Eidos
ISSN: 1692-8857
ISSN: 2011-7477
Fundación Universidad del Norte

Henríquez Ruz, Felipe; Bornhauser Neuber, Niklas
La vida como “de-vivir” o Schreber, teórico de las pulsiones.
A propósito de los “mitos endopsíquicos” de Freud
Eidos, núm. 30, 2019, Enero-Junio, pp. 322-350
Fundación Universidad del Norte

DOI: https://doi.org/10.14482/eidos.30.195

Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85464729013

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

eidos
Fecha de recepción: agosto 7 de 2017
Fecha de aceptación: octubre 1 de 2018
DOI: http://dx.doi.org/10.14482/eidos.30.195

La vida como "de-vivir" o Schreber, teórico de las pulsiones. A propósito de los "mitos endopsíquicos" de Freud

Felipe Henríquez Ruz*
Universidad Andres Bello (Santiago, Chile)
felipe.henriquez.ruz@gmail.com

Niklas Bornhauser Neuber**
Universidad Andres Bello (Santiago, Chile)
niklas.bornhauser@gmail.com

Resumen

El llamado "caso Schreber" es uno de los textos más visitados, tanto por la tradición psicoanalítica como por los distintos debates interdisciplinares que se entretejen alrededor de él. En el interior de la abundante riqueza de lecturas filosóficas, literarias, clínicas y otras, hay un aspecto al que, sorprendentemente, se le ha prestado poca atención, a saber, la relación entre el delirio de Daniel Paul Schreber y el forjamiento, del lado de Sigmund Freud, de una teoría no solo de la psicosis como estructura clínica, sino también de las fuerzas y dinamismos que rigen el funcionamiento del aparato anímico, la llamada *teoría pulsional* [*Trieblehre*]. En este artículo se discute esta relación de la mano del análisis comparativo de la noción de "mito endopsíquico", que atravesará los campos del delirio schreberiano y de la metapsicología freudiana, para evidenciar en ambos dominios, mediante una serie de relaciones de analogía e isomorfismo, los elementos cruciales de una representación de la vida como *de-vivir*, es decir, como desgaste o degradación de las poderes de lo viviente.

Palabras clave
Psicoanálisis, delirio, mito endopsíquico, doctrina pulsional, vida.

Abstract

The so-called "Schreber case" is one of the most visited texts, both by the psychoanalytic tradition and by the interdisciplinary debates intertwined around it. Within the abundant richness of philosophical, literary, clinical, and other readings, one aspect has surprisingly been given little attention, namely, the relationship between the Daniel Paul Schreber delirium and the forging, by Sigmund Freud, of a theory of psychosis as a clinical structure and also of the forces and dynamisms that rule the functioning of the psychic apparatus, the so-called *drive theory* {*Trieblehre*}. In this article, this relationship is discussed through a comparative analysis of the notion of "endopsychic myth" in

* Universidad Andrés Bello. Facultad de Educación y Ciencias Sociales. Programa de Doctorado en Psicoanálisis. Fernández Concha 700, Las Condes, Santiago de Chile.

** Universidad Andrés Bello. Facultad de Educación y Ciencias Sociales Programa de Doctorado en Psicoanálisis. Fernández Concha 700, Las Condes, Santiago de Chile.

the fields of Schreberian delirium and of Freudian metapsychology, in order to show in both domains, using a series of relations of analogy and isomorphism, the crucial elements of a representation of life as a "dis-living", that is, as a wear or degradation of the powers of all living matter.

Keywords
Psychoanalysis, delirium, endopsychic myth, drive doctrine, life.

La vida como "de-vivir" o Schreber, teórico de las pulsiones. A propósito de los "mitos endopsíquicos" de Freud

Mística, la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello.
Sigmund Freud, 1941 [1938]

Introducción

El estatuto epistemológico del psicoanálisis desde sus mismos inicios —independientemente de dónde y mediante qué metodología estos se fijen: neurofisiología, clínica de la histeria, renuncia a la hipnosis, abandono de la teoría de la seducción, interpretación de los sueños, etc.— ha sido objeto de innumerables discusiones y polémicas: refutaciones virulentas (Bunge y Ardila, 2002; Bunge, 2002; 2006), calificaciones de pseudociencia (Popper, 1959), acusaciones de falsedad (Grünbaum, 1984; Grünbaum y Holzman, 1993) y críticas al uso tendencioso, importado e impostado de otras ciencias (Sokal y Bricmont, 1981) se alternan con defensas fervorosas (Klimovsky, 1986; Orange, 1995; Roustang, 1984) y posiciones mediadoras, a veces ambiguas, dialécticas o simplemente cambiantes (Foucault, 1966; 1984). Y con la noción de *estatuto epistemológico* nos referiremos, por un lado, a la discusión acerca del célebre *Junktim* freudiano, es decir, al debate inconcluso, abierto, acerca de la relación entre teoría (psicoanalítica) y práctica, y, por el otro, a su emplazamiento, posición y estatus en el debate contemporáneo acerca de las múltiples maneras de problematizar la producción de saberes y de examinar su validez y consistencia. Dicho de otra manera, la pregunta por la episteme es, al mismo tiempo, una interrogante interna, que concierne a la especificidad

del discurso psicoanalítico, así como un asunto que va más allá de este, abriéndolo a la discusión interdisciplinar en curso. Y es que la relación de Freud con "su" teoría dista de ser algo evidente o comprensible de suyo, tal como consta en las reiteradas alusiones a los límites, los puntos ciegos y la falta de fundamento —al menos en el sentido tradicional del *Grund* firme e inamovible, del *fundamentum inconcussum*— de su producción teórica. Este prolongado y extenso debate, apenas esbozado con un par de referencias, ha estado marcado, la mayoría de las veces, por sentencias excesivamente generales, incluso con aspiraciones de universalidad, basadas en lecturas y referencias de segunda mano, y acompañadas de una desconsideración sistemática del contexto histórico y del modo de trabajo del mismo Sigmund Freud. Más que pretender zanjar dicha discusión, en este lugar se propone examinar la relación que existe entre la producción teórica de Freud, su metapsicología —más precisamente, la denominada "bruja" o doctrina de las pulsiones, que constituye el fundamento de dicha labor teórica— y el *núcleo de verdad* que da forma a las diversas producciones discursivas del delirio psicótico. Mediante la revisión de la construcción de uno de los casos más emblemáticos de la historia del psicoanálisis freudiano, el llamado "caso Schreber", se intentará dar un paso más allá en el camino sugerido por Freud en 1910, en el sentido de mostrar que la especulación psicoanalítica relativa a la vida pulsional y el delirio schreberiano confluyen en una representación común de la vida, en donde la marca distintiva del acontecer vital no será su poder de autoconservación o su potencia creadora, sino más bien la extinción y degradación progresiva e inexorable de sus propios poderes y capacidades. Si el análisis de estas confluencias, analogías o isomorfismos nos condujese a la disyuntiva de optar por la reivindicación del *fragmento de verdad* desde el cual se enuncia el discurso psicótico o por la mera constatación de un apoyo literario para las "ensoñaciones" teóricas de Freud, nuestra respuesta será la misma que este último diera en 1911: "Queda para el futuro decidir si la teoría contiene más delirio del que yo quisiera, o el delirio, más verdad de lo que otros hallan hoy creíble" (Freud, 1911 [1910], p. 72).

