

**Roldán, Juan Pablo**

*Consideraciones filosóficas sobre el amor a sí mismo en la obra de Freud*

*Philosophical Considerations about self-love in Freud's work*

Revista de Psicología Vol. 2 N° 4, 2006

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Roldán, J. P. (2006). Consideraciones filosóficas sobre el amor a sí mismo en la obra de Freud [en línea]. *Revista de Psicología*, 2(4).

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/amor-si-mismo-freud-rolan.pdf> [Fecha de consulta:.....]

**Consideraciones filosóficas sobre el amor a sí mismo  
en la obra de Freud**

*Philosophical Considerations about self-love in Freud's work*

Juan Pablo Roldán  
Pontificia Universidad Católica Argentina

**Resumen**

El tema del amor a sí mismo, fundamental en la historia de la Filosofía y de la Psicología, revela como pocos las tensiones internas del pensamiento de Freud. Conforme a la ubicua influencia en él de ideas filosóficas de tipo monista romántico o materialista, no podría caber en la doctrina freudiana el amor a sí mismo en sentido clásico. No obstante, algunas de sus observaciones parecen sustraerse a este condicionamiento. En particular, el estudio del narcisismo primario abriría el camino al descubrimiento de un yo-persona. Se propone aquí un análisis filosófico de esta cuestión en la obra de Freud como un medio para dimensionar los alcances de sus aportes clínicos y distinguirlos de los condicionamientos teóricos contrarios.

**Abstract**

The subject of self-love, fundamental in the history of philosophy and psychology, reveals the inner stress of Freud's thinking. In agreement with the ubiquitous influence he had from philosophical ideas of the monist-romantic or materialistic type, self-love would not fit in Freudian doctrine from a classical point of view. Nevertheless, some of his observations seem to withdraw from this conditioning. The study of primary narcissism, particularly, would open the path to the discovery of an ego-person. Here, a philosophical analysis about this subject in Freud's work is proposed as a means to size the scope of his clinical contributions and set them apart from the opposite theoretical conditioning.

---

Correspondencia: Juan Pablo Roldán  
Pontificia Universidad Católica Argentina

*Palabras Clave:* Amor, Filosofía, Freud, Teoría psicoanalítica, Narcisismo  
*Key Words:* Love, Philosophy, Freud, Psychological Theories, Narcissism

### ***Introducción***

El presente trabajo tiene por objetivo reflexionar acerca de los orígenes de la historia del Psicoanálisis desde una *perspectiva filosófica*. En este sentido –más formal que material– pueden asumirse las palabras de Ricoeur (1969):

Una interpretación filosófica es un trabajo de filósofo: presupone una lectura que aspira a la objetividad, pero toma posición con respecto a la obra. Agrega a la reconstitución arquitectónica de esta obra un nuevo desarrollo de otro discurso, el del filósofo que piensa a partir de Freud, es decir, después de él, con él y contra él. “Una” interpretación filosófica de Freud es lo que aquí proponemos para la discusión. (p. 149)

En efecto, en lo que sigue se desarrollará “una” interpretación filosófica del Psicoanálisis sobre un tema particular: el del amor a sí mismo.

Se trata de una cuestión con historia e importancia propias, que comparte con otros temas filosóficos fundamentales la cualidad de ser determinante y de relacionarse de alguna forma con todos los otros.

En el ámbito del Psicoanálisis ha tenido un lugar de relevancia desde hace décadas, en particular desde los estudios acerca del narcisismo, de carácter clínico (Kohut, 1971, 1977, 1978, 1982; Kernberg, 1975) o sociológico (Lasch, 1991). El presente trabajo adopta, como perspectiva psicológica no exclusiva de análisis de la obra de Freud, algunos aportes de la llamada ‘Teoría de las relaciones objetales’ –en particular de la Psicología del sí mismo–, así como los fundamentos filosóficos de lo que puede llamarse *Filosofía clásica*. Se considera que este enfoque es particularmente apto para arrojar luz sobre la complejidad y tensiones internas del pensamiento Psicoanalítico.

Freud (1914) fue conciente de “la importancia del tema” y de “la [su] imposibilidad de lograr de él una visión de conjunto” (p. 2030). Esa falta de “una visión de conjunto” sobre esta cuestión es una nota distintiva de su obra, motivo por el cual su estudio permite vislumbrar “en estado puro” los distintos componentes e influencias de su doctrina. En lo que sigue se hará referencia a algunos de esos componentes.

### *Las influencias filosóficas monistas y la doctrina de las pulsiones*

La presencia de la cosmovisión monista es uno de los hilos *conductores* que atraviesa toda la obra de Freud. Por otra parte, la doctrina de las pulsiones es la clave de la antropología freudiana. No es frecuente, sin embargo, la consideración de la estrecha vinculación entre ambos supuestos, de tal forma que quede de manifiesto que el primero –la metafísica monista– es el que siempre anima al segundo –la doctrina de las pulsiones– en sus distintas épocas y formulaciones.

No se encuentra en la obra de Freud un corte perpendicular a la línea del tiempo. Pueden descubrirse acentuaciones especiales de esta influencia a partir de 1920, desde ‘Más allá del principio del placer’, pero esta vertiente gravita desde sus obras de juventud.

Ha sido objeto de numerosos estudios la confesada influencia que, sobre Freud, han tenido autores como Schopenhauer o Nietzsche (Véase Assoun, 1976 y 1998). La concepción de fondo de estas doctrinas convierte en ilusorio y realmente imposible el amor a sí mismo. En efecto, si existe realmente una sola substancia, los seres finitos carecen de verdadera consistencia y son sólo momentos o aspectos aparentes de ella, destinados a destruirse necesariamente, a fundirse en ese mismo todo al cual pertenecen ¿Qué sería entonces lo que se ama? El amor a sí mismo consistiría desde esta perspectiva en una ilusión, un autoengaño, un egoísmo que se niega cerrilmente a reconocer que la propia finalidad es la de disolverse. *Omnis determinatio negatio est*, afirmaba casi dos siglos antes que los autores románticos Baruch Spinoza. Ningún ente finito posee un ser positivo, destinado a algún tipo de plenitud dentro de los propios límites. La lógica interna de la filoso-

fía de Hegel –o de su aspecto monista, según algunos intérpretes– en lo que a este tema respecta fue desarrollada y explicitada en el pesimismo de Schopenhauer y en la filosofía trágica de Nietzsche.

Inclusive en su ‘Introducción al narcisismo’ (1914), obra que de alguna forma inaugura un período de profundización de la “Psicología del yo” (Freud, 1914, p. 2022; 1915-1917, p. 2382 y p.2387), etapa en la cual, como se verá, realiza una serie de observaciones de tipo personalista –y, consiguientemente, contrarias a un monismo metafísico– Freud afirma que:

El individuo vive realmente una doble existencia, como fin en sí mismo y como eslabón de un encadenamiento al cual sirve independientemente de su voluntad, si no contra ella. Considera la sexualidad como uno de sus fines propios, mientras que, desde otro punto de vista, se advierte claramente que él mismo no es sino un agregado a su plasma germinativo, a cuyo servicio pone sus fuerzas, a cambio de una prima de placer, que no es sino el substrato mortal de una sustancia inmortal quizá. La separación establecida entre los instintos sexuales y los instintos del yo no haría más que reflejar esta doble función del individuo. (Freud, 1914, p. 2020)

Todas las modificaciones de la teoría de las pulsiones de Freud, desde la inicial distinción entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo o de autoconservación, hasta la oposición entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte, poseen como fondo metafísico la tensión entre el individuo y el todo. El pasaje citado es suficientemente elocuente: el individuo tiene “una doble existencia”: por una parte, aparente (porque sólo es “el substrato mortal de una sustancia inmortal” –la verdadera–), es un fin en sí mismo, y busca el placer para sí, pero, al hacerlo, en realidad es, sin saberlo, un “eslabón de un encadenamiento al cual sirve independientemente de su voluntad, sino contra ella”. El lugar que ocupa en este contexto la tendencia de cada individuo a cumplir con su propio bien es siempre incómodo y fuente de contradicciones en una filosofía monista.

El término alemán *Trieb* –que aparece en 1905 en los ‘Tres ensayos para una teoría sexual’–, distinto de *Instinkt*, posee un significado en el cual se enfatiza *el empuje* por sobre *el objeto* de la tendencia. Con su uso, destacan la interpretación mecanicista del obrar humano, Freud se acerca a la psi-

cobiología<sup>1</sup> de la época –como, por ejemplo, la de Haeckel, según se apuntará–. Esta vertiente, opuesta al redescubrimiento de Freud de una motivación psicológica irreductible a las explicaciones cuantitativas –que, en ocasiones, se transforman tan sólo en metáforas–, gravitó sin embargo en toda la obra freudiana como una verdadera “camisa de fuerza”, en términos de Guntrip (1971, p. 42).<sup>2</sup>

Ahora bien, el conflicto mismo en el que consisten las neurosis y las psicosis (Véase 1915-1917, p. 2390) se nutre de aquel más fundamental *conflicto metafísico* planteado entre el individuo y el todo. En sus ‘Lecciones introductorias...’ (1915-1917), Freud afirma que las neurosis de transferencia se reducen “al conflicto entre los instintos sexuales y los derivados del instinto de conservación” o, en “términos biológicos”, “al conflicto entre el yo como ser individual e independiente y el yo considerado como miembro de una serie de generaciones”. Es que el ser individual, “para el que lo primero y más importante es su propia persona, y que no ve en su sexualidad sino un medio de satisfacción”, es, en realidad, “una efímera excrecencia de un protoplasma virtualmente inmortal y el usufructuario de un fideicomiso destinado a sobrevivirle” (p. 2380).<sup>3</sup>

Ciertamente, Freud siempre reconoció que su doctrina era un “dualismo” (1920, p. 2534). En un primer momento, según está dicho, dualismo entre pulsiones sexuales (o libido sexual) y pulsiones del yo o de autoconservación. Las primeras tienen por fin la satisfacción o descarga a través de los objetos. Las segundas, con frecuencia llamadas por Freud (1915b, p.2050) *necesidades* –reconociendo, de esta forma, que no responden completamente a la idea de pulsión, tomada de las sexuales–, tienden a la conservación del individuo a través de objetos reales. La libido sexual se encuentra originariamente dirigida a objetos por “apoyo” en las pulsiones del yo.

