

¿Por qué NO a la Guerra? Consideraciones teóricas y simbólicas en el paradójico y pandémico centenario de “Más allá del principio del placer”

Why NOT to War? Theoretical and symbolic considerations in the paradoxical and pandemic centennial of "Beyond the pleasure principle"

Jorge L. Tizón

Sociedad Española de Psicoanálisis

Resumen

El trabajo parte de un recordatorio de las cartas entre Einstein y Freud que han sido publicadas a menudo bajo el título de “Por qué la guerra”. Se mencionan varias de las críticas psicosociales e ideológicas que a las mismas se han hecho, pero la idea fundamental es entrar en un aspecto clave de la respuesta de Sigmund Freud: La explicación de la visión pesimista de ambos, Einstein y Freud, sobre la posibilidad de parar las guerras porque se basan en aspectos destructivos inherentes a la especie que, además, manejan grupos minoritarios para sus propios intereses. Se recoge el resumen freudiano de la perspectiva bitemática de las pulsiones (Eros y Thanatos) para, después, poder resituar esas “motivaciones humanas fundamentales ancladas en lo somático”, con la ayuda de las neurociencias modernas, precisamente en las emociones primigenias. Si no es la pulsión de muerte el impulso fundamental para las guerras, sino una compleja dialéctica de siete emociones primitivas, cinco emociones sensoriales, cuatro sentimientos primitivos y decenas de sentimientos y cogniciones, también actuales, ello nos puede permitir replantear y de-construir toda la simbología y la mitología que, desde nuestra cultura, santifica y acomoda el belicismo en todas las actividades humanas. Con el fin de ayudar a la de-construcción de los símbolos bélicos profundamente infiltrados en nuestra cultura, se comienza a desarrollar una especie de catálogo de los mismos y de algunas de las formas de comprenderlos desde el psicoanálisis.

Palabras clave: Emociones, Sentimientos, Ideología, Pulsión de muerte, Instinto, Símbolo primitivo, Mito, Procesos de duelo.

Abstract

The work starts from a reminder of the letters between Einstein and Freud that have often been published under the title "Why the War". Several of the psychosocial and ideological criticisms that have been made of them are mentioned, but the fundamental idea is to enter into a key aspect of Sigmund Freud's answer: The explanation of the pessimistic vision of both, Einstein and Freud, about the possibility to stop wars because they are based on destructive aspects inherent to the species that also manage minority groups for their own interests. The Freudian summary of the bitematic perspective of the drives (Eros and Thanatos) is collected to later be able to reposition those "fundamental human motivations anchored in the somatic", with the help of modern neurosciences, precisely in the primordial emotions. If the death drive is not the fundamental impulse for wars, but a complex dialectic of seven primitive emotions, five sensory emotions, four primitive feelings, and dozens of feelings and cognitions, also current, this can allow us to rethink and deconstruct all the symbolism and the mythology that, from our culture, sanctifies and accommodates warmongering in all human activities. In order to help the deconstruction of the war symbols deeply infiltrated in our culture, a kind of catalog of them and some of the ways of understanding them from psychoanalysis begins to be developed.

Keywords: Emotions, Feelings, Ideology, Death instinct, Instinct, Primitive symbol, Myth, Mourning processes.

La correspondencia entre Einstein y Freud

Como es sabido, en 1931 la Liga de Naciones, a través del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, organizó una serie de intercambios epistolares entre intelectuales representativos "sobre temas escogidos para servir a los comunes intereses de la Liga de Naciones y de la vida intelectual". Uno de los primeros invitados fue Albert Einstein, y parece que él mismo sugirió como interlocutor a Sigmund Freud (Strachey, 1976b, p. 181).

A pesar de las sanguinarias masacres de la Primera Guerra Mundial, el nacionalismo, el belicismo y los *traumas escogidos* o *designados* (Volkan, 2018; Tizón, 2018b) habían llegado ya a anidar ampliamente en las poblaciones de las potencias derrotadas; también estaba creciendo ampliamente la explotación de dichos traumas en esas poblaciones por parte del fascismo italiano e hispánico y el nacionalsocialismo germánico; también en las poblaciones de las potencias vencedoras. En el horizonte se cernía una nueva confrontación, más terrible que la anterior, pues ya se empezaba fabricar y negociar masivamente con armamento aún más mortífero que el utilizado en la guerra anterior y en todas las guerras. De ahí el interés de la Liga de Naciones por estimular la reflexión sobre la guerra y sus peligros. Einstein y Freud aceptaron inmediatamente la invitación y eso dio lugar a la correspondencia ficticia entre ellos que ha sido publicada en numerosos idiomas con el título de "¿Por qué la guerra?" (Freud, 1933/1976i).

Otros muchos psicoanalistas han tratado de ese intercambio epistolar y lo han comentado desde innumerables perspectivas. Por ejemplo, disponemos de trabajos sobre el tema de Gruen (2008), Vlahos (2009), Bell (2015), Daurella (2017), Wieland (2017) o Volkan (2018).

Recogeré de entrada algunas ideas de ambas cartas que nos van a servir en el desarrollo posterior. Insisto en “algunas ideas” porque en absoluto puedo hacer aquí un enfoque global, sociocultural, psicoanalítico o psicosocial, de dichas cartas y, menos aún, una crítica sistematizada de las mismas. Por eso, de la carta de Albert Einstein, tal vez más formal y más política, querría recoger de entrada que menciona a “un pequeño grupo o ‘camarilla’ que manipula a favor de la guerra”, llega a hablar de “gobernar las emociones de las masas” (Freud, 1933/1976i, p. 185) –en una prefiguración de lo que hoy llamamos psicopolítica (Han, 2014; Tizón, 2015)–, y menciona también directamente un “apetito o pulsión de odio y destrucción” y de “psicosis colectiva” cuando este domina (Freud, 1933/1976i, p. 185).

Desde un punto de vista más ideológico y político, cuando todos estamos inmersos en una crisis sanitaria y sociocultural tan grave para la humanidad como ha sido la pandemia de la COVID-19, es cierto que las cartas de ambos pensadores, leídas desde hoy, rezuman un marcado elitismo ideológico y cultural y desviaciones teóricamente racionalistas, es decir, epistemológicamente reduccionistas (Tizón, 1978, 2018a). Ambos eran hijos de su época, como no podía ser de otro modo.

Hasta qué extremo entonces, como hoy, era ya poderosa la ideología supremacista se muestra en cómo se infiltra de varias formas en las ideas de ambos pensadores y, particularmente, en Sigmund Freud. Por ejemplo, cuando habla de la necesidad de “un estamento superior de hombres que sometiera sus pulsiones a la razón” (otra vez el racionalismo ontológico); o cuando ambos, de cierta forma, expresan un humanismo pesimista (“la guerra parece acorde con la naturaleza ” [Freud, 1933/1976i, p. 196]; “el apetito [...] de odio y destrucción [...] es relativamente sencillo ponerlo en juego y exaltarlo hasta el poder de una psicosis colectiva” [Freud, 1933/1976i, pag. 185]. En el caso de Freud, en otras ocasiones he hablado de su triple pesimismo en esa época. Releyendo la carta, tal vez tendría que modificar mi calificación y hablar del quintuple pesimismo: pesimismo político, ideológico, cultural, científico y de clase, soberbiamente resumido por Freud cuando afirma: “Somos pacifistas porque nos vemos precisados a serlo por razones orgánicas” (Freud, 1933/1976i, pag. 197).

Como se ha escrito anteriormente, aquí Freud se estaba dejando llevar por un pesimismo sobredeterminado en él tanto a nivel personal como científico y social. De ahí su quintuple pesimismo: pesimismo cultural, propio de la época y de las formaciones sociales en las que desarrollaban ambos su vida; pesimismo de clase social (las clases medias, altas y la *intelligentsia* centroeuropeas de las que ambos eran miembros, habían estado, con excepciones, ampliamente comprometidas con el belicismo en la Gran Guerra, como el mismo Freud lo estuvo durante años [Freud, 1914/1979; Daurella, 2017]; por un pesimismo teórico (tan representado en el “descubrimiento” de Thanatos, la pulsión de muerte y destrucción); por un pesimismo político: en palabras de Einstein: “el escaso éxito que tuvieron [...] todos los esfuerzos realizados en la última década”; constatación reiterada del gran poder de las “pequeñas camarillas” belicistas; y constatación reiterada de que ni las “masas iletradas” ni la “intelectualidad” pueden “controlar la evolución mental del hombre” (Freud, 1933/1976i, p. 184). Por último, y en

relación con el pesimismo político, por un pesimismo ideológico: Freud (1933/1976i) afirma:

Dicen que en comarcas dichosas de la Tierra [...] existen stirpes [que] desconocen la compulsión y la agresión. Difícil me resulta creerlo [...] También los bolcheviques esperan hacer desaparecer la agresión entre los hombres asegurándoles la satisfacción de sus necesidades materiales y, en lo demás, estableciendo la igualdad [...] Yo lo considero una ilusión. (p. 195)

Evidentemente, cuando hablo de pesimismo, no hablo de aventuradas exageraciones negativas, sino que, tanto en Freud como en Einstein, está ampliamente sustentado en hechos coetáneos.

La carta de Freud es menos directamente política que la de Einstein, más teórica. Como era de esperar, explora las motivaciones psicológicas humanas con la teoría o las teorías de las cuales disponía el psicoanálisis en esos años. Pero no hay que olvidar que estamos hablando de escritos e ideas que tienen 90 años de antigüedad, que estaban escritas por dos representantes de esas élites intelectuales y culturales y, sobre todo, que ambos, aunque temían la proximidad de otra gran guerra y lo que podría significar, no podían prever lo que significarían sus extremos desarrollos, impensables incluso después de haber sufrido una Primera Guerra Mundial. Me he referido a ellos en varios lugares, porque, siguiendo las ideas de Misterlich y Mitscherlich (1973) y de Volkan (2018, 2019), creo que es un duelo aún no realizado por las élites europeas y que, en el caso español, se entrecruza con el duelo no elaborado por nuestra guerra civil y postguerra (Tizón, 2013, 2015). No podemos pedir a Einstein y Freud, *post hoc*, que hubieran previsto lo que significaría el exterminio de los pacientes mentales y discapacitados en toda Europa; la *Aktion T-4*, los campos de exterminio y el holocausto de más de seis millones de judíos y gitanos; el fusilamiento sistemático por parte de los soldados del ejército alemán de gran parte de los prisioneros soviéticos (más de 20 millones de muertos); los ataques sistemáticos a la población civil como elemento fundamental de la guerra (Londres, Tokio, Hamburgo, Dresde, Hiroshima, Nagasaki, etc.), cuya máxima expresión fue la experimentación *in vivo* de dos bombas atómicas contra dos poblaciones civiles japonesas (un arma para cuya fabricación los descubrimientos científicos y algún posicionamiento del propio Einstein habrían jugado un cierto papel). El largo etcétera de atrocidades durante la Segunda Guerra Mundial, muchas aún no publicitadas, ocuparía varios volúmenes, pero no podemos culpar a ninguno de los dos intelectuales de no haberlas previsto.

Es otro motivo para no centrarnos aquí maniqueamente en una crítica ahistórica y exoproblemática de las cartas de Einstein y Freud. Entre otras razones, porque hoy me interesaba centrarme algo más en los aspectos teóricos subyacentes, como una forma de recoger el valor que sus reflexiones siguen teniendo en nuestros días.

Freud intenta en su carta dar su particular perspectiva teórica a la cuestión. En sus palabras, en la necesidad y las vías para controlar la violencia y la destructividad humanas a nivel social, encontramos claras resonancias de Hobbes y su *Leviatán*, así como de Rousseau y su *volonté generale*. Sin embargo, Freud se muestra precavido contra la idea de usar el argumento de las *guerras justas* (por ejemplo, las que darían lugar a unidades políticas mayores o mejores). Freud constata que tampoco pueden justificarse, pues esas unidades políticas mayores, como el Imperio Romano, luego se desmoronan en múltiples guerras y destrucciones tarde o temprano. Expresa muy claramente su repulsa a la guerra

y la cultura de la guerra, incluidas las “guerras por un nuevo orden” (1993, pag. 191) y las necesarias para el Estado y similares [Maquiavelo, 1532/2017; Von Clausewitz, 1832/1956; Zizek, 2009]. Su postura contra la guerra, contra todas las guerras, es tajante: “No la soportamos más” (Freud, 1933/1976i, p. 198).

Pero lo que me interesa recoger aquí es que Freud hace, en dos páginas, un soberbio resumen de su teoría bitemática de las pulsiones aplicada a la situación política de las entreguerras: esquematizando al extremo, la guerra es tan difícil de parar, casi inevitable, porque tiene que ver con la existencia de la pulsión de muerte en el ser humano y la pulsión de muerte es consustancial con la especie.