Texto sorprendente y desconcertante, las *Memorias de un enfermo nervioso* (1903) —literalmente: cosas-dignas-de-ser-pensadas, *Denkwürdigkeiten*—, del expresidente del Superior Tribunal de Sajonia, el doctor en jurisprudencia Daniel Paul Schreber, a más de 100 años de su publicación sigue concitando el interés de psicoanalistas (Niederland, 1974; Lothane, 2011), psiquiatras (Peters, 1995; Steinberg y Carius, 2004; Dalzell, 2011), filósofos (Deleuze y Guattari, 1972) y escritores (Canetti, 1960). Tal como señala Franz Baumeyer (1956) —médico que logró recopilar una vasta cantidad de datos sobre la familia de Schreber, y valiosas copias de algunas partes de su historial clínico—, es "la brillante presentación de su psicosis, la admirable objetividad de la descripción y la grandeza artística de los delirios" (p. 9) lo que ha convertido al texto de las *Memorias* en un clásico aparentemente inagotable, que en virtud de su espesor y complejidad ha resistido, y sigue resistiendo, numerosas interpretaciones. Ciertamente, una parte no menor de la fama de las *Memorias* guarda estrecha relación con Freud; según Zvi Lothane (1995), Freud "rescató a Schreber del olvido" (p. 255) con sus "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente" (1911 [1910]), trabajo que, sin conocer ni tratar personalmente a Schreber, dedicó a la lectura del mentado texto y al análisis de la paranoia de este, intentando mostrar que entre dicha enfermedad y los conflictos psíquicos relacionados con la homosexualidad existe un nexo, presuntamente inscrito en el orden de la causalidad, de índole regular. Pero si fue Freud quien rescató las *Memorias* de Schreber del olvido, fue el psicoanalista germano-estadounidense William G. Niederland quien, con sus numerosas publicaciones durante los años 50, "revolucionó toda la literatura sobre Schreber" (Lothane, 1995, p. 255), no solo porque amplió considerablemente los datos biográficos del caso, sino también porque se atrevió a enlazar la etiopatogénesis de las alucinaciones y delirios de Schreber con el supuesto de una relación traumática entre el niño Daniel Paul y su padre, el presunto sádico y torturador médico Daniel Gottlob Moritz Schreber. Igualmente novedosa y digna de mención en este lacónico recuento del interés

concitado por las *Memorias* es la vertiente de análisis desarrollada por el pensador británico de origen búlgaro y escritor en lengua alemana Elías Canetti en su célebre obra *Masa y poder* (1960), en la que interpretó el complejo edificio delirante de Schreber como "el modelo exacto del poder *político*, que se alimenta de la masa y está compuesto por ella" (p. 622), y la paranoia como una verdadera "enfermedad del poder" (p. 631), es decir, como una patología que se distingue por el intento de dominar y de aniquilar toda forma de alteridad u otredad en pos del imperio irrestricto de un ser único: el paranoico o (todo)poderoso.

Sin embargo, dichas discusiones han girado, en términos generales, en torno a discrepancias diagnósticas o consideraciones clínicas internas al campo del psicoanálisis, o bien se han desentendido abierta y explícitamente del arraigo psicoanalítico del texto, apropiándose de él con tal de llevarlo hacia sus propios molinos. Esta escisión del debate en curso, cuya intensidad se ha visto mermada considerablemente con el paso de los años, abre un espacio intersticial situado entre los dos ámbitos anteriormente bosquejados, que constituye el medio desde el cual queremos aproximarnos al trabajo de Freud sobre, a partir de y más allá de Schreber, y viceversa. Es en este sentido que este trabajo se propone recorrer el texto de las *Memorias de un enfermo nervioso* para interpretar el delirio de Schreber a partir de lo que Freud dio en llamar "mitos endopsíquicos" [*endopsychische Mythen*], noción de alcances metapsicológicos no solo escasamente desarrollada por los teóricos del psicoanálisis, sino también muy pocas veces mencionada dentro del propio *corpus* freudiano. A partir de esta noción, que en principio impresiona como escurridiza o de difícil captura, intentaremos mostrar que la formación delirante de Schreber no es solamente un "sistema teológico-psicológico" (Freud, 1911 [1910], p. 21) o una suerte de "animismo" que ofrecería una representación mitológica de las fuerzas que rigen el cosmos, sino también, y por sobre todo, una proyección hacia el mundo exterior de las constelaciones estructurales de su propia vida anímica y de la de todo viviente humano. Con otras palabras,

intentaremos mostrar que el delirio de Schreber no es otra cosa que metapsicología freudiana proyectada hacia el mundo exterior, o, más exactamente, una figuración mítico-delirante de las fuerzas que, según el psicoanálisis, rigen los dinamismos de toda vida psíquica y orgánica, a saber: las pulsiones de vida [*Lebenstriebe*] y las pulsiones de muerte [*Todestriebe*]. Una vez expuestos los argumentos que sostienen nuestra hipótesis de trabajo, se observará la transmudación de Schreber en una especie de "teórico" del segundo dualismo pulsional de Freud, y la metamorfosis de su delirio en un verdadero "mito endopsíquico".

1. Percepciones endopsíquicas, proyección y creación mítica

La primera alusión de Freud a los "mitos endopsíquicos" se halla en sus *Cartas a Wilhelm Fließ (1887-1904)* (1986), particularmente en aquella que envió el 12 de diciembre de 1897 a su querido amigo y confidente. Allí Freud escribió:

> ¿Puedes imaginarte lo que son "mitos endopsíquicos"? El más reciente engendro de mi trabajo mental. La oscura percepción interna del propio aparato psíquico incita a ilusiones cognitivas que naturalmente son proyectadas hacia afuera y, de manera característica, al futuro y a un más allá. La inmortalidad, recompensa, todo el más allá son tales figuraciones de nuestro interior psíquico. ¿Chifladuras? Psico-mitología. (p. 311)

Sin duda alguna, no existe para lo viviente, y particularmente para ese "viviente singular, el hombre, consciencia de la vida" (Canguilhem, 1966, p. 193), un motivo de interrogación más acuciante que aquel que concierne a la naturaleza de los procesos que se cumplen en el interior de su cuerpo y de su vida anímica. Debido a la estructura y la disposición de sus órganos sensoriales, orientados eminentemente hacia el mundo exterior o a la recepción de estímulos provenientes del medio, el mundo interior del viviente humano aparece esencialmente vedado ante sus ojos. Así, las funciones orgánicas (la circulación de la sangre, el latido del corazón, la digestión de los alimentos, la secreción de mensajeros químicos

por parte de las diversas glándulas endocrinas, las operaciones del sistema nervioso, etc.) se cumplen casi sin participación alguna de la consciencia, es decir, a espaldas de la actividad perceptiva de ese viviente cuyo *soma* constituye el soporte de dichos procesos biológicos. Algo completamente análogo ocurre en el caso de los procesos anímicos: ya en la época de los *Estudios sobre la histeria* (Breuer y Freud, 1893-95), Freud nos mostraba que los procesos anímicos inconscientes y, más aun, los dinamismos pulsionales sobre los que ellos se asientan —los entonces llamados "montos de afecto" o "sumas de excitación"—, permanecen esencialmente ocultos a "Su Majestad el Yo" (Freud, 1908 [1907], p. 132), es decir, que "el yo se siente incómodo, tropieza con límites a su poder en su propia casa, el alma" (Freud, 1917 [1916], p. 133), y que la consciencia desempeña un papel ínfimo o derechamente restringido —en cualquier caso, insuficiente— en lo que respecta a la intelección de las causas que determinan las actitudes, comportamientos y afectos del ser humano.

