

Masoquismo y sadismo desde la fenomenología existencial y el psicoanálisis

MONSERRAT RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

Introducción

En el presente artículo estudiaremos el concepto de para-sí desde la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre –específicamente, el masoquismo y el sadismo como formas concretas que tiene el para-sí de relacionarse con el prójimo– con el fin de confrontar críticamente estos conceptos con el punto de vista que mantiene Sigmund Freud sobre los mismos tópicos desde el psicoanálisis. Esto se debe a que consideramos fructífero relacionar los postulados sartreanos con los freudianos.

Por lo tanto, comenzaremos por desarrollar los postulados sartreanos y luego expondremos los freudianos a fin de contar con una mejor comprensión de los constructos teóricos de ambos autores. De esta manera, estaremos en condiciones de realizar una confrontación crítica de las dos teorías para establecer divergencias y convergencias entre masoquismo y sadismo desde la fenomenología existencial y el psicoanálisis.

Perspectiva existencialista

En este capítulo desarrollaremos varios de los conceptos sartreanos necesarios para entender su postura respecto al masoquismo y al sadismo, también realizaremos algunas distinciones generales de las características del para-sí, a fin de establecer las bases para posteriormente explicar las diversas relaciones concretas con el prójimo.

Dicho esto, comencemos brevemente con las características del para-sí. Sartre emprende un estudio ontológico del ser y distingue dos modos en él: el ser-en-sí y el ser-para-sí. El en-sí corresponde a la totalidad del ser, existe de forma absoluta, es

pleno: “el ser es lo que es” (Sartre, 1943: 108). No hay en él lugar para la negatividad. Si se entiende el en-sí como el polo de los objetos o las cosas, podría decirse que las cosas son y no pueden no ser. No necesitan de la conciencia para existir, son independientes de ella.

Pero la conciencia, no puede coincidir consigo misma, porque si no se cosificaría, caería en el en-sí. Al no coincidir consigo misma, ella se descubre en su presencia a sí como distancia y separación al no ser su propio fundamento.

Por ser esta presencia a sí, la conciencia o para-sí, entendido como el polo del sujeto, es nada. Y como nihilización, esa fisura por donde se desliza la negatividad es posibilidad. El para-sí se define como no siendo lo que es –o sea, como no siendo en-sí– y siendo lo que no es –es decir, como nada–. Entonces, el para-sí existe en la medida que no coincide consigo mismo. Es un huir de la sustancialización, arrojado al mundo en un tiempo presente se dirige a un por-venir que aún no existe. En definitiva, la presencia a sí es una instancia separadora de la conciencia y la cosa. Y como nada, es la manera en que el para-sí se relaciona con los objetos del mundo.

Por otro lado, hay una parte del para-sí que tiene cierta contingencia, en la medida en que no es fundamento de su propio ser. Sartre define esta facticidad del para-sí como una contingencia evanescente del en-sí, que contamina al para-sí y lo liga al ser-en-sí sin dejarse captar nunca: “esta facticidad es lo que permite decir que él es, existe, aunque no podamos nunca realizarla y la captemos siempre a través del para-sí” (Sartre, 1943: 116).

El para-sí está anoticiado de su facticidad o gratuidad, ya que “se capta como siendo ahí para nada, como estando de más” (Sartre, 1943: 117). En su “necesidad de hecho”, el para-sí no puede negarse existir, de modo que la relación que establece con el mundo no puede elegirse. Además, la gratuidad del para-sí se da en el cuerpo como objeto entre los demás objetos del mundo, y en el pasado en tanto hecho terminado e inmodificable.

Sartre también emprende una crítica del cogito cartesiano, proponiendo una conciencia pre-reflexiva que no se toma a sí misma como objeto de reflexión y se da todo el tiempo cuando se interactúa con el mundo. Cuando se toma a sí misma como objeto de reflexión –o sea, cuando toma como objeto de su reflexión a la conciencia misma que remitía a otro objeto del mundo–, entonces deviene conciencia reflexiva y

tética. Por ejemplo, cuando contemplamos una hoja caer de un árbol, nuestra conciencia es pre-reflexiva y no tética. Pero cuando somos conscientes de haber contemplado esa hoja caer del árbol, es conciencia reflexiva y tética. Reflexionamos sobre esa conciencia anterior como siendo conciencia de algo distinto que sí misma.

Por otra parte, Sartre sostiene la ipseidad de la conciencia, la cual permite cierta continuidad de la conciencia consigo misma, aunque sea manifestado como en-sí o “yo”. Podría pensarse como una instancia en la que la conciencia transcurre, en la medida que una persona puede afirmar, por ejemplo: “éste que escribió soy yo y no otro”. Entonces, en la conciencia reflexiva aparece este “yo”, que reflexiona sobre esta “conciencia escribiente”, la cual en el momento de escribir era conciencia pre-reflexiva. Luego, la conciencia puede volver sobre sí misma, y así la figura del “yo” aparece en un segundo momento al ser nombrada la primera conciencia.

Sartre critica el cogito cartesiano, porque éste supone que el hombre puede objetivarse en una cosa pensante para reflexionar sobre sí mismo. El pensamiento formaría parte de la esencia del ser humano como característica a priori. Sartre no está de acuerdo con la sustancialización que implica la afirmación: “pienso, luego existo”, ya que la conciencia que hace esta afirmación ya no es pre-reflexiva. En realidad, aquí nos encontramos con la conciencia reflexiva, que vuelve sobre sí misma en un segundo momento. Teniendo esto en cuenta, Sartre sostiene que hombre y mundo se dan a la vez, e intenta hacer un estudio del para-sí en tanto temporalidad, donde el pasado se corresponde con lo fáctico (aquello que el para-sí no puede cambiar respecto de las elecciones hechas), el presente corresponde a la conciencia en tanto que nada estallando, viviendo, existiendo y tendiendo hacia un proyecto futuro como posibilidad.

Otra de las características del para-sí es la falta, ya que es el que le atribuye incompletud a las cosas. Porque el en-sí, la cosa, es; no le falta nada, ya que es pleno, positividad. Pero el para-sí, en cuanto negatividad, está falto. El ser humano es el único ser a quien le falta. Cuando se dice que a un objeto le falta una parte, esa falta es impuesta por el hombre, quien compara el objeto con una totalidad. Lo que le falta al hombre es el sí, y le pide completud a las cosas. La distancia que pone la nada (la conciencia en tanto que nihilización), el para-sí quiere suprimirla identificándose con el en-sí y fusionándose con el todo.

El deseo es la forma que tiene la conciencia de lograr su propia totalidad en la unión del para-sí con el en-sí. Y a su vez el valor es parte de ese deseo de totalización, pero como forma fallida. La conciencia reflexiva tiene la característica de la carencia, la falta y “desentraña al mismo tiempo el valor como el sentido inalcanzable de lo fallido” (Sartre, 1943: 128).

El valor es como idea, no existe como hecho (realidad en lo concreto y material), sino como idealidad. Porque el valor llega al mundo por la realidad humana. El existente es quien otorga valor como ideas a las cosas, y, en su libertad, es el que elige que considerar algo valioso o no: “Es evidente que quedo libre, en mi conciencia reflexiva, para dirigir mi atención a los valores o para pasarlos por alto” (Sartre, 1943: 128).

