

**Roldán, Juan Pablo**

*Apuntes filosóficos sobre el amor a sí mismo en  
la obra de Heinz Kohut*

*Philosophical notes about love of oneself in  
Heinz Kohut's work*

Revista de Psicología Vol. 4 N° 7, 2008

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. (2008). Apuntes filosóficos sobre el amor a sí mismo en la obra de Heinz Kohut [en línea]. *Revista de Psicología*, 4(7).

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/apuntes-filosoficos-amor-kohut-roldan.pdf> [Fecha de consulta:...]

## **Apuntes filosóficos sobre el amor a sí mismo en la obra de Heinz Kohut**

*Philosophical notes about love of oneself in Heinz Kohut's work*

Juan Pablo Roldan  
UCA

### **Resumen**

Heinz Kohut continúa el desarrollo teórico acerca del narcisismo realizado por el movimiento que puede llamarse Teoría de las relaciones objetales. El autor otorga mayor coherencia filosófica a una serie de observaciones de Freud, que se encontraban en tensión teórica con muchos de sus postulados filosóficos originados en la filosofía romántica y positivista. Desde un punto de vista epistemológico, la psicología de Kohut asigna un lugar decisivo –inclusive por sus consecuencias clínicas– a las consideraciones filosóficas. Puede decirse que, por este camino, sus tesis sobre el amor a sí mismo son compatibles con un cuerpo clásico de doctrina metafísica y antropológica sobre el tema.

### **Abstract**

Heinz Kohut carries on the theoretical development about narcissism coming from the movement that can be called Theory of object relationships. The author grants greater philosophical coherence to a series of Freud's observations that were in theoretical strain with many of his philosophical postulates coming from the romantic and positivist philosophy. From an epistemological point of view, Kohut's psychology assigns a decisive place –even because of the clinical consequences– to philosophical considerations. It can be said that along this path his theses about love of oneself are compatible with a classic body of metaphysical and anthropological tenet on the subject.

*Palabras Claves:* Teoría psicoanalítica, Metapsicología, Relaciones Objetales, Amor, Filosofías, Freud, Kohut.

*Key Words:* Psychoanalytic Theory, Metapsychoanalytic, Object Relations, Self Psychology, Love, Philosophies, Freud, Kohut.

### *Introducción*

La *Psicología del sí mismo (Self Psychology)* de Heinz Kohut puede incluirse dentro de la línea psicoanalítica llamada *Teoría de las relaciones objetales*.

En el contexto de esta última, cabría establecer un origen lejano de esta Psicología del sí mismo en el llamado *Psicoanálisis Interpersonal*, que “no constituye una teoría unificada, integral”, sino que es un “conjunto de diferentes aproximaciones a la teoría y práctica clínica” (Greenberg y Mitchel, 1983, p. 79) que tenían en común ciertas premisas opuestas al *Modelo de pulsión-estructura*. Sus autores más significativos fueron Harry Stack Sullivan, Erich Fromm, Karen Horney, Clara Thompson, Frieda Fromm-Reichmann.

Por otra parte, más cercanamente, es indispensable aludir a la influencia de las ideas mantenidas en la Sociedad Psicoanalítica Británica (tanto las del “Grupo A” –leal a Anna Freud– como las del “B” –seguidores de M. Klein–; más especialmente, las del “Grupo Medio” –por ejemplo, Winnicott– y las de un autor independiente –aunque influido por todos los anteriores– de gran formación filosófica, como W.R.D. Fairbairn) así como las del Psicoanálisis norteamericano, en particular la llamada Psicología del Yo.

Heinz Kohut escribió muy poco hasta la publicación, en 1959, de *Introspección, empatía y psicoanálisis*. Progresivamente, quien fuera llamado *Mr. Psychoanalysis* y fuera presidente de la American Psychoanalytic Association y vicepresidente de la Internacional Psychoanalytical Association, fue apartándose de la ortodoxia freudiana, al tiempo que incrementaba su producción escrita.

La naturaleza de estas modificaciones en las ideas de Kohut ha sido y es objeto de numerosas interpretaciones y polémicas. En cualquier caso, estos cambios están íntimamente ligados al tema de estas páginas.

Se ha dicho que las ideas de Kohut constituyen un desarrollo de ciertos núcleos del pensamiento de Freud, que Kohut habría liberado de fundamentos filosóficos y *metapsicológicos* contradictorios con ellos y de “cuerpos extraños” posteriores –como las doctrinas de Heinz Hartmann (continuador del Modelo de pulsión-estructura y, por lo tanto, teórico de las relaciones objetales

como fenómenos puramente sociológicos y extrínsecos) y de Franz Alexander (quien agudizaba el reduccionismo biologista)– y permitido, de esta forma, su exposición en el contexto de una doctrina más coherente y, consecuentemente, su profundización.<sup>1</sup> Aunque existe también fundamento para afirmar que la declarada aceptación de Kohut de las doctrinas freudianas, a veces ciertamente forzada, no es más que una especie de “homenaje” al maestro (Greenberg y Mitchel, 1983, p. 364), y si bien el mismo Kohut concluye su último escrito, de publicación póstuma, con una invocación a que el análisis, para sobrevivir, “cambie el estudio de Freud por el estudio del hombre” (1982, p. 405), no caben dudas de esta matizada continuidad con las ideas de Freud.<sup>2</sup>

### *Cuestiones epistemológicas. El lugar de la filosofía*

Kohut opina en reiteradas ocasiones que la epistemología del siglo XX debe constituir una influencia benéfica para el psicoanálisis. Es que, según él, en muchos aspectos, Freud se ha visto condicionado por ser básicamente un hombre de ciencia del siglo XIX (1977, pp. 60-61). Por una parte, por adherir casi sin críticas –aunque con contradicciones manifiestas, sin las cuales no podría haber sido el creador del Psicoanálisis– al criterio de que toda ciencia debe basarse en una extrospección de tipo físico-empírico, que da lugar a la pretensión de formular un modelo mecánico de la mente. Por otra, y más allá de la distinción –analizada en la primera parte de este trabajo– entre observaciones empíricas y especulaciones dudosas, por la propensión de Freud a cierto dogmatismo y racionalismo epistemológicos.