En el apartado XII de *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), titulado "Determinismo, creencia en el azar y superstición: puntos de vista", Freud da lugar al supuesto de que esta ausencia de una noticia consciente respecto de las motivaciones o fuerzas propulsoras de la propia conducta, sumado a su reciente hallazgo relativo a la motivación inconsciente de aquellas "casualidades psíquicas" bajo la forma de las cuales son figurados los fenómenos del lapsus, del olvido, de las operaciones fallidas y de los deslices de la lectura y de la escritura, constituyen las raíces psíquicas del fenómeno de la superstición. En efecto, operando con el mecanismo del desplazamiento [*Verschiebung*] o, más precisamente, con el mecanismo de la *proyección*, el supersticioso ubica afuera, en el mundo exterior, las causas de sus propias acciones "casuales"; la causalidad es puesta afuera para reforzar el valor de la casualidad y del azar: "*Porque* el supersticioso nada sabe de la motivación de sus propias acciones casuales, y *porque* esta motivación esfuerza por obtener un sitio en su reconocimiento, él está constreñido a colocarla en el mundo exterior por desplazamiento [descentramiento]" (Freud, 1901, p. 251). Pero

Freud incluso da un paso más allá al sostener la creencia de que toda concepción mitológica del mundo no es otra cosa, en el fondo, que *psicología proyectada al mundo exterior*. Es como si el hombre, debido a la oscuridad de sus "percepciones endopsíquicas" —se trata aquí de las percepciones de las fuerzas pulsionales y de los procesos anímicos inconscientes que determinan sus actos y su manera de estar y de habitar en el mundo—, se viera obligado a proyectar o a reflejar esas fuerzas y esos procesos, que de algún modo intuye, en la construcción de una realidad suprasensible exterior, menos inaccesible al dominio de su inteligencia. Desde este punto de vista, entonces, aquellas fuerzas que en la mitología rigen el mundo exterior —dioses, demonios, cuerpos celestes, energías cósmicas, o, en el caso del expresidente del Superior Tribunal de Sajonia, el doctor Daniel Paul Schreber, "rayos divinos" [*göttliche Strahlen*]— no serían otra cosa que la proyección, por parte del viviente humano, de las fuerzas que gobiernan su propio mundo interno, esencialmente vedado a su experiencia perceptiva inmediata. Es esto, pues, lo que Freud dio en llamar "mitos endopsíquicos", que no serían sino unas artificiosas construcciones secundarias, unas ilusiones del pensamiento, destinadas a representar la estructura y los dinamismos de nuestro psiquismo. ¿Chifladuras? Psico-mitología.

> Creo, de hecho, que buena parte de la concepción mitológica del mundo, (…), no es otra cosa que *psicología proyectada al mundo exterior.* El oscuro discernimiento (una percepción endopsíquica, por así decir) de factores psíquicos y constelaciones de lo inconciente se espeja (…) en la construcción de una *realidad suprasensible* que la ciencia debe volver a mudar en *psicología de lo inconciente.* Podría osarse resolver de esta manera los mitos del paraíso y del pecado original, de Dios, del bien y el mal, de la inmortalidad, y otros similares: trasponer la *metafísica* a *metapsicología*. (Freud, 1901, p. 251)

La cita freudiana es elocuente y, en cierto modo, habla por sí sola. De ella solo quisiéramos destacar que la idea de proyección, en vez de ser un proceso único o aislado, tiene su contraparte

dinámica, complementaria, en la operación de introyección. Esto suele ocurrir con muchos de los conceptos freudianos. Es decir, la pro-yección no es un proceso unidireccional, que establece una anterioridad o superioridad del emisor sobre el receptor, del origen sobre el derivado, del original sobre la copia, sino que representa la posibilidad de una apertura a pensar los trazos, los lanzamientos y los enviones a partir de la e-yección y de lo yecto (Heidegger) en el contexto de las relaciones de reciprocidad que preceden al establecimientos de los objetos. La pregunta freudiana por el *über* —o súper-, meta-, trans-— demuestra abiertamente la inconsistencia y la futilidad de las distinciones conceptuales heredadas, puesto que, al igual que los rayos del presidente Schreber, no constituye sino una invitación a pensar en nuevas vías de conexión, en una apertura radical hacia lo nuevo.

En "Animismo, magia y omnipotencia de los pensamientos", título del tercer acápite de *Tótem y tabú* (1913 [1912-13]), Freud señala que el "animismo" fue la primera gran cosmovisión o visión-de-mundo [*Weltanschauung*] del hombre primitivo. "En su sentido estricto, 'animismo' es la doctrina de las representaciones sobre las almas, y en su sentido lato, la de los seres espirituales en general" (Freud, 1913 [1912-13]), p. 79). Bajo su concepción animista del cosmos, el "hombre primitivo" habría llenado su mundo de entidades espirituales bien o mal intencionadas —nótese aquí el dualismo existente entre el Bien y el Mal—, a las cuales remitía la causación no solo de los fenómenos naturales, sino también de las actividades espirituales de los seres humanos; el hombre, al igual que todas las cosas del universo, fueran estas inertes, animales o vegetales, también estaba animado por almas:

> Las personas poseen almas que pueden abandonar su morada y mudarse a otros seres humanos; estas almas son las portadoras de las actividades espirituales, y en cierto grado son independientes de los "cuerpos". Originariamente, las almas eran representadas como muy semejantes a los individuos, y solo en el curso de un largo desarrollo perdieron los caracteres de lo material hasta llegar a un alto grado de "espiritualización". (Freud, 1913 [1912-13]), p. 80)

Para el ser humano primordial, el animismo era, de esta manera, "algo natural y evidente por sí [*selbstgewiss*]; sabía cómo son las cosas del mundo: son como el hombre se siente a sí mismo" (Freud, 1913 [1912-13], p. 94). Dicho de otro modo, el hombre de los primordios, mediante la participación de una "percepción endopsíquica" de naturaleza oscura y difusa, trasladaba hacia afuera, hacia el mundo exterior, las constelaciones estructurales de su propia psique. Su cosmovisión animista, con sus entidades dualistas divididas entre las fuerzas del Bien y del Mal, no era otra cosa, entonces, que la proyección de las fuerzas, energías o dinamismos que rigen su propio aparato anímico. Para decirlo con Freud, su animismo no era otra cosa que la proyección de las pulsiones de vida [*Lebenstriebe*] y de las pulsiones de muerte [*Todestriebe*].

> Por eso estamos preparados para descubrir que el hombre primitivo trasladara al mundo exterior constelaciones estructurales de su propia psique, y por otra parte ello nos autoriza a intentar el retraslado al alma humana de aquello que el animismo enseña acerca de la naturaleza de las cosas. (Freud, 1913 [1912-13], p. 94)

La oscuridad de la percepción endopsíquica, su inconmensurabilidad, apuntala, entonces, la creación mítica. Y el mito, como "'forma discursiva de la verdad', depende, en efecto, de un saber que intenta decir la verdad, y responde a un imposible" (Chemama y Vandermersch, 1998, p. 428): el imposible de volver inteligible o representable la naturaleza de las fuerzas que propulsan y comandan el dinamismo inmanente de lo viviente, imposible que, para la metapsicología freudiana, no es sino el imposible que recae sobre la figurabilidad [*Darstellbarkeit*] del *Trieb*, de la *pulsión*. En este pasaje Freud invoca la figura del hombre primitivo, cuya relación con el mundo, como él mismo estableció en sus numerosas originologías y ficciones históricas, estaba caracterizada por el animismo y el pensamiento mágico, con tal de ilustrar el carácter poroso, bidireccional, entre la realidad psíquica y la realidad exterior. Si es que el hombre, en un primer momento, traslada

[überträgt], transfiere o transporta constelaciones estructurales propias de su psiquismo al mundo exterior, entonces es legítimo, en un segundo momento, realizar el camino inverso, es decir, re-trasladar aquello que es tenido por perteneciente al afuera, al mundo de las cosas, hacia la realidad psíquica, interior, en cierto modo, devolviéndolo a sus orígenes. Aquí, como en otras partes de su obra, es particularmente patente que: primero, interior y exterior no son pensables como dos dimensiones excluyentes, nítidamente separables, concebidas a partir de la espacialidad cartesiana; por el contrario, ellas han de ser pensadas, más bien, a través de otra topología, ya sea como "extranjería interior", como invaginación o como cinta de Möbius; segundo, y esto concierne a la dimensión lógica o histórica, que aquello que es ilustrado por esta suerte de ficción antropológica retroactiva que es el hombre primitivo, de la cual todos descendemos, en virtud de la sobrevivencia de aquellas partes más arcaicas, resistentes a ser civilizadas, domesticadas o extirpadas, sigue operando en nosotros, sujetos neuróticos, por muy ilustrados y modernos que seamos. El análisis de lo supuestamente patológico o anómalo, fuera de ley, le sirve una vez más a Freud para concluir acerca del funcionamiento del psiquismo en general.