Hasta la ‘Introducción al narcisismo’, por lo tanto, las pulsiones sexuales representaban al todo y las del yo al individuo, en necesaria tensión con el primero. En los años siguientes esta correspondencia cambia hasta invertirse. Sucede que, cuando Freud (1915-1917, p.2382) afirma descubrir por el análisis de la demencia precoz (Véase 1915-1917, p. 2382) y de la paranoia, que existe también una libido del yo –y en la medida en que las pulsiones

de autoconservación se van acercando a ella hasta, por momentos identificarse—<sup>4</sup> se torna problemático considerar a dicha libido como una fuerza destructiva. En las ‘Lecciones introductorias al psicoanálisis’ de 1915-1917, Freud no sólo duda acerca de la corrección de la división entre las dos clases de pulsiones y se acerca al monismo pulsional de Jung (p. 2380; véase también 1922, p. 2675) —para rechazarlo en seguida— sino que también fluctúa entre asimilar la libido sexual a la fuerza del todo o a la resistencia trágica del individuo.<sup>5</sup>

Del descubrimiento de una libido del yo —por momentos sin abandonar las pulsiones de autoconservación como cualitativamente distintas (1905, p. 1222)— a través de la observación de una patología de la misma, se siguió que la tensión entre dos pulsiones originariamente heterogéneas, debía ser reemplazada por la que existe entre, por una parte, una pulsionalidad mecánica y ciega, hundida en fuentes somáticas, origen y naturaleza última de toda actividad humana (1922, p. 2674; 1938, p. 3381), y, por otra parte, sus destinos y, consiguientemente, una serie de transformaciones —productoras de estructuras no energéticas y represivas— posteriores.<sup>6</sup> Este esquema antropológico fue llamado “Modelo de Pulsión y Estructura” (Drive-Structure Model) por la Teoría de las Relaciones Objetales (Greenberg y Mitchell, 1983, p. 21) En cualquier caso, continuaba expresándose aquí la tensión metafísica apuntada. La dimensión pulsional, ahora, representaba al todo impersonal; las estructuras, como límites artificiales y corticales, al individuo amenazado por el todo.

Puede confirmarse con cierta seguridad que este modelo explicativo permanecerá definitivo en el nivel empírico.<sup>7</sup> A partir de 1920, el Eros y la pulsión de muerte se afirman sólo a *nivel teórico*.<sup>8</sup>

Si bien Freud fundamenta frágilmente en observaciones clínicas el gran cambio de 1920 —en la obsesión a la repetición de lo displacentero, por ejemplo, de los sueños de los enfermos de neurosis traumática—, éste implica también un desplazamiento del nivel epistémico de su discurso. Se trata, ahora de una formalidad reconocidamente filosófica y, por lo tanto, ligada a convicciones personales y menos “científica” (en sentido positivista).<sup>9</sup> Desde ‘Más allá del principio del placer’, entonces, se acentúa la influencia de

la metafísica monista en Freud (1920, p. 2533),<sup>10</sup> si bien –para confirmar la complejidad de su pensamiento (y la concurrencia en él de distintos componentes amalgamados, aunque opuestos entre sí)–<sup>11</sup> se ha hecho notar que la profundización en el análisis de la agresividad que cristalizó en esa época fue *también* una vía hacia el redescubrimiento de la unidad *del sí mismo* (véase Gruntrip, 1973, p. 46-47), vía que sería luego explorada por los autores de la llamada *psicología del self*.

*La pulsión de vida y la pulsión de muerte* operan en los hombres casi siempre mezcladas. Toda disociación es una regresión patógena. La vida, también la psíquica, es un delicado y efímero equilibrio resultante de la tensión metafísica entre un individuo inconsistente y un todo indeterminado al cual se reduce la realidad.<sup>12</sup> Es por esta razón que, en definitiva, una pulsión es “una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior” (1920, p. 2525) y, como lo absolutamente anterior es la totalidad indiferenciada, en última instancia, “la meta de toda vida es la muerte” porque lo “inanimado era antes que lo animado”. La pulsión de muerte trabaja “muda” (1923, p. 2720), silenciosamente,<sup>13</sup> mientras aparece fusionada con Eros en complejos procesos.<sup>14</sup> Más tarde o más temprano (en algunas patologías, en los juegos de los niños (1920, p. 2517), en las “misteriosas tendencias masoquistas del yo” (1920, p. 2511), en las reacciones terapéuticas negativas (1923, p. 2722), en la actividad muscular dirigida hacia el exterior o en la actividad del superyó<sup>15</sup> (1938, p. 3382, etc.) muestra su verdadero rostro:

Una parte de la autodestrucción subsiste permanentemente en el interior hasta que concluye por matar al individuo, quizás sólo una vez que su libido se haya consumido o se haya fijado en alguna forma desventajosa. Así... cabe aceptar que el individuo muere por sus conflictos internos... (1938, p. 3383).

Conviene aquí recordar que, junto a la influencia del monismo metafísico de origen idealista, también es notoria en el pensamiento de Freud la muy poderosa y ubicua del monismo evolucionista materialista del positivismo alemán, especialmente la de Ernst Haeckel.<sup>16</sup> Sin esta consideración, no podríamos comprender en su contexto la descripción de Freud del organismo

viviente como una “vesícula indiferenciada de substancia excitable” cuya “superficie, vuelta hacia el mundo exterior, quedará diferenciada por su situación misma y servirá de órgano receptor de las excitaciones” (1920, p. 2518).

Esta primacía de lo indiferenciado –en la que coinciden el monismo romántico y el materialista– es una de las claves de la filosofía subyacente al psicoanálisis. Supone dos grandes axiomas indisolublemente ligados:

- 1) El *ordo operationis* coincide con el *ordo naturae*:<sup>17</sup> lo primero en el orden cronológico o de desarrollo debe ser lo primero en el orden del ser; lo segundo en el orden del desarrollo –lo más determinado– será por siempre secundario ontológicamente.<sup>18</sup> Desde otro punto de vista, cabe decir que el pensamiento de Freud posee una fuerte impronta empirista o nominalista contraria a la *analogía*: lo más perfecto o determinado remite a los elementos primarios a los que en realidad se reduce (para el pensamiento analógico, en cambio, lo inferior conduce a algo superior y más real que ello y en lo cual se fundamenta) (Véase Dalbiez, 1936, pp. 764-811).
- 2) La realidad es, esencialmente, un todo genérico e indiferenciado, del cual procede todo lo particular y determinado y a lo cual cada cosa retornará. Por ser ontológicamente secundaria, toda determinación –incluida la identidad personal– o “lo alto” en términos adlerianos– será *cortical* o extrínseca en cada ser. Por debajo, en lo *profundo*, permanecerá la tendencia impersonal –“lo bajo”– a la indiferenciación. Entre ambos niveles, por tanto, existe una verdadera tensión metafísica.

En base a estos principios puede entenderse la *conclusión* de Freud –aunque debe tenerse en cuenta que él mismo afirma que, más que derivarse de sus observaciones, su “construcción especulativa está muy lejos de toda evidencia, y produce una impresión mística” (p. 2533)– de que la primera pulsión de un ser vivo es la de “volver a lo inanimado” y de que todas las vicisitudes de la vida, inclusive los logros superiores de los hombres, no son más que “rodeos hacia la muerte”.<sup>19</sup>

Consecuencia obligada de esta concepción metafísica es la de la existencia de un “masoquismo primario”.<sup>20</sup>

La primacía del *Ello*, establecida en 1923, brinda otros matices a esta impronta filosófica. G. Groddeck, relata Freud, acababa de llamar “Ello” a esos “poderes ignotos e invencibles” por los cuales, “en vez de vivir, somos <<vividos>>” (p. 2707). En nota al pie, se recuerda que Groddeck sigue el ejemplo de Nietzsche, quien también “usa frecuentemente este término como expresión de lo que en nuestro ser hay de impersonal” (p. 2707).

En ‘El malestar en la cultura’ (1920), el pesimismo de origen monista de Freud –alimentado también, subjetivamente, por la penosa situación personal derivada de su enfermedad- llega a una de sus cumbres. El “plan de la <<Creación>> no incluye el propósito de que el hombre sea <<feliz>>. El programa del principio del placer está “en pugna con el mundo entero, tanto con el macrocosmos como con el microcosmos”; “ni siquiera es realizable, pues todo el universo se le opone” (p. 3025). Si esto es así,

¿De qué nos sirve, por fin, una larga vida si es tan miserable, tan pobre en alegrías y rica en sufrimientos que sólo podemos saludar a la muerte como feliz liberación? (p. 3032)<sup>21</sup>

No cabe aquí ninguna afirmación gozosa de la propia existencia, pues el mal es ontológico, es la propia existencia individual. “Para vivir, pues, son indispensables los calmantes”, sean “poderosas distracciones”, “satisfacciones sustitutivas” o “narcóticos” (p. 3024).

En conclusión, este poderoso y constante elemento de la doctrina freudiana constituye un lastre negativo muy significativo en sus opiniones acerca de la posibilidad y naturaleza del amor a sí mismo.

### *El sujeto, el otro y el amor*

¿Qué lugar puede existir, en una doctrina enclavada sobre los fundamentos metafísicos y antropológicos referidos, para un sujeto y, más aún, para un sujeto que se ama a sí mismo?

Paul Ricoeur (1965, 1969), en su ya clásica interpretación, afirma que ninguno, y que nos condenaríamos a no comprender el mérito de la obra freudiana si nos empeñáramos en descubrirlo. El freudismo motoriza un proceso de “desasimiento” y de “destrucción de las seudoevidencias”(1965, p. 368).

El punto de vista de este trabajo difiere al menos en dos aspectos de la interpretación de Ricoeur (cuyas ideas sólo se toman como punto de partida para la reflexión). En primer lugar, en que de ella se seguiría que el pensamiento de Freud tendría una cierta *linealidad* de fondo con respecto a este tema; en otras palabras, sus distintas etapas constituirían otros tantos momentos de un necesario “descentramiento” de la imagen del hombre luego de las falsas certezas de la modernidad. Aquí, en cambio, se propone, según se adelantara, la interpretación de que conviven en la obra freudiana –y se desarrollan en forma paralela, con sucesivos entrecruzamientos en distintos momentos de su evolución– elementos que responden a fundamentos filosóficos completamente heterogéneos y hasta opuestos entre sí.

En segundo lugar, en que, consecuentemente con lo recién expuesto, Ricoeur interpretaría *unívocamente* el lugar del narcisismo en el pensamiento freudiano. Si en Freud el sujeto se nos substrahe como consecuencia de una estrategia –conciente o inconciente– de deconstrucción del Ego del cogito, una afirmación de tal yo sería retardataria porque constituiría una resistencia a este paso necesario. En cambio, si la ambigüedad de Freud sobre el tema resultara de la tensión entre distintas cosmovisiones –concientes o inconcientes– una afirmación del yo en el narcisismo podría dimanar de la convicción de una consistencia metafísica del sujeto conforme a una perspectiva filosófica no iluminista o pre-iluminista (Véase Velasco Suárez, 2003b, p. 63).