Frente a lo primero, Kohut reivindica, desde su publicación de 1959, el valor central de la introspección y la empatía, al punto de que para él constituyen la *esencia* del psicoanálisis, que debe ser definido “operacionalmente” para huir del dogmatismo referido (1977, 1982).

Con respecto a la segunda, cree importante distinguir entre un nivel epistémico cercano a la experiencia (o “camino bajo”) y otro más lejano a ella (el “camino alto”), en el sentido de que relaciona los datos de experiencia con las teorías cercanas a la experiencia, a fin de formular teorías amplias y, de esta forma, lejanas a la experiencia (1982)<sup>3</sup>. Entre ambos existe una continua relación, en la que precisamente consiste el quehacer científico. Kohut afirma desconfiar tanto de un pragmatismo antiteorético como de una instancia pretendidamente especulativa que no tome en cuenta la realidad.

Su progresiva revisión de ciertas ideas de Freud, afirma, ha respondido a una necesidad que puede entenderse a la luz de estas coordenadas. Las inconsistencias de la doctrina freudiana –que se estaba convirtiendo, en épocas de Kohut, cada vez más en una especie de credo moral y educativo (1982, p. 399)- lo animaron a revisar las “teorías básicas”– Se trató en su vida de una especie de “voz” que al principio rechazó escuchar.<sup>4</sup>

¿Incluyen a los supuestos filosóficos estos cambios propuestos en el “camino alto”, epistemológico? Se mantiene aquí como hipótesis que sí los incluyen y, más aún, que ocupan un lugar central cuyo desconocimiento impediría descubrir la conexión de toda una serie de propuestas teóricas de Kohut, relacionadas entre sí por ese fondo que les otorga esa cohesión de la que carecía la obra de Freud.

Esto no debe entenderse, sin embargo, como una confusión entre niveles epistémicos. Puede inferirse el lugar de la filosofía en la visión de la ciencia de Kohut recogiendo algunas de sus referencias ocasionales al tema epistemológico. Fundamentalmente, puede concluirse que Kohut no identifica, sin más, a la filosofía con el camino alto, alejado de la experiencia, en oposición al camino bajo –cercano a ella–, como si se tratara de una especie de *abstracción de abstracciones*, una suerte de *metaciencia*, como en general lo es para el neopositivismo. Significativamente, Kohut distingue en el “camino alto”, un nivel efectivamente abstracto, tentativo, con algo de “lúdico” (1977) y otro que, aunque esté en el camino alto, está inmediatamente ligado a la experiencia, casi como una continuación natural de ella.<sup>5</sup> Cuando consideramos este tipo de cuestiones (como “sentir que la vida es significativa a pesar del fracaso externo” o “la sensación de una muerte triunfante o de una supervivencia estéril) podemos preguntarnos, afirma Kohut, si no estamos penetrando “en las regiones nebulosas de la metafísica”. “No estoy de acuerdo”, se responde. Estas cuestiones “no constituyen especulaciones abstractas nebulosas” (1977). En otras palabras, se basan en una experiencia cercana, se consideran en el “camino alto”, pero no son “abstractas” ni “nebulosas”. En el “camino alto”, podría concluirse, tendríamos dos niveles epistémicos, uno filosófico y otro científico.<sup>6</sup>

El primero, el filosófico, nos brindaría certezas –por nutrirse directamente de la realidad– y el segundo, tal como propone la epistemología contemporánea, modelos explicativos, siempre provisionales. Si bien Kohut no formula explícitamente esta distinción, creo que es lícito inferirla, fundamentalmente

de toda una serie de supuestos filosóficos que postula como indudables, y de la diferencia entre éstos y ciertos esquemas que propone sólo a título tentativo y analógico.<sup>7</sup>

Los siguientes constituirían algunos de esos supuestos filosóficos irrenunciables que brindarían unidad en profundidad a la obra de Kohut y que, según él, habría ido descubriendo progresivamente (y “con resistencias” al comienzo):

- Primacía del acto, de lo determinado, sobre la potencia, lo indeterminado; primacía de la unidad sobre la multiplicidad y del orden sobre el desorden.
- Consecuentemente, distinción entre el *ordo naturae vel perfectionis* –orden de naturaleza o perfección– y el *ordo temporis vel operationis* –orden temporal o de despliegue operativo–; en otras palabras, superioridad y anterioridad ontológica de lo posterior o secundario en el orden temporal del desarrollo.
- Finalismo, antimecanicismo.
- Consistencia de la *persona*.
- El hombre como *unitas multiplex*, donde lo superior es lo más profundo.
- Existencia en el hombre de un *appetitus naturalis* o fuerza originaria hacia su bien.
- Amor a sí mismo originario y perdurable. Inexistencia de un odio o destructividad primarios hacia sí o hacia el mundo exterior.
- Amor a sí mismo directamente proporcional al amor a los otros.
- Valoración de Eros o amor de concupiscencia o imperfecto.
- Necesidad constitutiva de las relaciones interpersonales.
- Existencia en el hombre de una libertad basada en lo natural.

En las próximas páginas se intentará documentar la presencia de estos principios filosóficos.

Una característica significativa de esta *vuelta* de Kohut a tesis filosóficas clásicas como consecuencia, en gran parte, de la utilización –no sólo clínica– de la introspección y de la empatía, es que, hasta donde se puede percibir por sus escritos, se va acercando a posiciones metafísicas últimas, aunque no termina de llegar a ellas. No las niega y, más aún, sus otras tesis tienden, por gravitación propia, hacia su aceptación. Es una constante en su pensamiento,

por ejemplo, el tema de la transitoriedad de la vida, de la trascendencia, de la relación con Dios en este contexto. Sus formulaciones son problemáticas, no son radicales, pero muestran una *simpatía* para con las tesis metafísicas clásicas.<sup>8</sup>

Una afirmación indirecta de esta hipótesis acerca de la centralidad de los principios filosóficos en la obra de Kohut, así como de su consiguiente función de otorgar una “supraordenación” a las distintas cuestiones propiamente psicológicas que considera, es la coincidencia de algunos de sus críticos en desatender estos aspectos o en identificar niveles epistémicos en juego.<sup>9</sup>