2. La teoría schreberiana de los "rayos divinos": una figuración mítico-delirante de la vida pulsional

Para Freud, Schreber, no tan solo a pesar, sino justamente *en virtud* de su perturbación mental, es, de algún modo —aún por precisar—, un "teórico" de la vida pulsional. La enrevesada arquitectura de su magnífico edificio delirante, con sus múltiples personajes de naturaleza inverosímil y fantástica, no es otra cosa que la construcción de un relato mítico —de un "animismo" propiamente dicho— destinado a revelar la verdad de la dinámica pulsional. El delirio de Daniel P. Schreber, que cabe calificar de "animista", porque se encuentra plagado de fuerzas cósmicas provenientes del mundo exterior, es, en realidad, la proyección de las constelaciones estructurales de su propia *psyché*, constelaciones

que intuye a partir de las oscuras "percepciones endopsíquicas". En apoyo de esta hipótesis esbozada por el propio Freud, pero nunca sometida a un examen pormenorizado, nos permitiremos citar *in extenso* dos fragmentos: el primero de ellos correspondiente a las palabras finales de "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente" (Freud, 1911 [1910]), y, el segundo, a las *Memorias de un enfermo nervioso* (1903), de autoría del propio D. P. Schreber.

> (…) tampoco tengo motivo alguno para evitar una semejanza que acaso perjudique a nuestra teoría de la libido (...). Los "rayos de Dios", de Schreber, (…), no son sino las investiduras libidinales figuradas como cosas y proyectadas hacia afuera, y prestan a su delirio una llamativa coincidencia con nuestra teoría. Que el mundo deba hundirse porque el yo del enfermo atraiga hacia sí todos los rayos; que luego, durante el proceso de reconstrucción, él deba cuidar angustiosamente que Dios no suelte la conexión de rayos con él: tales detalles, y muchos otros, de la formación delirante de Schreber suenan casi como percepciones endopsíquicas de los procesos que yo he supuesto para fundar una elucidación de la paranoia. (…) yo he desarrollado la teoría de la paranoia antes de enterarme del contenido del libro de Schreber. Queda para el futuro decidir si la teoría contiene más delirio del que yo quisiera, o el delirio, más verdad de lo que otros hallan hoy creíble. (p. 72)

> Con los ojos corporales uno *no* puede, naturalmente, ver lo que sucede en el interior del propio cuerpo y en ciertas partes de su superficie, por ejemplo, sobre la cabeza o en la espalda, pero sí con los ojos espirituales, siempre que, como en mi caso, la iluminación necesaria del sistema nervioso interno sea proporcionada por los Rayos. (p. 167, *n*. 73)

Demos un paso más allá en el análisis de esta figuración mítico-delirante de la conmocionada vida pulsional. En el "sistema teológico-psicológico" de Schreber (Freud, 1911 [1910], p. 21), Dios, que desde un comienzo es solo nervio, no cuerpo, posee una dimensión infinita de creación. Estos nervios divinos "tienen, en particular, la capacidad de transformarse en todas las cosas posibles del mundo

creado; en esta función se llaman 'rayos'; aquí reside la esencia de la creación divina" (Schreber, 1903, p. 64). Schreber da testimonio de esta vertiente creadora de los nervios de Dios señalando: "mediante un milagro divino, los nervios de Dios correspondientes al semen masculino fueron arrojados dentro de mi cuerpo: había tenido lugar, pues, una fecundación" (Schreber, 1903, p. 61, *n.* 1). Los nervios de Dios participan activamente, entonces, de una tendencia vital que, mediante la fecundación de Daniel Paul Schreber devenido o transmudado en un cuerpo de mujer, permite prolongar la vida del individuo, y, de este modo, dar lugar a una generación entera de "hombres nuevos, salidos del espíritu de Schreber" (Schreber, 1903, p. 199). Pero, más allá de esta fecundación de orden divino, los nervios, que contienen también el alma humana, y que junto con el cuerpo dan forma a su individualidad viviente, participan a su vez del proceso de reproducción sexual del viviente humano, ocupando el papel de los espermatozoides:

> El semen humano contiene un nervio del padre y se une con un nervio tomado del cuerpo de la madre para formar la nueva unidad que de ello resulta. Esta nueva unidad —que será posteriormente el hijo— hace aparecer nuevamente al padre y a la madre, predominando aquel o esta en cada caso; recibe luego por su parte durante su propia vida nuevas impresiones, y transmite a sus descendientes la cualidad de esa manera obtenida. (Schreber, 1903, p. 63, *n.* 2)

Así las cosas, la fuerza de los Rayos de Dios "es por naturaleza constructiva y creadora" (Schreber, 1903, p. 102, cont. *n.* 35). Por su parte, los nervios de los hombres vivientes, y particularmente los nervios de Schreber, sobre todo en un estado de excitación elevada, poseen tal fuerza de atracción sobre los nervios de Dios que este último se vuelve incapaz de desprenderse de ellos, de tal suerte que su existencia toda queda amenazada. "Por esta razón intentaban siempre interrumpir la atracción, o, con otras palabras, liberarse de mis nervios" (Schreber, 1903, p. 124). Según Schreber (1903), Dios, al igual que cualquier otro ser animado, posee una

pulsión de autoconservación [*Selbsterhaltungstrieb*], que lo compele "a considerar la aniquilación no solo de hombres individuales sino también de astros enteros con todos los seres creados allí" (p. 100). Frente a la posibilidad de un goce sexual desbordante, es decir, de una sensación de "voluptuosidad de alma", Dios moviliza una pulsión de autoconservación. ¿No es este acaso el mismo conflicto que Freud observaba en 1910 entre las pulsiones sexuales y las pulsiones yoicas (de autoconservación)?

Pasemos ahora a la consideración de lo que Schreber da en llamar la *Seligkeit*, es decir, la bienaventuranza, la dicha o el gozo de las almas. Para Schreber (1903), "la bienaventuranza (el gozar de ella, […]), consiste, aunque no exclusivamente, sí al menos simultáneamente, en una muy intensificada sensación de voluptuosidad" (p. 95). Las almas de los hombres muertos, una vez acaecido su proceso de purificación o de purgación, accedían a la vida en el "más allá" [*Jenseits*], en donde estas almas podían disfrutar de "un estado de continuo gozar, unido a la visión de Dios" (Freud, 1911 [1910], p. 28). Pero, más allá de este estado de continuo e infinito gozar, el destino de las almas, de acuerdo con el soporte teórico-conceptual de las *Memorias*, era el de fusionarse o fundirse con otras almas "en unidades de un orden superior y sentirse entonces solo como partes integrantes de Dios ('antecámaras del cielo')" (Schreber, 1903, p. 71). ¿Cómo no inferir de estos pasajes de las *Memorabilia* de Schreber una figuración mítico-delirante de las mismas fuerzas pulsionales que Freud agrupó bajo la designación sintética de *Eros* en su segunda teoría pulsional? Acudamos, en búsqueda de un expediente más para el sustento del "mito endopsíquico" schreberiano, al propio texto de Freud.