Repito al menos en dos ocasiones que, a su entender, las sociedades se unen y se organizan mediante dos vinculaciones: el temor común a la compulsión a la violencia y por procesos de identificación –un tema que en nuestros días, Volkan (2018, 2019) ha desarrollado ampliamente–. Incluso ante la cuestión, que también había planteado Einstein, de cómo es que resulta fácil entusiasmar y manipular a los hombres para la guerra, Freud responde que por la existencia de la “pulsión a odiar y aniquilar” (pág. 192). Un dato que me interesa subrayar es que también en este ensayo, cuando expone su pensamiento acerca de la teoría bitemática de las pulsiones (Eros y Thanatos), Freud lo hace diciendo que es “una suerte de mitología” y que implica “cierto gasto especulativo” (pág. 194). A pesar de todo, intenta plantearse cómo puede participar con esa teoría pulsional en combatir la guerra: apelando a las fuerzas vinculatorias (la pulsión de Eros y las identificaciones), creando una institución de violencia central encargada de entender en todos los conflictos de intereses (un Leviatán benévolo, una prefiguración de la ONU), y con la colaboración de la educación. En particular, se muestra partidario de “la educación de un estamento superior de hombres de pensamiento autónomo. [...] Una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. [...] Pero con muchísima probabilidad es una esperanza utópica” (Freud, 1933/1976i, p. 196).

Acaba con su ya famosa frase “Todo lo que promueve el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra” (Freud, 1933/1976i, p. 198), tan optimista, culturalista y racionalista que, a menudo me he permitido ponerla del revés. En ese sentido, más bien propondría pensar que ir contra la guerra hoy es una de las formas más potentes de desarrollar la cultura. Un logro fundamental que hoy puede permitirse la humanidad consiste en poder ir contra la guerra y su inevitabilidad.

Como decimos, las argumentaciones ideológicas y culturales en contra de ese pesimismo freudiano han mostrado una y otra vez las bases ideológicas y políticas de este, muy inteligibles en su época y en su clase social, y más con los principios teóricos que había estado asumiendo durante los últimos años del desarrollo de su psicoanálisis. Hoy ya existe toda una serie de programas de investigación científica (en neurociencias, antropología, psicología...) que contradicen esas hipótesis freudianas y, por extensión, psicoanalíticas (Pinker, 2012; Panksepp, 1998, 2014; Pfaff, 2017; Tizón, 2018a). Nos referimos a perspectivas científicas y no solo a hipótesis ideológicas, culturales y políticas opuestas a las freudianas. Por ejemplo, la indudable disminución de la agresión intreaespecífica en la especie (aunque con la posibilidad siempre presente de extinción del *homo sapiens sapiens* mediante una guerra nuclear), contradice las tesis freudianas (Pinker, 2012; Pfaff, 2017). Pero como esa perspectiva crítica ha sido frecuente y es más conocida, no vamos a tratarla aquí de forma pormenorizada. Antes bien, me interesaba ayudar a reflexionar aquí desde otra perspectiva, más teórica y que repercute directamente

sobre el desarrollo y futuro del psicoanálisis y de otros programas de investigación en psicología y psicopatología: el carácter mitológico de la teoría pulsional de Freud y, por lo tanto, la dificultad que implica el que hoy siga sirviendo de base para el planteamiento de las motivaciones humanas en general, para el replanteamiento de una de las motivaciones fundamentales en particular (la pulsión agresiva, la ira o la rabia) y, por lo tanto, para el análisis de sus consecuencias clínicas, psicológicas, psicosociales y sociológicas.

La necesidad de renovar mitologías con nuevos conocimientos

Aunque a muchos pueda parecerles en exceso provocativa esta calificación de la teoría pulsional de Freud, he de insistir, como hago siempre, en que el término *mitología* aplicado a la misma no es mío ni de expertos en mitos (Duch, 1998). Como acabamos de ver, es el término que usó para ella el propio Freud. Y no solo en esa carta-ensayo, sino en otras varias obras (por ejemplo, en 1914/1976b, 1915/1976c, 1915/1976d, 1919/1976e, 1920/1976f).

Como miembro de una sociedad psicoanalítica de raigambre kleiniana, he tenido que reflexionar sobre la pulsión de muerte desde, al menos, 1982, con la primera edición de mi *Psicología basada en la relación* e incluso antes (1982a, 1982b). A pesar de (y en parte por) mi formación kleiniana en el Instituto de Psicoanálisis de Barcelona, y con frecuentes viajes y seminarios en Londres y supervisiones londinenses, vuelvo a decir, como entonces, que casi nunca llegué a aceptar esa mitología, al menos tal como se utilizaba habitualmente (¡y aún se utiliza!) en psicoanálisis, tendiendo a explicar los trastornos o dificultades relacionales crónicas por oscuras fuerzas *ancladas en el soma*. En honor de la verdad, he de decir que discutir, por ejemplo, la realidad empírica de la pulsión de muerte o su valor explicativo, no era anatematizado en la formación, al menos por varios de los maestros en psicoanálisis y psicopatología que entonces tuve. Thanatos más bien era una creencia extendida y aceptada mayoritariamente como creencia (es decir, por fe o como categoría, más que como concepto). Como puede verse en el libro escrito junto con el primer psicoanalista que hubo en España, y el primer presidente de una Sociedad Psicoanalítica ibérica, Pere Bofill, ya entonces fuimos cuidadosos y prudentes en el uso de la hipótesis de la pulsión de muerte (Bofill y Tizón, 1994).

Otra muestra más radical sería, por ejemplo, que mi trabajo final para el seminario sobre “Desarrollo del pensamiento de Sigmund Freud” dirigido durante años (y brillantemente) por el Dr. Pere Folch i Mateu, llevara el título de “Pulsión y representación mental: Un intento de delimitación” (Tizón, 1979, no publicado). Fue el germen de un trabajo *revisionista* posterior, publicado en la revista de filosofía y epistemología *El Basilisco* (Tizón, 1982a).

Por cierto que ese trabajo de 1982 comenzaba precisamente así:

Evidentemente, el concepto de pulsión es un concepto en crisis. Hace años, pensadores tan concienzudos como Rapaport (1967) no dudaban en afirmarlo, y desde entonces acá no conozco una teorización que haya logrado delimitar y aclarar de forma enteramente satisfactoria la validez y campo de aplicación exacto de tal concepto aunque, por el contrario (y paradójicamente), han sido numerosísimos los trabajos dedicados a delimitar, describir, ilustrar o polemizar

con nociones tales como Pulsión de Vida o pulsión psicosexual y Pulsión de Muerte o pulsión agresiva.

[...]

Es evidente que siguen siendo válidas las afirmaciones de Sigmund Freud, para quien la pulsión no era sino un concepto límite entre lo psíquico y lo somático, algo que hacía referencia a la excitación corporal proveniente de una fuente orgánica, puesta en marcha por la relación o la búsqueda de relación con un objeto, orientada hacia un concreto fin psicosomático y dotada de un empuje que conduce la excitación a su realización” (Freud, 1905/1976a; Laplanche y Pontalis, 1973; Folch, 2018a, 2018b, 2020). Tal vez sea este último carácter de la pulsión el más a menudo y más claramente subrayado por Sigmund Freud: el empuje, el carácter irreparable de la pulsión (Pulsión = *Trieb*; *Treiben* = empujar).

Pocos psicólogos, sociólogos, biólogos, antropólogos..., pocos especialistas de las ciencias biológicas y/o sociales podrían negar la existencia en el individuo humano de fuerzas, tendencias, empujes o mecanismos profundamente anclados en lo biológico pero desencadenantes de conductas (y representaciones mentales o significaciones) psicológicas y sociales. Eibl-Eibesfeldt [...] desde una perspectiva no psicodinámica, sino etológica o antropológica, había realizado numerosísimas observaciones sobre la base biológica, genética, transcultural, de las dos pulsiones fundamentales (amor y odio). Hoy sabemos que se superponen y coinciden con los resultados de las investigaciones neuro-psicofisiológicas sobre los comportamientos sexuales y de cooperación por un lado y los comportamientos agresivos y de control y dominio por otro.

[...]

Pero ni el que un término tenga unas referencias inconcretas con una realidad empírica ni el que un término sea usado comúnmente por una comunidad científica [...] bastan para poderle conferir el estatus teórico y epistemológico de concepto (la unidad elemental del discurso científico, a diferencia de las nociones —discurso ideológico— y de las categorías —discurso filosófico—). (Tizón, 1982a, pp. 48-49)

Por ello, ya en entonces mantuve que

la tarea de delimitar —si ello es posible— el concepto de pulsión, no es, ni mucho menos, baladí o inoportuna ya que diariamente podemos constatar en círculos psicoanalíticos: 1) El frecuente uso “teórico” del término pulsión en los escritos y reflexiones teóricos o descriptivos. 2) La inconcreción de las acepciones utilizadas. 3) Tal vez como consecuencia parcial de lo anterior, la cada día menor validez en la clínica, en la pragmática psicodinámica y en su teorización directa. (p. 49)

Recordemos que el Freud investigador, con amplia historia como neurólogo e investigador en neurología, estaba interesado sobre todo en las motivaciones fundamentales del ser humano y por su enraizamiento en la biología. En la medida en la cual no poseía elementos científicos como los actuales, necesitó crear su noción de las pulsiones, que desarrolló hasta lo que él mismo llamó su *mitología* (Freud, 1914/1976b,

1933/1976i, 1938/1976j; Bofill y Tizón, 1994): su teoría bitemática de las pulsiones, de Eros y Thanatos, psicosexualidad o libido y agresividad. Pero precisamente porque no tuvo otro medio para describir y explicarse las motivaciones más profundas del ser humano, “ligadas a lo biológico”, como él mismo decía. Por eso él hablaba de las pulsiones.

Si bien la exposición de la teoría bitemática de las pulsiones la realiza, sobre todo en “Más allá del principio del placer” (1920/1976f), venía preparándose desde al menos dos obras anteriores: la “Introducción al narcisismo” (1919/1976b) y el ensayo “Pulsiones y destinos de la pulsión” (1915/1976d). En particular, a Sigmund Freud se le iban haciendo muy visibles las limitaciones en la teoría y la práctica de su dicotomía anterior entre las pulsiones del yo (autopreservación) y las pulsiones sexuales (libido). Con la introducción del concepto de narcisismo, Freud comprendía que el objeto del deseo de un individuo puede ser de carácter interno y que en esta situación, el placer que normalmente proviene de un objeto amado, se recibe por el apego hacia uno mismo. En el segundo ensayo (1915/1976d), pueden observarse cómo las hipótesis de base van agotándose en su capacidad explicativa y necesitan cada vez más ajustes internos y ad hoc a la teoría, para poder preservar su poder explicativo. Años más tarde, Kuhn (1972) pronosticará que ese crecimiento tumoral de la *ad hocidad* es un indicador del agotamiento de un paradigma: para explicar fenómenos como el sadismo o el masoquismo la teoría se hace excesivamente compleja y con parches *ad hoc* (Freud, 1915/1976d).

Aparte de las razones personales, clínicas y pragmáticas para todo ello (en relación con los tratamientos en curso y los avatares del movimiento psicoanalítico), Freud está desarrollando aquí la teoría psicoanalítica. Está intentado perfilar modelos que le permitan entender mejor lo que está observando en la clínica y en las discusiones con otros profesionales. Por eso acabará hablando de Eros, pulsión sexual o de vida (que incluye las de autoconservación, las pulsiones yoicas) y Thanatos o pulsión de muerte, descrita como la tendencia de todo lo vivo al retorno a un estado inerte, inorgánico, y que pone en relación con la agresividad o destructividad (dirigida hacia el entorno o hacia el propio sujeto) (Freud, 1920/1976f).

Sin embargo, su postura epistemológica y teórica es mucho más clara que la de la inmensa mayoría de los que luego hemos hablado del tema. En concreto, Freud (1920/1976f), hace ya un siglo, afirmará directamente: “Lo que sigue es especulación, a menudo de largo vuelo, que cada cual estimará o desdeñará de acuerdo con su posición subjetiva (p. 24). Más adelante, añade: “Ni yo mismo estoy convencido, ni pido a los demás que crean en ellas” (p. 57). Y continúa: “Los defectos de nuestra descripción desaparecerían con seguridad si en lugar de términos psicológicos pudiéramos usar ya los fisiológicos o químicos” [...] Quizás [dichas respuestas] echen por tierra nuestro artificial edificio de hipótesis” (p. 58).

Algo en lo que insiste decididamente en las “Nuevas conferencias de Psicoanálisis” (1932/1976h, p. 88): “La teoría de las pulsiones es, por así decirlo, nuestra mitología. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación”.

Mantengo que, dado el estado del desarrollo de la psicología y la neurología de su época, Freud no pudo definir mejor esas motivaciones primigenias, ni a nivel neurológico ni a nivel psicológico. Las llamaba pulsiones y no le quedó más remedio que inventar lo que él mismo llamaba *su mitología*. Siguió ahí una categoría o modelo general típico en la cultura de su época: la *dialéctica bipolar*, un modelo cultural que también dominaría

durante más de un siglo el pensamiento de la filosofía y la economía política –Hegel, Engels, Marx–, la etología –Eibl-Eibesfeldt–, la política –democracia-autocracia–. Tal vez por ese modelo y por ancestrales tradiciones populares sobre el bien y el mal, la vida y la muerte, etc. definió precisamente esas dos grandes pulsiones o motivaciones primigenias, ancladas en la biología de todos los seres humanos: Eros y Thanatos, la psicosexualidad (libido) y la agresividad (Freud, 1914/1976b, 1915/1976d, 1920/1976f, 1933/1976i, 1938/1976j) y desarrolló lo que, desde otra óptica filosófica, llegamos a llamar *dialéctica pulsional* (Tizón, 1978).