Sartre agrega que con el para-sí viene al mundo, además de la falta y el valor, lo posible, ya que el ser en-sí no puede ser o tener potencia: “En sí, es lo que es en la plenitud absoluta de su identidad” (Sartre, 1943: 131). Al igual que en el caso en el que el hombre le atribuye a un objeto que le falta una parte para completarse, sucede lo mismo cuando le atribuye un posible estado futuro, distinto del que el objeto tiene aquí y ahora. Lo mismo sucede que con el valor y el deseo. A la nihilización que es el para-sí, el posible, entendido como totalización, se le escurre como granos de arena entre los dedos. La conciencia se hace a sí misma en tanto que carencia, y el posible sería parte de esta carencia que es el para-sí. El posible, como el deseo, es por lo tanto aquello que le falta al para-sí para ser en-sí.

Relaciones concretas con el prójimo

Según Sartre, el cuerpo establece los límites del para-sí en las relaciones concretas con el prójimo. Se capta al otro y su trascendencia sólo como cuerpo-en-situación. El para-sí se convierte en para-sí-para-otro en esta observación. Es el prójimo el que define al para-sí en lo que es, es decir, en su libertad como una característica dada del ser. De esta manera, la huída que representa el para-sí se vuelve preestablecida, dada, objetivizada por el otro.

Las relaciones con el prójimo, por consiguiente, se determinan por las actitudes del para-sí como objeto que es para el otro. Este otro define lo que es el para-sí a través de la mirada. En efecto, es por la mirada del otro que nos anoticiamos de la subjetividad

ajena. Nos encontramos con otra conciencia que toma noticia de nosotros. Este otro puede, con solo mirarnos, enfrentarse a nuestra libertad y nuestros proyectos. Al mirarnos, este otro puede poner en cuestión lo que somos y hace un juicio valorativo. De esta manera, somos conscientes de nosotros mismos porque el otro nos mira

El para-sí tiene, frente al otro, dos actitudes posibles. Puede intentar huir de este ser en-sí sin fundarlo que le atribuye el otro, negándolo y devolviendo al prójimo la objetividad sobre él para trascender la trascendencia ajena. O bien puede ensayar recuperar la libertad –es decir, la libertad que es ese prójimo que fundamenta el ser-en-sí del para-sí–, pero sin borrarle su carácter de libertad; en otras palabras, buscar asimilarse a ella para devenir su propio fundamento, en un intento de volver propia la trascendencia ajena sin que deje de ser trascendencia. Si bien la relación entre estas tentativas parece de oposición, es más bien de circularidad, porque el fracaso de una incita adoptar la otra. Más aún, por esto mismo, cada una está presente en potencia en la otra.

Asimilarse la libertad ajena: primera actitud en el caso del amor

Sartre sostiene: “el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro” (1943: 389). Surge el conflicto mientras el para-sí se experimenta como objeto para el prójimo y proyecta asimilarlo. Este prójimo capta al para-sí como un objeto más en medio del mundo, pero no proyecta asimilarlo. Sin embargo, el amor es un intento de apoderarse de la libertad ajena como libertad. El enamorado quiere que el otro lo ame libremente, es decir, sin sometimiento: busca la libertad como un compromiso voluntario. En otros términos, el amante “quiere ser amado por una libertad y reclama que esta [...] ya no sea libre. Quiere [...] que la libertad del Otro se determine a sí misma a convertirse en amor [...] y que esa libertad sea cautivada *por ella misma*” (Sartre, 1943: 392). De esta manera, el amante busca volverse la razón de ser del otro, el objeto límite de la trascendencia. El amante quiere ser amado infectando al otro con su propia facticidad. Pretende ponerse como la condición de todos los valores del prójimo, colocándose como “ser el objeto-fondo sobre el cual el mundo descansa” (Sartre, 1943: 394). Su objetivo es ser el mundo para el otro.

Pero al amante lo ofusca saber que ha sido elegido entre otros porque muestra que no es absoluto, la elección fue relativa y no absoluta. Entonces, intenta infectar la

libertad del Otro con la propia facticidad y alienación de sí mismo. Así, en el amor, creemos justificada nuestra existencia en vez de perturbarnos con ella, de impactarnos ante su carácter carente de sentido. Amar es, en suma, “el proyecto de hacerse amar” (Sartre, 1943: 399) por una subjetividad. Es conquistar una subjetividad.

Otro de los problemas que Sartre identifica en esta posición es que el que quiere ser amado por el Otro termina por alienar su libertad. Así, la subjetividad del otro termina por fundar la objetividad del para-sí. Amante y amado se alienan en el amor: “cada cual quiere que el otro le ame, sin darse cuenta de que amar es querer ser amado y que así, queriendo que el otro le ame, quiere solamente que el otro quiera que él le ame” (Sartre, 1943: 400). Es un intento de fusionar conciencias conservando la alteridad; pero hay una nada insalvable que las separa. Si el amor es la búsqueda de superar esa nada, el otro que me ama se presenta como objetividad ante la subjetividad del para-sí. En consecuencia, el otro no puede salvar al para-sí de su facticidad y contingencia. Pronto, el otro se revela también como un objeto más entre los objetos del mundo, no solo como pura subjetividad.

Masoquismo y negación de la propia libertad

A diferencia de la actitud amorosa, el masoquista busca absorberse por el otro, es decir, perderse en la subjetividad ajena para desembarazarse de la propia. De esta manera, el otro se vuelve el fundamento del ser-para-otro del para-sí. Busca que el otro lo funde. El masoquista niega su subjetividad con su propia libertad. Busca la objetividad, que el otro lo capte como ser-objeto, ser tratado como un objeto más entre los objetos del mundo, ser un en-sí y negar la propia trascendencia. Este objetivo es radicalmente opuesto al que busca el amante, porque no se busca ser la razón de ser del otro, sino confundirse con un objeto más. Busca ser captado en su facticidad, fascinarse a sí mismo en ella, que la conciencia del Otro lo capte y trascienda como cuerpo-para-otro. Así aparece el Otro-mirada, generando que la conciencia del para-sí sea conciencia pasmada en su propia carne ante la mirada del otro.

De este modo, el masoquista intenta fascinarse a sí mismo por la objetividad para-otro, hacerse objeto por el otro y captar no-téticamente su subjetividad como nada en presencia del en-sí que representa ante el otro. Pero el para-sí nunca puede captar el objeto que es para el otro, en un yo alienado que no se puede captar. Cuanto más intenta

ponerse como objeto más afirma su subjetividad, más se encuentra con la conciencia de su subjetividad. “El masoquista termina por tratar al otro como un objeto y por trascenderlo hacia su propia objetividad” (Sartre, 1943/1993, p. 403), es decir, por encontrar la objetividad del otro, liberando su subjetividad. Por esta razón, la empresa del masoquismo es un fracaso.

Objetivación del otro: segunda actitud en el caso del deseo

Con el fracaso de la primera actitud, se puede pasar hacia la segunda actitud u objetivación del otro. El hecho de que esta actitud sea segunda es una arbitrariedad del orden de exposición, ya que “cada una de ellas es una reacción fundamental al ser-para-otro como situación originaria” (Sartre, 1943: 404). De las distintas tentativas con las que el para-sí busca convertir la libertad ajena en objeto del para-sí, primero trataremos el deseo y luego el sadismo.