Tal como señala Freud en "Dos artículos de enciclopedia: 'Psicoanálisis' y 'Teoría de la libido'" (1923 [1922]), el propósito de las pulsiones de vida o *Eros* "sería configurar a partir de la sustancia viva unidades cada vez mayores, para obtener así la perduración de la vida y conducirla a desarrollos cada vez más altos" (p. 253), o, dicho en los términos del *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]), su meta no sería otra que "producir unidades cada vez más grandes y,

así, conservarlas, o sea, una ligazón [*Bindung*]" (p. 146). Los hechos que a partir de 1920 movieron a Freud a postular la existencia de unas genuinas *pulsiones de vida* se derivan de una serie de consideraciones de naturaleza filosófico - biológica, relativas tanto al estatuto teórico que guardan las células germinales en lo que respecta a los problemas de la vida y de la muerte como al efecto revitalizante y prolongador de la vida que provoca la condición pluricelular de los organismos complejos. Y es que, tal como señala Freud en *Más allá del principio de placer* (1920), las células germinales (óvulos y espermatozoides, en el caso de los organismos que se reproducen sexualmente) "laboran en contra del fenecimiento de la sustancia viva y saben conquistarle lo que no puede menos que aparecérsenos como su inmortalidad potencial, aunque quizá solo implique una prolongación del camino hasta la muerte" (p. 40). La tendencia vital de estas células resulta ser evidente, pues, desde cierto punto de vista, logran prolongar la vida del organismo singular gracias a la perpetuación de su propia especie.

Anclando esta reflexión biológica en el campo teórico de la doctrina de las pulsiones —campo por cierto inacabado y sujeto a reiteradas reformulaciones—, Freud señaló que son precisamente las pulsiones sexuales —que, desde nuestro punto de vista, cumplen un papel por entero análogo a los "nervios" o "rayos" de Schreber— las que cuidan los destinos de estas células germinales, procurando su fusión o unión con las otras células germinales (fecundación), con el solo propósito de prolongar, conservar y perpetuar la vida de lo viviente. La estrecha relación que Freud observó entre las células de la reproducción y las pulsiones sexuales lo llevó a extender el carácter conservador y regrediente de toda pulsión también a estas últimas, las que serían conservadoras no solo por el hecho de que espejan estados anteriores de la sustancia viva o, lo que es lo mismo, porque "las dos células germinales de la reproducción genésica y su historia vital no son, a su vez, sino repeticiones de los principios de la vida orgánica" (Freud, 1920, p. 54), sino también porque propulsarían a los seres vivientes en el sentido de conservar la vida por lapsos más largos.

> Las pulsiones que vigilan los destinos de estos organismos elementales que sobreviven al individuo, cuidan por su segura colocación [*Unterbringung*] (…), y provocan su encuentro con las otras células germinales, etc., constituyen el grupo de las pulsiones sexuales. Son conservadoras en el mismo sentido que las otras, en cuanto espejan estados anteriores de la sustancia viva; (…), y lo son además en otro sentido, pues conservan la vida por lapsos más largos. Son las genuinas pulsiones de vida. (Freud, 1920, p. 40)

¿Cómo no observar aquí la existencia de una suerte de isomorfismo o de paralelismo entre los "rayos" o "nervios" schreberianos y las pulsiones sexuales freudianas, en términos de naturaleza y funciones?

En virtud de este cúmulo de observaciones que revelan por doquier la potencia conservadora de la vida, Freud no solo se decidió a emprender el intento de extrapolar la teoría de la libido desarrollada por el psicoanálisis a las relaciones recíprocas que las células germinales mantienen durante el devenir vital de los organismos vivos, sino también a identificar las pulsiones de vida con el *Eros* de los poetas y filósofos, ese *Eros* que, cohesionando todo lo viviente, pugna contra las pulsiones de muerte por la preservación y el mantenimiento de la vida.

> Imaginaríamos entonces que las pulsiones de vida o sexuales, activas en cada célula, son las que toman por objeto a las otras células, neutralizando en parte sus pulsiones de muerte (vale decir, los procesos provocados por estas últimas) y manteniéndolas de ese modo en vida; al mismo tiempo, otras células procuran lo mismo a las primeras, y otras, todavía, se sacrifican a sí mismas en el ejercicio de esta función libidinosa. (…) De tal suerte, la libido de nuestras pulsiones sexuales coincidiría con el Eros de los poetas y filósofos, el Eros que cohesiona todo lo viviente. (Freud, 1920, p. 49)

En completa analogía con el pensamiento de Freud, Schreber piensa que el goce voluptuoso al que son conducidas las almas tras su purificación permite su fusión en unidades de un orden

superior, fusión que, empero, no provoca la destrucción de su individualidad, sino, por el contrario, su perduración eterna: "Pero esto no significaba un verdadero aniquilamiento —*en esta medida* se le concedía al alma una perduración eterna— sino solo una supervivencia con una conciencia distinta" (Schreber, 1903, p. 71). Sin embargo, el goce voluptuoso mueve a Dios también a fuertes resistencias: Dios teme y siente amenazada su existencia por el influjo del goce sexual. La posibilidad de un goce desbordante, de una entrega irrestricta, sin ataduras, al placer absoluto, que colma y rebosa al psiquismo, a sus capacidades de gozar, moviliza una peculiar pulsión de autoconservación. ¿No hallamos aquí una figuración delirante del conflicto del neurótico? El neurótico, tal como el Dios de Schreber, es aquel que no puede entregarse a la realización de un placer pleno, absoluto, que, no obstante, le atrae, que busca —a pesar de él—. El neurótico y el Dios temen quedar a la deriva de sus pulsiones sexuales, precisamente porque sobre ellas recae el peso de las restricciones, principalmente éticas y morales, que actúan como condiciones de habitabilidad del hombre en la cultura, en la vida colectiva. Las pulsiones sexuales amenazan la perdurabilidad del "orden cósmico", la estabilidad de los lazos sociales y los equilibrios dinámicos del aparato psíquico; las pulsiones sexuales introducen el desorden, la alteración, la perturbación y el displacer, y es por eso que su represión es la condición *sine qua non* de la autoconservación del viviente humano y de su existencia social: "el hombre no ha nacido para el puro placer, y por eso el puro placer, entendido como fin exclusivo de la vida, me parecería tan monstruoso como a cualquier otro hombre" (Schreber, 1903, p. 254).

Pasemos ahora al análisis de la vertiente mortífera, tanática y destructiva del llamado "mito endopsíquico" del presidente del Senado. Schreber es en gran medida un teórico de lo corrupto, de lo putrefacto, de lo inmundo —un teórico de las pulsiones de muerte, diríamos nosotros, en el lenguaje freudiano—. En el capítulo XI de sus *Memorias* Schreber asegura, una y otra vez, haber sido víctima incesante de la más amplia variedad de proce-

sos de destrucción orgánica provocados por obra de unos "rayos impuros". Estos llamados "milagros divinos" constituyen, para Schreber, el recuerdo más seguro de su vida: "¿Qué puede haber más cierto para el hombre que lo que experimenta y siente en su propio cuerpo?" (Schreber, 1903, p. 162, *n*. 68). En ese mismo pasaje asevera: "no existe casi un solo miembro u órgano de mi cuerpo que no haya sido transitoriamente dañado por algún milagro" (p. 161). Durante mucho tiempo, y en reiteradas ocasiones, Daniel P. Schreber afirma haber padecido de un "gusano pulmonar" (Schreber, 1903, p. 162), cuya aparición iba asociada a un dolor intolerable para cualquier ser humano; sus huesos costales habían sido destrozados transitoriamente; muchas veces vivió durante un tiempo más o menos prolongado sin estómago; su faringe y sus intestinos fueron repetidamente "desgarrados o disueltos" (Schreber, 1903, p. 164), y su laringe fue devorada en más una oportunidad por él mismo; su abdomen estaba putrefacto; en más de una ocasión unos "hombrecillos" intentaron extraerle la médula y arrancarle los nervios de la cabeza; su cráneo fue trozado, adelgazado y pulverizado por la acción destructora de los rayos; mediante una "máquina para comprimir la cabeza" —esa misma que Niederland (1974) asociaba, con acierto o no, a los artefactos ortopédicos que su padre fabricaba con miras a corregir la postura y la actitud o disposición de los desviados— era objeto de las más aberrantes y atemorizantes deformaciones; los huesos de sus vértebras del extremo inferior eran objeto de una suerte de erosión o de desgaste que le provocaba un inmenso dolor. El doctor Daniel Paul Schreber era, en cierta medida, un cadáver en vida. Pero, ¿no es acaso todo viviente un cadáver en proceso de advenimiento, un cadáver cuya captación en el instante es la que nos brinda la ilusión de estar en vida? ¿No está acaso en la naturaleza de la vida su propia corrupción, su propio desgaste, su propia destrucción? Tal como señala Michel de Certeau en *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción* (1987), "el muerto habita al vivo" (pp. 23-24), y es esto, precisamente, lo que nos enseña el psicoanálisis de Freud con su teoría de las pulsiones de muerte,

y lo que nos ilustra el "mito endopsíquico" de Schreber con su delirio de ruina orgánica.

