
- Alizade, A. (1987). Una dirección del narcisismo. Acerca de sus movimientos y transformaciones. *Revista de Psicoanálisis APA*, XLIV, 1, 97-107.
- Alizade, A. (1988). Uno morirá. Consideraciones éticas sobre la muerte e implicancias clínicas. *Revista de Psicoanálisis APA*, XLV, 4, 859-870.
- Alizade, A. (1992). Trabajando con pacientes a la hora de morir. *Revista de Psicoanálisis APA*, XLIX, 5-6, 931-945.
- Alizade, A. (1996). *Clínica con la muerte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Alizade, A. (2000). Duelos del cuerpo. Primer congreso de Psicoanálisis y XI Jornadas científicas “Los duelos y sus destinos. Depresiones, hoy”. Asociación

- Psicoanalítica de Uruguay, 26-28 de mayo de 1999. Recuperado el 06 de julio de 2004, del sitio web: <http://www.herrerros.com.ar/melanco/alizade.htm>.
- Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días* (F. Carbajo y R. Perrin, Trad.). Barcelona: El Acantilado. (Trabajo original publicado en 1975)
- Ariès, P. (1999). *El hombre ante la muerte* (M. Armiño, Trad.). Madrid: Taurus Humanidades. (Trabajo original publicado en 1977)
- Baranger, W. (1962). Aspectos problemáticos de la teoría de los objetos en la obra de Melanie Klein. *Revista de Psicoanálisis*, 19, 1-2, 14-19.
- Baranger, W. (1969). El muerto-vivo. Estructura de los objetos en el duelo y los estados depresivos. En: *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.
- Baranger, W. (2001). Validez del concepto de objeto en la obra de Melanie Klein. En: Baranger, W. y col. *Aportaciones al concepto de objeto en psicoanálisis* (pp. 46-64). Buenos Aires: Amorrortu.
- Benyakar, M. y Lezica, A. (2001). *La vivencia traumática en la clínica psicoanalítica*. Trabajo presentado en la Conferencia Internacional "Al fin de la batalla". Lima: noviembre 2001.
- Bollas, C. (1989). *Fuerzas del destino*. Barcelona: Paidós.
- Bowlby, J. (1993). *El apego y la pérdida: La pérdida* (A. Báez, Trad.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1980)
- Bowlby, J. (1989). *Una base seguro. Aplicaciones clínicas de una teoría del apego* (E. Mateo, Trad.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1988)

- Colombo, E. (1994). El inconsciente erotismo de la muerte. *Revista de Psicoanálisis APA*, 51 (1-2), 195-216.
- Dávila, D. (1992). *¿Quién es el hombre?*. Trabajo ganador del Premio Bional de Investigación “Facultad de Letras y Ciencias Humanas” – 1992. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Cuadernos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 7.
- Del Valle, E. (1986), *La obra de Melanie Klein*. Buenos Aires: Lugar editorial.
- De Masi, F. (2004). *El límite de la existencia. Una contribución psicoanalítica al problema de la transitoriedad de la vida*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Domínguez, C. (1990). *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*. Sevilla: Ediciones Paulinas.
- Dupont, M. (1974). El paciente que va a morir. Comentarios psicoanalíticos en torno del duelo del paciente canceroso. *Revista de Psicoanálisis APA*, XXXI, 4, 1005-1057.
- Freud, S. (1994). Manuscrito E: ¿Cómo se genera la angustia?. En: Moussaieff, J. (Ed.). *Cartas a Wilhelm Flielfs. 1887-1904. Sigmund Freud* (pp. 72-77). Buenos Aires: Amorrortu. (Texto original de 1894, publicado en 1985)
- Freud, S. (1994). Manuscrito G: Melancolía. En: Moussaieff, J. (Ed.). *Cartas a Wilhelm Flielfs. 1887-1904. Sigmund Freud* (pp. 97-105). Buenos Aires: Amorrortu. (Texto original de 1894, publicado en 1985)
- Freud, S. (1994). Manuscrito K: La neurosis de defensa (Un cuento de Navidad). En: Moussaieff, J. (Ed.). *Cartas a Wilhelm Flielfs. 1887-1904. Sigmund Freud* (pp. 170-178). Buenos Aires: Amorrortu. (Texto original de 1894, publicado en 1985)