En el tema de las pulsiones en psicoanálisis se entrecruzan, pues, problemas filosóficos, culturales, problemas teóricos y epistemológicos (psicológicos y biológicos) y problemas pragmáticos. Y, para colmo, como ya intenté resumir en el trabajo de 1982, que aquí solo puedo citar, aparecen por añadidura toda una serie de problemas lingüístico-conceptuales y de traducción de la terminología freudiana.

No podemos entrar ni siquiera mínimamente en la profunda complejidad del tema y ni tan siquiera resumir ese trabajo, que, a su vez, era un resumen sintético de lo poco que llegué a conocer de la problemática. De todos es sabido, por ejemplo, que una primera diferenciación a realizar es entre pulsión e instinto. Se trata de una diferenciación que quedó oscurecida en gran parte de la literatura psicoanalítica durante decenios, cuando los traductores de la obra completa de Sigmund Freud, Alix y James Strachey (no sin motivos) decidieron utilizar el término *instinct* indistintamente para los términos freudianos *Trieb* e *Instinkt*, apoyándose en diversas razones pragmáticas y en ciertas utilidades confusas en los propios escritos freudianos. Los traductores de la *Standard Edition* quisieron unificar la riqueza terminológica de los escritos freudianos bajo el sustantivo *instinct*, rechazando otras posibilidades idiomáticas como *drive* o *urge* (Strachey, 1976a). Ello suponía un cierto forzamiento de las acepciones freudianas y la posibilidad de caer en el biologismo teórico y epistemológico (Tizón, 1978, 2018a). Igual sucedió con la primera edición en castellano de las obras de Sigmund Freud (1972): Luis López Ballesteros, traductor de las mismas, también utilizó el término *instinto*. El prestigio de la biología y medicina coetáneas debieron jugar un importante papel en tales decisiones. Por el contrario, los autores franceses han defendido frecuentemente la especificidad de los términos *trieb* y *pulsión* en sus traducciones, lo que posiblemente facilita una delimitación conceptual mucho más precisa que si unificamos términos freudianos bajo los vocablos *instinct* e instinto.

Como consecuencia, se ha aumentado la complejidad de la problemática conceptual. En el trabajo citado (Tizón, 1982a) ya defendí la necesidad de delimitar al menos los siguientes términos: Pulsión (*Trieb*), pulsión de muerte, pulsión de autoconservación, instinto (*instinct*, *instinkt*), comportamiento instintivo, IRM, estímulos-señales específicos, pattern específico de comportamiento, drive, urge, necesidad, motivación, actitud, tendencia, fantasía inconsciente, objeto interno... (Freud, 1905/1976a, 1915/1976d, 1920/1976f, 1933/1976i, 1938/1976j; Laplanche y Pontalis, 1973; Strachey, 1976a; Nágera, 1975; Folch, 2018a, 2018b, 2020).

Parece que la pretensión de Freud al hablar de pulsión sería hacer referencia a algo más psicológico, a una determinada vivencia psicológica de realidades de base biológica que ante todo pueden identificarse, siguiendo la conceptualización freudiana, gracias a su empuje o energía, somática e irrepresiblemente determinada, que nos impele en todas nuestras relaciones objetales, bien sea con objetos internos o con objetos externos. Ahora bien: ¿la pulsión necesita sus representantes en la vivencia, sus representantes

psicológicos, o bien es ya, por sí misma, un representante psicológico de algo más profundo, difícil de vivenciar y estudiar en la observación psicológica (más no en la biológica)? Freud diferenciará la representación del afecto acompañante, así como la *representación de cosa* y la *representación de palabra*: cada uno de estos elementos podrá seguir distintos procesos en la realidad interna.

De esta forma, si bien el concepto de pulsión sería un concepto psicológico, aunque limítrofe, su naturaleza básica y limítrofe harían que la investigación sobre la pulsión pertenezca fundamentalmente a disciplinas biológicas (neurología, neurofisiología, etología incluso humana, etc.) mientras que la investigación sobre las representaciones (y las conductas que las traducen) es la investigación básica de la psicología, psicodinámica o comportamental.

Si deseamos orientarnos en la problemática teórico-lingüística subyacente, eso significaría aclarar al menos los usos de Freud y en el psicoanálisis posterior de términos (términos, no forzosamente conceptos) tales como *Trieb* e *Instinkt*, pero también de múltiples vocablos vinculados con los mismos en Freud y en otros psicoanalistas, como por ejemplo, todos los que tienen que ver, precisamente, con representación (mental). A la hora de formar derivados, Freud utilizará no solo el término *Vorstellung*, sino los de *Repräsentanz* y *Repräsentant*: por eso utilizará vocablos como *Vorstellungsrepräsentanz* y *vorstellungsrepräsentant* (representante- representativo, representante en la representación o imagen (delegada) del representante de la pulsión), y con las dos acepciones de representación: en el sentido filosófico y en el de la representación o delegación del lenguaje político). Ello da lugar a términos como *Zielvorstellung* (representación-fin), *Triebrepräsentanz*, *triebrepräsentant* (representación o representante de la pulsión) y *Psychische Repräsentanz* o *Psychischer Repräsentant* («representante psíquico» de la pulsión) (Laplanche y Pontalis, 1973).

Todas estas variaciones en absoluto fueron utilizadas por Freud como diferencias meramente estilísticas, fruto de un excesivo rigor literario del fundador del psicoanálisis; antes al contrario, esta riqueza discriminativa proporcionada por la lengua germánica va a facilitar por un lado sutiles diferenciaciones conceptuales más o menos pasajeras en la teoría freudiana y, por otro, no menos sutiles posibilidades de ambigüedad y confusión ante lecturas y traducciones poco cuidadosas.

Pero ante todo, en esta problemática teórica (y lingüístico-cultural), hay que tener en cuenta de entrada que el término *instinto*, ante la diatriba científica que ya en esos años despertaba (Nágera, 1975), había tenido que ser redefinido provisionalmente por Tinbergen (según Burkhardt, 2005) como un mecanismo nervioso jerárquicamente organizado, que se dirige a determinados estímulos advertidores, desencadenantes y orientadores, interiores y exteriores, y responde a ellos con mecanismos plenamente coordinados conservadores del individuo y de la especie.

Desde una perspectiva más actualizada, el comportamiento instintivo implica unos estímulos internos y externos al organismo, que actúan como causas desencadenantes innatas (*innate releasing mechanisms*; IRM), provocando una conducta apetitiva que lleva (o intenta llevar) hacia un acto consumatorio. Este esquema moderno guarda numerosos puntos de contacto, como ya señaló Folch (2018a), con el esquema freudiano de fuentes del instinto (causas más estímulos), tensión instintiva (conducta apetitiva) y objeto y finalidad del instinto (más próximas al acto consumatorio), lo cual

habla ya de los profundos conocimientos e intuiciones biológicas y psicológicas de Freud en este campo.

En cualquier caso, esta conflictividad teórica del término en último extremo revela ambigüedad; una ambigüedad que puede corresponder:

- a) al concepto mismo de pulsión, tal como indica la *Standard Edition* y numerosos psicoanalistas (Rapaport, 1967).
- b) a la dificultad de articularlo con los conceptos científicos coetáneos. No podía ser de otra forma porque la teoría de las pulsiones freudiana o la *mitología pulsional* está surcada de arriba abajo por la misma controversia interparadigmática (Kuhn, 1972; Musgrave, 1978) que recorre toda la teoría psicológica del psicoanalista de Viena, toda su metapsicología, así como gran parte de la psicología de su época (y de la actualidad). Me refiero a la controversia entre el paradigma biológico de la psicología (a menudo biologista) y un paradigma psicológico, interrelacional en última instancia (Rapaport, 1967; Bofill y Tizón, 1994; Folch, 2018b; Tizón, 1978, 1982b, 2018a): el paradigma de las relaciones objetales y de la dialéctica entre la realidad externa y la realidad interna —una de cuyas concreciones es la así llamada teoría de las relaciones de objeto—.

Mi impresión es que Freud, médico neurólogo e histopatólogo de formación, solo muy progresivamente iba a adoptar la segunda postura a costa de un largo y personalmente difícil camino de distanciamiento y crítica de la ideología biologista que en su época (y en la nuestra) tendía a llenar muchas de las lagunas del conocimiento científico en el campo sociocultural, en el campo de las ciencias del hombre (Piaget, 1969). La teoría de las zonas erógenas y su poder determinante de fases psico-sexuales y cuadros psicopatológicos, al menos en su primera versión, creo que hoy puede considerarse un claro ejemplo de biologización de la psicología naciente. ¿Cómo no iba a afectar ese biologismo a un concepto (o noción) que ya de entrada se define como “puente” o “encrucijada” (Freud, 1914/1979, 1915/1976d, 1920/1976f) entre lo psíquico y lo somático?

Tal vez así podríamos entender al menos un poco los titubeos, polisemias y oscilaciones de la psicología freudiana en el tema que nos ocupa. Como ya decía Folch (1978, 2018a, 2018b), la necesidad va orientada hacia una finalidad; la pulsión, hacia un objeto. En la medida en que el concepto de instinto, e incluso el de comportamiento instintivo no son fácil ni claramente aplicables a la especie humana (Rapaport, 1967; Nágera, 1975), al menos en su vida de relación, cobra particular relieve el término o concepto de pulsión, entendida como motivación individual fundamental en las relaciones interindividuales para la cual existen unos fundamentos y unos órganos de expresión somáticos, biológicos. La necesidad haría referencia más bien a las aportaciones ambientales necesarias para la estricta fisiología individual, mientras que conceptos tales como instinto o pulsión harían referencia a la vida relacional (incluso a necesidades relacionales específicas) del organismo, tanto a nivel humano como en otros escalones biológicos.

Sin embargo, la indudable dialéctica entre pulsión erótica y pulsión agresiva no es un dato observable directa ni casi indirectamente. Es una inducción hipotética—casi un postulado— de índole representacional realizada a partir de datos observables y

generalizaciones culturales y clínicas: la contradictoria dialéctica entre las conductas (significantes) y las representaciones mentales eróticas y agresivas. Por ello, la “controversia de gigantes” entre Eros y Thanatos a la que Sigmund Freud llamó *su mitología*, creo que fue muy acertadamente designada por él, por cuanto es una analogía especulativa (sumamente sugerente, desde luego) de imposible verificación observacional directa.

Pulsiones y emociones primigenias. Por una nueva perspectiva de las emociones y su papel en la psicología y la psicología social

La investigación neurofisiológica y antropológica sobre las motivaciones humanas creemos que nos ha permitido encontrar hoy esos *sistemas motivacionales básicos*, anclados en la biología: son las emociones primitivas. A menudo las llamamos también *emociones primigenias*, en el sentido etimológico del término: primero, primitivo, originario. Y podemos afirmarlo así desde que las neurociencias y las neurotécnicas, en colaboración con el psicoanálisis, la psicología experimental y clínica, la antropología, la psicología social, etc., nos han proporcionado medios para deslindar las *emociones* (o emociones primigenias o sistemas emocionales primigenios) de los *sentimientos* (o “emociones pasadas por la experiencia y la cultura”); como también nos han proporcionado elementos para diferenciar entre emociones primigenias (lo más parecido a las pulsiones) y las *emociones homeostáticas* que califican Panksepp y Biven (2012) (asco, dolor, sed, hambre, sensaciones, particularmente cenestésicas, etc., tal vez lo más cercano a las *necesidades* que decía Freud).

Por todo ello, las emociones son un elemento clave en el psicoanálisis y la psico(pato)logía basada en la relación, y también en la psicología y la psicopatología. Por eso hemos intentado tenerlas muy en cuenta en nuestros *Apuntes para una psicopatología basada en la relación* (2018-2020). Ya hace años se habían ido acumulando datos suficientes como para que Power y Dalgleish (1999, 2015), o el propio Carroll Izard (2013^a, 2013^b) siguiendo a Darwin (1872/1994), se hubieran atrevido a poner en relación las emociones básicas con algunos trastornos mentales. En ese sentido, hoy es evidente que el miedo es la emoción clave en el desarrollo de trastornos psicopatológicos tales como los trastornos de pánico, las fobias, los trastornos obsesivo-compulsivos (TOC), los trastornos por ansiedad generalizada (TAG), etc.; aunque hoy, más comedidamente, tendríamos que tener en cuenta el miedo, pero también el sistema emocional del apego y el sistema emocional de la pena-ansiedades de separación. El miedo, junto con la ira y las “emociones sensoriales”, es clave en los trastornos por estrés postraumático (TPET). La ira y la tristeza son básicas en el duelo patológico y en la depresión, como lo es la ira en el trastorno celotípico, y en otros delirios, como el paranoide (junto con otras emociones primigenias como el miedo, el deseo y el sistema del apego...). En general, las alteraciones emocionales y, en particular, el descontrol de la ira, son básicas en los trastornos del control de los impulsos, como el asco puede ser un asunto clave en los TOC y en la anorexia nerviosa. La combinación de sorpresa (sistema emocional de la indagación) y ambos tipos de miedos (amenaza al organismo y amenaza de separación) es determinante en el desarrollo de trastornos tales como los ataques de pánico, los trastornos por estrés postraumático y algunas fobias a animales pequeños y rápidos.