Harry Guntrip (1971, p. 20) afirma que fue parte del destino de Freud “y causa de no pocos sinsabores, el que su profundo y creciente conocimiento de la naturaleza humana le obligara más de una vez a contrariar el legado de su propia herencia cultural y las ideas de sus contemporáneos”.

Se repasarán en estas páginas algunas de esas tensiones relativas al tema del amor propio.

Se apuntó más arriba que no puede haber el amor a sí mismo en una metafísica monista, porque el sujeto no tiene consistencia. En otras palabras, no puede haber un *yo-persona* (un todo ontológicamente radical) sino sólo un yo cortical, una especie de determinación extrínseca, efímera y distinta de la verdadera profundidad impersonal. Si este último yo se amara a sí mismo, se trataría únicamente de un autoengaño que no puede terminar de ocultar un destino trágico. Más bien, ese amor a sí oculta un *odio* a sí mismo.

La doctrina de las pulsiones implica que éstas son ciegas. La libido no busca objetos sino placer. El objeto sólo es un medio para la obtención de la satisfacción. Si ésta pudiera obtenerse sin objetos, así se haría. No puede haber elección del objeto en este contexto, ni éste podría tener ningún valor para el ser profundo del hombre. En todo caso, sólo cabría una relación posesiva, de dominio, de *amor itinerante*. El ser humano tendería, más bien, a un estado anobjetal, coherentemente con que la pulsión de muerte es la más fuerte.

La interpretación mecanicista de la vida propone un modelo cuantitativo. Todo fenómeno debe tener una explicación *económica*. Por este motivo, no podría haber comunicación, participación, una relación en la cual la presencia y la distancia mutuas se implicaran. Sólo cabría la relación de *tener*, dominar. Darse, donarse, sería sinónimo de perderse como individuo. Ser amado, recibir, sería poseer. En otras palabras, el amor a sí sería inversamente proporcional al amor a los demás. El amor de donación sólo sería una máscara. Lo superior, en fin, se reduciría a lo inferior.

Éstos y tantos otros elementos, es sabido, se encuentran permanentemente presentes, en un lugar central, en la obra de Freud. *Pero no están solos.*

Si bien existen antecedentes importantes, el estudio de un caso de paranoia (el caso “Schreber”) en 1910 constituye el comienzo de una etapa del pensamiento freudiano que tuvo como temas centrales al narcisismo y al yo. Según distintas opiniones, este período abarcó hasta 1915, 1920 ó 1923. Como se ha dicho, en cualquier caso no se trata de hallar el momento en el que se produjo un corte abrupto en el pensamiento, porque tal corte no existió en Freud.

Lo cierto es que el tema del narcisismo –o amor de sí– ha sido para Freud la puerta de entrada a toda una serie de observaciones y consideraciones acerca de un yo-persona, un yo total y consistente. Esta relación amor propio-consistencia ontológica del sujeto ubica estos aspectos de la obra de Freud en una tradición filosófica que podemos llamar *clásica*.

Freud declara en reiteradas oportunidades no sólo que el estudio de la “libido del yo” ha permitido “hallar una explicación dinámica” de las neurosis narcisistas, y, al mismo tiempo, ampliar “nuestro conocimiento de la vida psíquica por una más profunda comprensión del yo” (1915-1917, p. 2386), sino también que, gracias a él pudo darse cuenta de que el yo no era sólo “una instancia represora, censora y capacitada para la constitución de dispositivos protectores y formaciones reaccionales” (1920, p. 2534).<sup>22</sup>

Ya en su obra de 1910 Freud establece la distinción fundamental entre *autoerotismo* y *narcisismo*, que mantendrá hasta 1920. Otorgan precisiones progresivas sobre el tema, entre otras obras, ‘Tótem y tabú’ (1912), ‘La disposición a la neurosis obsesiva’ (1913), ‘Introducción al narcisismo’ (1914), ‘Duelo y melancolía’ (1915) y ‘Lecciones introductorias al psicoanálisis’ (1915-1917).

Como no existe una unidad psíquica *en acto* desde el comienzo, propiamente en este estado no existe amor a sí mismo sino autoerotismo, esto es, una situación de fragmentación psíquica en la cual cada “pulsión parcial” busca separadamente su satisfacción. El narcisismo, en cambio, introducido por Freud entre el autoerotismo y la elección de objeto, supone que “el rol” del yo se ha desarrollado mediante “otro elemento, un nuevo acto psíquico” (1914, p. 2019). En esta nueva situación, las pulsiones parciales se han reunido y armonizado en torno a un centro psíquico. Así como el autoerotismo es fragmentador, el narcisismo, en cambio, es cohesivo (1910, p. 1516; 1912, p. 1803; 1913, p. 1740). Expresiones como las anteriores denotan la relación apuntada entre amor a sí mismo y consistencia del sujeto, así como la superioridad de perfección de un momento posterior del desarrollo con respecto a uno anterior. Asimismo, la posibilidad de un mal desarrollo (causante, en este caso, de una psicosis) confirma la distinción entre *ordo naturae* y *ordo operationis*. Que el yo deba constituirse por un “nuevo acto psí-

quico” indica que no es una transformación accidental de una pulsión sino, más bien, está llamado a desarrollarse en el orden operativo mediante la adquisición de hábitos. La cohesión psíquica alcanzada en el narcisismo podría fundamentarse adecuadamente sólo entendiendo al hombre como una “unitas multiplex” (Véase Velasco Suárez, 2003b, 79-92).

En ‘Tótem y tabú’ se observa que el narcisismo “no habrá ya de desaparecer nunca por completo” (p. 1804). Ahora bien, esta afirmación, que anticipa la idea de “narcisismo primario” y acerca en este aspecto las opiniones de Freud a las de una filosofía clásica,<sup>23</sup> se ve *contrapesada* con una analogía biológica y cuantitativa sobre la que volverá reiteradamente. Se trata de aquella que, para explicar la relación entre el amor propio y el amor objetal, recurre a la imagen de las “emanaciones de libido” (que luego serán “seudópodos” de una “ameba” o, también, salidas de un gran “reservorio”; véase 1914, 1915-1917). Freud asume –para contradecirse con frecuencia, claro está– las consecuencias de una utilización demasiado literal (a la que es llevado por su mecanicismo y a la que ya se hizo referencia más arriba) de esta analogía: el amor propio y el amor a otro serán inversamente proporcionales, el objeto del amor se cosificará, todo amor será posesivo o itinerante –o autodestructivo–, no podrá haber una relación profunda que llegue a la intimidad del otro.<sup>24</sup> Es muy de destacar, no obstante lo anterior, que Freud suele relativizar la interpretación *económica* de esta cuestión.<sup>25</sup>

‘Introducción al narcisismo’ (1914) es, por supuesto, una de las obras fundamentales con respecto a este tema. Las tensiones internas llegan aquí a uno de sus puntos más altos.<sup>26</sup> En esta obra Freud distingue el narcisismo primario del secundario. El primero es *primario* en dos sentidos: se encuentra primero en el desarrollo temporal y, por otra parte, acompaña al sujeto en toda su vida y colorea las relaciones objetales (1915-1917, 2383).

Desde este punto de vista podría decirse que no se define tanto por el objeto amado como por la cualidad del amor<sup>27</sup> aunque, según se dijo, esta perspectiva se encuentra en contradicción con la metáfora cuantitativa de acuerdo a la cual, por ejemplo, el amor “se nos presenta como una disolución de la propia personalidad en favor de la carga de objeto...” (1914, p. 2019). Esta anfibología del término da lugar a equívocos y a interpretacio-

nes contrapuestas de la doctrina freudiana. Por ejemplo, las frecuentes descripciones de Freud del enamoramiento como un estado donde el objeto ha absorbido al sujeto, que se ha entregado completamente, contrastan con las igualmente frecuentes acerca de que la *hiperestimación* del objeto por parte del enamorado proviene de una identificación *narcisista* con él.

El narcisismo secundario implica una regresión; su ejemplo más claro es el de las neurosis narcisistas. Al narcisismo secundario sí podría aplicársele el principio de que es inversamente proporcional al amor objetal sin caer en contradicción con una antropología de tipo personalista. Este narcisismo constituiría un *mal* en sentido amplio: podría abarcar desde una patología hasta una falla moral.

El narcisismo primario, como paso previo a la elección objetal, permanece luego en ella. La *teoría de las relaciones objetales*, en general, dirá que existe aquí un paso desde una dependencia infantil hasta otra más madura. Este narcisismo no es anobjetal sino, por el contrario, supone una unión muy estrecha con quienes rodean al niño. Esta relación tan cercana es esencial para su desarrollo normal, para la consolidación de su yo. La “megalo-manía” y la hiperestimación del objeto propias del enfermo y del niño son mitigadas en el adulto. Su represión da origen al ideal del yo o yo ideal<sup>28</sup>, al cual se quiere con la misma libido narcisista con la que se quería al objeto hiperestimado. Este yo ideal es la “encarnación” de padres y educadores (1914, p. 2029). Exige –aunque no impone– la sublimación de las pulsiones y la idealización de los objetos.<sup>29</sup> Los neuróticos, precisamente, se caracterizan por el contraste entre el ideal y la baja sublimación (la “sexualización” de la que hablaba en 1910). Cabe destacar que esta aplicación de la sublimación en un contexto en el que está en juego la unidad psicológica del sujeto la aleja –en este caso– de la conceptualización de una reducción de lo “alto” a lo “bajo”. Una vez más, aquí lo “alto”, secundario en el desarrollo, tiene una mayor perfección y consistencia.<sup>30</sup> Es significativa, asimismo, la concepción de moral que estas ideas supondrían. Estas primeras descripciones del yo ideal como fundamento de la instancia crítica o conciencia establecen una relación estrecha entre la moral y el amor a sí mismo, habida cuenta de que el yo ideal es una formación narcisista (1915-1917, p. 2390). Cuando el yo se ha “empobrecido” a favor de las “cargas de objeto y del yo ideal”, en

realidad “se enriquece de nuevo por las satisfacciones logradas en los objetos y por el cumplimiento del ideal” (1914, p. 2028). La vida moral aumenta la autoestima, que está formada por un componente primario, “residuo del narcisismo infantil”, por otro que procede del “cumplimiento del ideal” y por otro resultante de la “satisfacción de la libido objetal” (p. 2028). Esta unidad entre amor a sí mismo, amor a los otros y moral implica el logro de una unidad e integración que lleva a distinguir –a favor de la primera–, por ejemplo, una libido “egosintónica” de una libido “reprimida” y a atribuir al “amor dichoso real” la identificación entre “la libido objetal y la libido del yo” (p. 2029). Una vez más cabe afirmar que en ocasiones Freud traiciona esta intuición mediante el dualismo moral y antropológico que supone que, aunque distinga técnicamente sublimación de represión, aquélla tenga siempre algo de ésta.<sup>31</sup> Sin embargo, toda una serie de observaciones parecen dirigirse a entender que la moral no es esencialmente represiva, sino que, cuando la moral se torna extrínseca, se trata más bien de un desorden.<sup>32</sup>