Los siguientes son algunos ejemplos de críticas de la primera clase (es decir, que no considerarían los supuestos filosóficos subyacentes a la obra):

- El hecho de que, para Kohut, todo conflicto pulsional, o entre pulsiones y estructuras, constituya un “producto de desintegración” implicaría que no cabría, una “complementariedad” como la que defiende Kohut entre el psicoanálisis clásico y la psicología del sí mismo, ni cabrían, tampoco, neurosis estructurales que no fueran, más hondamente, un trastorno del sí mismo. (Greenberg y Mitchel, 1983, pp. 359-361)<sup>10</sup>; más aún, esta complementariedad sería contradictoria, lo que denotaría, en el pensamiento de Kohut, “algunas inconsistencias internas asombrosamente poco consideradas” (Wallerstein, 1999, p. 125).  
Si bien se volverá sobre este tema, puede apuntarse ahora que probablemente una de las causas de estas críticas sea el atribuir valor excesivo a la *metáfora espacial* de un centro y una periferia –y no ver, de esta forma, una problemática más compleja para la cual es indispensable considerar otras nociones<sup>11</sup>– y que, de todas formas, lo que en el fondo está en juego es un principio filosófico irrenunciable para Kohut: el desorden no puede ser originario. Una vez establecido esto, cabe un desorden, siempre secundario, mayor o menor pero, en cualquier caso, debe haber un cierto grado de *des-integración* de por medio. Si se negara esto, afirma Kohut, habría que renunciar a hablar de hombre, de la posibilidad de una vida significativa, de la posibilidad de salud y de curación.
- No tiene sentido realizar una distinción entre *déficit* y *conflicto* como la que Kohut propone. En última instancia, lo que Kohut llama déficit no es más que otro tipo de conflicto<sup>12</sup>, sólo que ahora las instancias psíquicas reciben nombres distintos, como los de polo de ambiciones y polo de ideales (Wallerstein, 1999).

El trasfondo filosófico de las ideas de Kohut aquí ignorado sería el de que afirmar que el conflicto es originario y constitutivo, sería afirmar que el desorden o el mal lo son, con lo cual, nuevamente, no tendría fundamento ninguna psicología. La idea de déficit, en cambio, hace referencia a una *privación* –en términos filosóficos–, lo que implica que se trata de un hecho ontológicamente secundario. Por otra parte, como se verá, Kohut abandona progresivamente la idea de instancias psíquicas porque ésta implica, necesariamente, un conflicto originario y una falta de sujeto último en el hombre.

- La acusación –análoga a la anterior– de que no tiene sentido que Kohut plantee el modelo ideal de un desarrollo personal gozoso y perfecto –inclusive modificando radicalmente su perspectiva acerca del Complejo de Edipo, como se verá– para luego reconocer que no se da nunca en la realidad y que, en todos los casos, se dan ciertos desórdenes, déficits y conflictos derivados. Por una cuestión de “economía de pensamiento”, convendría no postular –por absolutamente irrelevante– la existencia de tal fantástico estado paradisíaco (Greenberg y Mitchel).<sup>13</sup> Una vez más, Kohut, al hablar del orden primario, no está describiendo empíricamente un estado originario (en el *ordo operationis*) sino una realidad indispensable para explicar lo que la misma observación empírica muestra, según él, como des-orden o des-integración. Sin esta doctrina de la anterioridad del orden no podrían ser explicadas las observaciones empíricas.
- Kohut se contradiría al afirmar que durante la vida madura continuamos teniendo “objetos del sí mismo”, porque éstos serían característicos de la inmadurez (Greenberg y Mitchel, 1983).  
Esta tesis de Kohut podría entenderse, como se verá, en referencia a los postulados clásicos, de hondas raíces metafísicas, acerca de la relación entre el amor de amistad y el de concupiscencia.
- Una agresividad originaria es claramente observable en la realidad, sobre todo en la clínica. Kohut minusvaloraría esta presencia, para convertirla, idealistamente, sólo en un hecho reactivo y, por lo tanto, secundario y corregible. Su actitud engendraría un optimismo superficial y poco realista (Kernberg, 1975).

Cabe para esta crítica el mismo comentario que para la anterior. Por lo demás, Kohut distingue entre una agresividad sana, natural, y otra patológica.

El segundo tipo de críticas -que también mostrarían oblicuamente el valor central de la filosofía en la obra de Kohut-, de sentido *inverso* al anterior, provendría de asignar un valor de realidad absoluto o directo a esquemas o explicaciones que para Kohut son, en verdad, modelos tentativos o analógicos. Por ejemplo, cuando se critica a Kohut el hecho de permanecer dentro de una explicación “homeostática” del funcionamiento psíquico, o el de que niega la posibilidad de plenas relaciones interpersonales, ya que cada hombre sólo se vincularía a los otros por búsqueda de “espejo” o de “ideal”, de tal forma que sólo podría relacionarse con “figuras esquemáticas y fantasmales” (Greenberg y Mitchel, 1983).

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

El pensamiento de Kohut sobre estos temas presenta una serie de coincidencias con el de Freud, en gran medida por haber recibido su herencia doctrinaria.

En primer lugar, Kohut, al igual que Freud, prefiere no definir con precisión al sujeto. Así como Freud utilizó multívocamente el término “yo”<sup>14</sup>, Kohut lo hizo con el término “sí mismo”. Esta característica se descubre sólo por inferencia en el caso de Freud, pero es también reconocida y asumida explícitamente en el caso de Kohut.<sup>15</sup>

En segundo lugar, ambos autores encuentran en el estudio del narcisismo un camino privilegiado para acceder al conocimiento del sujeto. En Freud, mediante la consideración de las entonces llamadas *neurosis narcisistas*. En Kohut -con una clasificación de las patologías más precisa en esa área- por medio del análisis de los llamados *trastornos narcisistas de la personalidad o de la conducta*, que son un tipo de trastornos *primarios* del sí mismo.

Sin embargo, las diferencias acerca de estas mismas cuestiones que presentan similitudes, constituyen un punto de partida firme para iniciar una comparación entre ambos enfoques.