Aunque todavía echamos en falta una teoría del campo unificada, parece que comienza a haber un cierto acuerdo entre neurofisiólogos, neurólogos, antropólogos y etólogos respecto al equipo emocional preprogramado propio de la especie humana,

equipo que, en todo caso, proviene de los cerebros pre-mamífero y mamífero todavía incluidos en nuestro encéfalo. En ello, y en otros muchos más temas de lo que solemos sospechar, seguimos estando en deuda con Charles Darwin. Y no solo por su máxima aportación, la teoría de la evolución de las especies, hoy vuelta a combatir con encono irracional y destructivo desde poderosos centros de poder del mundo; también por otras aportaciones menos conocidas del gran biólogo británico, expuestas en un libro de madurez, de 1872, aparentemente modesto y poco conocido: *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*.

Para entender e investigar sobre relaciones humanas y relaciones sociales resulta hoy imprescindible partir de un concepto determinado y bien definido de emoción. Nuestros sistemas (neuropsicológicos) emocionales se ponen en marcha incondicionadamente ante determinadas percepciones (provenientes del exterior o del interior de nuestro *cerebromente* (Panksepp y Biven, 2012)). La activación de cualquier sistema emocional corre pareja con tres tipos de fenómenos en el organismo humano, como ya había señalado Darwin (1872/1994): unos cambios viscerales y bioquímicos característicos, una actitud corporal y facial y una experiencia subjetiva de esa emoción (LeDoux y Phelps, 2008; Tizón, 2018a, 2020).

Eso significa entender la emoción, cada emoción, o como diría Panksepp (1998; Panksepp y Biven, 2012), cada sistema emocional:

- 1) como un fenómeno orgánico, propio del organismo como totalidad.
- 2) un fenómeno preprogramado en la especie: al menos las bases para la expresión de las emociones fundamentales son heredadas dentro de la especie *sapiens sapiens*.
- 3) la emoción conlleva una vivencia de urgencia, presión, empuje, una representación mental de urgencia o presión (más o menos cognitivizada y más o menos inconsciente).
- 4) en la vivencia de la emoción predomina la representación mental visceral o sensorial (“nos falta el aire”, “se nos retuercen las tripas”, “se dispara el corazón”, “los ojos se nos salen de las órbitas”...).
- 5) porque la emoción está acompañada y fundamentada en estados y patrones corporales y bioquímicos característicos (en realidad, se trata de un fenómeno psico-neuro-endocrino-inmunitario –PNEI–, del que, además, hoy se conocen incluso repercusiones epigenéticas: PNEIeG (McEwen, 2007).
- 6) para cada emoción existen al menos unos desencadenantes incondicionados, unos circuitos neurológicos determinados y unos neurotransmisores facilitadores e inhibidores también característicos. Son los aspectos biológicos que diferencian unas de las otras, además de las vivencias psicológicas.
- 7) porque cada una de ellas significa esquemas etológicos preprogramados a lo largo de millones de años con el fin de preservar el individuo y/o la especie.

- 8) conllevan una tendencia a la acción también preprogramada o incondicionada en la especie, en el sentido de Eibl-Eibesfeldt (1972), Panksepp y Biven (2012), o del propio Freud (1915/1976d, 1920/1976f) y Tinbergen (1951).
- 9) esas tendencias de la emoción se hallan dotadas de gran persistencia a pesar de las experiencias que podrían inhibir esos patrones de comportamiento.
- 10) también están dotadas de un amplio polimorfismo (grandes variaciones en su expresión) que precisamente es lo que hace difícil diferenciar unos sentimientos de otros o incluso definir la emoción.
- 11) la vivencia de las emociones, su expresión interna, también posee un amplio margen cuantitativo, un amplio abanico de intensidad: desde sentimientos y vivencias levemente sentidas hasta afectos profundos, que arrastran al conjunto de la personalidad (la pasión o emoción primitiva no modulada).
- 12) pues su manifestación externa, conductual y mental, se halla sujeta a matizaciones, modificaciones y regulaciones tanto individuales como interpersonales y culturales.
- 13) y entre ellas, las que provienen de la experiencia personal relacional: por eso podemos hablar de emociones primarias y secundarias, de emociones y afectos o, más correctamente, de emociones y *sentimientos* (las emociones sometidas a la experiencia y las relaciones dentro de una cultura).

Ese conjunto emocional preprogramado, en la perspectiva de Panksepp y otros neurocientíficos de la emoción, estaría formado por los sistemas emocionales fundamentales que he esquematizado en la tabla 1 (tomada de Tizón, 2018a, en mi síntesis personal de las ideas de Panksepp). En ese volumen he intentado sintetizar el amplio trabajo de los neurocientíficos de la emoción y su conexión con la psicopatología y el psicoanálisis inspirándome en Panksepp y Biven (2012), Pfaff (2017), Davidson (2003), etc. Pero hemos de partir de una característica de los sistemas emocionales, de cada emoción, que enfatizo en la tabla y que hoy se conoce mejor que hace un siglo: la *ineluctabilidad de cada sistema emocional*. Todos nacemos con ellos y no se pueden eliminar; ni uno de ellos ni su conjunto –al menos, si no se producen graves e irreversibles intoxicaciones o lesiones de amplias zonas cerebrales–. Nacemos con ellos y nos mueven desde nuestro nacimiento y para toda la vida (el término de origen griego *e-moción* hace referencia precisamente al movimiento). Se pueden modular mediante la crianza, la vida social, el control cognitivo, el autocontrol, pero no se pueden eliminar.

Sistemas emocionales básicos	Funciones etológicas básicas	Ineluctabilidad de las emociones: Somos seres
INDAGACIÓN- <i>Seeking</i>	Búsquedas de recursos, vinculación con el mundo	<i>Born to seek; nacidos para indagar</i>
IRA- <i>Rage</i>	Defensa social, defensa individual. Generar energía para el ataque	<i>Nacidos para atacar</i>
MIEDO- <i>Fear</i>	Prepararse ante las amenazas a la integridad orgánsmica	<i>Nacidos para temer</i>
DESEO- <i>Lust</i>	Procreación (y preservación de la especie) Placer y lazos sociales ¿Dominancia social?	<i>Nacidos para amar</i>
CUIDADO-CRIANZA- Apego- <i>Care</i>	Preservación de la vida y de la especie	<i>Nacidos para cuidar (y que nos cuiden)</i>
Ansiedad de separación- PENA- DUELO- <i>Panic</i>	Evitar la separación del Objeto de Apego. Mantener el apego Lograr el apoyo social.	<i>Nacidos para penar</i>
JUEGO-Alegría- <i>Play</i>	Desarrollar los vínculos sociales Aprendizajes ToM y empatía	<i>Nacidos para jugar</i>
Emociones sensoriales: Asco-sed-hambre-dolor-sensaciones...	Preservación metabólica del organismo	<i>Nacidos para necesitar</i>
Emociones del Self En realidad, sentimientos primitivos: <i>Vergüenza, Culpa, Tristeza y orgullo-autoestima</i>	Organización de una identidad y una personalidad	<i>Nacidos para diferenciarnos</i>

Tabla 1. La dotación emocional ineluctable del sapiens sapiens según Panksepp y Biven

Cada vez que se pone en marcha una emoción, se activa también su particular síndrome general de adaptación (SGA), su asiento corporal (neuro-endocrino-inmunitario, psicológico y visceral). En consecuencia, tal vez debamos comenzar a considerar que la base de la psicopatología es más el funcionamiento emocional o la modulación emocional defectuosa, que la supuesta aparición de la *ansiedad*. Es esa modulación inadecuada del *pack emocional* genéticamente preprogramado en el individuo y la especie lo que hace que predominen demasiado las emociones desagradables o desvinculadoras; o bien que esas vivencias desagradables no queden suficientemente compensadas por las agradables; o, simplemente que su monto (incluso del placer o la alegría) sean excesivos.

Como ya hemos dicho, no existe aún un acuerdo generalizado sobre los elementos que componen ese *pack* biopsicológico básico, pero si cada vez más sobre su existencia (Burkhardt, 2005). Los neurocientíficos están aprendiendo a valorar ahora cómo los sistemas emocionales cerebrales se moldean, incluso de forma permanente, mediante las experiencias vividas por el sujeto y por cómo este las acumula en su conciencia e inconsciente, en su identidad, en su hipocampo y en las conexiones límbico-prefrontales y en sus sistemas hormonales e inmunitarios. Hoy, además, esos cambios y esa modulación ya sabemos que llega a determinar incluso que algunos genes se activen y otros no (McEwen, 2007; Shonkoff et al., 2012), lo que dará lugar a patrones de vulnerabilidad o resiliencia afectiva (y orgánica) permanente y transmisible. Lo que Panksepp (Panksepp y Biven, 2012) llamaba *CerebroMente* se halla fuertemente determinado no solo por la genómica o por el ambiente, sino por cambios epigenéticos (expresiones del genoma inducidas por el ambiente) que luego influenciarán de forma decisiva en las futuras experiencias y en cómo se viven éstas.

La literatura y la investigación psicoanalítica, psicológica, psicosocial y antropológica han descrito decenas de sentimientos, es decir, concreciones de la emoción, variables en su perentoriedad, componentes emocionales de base e intensidad según la cultura, la experiencia personal, el momento vital. Como decía, hoy no creo que podamos hablar de una teoría unificada de los sentimientos, debido a esa amplia variabilidad intercultural e interpersonal. Tal vez sí podamos hablar de unos *sentimientos básicos*, en un concepto tomado a Erikson (1963) o de unos *sentimientos o emociones del self*, de la identidad, en los que ha insistido el psicoanálisis y parte de la psicología social y la antropología. En Izard y Ekman (Izard, 2013a, 2013b) aún los encontramos agrupados junto con los sistemas emocionales primigenios porque también poseen un gran valor en la adaptación social y de la especie, aunque sean menos universales, ineluctables y prefigurados genéticamente, si bien algunos, como la vergüenza, posean todavía un potente componente visceral-sensorial. Estaríamos hablando de la vergüenza, la culpa, el orgullo-autoestima y la tristeza como derivado de la emoción primigenia de la pena-ansiedades de separación.

Aplicando la idea de las funciones de las emociones, diríamos que en el caso de cada uno de estos sentimientos básicos, sus funciones adaptativas fundamentales serían:

- para la vergüenza, mantener la interiorización de las normas del grupo y la vinculación yo-otros.
- para la culpa, la corrección de los errores y disfuncionalismos relacionales y sociales y la mejora de la integración del sujeto mediante el desarrollo de perspectivas más globales/objetivas y meta-meta-representaciones.
- para el orgullo/autoestima, mantener la integración-autogestión del sujeto y reforzar la relación social con los otros (por sus evaluaciones y porque se les comunican informaciones agradables).
- para la tristeza (como sentimiento, basado en el sistema emocional de la pena-ansiedad ante la separación), su finalidad u objetivo para la especie sería evitar la separación del objeto de apego y fomentar la necesidad de apoyo social, mantener a los humanos primitivos cerca de sus allegados y su hábitat (proporcionar seguridad) y ayudarnos a elaborar las pérdidas, valorando sus consecuencias, planificando los nuevos comienzos.

Evidentemente, esa dialéctica es mucho más compleja que la apuntada por Freud. Implica la interacción de siete emociones primigenias, cinco *emociones homeostáticas* o sensoriales y cuatro sentimientos básicos, comunes en casi todas las culturas. Hoy conocemos bastantes elementos neurológico-científicos de tal dinámica. Esa interacción es la base de una amplia dialéctica continua en nuestro cerebro y nuestra personalidad entre herencia y ambiente, transmitido y aprendido, cogniciones y emociones. De acuerdo con la *neurociencia emocional* (Davidson, 2003; Panksepp, 1998; LeDoux y Phelps, 2008; Panksepp y Biven, 2012), y rescatando conceptos psicoanalíticos, el proceso emocional primario se basaría en la acción de las emociones primigenias (o *afectos emocionales*), las emociones homeostáticas y las emociones sensoriales. El proceso emocional secundario integra el proceso primario (fundamentalmente a través del aprendizaje vía ganglios cerebrales basales) y da lugar a los sentimientos fundamentales del sujeto. Funciona sobre todo mediante condicionamiento clásico (en el caso del miedo, a partir de la amígdala basal lateral y central), mediante condicionamiento operante e

instrumental (en el caso de la indagación, vía *núcleo accumbens*) y mediante los hábitos conductuales y emocionales (ampliamente inconscientes, vía *striatum* dorsal). El proceso emocional terciario y las funciones de alerta neocorticales son la base de los “afectos terciarios”, sentimientos secundarios o *meta-sentimientos*, con sus componentes ejecutivos y cognitivos (córtex frontal), de reflexiones y regulaciones de las emociones (regiones mediofrontales) y de las actitudes morales, estéticas y sociales (mediante las funciones de memoria de trabajo superiores). Y todos ellos se hallan sujetos a la influencia relacional; desde luego, de las relaciones triangulares primigenias, pero también de las relaciones actuales.