- Freud, S. (1997). Estudios sobre la histeria. En: Numhauser, J. (Ed.), *Obras completas* (Vol. 1, pp. 39-168). Traducción de Luis López Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1895)
- Freud, S. (1997). Totem y tabú. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 5, pp. 1745-1850). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1913)
- Freud, S. (1997). Introducción al narcisismo. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 6, pp. 2017-2033). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1914)
- Freud, S. (1997). Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 6, pp. 2101-2117). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1915)
- Freud, S. (1997). Lo perecedero. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 6, pp. 2118-2120). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1916)
- Freud, S. (1997). Duelo y melancolía. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 6, pp. 2091-2100). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1917)
- Freud, S. (1997). Lo siniestro. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 7, pp. 2483-2506). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1919)

- Freud, S. (1997). Más allá del principio del placer. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 7, pp. 2507-2541). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1920)
- Freud, S. (1997). Psicología de las masas y análisis del yo. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 7, pp. 2563-2610). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1921)
- Freud, S. (1997). El yo y el ello. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 7, pp. 2701-2728). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1923)
- Freud, S. (1997). El problema económico del masoquismo. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 7, pp. 2701-2728). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1924)
- Freud, S. (1997). La negación. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 8, pp. 2701-2728). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1925)
- Freud, S. (1997). Inhibición, síntoma y angustia. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 8, pp. 2833-2883). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1926)
- Freud, S. (1997). El porvenir de una ilusión. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 8, pp. 2961-2992). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1927)
- Freud, S. (1997). El malestar en la cultura. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 8, pp. 3017-3067). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1930)

- Freud, S. (1997). Compendio del psicoanálisis. En: Numhauser, J. (Ed.) y López Ballesteros, L. (Trad.). *Obras completas* (Vol. 9, pp. 3379-3418). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1940)
- Frizman, J.E. (1995). Actualizaciones acerca de duelo y melancolía. *Revista de Psicoanálisis APA*, LII, 2, 443-451.
- Fulco, M.C. (2002). Duelo por la propia muerte: ¿Duelo posible? *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 96, 92-100.
- Gala, F., Costa, C., Díaz, M. y Lupiani, M. (1994, ene-feb.). Cáncer frente a tumor: estudio de la carga ansiógena mediante diferencial semántico. *Neoplasia*, 11 (1), 18-22.
- Gastelumendi, E. (1998). Reparación y conciencia ecológica. En: Barrios, C., Díaz, J., Monge, P., Olivares, R. y Villarán, C. *Pérdida y reparación*. Lima: Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima.
- Green, A. (1995a). Huellas de lo negativo en la obra de Freud. En: Green, A. *El trabajo de lo negativo* (I. Agoff, Trad.) (pp. 77-116). Buenos Aires: Amorrortu. (Texto original publicado en 1993)
- Green, A. (1995b). El trabajo de lo negativo y lo alucinatorio (la alucinación negativa). En: Green, A. *El trabajo de lo negativo* (I. Agoff, Trad.) (pp. 221-293). Buenos Aires: Amorrortu. (Texto original publicado en 1993)
- Green, A. (1998). Pulsión de muerte, narcisismo negativo, función desobjetalizante. En: *La pulsión de muerte. Primer Simposio de la Federación europea de Psicoanálisis (Marsella, 1984)* (S. Bleichmar, Trad.) (pp. 65-78). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1986)