Una de las maneras para apoderarse de la libre subjetividad del Otro objetivándolo es el deseo sexual, éste entendido desde una postura existencialista y no desde una mirada biológica. Es a partir del deseo es que el para-sí descubre el ser sexuado del otro y de sí mismo, y no a la inversa. Sartre sostiene que lo que se desea es el deseo mismo, más allá del acto sexual. El acto sexual no sería más que el objetivo que se atribuye al deseo erróneamente. De esta forma, los órganos sexuales no resultan más que una contingencia de nuestros cuerpos, ya que el deseo es el deseo de un cuerpo en situación. Es, con todo, deseo de un objeto trascendente.

Consecuentemente, quien desea es el para-sí como un modo singular de su subjetividad. El deseo es, en el fondo, turbación, empaste de la conciencia. Conlleva un estado contingente del cuerpo que colabora con esta turbación de la conciencia. Así es como, a través del estado corporal, tanto el para-sí como el otro toman noción del deseo. En esta especie de complicidad, se produce un develamiento del propio cuerpo como facticidad y a su vez del cuerpo del otro que está ahí.

El para-sí se vuelve carne en presencia del otro para apropiarse de la carne de éste. Así es como “el cuerpo del Prójimo es [...] cuerpo en situación; la carne, por el contrario, aparece como la *contingencia pura de la presencia*” (Sartre, 1943: 414). Es a través de la caricia que el cuerpo del otro se aparece como carne posible de ser modelada; así se le sustrae su cualidad de acción y se presenta como pura inercia e

inmanencia. Pero lo mismo sucede con el cuerpo del para-sí por obra de la caricia del otro. El otro se topa con su propia facticidad y con su cuerpo como carne.

Así, en el deseo, el para-sí intenta apropiarse de la libertad del Otro a través de su cuerpo en tanto que el otro se ha identificado el mismo con esta posesión de su cuerpo. De tomas manera, Sartre concluye que esto es imposible para el deseo: “poseer la trascendencia y sin embargo como *cuerpo*; reducir al otro a su simple *facticidad*, porque entonces él está en medio del mundo, pero a la vez hacer que esa facticidad sea una presentación¹ permanente de su trascendencia” (Sartre, 1943: 418). El placer es una de las maneras en las que el deseo culmina, ya que éste hace surgir una conciencia reflexiva de placer, una atención del para-sí sobre sí mismo con el olvido de la encarnación del otro, para volver sobre su propio placer.

En resumidas cuentas, “el deseo es deseo de apropiarse de [la] conciencia encarnada” (Sartre, 1943: 422) del otro. Pero al momento de desear apropiarse del otro, el deseo se encuentra con su fracaso, y el objetivo de reciprocidad de encarnación de ambas conciencias por sus cuerpos se rompe. Al realizar acciones para apoderarse de ese cuerpo, el para-sí deja de ser carne, se vuelve hacia sus potencialidades, y el Otro deja de ser carne para tornarse un objeto-instrumento trascendido que el para-sí intenta asir. Así el hechizo y la turbación del deseo se desvanecen.

Sadismo y el escape de la propia facticidad

A diferencia del deseo, el sádico busca someter al otro. Se propone huir de la propia facticidad y de la propia encarnación colocándose como pura trascendencia ante el otro. El prójimo se transforma en un instrumento cuando el para-sí intenta apropiarse de la facticidad ajena. Busca volver encarnación al otro al usarlo como objeto-utensilio, al desnudarlo de la acción y volverlo carne. A través del dolor es que logra presentificar la conciencia del otro, que queda inundada por sensaciones dolorosas. La conciencia reflexiva queda fascinada por esta conciencia irreflexiva. Así, el cuerpo del para-sí se vuelve un instrumento generador de dolor en el otro.

¹ Entendemos por presentación lo implícito de un objeto dado. Es una relación mediada que se corresponde a todo lo no dado en un objeto que se nos presenta, aquello del objeto que permanece implícito a la conciencia, pero es posible de ser explorado o presentado. En este caso, en la facticidad pretendida para el otro, se encuentra implícitamente la posibilidad de su trascendencia.

Ahora bien, el objetivo del sádico es volver carne el cuerpo del otro a través de lo obscuro, ya que así el cuerpo queda despojado de toda acción. De esta manera, la inercia de la carne se vuelve nítida al igual que la pasividad y contingencia de la cosa. Es un intento de suspender la trascendencia del otro. Al intentar volverlo carne, lo que quiere es modelar la libertad del Otro. Busca que el otro reniegue del sometimiento y que se identifique libremente con la carne torturada. Así pues, el sádico cree ser la causa del momento en el que el otro decide que el dolor que recibe es insoportable. Es con la renegación del otro que el cuerpo ajeno se vuelve carne obscuro y toma la posición que el sádico dispone. Se transforma en una libertad que ha elegido identificarse con esa carne y ese cuerpo desfigurado, como libertad sometida.

Pero como todas las empresas que menciona Sartre, el sadismo lleva consigo el germen de su fracaso. Al volver instrumento la carne del otro, el sadismo encuentra su fracaso en el hecho de que la carne como instrumento remite a otros instrumentos y a un futuro. Al ser instrumento, el ser-ahí de la carne del otro está justificado y es una potencialidad. De esta forma, “el complejo ‘carne-utensilio’ que el sádico ha intentado crear se disgrega” (Sartre, 1943: 428). Cuando el sádico no sabe cómo usar el cuerpo del otro, éste se vuelve algo contingente, simplemente está-ahí.

Por otra parte, el sadismo puede convertirse en deseo fácilmente, cuando el sádico cae en la turbación de su propia carne. Es decir, el para-sí se turba con su propia carne. Sartre sostiene que el deseo representa el fracaso del sadismo y que el sadismo representa el fracaso del deseo, cayendo en una circularidad de la cual sólo es posible salir por el placer propio, ya que éste “mata a la vez el deseo y la pasión sádica sin satisfacerlos” (Sartre, 1943: 429).

Otra de las razones del fracaso del sadismo es la imposibilidad de tomar la libertad del prójimo, ya que la libertad sobre la que actúa el sádico es una libertad objetiva del otro-objeto, cuyas posibilidades están muertas. En el instante en el que el otro lo mira, experimenta la alienación en la libertad del Otro. El otro trasciende su accionar sádico al volverse contra él mirándolo. En esta mirada, él descubre que “no puede actuar sobre la libertad del Otro” (Sartre, 1943: 429) y cae su objetivo. De esta manera, el que realmente se encuentra en una posición de objeto es el propio sádico.

La perspectiva psicoanalítica

En esta segunda parte, en primer lugar, veremos varios conceptos acuñados por Freud para posteriormente comprender su postura respecto del masoquismo y el sadismo en sus dos doctrinas pulsionales.