Por todo lo anterior hemos venido insistiendo en nuestra psicopatología (2018-2020) en que existen al menos otros seis (o siete) sistemas emocionales diferentes del miedo, algo que es fundamental para enfocar las situaciones de crisis y duelo individuales, grupales o sociales. Es el esquema que recomiendo utilizar en el enfoque de las crisis comunitarias a partir de reflexionar sobre la pandemia de la COVID-19 (Tizón, 2020). Hay que tener en cuenta tanto para su estudio como para la pragmática (medidas a tomar) esa compleja dialéctica emocional y no la hipersimplificada del miedo y la razón.

Por otro lado, esta perspectiva de los sistemas emocionales nos obligaría a un nuevo planteamiento de la relación entre las emociones y a replantearnos también conceptos psicoanalíticos básicos y/o actualizados, tales como los de los diversos tipos de ansiedad, e incluso el propio concepto de *ansiedad*, tal como estoy apuntando recientemente (2018a, 2019). Otra anomalía que se plantea tras ese contacto entre la neurología de las emociones y el psicoanálisis la proporciona precisamente la diferenciación entre el sistema del apego y el sistema emocional del deseo. Es un importante tema a desarrollar, pues aunque parece chocar con la hipótesis psicoanalítica básica de la psicosexualidad, que englobaba ambos tipos de vivencias y representaciones (las del deseo y las del cuidado o apego), resulta congruente con numerosas situaciones clínicas e incluso culturales: por ejemplo, las de las personas *cuidadoras compulsivas* o *cuidadores sociales* que deciden dedicar su vida al cuidado, dejando en un lugar muy secundario el sexo, el deseo sexual. Por el contrario, tener en cuenta esos datos inclinaría a pensar que el amor, Eros, sería la concreción de una compleja dialéctica pulsional presidida por el deseo y el apego.

Empero, la anomalía puesta al día por la relación entre la neurología de las emociones y el psicoanálisis que nos interesa aquí es ¿Dónde queda la *pulsión de muerte*?. Eros, la pulsión de vida, tal vez se despliega en la dialéctica del deseo con el apego, la pena, la autoestima... Y para Thanatos, la pulsión de muerte: ¿solo queda la destructividad-agresividad, resultado de la ira y los indudables componentes biológicos de la presencia continua de la muerte y la degradación tanto en nuestro propio organismo como en la naturaleza? En ese sentido, ¿nos proporciona hoy modelos, esquemas o aportaciones heurísticas para comprender las motivaciones más profundas del individuo y de la especie?

Una breve ilustración

Salvador es un artista de mediana edad que ha sufrido al menos dos descompensaciones psicóticas claras a lo largo de su vida con ingreso y diagnóstico de “esquizofrenia paranoide”. Justo antes de la primera, comenzó un tratamiento psicoanalítico al cual, años después, siguió una psicoterapia con frecuencia de sesiones

variable, pero nunca menor de quincenal. Gracias a sus capacidades reparatorias y simbólicas y, tal vez, a la ayuda de las terapias (con dosis mínimas de neurolépticos añadidas), mantiene un inestable equilibrio al cual ayudan sus capacidades y posibilidades sociales y culturales, tanto de su entorno como propias. Siempre ha estado tentado por delirios con componente “conspiranoico”, vinculados con fantasías y acumulación de datos sobre oscuras organizaciones que manejan el mundo: el grupo Bilderberg, la Fundación Bill Gates, la Fundación Rockefeller, en ocasiones seres de más allá, etc.

Como a otros muchos pacientes con importantes desequilibrios psicóticos, pero con capacidades reparatorias y simbólicas, el confinamiento por la pandemia de la COVID-19 no le sentó inicialmente tan mal como era de temer. El riesgo de una involución autística a procesos mentales y relacionales muy primitivos pudo ser compensado porque el confinamiento tuvo que realizarlo junto con su mujer (también con importantes conflictos psicopatológicos) y sus dos hijos. Por un lado, el propio confinamiento, con su componente de aislamiento social (y relacional) al cual ya tendía previamente, facilitaba las fantasías de control e incluso de control omnipotente. Por otro lado, por la vivificación emocional que significa estar al lado de los hijos, uno de ellos adolescente, a los que adora. En consecuencia, durante más de dos meses pudo mantener un precario equilibrio externo (e incluso interno) en el domicilio del confinamiento. Poder estar todo el día con su esposa, por una vez “todo el tiempo para él”, también debió jugar un cierto papel.

Uno de los hijos comenzó a quejarse de cansancio, a tener una febrícula durante más de una semana y luego, dificultades respiratorias. Aconsejados sobre las pruebas serológicas, se encontró que el hijo estaba pasando la COVID-19, aunque de forma leve. Pero el problema que comenzó a atormentarle y a conflictualizar su precario equilibrio era la posibilidad de que enfermaran cualquiera de los otros tres miembros de la familia y, sobre todo, él. Se siente avergonzado porque a veces le domina el miedo a la propia enfermedad y eso le hace más difícil afrontar el miedo, la ira (que le desborda en ocasiones), o la pena que le inunda con solo pensar que su hijo puede empeorar (“Y yo pensando solo en mí”). En consecuencia, le ha llegado a ser muy difícil continuar conteniéndose y colaborando en la contención familiar: como se tolera mal a sí mismo, a esos aspectos de su identidad, tolera mucho peor sus identificaciones proyectivas masivas en sus allegados.

Durante el confinamiento, se mantuvieron las sesiones semanales, aunque por vía telemática. Pero él mismo pudo pedir “alguna sesión más” cuando empezó a sentir “que a veces pienso cosas raras: ya se que no son verdad, pero es que si a mi hijo le pasara algo... Y entonces me vienen las ideas esas, ya sabe usted, las de siempre... Y creo que hay cosas oscuras y designios oscuros y que no sé cómo voy a luchar contra ellos...”.

Un resultado de esta desequilibración psicótica de su personalidad fueron crisis de ira notables, que estuvieron a punto de hacer necesaria la intervención policial. Pero al aumentar el ritmo de sesiones (durante unas semanas, dos por semana) pudo comenzar a aclarar que en esas delusiones (cogniciones-emociones) de persecución, el terapeuta podía estar jugando también un papel; o a veces eso sentía él. En cuanto duplicamos las sesiones, puedo explicarme que él, una persona pacifista y políticamente progresista, había llegado a sentir “que todo el 15M era una mentira”, y que tal vez sí que los inmigrantes y el gobierno tenían la culpa. Había estado a punto de salir al balcón a gritar “Sanchez asesino”...

Podríamos haber separado las sesiones por dificultades técnicas o por prudencia ante la ira-desconfianza que le producía el psicoterapeuta actualmente, pero afortunadamente, hicimos lo contrario: inclinarnos del lado de su necesidad de ser cuidado a pesar de sus desconfianzas, atendido más de cerca, ahora que su madre también en la realidad está enferma desde antes de la COVID-19 (¿significa eso que el cuidador principal está enfermo y traiciona?). Fue la forma de frenar la tendencia tanática, bélica, la tendencia basada en la ira: contrapesándola con los cuidados y el apego proporcionados, en este caso, por una relación terapéutica (y muy complementada por las amplias capacidades cuidantes de su medio social, ciertamente privilegiado a este nivel).

La omnipresencia de los símbolos bélicos

La reciente irrupción de la pandemia de la COVID-19 ha puesto otra vez de relieve la importancia que el imaginario belicista, basado en la “destruccion humana”, está jugando a nivel social. Enseguida, personas y dirigentes procedentes de todos los campos científicos, culturales, religiosos y de la administración comenzaron a hablar de guerra contra el virus, lucha contra el virus, batallas, ejércitos, obediencia, organización del ejército, logística militar, héroes (menos, de heroínas), líderes, generales, armas, defensas, ataques... Toda la panoplia lingüística del belicismo, tan incrustado en nuestra cultura. Ya algunos psicoanalistas y psicólogos, al menos desde Freud (pero también de otros ámbitos: por ejemplo, Albee, 2002; Gracia y Lázaro, 2020), se habían percatado del peligro inherente a tales terminologías, y algunas voces minoritarias han “dado la voz de alarma” (por cierto, otro símbolo bélico).

El caso de la crisis provocada por la COVID-19 me he permitido plantear con cierta radicalidad un tema que aquí dejaremos simplemente enunciado (Tizón, 2020): ¿Cuál es la mejor forma de ayudar a la co-responsabilización en una crisis, en una epidemia? ¿El uso del miedo y solo el miedo, una emoción tan solo? ¿O ayudar a vivir el resto de las emociones, tan humanas e ineluctables como el miedo? Ayudar a vivenciar la pena y la tristeza, las ansiedades de separación, la importancia de la emoción del apego y los cuidados... ¿Cuánta comunicación han soportado ustedes acerca de *terracitas*, *cervecitas* y *playitas*, al parecer supremos ideales de una clases medias sufrientes y de sus voceros en los media, y cuánta comunicación mostrando la muerte por asfixia de un anciano en una residencia, de un enfermo en un hospital, a vivir la desesperación de los cuidadores y sanitarios ante esas muertes...? La infantilización-regresión pragmática está prefigurada ya por una regresión y fijación simbólica y teórica.

Radicalizando y esquematizando la cuestión, diríamos que algunos psicoanalistas, con nuestra noción de la pulsión de muerte, a menudo hemos estado simplificando la comprensión y cuidado de ese tipo de crisis y, desde luego, facilitando la pervivencia y difusión de los términos bélicos y de la idea (la ideología) de que la guerra es una actividad humana básica (Freud, 1933/1976i), inextirpable, omnipresente, etc, etc, etc. Algo que, desde el punto de vista histórico-científico no es hoy sostenible (Pinker, 2012), como no lo es desde el punto de vista psicológico y neurocientífico (Panksepp y Biven, 2012; Pfaff, 2017; Tizón, 2018a, 2020). Tal vez sea hora de admitir que tampoco lo es desde el punto de vista psicoanalítico; que ya es hora de sustituir viejas mitologías dicotómicas, basadas en dialécticas mitológicas y simplificadas, por una perspectiva “algo más compleja”: Por ejemplo, la de la interacción compleja y polideterminada de 7 emociones primigenias, al menos cinco emociones sensoriales y tres o cuatro “sentimientos básicos” junto con sus cogniciones derivadas en la sustentación del

cerebromente humano. Esa es la dialéctica emocional-cognitiva que se halla en la base de las fantasías inconscientes, las relaciones de objeto, las crisis, las fases, las fijaciones, las regresiones, y, sobre todo, del por qué algunas experiencias, o aspectos de la experiencia, siendo inconscientes, mantienen su influencia sobre las conductas y representaciones mentales humanas.

El miedo y la ira son dos emociones primigenias, desde luego. Entrambas son las bases emocionales de la guerra, porque son las bases emocionales de la defensa del organismo y de la especie. Por cierto que, también, son las bases de la hiperbolización como especie de determinados humanos (los “arios”, “nosotros”), frente a los reptiles judíos, las ratas eslavas, los negratos y sudacas mil...: hay que deshumanizar previamente al contrincante, cosa que todo ejército y todo líder totalitario ha intentado a lo largo de la historia (Kellerhoff, 2016; Gruen, 2008; Koenigsberg, 2009; Volkan, 2017, 2018). La *destrutividad humana* existe, desde luego, pero como expresión de la ira no modulada. Por eso tal vez una perspectiva más actualizada y compleja debiera llevarnos a entender la guerra no como la expresión de una supuesta destructividad humana, sino de la inadecuada modulación del conjunto de las emociones primigenias combinada con su manejo realizado por personas y organizaciones dedicadas a ello. Una perspectiva algo diferente del tema y que, sin embargo, tanto Einstein como Freud habían intuido cuando hablaban de grupos minoritarios que podían “manejar las emociones de las masas”. Solo seres humanos *humanizados* (que participan por alguna vía del *objeto interno total humanidad*) son los que pueden oponerse a la guerra. E incluso en plena guerra no son tan infrecuentes: Investigaciones recientes han revelado que hasta el 80 por ciento de los soldados norteamericanos de su guerra civil nunca disparó sus fusiles. Como en la guerra contra el Vietnam, donde más de la quinta parte de los soldados americanos no participaron en torturas, violaciones o matanzas de civiles o prisioneros *amarillos*.

Koenigsberg (2009, 2011), Kellerhoff (2016), Bourke (1996) y otros autores han realizado una amplia revisión de las diversas simbologías-mitologías en las cuales se manifiesta el omnipresente belicismo de nuestra cultura, al que, como decimos, determinadas visiones del psicoanálisis han podido contribuir durante decenios. Por mi parte, he intentado realizar un esquema, hoy por hoy incompleto, del tipo de símbolos que han acompañado la descripción, justificación y embellecimiento de las guerras a lo largo de la historia.

La complejidad del tema excede mis capacidades y la longitud de este trabajo, pero querría recordar aquí tan solo unos cuantos racimos de simbolizaciones bélicas que he intentado agrupar formalmente en un esquema aún en desarrollo. Ese esquema sería más o menos el siguiente:

Son frecuentes los símbolos relacionados con la guerra como sacrificio, santificados por numerosas Iglesias y entre ellas, por ejemplo, por la religión azteca y la católica: Es una simbología manifiesta cuando se hace referencia una y otra vez, respecto a las guerras, al deber de donar la propia vida, santificado como valor máximo (y no la preservación de la vida, por ejemplo); al sacrificio como máxima expresión del Amor... ¿Cuántas veces hemos oído hablar de las guerras como “sacrificio” y como “ritual de sacrificio”? ¿Y cuántas miles de veces hemos oído (sin replicar) simbolismos tales como “el deber de donar la propia vida” por la nación o por los ideales nacionales, etc?