La indefinición de Kohut sobre el tema del sujeto no encubre, como en Freud, ni un *puro* objetivo de “destrucción de pseudo evidencias” propias de la modernidad (como opinaba Ricoeur) -aunque en parte *sí* tiene este objetivo- ni es la consecuencia de una tensión entre principios metafísicos subyacentes opuestos. Tampoco pendula esta indefinición entre desarrollos conceptuales incompatibles, ni presenta avances seguidos de retrocesos dentro de una línea filosófica determinada.

Por el contrario, es el fruto tanto de un rechazo al *univocismo* del racionalismo iluminista (que con su *objetivismo* cosifica toda realidad, en particular la subjetiva o psíquica) como una afirmación clara y firme de una realidad *accesible* –pero no agotable– mediante la introspección y la empatía<sup>16</sup> (1977, 1982). Las distintas formulaciones de Kohut acerca de la noción de *sí mismo* –se anticipa aquí como hipótesis– no oscilan entre opuestos, sino que tienden gradualmente a una afirmación cada vez más consistente de un fondo metafísico *personalista*. Un ejemplo a este respecto que resume esta problemática es el paso del concepto de *sí mismo en sentido estrecho*, esbozado en 1971, al de *sí mismo en sentido amplio*, de 1977, que se considerará más abajo.

Con respecto al segundo tema (el de la relación entre el narcisismo y el estudio del sujeto), puede decirse que Kohut retoma el camino que Freud, en buena medida, abandonó en 1920. En efecto, son centrales para él la diferencia entre “autoerotismo” y “narcisismo”, o entre lo que Freud llamaba “narcisismo primario” y “narcisismo secundario”, la relación (no inversamente proporcional) entre el narcisismo y la “libido objetal”, el lugar fundamental de la relación con los otros en el desarrollo personal y de la autoestima, la importancia del “ideal del yo” –que Kohut conservará en 1971 como parte del superyó– como motorizador de una moral vivida gozosamente, etc.

Kohut cree que las características ambientales del mundo humano de su época –además del camino abierto por otros autores, cabría decir– lo indujeron a una profundización que, en el caso de Freud, no se presentaba como urgente en la clínica, como consecuencia de un distinto “*Zeitgeist*” (1977, 1982). En efecto, si bien Freud habría podido asomarse al tema del sujeto, habría permanecido atrapado dentro de las coordenadas de lo que Kohut llama el *Hombre Culpable*, esto es, el hombre explicado por el principio del placer, los problemas de cuya vida proceden del necesario conflicto entre sus pulsiones y las limitaciones externas y de sus estructuras internas. En cambio, los “factores psicotrópicos relevantes” en la época de Kohut (como las familias pequeñas o la ausencia del hogar de los progenitores) “promueven la creación de un mundo subestimulante y solitario para el niño y/o lo exponen, sin oportunidades para lograr un alivio eficaz, a la influencia patógena de un progenitor con una patología del sí mismo” (1977). La ubicuidad de estos trastornos psicológicos y la ineficacia práctica y teórica, frente a ellos, tanto del psicoanálisis

clásico como de la psicología del yo, fueron los problemas propios del “camino bajo” que motivaron su revisión teórica. Sólo así, por medio de estos cambios, declara Kohut, la psicología puede enfrentarse al *Hombre Trágico*, aquel que, *más allá del principio del placer*, apunta a la realización del sí mismo.

Este descubrimiento de una nueva dimensión, más profunda, de la realidad del hombre, no invalida totalmente, según Kohut, las observaciones de Freud y de sus seguidores cercanos. Al contrario, éstas pueden conservarse acotadas (esto es, como la descripción de lo que sucede cuando se produce un desorden), en forma complementaria y *supraordenadas* a la perspectiva más profunda y abarcadora de la psicología del sí mismo.

### *El narcisismo y el sí mismo*

Se ha dicho que Kohut conserva y profundiza algunas observaciones de Freud acerca del narcisismo<sup>17</sup>. En 1971, distingue entre una etapa de autoerotismo, en la que no se ha logrado integración psíquica, y el narcisismo, en el cual, aunque rudimentariamente, aparece una experiencia de un sí mismo cohesivo. Este narcisismo no es una etapa pasajera, sino que permanecerá –evolucionando– durante toda la vida. Esta formulación es en principio similar a la de las obras de Freud anteriores a 1920 (no a todas), aunque no coincide con las posteriores ni con el pensamiento psicoanalítico más extendido después de Freud. El narcisismo, entonces, no es anobjetal para Kohut, ni dura sólo mientras las cargas objetales no se nutran de las narcisistas (tal como repite Freud mediante su imagen del “reservorio”); “no se define –afirma en 1971– por el blanco a que apunta la investidura instintiva (es decir, por el hecho de que sea el propio sujeto u otras personas) sino por la naturaleza o calidad de la carga instintiva” (p. 38).<sup>18</sup> La libido narcisista, por tanto, también se dirige a objetos distintos al sujeto (así como también éste puede ser “catectizado” por libido objetal), aunque siempre con la cualidad o referencia al amor del sujeto a sí mismo. Estos *objetos*, para ser distinguidos de los propios de la libido objetal, son llamados por Kohut “*objetos del self*”, a fin de destacar esta referencialidad al sujeto. En términos de la filosofía clásica, este planteo sería análogo a la postulación de una dimensión propia de todo amor humano, aún del de donación, de ser también *imperfecto* o *itinerante*.<sup>19</sup>

La relación del sujeto con estos objetos del sí mismo no es accidental ni aleatoria. Los objetos del sí mismo constituyen el “oxígeno” indispensable para la supervivencia (en este caso psicológica) del sí mismo (1977). El desarrollo humano, como afirmaba Fairbairn, no procede desde la dependencia hacia la independencia, sino desde la dependencia inmadura hacia la dependencia madura. El hombre posee una “relacionalidad básica” (Winnicott), originaria, constitutiva, que sólo cabe fundamentar últimamente en una *doctrina metafísica creacionista*.<sup>20</sup>