El concepto de pulsión

En el primer dualismo pulsional, Freud distingue dos tipos de pulsiones: las pulsiones yoicas (o de autoconservación), y las pulsiones sexuales (o libido). Esta división puede encontrarse en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) y en *Pulsiones y destino de pulsión* (1915). En este último texto, la pulsión es definida en un principio desde la fisiología. Freud muestra que la pulsión queda insuficientemente explicada por un esquema simple de estímulo-respuesta, en el que un estímulo exterior sobre la sustancia nerviosa es descargado hacia fuera generando una acción, de modo que es erróneo equipararla con los estímulos físicos.

A diferencia de este tipo de estímulos, la pulsión proviene del interior del organismo. Además, es una fuerza constante, en contraste con el estímulo fisiológico, cuya fuerza es momentánea. Por último, mientras que del estímulo exterior se puede huir, esto no es posible respecto de la pulsión, porque proviene del interior del organismo.

La pulsión, a su vez, se muestra como un concepto que hace frontera entre lo anímico y lo somático. Es un representante psíquico de los estímulos del interior del cuerpo que llegan al alma. Freud distingue varios términos que hacen a la pulsión: esfuerzo, meta, objeto y fuente de pulsión. El esfuerzo es el factor motor de la pulsión: “la medida de la exigencia de trabajo que ella representa” (Freud, 1915: 117). La meta equivale a la satisfacción que se alcanza al cancelar el estímulo pulsional. El objeto es aquello con lo cual la pulsión alcanza la meta de satisfacción, y es el componente más variable, porque puede ser tanto una parte del propio cuerpo como algo externo a él. Por último, la fuente es el proceso somático, interior al cuerpo, donde su estímulo lo representa la pulsión.

Masoquismo y sadismo en la primera doctrina pulsional

Con relación al sadismo y el masoquismo, Freud aísla los destinos pulsionales del trastorno hacia lo contrario (paso de la actividad a la pasividad) y la vuelta hacia la persona propia (cambio de objeto). Respecto del trastorno hacia lo contrario, la meta activa de martirizar en el sadismo se vuelve pasiva en el masoquismo al ser martirizado. Se pasa así de la actividad de la violencia hacia otro a la recepción en el propio yo de la violencia por parte del prójimo. Con relación a la vuelta hacia la persona propia, Freud sostiene en esta época que el masoquismo es un sadismo vuelto hacia el propio yo. El cambio de vía de objeto lo encontramos en el hecho de que la acción violenta va dirigida hacia la persona propia.

Ahora bien, “el sadismo consiste en una acción violenta, en una afirmación de poder dirigida a otra persona como objeto²” (Freud, 1915: 123). Aquí la pulsión destructora y de meta activa está dirigida hacia el exterior, hacia un otro que la recibe. Puede ocurrir que este “objeto [sea] resignado y sustituido por la persona propia. Con la vuelta hacia la persona propia se ha consumado también la mudanza de la meta pulsional activa en una pasiva” (Freud, 1915: 123). Si el proceso queda en esta parte, hablamos de automartirio y autocastigo. Sólo con el último paso podemos hablar de masoquismo propiamente dicho: “se busca de nuevo como objeto una persona ajena, que, a consecuencia de la mudanza sobrevenida en la meta, tiene que tomar sobre sí el papel de sujeto” (Freud, 1915: 123) que cometa diversos tipos de humillaciones y martirizaciones sobre el masoquista que se presta como objeto. El masoquista busca ponerse en este lugar de objeto para recibir la acción de otro que toma el lugar de sujeto. Sin embargo, es posible entender el lugar del masoquista como “sujeto”, ya que es de él que nace la pulsión masoquista. Al recibir sobre sí mismo su propia energía pulsional, cumple el rol de objeto simultáneamente.

Ahora bien, aunque el sádico intenta humillar, sojuzgar y causar dolores, lo cierto es que, para Freud, infligir dolor no es la meta original de la pulsión: “el niño sádico no toma en cuenta el infligir dolores [...]. Pero una vez se ha consumado la trasmudación al masoquismo, los dolores se prestan muy bien a proporcionar una meta

² Los términos sujeto-objeto en Freud tienen diferentes modos de interpretación. El sujeto puede ser la persona en la cual se origina la pulsión o la persona que cumple un papel activo en una relación. Con el término objeto sucede lo mismo. El objeto puede ser la persona a la cual va dirigida la pulsión o la persona que cumple el papel pasivo (Freud, 1915).

masoquista pasiva” (Freud, 1915: 124). Las sensaciones dolorosas tienen el efecto de desborde sobre la excitación sexual, produciendo un estado placentero donde puede soportarse el displacer del dolor (Freud, 1915). De esta manera, el sentir dolor “se ha convertido en una meta masoquista” (Freud, 1915: 124).

Debe tenerse en cuenta que, en esta primera teoría freudiana, la meta sádica de infligir dolor a los otros es más originaria y puede surgir retrogresivamente, pero que además se puede gozar “de [esta] meta de manera masoquista en la identificación con el objeto que sufre” (Freud, 1915: 124). De lo que se goza es de la excitación sexual que acompaña al dolor. Esta excitación sexual es un efecto colateral del dolor, es decir, del rebasamiento producido de ciertos límites cuantitativos. Por lo tanto, el placer en el dolor es una meta masoquista, pero este tipo de placer solo puede surgir en alguien originariamente sádico.

La segunda doctrina pulsional freudiana y la elaboración de lo traumático

Luego de la publicación de *Más allá del principio de placer* (1920), Freud realiza un cambio en su teoría de las pulsiones que repercute en una modificación de la dinámica del masoquismo y el sadismo. El dualismo pulsional ahora es entre Eros o pulsión de vida y la pulsión de muerte³. Antes, el placer estaba asociado a la disminución de una tensión de estímulo, y el displacer, al aumento de esta tensión. El problema que Freud ahora encuentra es que hay ciertos estímulos que generan una tensión placentera y/o una distensión displacentera. Es así como “placer y displacer no pueden ser referidos al aumento o la disminución de una cantidad” (Freud, 1924: 166), sino a una cualidad, cuya naturaleza Freud, sin embargo, no profundiza.

Por otro lado, Freud propone el principio de Nirvana, que, al llevar al organismo a lo inorgánico, está al servicio de la pulsión de muerte. Por ciertas modificaciones en el aparato psíquico, explica Freud, este principio deviene principio de placer. Esto se produce fundamentalmente gracias a las pulsiones de vida (que, junto a la pulsión de muerte, regulan procesos vitales). Podría decirse que “el principio de *Nirvana* expresa la tendencia de la pulsión de muerte; el principio de *placer* subroga la exigencia de la

³ Hemos simplificado los dualismos pulsionales descritos por Freud, ya que abordar la correspondencia entre los diferentes tipos de pulsión excede los objetivos de este trabajo. Este cambio en la teoría no es tan simple como parecería a primera vista, puesto que las pulsiones sexuales y autoconservación no son del

libido, y su modificación, el principio de *realidad*, el influjo del mundo exterior” (Freud, 1924: 166). Estos tres principios conviven sin que ninguno sea destituido por los otros.

El principio de placer es un modo primario de funcionar del aparato psíquico. Por las dificultades que impone el mundo exterior, el principio de realidad se hace necesario. Este último pospone la satisfacción. El principio de placer es relevado por el principio de realidad que pospone la satisfacción sin resignarla tolerando el displacer para llegar con rodeos al placer propuesto (Freud, 1920). De esta manera, las exigencias del mundo exterior obligan a demorar el cumplimiento de la satisfacción pulsional, la cual entonces no puede darse de manera inmediata.