El mandato simbolizado ahí es *Muere por la nación*. Lo que se suele ocultar es la otra cara: “O serás asesinado”, algo que algún día lejano podrá aclararse cuando puedan

salir a la luz las cuantías de los fusilamientos por desertión o intento de desertión en todas las últimas guerras, cuyo número se desconoce porque se oculta por sistema. Por ejemplo, la Wehrmacht controlada por los nazis sentenció a muerte a un mínimo de 30.000 desertores (aparte de los que eran pasados por las armas en el propio campo de batalla).

En ese sentido, la simbología amañada de algunas ideologías lleva a la idea de que hay pueblos predispuestos al autosacrificio; mientras que otros, no (los “arios” y los judíos se han puesto a menudo como máximos ejemplos de los dos extremos). Con ocasión de la rendición de Japón a los americanos, el 15 de agosto de 1945, poco después de que el emperador Hirohito lo anunciara públicamente poniendo fin a la guerra, miles de japoneses se postraron ante el Palacio Imperial en Tokio para pedir perdón a su Soberano por su propia incapacidad para ganar la guerra.

En el mismo sentido, se simboliza la muerte en la guerra como la disponibilidad o incluso el derecho a morir por la nación y como una declaración de devoción (a la madre, a la nación, a la Virgen, a la Iglesia...), que reiteradamente aparece en todas las “guerras religiosas” (en realidad, “teñidas de religión” [Carrera y Puig, 2017; Bourke, 1996]). Ello ha llevado incluso a una especie de “*matemática del sacrificio*”, que tiende a cuantificar el número o la cualidad de los sufrimientos padecidos como necesarios paveses hacia la salvación, la madre, el claustro materno, los cielos, los dioses, o hacia la unión indisoluble con la propia tierra, como *sedienta de la sangre de los héroes*.

P.H. Pearse, uno de los fundadores del IRA irlandés, ante las carnicerías de humanos que se estaban realizando en Francia en la Primera Guerra Mundial había dicho (Martin, 1973): “Los últimos diecisiete meses han sido los más gloriosos en la historia de Europa. El heroísmo ha vuelto a la tierra. Es bueno para el mundo que esas cosas ocurran. El viejo corazón de la tierra necesita ser humedecido con el vino rojo del campo de batalla. Ese homenaje augusto nunca fue ofrecido a Dios como ahora: el homenaje de millones de vidas donadas alegremente por amor al país”.

Del cero al infinito matemático aparece descarnadamente en el lema nazi “Tu no eres nada, tu nación es todo” (¿Se trata aquí de una idealización de la madre, o de la madre devoradora?).

La guerra vivificante y ritual de purificación ha sido estudiada, por ejemplo, por Griffin (2007); su máxima expresión es el lema “Cuando un soldado muere, la nación vive” (pero unos viven siempre; y viven mucho mejor que otros, es lo que no suele decirse). El recientemente citado P.H. Pearse, uno de los fundadores del moderno nacionalismo, había escrito en uno de sus famosos discursos políticos: “La vida brota de la muerte; y de las tumbas de los patriotas, hombres y mujeres, brotan las naciones vivas”. La idea de que “el sacrificio de la propia sangre preserva la nación” es común a todo tipo de nacionalismo belicista, como Marvin e Inge (1999) y Denton-Borhaug (2014) han estudiado para la sociedad norteamericana finisecular: hasta el extremo del coito incestuoso y necrófilo con la propia tierra, como “sedienta de la sangre de los héroes”.

En el mismo sentido, son frecuentes las alusiones a la “virilidad de la guerra”, hoy ya más en entredicho gracias a la crítica feminista generalizada: El fascismo español contribuyó a difundir la leyenda hispánica, arquetípicamente fálica y machista, del reproche de Aixa, la madre de Boabdil el Chico, último sultán nazarí de Granada a su propio hijo. La leyenda explica que, por entregar la ciudad a los cristianos sin provocar

una nueva carnicería, Aixa le espetó: “Llora como mujer lo que no has sabido defender como hombre”. Se trataba de una enseñanza básica de la historia de España que a todos se nos repetía en innumerables ocasiones durante el bachillerato. Aquí la simbología fálocrática a duras penas oculta el fetichismo sádico de la *virilidad de la carnicería* difundida por tantos caudillos militares, religiosos o simplemente sádicos a lo largo de la historia. Una de sus máximas expresiones ha sido la “táctica” (¿) militar de la *ofensiva a cualquier precio*, al parecer pergeñada durante la guerra ruso-japonesa de 1904-1905. Durante toda la PGM y también en la SGM tal táctica llevó a sanguinarias batallas con centenares de miles de muertos ¡en cada una!; por ejemplo, en Somme o en Verdún. En la *batalla de las fronteras*, durante 1914, los alemanes perdieron más de medio millón de hombres en cinco meses; los franceses, alrededor de trescientos mil en dos semanas (Koenigsberg, 2009).

La guerra como partera de grandes personajes es otro símbolo aún hoy relativamente frecuente. Con los conocimientos históricos actuales, y teniendo en cuenta la existencia de organizaciones intrusivas y perversas de la relación (Tizón, 2019), hoy tenemos ya datos para ser muy escépticos con esa simbología idealizadora: tal vez tendremos que pensar que lo más frecuente es que la guerra colabore en el parto... de grandes perversos, como dramáticamente expresaban la novela de Graham Greene (1950/1998) y el filme de Carol Reed (1949) *El tercer hombre*.

El mito de la guerra como matrona de héroes aprovecha también el objeto parcial madre idealizada, simbolizando e idealizando asimismo a los parteros (de la carnicería) y disociando la realidad del para qué los héroes: Bertolt Brecht (1939/1956), poniéndolo en boca de Galileo Galilei había llegado a afirmar "Infeliz del pueblo y del tiempo que necesitan de héroes" (p. 92). Se disocia así también el triste futuro de los héroes en una nación en tiempos de paz, hoy ya suficientemente investigado. Por eso han acertado los sanitarios progresistas rechazando el calificativo de héroes para sus acciones y evitando celebraciones biológica y psicosocialmente contaminantes (cuando lo han hecho). Se trata de una simbología bélica y, además, de una simbología negadora de la realidad de un trabajo solidario, pero profesional, y que como tal ha de ser organizado, financiado y defendido en nuestras sociedades postmodernas: como una concreción de la emoción y la organización de los cuidados y la reparación. Por otra parte, hay que recordar que, desde una óptica cristiana, Jane Bourke (1996, 2008) ha llamado la atención acerca de la fetichista atención prestada por esa matrona a los héroes desmembrados que lucen sus miembros ausentes para beneficios primarios, secundarios, terciarios o incluso tan solo meramente narcisistas... El fetichismo por presencia o ausencia es otra clara alusión a la organización perversa de la relación y las representaciones que se halla detrás.

La guerra suele presentarse asimismo como vivificante porque ayuda (a algunos) a recuperar el dominio, el supremacismo, los valores perdidos... Lo bueno contra lo malo, el bien contra el mal, en pura simbología esquizoparanoide, algo que siempre se difunde a máximo nivel en las guerras y en las guerras.

A menudo se presenta la simbología de la guerra como clarificadora-purificadora: Tiempo de guerra, tiempo de verdad, suele decirse, por ejemplo. En realidad, es históricamente sabido que *el primer muerto en la guerra es la verdad*. En nuestros días, y para desterrar la simbología bélica en la organización contra la pandemia de la COVID-19, nada mejor que recordar que una de las pandemias más mortíferas para la humanidad se desarrolló con y por la Primera Guerra Mundial. Se la encubrió con el nombre de “gripe española”, al menos hasta nuestros días, porque solo en España se declaró el estado de

epidemia y se hablaba de tal... porque España no estaba participando en la guerra, y la censura militar no se había impuesto. Y en la crisis *guerrera* provocada por la Pandemia de la COVID-19, ¿Qué hemos visto predominar en los media y a nivel social? ¿La verdad o todo tipo de mentiras, falsedades, bulos, patrañas y *fakes*, a menudo perversamente montadas y difundidas por granjas de bots con contratos mercantiles y beneficios para esas empresas?

Otra forma de presentar la guerra clarificadora-purificadora es con la simbología asimiladora que simbiotiza la cultura con la nación y con la guerra que las defiende. Freud mismo dio varias muestras de este deslizamiento tanto en la carta a la que nos referimos (1933/1976i) como en otros momentos (Freud, 1914/1979; Daurella, 2017).

También en la pandemia COVID-19, como con toda guerra, otra simbología típica que ha reaparecido es la de la guerra como identificadora, clarificadora de la identidad (Vlahos, 2009). Aunque pensadores como Žižek (2020) hayan podido defender la idea de la crisis COVID-19 como clarificadora, es difícil que una crisis de entrada esclarezca verdades en países dominados por medios de comunicación subvencionados o sujetos al predominio de la perversión y la *psicopolítica*... La clarificación, la modulación no paranoide de cogniciones y emociones, es fruto del tercer y cuarto periodos de procesos de duelo bien elaborados (Tizón, 2007, 2013). Lo normal es que los dos primeros momentos del duelo por pérdidas graves o complejas (los momentos del shock y la turbulencia afectiva) se hallen dominados por ansiedades persecutorias y defensas confusionales, esquizoparanoides y/o perversas.

Incluso hay una simbología, relativamente extendida entre excombatientes y, por supuesto, difundida por algunos ejércitos y por los generadores de mitologías bélicas, de la guerra como vida superior. Pero en este caso, se trata de un símbolo negador y disociador extremo, dudosamente apto para el mínimo desarrollo del conocimiento: Eso de la guerra como “vida superior” solo puede decirlo quien no ha vivido ni de oídas entre letrinas, con barros, lodos, piojos, drogas, violaciones, prostitución y masturbaciones al por mayor en cualquiera de las guerras pasadas y presentes.

A menudo, en las simbologías belicistas encontramos otra serie de símbolos regresivos que podríamos agrupar bajo el término de la guerra como re-somatización: Así, tiende a plantearse la nación, la cultura, el grupo como organismos vivientes. Hay que proteger las entradas de ese cuerpo narcisistamente investido y para eso está la guerra (González-Faus, 2016). Siempre hay peligro de que los microorganismos patógenos penetren por nuestros orificios o descuidos: los “tiburones” y “reptiles judíos”, las “ratas eslavas”, las “hordas amarillas”... A veces se utilizan estas metáforas orgánico-bélicas para ejemplificar cómo en la *naturaleza*, en el cuerpo de algunos pueblos escogidos, no caben ideologías bolcheviques, revolucionarias, ecologistas, populistas o extremistas... Una simbología típica, reveladora directa de la *desidentificación por proyección* (o identificación proyectiva masiva) es presentarlas como alimentos indigeribles, venenosos, como materiales de deshecho que nos van a hacer tragar perversamente...

Cómo no, la guerra y la muerte en la guerra se presentan a menudo con simbologías alusivas al retorno al claustro materno: Una metáfora muy querida para Hitler en *Mein Kampf* (Kellerhoff, 2016). La presentación de la muerte en la guerra como una forma de vida posterior y superior ha sido frecuente y es frecuente aún en todas las guerras teñidas de religión (una vía de simbolizar disociando la carnicería: la guerra como expresión de la religión) y lo fue en la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Es una

simbología y un anhelo que tiñe múltiples proclamas e himnos guerreros fascistas, algunos incluso aún en uso.

Como hemos podido ir desgranando, y solo esquemáticamente, las bases para gran parte de la simbología bélica embellecedora son la denegación, la escisión-disociación y la identificación proyectiva masiva (que yo prefiero llamar *desidentificación mediante la proyección* [Tizón, 2007]). Dominan una y otra vez en mitos tales como la guerra identitaria, el otro, el extranjero o el bárbaro como peligro, el microorganismo patógeno. Con otra táctica defensiva, proyectamos masivamente nuestras (supuestas) virtudes en el líder, el culto al líder, el líder como encarnación o reencarnación (Moisés, Jesús, Buda, Mahoma...). Como Volkan (2018) y yo mismo defendemos (2018b), el mecanismo inmediato ante la catástrofe y la crisis graves, que afectan siempre al *self*, es lograr rápidamente una identidad salvadora o reparar la identidad dañada mediante “parches” y “toldos” urgentes: En particular, mediante los *supuestos primitivos* (Bion, 1959) y los *líderes de supuesto primitivo* (Tizón, 2018b).

La simbología puede basarse incluso en nociones científicas. Muy frecuentemente, los dirigentes políticos y militares han podido presentar la guerra como un método de selección natural. El nazifascismo europeo y oriental llegó a practicar hace menos de un siglo con toda su crudeza la pragmática de tal simbología: los seres inferiores no deben vivir (y la guerra es un proceso de selección natural). Como recordaron hace años Turbayne et al. (1974) la ciencia es también una de las fuentes (y un recipiente) de metáforas sociales y políticas. En ese sentido le hemos dado una cierta importancia al mito y a la simbología en la que hemos querido centrar este trabajo: el del instintivismo de la agresión-destruictividad en el hombre, más desnudo, además, si solo puede ser contrapesado por otra pulsión o instinto (Eros).