- Green, A. (1999). La madre muerta. En: Green, A. *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte* (J.L. Etchevarry, Trad.) (pp. 209-238). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1980)
- Green, A. (1999). Epílogo. El yo, mortal-inmortal. En: Green, A. *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte* (J.L. Etchevarry, Trad.) (pp. 239-262). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1982)
- Green, A. (2001). La muerte en la vida. Algunos puntos de referencia para la pulsión de muerte. *Revista de Psicoanálisis APA*, LVIII, 2, 291-309.
- Grinberg, L. (1963). Sobre dos tipos de culpa. Su relación con los aspectos normales y patológicos del duelo. *Revista de Psicoanálisis*, XX, 4, 321-331.
- Grinberg, L., Campo, A., Dellarossa, A., Evelson, E., Grinberg, R., Luchina, I, et al. (1964). Funcionamiento del yo en el duelo normal y patológico. *Revista de Psicoanálisis*, 21, 4, 129-137.
- Hernández, M. (2003). *La posición depresiva*. Texto presentado en las Assises de la école lacanienne de psychanalyse, citado con la autorización del autor.
- Herrera, L. (2002). *Vida y muerte: su importancia en el vínculo humano*. Curso de extensión de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Lima: 26 de agosto del 2002.
- Hinselwood, R.D. (1992). *Diccionario del pensamiento kleiniano*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hostler, S. (1983). El desarrollo del concepto de muerte en el niño. En: Sahler, O.J. (Ed.). *El niño y la muerte* (M.A. Fernández Álvarez Trad.) (pp. 1-25). Barcelona: Editorial Alhambra, S.A. (Texto original publicado en 1978)

- Jarast, G. (1996). Cambio psíquico en la senescencia. Condiciones y prevenciones. *Revista de Psicoanálisis APA, LIII, 4*, 1015-1026.
- Juri, L. y Marrone, M. (2001). La teoría del apego y el duelo. En: Marrone, M. *La teoría del apego. Un enfoque actual* (pp. 231-254). Madrid: Psimática
- Kancyper, L. (1995). Resentimiento y odio en el duelo normal y patológico. *Revista de Psicoanálisis APA, LII, 2*, 451-462.
- Kaufmann, P. (1996). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Klein, M. (1994). Psicoanálisis de niños. En: Strachey, A. y Thorner, H.A. (Eds.) *Obras completas* (A. Aberasturi, Trad.) (Vol. 2). Barcelona: Paidós. (Texto original publicado en 1932)
- Klein, M. (1994). El desarrollo temprano de la conciencia en el niño. En: Strachey, A. y Thorner, H.A. (Eds.) *Obras completas* (A. Aberasturi, Trad.) (Vol. 1, pp. 253-262). Barcelona: Paidós. (Texto original publicado en 1933)
- Klein, M. (1994). Contribución a la psicogénesis de los estados maníaco-depresivos. En: Strachey, A. y Thorner, H.A. (Eds.) *Obras completas* (A. Aberasturi, Trad.) (Vol. 1, pp. 267-295). Barcelona: Paidós. (Texto original publicado en 1935)
- Klein, M. (1994). El duelo y su relación con los estados maníaco-depresivos. En: Strachey, A. y Thorner, H.A. (Eds.) *Obras completas* (A. Aberasturi, Trad.) (Vol. 1, pp. 346-371). Barcelona: Paidós. (Texto original publicado en 1940)
- Klein, M. (1994). Notas sobre algunos mecanismos esquizoides. En: Strachey, A. y Thorner, H.A. (Eds.) *Obras completas* (A. Aberasturi, Trad.) (Vol. 3, pp. 10-33). Barcelona: Paidós. (Texto original publicado en 1946)