En relación con el modo de funcionamiento del aparato psíquico, este intenta tramitar parte de lo traumático a través de las posiciones masoquista y sádica que estamos estudiando. De esta manera, entendemos que el masoquismo es un intento de elaborar la pulsión de muerte, ya que toma parte de su fuerza de la pulsión de vida como una libidinización de esta. Aquí se ve como Freud le confiere una mezcla pulsional a las pulsiones mismas. Éstas nunca se encuentran en estado puro. El sadismo también es un intento de elaboración al llevar parte de la pulsión de muerte hacia el exterior, hacía un objeto externo.

Asimismo, existe otra manera diferente con la que cuenta el psiquismo para elaborar lo traumático, a saber, las representaciones-fantasía. Parte de esto puede encontrarse en *Pegan a un niño* (1919). Allí Freud describe distintas fantasías que algunos de sus pacientes le confiesan. Todas descansan en la fantasía de “un niño es azotado” (Freud, 1919: 178). Por desfiguración de la represión, esta escena cobraba distintas formas y era “investida regularmente con elevado placer y desembocaba en un acto de satisfacción autoerótica placentera” (Freud, 1919: 178). En un principio, esta representación es descrita por Freud como sádica, ya que el paciente encontraba placer en fantasear como un adulto le pegaba a un niño que no era él mismo. Por transmudaciones del aparato y en análisis, Freud descubre que estas fantasías descansaban en otra inconsciente hasta entonces: en el ser el propio analizado “azotado por el padre” (Freud, 1919: 183). Esta fantasía sí tiene carácter masoquista. Según

todo equivalentes a la pulsión de vida. Si lo creyéramos así, sólo estaríamos hablando de un cambio de nombre para estos términos y caeríamos en un reduccionismo.

Freud, en este momento, es la conciencia de culpa la que trasmuda la fantasía sádica en masoquista, ya que aquí el sadismo es originario. Pero a su vez, esta segunda fantasía descansa en la de ser amado por el padre. El problema es que esta última tiene un carácter incestuoso intolerable. Y la conciencia de culpa se encarga de transformarla. El contenido de estas escenas debe ser transfigurado para poder llegar a la conciencia.

Masoquismo y sadismo en la segunda doctrina pulsional

En la segunda doctrina pulsional luego del giro de 1920, Freud tiene necesidad de repensar el principio de placer a la luz del masoquismo. A partir de ahora la evitación del displacer no es lo buscado, sino todo lo contrario. El dolor y el displacer resultan una meta a la que aspira la pulsión en la postura masoquista, cuestionando el principio de placer como único gobernante de los procesos anímicos. No es correcto equiparar displacer y aumento de tensión, y placer con disminución de esta tensión, porque hay displaceres que no aumentan la tensión y placeres que sí lo hacen, como es el caso de la excitación sexual. Por lo tanto, tampoco es correcto equiparar principio de placer –más cerca de las pulsiones de vida– y principio de Nirvana –vinculado a las pulsiones de muerte–. Freud afirma que una modificación en el principio de Nirvana provocada por la libido o pulsión de vida hace que éste devenga principio de placer. Como mencionamos con anterioridad, la pulsión de vida, junto a la pulsión de muerte, se encargan de regular procesos vitales.

Freud describe cómo el masoquista tiene escenificaciones del tipo de dolor que quiere recibir. Estas fantasías sirven a la excitación sexual para luego consumir el acto sexual, si bien también son un fin en sí mismo para algunos sujetos. Su contenido es siempre similar: “ser amordazado, atado, golpeado dolorosamente, azotado, maltratado de cualquier modo, sometido a obediencia incondicional, ensuciado, denigrado” (Freud, 1924: 168). El objetivo del masoquista es ser tratado como un niño pequeño, travieso, indefenso y malcriado. Se coloca en un papel de sumisión por voluntad propia.

Por otro lado, Freud concluye que hay una lucha entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte, y que se da una mezcla pulsional entre ambas, no pudiendo encontrarse ninguna de ellas en estado puro. Mientras que la pulsión de muerte intenta llevar al organismo a un estado inorgánico, la libido puja por volver inocua la pulsión de muerte. Una manera de lograrlo es haciendo que se dirija hacia los objetos exteriores como

pulsión destructora. Éste es el caso del sadismo cuando la pulsión se pone al servicio de la función sexual. En el masoquismo (originario) no sucede lo mismo, sino que parte de la pulsión “no obedece a este traslado hacia afuera, permanece en el interior del organismo y allí es ligado libidinosamente con ayuda de la coexcitación sexual” (Freud, 1924: 169). Además, el sadismo puede ser introyectado nuevamente al interior dando lugar al masoquismo secundario.⁴

Confrontación crítica de autores

Tanto Sartre como Freud abordan la cuestión de la sexualidad humana, si bien parten desde perspectivas diferentes y formulan distintas teorías al respecto. El concepto freudiano de pulsión sexual y libido incluye componentes fisiológicos y psíquicos. Como se vio, la pulsión interviene en las distintas posturas que el sujeto toma respecto del otro y de sí mismo, y es la clave para la comprensión del masoquismo y el sadismo. Es importante recordar que, de acuerdo con Freud, la sexualidad no equivale a la genitalidad y está más allá del individuo, ya que la pulsión de vida busca la reproducción de la especie. No obstante, los destinos posibles de la pulsión son diversos y no sólo se reducen con la reproducción. La libido es plástica y adaptable.

Por el lado de Sartre, si bien las actitudes sexuales están en la base de las relaciones con el prójimo –y esto conlleva cierta centralidad de lo sexual–, presenta divergencias respecto de Freud. Ante todo, critica el concepto de libido a la hora de pensar el ser-para-otro del para-sí y su posible trascendencia: “no es a causa de una cierta *libido* que se deslizaría por doquier, sino [...] porque las actitudes que hemos descrito son los proyectos fundamentales por los cuales el para-sí *realiza* su ser-para-otro e intenta trascender la situación de hecho” (Sartre, 1943: 431). Dado que Sartre considera fundamentales los proyectos del para-sí, es por este último que la sexualidad aparece en el mundo, y no por la libido o un determinismo biológico. El deseo sexual sería entonces uno de los proyectos que el para-sí emprende con relación al prójimo: en definitiva, sólo por este proyecto el otro se vuelve sexual ante el para-sí. Por eso es por lo que, para Sartre, la fisiología tampoco explica la sexualidad, sino que forma parte de la contingencia y la facticidad corpórea tanto del para-sí y del otro.

⁴ El cual no abordaremos por exceder los objetivos de este artículo.