El concepto de “identificación” se hace aquí presente, en un nuevo paso de un camino que lo conducirá a constituirse en un proceso central en la psicología freudiana. Lo que en obras anteriores sólo era un fenómeno patológico que se producía, por ejemplo, en las histerias, aquí es un fenómeno normal.<sup>33</sup> Esto significa que el sujeto se alimenta de relaciones interpersonales, que no son sólo un episodio externo, accidental, que deja una huella cortical en él. En ‘Duelo y melancolía’ (1915) se precisará que toda elección narcisista de objeto es precedida por, o tiene la forma de, una identificación.<sup>34</sup> Nótese que la pérdida del objeto provoca una cierta “desilusión”. Si se extiende el fenómeno, como hace Freud, nos encontramos ante un proceso, también normal, en el que las “frustraciones óptimas” provocan una “internalización transmutadora”, en términos de Kohut, o una “despersonificación” (Jacobson), “metabolización” (Kernberg), “internalización” (Hartmann), “digestión” (Bion).<sup>35</sup>

Debe tenerse en cuenta, asimismo, que en *Duelo y melancolía* tiene una relevancia especial la idea de “identificaciones arcaicas”. Éstas tienen lugar en el narcisismo primario (aquí en el sentido de *primero en el tiempo*) y son indispensables para explicar los síntomas y, en general, la psicodinámica propia de las neurosis narcisistas.<sup>36</sup>

Si el sujeto necesita amar para desarrollarse –si su relacionalidad es lo que permite desarrollar su intimidad– “hemos de comenzar a amar para no enfermar y enfermamos en cuanto una frustración nos impide amar” (1914, p. 2024).<sup>37</sup> Una nueva ambigüedad en el pensamiento de Freud puede hallarse aquí: si bien el enamorado es humilde porque disminuye en él la autoestimación (nótese que en este pasaje el narcisismo no es tanto una *cualidad* del amor cuanto un amor que se distingue por su objeto: en lugar de dirigirse a los objetos, se dirige al sujeto), “la imposibilidad de amar, a causa de perturbaciones físicas o anímicas disminuye extraordinariamente la autoestimación”. El sujeto se siente en estos casos “inferior”, su yo se empobrece y es dañado “por las tendencias sexuales no sometidas ya a control alguno” (p. 2027).<sup>38</sup> La paradoja es explícita: se empobrece el yo si ama, si se dona al otro, y se empobrece también si no ama. No parece ser la mejor solución de fondo –sí una salida intentando compatibilizar aquí el mecanicismo freudiano, pero rebajando, por ello, la profundidad de sus observaciones clínicas– postular, como se ha hecho con frecuencia, que lo deseable para el hombre es un “equilibrio energético”. El inconveniente del “hambre voraz” con que el maniaco se entrega a la caza del objeto, no significa que se entregue demasiado a éste, sino que, en el fondo, la cualidad de este amor implica una unión inauténtica y superficial (1915<sup>a</sup>, p. 2050).<sup>39</sup> La solución cuantitativa de un problema (“un poco de esto y otro poco de lo otro”) parece ser todo menos una solución. Freud discurre por este límite impreciso cuando se refiere, en parte críticamente, a la “curación por el amor” que buscan los neuróticos y que, salvando las distancias, pasó a formar parte esencial de la psicoterapia indicada por la *Psicología del sí mismo*.<sup>40</sup>

En ‘Los instintos y sus destinos’ (1915) se suman algunos elementos de interés para el tema. Freud realiza aquí un esbozo del lugar de la agresividad y el odio –y de su relación con el amor– en el desarrollo psicológico.<sup>41</sup>

El fenómeno de la angustia es estudiado en estos años y tiene una especial relación con el tema del amor propio y con el sujeto total. La angustia descrita de esta forma obedece, principalmente, al temor a la disolución o desintegración del sujeto.<sup>42</sup> De esta forma, y como consecuencia que es de la libido del yo (y no de las pulsiones de autoconservación, ya que éstas, en ocasiones, no pueden cumplir con su función a causa de la angustia; 1915-

1917, p. 2391), el estudio de la angustia también es un camino privilegiado para acceder al *yo-persona*.

Ya se ha considerado la acentuación de los principios filosóficos monistas que supone ‘Más allá del principio del placer’ en 1920. Sin desaparecer, los elementos –más bien clínicos– compatibles con una metafísica y una antropología clásicas se atenúan, y en parte son ahogados por los otros elementos de la doctrina de Freud.

La postulación de una pulsión de muerte afecta, necesariamente, los dos polos en los que se habían centrado –con intermitencias– las observaciones de Freud: el amor a sí mismo –narcisismo– y la consistencia del sujeto –o *yo-persona*–. Las observaciones de la década anterior son en parte conservadas, aunque con menor coherencia y firmeza.

El narcisismo, por un lado, ya no es un principio constitutivo de la vida humana en todo su curso, ni es esencialmente relacional, ni dice referencia a la integridad psicológica del sujeto. Ya no se distingue, por tanto, del autoerotismo. El narcisismo primario pasa a ser un estadio anobjetal, de indiferenciación, como el que tenía el niño en el útero. En última instancia, se corresponde con el *principio de nirvana*, y constituye una reafirmación de la identificación entre el *ordo naturae* y el *ordo operationis*, así como de la primacía de lo genérico e indeterminado. No existe en él ninguna relación especular (como el nombre narcisismo parece indicar), ni podría haberla porque el sujeto no está constituido en él.<sup>43</sup>

La imagen de un “depósito de libido” radicado en el yo, que todavía se mantiene en 1922 (p. 2675) –en una expresión vaciada de sentido, puesto que ya no se trata, en el nuevo contexto, de un *yo-persona* ni está constituido aún ningún yo como instancia– se transforma en 1923 en un reservorio radicado en el *Ello* impersonal.<sup>44</sup> Esto supone, aclara Freud, “una modificación de la teoría del narcisismo” (1923, p. 2720). Todo narcisismo del yo, entonces, será por fuerza un narcisismo secundario (p. 2720).

Además, claro está, el estado originario de imperturbabilidad no es inmutable. No sólo estará expuesto a las alteraciones de procedencia exterior

sino que estará amenazado por una fuerza interior tan originaria como él. Las “misteriosas tendencias masoquistas del yo” (1920, p. 2511) y las dudas acerca de si el retorno del sadismo en contra del yo –masoquismo– es primitivo (1920, p. 2536) no tardan en ceder su lugar a una firme postulación de un masoquismo primario que, inclusive, “pasa por todas las fases evolutivas de la libido y toma de ellas sus distintos aspectos psíquicos” (1924, p. 2755).<sup>45</sup>

Por otra parte, en un nuevo capítulo de la ambigüedad de Freud sobre el tema del sujeto, el yo-persona cede algo más de espacio al yo-instancia, periférico y “pobre cosa” (1923, p. 2726), el cual, en forma siempre insuficiente, intentará llevar a cabo su misión de reprimir y sublimar (1920, p. 2529). Aunque Freud recuerde que en los años anteriores el yo se le reveló como algo más que una “instancia represora” (1920, p. 2534) y aunque el hecho de que resistencias inconscientes que provenían de “estratos superiores” lo hayan convencido de que existe un yo inconciente o “nódulo del yo” (1920, p. 2515) –podrían sumarse a éstas muchas otras afirmaciones en este sentido– desde 1920 el yo es cada vez más una estructura superficial y no energética. El sentido de la ya comentada metáfora de una “vesícula de substancia excitable” en cuya corteza se forma el yo, llega a su cima cuando Freud define al yo como “ante todo, un ser corpóreo, y no sólo un ser superficial sino, incluso proyección de una superficie. Si queremos encontrarle una analogía anatómica –continúa– habremos de identificarlo con el <<homúnculo cerebral>> de los anatómicos...” (1923, p. 2709).<sup>46</sup> En lugar de un centro que garantiza la integración de las distintas dimensiones del sujeto, es ahora “una parte del Ello modificada por la influencia del mundo exterior”, un jinete que rige y refrena la fuerza de la cabalgadura, superior a la suya, con la diferencia de que el jinete lleva esto a cabo con sus propias energías, y el yo, con energías prestadas. Pero así como el jinete se ve obligado alguna vez a dejarse conducir a donde su cabalgadura quiere, también el yo se nos muestra forzado en ocasiones a transformar en acción la voluntad del Ello, como si fuera la suya propia” (1923, p. 2708).<sup>47</sup>

Esta pérdida de la unidad del sujeto implica, asimismo, una imposibilidad de unidad con la instancia crítica y, por tanto, de un sentido de moral orientada a la plenitud del sujeto en “sintonía” con él y su autoestima.

Cuando el yo, mediante la sublimación, limita las cargas de objeto del Ello<sup>48</sup>, las desexualiza o neutraliza e incorpora al yo modificado por identificación, necesariamente se posiciona contra Eros y al servicio de la pulsión de muerte (1923, p. 2720). La sublimación, por tanto, ahora “tiene por consecuencia una disociación de los instintos y una liberación del instinto de agresión del yo” (1923, p. 2726). El Superyó está revestido de características más represivas que el yo ideal. Nace de la introyección del objeto de impulsos libidinosos del Ello hacia los padres, una vez desviados de sus fines sexuales. Este proceso permite la resolución del Complejo de Edipo. Ahora bien, en la medida en que, como se dijo, supone una separación de pulsiones que habitualmente están amalgamadas, el superyó es sádico, implica un masoquismo. En otras palabras, “el imperativo categórico de Kant es, por tanto, el heredero directo del Complejo de Edipo” (1924, p. 2757). En consecuencia, la cultura, en general, es vista con pesimismo, como un mal inevitable (1924, p. 2758). *El malestar en la cultura* (1930) está dedicado a este tema.