La imperiosa necesidad de de-construir los símbolos bélicos

Como espero haber ilustrado con esta mera recopilación, podemos observar al menos tres tendencias generales que incluso hoy en día sostienen la mitología bélica idealizadora:

1. *Mecanismos esquizoparanoides psicóticos*, como forma no de elaborar, sino de escindir, denegar o idealizar algo muy difícilmente elaborable: las crisis y las sanguinarias carnicerías que significa cada guerra. De ahí que los símbolos de los que hablamos estén cargados de negaciones y escisiones groseras, así como de proyecciones e identificaciones proyectivas masivas. Pero no debiéramos condescender, ante su primitivismo, adoptando una postura displicente ante los mismos. Mitos similares se hicieron crecer entre la población y sus dirigentes, por ejemplo, en los años de la preguerra civil española o en la República de Weimar. Los resultados siguen siendo insoportables, aún hoy: como consecuencia de no estar atentos a su crecimiento entre la población o enfrentarlos demasiado tímidamente, por ejemplo, se pudo permitir la masiva y consentida intervención nazifascista en nuestra Guerra Civil, el asesinato de los líderes revolucionarios en España, en la Europa del Oeste y en la URSS, las diversas eutanasias criminales practicadas por el poder nazi (bien apoyadas por la ciencia médica y psiquiátrica de su época [Müller-Hill, 1988, 1991; Lifton, 1986]), el encarcelamiento y muerte masivos de comunistas en la Alemania nazi, el holocausto de más de seis millones de judíos (y gitanos, y eslavos), una guerra con alrededor de 70 millones de muertes y centenares de millones de heridos y desplazados, el asesinato sistemático de poblaciones

enteras por parte del ejército alemán en el frente del Este, etc. Todo ello puesto en marcha por uno de los pueblos más cultos de su momento y de la historia. Belicismo, guerra y cultura pueden ir juntos. Mantener hoy lo contrario sería seguir anclados en mitos racionalistas y/o apolíticos.

2. *Symbolismos primitivos*: La enorme dificultad de elaborar a nivel personal, familiar, grupal, colectivo, nacional e internacional esas sanguinarias catástrofes, desde un punto de vista psicoanalítico puede ser asimismo la causa del primitivismo de los símbolos utilizados (Volkan, 2018, 2019). Son simbologías de simbiosis, *objeto combinado*, o de relación dual por no poder llegar a la triangulación ni siquiera primitiva. Se fundamentan en simbiosis e idealizaciones primitivas, llenas de símbolos fálicos y de mujeres-madre antifeministas y parcializadas, madres fálicas con amplio desprecio de la emoción de los cuidados y de las conductas de cultivador-recolector-cuidador que hoy ya sabemos que están en ambos géneros. Madres a veces presentadas como madres-devoradoras (pero madres al fin y al cabo), y en otras ocasiones como madres sedientas de sangre y miembros amputados. Madres objeto-combinado, primitivamente fálicas, basadas en una dialéctica motivacional también muy primitiva y reducida (miedo y agresión) en vez de en la dialéctica emocional compleja que hoy deberíamos tener en cuenta; madres con una abierta idealización del coito necrófilo (*Cuando un soldado muere, la nación vive*), etc...

3. *Colusión con Organizaciones Perversas de la Relación (OPeR)*. Como recordábamos, tanto Einstein como Freud lo apuntan en ambas cartas, aunque sin utilizar estos términos, desde luego. La estructura perversa, al menos en el psicoanálisis europeo se ha seguido manteniendo como una tercera estructura psicopatológica básica, a menudo no bien diferenciada en la no-estructura / desequilibrio o inestabilidad básica del *funcionamiento límite* (Recamier, 1987; Tizón, 2019, 2020).

Por ello, para terminar, me gustaría recoger esas aportaciones de Einstein y Freud sintetizando la matriz o estructura fundamental de la organización perversa de la relación, o, al menos, mi actualización personal y teórica de esa perspectiva (Tizón, 2019, 2020). La forma de organizar las relaciones internas y externas para los sujetos (y los grupos) dominados por la organización perversa de las relaciones la he resumido en las 12 características que siguen:

1. El sadomasoquismo.
2. La fetichización de las relaciones fundamentales.
3. La dedicación a la intrusión: para entrar en la mente/cuerpo del otro sin contar con su voluntad ni su permiso.
4. Esa es la forma privilegiada de obtener placer, poder, equilibrio, sedación o experiencia de seguridad para esas personas u organizaciones: la proporcionada por la penetración misma (un placer sadomasoquista).
5. Con ella se crea una especie de *ideología interna* o ideología para el consumo interno, una defensa compleja: el Yo se pone al servicio de una moralidad corrupta (*Mal, sé tú mi bien*).

6. *Ideología externa*: ese sistema de racionalizaciones, como toda ideología, tiende a su completamiento y difusión, por lo que la perversión siempre incluye la tendencia a la construcción y desarrollo de ideologías y sistemas sociales pervertidos o corruptos o bien a su inclusión en ellos.

7. Lo cual no debe hacernos olvidar que la base para la organización perversa es la preponderancia en el desarrollo de los momentos vitales en los cuales el pensamiento tiende a estar infundido por la cognición negativa y desconfiada de uno mismo y del otro, es decir, por el miedo al otro, la ausencia de cuidados y la ira, emociones básicas, y por los sentimientos de des-confianza, des-esperanza, des-contención y des-amor, en el sentido de Meltzer et al. (1989).

8. De ahí que se desarrollen y adquieran gran importancia en la organización intrusiva o perversa sentimientos como la envidia: cuando esta predomina, la bondad, la gratitud, la capacidad de reparar, los aspectos amorosos o creativos del otro son insoportables.

9. La organización perversa combate la tendencia a la *gratitud* mediante su negación (el narcisismo), pero también mediante la escisión y las defensas maníacas, fundamentales en esta organización psicopatológica: control, triunfo y desprecio sobre el otro y *lo otro* (lo diferente y la diferencia).

10. Cuando la organización perversa de la relación tiene ocasión de utilizarse una y otra vez, y con cierto éxito, posee una gran capacidad adictiva. La vinculación entre organización perversa y organización adicta posee potentes bases neurológicas y psicológicas, en gran medida modeladas por experiencias previas de abandono emocional, abusos, negligencias, vías neurológicas y psicológicas sustitutivas para el placer y el refuerzo, etc.

11. Su triunfo implica graves procesos de escisión y disociación de la identidad, de la personalidad, de los grupos sociales, de la sociedad.

12. E implica grandes dificultades para la elaboración de los duelos, pérdidas y frustraciones. Los duelos tienden a complicarse con procesos de duelo paranoides, maníacos, adictos o perversos.

En la simbología bélica de nuestra cultura podemos ver todas y cada una de las características de esa organización perversa de la relación, comenzando por la utilización fetichista de las banderas y los propios símbolos. También es bien visible en la negación de la dependencia con gratitud (siempre dominada por el sacrificio y el Superyó sádico), en la frecuente utilización de símbolos-fetichismo y *objetos bizarros* como ideales y emblemas (la pureza de la sangre, la pureza de la raza, la pureza de la madre y de la Virgen, las armas destructoras como fetiche salvífico...), en la reducción de la mujer a objeto parcial fetichizado como madre-matrona-cuidadora, en el desprecio de las actividades basadas en el apego, los cuidados, la solidaridad en la reparación (la emoción de los cuidados): no hay que cuidar sino eliminar las *conchas vacías*, las *vidas que no merecen vivirse* (Müller-Hill, 1988), las *paguitas que ayudan a subsistir*... Siempre en nombre del supremacismo, el antifeminismo, el machismo, el racismo (Cohen, 2016), etc. Como hemos recordado, esos simbolismos inundaron el imaginario popular desde la Primera Guerra Mundial y en ambas salvajes postguerras mundiales, particularmente en España, donde fueron los símbolos y las ideologías triunfadoras.

Mucho más cerca de nuestros días, esa utilización perversa de la emocionalidad de los grupos probablemente ha facilitado y está facilitando actuaciones y normas dudosamente éticas y dudosamente legales durante la pandemia de la COVID-19. Mi impresión, por tanto, es que tampoco por esas razones pragmáticas podemos seguir colaborando en el embellecimiento de estas simbologías. Primero, desde el punto de vista científico, como acabamos de recordar: la guerra no es inevitable, como no es inevitable el triunfo perenne de la ira. Hay otros “empujes primitivos anclados en el soma”, otras emociones primigenias, que nos han llevado a subsistir como especie y a ampliar enormemente nuestras capacidades relacionales y comunicativas. Presupuestos mitológicos tales como la pulsión de muerte tal vez hoy tampoco nos son útiles a nivel social, cultural, ideológico y político.

En la preparación de todas las guerras, durante la guerra y en las postguerras, lo que predominan a nivel relacional son esas características de la “organización perversa de la relación” que acabo de resumir. Dejo al lector, ayudado por la historia, el doloroso trabajo de ejemplificarlas en la última guerra o en la mitología guerrera con la que se intentó enfocar de entrada, y masivamente, la pandemia de la COVID-19 y que, luego, ayudó a justificar la apresurada desescalada del confinamiento por meras presiones socioeconómicas estrechas (y no por reforzar y reorientar urgentemente los maltrechos sistemas sanitarios, educativos y sociales españoles).

Evidentemente, en las situaciones de crisis social, como en las situaciones de crisis personal, también aparecen las otras organizaciones psicopatológicas de la relación interactuando. Como aparecen elementos de salud (mental), elementos *reparatorios* y, a menudo, la *organización reparatoria*, la organización de las relaciones basada en los cuidados, el apego, el deseo, la alegría y el juego. Y así, en la mitología bélica observamos a menudo mitos dramatizadores, claramente histriónicos; el uso masivo del miedo o de su inducción como un elemento de la organización fóbico-evitativa; el Superyó cruel, la autoexigencia desmedida, las idealizaciones y los deberes sadomasoquistas que llevan a la *matemática del sacrificio*, propios de la organización melancólica; el control obsesivo del cuerpo social y los *cuerpos de ejército* de sus entradas y salidas; la organización paranoide en el chauvinismo, racismo y supremacismo rampantes y, por supuesto, las organizaciones perversas de la relación en los símbolos sado-masoquistas y en los intentos de intrusión o en las defensas contra ella (y en la realidad, en la actuación de los poderes y organizaciones que, desde las sombras, promueven y mantienen la masacre). Con el recordatorio necesario de que la perversión del cuerpo social extiende sus dedos melifluos no solo sobre los vencidos, sino también sobre los vencedores, como muy bien había visto ya nada menos que Eurípides (1999) en *Las troyanas* en el año 415 a. C. y luego cada guerra y postguerra se ha encargado de remarcar (Chomsky, 2014). En unos y otros, si no hay elaboración y *memoria histórica*, tenderá a predominar el negacionismo y la perversión del pensamiento y la organización emocional y social. Por ejemplo, mediante la propaganda y las ideologías subyacentes, cuyo carácter masoquista resentido es tan manifiesto en algunas de las páginas típicas de *Mein kampf* (Nielsen, 2004; Giglioli, 2014; Kellerhoff, 2016).

Por eso es tan difícil que alguien concreto, individuos o grupos, se reconozcan responsables de las guerras. Siempre predominan la negación-denegación, la proyección y la escisión de la participación incluso de sus más ardientes adalides. De ahí que sea tan difícil admitir a nivel social la vergüenza y culpa por las guerras, por fabricar armas, por traficar con armas. Cuando hoy en día eso sería lo que más podría ir contra la guerra: para aclarar y aborrecer las guerras, utilizar otras emociones-pulsiones, profundizar en el

conflicto pulsional que es entre amor y odio, sí; pero más allá, entre miedo e ira, dolor y asco por un lado y juego-alegría, deseo, tristeza - ansiedades de separación, y emoción de los cuidados y el apego, por otro. Ni tan siquiera está extendida la reacción de culpa y vergüenza de los fabricantes y traficantes de armas: sigue siendo un trabajo y una *producción* (para la muerte) que mantiene su estatus detrás del búnker construido de ocultamientos, disociaciones, proyecciones y negaciones de todos nosotros.

Como he recordado más arriba, Freud (1933/1976i) acababa su carta con su rotundo “Todo lo que promueve el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra” (p. 198). Teniendo en cuenta lo que la humanidad ha provocado durante los noventa años posteriores, podríamos atrevernos a matizar algo la sentencia: *todo lo que trabaja contra la guerra y la simbología belicista, contribuye a la cultura*. Aunque, como apostillaría Einstein, tampoco estoy del todo seguro...