Por otro lado, encontramos que los cambios de meta y de objeto descritos por Freud en la primera doctrina pulsional (en particular, en *Pulsiones y destinos de pulsión*, 1915) se asemejan a las actitudes del para-sí respecto del prójimo señaladas por Sartre:

Las conductas para con el Otro-objeto comprenden en sí una referencia implícita y velada a un Otro-sujeto, y esa referencia es la muerte de las mismas; sobre la muerte de la conducta hacia el Otro-objeto surge una actitud nueva que apunta a apoderarse del Otro-sujeto, y ésta revela, a su vez, su inconsistencia, y se desmorona para dejar lugar a la conducta inversa. Así, somos indefinidamente remitidos del Otro-objeto al Otro-sujeto y recíprocamente; la carrera no se detiene nunca, Y esta carrera, con sus bruscas inversiones de dirección, constituye nuestra relación con el prójimo (Sartre, 1943: 431-432).

Podemos relacionar esta idea con la transformación del sadismo en masoquismo que menciona Freud y correlacionar esto con la idea sartreana de tomar al otro como Otro-objeto u Otro-sujeto. Analicemos las tres fases de estas transformaciones:

- “a. El sadismo consiste en una acción violenta, en una afirmación de poder dirigida a otra persona como objeto” (Freud, 1915: 123). Aquí el sujeto es activo, si lo entendemos como aquél que ejerce una acción sobre otro que tiene un papel pasivo en esta escenificación. Corresponde a la actitud de tomar al otro como Otro-objeto del sadismo sartreano para volver carne al prójimo. Luego,

- “b. Este objeto es resignado y sustituido por la persona propia. Con la vuelta hacia la persona propia se ha consumado también la mudanza de la meta pulsional activa en una pasiva” (Freud, 1915: 123). En este momento intermedio del pasaje del sadismo al masoquismo, con este movimiento Freud intenta explicar el concepto de culpa y autocastigo martirizador sobre la persona propia. Finalmente,

- “c. Se busca de nuevo como objeto una persona ajena, que, a consecuencia de la mudanza sobrevenida en la meta, tiene que tomar sobre sí el papel de sujeto” (Freud, 1915: 123). Aquí nos encontramos con el masoquismo propiamente dicho. El sujeto se vuelve objeto para sí mismo y para el otro, deja que éste ejerza una acción sobre él. Corresponde con la actitud de tomar al otro como Otro-sujeto del masoquismo sartreano y volverse un objeto más entre los objetos del mundo para el prójimo.

En nuestra opinión, estos movimientos para los que Freud intenta encontrar un orden son de alguna manera arbitrarios, porque caen en la circularidad que el propio Sartre resalta. En efecto, éste último los piensa de esta manera porque encuentra estéril buscar cuál actitud es más originaria o primaria, dado que todas las actitudes están en potencia en las otras. Así como el amor deja paso al deseo, y el deseo al amor, el masoquismo deja paso al sadismo, y el masoquismo al sadismo. En términos generales, la actitud primera de asimilación de la libertad ajena en su fracaso deja paso a la actitud segunda de objetivación del otro, y viceversa.

Por otra parte, consideramos que en el juego de identificaciones freudianas en el cual “uno mismo goza de manera masoquista en la identificación con el objeto que sufre” (Freud, 1915: 124), y en el desarrollo pulsional en el cual tanto las conformaciones activas y pasivas subsisten unas junto a las otras (Freud, 1915: 125), se encuentra implícito el mismo razonamiento que Sartre propone sobre la relación de un Otro-objeto con un Otro-sujeto. Así, el sádico, como Otro-sujeto, en cierta medida, se coloca en el lugar de Otro-objeto al identificarse con el sufrimiento ajeno. Sin embargo, aquí también encontramos el germen de los fracasos que tienen en sí mismas estas posturas. Al no poder realizar el objetivo de una actitud, se va irremediamente a la actitud opuesta cayendo en la circularidad sartreana. Sea por identificación en Freud, o por presentación en Sartre, las dos posiciones de sujeto y de objeto siempre están presentes en la escena. Además, este juego de posiciones siempre remite a otro, ya que no podrían llevarse a cabo sin su presencia.

Al mismo tiempo, como ya dejamos claro anteriormente, para Sartre (1943) el masoquista busca captar no-téticamente su subjetividad como una nada en presencia del en-sí que representa para el Otro. También en este intento de captarse como sujeto u objeto en el accionar del otro encontramos un juego de posiciones similar al de la identificación freudiana. En efecto, esto lo hallamos en las transformaciones de la fantasía descrita por Freud en *Pegan a un niño* (1919). Se pasa de una fantasía sádica de ver a otro niño ser azotado por el padre para llegar a que esta fantasía encubre otra fantasía masoquista donde el propio niño es azotado por el padre. Podemos decir que en esta fantasía hay un movimiento hacia esta captación de sí mismo como objeto ante el otro. En primer lugar, el niño podría identificarse con el padre azotador, y luego vemos cómo se convierte en el niño azotado colocándose como un en-sí en presencia del otro.

En la construcción de esta fantasía se ve el pasaje realizado en primer lugar como sujeto y después como objeto, ocupando ambos papeles en las distintas representaciones de la escena.

Hasta aquí encontramos posibles convergencias entre ambos autores, aunque usen terminología diferente. Ahora bien, la diferencia fundamental radica en que Freud intentó buscar un origen para el masoquismo y el sadismo al conceptualizar las teorías pulsionales. Al haber identificado esta dificultad, no es de extrañar que en la primera teoría el sadismo sea originario y que en la segunda el masoquismo lo sea. Consideramos que la circularidad sartreana podría explicar o dar una razón a estas complicaciones que acarrear cambios de teoría.

Sin embargo, podemos pensar esto de otra manera: la circularidad sartreana nos lleva a un callejón sin salida y es necesario apelar a las doctrinas pulsionales para salir de él. Podemos salir de este aprieto apelando a la idea de que una de las posturas necesariamente es más originaria y es el fundamento de la otra. De este modo, vemos cómo la descripción fenomenológica que emprende Sartre conlleva una reversibilidad que es irresoluble a menos que se acuda a otra instancia explicativa como lo es la metapsicología acuñada por Freud. Las doctrinas pulsionales pueden venir a llenar las limitaciones de la fenomenología sartreana, en un intento de complementar ambas teorías a pesar de sus diferencias.

Ahora bien, teniendo en consideración la segunda teoría pulsional, afirmamos que el individuo o para-sí se encuentra ante un fenómeno que es de carácter traumático: en Freud la exigencia de lo pulsional, y en Sartre el encuentro con el prójimo o el Otro. Hay en ambos una dialéctica de elaboración de ese trauma en primer lugar, si bien esta elaboración será diferente para cada autor.

En Freud esta elaboración tendrá que ver, en parte, con la construcción de una escena. Un ejemplo de esto lo vimos en las fantasías descritas en *Pegan un niño* (1919). Asimismo, el masoquismo y el sadismo son otras posibles maneras de tramitar la pulsión de muerte: gracias a la fuerza y mezcla pulsional, en el masoquismo, y gracias a la proyección hacia el exterior de la pulsión de muerte, en el sadismo. También podemos pensar el masoquismo como una elaboración del sadismo, y el sadismo como una elaboración del masoquismo. Esto nos remite nuevamente a la circularidad sartreana. Ahora bien, la cuestión central reside en que la pulsión de muerte nunca se

tramita por completo, dado que parte de su energía queda sin liga. La mudanza pulsional que propone Freud para la pulsión en los diversos destinos señalados no afecta a todo el monto de la moción pulsional. “La dirección pulsional más antigua, activa, subsiste en cierta medida junto a la más reciente, pasiva.” (Freud, 1915: 125).