Por lo tanto, pueden estudiarse las vicisitudes del narcisismo con una cierta independencia de las propias del amor objetal, puesto que este último no constituye una transformación de aquél. Kohut dedica sus principales esfuerzos a este estudio, sin negar, por supuesto, la existencia simultánea –e íntimamente relacionada– del amor objetal. Es por eso que sus ideas fundamentales constituyen una *teoría de las relaciones objetales* en un sentido distinto al propio de las doctrinas de otros autores, que se refieren a la relación con objetos propia del amor objetal (1971). No tener en cuenta estas cuestiones puede llevar a algunos errores de juicio acerca de la obra de Kohut.<sup>21</sup>

El narcisismo primitivo, infantil, puede analizarse por introspección, por empatía con pacientes, por observación –también empática– de niños. Se caracteriza por un predominio del amor narcisista (que *per se* no condiciona la falta de amor objetal), en consonancia con la dependencia casi completa del niño. Tal estado, acorde con el momento del desarrollo –que, por lo tanto, no debe ser conceptualizado con la “falacia Kleiniana” (1977, p. 80-81) ni a través de un “adultomorfismo”–, presenta una configuración especial del amor a sí mismo y del amor narcisista a objetos (objetos del sí mismo). Por una parte, puede calificarse la imagen de sí mismo que implica como “sí mismo grandioso”. Por otra parte, la del objeto del sí mismo, como “imagen parental idealizada”. Se trata, como está dicho, de aproximaciones analógicas. El bebé indefenso intenta calmar la “ansiedad de desintegración” que le provoca el “desequilibrio” de su “*homeostasis narcisista*”, originado a propósito de la insatisfacción de una necesidad, mediante la consideración de sí y/o del objeto del sí mismo como omnipotentes. En el primer caso, su relación con el objeto del sí mismo, es “especular”, es decir, espera de él su aprobación, la confirmación de su grandeza y valor. En el segundo –que se da simultáneamente– espera del objeto del sí mismo una perfección con la que pueda identificarse y, de esta forma, tranquilizarse. En términos análogos y coloquiales, estas configu-

raciones transicionales provendrían de un proceso consistente en afirmar “Soy perfecto” o “Tú eres perfecto, pero yo soy parte tuya” (1971, p. 38). En efecto, la relación temprana del sujeto con ese objeto del sí mismo aprehendido como imago parental idealizada consiste en una fusión, en una participación, con el sí mismo parental, por el cual éste “incluye al niño [que busca una reafirmación de sí frente a su ansiedad] en su propia organización psicológica” (1977, p.71). La realización efectiva de esta unión es decisiva para el desarrollo humano. No depende principalmente de la satisfacción de una necesidad física, sino de la “responsividad” o empatía del objeto del sí mismo; “incluso las privaciones reales serias (lo que se podría clasificar como frustraciones del ‘impulso’ o la necesidad) no resultan psicológicamente dañinas si el medio psicológico responde al niño con toda una gama de respuestas empáticas no distorsionadas. No sólo de pan vive el hombre” (1977, p. 73). Por estos motivos, el narcisismo remite a un sujeto personal y no a impulsos cuasi-substanciales.

Esta relación con los objetos del sí mismo es la matriz de la que dependerá el amor a sí mismo durante el resto de la vida y, por lo tanto, la salud psicológica. Si el narcisismo evoluciona normalmente, las relaciones con los objetos del sí mismo dejarán paulatinamente los mecanismos de fusión y control, para pasar a una relación empática de madura dependencia. Las “frustraciones óptimas” que, en realidad, implican un conocimiento cada vez más realista<sup>22</sup> del objeto del sí mismo, provocarán una “internalización transmutadora” que proveerá al niño de sus estructuras psicológicas básicas o, en términos más precisos, de los dos polos de todo sí mismo: el “polo de ambiciones e intereses” y el “polo de ideales”. En casos normales, entonces, el “self grandioso” y su relación con la imago parental idealizada dejarán su lugar a un maduro amor propio “que infunde en los propósitos centrales de nuestra vida<sup>23</sup> y en nuestra saludable autoestima ese carácter absoluto de persistencia y convicción del derecho al éxito” (1971, p. 107).<sup>24</sup>

En los casos anormales en los que el bebé no obtuvo esa respuesta empática en ninguna de sus “dos oportunidades” (1977)<sup>25</sup>, es decir, la propia de una relación especular (usualmente con su madre) y la propia de la idealización (usualmente con su padre), su sí mismo queda dañado. En otras palabras, si las frustraciones no fueron “óptimas” por falta de empatía de sus padres (casi siempre por tener éstos un trastorno narcisista), no se producirá la “internalización transmutadora” y el niño quedará fijado a formas arcaicas de relación con los objetos, que explican los síntomas del narcisismo patológico.<sup>26</sup>

La curación que Kohut propone para estas patologías es una verdadera “restauración del sí mismo” mediante la reactivación de las configuraciones arcaicas, a fin de que pueda tener lugar la “internalización transmutadora” que permita al paciente alcanzar un sano amor a sí mismo. Esta reactivación, resistida por “estructuras defensivas” (ciertos *automatismos sobreactuales*, en términos filosóficos) que cristalizan la relación inmadura con los objetos del sí mismo –una relación caracterizada por un “hambre” (“voraz”, decía Freud) de objetos especulares y por un “hambre” de ideales como consecuencia del vacío interior–, es intentada mediante la relación empática que se da con el analista en un proceso de “transferencia”. Según los casos, ésta podrá ser predominantemente “especular” o “idealizadora”. El analista, afirma Kohut, tomará el lugar de objeto del sí mismo, esta vez empático. El objetivo de la terapia, entonces, no será el de una “domesticación” de impulsos esencialmente impersonales, sino la “reactivación de la tendencia original del desarrollo” (1977). Esta consiste, en última instancia, en una “rehabilitación funcional” –que en ocasiones puede centrarse en un fortalecimiento de las “estructuras compensatorias”– que se da “cuando el sí mismo nuclear pre-viamente debilitado o fragmentado del paciente –sus ambiciones e ideales nucleares en cooperación con ciertos grupos de talentos y aptitudes– se ha visto suficientemente fortalecido y consolidado como para funcionar como una unidad más o menos autopropulsora, autodirigida y autosustentada que proporciona un propósito central a su personalidad y confiere una sensación de sentido a su vida” (1977, p. 104).