Acudamos, una vez más, al texto freudiano. En *Más allá del principio de placer* (1920) Freud escribió:

> Hasta se podría indicar cuál es esta meta final de todo bregar orgánico. Contradiría la naturaleza conservadora de las pulsiones el que la meta de la vida fuera un estado nunca alcanzado antes. Ha de ser más bien un estado antiguo, inicial, que lo vivo abandonó una vez y al que aspira a regresar por todos los rodeos de la evolución. Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones *internas,* no podemos decir otra cosa que esto: *La meta de toda vida es la muerte;* y, retrospectivamente: *Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo.* (p. 38)

Esta es una de las definiciones más claras del concepto de *pulsión de muerte*, concepto nacido en 1920, y que se encuentra recubierto por la idea fundamental de que la vida, en toda la variedad de sus manifestaciones, tiende radicalmente a la provocación de la muerte y la degradación. Lo anterior por efecto de procesos internos que Freud atribuye a los dinamismos metabólicos de los organismos vivientes, en los cuales ve actuar esta fuerza pulsional mortífera que participaría de todos los fenómenos que constituyen el vasto campo de la *Bíos*. En una perspectiva biológica, la pulsión de muerte se esforzaría por "reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte" (Freud, 1923, p. 41), y, en una perspectiva filosófica, su meta consistiría en "disolver nexos y, así, destruir las cosas del mundo" (Freud, 1940 [1938], p. 146). En el pensamiento de Freud, la muerte está siempre *junto a* la vida, es una tendencia o impulsión que corre en paralelo al devenir vital, y que resulta ser inseparable de la condición de viviente de un organismo cualquiera, ya sea este vegetal, animal o humano. De ahí que Freud diera expresión en sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933 [1932]), particularmente en la "32ª conferencia. Angustia y vida pulsional" (1933 [1932]), a uno de sus más célebres y claros

aforismos en lo tocante a las relaciones de la vida y la muerte: "No aseveramos que la muerte sea la meta única de la vida; no dejamos de ver, junto a la muerte, la vida" (pp. 99-100).

Para Freud, la vida es inseparable de la muerte, lo cual significa que toda vida corre en paralelo a su propia destrucción, idea que el médico y filósofo francés Georges Canguilhem expresó del siguiente modo en su artículo "Une pédagogie de la guérison est-elle possible?" (1978): "La vida del individuo es, desde el origen, reducción de los poderes de la vida" (p. 25). Todo viviente, desde sus mismos orígenes, es un cadáver en proceso de advenimiento, un *muriente* que transita inexorablemente hacia su —funesto o glorioso— destino, puesto que la marca distintiva de lo vivo es su propia degradación.

> Paradójicamente, lo que caracteriza a lo viviente es el fenómeno de desgaste progresivo y de cesación definitiva de estas funciones, más que su existencia misma. Es su muerte la que califica a los individuos vivientes en el seno del mundo, es su ineluctabilidad la que vuelve sensible la aparente excepción que instauran en relación a las coacciones termodinámicas. De tal manera que la búsqueda de signos de la muerte es, en el fondo, la búsqueda invertida de un signo irrecusable de la vida. (Canguilhem, 1974, p. 14)

Schreber es, pues, un teórico de lo corrompido, un paranoico o psicótico que pese a su delirio —o, más precisamente, *en virtud* de él— logra percibir de manera desfigurada, dislocada [*entstellt*], el hecho de que la vida es un proceso de destrucción permanente, que la vida no es otra cosa que un *de-vivir* (cf. Freud, 1920, p. 54) de aquellos influjos o excitaciones que en el curso de la evolución de la vida forzaron a lo viviente "a desviarse más y más respecto de su camino vital originario, y a dar unos rodeos más y más complicados, antes de alcanzar la meta de la muerte" (Freud, 1920, p. 38). El "mito endopsíquico" de Schreber ofrece, pues, una figuración delirante del empuje [*Drang*] o de la pujanza incoercible de las pulsiones de muerte, figuración a la que nosotros

daremos expresión utilizando las palabras que Georges Canguilhem escribió en "Le concept et la vie" (1966) a propósito de las derivas filosóficas del pensamiento fisiológico de Claude Bernard:

> En consecuencia, para Claude Bernard, el organismo que funciona es un organismo que se destruye. El funcionamiento del órgano es un fenómeno físico-químico, es la muerte. Podemos captar este fenómeno, podemos comprenderlo, caracterizarlo, y es esta muerte la que nos vemos llevados a llamar, ilusoriamente, la vida. (p. 215)

Para finalizar, una última reflexión. Tan nítida es la figuración de la vida pulsional que creemos hallar en el edificio mítico-delirante de Schreber, que nuestro querido doctor en jurisprudencia llegó a formarse una certera representación respecto del modo en que las pulsiones de vida y de muerte se vinculan entre sí, es decir, de la manera en que las pulsiones de vida y de muerte entran en amalgamas o fusiones regulares, o de la forma en que ellas se disputan al organismo vivo convirtiéndolo en el escenario de sus luchas. En el capítulo VII de sus *Memorias* Schreber advirtió la existencia de dos clases de rayos divinos, a saber: los rayos "nocientes", que introducen noxas y que procuran la destrucción del organismo viviente —ya sea a través de la inoculación de los virus que proliferan en los cuerpos en descomposición o mediante la inyección de cualquier otra sustancia putrefacta—, y los rayos "benedicentes", que no hacen otra cosa que contrarrestar dichos efectos nocivos, y propulsar al organismo en el sentido de su curación y restauración.

> (…) los síntomas morbosos eran siempre suprimidos por Rayos puros que venían detrás. Es decir, que se distinguía entre rayos 'nocientes' y 'benedicentes' [*segnende*]; los primeros estaban cargados del virus de cadáveres u otra materia pútrida y por consiguiente introducían en el cuerpo algunos gérmenes morbosos o provocaban en él algún efecto destructivo. Los rayos benedicentes (puros) curaban nuevamente los daños que aquellos habían ocasionado. (Schreber, 1903, p. 124)

Ambas clases de rayos divinos no actúan, entonces, ni por separado ni con autonomía; por el contrario, es la unión en discordia, es decir, el desencuentro, el conflicto, la oposición y el antagonismo lo que especifica la naturaleza de su relación, y lo que signa, al mismo tiempo, la relación que Schreber mantiene con su cuerpo, es decir, con sus órganos, tejidos y estructuras. Y es que, en el fondo, todo el dinamismo orgánico de Schreber se asienta sobre la dinámica antagónica y contraria que existe entre ambos tipos de rayos divinos; son ellos, pues, los que encarnan la representación desfigurada de Schreber de las fuerzas que rigen el funcionamiento de todo cuerpo o máquina viviente.