- Klein, M. (1994). Sobre la identificación. En: Strachey, A. y Thorner, H.A. (Eds.). *Obras completas* (A. Aberasturi, Trad.) (Vol. 3, pp. 147-180). Barcelona: Paidós. (Texto original publicado en 1955)
- Klein, M. (1994). Envidia y gratitud. En: Strachey, A. y Thorner, H.A. (Eds.). *Obras completas* (A. Aberasturi, Trad.) (Vol. 3, pp. 181-240). Barcelona: Paidós. (Texto original publicado en 1957)
- Korovsky, E. (2000). Psicoanálisis de la tercera edad. Consideraciones psicoanalíticas acerca del cuerpo del anciano. *Revista Querencia, 1, 2000*. Revista de investigación psicoanalítica de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República Montevideo, Uruguay. Recuperado el 06 de julio de 2004, del sitio web: http://www.querencia.psico.edu.uy/revista_nro1/edgardo_korovsky.htm.
- Kristeva, J. (1994). Entrevista a Julia Kristeva para introducir a la melancolía. En: Gibault, D. *Zona erógena, 20*, 1-7. Recuperado el 06 de julio de 2004, del sitio web: <http://www.educ.ar>
- Kristeva, J. (1997). *Sol negro. Depresión y melancolía* (M. Sánchez Urdaneta, Trad.). Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana. (Trabajo original publicado en 1987)
- Kübler-Ross, E. (2005). *Sobre la muerte y los moribundos. Alivio del sufrimiento para los afectados* (N. Daurella Trad.). Barcelona: De Bolsillo. (Trabajo original publicado en inglés en 1969)
- Kübler-Ross, E. (1993). *Los niños y la muerte* (A. Alcocer, Trad.). Barcelona: Luciérnaga. (Trabajo original publicado en inglés en 1983)
- Laplanche, J. y Pontalis, J. (1993). *Diccionario de psicoanálisis*. Zaragoza: Labor.

- Lemlij, M. (1996). Notas a la orilla del camino. En: Lemlij, M. y L. Millones. (Eds.). *Al final del camino* (pp. vii-x). Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.
- Lillo, J.L. (2000). *Duelo y pérdida corporal*. Trabajo presentado al II Congreso d'Atenció Primària i Salut Mental. Barcelona, febrero 2000. Recuperado el 06 de julio de 2004, del sitio web: <http://www.hospitalarias.org/publiynoti/libros/artAculos/163/art4.htm>
- Loffreda, E. (2003). *La muerte. El psicoanálisis y los límites de la experiencia*. Buenos Aires: Letra viva.
- Mannoni, M. (1997). *Lo nombrado y lo innombrable. La última palabra de la vida*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marrone, M. (2001). La teoría del apego. En: Marrone, M. (Ed.). *La teoría del apego. Un enfoque actual* (pp. 31-47). Madrid: Psimática.
- McWhirter y Masel (1987). *Pediatric Oncology. An Illustrated Introduction*. Nueva Cork: Williams & Wilkins.
- Miramón, B. & Barna, N. (1990). Duelo. *Revista de Psicoanálisis APA*, 47, 5/6, 1159-1182.
- Montero, G. (2004). El trauma por la propia muerte eventual (TPME) en la mediana edad. V Congreso Argentino de Psicoanálisis: El Psicoanálisis en Argentina 2004. Recuperado el 06 de julio de 2004, del sitio web: <http://campopsi.com.ar/AsociaciondePsicoanalisisdelRosario/adepro/25/MONTERO%20El%20trauma%20por%20por%20la%20propia%20muerte%20eventual%20en%20la%20mediana%20edad.doc>

- M'Uzan, M. (1978a). Freud y la muerte. En: *Del arte a la muerte. Itinerario psicoanalítico* (pp. 63-78). Barcelona: Icaria. (Trabajo original publicado en 1968)
- M'Uzan, M. (1978b). La elaboración del tránsito. En: *Del arte a la muerte. Itinerario psicoanalítico* (pp. 202-220). Barcelona: Icaria. (Trabajo original publicado en 1976)
- Padrón, C. (1990). Prólogo al libro de Carlos Domínguez: *El Psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico* (pp. 7-15). Sevilla: Ediciones Paulinas.
- Panceira, A. (1997). *Clínica psicoanalítica. A partir de la obra de Winnicott*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Pérez, V. (1996). *El hombre y su muerte. Preparación para la vida* (2da. ed). México: Editorial Jus.
- Raimbult, G. (1975). *El niño y la muerte*. Madrid: Saltés.
- Real Academia de la Lengua Española (2001). *Diccionario de la lengua española* (22da. ed.). Madrid: Espasa Calpe S.A.
- Rosenfeld, H. (1971). A clinical approach to the psychoanalytic theory of the life instincts: an investigation into the aggressive aspects of narcissism. *International Journal of Psicoanálisis*, 52, 169-178.
- Roudinesco, E. y Plon, M. (1998). *Diccionario de psicoanálisis* (J. Piatigorsky, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Ruda, M.L. (2002). Representación acerca de la muerte en los niños. *Transiciones*, 4, 27-45.