### *El sí mismo*

Se ha propuesto la interpretación de que las tesis de Kohut sobre el amor a sí mismo remiten, conforme a una tradición de pensamiento, a la afirmación metafísica de un sujeto consistente.

Sucede que la naturaleza de ese amor propio natural supone una autorreferencia de un sujeto individual total. Kohut enfatiza, siguiendo formulaciones de Freud, la diferencia entre esta situación cohesiva y la fragmentadora del autoerotismo o del narcisismo anobjetal del último Freud. En estos últimos casos, hallamos pulsiones ciegas que impulsan hacia fines *parciales*. En el narcisismo, en cambio, hay una relación con la totalidad.

El bebé y el adulto narcisista que padecen angustia y ansiedad no buscan sólo ni principalmente la satisfacción de una necesidad, sino que ésta es un aspecto secundario e integrante de la búsqueda de un objeto del sí mismo que necesitan como al “oxígeno”.<sup>27</sup> Las pulsiones no son sujetos substanciales, sino cualidades de un sujeto total. Las conceptualizaciones de Freud que postulan esta substancialización de las pulsiones<sup>28</sup> son, por lo tanto, descripciones de lo que sucede cuando se quiebra la unidad.<sup>29</sup>

En la consideración de esta experiencia *totalizadora* del narcisismo originario pueden encontrarse algunos de los elementos filosóficos subyacentes a la obra de Kohut que se postularon más arriba. Principalmente, la afirmación de la primacía del acto, de lo determinado, de lo perfecto, y la consiguiente distinción entre un *ordo naturae* y un *ordo operationis* inverso al primero. En efecto, Kohut afirma, por ejemplo, que “la alegría no es placer sublimado”, porque “se relaciona con experiencias del sí mismo total”, mientras que el placer (a pesar de la frecuente participación del sí mismo total, que proporciona un elemento de alegría) se relaciona con elementos de partes y elementos constitutivos del sujeto”. Esto significa que, en el *ordo naturae*, lo más perfecto precede a lo imperfecto. En cambio, en el *ordo operationis*, lo anterior (en el tiempo) es lo imperfecto, en lo cual lo perfecto está presente como un fin:

“En otras palabras, existen formas arcaicas de alegría relacionadas con etapas arcaicas en el desarrollo del sí mismo total, tal como hay etapas arcaicas en el desarrollo de la experiencia de partes y elementos del sí mismo”(1977, p. 46).

La pretensión contraria, de explicar lo primero ontológicamente por lo primero en el tiempo, el todo por la parte, sería análoga “al intento de explicar... la belleza o la fealdad de un cuadro mediante el examen de los tipos y la distribución de los pigmentos utilizados por los pintores” (1977, p. 62).

En 1971, ese sujeto que Kohut llamó sí mismo (*self*) para diferenciarlo del *yo*, que es sólo una instancia de un aparato psíquico, fue concebido, según lo definió retrospectivamente el mismo Kohut en 1977, en “sentido estrecho”. Esta conceptualización corresponde a una “ampliación de la metapsicología clásica” (1977).

El *self* en sentido estrecho es un contenido o estructura del aparato psíquico (1971). Se trata, dentro del contexto del psicoanálisis clásico, de referirse a esa indudable experiencia de sí mismo que acompaña a gran parte de nuestras actividades psíquicas. No se identifica, por lo tanto, con el *yo*, sino que está

presente tanto en el yo como en el ello y el superyó. Esta categoría, según se vio, fue sugerida en ciertos pasajes por Freud.

La progresiva profundización de principios filosóficos acicateada por experiencias clínicas llevó a Kohut, en 1977, a concebir un segundo sentido del sí mismo, al que llamó “amplio”. En distintos lugares, y sin definirlo unívocamente, lo describe como “el centro del universo psicológico de la persona” (1977) o como un “centro de iniciativa” (1977). Ya no se trata sólo, como en el caso de lo que se entendía como sí mismo en sentido estrecho, de la innegable existencia de una representación de sí mismo “catectizada” y “con continuidad en el tiempo” (1971). Sucede que esta conceptualización aceptaba en parte la dinámica propia de las pulsiones y de su elaboración por medio de las instancias psíquicas; el añadido de esta representación del sí mismo permitía explicar muchos fenómenos incomprensible en el marco de una metapsicología clásica, pero no permitía explicar las situaciones vinculadas con la esencia del *Hombre Trágico*, que exigían otorgar un lugar central al sí mismo.<sup>30</sup>

Puede arriesgarse, por este motivo, la hipótesis de que Kohut decide dar el paso de recuperar al sujeto humano coincidiendo, conciente o inconcientemente, con una tradición filosófica preiluminista. El concepto de self en sentido amplio se acerca en muchos aspectos a la concepción clásica de *persona humana*. En general, Kohut lo usa para referirse a su *despliegue operativo*, tal como aparece en las descripciones que acaban de transcribirse. Pero es posible, también, hallar en sus obras distintas alusiones al sustento *metafísico* de esa actualización de orden operativo. Ésta es la razón por la que se afirmaba más arriba que la voluntaria falta de una definición de sí mismo en la obra de Kohut le permitía la utilización de un mismo término en distintos registros análogos entre sí, que van desde lo entitativo hasta lo operativo, desde lo antropológico hasta lo psicológico, desde lo psicológico hasta lo moral.

Existe un tema que fue preocupación teórica central de Kohut –y, en general, de todo el psicoanálisis posterior a Freud– y que condensa y explicita esta multivocidad del término self. Se utilizará aquí como ilustración y como profundización de los planteos precedentes. Se trata de la cuestión del “desarrollo” del sí mismo y, en particular, de sus orígenes.

La cuestión es crítica. Si se aceptaran, simultáneamente, la existencia de un estadio de desarrollo originario anobjetal y, por otra parte, los principios metafísicos de identificación entre el *ordo naturae* y el *ordo operationis*, y de

primacía de lo potencial e indeterminado, entonces toda estructura personal constituiría una construcción secundaria, periférica y condenada a luchar con un fondo pulsional invencible. En este supuesto, si cupiera hablar de sí mismo, efectivamente se trataría sólo de otra estructura psíquica, por importante que fuera. No habría lugar, por consiguiente, para una afirmación metafísica de la persona ni para la postulación de un verdadero y profundo centro operativo. Distinta sería la cuestión si se aceptara sólo el primero de esos postulados, o si se negaran ambos.