La tensión entre esta pérdida del sujeto personal y la exigencia clínica de su existencia se manifiesta, quizás, en algunos pasajes de pesimismo romántico,<sup>49</sup> en otros en los que se reivindica a pesar de todo una especie de lucha sin esperanza contra fuerzas impersonales más poderosas,<sup>50</sup> en nuevas observaciones clínicas que, alejadas de la especulación filosófica, ostentan como carta de presentación una evidencia despreocupada de la contradicción teórica.<sup>51</sup>

El tema de la relación entre el amor propio y el amor a los demás tampoco permanece invariable en esta época. Se acentúa en ambos el carácter de ser inversamente proporcionales.

La “parábola de los puercoespines ateridos de Schopenhauer”<sup>52</sup> enseña que una relación íntima no es posible. Sigue manteniéndose que el aislamiento es negativo. La apelación al equilibrio será una salida de compromiso. El recurso a Schopenhauer es revelador.

De a poco, la referencia a los otros adquiere tonos sombríos. “El sufrimiento que emana... [“de las relaciones con otros seres humanos”] quizás

nos sea más doloroso que cualquier otro; tendemos a considerarlo como una adición más o menos gratuita, pese a que bien podría ser un destino tan ineludible como el sufrimiento de distinto origen” (1930, p. 3025).

Por otra parte, si buscamos consuelo en el amor en medio de esta vida intolerable, que “no incluye el propósito de que el hombre sea <<feliz>>”, “jamás nos hallamos tan a merced del sufrimiento como cuando amamos; jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado...” (1930, p. 3029). Esta aporía –que, según se vio, es planteada en forma recurrente en la obra de Freud– recibe ahora una aparente solución que merece ser analizada. Es que “una pequeña minoría... logra hallar la felicidad por la vía del amor”. ¿Cómo es posible, en este contexto? En primer lugar, “independizándose del consentimiento del objeto” (a fin de protegerse contra su pérdida), “dirigiendo su amor en igual medida a todos los seres en vez de volcarlo sobre objetos determinados.” En segundo lugar, evitando “las peripecias y defraudaciones del amor genital desviándolo de su fin”. “El estado en que de tal manera logran colocarse [tales hombres], esa actitud de ternura etérea e imperturbable, ya no conserva gran semejanza exterior con la agitada y tempestuosa vida amorosa genital de la cual se ha derivado. San Francisco de Asís fue quizás quien llegó más lejos en esta utilización del amor para lograr una sensación de felicidad interior.” Ahora bien, esta salida romántica de amor universal (panfilia que ha sido frecuentemente atribuida a San Francisco) no convence a Freud quien, realistamente –aunque incoherente con el fondo metafísico de sus ideas– se manifiesta en contra de un amor que no elige.<sup>53</sup>

Es por eso que, contra las apariencias iniciales, la crítica de Freud al precepto “ama a tu prójimo como a ti mismo” se presenta, en última instancia, como una defensa estéril, sin fundamentos metafísicos adecuados, del conocimiento y la elección como condiciones de un amor auténtico y de una posible relación entre el amor propio y el amor a otro; además, *a contrario*, como una crítica al amor genérico que sus mismos principios implicaban.<sup>54</sup>

### *Conclusiones*

Freud no alcanza una “visión de conjunto” sobre el tema. Por el contrario, sus incursiones son reveladoras de las tensiones internas de su obra. Por una parte, comienza a recorrer un camino –particularmente entre 1910 y 1920– en el que el estudio del narcisismo lo conduce a una profundización del tema del sujeto personal. Por otra, sus observaciones clínicas y algunas de sus conclusiones son expresadas en un contexto filosófico predominantemente contradictorio con ellas –el del monismo romántico y el del monismo materialista–. Bajo estos fundamentos, en efecto, no cabe la posibilidad de postular teóricamente ninguna consistencia personal ni, consiguientemente, ningún amor a sí mismo que no sea un desesperado intento de no sucumbir en la disolución en un todo impersonal.

Cabría también arriesgar la conclusión de mayor alcance acerca de que el psicoanálisis y la psicología, en general, en sus orígenes y en su desarrollo, han dependido en buena medida de las tesis filosóficas subyacentes y subalternantes. Sus crisis se explican en parte por ellas. Su futuro estará condicionado, entonces, también por las opciones filosóficas que se asuman.

Dentro de estas opciones la afirmación de un amor a sí mismo originario se encuentra indisolublemente ligada a la aceptación de una unidad psicológica que es signo y despliegue de un sujeto con unidad y consistencia metafísicas.

## Bibliografía

- ASSOUN, P-L. (1998). *Freud et Nietzsche*. Paris: Press Universitaires de Frances.
- (1976). *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris: Press Universitaires de Frances.
- ANDREAS-SALOMÉ, L. (1921). *Narzismus als Doppelrichtung*: *Imago*, 7, 4,361-386.
- CRUZ, J. C. (1999). *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp.
- DALBIEZ, R. (1936). *La Méthode Psychanalytique et la Doctrine Freudienne*. Paris: Desclée de Brouwer. Trad. cast. s/d. *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*. Bs. As.: Club de Lectores, 1987.
- FABRO, C. (1962). *Percezione e pensiero*. Brescia: Morcelliana. (Trad. cast. Lisón Buendía J.F.). *Percepción y pensamiento*. Pamplona: EUNSA, 1978.
- FREUD, S. (1905). *Tres ensayos para una teoría sexual*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1910). *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (“dementia paranoides”)* (Caso Schreber). En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1912-13). *Tótem y tabú*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1913). *La disposición a la neurosis obsesiva. Una aportación al problema de elección en neurosis*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1914). *Introducción al narcisismo*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1915<sup>a</sup>). *Duelo y melancolía*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1915b). *Los instintos y sus destinos*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1915-1917). *Lecciones introductorias al psicoanálisis*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.

- (1917). *Una dificultad del psicoanálisis*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1920). *Más allá del principio del placer*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1921). *Psicología de masas y análisis del yo*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1922). *Psicoanálisis y teoría de la libido. Dos artículos de enciclopedia*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1923). *El “Yo” y el “Ello”*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1924). *El problema económico del masoquismo*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1926). *Psicoanálisis*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1930). *El malestar en la cultura*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1932). *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1937). *Análisis terminable e interminable*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- (1938). *Compendio del psicoanálisis*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- GEIGER, L-B. (1952). *Le probleme de l’amour chez Saint Thomas d’Aquin*. Paris.
- GREENBERG, J. R. y MITCHEL, S. A. (1983). *Object relations in Psychoanalytic theory*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- GUNTRIP, H. J.S. (1971). *Psychoanalytic Theory, Therapy and the Self*. New York: Basic Books. (Trad. cast. s/d) *El “self” en la teoría y la terapia psicoanalíticas*. Bs.As: Amorrortu, 1973.
- HEGEL, G.W.F.(2001). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. cast. Z. Szankay y J. M. Ripalda.Madrid: Alianza.
- KERNBERG, O.(1975). *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*. New York: Jason Aronson. (Trad. cast. Stella Abreu, S.). *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*. México: Paidós.
- HERMAN, A.(1997). *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster. (Trad. cast. Gardini, C.) *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Barcelona: Andrés Bello, 1998.

- KOHUT, Heinz (1971). *The analysis of the self. A systematic approach to the psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders*. New York: International Universities Press. (Trad. cast. Lucero, M. y Galmarini, M.A.). *El análisis del self. El tratamiento psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- (1977). *The restoration of the self*. New York: International Universities Press. (Trad. cast. Rosenblatt, N.). *La restauración del sí mismo*. Barcelona-Bs.As.: Paidós, 1980).
- (1982). "Introspection, empathy and the semi-circle of the mental health": *Int. J. Psycho-Anal.* 63, pp. 395-407.
- LASCH, C. (1991). *The culture of narcissism*. New York: W.W. Norton & Co. (Trad. cast. Coger, J.). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello, 1999.
- LÖWITZ, K. (1954). *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press. (Trad. cast. Fernández Buján, J.). *El sentido de la historia*. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. Madrid: Aguilar, 1968.
- MARITAIN, J. (1980). *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*. Bs. As.: Club de Lectores.
- MICHAUD, S. (2000). *Lou Andreas- Salomé. L'allié de la vie*. Paris: Éditions du Seuil. (Trad. cast. Pons Irazazábal, M.). *Lou Andreas-Salomé. La aliada de la vida*. Barcelona: Ares y Mares, 2001.
- MILNER, R. (1995). *Diccionario de la evolución*. Barcelona: Biblograf.
- NEGT, O. (1975). *Hegel e Comte*. Bolonia: Il Mulino.
- NOLL, R. (2002). *Jung, el Cristo ario*. Bs.As.: Javier Vergara.
- NYGREN, A. (1930). *Eros und Ágape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Gütersloh.
- PIEPER, J. (1972). *Über die Liebe*. München: Kösel-Verlag. (Trad. cast. Peña, R.G.). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 1980.
- RANK, O. (1924). *The trauma of the birth*. Londres: Routledge and Kegan Paul. (Trad. cast. Finetti, N.M.). *El trauma del nacimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1972.
- RICOEUR, P. (1965). *De l'interpretation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil. (Trad. cast. Suárez, A.). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno, 1983.
- (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris: Éditions du Seuil (Trad. cast. Falcón, A.). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologiae Cura Fratrum eiusdem Ordinis*. Madrid: BAC, 1978.

- VELASCO SUÁREZ, C. A. (2003). *La psicología del self. Un abordaje epistemológico*. Bs. As.: Educa.
- VELASCO SUÁREZ, C. A. (2003b). *Psiquiatría y persona*. Buenos Aires: Educa.
- WINNICOTT, D.W. (1971). The Location of Cultural Experience: *International Journal of Psychoanalysis*, 48.

## Notas

<sup>1</sup> En los *Tres ensayos...*, Freud define a la pulsión como un “concepto límite entre lo psíquico y lo somático”.

<sup>2</sup> Por ejemplo, Freud no abandona la idea de objeto de una pulsión, aunque aclara que se trata de su componente más lábil (El *fin* de una pulsión es “siempre su satisfacción o descarga”; el *objeto*, en cambio, está “menos firmemente vinculado al instinto” y puede ser “fácilmente trocado por otro” (1922, p. 2675). Véase también 1905 –añadido de 1915– (p. 1221). La postulación de un proceso de organización de la libido –y, paralelamente, de maduración en la elección de objeto– que tiende a “la síntesis de todos los instintos parciales de la sexualidad, bajo la primacía de los genitales y al servicio de la reproducción” (1915, p. 2050), la idea de una fijación de la libido que implica una regresión y, por tanto, una perversión (Véase, por ejemplo, 1914, p. 2025); la sentencia misma, habitual en Freud, de que la diferencia entre las clases de pulsiones es “cualitativa” (1905, añadido de 1915, p. 1221). Esta idea de lo cualitativo, la de cierto finalismo, la de que los seres vivos tienen una historia, son elementos incongruentes que proceden de las doctrinas de Haeckel. Para el tema –ambiguo y con notables tensiones internas que suelen llegar a la abierta contradicción– de que, por influencias externas, las pulsiones tienen “historia” y no son pasibles de un estudio meramente físico-matemático, véase, por ejemplo, 1920, p. 2529); su muy llamativa crítica al principio de constancia (Véase 1924, pp. 2752-2753); todas, en fin, ilustraciones de este desequilibrio teórico.