Podemos pensar esta elaboración de la pulsión como “fallida” por ser parcial, en términos sartreanos. Este fracaso implica un trauma constitucional para el aparato psíquico al quedar energía no ligada circulando en él.

Por otro lado, en Sartre lo traumático resulta el encuentro con el Otro. El autor lo plantea como un conflicto intersubjetivo: “el prójimo es, en principio, lo imposible de captar: me huye cuando le busco y me posee cuando le huyo [...]. Estamos siempre, cualquiera sea la actitud adoptada, en estado de inestabilidad con respecto al Prójimo” (Sartre, 1943: 432). De esta manera, arribamos a la idea que las relaciones con el prójimo conllevan en esencia el conflicto y el germen del fracaso. La constancia aparece como imposibilidad en estas relaciones.

Llegamos así a la conclusión que si en Freud la pulsión es lo imposible de elaborar completamente, en Sartre lo imposible de elaborar será el encuentro con el Otro, ya que se busca el ideal imposible de la aprehensión simultánea de su libertad y su objetividad (Sartre, 1943). De esta manera, nunca podremos captar al Otro y el otro nunca podrá captarnos, así como la pulsión sólo cesará en su cometido con la muerte del individuo, es decir, con un punto de imposibilidad en la experiencia.

Conclusión

En el presente trabajo estudiamos las teorías freudianas y sartreanas sobre el sadismo y el masoquismo con el objetivo de encontrar convergencias y divergencias entre ambos planteos.

Desde la perspectiva existencialista, en un principio describimos las características del para-sí. A diferencia del en-sí, vimos que el para-sí se corresponde con una negatividad, una nada, la conciencia entendida como huída. Mientras que el en-sí corresponde al polo de los objetos, el para-sí es equiparable al ser humano o sujeto. Hay así una nada o distancia insalvable que separa al en-sí y al para-sí. Es esta misma nada

separadora la que encontramos entre el para-sí y las relaciones que establece con el Otro. También vimos que el para-sí tiene una parte contingente. Esta contingencia penetra su pasado, su propio cuerpo y sus modalidades de relación con el prójimo.

En estas actitudes, el otro guarda en secreto parte de lo que es el para-sí, porque le devuelve parte de lo que es: un en-sí que no es fundamento de sí mismo. Ante esto el para-sí tiene dos opciones: escapar o asimilar esta apreciación del prójimo. Al escapar, el para-sí intenta objetivar al otro y trascenderlo. Al asimilarlo, intenta tomar esta libertad del Otro sin quitarle su cualidad de libertad para volverla parte del propio fundamento del para-sí. Así, vimos que es posible diferenciar las modalidades de relación con el Otro en dos grandes grupos: la asimilación de la libertad del prójimo y la objetivación del otro. Empezar por una o por otra es indistinto, ya que Sartre plantea una circularidad imposible de salvar entre posiciones. El fracaso de una actitud nos lleva irremediablemente a la otra.

En el caso del amor y del masoquismo, hay una asimilación de la libertad del Otro. Sin embargo, esta asimilación se da de manera diferente en cada actitud. Para entender el masoquismo desde esta perspectiva, nos vimos en la necesidad de primero describir la actitud amorosa. De ella podemos decir que, al igual que el resto de las actitudes, es inestable y fuente de conflicto. El para-sí busca que la libertad del Otro elija amarlo libremente. Además, busca ser el fundamento por el cual existen el mundo y las cosas para el otro. Pero descubre la imposibilidad de esto al caer en la cuenta que su amor es contingente, es un amor más entre otros. Por llevar adelante esta empresa, el para-sí aliena su libertad al buscar ser amado, intenta fundirse con la subjetividad del otro, pero nada aparece como separación entre ambos.

En el caso del masoquismo, vimos que la empresa que emprende el para-sí es diferente. Ya no busca que el otro lo ame libremente, sino que lo tome como un en-sí entre los objetos del mundo, a fin de desembarazarse de su propia libertad y negar su propia trascendencia. Así, intenta que el otro sea el fundamento de su ser-para-otro y fascinarse a sí mismo con su propia facticidad. El problema radica que en esta búsqueda el masoquista encuentra su propia subjetividad, dado que cuanto más intenta captar el objeto que representa para el otro, tanto más se encuentra con esa imposibilidad: el otro se vuelve un objeto-instrumento susceptible de ser trascendido.

Luego, estudiamos el deseo sexual y el sadismo como empresas donde se busca la objetivación del otro. Empezamos por describir el deseo para luego ver sus diferencias con el sadismo. Descubrimos que es a través del deseo que el para-sí se anoticia de su ser sexuado y del ser sexuado del otro. Además, vimos que siempre se desea un cuerpo en situación, y que el deseo va más allá del acto sexual, ya que este último lo aniquila. El deseo es una modalidad donde el para-sí busca la turbación de su conciencia al experimentar la contingencia de su propio cuerpo, que ayuda a este propósito. A su vez, para lograr la objetivación del prójimo, busca que el otro se tope con la contingencia de su propio cuerpo. En la apropiación del cuerpo del otro, el cuerpo del para-sí se revela como carne. Ambos se vuelven carne. De esta manera, el para-sí busca aprehender la libertad ajena del otro como cuerpo, pero necesita que la conciencia del otro se identifique con este cuerpo poseído y encarnado. Sin embargo, al intentar cumplir estos objetivos, el para-sí pierde su propia turbación de conciencia y vuelve hacia sus potencialidades, como posible trascendencia. Finalmente, el otro se revela como un objeto-instrumento dejando de ser carne. Ante la imposibilidad del deseo, el para-sí puede optar por el sadismo. Busca la propia trascendencia al colocar al otro como un objeto y desembarazarse de la propia facticidad al aprehender la facticidad ajena. En el uso del otro como objeto-instrumento intenta encarnarlo. Al someterlo a prácticas dolorosas, inunda la conciencia del prójimo con sensaciones de dolor. Es a través de posturas obscenas que despoja la carne de toda posibilidad de acción. De esta manera, busca modelar la libertad del Otro para que el prójimo se identifique con la carne torturada como libertad sometida. Pero aquí Sartre encuentra el fracaso del sadismo: el otro como utensilio remite a potencialidades y a su vez, descubre que no puede actuar sobre la libertad del Otro, sólo actúa sobre una libertad con potencialidades muertas.

Por otro lado, y desde la perspectiva psicoanalítica, analizamos el concepto de pulsión, el cual es clave para entender la totalidad de la teoría de Freud. Es un concepto que atraviesa toda su obra, si bien sufre diversas transformaciones a lo largo de los años. Antes de *Más allá del principio del placer* (1920), las pulsiones estaban divididas en pulsiones yoicas (o de autoconversación) y pulsiones sexuales (o libido), en lo que llamamos primera doctrina pulsional. Luego de este texto, la dualidad pasa a ser entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte, en la segunda doctrina pulsional.