> Los Rayos tienen la misión de crear algo, y no solo la de destruir o de practicar jugueteos infantiles. Debido a ello, todos los milagros que fueron dirigidos contra mí erraron, a la larga, el blanco; lo que los Rayos impuros destruyeron o dañaron, otros Rayos puros que vinieron luego tuvieron que reconstruirlo o curarlo (Schreber, 1903, p. 161)

Puesto frente a los ojos de su delirio como un objeto desnudo, el cuerpo de Schreber se ha convertido en el escenario privilegiado para la observación de la inscripción de las marcas del juego dialéctico que es el devenir vital, juego en el que la destrucción y la creación, la enfermedad y la curación se alternan y suceden sin cesar. El cuerpo de Schreber es un cuerpo psíquicamente diseccionado, suerte de *corps morcelé*, un cuerpo en ruina delirantemente abierto, que viene a cumplir, en el plano psíquico, la misma función analítica que el cadáver del imperativo de Bichat en el plano anatómico (1801)[1], a saber: superación de la gravosa limitación

[1] En 1801, en *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, el célebre cirujano y anátomo-patólogo francés Xavier Bichat escribió: «Ouvrez quelques cadavres, vous verrez aussitôt disparoître l'obscurité que jamais la seule observation n'auroit pu dissiper» (p. xcix). Según Bichat, los enigmas de lo viviente, inscritos en los dinamismos de un cuerpo cuyos órganos son susceptibles no solo de funcionar, sino también de enfermar y de arrastrar al organismo en su totalidad hacia la ineluctabilidad de la

que los órganos sensoriales le imponen a todo viviente humano en lo relativo a la captación de las fuerzas y operaciones biológicas internas sobre las que su vida se sostiene y desenvuelve. A partir de lo que la psicopatología descriptiva no dudaría en calificar como un delirio nihilista o síndrome de Cotard, que ha perturbado por completo su significación de la vivencia de vitalidad, y llenado de ruina, muerte y putrefacción las representaciones relativas a su propio cuerpo, el expresidente del Superior Tribunal de Sajonia, el doctor Daniel Paul Schreber, no ha hecho otra cosa que ofrecer una figuración mítico-delirante del concepto freudiano de *mezcla pulsional*, que postula que "solo la acción eficaz conjugada y contraria de las dos pulsiones primordiales, Eros y pulsión de muerte, explica la variedad de los fenómenos vitales, nunca una sola de ellas" (Freud, 1937, pp. 244-245). Con su distinción entre rayos "nocientes" y "benedicentes", y bajo la premisa de que ambos operan en sentidos contrapuestos disputándose al organismo vivo, Schreber arribó desde su delirio a la misma verdad a la que Freud llegó en 1920, luego de haber recorrido un enmarañado trayecto, desde su práctica clínica y desde los postulados filosófico-biológicos y especulativos de su metapsicología, a saber: la verdad de que el viviente humano es un ser originariamente desgarrado entre dos fuerzas propulsoras contrapuestas, una de las cuales lo empuja o esfuerza en el sentido de la conservación de su vida, de la perpetuación de la especie (reproducción) y del aumento de las tensiones vitales, mientras que la otra lo hace en el sentido de la muerte, de la autodestrucción y de la estabilidad del mundo inanimado. En este punto, cabe destacar que dichos arribos, resultantes de recorridos dispares, no se reducen a una mera concordancia, acaso casual, que

muerte, solo han de ser descifrados en el instante en el que coinciden el último momento del tiempo de la enfermedad —si es que estaba en su naturaleza ser fatal— o de la vida, con el primero del tiempo cadavérico (Foucault, 1953, p. 200). En ese instante, en el que la disección tiene lugar, la inteligencia penetra en la vida gracias a la irrupción de un ser viviente sobre un cuerpo inerte; en ese instante, "la noche viva [de lo viviente] se disipa con la claridad de la muerte" (Foucault, 1953, p. 209).

permita afirmar que el presupuesto, en este caso freudiano, es cierto. Con otras palabras, no se trata de sostener que el "caso Schreber" prueba o comprueba, retroactivamente, las hipótesis freudianas, o que Freud leyó a Schreber intencionada o incluso teleológicamente, en cierto modo, para construir "el caso" a su antojo y conveniencia, desentendiéndose de todo aspecto discrepante o contradictorio. Más bien, lo que nos interesa resaltar es que la misma noción de *caso*, tal como lo entiende la tradición occidental moderna y, en particular, las ciencias biomédicas, no es aplicable a Freud, ya que él, en lugar de ejercer una suerte de psicoanálisis aplicado, soberano, que opera verticalmente sobre un caso preformado o previamente constituido, deconstruye la presunta distinción entre el relato del otro y el discurso psicoanalítico. Con este gesto radical, que se asocia a los orígenes de la escucha psicoanalítica y al forjamiento de las primeras formulaciones teóricas acerca de la histeria, Freud subvierte las categorías jerárquicas heredadas, estableciendo en su lugar una relación eminentemente recíproca, dialogante y abierta al devenir de la verdad. Interpretado a luz de la noción freudiana de "mito endopsíquico", el complejo edificio mítico-delirante de Schreber se revela, de este modo, como un fragmento de verdad: la verdad de que la vida psíquica del viviente humano lleva inscrita en sí misma, de un modo arcaico e inmanente, las marcas de la lucha, de la oposición y del antagonismo entre las pulsiones de vida y de muerte. Sería interesante, en este punto, abrir el diálogo entre Freud y Schreber más allá de sus respectivos soportes enunciativos, para preguntar si acaso la incorporación de otros "autores", como Schopenhauer y Nietzsche, por ejemplo, permitiría esclarecer la naturaleza de sus relaciones teórico-discursivas.

Conclusión

No advertimos motivo alguno para retroceder frente a nuestra hipótesis de que la formación delirante de Schreber, su producción psíquica inconsciente, corresponde, en último análisis, a una proyección de las constelaciones estructurales de su propia *psyché* —y

de la de todo viviente humano— hacia el mundo exterior. Desde nuestro punto de vista, la dualidad de los rayos schreberianos figura el mismo dualismo de las pulsiones freudianas; la "intuición básica dualista" (Freud, 1923, p. 47) a la que Freud se aferró hasta el fin de su existencia, se encuentra, incólume, dentro del "mito endopsíquico" de Schreber. Pero decir que Schreber es una suerte de "teórico" de lo pulsional no es solo advertir la existencia de un isomorfismo o de una relación de analogía entre el delirio schreberiano de los "rayos divinos" y la teoría freudiana de las pulsiones; decir que Schreber es una suerte de "teórico de las pulsiones" es decir, a fin de cuentas, que Schreber es también un "teórico de la vida", vale decir, de aquello que, según Georges Canguilhem (1966), se presenta preliminarmente como "la forma y el poder de lo viviente" (p. 193). Y al decir "teórico", nos referimos a aquella praxis asociada al *theoreîn*, tanto en general, es decir, en su acepción más cotidiana, más coloquial, como también en particular, es decir, en tanto un ejercicio crítico-reflexivo, abierto al pensamiento del otro, dispuesto a desafiar factores, en principio ajenos a su "naturaleza", para reconducirlos a otras vías o trayectos. Quizás lo propio de la teoría de Schreber sea precisamente que enfatiza, a propósito del problema de la pulsión, que la naturaleza de cualquier teoría estriba en que sus efectos se extiendan más allá de las fronteras de su disciplina "de origen". No hay que olvidar que la vida sobre la que Schreber "teoriza" —o "delira"— no es esa vida que se opone a la muerte; no es esa vida cuya naturaleza ha de ser hallada en sus fuerzas de autoconservación. La vida de la que nos habla Schreber corresponde a una vida en ruina, a una vida agonizante, cadavérica, que no puede ser ni devenir sino *en* su agonía. Y es que Schreber vive como un espectro, vive como un cadáver, justamente porque su vida se sostiene sobre la transitoria y precaria estabilidad de la sucesión y de la alternancia entre las fuerzas de la vida y de la muerte, entre los rayos "nocientes" y "benedicentes", estabilidad en la que el cuadro de los fenómenos vitales aparece como un cuadro de fenómenos mortales, en la que la vida se transforma en muerte, en la que la vida se transforma en un *de-vivir*. ¿Mortalismo schreberiano?