<sup>3</sup> El *ardid de la razón* de Hegel (2001, p. 97), mediado por Schopenhauer (Véase 1917, pp. 2435-2436) –y, como se verá, por Haeckel–, se hace presente una vez más. La inspiración romántica de estas ideas se deja ver también, en el hecho de que el único ser que puede sufrir por este peso del infinito es el hombre, porque “este desdoblamiento no existe sino en el hombre, siendo éste, por tanto, el único ser que ofrece un terreno abonado a la neurosis” (1915-1917, P. 2380).

<sup>4</sup> Véase como ejemplo de una postura intermedia, que Freud (1914, p. 2017) define al narcisismo como “el complemento libidinoso del egoísmo del instinto de conservación”. Más adelante, en la misma obra, afirma de las dos clases de pulsiones que “en un principio se encuentran estrechamente unidas, sin que nuestro análisis pueda aún diferenciarlas, y que sólo la carga de los objetos hace posible distinguir una energía sexual, la libido, de una energía de los instintos del yo”(p. 2019).

<sup>5</sup> Por una parte, afirma en un texto ya citado parcialmente: “La sexualidad es, en efecto, la única de las funciones del organismo animado que, traspasando los límites individuales asegura el enlace del individuo con la especie. Es indudable que el ejercicio de esta función no resulta, como el de las restantes, útil y provechoso para el sujeto, sino que, por el contrario, lo expone, a cambio del extraordinario placer que puede procurarle, a graves peligros, fatales a veces para su existencia... Por último, el ser individual, para el que lo primero y más importante es su propia persona, y que no ve en la sexualidad sino un medio de satisfacción... no es, desde el punto de vista biológico, sino un episodio aislado dentro de una serie de generaciones, una efímera excrecencia de un protoplasma virtualmente inmortal y el usufructuario de un fideicomiso destinado a sobrevivirle” (p. 2380). Por otra parte, pocas páginas después recuerda: “¿No sabemos acaso que lo que caracteriza a la libido es su negativa a someterse a la realidad cósmica, a Ananké?” (p. 2390).

<sup>6</sup> Cfr.: “La fórmula primera de las neurosis de transferencia precisaba, pues, ahora, no de una rectificación, pero sí de una modificación; en lugar de un conflicto entre instintos sexuales e instintos del yo hablamos mejor ahora de un conflicto entre la libido de objeto y la libido del yo, o, puesto que la naturaleza de los instintos es la misma, entre las cargas de objeto y el yo.” (1922, p. 2675).

<sup>7</sup> Cfr.: “El análisis empírico nos lleva a establecer dos grupos de instintos: los denominados instintos del yo, cuyo fin es la autoconservación, y los instintos objetales, que convienen a la relación con los objetos exteriores” (1926, p. 2905).

<sup>8</sup> Cfr.: La “*especulación teórica* permite suponer la existencia de dos instintos fundamentales que yacerían ocultos tras los instintos yoicos y objetales manifiestos, a saber: a) El Eros, instinto tendiente a la unión cada vez más amplia, y b) el instinto de destrucción, conducente a la disolución de todo lo viviente” (1926, p. 2906).

<sup>9</sup> Cfr.: “Lo que sigue es pura especulación y a veces harto extremada, que el lector aceptará o rechazará según su posición particular en estas materias.” (1920, p. 2517). “Más nuestra construcción especulativa está muy lejos de toda evidencia, y produce una impresión mística” (1920, p. 2536). (Véase también, 1920, pp. 2537 y 2538.) “La teoría de los instintos es, por decirlo así, nuestra mitología. Los instintos son seres míticos, magnos en su indeterminación.” (1932, p. 3154). Podría causar cierta perplejidad el hecho de que Freud se remita en distintas oportunidades a la Biología como inspiración de este nuevo dualismo pulsional (Cfr.: 1920, p. 2539; 1922, p. 2676; 1923, p. 2717), habida cuenta de que, con ese aporte, debería haberse instalado en el nivel epistémico de una ciencia positiva, y no de la Filosofía. La extrañeza desaparece si se toma en cuenta el carácter filosófico romántico de la biología del positivismo alemán del siglo XIX.

<sup>10</sup> Cfr.: “Lo que desde luego no podemos ocultarnos –afirma– es que hemos arribado inesperadamente al puerto de la filosofía de Schopenhauer, pensador para el cual la muerte es el «verdadero resultado» y, por tanto, el objeto de la vida y, en cambio, el instinto sexual la encarnación de la voluntad de vivir” (p. 2533).

<sup>11</sup> Puede recordarse aquí la famosa tesis de Dalbiez (1987), precisada por Maritain (1980),

pp. 25-55, de que en Freud deben distinguirse su filosofía, su psicología y su método terapéutico. Véase también, Velasco Suárez (2003b), p. 63.

<sup>12</sup> Véase como ejemplo del alcance cosmológico de la doctrina de las pulsiones: “Trascendiendo los límites de lo viviente, las analogías con nuestros dos instintos básicos se extienden hasta la polaridad antinómica de atracción y repulsión que rige en el mundo inorgánico.” (1938, p. 3382).

<sup>13</sup> Ricoeur asigna a esta diferencia con la pulsión de vida, la cual según Freud es “clamorosa”, la causa de que éste se limite en sus últimas obras “a yuxtaponer una especulación aventurada a un desciframiento parcial. Sólo <<partes>> de la pulsión se manifiestan en tal o cual <<representante>>. Pero nunca habrá equivalencia entre lo descifrado y lo conjeturado.” (1965, p. 254).

<sup>14</sup> Cfr.: “Mientras este instinto actúa internamente, como instinto de muerte, permanece mudo” (1938, p. 3382) puesto que sólo se manifiesta una vez dirigido hacia fuera, como instinto de destrucción.

<sup>15</sup> Ricoeur ha apuntado que “Freud no ha desarrollado la teoría de la pulsión de muerte en esa dirección [la de lo no patológico], sino tan sólo en la línea de la compulsión a la repetición, por una parte, y por otra en la línea de la destructividad. Quizá debiera decirse también que, dando a esa pulsión silenciosa una figura clamorosa y espectacular, ha limitado el alcance de sus representantes.” (1965, p. 246). Cfr. Freud 1923, p. 2718: “no nos es difícil hallar representantes del Eros. En cambio, como representantes del instinto de muerte, difícilmente concebible, sólo podemos indicar el instinto de destrucción.”

<sup>16</sup> Si bien el positivismo, que dominó el horizonte cultural de Europa en la segunda mitad del siglo XIX, en coincidencia con un período de relativa paz y desarrollo científico, técnico y económico, se presenta como un movimiento científicista anti-metafísico y anti-romántico, mantiene con la metafísica monista romántica estrechos lazos subterráneos (por ejemplo, la visión histórica lineal y mesiánica, la desvalorización de lo finito en tanto que tal etc. Cfr. Löwith (1954), pp 100-102; Negt (1975)) combinados con numerosas perspectivas procedentes de la tradición iluminista. En este contexto, el positivismo *alemán* se caracterizó por su explícito y rígido monismo materialista, pretendidamente científicista y anti-metafísico. Sus más conocidos representantes fueron Karl Vogt, Jacob Moleschott, Ludwig Büchner y Ernst Heinrich Haeckel. Véanse, para dimensionar la influencia de Haeckel y los matices de su filosofía: Milner, 1995; Richard Noll (2002), p. 139; Arthur Herman (1997), p. 142.

<sup>17</sup> Tomo estas expresiones, originarias de Santo Tomás de Aquino, del análisis de Fabro (1962), relativo al desarrollo de la persona humana en su unidad substancial y multiplicidad de dimensiones y potencias operativas. “...cuanto se dice del alma respecto a las potencias en general, vale también para las potencias en particular entre sí: hay entre ellas una cohesión natural y como una interpenetración que Sto. Tomás expresa de un modo muy realista. No todas las potencias, evidentemente, tiene igual grado de dignidad: algunas son más nobles, otras menos –es éste el *ordo naturae* que tienen las potencias entre sí-. Ahora

bien, según el Angélico, la emanación de las potencias a partir del alma tiene lugar de un modo ordenado: las primeras en emanar de ella, inmediatamente, son el entendimiento y la voluntad, después los sentidos y el apetito sensible... Estas otras facultades, sin embargo, no emanan directamente del alma, sino que cada una lo hace de la facultad superior correspondiente (S. Th., I, q. 77, art. 7). [El] *ordo naturae* [es un orden]... *essendi et emanationis*... Se sigue que toda facultad es a la vez presente al alma y a las otras facultades, y en particular a aquella de la que emana... Al <<*ordo essendi et naturae*>> entre las facultades corresponde, *en sentido inverso*, el <<*ordo operandi*>> (*generationis et temporis*). Puesto que en el devenir físico lo imperfecto precede a lo perfecto, y lo inferior a lo superior (S. Th., I, q. 77, art. 4), las primeras en el obrar serán, por lo tanto, las potencias vegetativas que preparan el cuerpo y los órganos de los sentidos...” (pp. 225-226).

<sup>18</sup> En términos aristotélicos, toda filosofía monista no conceptualiza al acto y a la potencia como dos *principios* que puedan existir conjuntamente, sino que reduce a la potencia a un *estado* anterior al acto, del cual estado éste (el acto) constituiría una delimitación particular. El todo monista, por ello, sería genérico y encerraría potencialmente todas las determinaciones; estas últimas serían un empobrecimiento –pasajero, aparente, extrínseco– de aquel. Desde una perspectiva similar a ésta critica Maritain (1980, p. 47) a Freud. Por lo demás, nótese que este principio tendrá un peso decisivo en la concepción freudiana del desarrollo individual, que partiría de un estadio “anobjetal” o indiferenciado.

<sup>19</sup> En última instancia, la tendencia de un organismo a oponerse a su destrucción no es más que una pulsión parcial, de tal forma que “sólo queda el hecho de que el organismo no quiere morir sino a su manera”. No existe ninguna tendencia al perfeccionamiento, ninguna finalidad, sino que, afirma Freud, “no creo en tal instinto y no veo medio de mantener viva esta benéfica ilusión” (pp. 2529-2531). Por eso, más allá del principio del placer y también del de realidad (resultante de la confluencia del principio de placer y la realidad) se encuentra la fuerza dominante del “principio de nirvana”, es decir, “la aspiración a aminorar, mantener constante o hacer cesar la tensión de las excitaciones internas”(p. 2533).