Referencias

- Albee, G. W. (2002). Exploring a controversy. *The American Psychologist*, 57(3), 161–164. <https://doi.org/10.1037/0003-066x.57.3.161>.
- Bell, D. L. (2015). The death drive: Phenomenological perspectives in contemporary Kleinian theory. *International Journal of Psychoanalysis*, 96(2), 273-292.
- Bion, W. R. (1959). *Experiencias en grupos*. Hormé.
- Bofill, P. y Tizón, J. L. (1994) *Qué es el psicoanálisis: orígenes, temas e instituciones actuales*. Herder.
- Bourke, J. (1996). *Dismembering the male: Men's bodies, Britain, and the Great War*. University of Chicago Press.
- Bourke, J. (2008). *Sed de sangre*. Grupo Planeta.
- Brecht, B. (1956). *Vida de Galileo Galilei*. Omegaalfa. (Obra original publicada en 1939) Accesible también en <http://www.librosmaravillosos.com/vidadegalileogalilei/index.html>.
- Burkhardt, R. (2005) *Patterns of behavior: Konrad Lorenz, Niko Tinbergen and the foundation of ethology*. Chicago University Press.
- Carrera, J. y Puig, L. (2017) Cap a una ecología integral. *Quaderns Cristianisme i Justícia*, 202. <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es202.pdf>
- Chomsky, N. (2014). *Diez estrategias de manipulación mediática*. www.revistacomunicar.com/pdf/noam-chomsky-la-manipulacion.pdf.
- Cohen, B. (2016). *Psychiatric hegemony: A Marxist theory of mental illness*. Pelgrave-MacMillan.
- Dalgleish, T. y Power, M. (2015). *Cognition and emotion: From order to disorder*. Psychology press.
- Darwin, C. (1994) The expression of the emotions in man and animals (1872), en D. M. Porter y P. W. Graham (Eds.), *The portable Darwin* (pp. 364-393), Penguin Clásics. (Obra original publicada en 1872)
- Daurella, N. (2017) Irracionalidad fundamental: la guerra. *Temas de Psicoanálisis*, 14. <https://www.temasdepsicoanalisis.org/2017/07/30/irracionalidad-fundamental-la-guerra1/>
- Davidson, R. J. (2003) Affective neuroscience and psychophysiology. Toward a synthesis. *Psychophysiology* 40(5), 655-665.
- De la Lama, E. (Ed.). (1994). *En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos*. La Llar del Llibre.
- Denton-Borhaug, K. (2014). *US war-culture, sacrifice and salvation*. Routledge.
- Duch, Ll. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Herder.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1972). *Amor y odio*. Siglo XXI.
- Erikson, E. H. (1963). *Infancia y sociedad*. Paidós.
- Eurípides. (1999). *Las Troyanas*. Losada.
- Folch, P. (1978) *¿Qué es la sexualidad?* Gaya Ciencia.

- Folch, P. (2018a). Concepte, implicacions teòriques i derivacions clíniques de la pulsio de mort. En *Obras completas de P. Folch: La poesia de la paraula en Psicoanàlisi* (Vol. 1, pp. 227-263). Monografiés de Psicoanàlisi i Psicoteràpia. (Obra original publicada en 1984)
- Folch, P. (2018b). Mes enllà del principi del plaer. Apories y repercussions clíniques. En *Obras completas de P. Folch: La poesia de la paraula en Psicoanàlisi* (Vol 2, pp 37-63). Monografiés de Psicoanàlisi i Psicoteràpia. (Obra original publicada en 1988)
- Folch, P. (2020). Funció simbòlica i psicosis. En *Obras completas de P. Folch: La poesia de la paraula en Psicoanàlisi* (Vol 3, pp. 361-377). Monografiés de Psicoanàlisi i Psicoteràpia. (Obra original publicada en 2018)
- Freud (1972). *Obras completas* (Trad. L. López Ballesteros). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1976a). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras Completas* (Vol. VII, pp. 109-224). Amorrortu. (Obra original publicada en 1905)
- Freud, S. (1976b). Introducción al narcisismo. En *Obras Completas* (Vol. XIV, pp. 65-98). Amorrortu. (Obra original publicada en 1914)
- Freud, S. (1976c). De guerra y muerte. En *Obras Completas* (Vol. XIV, pp. 273-305). Amorrortu. (Obra original publicada en 1915)
- Freud, S. (1976d). Pulsiones y destinos de la pulsión. En *Obras Completas* (Vol. XIV, pp. 105-135). Amorrortu. (Obra original publicada en 1915)
- Freud, S. (1976e). Introducción al libro “Las Neurosis de Guerra”. En *Obras Completas* (Vol. XVII, pp. 201-209). Amorrortu. (Obra original publicada en 1919)
- Freud, S. (1976f). Más allá del principio del placer. En *Obras Completas* (Vol. XVIII, pp. 1-63). Amorrortu. (Obra original publicada en 1920)
- Freud, S. (1976g). El malestar en la cultura. En *Obras Completas* (Vol. XXI, pp. 57-140). Amorrortu. (Obra original publicada en 1930)
- Freud, S. (1976h). Nuevas conferencias de Introducción al Psicoanálisis. En *Obras Completas* (Vol. XXII, pp. 3-169). Amorrortu. (Obra original publicada en 1932)
- Freud, S. (1976i). ¿Por qué la guerra? [Correspondencia entre Albert Einstein y Sigmund Freud]. En *Obras Completas* (Vol. XXII, pp. 179-198). Amorrortu. (Obra original publicada en 1933)
- Freud, S. (1976j). Comentario sobre el antisemitismo. En *Obras Completas* (Vol. XXIII, pp. 291-296). Amorrortu. (Obra original publicada en 1938)
- Freud, S. (1979) Carta a Abraham, Karlsbad, 26 de julio de 1914. Correspondencia Freud-Abraham. Gedisa. (Obra original publicada en 1914)
- Giglioli, D. (2014). *Crítica de la víctima*. Herder.
- González-Faus, J. I. (2016) Inhumans I infrahumans. *Quaderns Cristianisme Justícia*, 201. <https://www.cristianismejusticia.net/sites/default/files/pdf/es201.pdf>
- Gracia, D y Lázaro, J. (2020) La pandemia insostenible. Una deliberación. *Fundación Deliberar*. <https://deliberar.es/la-pandemia-insostenible-es-la-humanidad/>
- Greene, G. (1998) *El tercer hombre*. Edhasa. (Obra original publicada en 1950)
- Griffin, R. (2007). *Modernism and fascism: The sense of a beginning under Mussolini and Hitler*. Springer.
- Gruen, A. (2008). *¿Es posible un mundo sin guerras?* Herder.
- Han, B-Ch. (2014) *Psicopolítica*. Herder.
- Izard, C. E. (2013a). *Human emotions*. Springer Science & Business Media.
- Izard, C. (Ed.). (2013b). *Emotions in personality and psychopathology*. Springer Science & Business Media.
- Kellerhoff, S. V. (2016). “Mi lucha”: la historia del libro que marcó el siglo XX. *Crítica*.
- Koenigsberg, R. A. (2009). *Nations have the right to kill. Hitler, the Holocaust and War*. Library of Social Science.
- Koenigsberg, R. A. (2011). *The psychoanalysis of racism, revolution and nationalism*. Library of Social Science.
- Kuhn, T. (1972) *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (1973). *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós.
- LeDoux, J. E. y Phelps, E. A. (2008). Emotional networks in the brain. En M. S. Lewis, J. MHaviland Jones y L. F. Barrett (Eds.), *Handbook of Emotions* (pp. 159-180). Guilford Press.

- Lifton, R. J. (1986). *The nazi doctors: Medical killing and the psychology of genocide* (Vol. 19). Basic Books.
- Maquiavelo, N. (2017). *El príncipe*. Casa del Libro. (Obra original publicada en 1532)
- Martin, F. X. (1973). The evolution of a myth. The Easter Rising, Dublin, 1916. En E. Kamenka (Ed.), *Nationalism: The natura and evolution of an idea* (pp. 66-68). Australian National University Press.
- Marvin, C. e Inge, D.V. (1999). *Blood sacrifice and the nation: Totem rituals and the American flag*. Cambridge University Press.
- McEwen, B. S. (2007). Physiology and neurobiology of stress and adaptation: Central role of the brain. *Physiological Reviews*, 87(3), 873-904.
- Meltzer, D. Harris, M. y Hayward, B. (1989). *El paper educatiu de la familia*. Espaxs.
- Mitscherlich, A. y Mitscherlich, M. (1973). *Fundamentos del comportamiento colectivo. La incapacidad de sentir duelo*. Alianza.
- Müller-Hill B. (1988). *Murderous science: Elimination by scientific selection of Jews, gypsies, and others in Germany, 1933– 1945*. Cold Spring Harbor Laboratory Press.
- Müller-Hill, B. (1997). La psiquiatría en la era nazi. <http://www.txoriherrri.org/nazis.htm>
- Musgrave, A. E. (1978) *Los segundos pensamientos de Kuhn*. Cuadernos Teorema.
- Nágera, H. (Ed.). (1975). *Desarrollo de la teoría de los instintos en la obra de Freud*. Hormé.
- Nielsen, N. P. (2004). *L'universo mentale "nazista"*. Franco Angeli.
- Panksepp, J. (1998). *Affective neuroscience. The foundations of human and animal emotions*. Oxford University Press.
- Panksepp, J. y Biven, L. (2012). *The archaeology of mind: Neuroevolutionary origins of human emotions*. Norton Company.
- Pfaff, D. W. (2017) *El cerebro altruista: Por qué somos naturalmente buenos*. Herder.
- Piaget, J. (1969). Introduction et variétés de l'épistémologie. En J. Piaget (Ed.), *Logique et connaissance scientifique* (pp. 3-43). Gallimard
- Pinker, S. (2012). *Los ángeles que llevamos dentro: El declive de la violencia y sus implicaciones*. Paidós.
- Power, M. J. y Dalgleish, T. (1999). Two routes to emotion: Some implications of multi-level theories of emotion for therapeutic practice. *Behavioural and Cognitive Psychotherapy*, 27(2), 129-141.
- Rapaport, D. (1967) *La estructura de la teoría psicoanalítica*. Paidós.
- Recamier, P-C. (1987). De la perversion narcissique. *Gruppo, Revue de Psychanalyse Groupale*, 3, 11-27.
- Reed, C. (Dir.) (1949) *El tercer hombre* [Película]. London Films.
- Shonkoff, J. P., Garner, A.S. y Committee on Psychosocial Aspects of Child and Family Health (2012). The lifelong effects of early childhood adversity and toxic stress. *Pediatrics*, 129(1), e232-e246. <https://doi.org/10.1542/peds.2011-2663>.
- Strachey, J. (1976a). Nota del editor a "Pulsiones y destinos de la pulsión". En *Obras Completas* (Vol. XIV, pp. 107-112). Amorrortu.
- Strachey, J. (1976b). Nota del editor a "¿Por qué la guerra?". En *Obras Completas* (Vol. XIV, pp. 181-183). Amorrortu.
- Strenski, I. (1993). Legitimacy, mythology and irrational violence in hindu India. En N. Smart y S. Thakur (Eds.), *Ethical and political dilemmas of modern India* (pp. 1-14). Palgrave Macmillan.
- Tinbergen, N. (1951). *The study of instinct*. Clarendon Press
- Tizón, J. L. (1978). *Introducción a la epistemología de la psicopatología y la psiquiatría*. Ariel.
- Tizón, J. L. (1979). *Pulsión y representación mental: un intento de delimitación* (manuscrito no publicado).
- Tizón, J. L. (1982a). Pulsión y representación: un intento de delimitación. *El Basilisco. Revista de Materialismo Filosófico*, 13, 48-61
- Tizón, J. L. (1982b). *Apuntes para una psicología basada en la relación*. Biblária.
- Tizón, J. L. (2007). *Psicoanálisis, procesos de duelo y psicosis*. Herder.
- Tizón, J. L. (2013). *Pérdida, pena, duelo: vivencias, investigación y asistencia*. Herder.

- Tizón, J. L. (2015). *Psicopatología del poder: un ensayo sobre la perversión y la corrupción*. Herder.
- Tizón, J. L. (2018a). *Apuntes para una psicopatología basada en la relación: variaciones psicopatológicas. Vol. 1. Psicopatología general*. Herder.
- Tizón, J. L. (2018b). La utilidad de una ilusión (psicoanalítica). Prólogo. En Vamik V., *Psicología de las sociedades en conflicto. Psicoanálisis, relaciones internacionales y diplomacia* (pp 21-50). Herder.
- Tizón, J. L. (2019). *Apuntes para una psicopatología basada en la relación: variaciones psicopatológicas. Vol. 3. Relaciones emocionalizadas, intrusivas, actuadoras y "operatorias"*. Herder.
- Tizón, J. L. (2020). *Salud emocional en tiempos de pandemia y crisis: reflexiones iniciales*. Herder.
- Turbayne, C. M., Peckham, M., Tait, F., Eberle, R. A. y Paschero, C. (1974). *El mito de la metáfora*. Fondo de Cultura Económica.
- Von Clausewitz, K. (1956). *De la guerra*. Librodot. (Obra original publicada en 1832)
- Vlahos, M. (2009). *Fighting identity: Sacred war and world change*. Praeger.
- Volkan, V. D. (2018). *Psicología de las sociedades en conflicto: psicoanálisis, relaciones internacionales y diplomacia*. Herder.
- Volkan, V. D. (2019). *Inmigrantes y refugiados. Trauma, duelo permanente, prejuicio y psicología de las fronteras*. Herder.
- Wieland, E. (2017). La inevitabilidad de la guerra, *Temas de Psicoanálisis*, 14.
<https://www.temasdepsicoanalisis.org/2017/07/28/la-inevitabilidad-de-la-guerra/>.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Žižek, S., (8 de marzo, 2020). Un claro elemento de histeria racista en el nuevo coronavirus. <https://www.bloghemia.com/2020/03/slavoj-Žižek-un-claro-elemento-de.html>