> Además, tengo que hacer mención de un milagro que afectaba a todo el abdomen, la llamada '*putrefacción del abdomen*'. (…). Esta infundía en mi vientre, con absoluta desconsideración, los gérmenes pudrientes que generaban la putrefacción del abdomen, de manera que más de una vez creí que tendría que pudrirme dentro de mi cuerpo viviente, y el hedor a podrido salía de mi boca de la manera más repugnante. Al hacer esto, el alma de von W. contaba con que la putrefacción del abdomen sería eliminada nuevamente por los Rayos divinos, lo que siempre sucedió por obra de unos Rayos de especial capacidad para este fin, que se introdujeron en mi intestino como una cuña y absorbieron la materia pútrida. Los Rayos divinos parecían actuar entonces llevados por la conciencia instintiva de que para ellos mismos sería absolutamente nocivo tener que ser atraídos por un cuerpo en vías de pudrición. (Schreber, 1903, pp. 164-165)

Schreber vive una vida de putrefacción, porque, en cierto modo, no puede dejar de morir, es decir, no puede detener esa degradación físico-química o esa caída de nivel energético que conduce a toda vida a su extinción. El delirio de Schreber es, de este modo, el "mito endopsíquico" de la vida concebida como un *de-vivir*, o sea, de la vida como un acontecer antivital en el que el poder de lo viviente se revela, no por la obstinación o tenacidad de su principio de autoconservación, sino por su esfuerzo incoercible e inconciliable de desgaste y de extinción de las propias capacidades de la vida. El "mito endopsíquico" de Schreber, así como la teoría freudiana del segundo dualismo pulsional, nos habla de la vida como una formación degradada y residual, de una vida que se despliega desde y sobre la muerte, que no es el límite último de la existencia, sino el basamento previo de toda vida. Ruina inmanente de toda vida humana, de toda vida orgánica; ruina de todo lo vivo, destinado, desde el origen, a su propia podredumbre. ¿Pesimismo? Psico-análisis.

Referencias

Baumeyer, F. (1956/2005). El caso Schreber. En O. Masotta y J. Jinkis (comps.), *Los casos de Sigmund Freud 2. El caso Schreber* (pp. 9-40). Buenos Aires: Nueva Visión.

Bichat, X. (1801). *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*. Tome Premier. Paris : Chez Brosson, Gabon et Cie.

Bunge, M. y Ardila, R. (2002). Filosofía de la psicología. (2ª ed.). México: Siglo XXI.

Bunge, M. (2002). Crisis y reconstrucción de la filosofía. Barcelona: Gedisa.

Bunge, M. (2006). Psicoanálisis a un siglo de distancia. En 100 ideas. El libro para pensar y discutir en el café (pp. 200-205). Buenos Aires: Sudamericana.

Canetti, E. (1960/2005). *Masa y poder. Obra completa I*. Barcelona: Debolsillo.

Canguilhem, G. (1966). Le concept et la vie. *Revue Philosophique de Louvain*, *64*(82), 193-223. Recuperado de: https://www.persee.fr/doc/phlou_ 0035-3841_1966_num_64_82_5347

Canguilhem, G. (1974/1998). *Encyclopædia Universalis France*, Version CD-ROM.

Canguilhem, G. (1978). Une pédagogie de la guérison est-elle possible? *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, *XVII*, 13-26. Recuperado de: https://ec56229aec51f1baff1d-185c3068e22352c56024573e929788ff.ssl.cf1.rackcdn.com/attachments/original/6/9/7/002624697.pdf

Chemama, R. y Vandermersch, B. (Bajo la dirección de) (1998/2004). *Diccionario de psicoanálisis* (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu.

Dalzell, T. G. (2011). *Freud's Schreber between Psychiatry and Psychoanalysis: On Subjective Disposition to Psychosis*. London: Karnac Books.

De Certeau, Michel (1987/2003). *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción* (2ª ed.). México: Universidad Iberoamericana / ITESO.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Foucault, M. (1953). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica,* México, D.F., Siglo Veintiuno Editores, S.A. de C.V., Vigésima edición en español, 2001.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*: *une archéologie des sciences humaines.* Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité* 2: *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.

Freud, S. (1901/1986). *Psicopatología de la vida cotidiana (Sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastrocar las cosas confundido, la superstición y el*

error). En *Obras completas,* vol. *VI* (pp. 1-291) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1908 [1907]/1986). El creador literario y el fantaseo. En *Obras completas,* vol. *IX* (pp. 123-135) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1911 [1910]/1986). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente. En *Obras completas,* vol. *XII* (pp. 1-76) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1913 [1912-13]/1986). *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos*. En *Obras completas,* vol. *XIII* (pp. 1-162) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1917 [1916]/1986). Una dificultad del psicoanálisis. En *Obras completas,* vol. *XVII* (pp. 125-135) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1920/1984). *Más allá del principio de placer*. En *Obras completas,* vol. *XVIII* (pp. 1-62) (2ª ed). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1923 [1922]/1984). Dos artículos de enciclopedia: 'Psicoanálisis' y 'Teoría de la libido'. En *Obras completas,* vol. *XVIII* (pp. 227-254) (2ª ed.) Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1923/1984). *El yo y el ello*. En *Obras completas,* vol. *XIX* (pp. 1-59) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1933 [1932]/1986). 32ª Conferencia. Angustia y vida pulsional. En *Obras completas,* vol. *XXII* (pp. 75-103) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1937/1986). Análisis terminable e interminable. En *Obras completas,* vol. *XXIII* (pp. 211-254) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1940 [1938]/1986). Esquema del psicoanálisis. En *Obras completas,* vol. *XXIII* (pp. 133-209) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1941 [1938]/1986). Conclusiones, ideas, problemas. En *Obras completas*, vol. *XXIII* (pp. 301-302) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1986/2008). *Cartas a Wilhelm Fließ (1887-1904)* (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Grünbaum, A. (1984). *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. Berkeley, CA: University of California Press.

Grünbaum, A. & Holzman, P. S. (1993) Psychological issues, Monograph 61. Validation in the clinical theory of psychoanalysis: A study in the philosophy of psychoanalysis. Madison, CT, US: International Universities Press, Inc.

Klimovsky, G. (1986). Aspectos epistemológicos de la interpretación psicoanalítica. En E. R. Etchegoyen, *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica* (pp. 433-456). Buenos Aires: Amorrortu.

Lothane, Z. (1995). El caso Schreber: una revisión. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, *XV* (53), 255-273. Recuperado de: http://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/view/15424

Lothane, Z. (2011). The Teachings of Honorary Professor of Psychiatry Daniel Paul Schreber, J.D., to Psychiatrists and Psychoanalysts, or Dramatology's Challenge to Psychiatry and Psychoanalysis. *Psychoanalytical Review*, *98*(6), 775-815. doi: 10.1521/prev.2011.98.6.775

Niederland, W. G. (1974). *The Schreber Case: Psychoanalytic profile of a paranoid personality*. New York: Quadrangle/The New York Times Book Co.

Orange, D. (1995). *Emotional understanding. Studies in psychoanalytic epistemology*. New York: Guilford Press.

Peters, U. H. (1995). Daniel Paul Schrebers, des Senatspräsidenten Krankheit. *Fortschritte der Neurologie-Psychiatrie, 63* (12), 469-479. Recuperado de: https://profile.thieme.de/HTML/sso/ejournals/login.htm?type=default&subsidiary=www.thieme-connect.com&hook_url=https%3A%2F%2Fwww.thieme-connect.com%2Fproducts%2Fejournals%2Fpdf%2F10.1055%2Fs-2007-996647.pdf

Popper, K. (1959). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.

Roustang, F. (1984). On the Epistemology of Psychoanalysis, *MLN*, *99*(4), 928-940. doi: 10.2307/2905509

Schreber, D. P. (1903/1999). *Memorias de un enfermo nervioso*. Buenos Aires: Libros Perfil.

Sokal, A. & Bricmont, J. (1981). *Impostures Intellectuelles*. Paris: Payot.

Steinberg, H. & Carius, D. (2004). Doctor and Patient: Paul Flechsig and Daniel Paul Schreber. *Nervenarzt, 75* (9), 933-937. doi: 10.1007/s00115-004-1798-0