<sup>20</sup> Esta “vuelta del instinto contra el propio yo, sería realmente un retorno a una fase anterior del mismo, una regresión” (p. 2533). Sobre este tema volverá Freud, por ejemplo, en 1924, en *El problema económico del masoquismo*.

<sup>21</sup> En un planteo filosófico transparente, clásico y radical, Freud afirma que es imposible “conciliar la existencia del mal con la omnipotencia y soberana bondad de Dios”. En nota al pie da la razón al Mefistófeles del *Fausto* de Goethe: “Pues todo lo que nace/merece perecer...” (p. 3052)

<sup>22</sup> Véase también 1922, p. 2675.

<sup>23</sup> Para ésta, se trata de una exigencia natural e indeleble de plenitud que se encuentra en todo hombre y puede llamarse “amor propio”. Es que “en el núcleo originario del espíritu creado, y en la más elemental iniciación de lo que puede llamarse verificación de la propia vida, tuvo lugar y sigue estando en acción algo que es acto personal con toda propiedad acaecido en el espíritu, pero que a la vez es acontecimiento por creación y, por lo mismo,

un fenómeno de la naturaleza”. Esta tendencia “no puede quitarse de la circulación ni suspenderse en sus efectos” y domina y penetra toda tendencia natural y cualquier decisión consciente, y más que nada nuestra inclinación amorosa hacia el mundo o hacia una persona” (Pieper, 1980, p. 504). El buen amor propio es “la forma de todo amor, la que todo lo fundamenta y hace posible y, al propio tiempo, la que nos es más familiar y querida”; es, también, “la medida de todo amor” (Pieper, 1980, p. 506). Afirma Sto. Tomás de Aquino que “uno se ama a sí mismo más que a los demás” (S. Th., I-II, 27, 3), y que el amor a los demás “procede del amor que siente uno por la propia persona” (III, 28, 1, 6). El amor a sí mismo es el más radical, el modelo de amor perfecto o quiescente. Esto es así porque con nosotros mismos no sólo hay unión afectiva o psicológica, sino unidad metafísica, “de donde, así como la unidad es principio de la unión, así también el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad” (II-II, 25,4).

<sup>24</sup> Si no se asumiera el aspecto cuantitativo-mecanicista, la comparación podría significar sólo la estrecha relación entre ambas clases de amor.

<sup>25</sup> Cfr. : “Ni en este caso [en la melancolía] ni en el duelo, logramos llegar a una comprensión económica del proceso” (1915<sup>a</sup>, p. 2096). “De todos modos, un detenido examen nos lleva a comprobar que esta descripción muestra oposiciones inexistentes en realidad. Desde el punto de vista económico, no se trata ni de enriquecimiento ni de empobrecimiento, pues incluso el estado amoroso más extremo puede ser descrito diciendo que el yo se ha «introyectado» el objeto... ¿Es acaso indudable que la identificación presupone la cesación del revestimiento de objeto? ¿No puede muy bien haber identificación conservándose el objeto?” (1921, p. 2591).

<sup>26</sup> Testimonio indirecto de ello puede ser la insatisfacción de Lou Andreas-Salomé con lo que consideraba una exposición incompleta de un tema crítico. Es conocida la adhesión de Andreas-Salomé a la cosmovisión monista romántica. Toda su vida se sintió inspirada por las ideas de Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche. Su encuentro con el psicoanálisis (y con el mismo Freud, con quien siempre mantuvo una relación de adhesión filial, discipular y amistosa) fue para ella tanto la continuación natural de sus convicciones previas como la revelación de un camino que siempre había esperado. Ahora bien, en 1921 termina de dar forma a su posición frente a la obra del maestro, al publicar *La doble dirección del narcisismo*. El narcisismo “no se limita al amor a sí mismo. Más allá de las energías positivas que el ser obtiene de la armonía consigo mismo, de la complacencia en sí mismo, Lou describe una segunda dirección: el retorno a uno mismo es el comienzo de una apelación a la armonía primera, anterior a la prueba de la individuación; a su desgracia, no duda en añadir. La reconquista de la totalidad primitiva, en vez de ser signo de una regresión, es en su opinión una victoria” (Michaud, 2000, p. 239). En otras palabras, era consciente de que Freud no estaba siendo coherente con sus principios filosóficos. Así se lo dice, incitándolo a escribir una obra más abarcadora, “sistemática”, en la que el narcisismo fuera relacionado con el monismo. Freud le responde epistolarmente que no le interesan las visiones sintéticas, de conjunto, sino más bien analizar y trazar fronteras. Además, dice, “el yo ha ido

conquistando progresivamente su autonomía; imposible renunciar a distinguirlo del mundo. Si abandona las fronteras que lo hacen autónomo se hallará entregado al dolor” (Michaud, 2000, p. 251). Otra referencia indirecta de interés sobre la cuestión es la situación planteada en trono a la publicación de *El trauma del nacimiento* por Otto Rank en 1924. Rank había ido apartándose de Freud en los años anteriores. Freud mantiene sus reservas con respecto a la obra citada. El nacimiento, escribe Rank, es el trauma fundamental porque supone la pérdida de la unidad anterior. Es revelador el motivo de las fuertes críticas de Andreas-Salomé, cuyas ideas tenían una cierta afinidad con las de Rank: éste se equivocaba en pretender haber hecho un descubrimiento que lo independizaba de Freud; más bien, manteniéndose fiel al maestro podía profundizar con mayor seguridad en esta línea de pensamiento. Cfr. Michaud, 2000, p. 286.

<sup>27</sup> Sobre este tema volverá Kohut y discutirá, por ejemplo, con Kernberg.

<sup>28</sup> Freud no los distingue.

<sup>29</sup> Estos temas tendrán un lugar significativo en Kohut, 1971.

<sup>30</sup> Véase la descripción de Maritain (1980, p. 51) de la sublimación en ese sentido, análogo al utilizado por Kohut en 1971.

<sup>31</sup> Cfr. 1920, p. 2541: “Es evidente que los procesos desligados o primarios producen sensaciones mucho más intensas que los ligados o secundarios. Los procesos primarios son temporalmente más tempranos”. Cfr. también 1930, p. 3027. Con la sublimación “prodúcese una innegable limitación de las posibilidades de placer, pues el sentimiento de felicidad experimentado al satisfacer una satisfacción primitiva indómita, no sujeta a las riendas del yo, es incomparablemente más intenso que el que se siente al saciar un instinto dominado”. Pasajes como éstos llevaron a Guntrip (1971, p. 125) a considerar revolucionario en la historia del psicoanálisis el siguiente fragmento de Winnicott: “¿Hay aquí quienes creen que las experiencias más intensas pertenecen al mundo de los fenómenos instintivos y orgiásticos? Quiero poner en claro de una vez por todas que creo que éste sería un grave error, un error peligroso. Quienes lo afirman no tienen en cuenta la función de la organización yoica. Sólo cuando alguien acumula experiencia personal hasta integrar un todo susceptible de transformarse en un *self*, esa satisfacción instintiva se salva de convertirse en un factor de desintegración, o alcanza un significado que va más allá de lo estrictamente fisiológico...” (Winnicott, 1967).

<sup>32</sup> Por ejemplo, la aclaración de que considerar a la instancia crítica como externa es una falla propia, por ejemplo, de la paranoia o aquélla de que “en aquellos casos en los que no ha llegado a desarrollarse tal ideal la tendencia sexual de que se trate entra a formar parte de la personalidad del sujeto en forma de perversión” (p.) (algo similar a lo que Kohut llamará “productos de desintegración”). Cabe destacar, por otra parte, que la descripción del superyó como una instancia represiva (y originariamente sádica) tiene lugar más tardíamente en la obra de Freud, y se nutre de la idea de una pulsión de muerte originaria.

<sup>33</sup> Véase una comparación entre ambas clases de identificación en 1915<sup>a</sup>, p. 2096.

<sup>34</sup> Por eso es que el melancólico, una vez perdido el objeto, sufre una regresión a esa identificación, y la instancia crítica dirige hacia sí los reproches que dirigiría hacia el objeto (pp. 2097-2098). Éste es otro argumento a favor de la idea de que el narcisismo se distingue cualitativamente y no por su objeto. En 1915-1917, Freud afirma que, si bien la manía de grandeza narcisista nos lleva a pensar en una concentración de libido retirada de los objetos en el sujeto, es claro que hay relaciones objetales implicadas en el complejo: en la manía persecutoria, el maniaco se defiende de una persona del mismo sexo por la que siente especial afecto, temiendo la homosexualidad; en la melancolía, los autorreproches se refieren en realidad a otro al que no se quería perder. (pp. 2387-2389).

<sup>35</sup> En este sentido, en 1923, Freud afirma que en *Duelo y melancolía* no había llegado a darse cuenta “de toda la importancia de este proceso ni de lo frecuente y típico que era”; “ulteriormente, afirma, hemos comprendido que... participa considerablemente en la estructuración del yo y contribuye, sobre todo, a la formación de aquello que denominamos carácter” (p. 2710).

<sup>36</sup> Cfr. 1915-1917, p. 2385. Este concepto será continuado y precisado entre otros por Kohut y éste le atribuirá también alcances terapéuticos. Freud no creía que pudiera aplicarse a las neurosis narcisistas (en general, porque luego se distingue con mayor precisión dentro de ellas) “la técnica que tan excelentes resultados nos dio en las de transferencia”; es que, “siempre que intentamos adentrarnos en el estudio de ellas vemos alzarse ante nosotros un muro que nos cierra el paso”. En resumen, “en las neurosis narcisistas la resistencia resulta invencible, y lo más que podemos hacer es echar una mirada por encima del muro que nos detiene y espiar lo que al otro lado del mismo sucede. Nuestros métodos técnicos usuales deben, pues, ser reemplazados por otros, pero ignoramos todavía si nos será posible operar esta sustitución” (1915-1917, p. 2386). Para Kohut, en cambio, en la medida en que haya un *sí mismo nuclear* constituido (como sucede en lo que llama “trastornos narcisistas de la personalidad o de la conducta”) es posible el acceso por transferencia, a fin de reactivar las estructuras arcaicas.