Según se anticipara, no cabe aquí repasar las vicisitudes de estos temas en autores anteriores a Kohut. Sí comprender lo decisivos que Kohut los consideraba.

Puede afirmarse que Kohut rechaza explícitamente la segunda de las tesis (la de la primacía de lo indeterminado) y muestra cierta indecisión acerca de algunos aspectos de la primera. En otras palabras, Kohut no duda en que, sea cual sea el *estado* en el que se encuentra el sí mismo del recién nacido, se trata ya de un “sí mismo virtual”, “*in statu nascendi*”. Esto es que, aunque no esté desarrollado operativamente (en el *ordo operationis*) ya existe un sujeto que contiene potencialmente ese despliegue porque éste corresponde a *lo que es*.<sup>31</sup> Más aún, Kohut afirma estar “dispuesto a considerar” la existencia “*ab initio*” de un “sí mismo rudimentario”, es decir, con una cierta actualización operativa originaria. Opina que este tema es de relativamente menor importancia que el anterior –puede entenderse: porque no compromete la consistencia metafísica de la persona- y lo somete al juicio de una investigación realizada “con medios psicológicos más refinados”, con los que “bien podríamos descubrir –adelanta su presunción– que desde los comienzos de la vida existe ya un sí mismo rudimentario<sup>32</sup>. En todos estos conceptos, entonces, entra en juego un sujeto personal que Kohut supone presente desde el primer momento y que despliega sus potencialidades progresivamente. Así como Kohut desvincula la esencia del sí mismo de su estado de desarrollo en sus orígenes, también lo hace insistentemente con respecto al sí mismo ya consolidado. En otras palabras, se cuida de cometer lo que considera el error inverso de creer que si el sí mismo desarrollado alguna vez no lo fue, su esencia es la indeterminación.<sup>33</sup>

Esta doctrina no constituye una construcción esquemática y provisoria. Por el contrario, su conocimiento tiene una certeza incommovible. Nace en contacto con la experiencia. Kohut está seguro de estar considerando “la verdadera y nuclear esencia de la humanidad. Esta esencia nuclear –afirma– no es un

fenómeno superficial, no es una parte de una corteza de la personalidad (o de una formación reactiva) mantenida civilizada precariamente. Constituye el núcleo esencial del sí mismo y el acceso a él en nuestros pacientes es frecuentemente obtenido con la mayor dificultad” (1982, p. 405).

Esta afirmación de neto alcance filosófico plantea distintos interrogantes de fondo acerca de la totalidad de la propuesta de Kohut. Se hizo referencia a algunos de ellos más arriba. Si el núcleo profundo de todo ser humano es un sí mismo y no un conjunto de pulsiones, y si éstas sólo pueden ser conflictivas en el caso de una desintegración, de una pérdida de unidad debido a un debilitamiento (déficit) de ese centro, entonces: ¿no sería toda patología un trastorno del sí mismo?; ¿por qué cabe aún la distinción entre neurosis estructurales y trastornos del sí mismo? ¿Cómo puede darse una desintegración en una capa periférica –la propia de una pulsión– si en el centro se encuentra un sí mismo cohesivo? Más aún, si ese centro de la persona es espiritual –en la hipótesis de que Kohut, como propusimos, se hubiera acercado efectivamente a las doctrinas clásicas –¿no debería todo desorden psicológico ser, en realidad, un desorden de tipo moral? (para negarlo, aparentemente, habría que negar la espiritualidad de la persona, o el hecho de que esta espiritualidad constituya su núcleo más hondo).

Creo que puede responderse a estas preguntas sin contradecir las tesis aquí propuestas. Fundamentalmente, teniendo en cuenta una vez más el principio metafísico acerca de la distinción y orden inverso del *ordo naturae* y el *ordo operationis*. En base a este principio, nada hay de contradictorio en afirmar que en los primeros momentos del desarrollo, aquellos en los cuales ha habido escasa actualización operativa de la persona en sus distintas dimensiones y, menos aún, en sus niveles superiores, un desorden –en ese momento– compromete el desarrollo de todos los despliegues posteriores (esto es evidente, por ejemplo, en el caso de ciertos problemas físicos severos). Supuesta la unidad metafísica del ser humano, entonces, cuanto más primitivo sea el desorden, más profundamente afectará también el desarrollo operativo de la persona toda. En los casos en los que los trastornos impiden un desarrollo básico del sí mismo, se estaría ante psicosis, estados fronterizos o personalidades esquizoides y paranoides. Si se ha podido configurar una cohesión básica en base al amor propio, pero ésta se encuentra debilitada, se trataría de trastornos narcisistas de la personalidad o de la conducta. Si el sí mismo se encuentra consolidado, pero con posterioridad a su consolidación<sup>34</sup> se producen desór-

denes por motivos que no son actos libres (sino que consisten en automatismos que podríamos calificar filosóficamente de *inconsciente sobreactual*), el resultante podrá llamarse neurosis estructural.<sup>35</sup> Por encima de este lugar, los eventuales desórdenes consistirían en actos libres –y los vicios resultantes– y, por lo tanto, corresponderá la consideración moral.<sup>36</sup> Téngase en cuenta, por un lado, la significativa analogía que existe entre los desórdenes neuróticos y los morales, motivada porque ambos tienen lugar supuesto un sí mismo cohesivo, analogía que lleva a veces a describir el comportamiento neurótico moralmente. Por otra parte, debe repararse también en los límites entre estos desórdenes son abiertos, por lo cual, en última instancia, todo desorden podría llamarse trastorno del sí mismo (para evitar confusiones, Kohut (1977) distinguió entre trastornos primarios y trastornos *secundario* del sí mismo; y tendría relación, por tanto, con el amor propio.<sup>37</sup> Por último, cabe afirmar que, en sentidos diferentes, los trastornos primarios del sí mismo y los desórdenes morales son los más graves. Los últimos, porque se dan por una cierta causalidad *ex nihilo* de la voluntad libre, estando dadas todas las condiciones para que no se den. Los primeros, porque impiden el desarrollo de la persona y también, en parte, de su actividad libre. Esta relación entre ambos niveles no es un mero postulado sino que se nutre de la relación que tiene la libertad con la naturaleza humana, de tal forma que hunde sus raíces en un *appetitus naturalis* del cual se nutre. Esta solidaridad entre naturaleza y libertad tiene lugar, en su punto máximo, en el centro operativo de la persona. Es por eso que los trastornos del sí mismo, que no son de orden moral, y la búsqueda y aceptación libres del sentido de la vida se encuentran íntimamente ligados por el denominador común del amor a sí mismo.