Ahora bien, la importancia del texto citado también radica en que cambia el origen que propone Freud para el masoquismo y el sadismo. Antes de acuñar el concepto de pulsión de muerte, el sadismo es primario. Hasta ese momento, para Freud todo ser humano tiene cualidades sádicas que, por factores ambientales o por el mecanismo de la represión, se transforman en masoquismo.

A su vez, este nuevo concepto obliga a Freud a repensar las funciones del principio de placer, el principio de constancia y el principio de realidad, agregando el principio de Nirvana a la ecuación. El placer ya no puede ser equiparado a una baja de tensión y evitación del dolor, así como el displacer no puede ser puesto en equivalencia con una suba de tensión, ya que encontramos tensiones placenteras y distensiones displacenteras. Antes de 1920, el aparato tendía a la búsqueda del placer y disminución del displacer, por el principio de placer. También pretendía un alivio de la tensión gracias al principio de constancia, que intentaba llevar al psiquismo aun equilibrio homeostático. Luego de 1920, por la libido es que el principio de placer resulta una modificación del principio de Nirvana, el cual se vincula con la pulsión de muerte. El Nirvana lleva la energía a cero, hacía lo inorgánico. A su vez, el principio de realidad pretende mediar y retrasar la búsqueda de placer inmediato, ya que el exterior le impone una espera al psiquismo.

Además, vimos los destinos que Freud describe para estas pulsiones: el trastorno hacia lo contrario, tanto en el cambio de meta como objeto, y como interviene en el pasaje del sadismo al masoquismo en el texto *Pulsiones y destinos de Pulsión* (1915). Asimismo, vimos en *Pegan a un niño* (1919) cómo, por efecto de la represión, las representaciones-fantasma cambian de contenido, pasando de sádicas a masoquistas, y que por desfiguración guardan un componente incestuoso imposible de tolerar para la conciencia.

Sin embargo, como se vio, en *Más allá del principio de placer* (1920) y en *El problema económico del masoquismo* (1924) el origen del masoquismo y el sadismo cambia. Ahora el masoquismo es primario, y es gracias a la mezcla pulsional entre libido y pulsión de muerte que permanece en el interior del organismo. Pero la energía pulsional destructora también puede ser llevada hacia fuera en el sadismo, en el caso específico de la función sexual. En estos casos, la libido intenta hacer inocua la fuerza de la pulsión de muerte que puja por llevar al organismo hacia lo inorgánico.

Por otro lado, y teniendo en mente todos los conceptos que hemos descrito en la confrontación crítica de autores, confirmamos en gran medida la hipótesis de trabajo que habíamos propuesto, encontrando puntos en común, así como también diferencias entre teorías.

Primeramente, observamos que, para pensar el masoquismo y el sadismo, tanto Sartre como Freud tienen en cuenta la sexualidad, pero de manera muy diferente. El concepto de pulsión sexual o libido está siempre presente en las explicaciones llevadas a delante por Freud a la hora de hablar de masoquismo y sadismo. Y si bien Sartre admite que las actitudes sexuales son enriquecimientos más primitivos de todas las relaciones concretas con el prójimo y están en la base de estas actitudes, critica el concepto de libido como explicación para estas posturas. En segundo lugar, teniendo en consideración la primera doctrina pulsional y los distintos movimientos descritos por Freud, consideramos las transformaciones de la pulsión en cuanto a meta y a objeto como equivalentes a las posiciones sartreanas. En el primer movimiento freudiano, donde el sadismo es una acción violenta sobre otra persona, encontramos la actitud de tomar al prójimo como Otro-objeto encarnizado del sadismo sartreano. En el segundo movimiento freudiano, la acción violenta se ejerce sobre sí mismo a modo de autocastigo sin el auxilio de un otro que cometa la acción. Es un momento intermedio que nos permite el paso hacia el tercer y último movimiento, el masoquismo per se. En esta última transformación se busca una persona ajena que tome el papel de sujeto. Aquí hallamos la actitud de colocar al otro como Otro-sujeto del masoquismo sartreano.

También descubrimos que, a través de la identificación freudiana o la presentación sartreana, tanto la actitud masoquista (pasiva) como la actitud sádica (activa) están implícitamente siempre presentes en este despliegue de movimientos. De esta manera, el juego de posiciones objeto/sujeto freudiano remite a la circularidad sartreana.

Todo nuestro desarrollo teórico nos llevó a pensar la complementariedad entre teorías, respecto de las doctrinas pulsionales y la reversibilidad sartreana, de dos maneras posibles: 1) al pasar de un sadismo originario a un masoquismo originario, Freud se topó con la dificultad de atribuirle un orden primero a alguna de las dos actitudes. La circularidad sartreana podría explicar esta limitación; 2) la reversibilidad sartreana en realidad es un callejón sin salida que nos lleva siempre a una espiral

interminable, y solo podríamos salir de ella introduciendo las doctrinas pulsionales freudianas.

Ahora bien, teniendo en cuenta la segunda teoría pulsional, planteamos que el individuo tiene que elaborar un fenómeno que resulta traumático. De hecho, sería más ajustado decir que esta elaboración de lo traumático se produce en ambas teorías pulsionales. Como vimos, en Freud lo traumático es la pulsión. La tramitación de esta pulsión nunca es total, porque siempre queda un resto circulando en el aparato psíquico imposible de elaborar. El autor sostiene que a través del masoquismo o el sadismo puede hacerse esta elaboración, así como también con las representaciones-fantasía ya nombradas. Específicamente en el caso del masoquismo vimos que esta tramitación es gracias a la mezcla de la libido con la pulsión de muerte, y en el caso del sadismo gracias a la proyección hacia el exterior de pulsión de muerte como pulsión destructora. A su vez, cada postura puede ser una elaboración de su opuesta.

Por último, vimos que para Sartre lo traumático –o lo “fallido”, para usar su terminología– es el encuentro con el Otro. El autor lo plantea como un conflicto inestable entre el para-sí y el prójimo, ya que es imposible captar al Otro. El prójimo huye a esta captación, independientemente de la actitud que tomemos frente a él.

Con estas consideraciones finales, por lo tanto, concluimos este modesto análisis que nos propusimos. Creemos oportuno concluir este artículo recordando que lo que hemos hecho ha sido un recorte de temas a fin de confrontar parte de la teoría existencialista y parte de la teoría psicoanalítica, y que de ninguna manera estimamos haber agotado la cuestión. De modo que estudios futuros podrían indagar otros puntos de encuentro –y de desencuentro– entre ambos marcos teóricos, dada la riqueza que estos autores tienen para ofrecernos.

Fecha de recepción: 23 de julio de 2019

Fecha de aprobación: 24 de julio de 2019

Bibliografía

- Freud, S. (1905). “Tres ensayos de teoría sexual”. Vol. VII (pp. 123-156). En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987.
- Freud, S. (1915). “Pulsiones y destinos de pulsión”. Vol. XIV (pp. 105-134). En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987.
- Freud, S. (1919). “Pegan a un niño”. Vol. XVII (pp. 173-200). En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987.
- Freud, S. (1920). “Más allá del principio de placer”. Vol. XVIII (pp. 1-62). En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987.
- Freud, S. (1924). “El problema económico del masoquismo”. Vol. XIX (pp. 161-176). En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987.
- Sartre, J.-P. (1943). *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya, 1993.