<sup>37</sup> En casos severos de narcisismo secundario, como en la demencia precoz, se observan una serie de “fenómenos relativos a los esfuerzos de la libido por retornar a los objetos, y correspondientes, por tanto, a una tentativa de curación” (1915-1917, p. 2385). Para la filosofía clásica, el hecho mismo de amar es bueno, porque no es una emoción sino que implica una relación real con alguien también real, relación íntima que es para los hombres una exigencia natural. Por eso es que, tanto para Dostoyevski como para Bernanos o Sartre, el “infierno” consiste en la incapacidad de amar. Si bien es cierto que quien ama se expone a sufrir y, por eso, que quien no puede amar tampoco puede sufrir –en cierto sentido–, también lo es que “hasta el amante desgraciado es más feliz que el que no puede amar”. Es que “puede darse amor sin dolor y sin amargura”, pero “no puede darse amor sin alegría” (Pieper, 1980, p. 499).

<sup>38</sup> Una vez más, la sexualidad separada del sujeto vista como un “producto de desintegración”.

<sup>39</sup> Es clara la semejanza con el “hambre de objetos” y de “ideales” que describe Kohut en el narcisista.

<sup>40</sup> El mismo Freud considera que la transferencia es una prueba de que el adulto siempre necesitará esas relaciones de amor originarias (1926, p. 2908).

<sup>41</sup> Entiende que éste consiste, en gran parte, en un proceso de sucesivas introyecciones y proyecciones de la realidad exterior. Si bien estas observaciones serán continuadas por Melanie Klein en lo que hace a la importancia constitutiva de las relaciones objetales, no se encuentra en ellas, como en Klein y en el Freud posterior, la postulación de una agresividad radical y originaria, sino sólo reactiva. Éste es el carácter fundamental de la agresividad para los autores de la Psicología del sí mismo y el motivo por el cual su estudio, aseguran, abre las puertas al sí mismo. En relación a este tema, pueden encontrarse en estas obras algunas conocidas referencias al yo-persona, como aquella de que “nos parece extraño e impropio oír que un instinto <<odia>> a un objeto, y de este modo caemos en la cuenta de que los conceptos <<amor>> y <<odio>> no son aplicables a las relaciones de los instintos con sus objetos, debiendo ser reservados para la relación del yo total con los objetos” (1915b, p. 2050).

<sup>42</sup> En términos de Winnicott (1967), la angustia de un bebé se produce ante la insatisfacción de la “necesidad no orgiástica” de relación básica para fortalecer su sí mismo; esta angustia consiste en un estado de confusión cercano a la desintegración de sus estructuras del yo. Cfr. Guntrip (1971, p. 125).

<sup>43</sup> Escribe Freud en 1921: “Cada una de las diferenciaciones psíquicas descubiertas representa una dificultad más para la función anímica, aumenta su inestabilidad y puede constituir el punto de partida de un fallo de la misma; esto es, de una enfermedad. Así, el nacimiento representa el paso desde un narcisismo que se basta por completo a sí mismo a la percepción de un mundo exterior variable y al primer descubrimiento de objetos. De esta transición, demasiado radical, resulta que no somos capaces de soportar durante mucho tiempo el nuevo estado creado por el nacimiento y nos evadimos periódicamente de él, para hallar de nuevo en el sueño nuestro anterior estado de impasibilidad y aislamiento del mundo exterior” (p. 2601). Son explícitos en este pasaje la nueva idea de un narcisismo anobjetal, la primacía de lo indeterminado y lo negativo de toda determinación, el pesimismo metafísico que nos lleva a preferir el aislamiento a la relación con el mundo. Es significativa, asimismo, la mayor cercanía de estas ideas con las de Andreas-Salomé y O. Rank comentadas más arriba, afinidad que abona la hipótesis planteada.

<sup>44</sup> En 1938 la sede originaria de la libido será el “Yo-Ello” indiferenciado (p. 3382). La nueva fórmula no hace más que confirmar el nuevo sentido a-personal y anobjetal del narcisismo, mediante el recurso de recordar que el yo-instancia de la 2ª tópica es sólo una modificación superficial del Ello.

<sup>45</sup> La convicción de la existencia de esta agresividad originaria tendrá para Freud importantes consecuencias: será un “lecho rocoso” o un “cimiento psicológico último” (1937) más allá de los cuales no se podrá ir ni a nivel teórico -interpretándola como una reacción de

una persona- ni a nivel práctico -pretendiendo buscar una causa que explique la “reacción terapéutica negativa” y la ocurrencia en ciertos pacientes de una “necesidad de enfermedad” y no de una “voluntad de curación” (1923, p. 2722).

<sup>46</sup> Recuérdese también al yo como “fachada del ello” de *El malestar...* (1930, p. 3018).

<sup>47</sup> Cfr. Winnicott (1971) en Guntrip (1971, p. 126): “Ahora comprendemos que no es la satisfacción de los instintos lo que determina que un bebé empiece a ser, a sentir que su vida es real, a descubrir que vale la pena vivirla (...) El *Self* debe proceder a la utilización de los instintos por ese *Self*. El jinete debe montar el caballo y no dejarse arrastrar por él.”

<sup>48</sup> Cabe preguntarse cómo es posible, en este nuevo esquema de narcisismo anobjetal, que el Ello tuviera tales cargas originariamente.

<sup>49</sup> Por ejemplo, aquel en el que Freud explica que este yo que se ha puesto al servicio de la pulsión de muerte por la sublimación, por haberse llenado de libido –aunque sexualizada– “aspira... a vivir y ser amado”, aunque, por la disociación de pulsiones, “se expone en su combate contra la libido al peligro de ser maltratado e incluso a la muerte” 1923, p. 2726)

<sup>50</sup> Cfr.: “El psicoanálisis es un instrumento que ha de facilitar al yo la progresiva conquista del Ello”, porque es preferible psicodinámicamente que el contenido del Ello no pase directamente al Yo, sino a través del ideal del Yo; el Yo progresa con el “dominio” y la “coerción” de los instintos; 1923, p. 2726. Cfr. también: “Es muy interesante observar que precisamente las tendencias sexuales coartadas en su fin son las que crean entre los hombres lazos más duraderos. Pero esto se explica fácilmente por el hecho de que no son susceptibles de una satisfacción completa, mientras que las tendencias sexuales libres experimentan una debilitación extraordinaria por la descarga que tiene efecto cada vez que el fin sexual es alcanzado. El amor sensual está destinado a extinguirse en la satisfacción. Para poder durar tiene que hallarse asociado desde un principio a componentes puramente tiernos, esto es, coartados en sus fines, o experimentar en un momento dado una transposición de este género.” (1921, p. 2591)

<sup>51</sup> Por ejemplo, cuando Freud afirma del yo que “su situación de mediador le hace sucumbir también, a veces, a la tentación de mostrarse oficioso, oportunista y falso, como el estadista que sacrifica sus principios al deseo de conquistarse la opinión pública” [1923, p. 2726]; tal afirmación, de gran afinidad, por ejemplo, con el concepto de “falso self” de Winnicott, sería insostenible en el contexto del yo-instancia porque, si el yo fuera sólo esa “pobre cosa” “sometida a servidumbres y peligros de tres clases”. ¿qué diferencia podría haber entre un yo falso y otro verdadero? ¿Qué densidad propia podría tener ese yo para motivar una diferenciación?

<sup>52</sup> “Intentaremos representarnos cómo se comportan los hombres mutuamente desde el punto de vista afectivo. Según la célebre parábola de los puercoespines ateridos (Schopenhauer: *Paréngas und Paralipomena*, 2ª parte, XXXI, «*Gleichnisse und Parabeln*»), ningún hombre soporta una aproximación demasiado íntima a los demás. «En un crudo día invernal, los puercoespines de una manada se apretaron unos contra otros para prestarse mutuo calor. Pero al hacerlo así se hirieron recíprocamente con sus púas y hubieron de separarse.

Obligados de nuevo a juntarse por el frío, volvieron a pincharse y a distanciarse. Estas alternativas de aproximación y alejamiento duraron hasta que les fue dado hallar una distancia media en la que ambos males resultaban mitigados.» (1921, p. 2582-2583).

<sup>53</sup> Cfr.: "...nos apresuramos a adelantar nuestras dos principales objeciones al respecto; ante todo, un amor que no discrimina pierde a nuestros ojos buena parte de su valor, pues comete una injusticia frente al objeto; luego, no todos los seres humanos merecen ser amados" (1930, p. 3040). Véase un interesante análisis de este pasaje en Pieper (1980), pp. 470-476. Téngase en cuenta que, para la filosofía clásica, el amor, por ser realista, por tener el fundamento metafísico apuntado, implica la anterioridad de un conocimiento y, por tanto, de una *elección*. El amor más profundo, está dicho, es de *persona a persona*. Solamente quien tiene este amor puede tener realmente un amor universal pues, para esta perspectiva, lo universal no se opone a lo individual. Desde un punto de vista monista, en cambio, el amor genérico (a una idea, abstracto) puede identificarse con su contracara: la indiferencia o el odio para con personas individuales. Es por eso que, en el creacionismo, el amor no es nunca ciego *simpliciter*. Al contrario, como el amor supone haber visto mucho —la intimidad de otra persona, lo más profundo del amado—, puede ser ciego sólo relativamente, es decir, parecer ciego a quienes no pueden captar —por no amar— el atractivo del amado que capta el amante.

<sup>54</sup> "Mi amor es para mí algo muy precioso, que no tengo derecho a derrochar insensatamente... Si amo a alguien, es preciso que éste lo merezca por cualquier título. (Descarto aquí la utilidad que podría reportarme, así como su posible valor como objeto sexual, pues estas dos formas de vinculación nada tienen que ver con el precepto del amor al prójimo.) Merecería mi amor si se me asemejara en aspectos importantes, a punto tal que pudiera amar en él a mí mismo; lo merecería si fuera más perfecto de lo que yo soy, en tal medida que pudiera amar en él al ideal de mi propia persona; debería amarlo si fuera el hijo de mi amigo, pues el dolor de éste, si algún mal le sucediera, también sería mi dolor, yo tendría que compartirlo. En cambio, si me fuera extraño y si no me atrajese ninguno de sus propios valores, ninguna importancia que hubiera adquirido para mi vida afectiva, entonces me sería muy difícil amarlo. Hasta sería injusto si lo amara, pues los míos aprecian mi amor como una demostración de preferencia, y les haría injusticia si los equiparase con un extraño. Pero si he de amarlo con ese amor general por todo el Universo, simplemente porque también él es una criatura de este mundo, como el insecto, el gusano y la culebra, entonces me temo que sólo le corresponda una ínfima parte de amor, de ningún modo tanto como la razón me autoriza a guardar para mí mismo." (1930, pp. 3044-3045).