- Ruda, M.L. (2006). Notas clínicas sobre el trabajo psicoterapéutico con niños confrontados con la muerte. *Transiciones*, 11, 165-181.
- Ruda, M.L. (2007). ¿Es la satisfacción de deseos la esencia de los sueños? Origen y función de los sueños. En: Hernández, M. y Lemlij, M. (Eds.). *Re-vuelta psicoanalítica* (pp. 15-31). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sahovaler, J. (1995). Pensando la muerte. *Revista de Psicoanálisis*, LII, 1, 119-150.
- Segal, H. (1989). *Introducción a la obra de Melanie Klein*. Buenos Aires: Paidós.
- Segal, H. (1998). De la utilidad clínica del concepto de instinto de muerte. En: *La pulsión de muerte. Primer simposio de la Federación europea de psicoanálisis (Marsella, 1984)* (S. Bleichmar, Trad.) (pp. 35-49). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1986)
- Schilder, P. (1977). *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. Buenos Aires: Paidós.
- Spinetta, J. (1980). Disease-related communication: How to tell. En: Kellerman, J. (Ed.) *Psychological Aspects of Childhood Cancer* (pp. 256-269). Illinois: Charles C. Thomas Publishers.
- Spinetta, J. (1983). Modelos de comunicación en familias enfrentadas a enfermedades mortales. En: Sahler, O.J. (Ed.). *El niño y la muerte* (M.A. Fernández Álvarez, Trad.) (pp. 42-49). Barcelona: Editorial Alhambra, S.A. (Texto original publicado en 1978)

- Steiner, J. (1987). The interplay between pathological organizations and the paranoid-schizoid and depressive positions. *International Journal of Psychoanalysis*, 68, 69-80.
- Steiner, J. (1990). Organizaciones patológicas como obstáculos para el duelo: el rol de la culpa insoportable. *Libro Anual de Psicoanálisis*, VI, 59-66.
- Steiner, J. (2005). The conflict between mourning and melancholia. *Psychoanalytic Quarterly*, LXXIV, 83-104
- Tyson, P. y Tyson, R. (2000). *Teorías psicoanalíticas del desarrollo. Una integración*. Lima: Publicaciones Psicoanalíticas.
- Winnicott, D. (1976). La familia y el desarrollo del individuo. Buenos Aires: Horme. (Trabajo original publicado en 1958)
- Winnicott, D. (1979). La capacidad para estar a solas. En: Winnicott, D. *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional* (J. Beltrán, Trad.) (2da. ed., pp. 31-40). Barcelona: Editorial Laia. (Trabajo original publicado en 1958)
- Winnicott, D. (1979). La teoría de la relación paterno-filial. En: Winnicott, D. *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional* (J. Beltrán, Trad.) (2da. ed., pp. 41-63). Barcelona: Editorial Laia. (Trabajo original publicado en 1960)
- Winnicott, D. (1979). De la dependencia a la independencia en el desarrollo del individuo. En: Winnicott, D. *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional* (J. Beltrán, Trad.) (2da. ed., pp. 99-110). Barcelona: Editorial Laia. (Trabajo original publicado en 1963)

- Winnicott, D. (1982). *Realidad y juego* (F. Mazia, Trad.) (2da. ed.). Barcelona: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1971)
- Winnicott, D. (2005). Psicología de la separación. En: Winnicott, C.; Shepherd y Davis, M. (Eds.) *Deprivación y delincuencia* (L. Wolfson, Trad.) (pp. 157-160). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1958)
- Winograd, B. (2005). *Depresión: ¿enfermedad o crisis? Una perspectiva psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