### *Amor a sí mismo y amor a los otros*

Podría parecer que en lo anterior se han mantenido dos tesis contrapuestas. Por una parte, la de que Kohut, retomando principios clásicos, se ubica decididamente entre quienes piensan que el amor a sí y el amor a los demás son directamente proporcionales. Por otro lado, la de que Kohut considera que el narcisismo y el amor objetal son independientes y se desarrollan como tales.

Cabe acotar que la independencia a la que Kohut se refiere es una construcción conceptual destinada a expresar, contra el esquema freudiano, que la libido narcisista no se convierte en libido sexual y para enfatizar el hecho de que el

narcisismo es un elemento esencial de la personalidad que acompaña al hombre durante toda su vida. En otras palabras, se trata de una respuesta a la analogía física del “reservorio”. Así planteada la cuestión, si se deseaba mantener la idea de un narcisismo primario, sólo cabía hablar de un *equilibrio energético* entre libido narcisista y libido objetal, o postular la existencia de dos tipos de amor. Kohut elige la segunda alternativa, con la que, por otra parte, no sólo trasciende la propuesta freudiana sino también toda la herencia cultural de la “difamación de Eros” de la que ya se ha hablado.

Esto no significa, por tanto, que niegue la relación que existe entre ambos tipos de amor. Muy por el contrario. En 1971, expresa esta relación como que el amor objetal es un resultado *secundario* del narcisismo. Éste *posibilita* un verdadero amor objetal, al tiempo que produce un “mayor refinamiento y profundización emocional”. No se trata, entonces, de una *transformación* del amor propio en amor objetal sino de una *posibilitación* en la cual las dos clases de amor siguen presentes.

Afirma Kohut:

Cuanto más segura esté una persona con respecto a su propia aceptabilidad, más segura sea su sensación de quién es y más internalizado esté su sistema de valores en forma sana, con más autoconfianza y eficacia ofrecerá su amor... sin indebido temor al rechazo y a la humillación (p. 267).

En 1977 y 1982 se refiere a este tema particularmente en las consideraciones que realiza acerca del Complejo de Edipo. La progresión entre ambos trabajos es notablemente reveladora de la evolución filosófica de Kohut<sup>38</sup>. No pueden analizarse aquí los detalles de esos cambios. Con respecto al tema presente, es relevante la interpretación de Kohut de que, en términos de la psicología clásica, de las coordenadas del “Hombre Culpable”, inclusive de la metapsicología ampliada o de la psicología del sí mismo en sentido estrecho, el tema no recibe una verdadera luz, ni se conecta con la “esencia de la existencia humana desgarrada, debilitada y discontinua” (1977). Desde ese punto de vista, y dicho en otras palabras, la envidia y agresividad interpersonal es originaria inmodificable. La matriz de toda relación con otro es ese odio y deseo de posesión que sólo puede intentar dominarse o sublimarse.<sup>39</sup> En cambio, si se interpreta el tema desde la psicología del sí mismo en sentido amplio –tal como lo sugiere en un hecho significativamente poco considerado, el con-

tenido mismo del relato (1982), el Complejo de Edipo no supone una buena descripción de la “esencia del hombre” sino, más bien, “de las desviaciones de lo normal, todo lo frecuente que puedan ocurrir” (1982). En otras palabras,

¿no podría suceder que el Complejo de Edipo del análisis clásico, dramático y cargado de conflictos, con su percepción de un niño cuyas aspiraciones se derrumban bajo el impacto del temor a la castración, no fuera una necesidad primaria de la maduración, sino sólo el resultado frecuente de fracasos habituales por parte de padres con trastornos narcisistas? (1977, p. 173).

Debe trascenderse este modelo para descubrir la verdadera naturaleza de las relaciones interpersonales.

...el estado normal, aunque raro en forma pura, es una gozosa experiencia de desarrollo en la infancia, incluido el paso de la etapa edípica, a la cual la generación parental responde con orgullo, con una empatía que expande el sí mismo, con gozo especular, a la nueva generación (1982, p. 402).

Un sí mismo consolidado por el amor propio, en suma, posibilita el verdadero amor interpersonal.

### *Conclusiones*

Heinz Kohut retoma las tesis de Freud sobre el narcisismo y les confiere una fundamentación filosófica –no siempre explícita– que constituye un redescubrimiento de ciertos principios de la metafísica y de la antropología clásicas. Este proceso de cambios teóricos se desenvuelve en un curso progresivo de apertura a la observación empática dentro y fuera de la clínica y de radicalización consiguiente de las fundamentaciones filosófica y psicológica.

Al otorgar nuevamente un lugar central al tema del narcisismo –inducido a esto porque los trastornos narcisistas se habían convertido en la patología dominante de nuestra cultura– Kohut afirma haber redescubierto al sujeto humano total, distinto de las instancias psíquicas, al que llama *sí mismo*. Su psicología del sí mismo constituye una formulación teórica compatible con clásicas tesis metafísicas y antropológicas, reformuladas a pesar de un

contexto previo que hasta cierto punto les era extraño u hostil. Su doctrina del narcisismo, inclusive, aporta significativos enfoques y perspectivas a la tradición filosófica.

## Bibliografía

- 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.
- FREUD, S. (1914). *Introducción al narcisismo*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- FREUD, S. (1915<sup>a</sup>). *Duelo y melancolía*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- FREUD, S. (1915-1917). *Lecciones introductorias al psicoanálisis*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- FREUD, S. (1917). *Una dificultad del psicoanálisis*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- FREUD, S. (1920). *Más allá del principio del placer*. En *Obras Completas*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Bs. As.: El Ateneo, 2003.
- 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. *El "self" en la teoría y la terapia psicoanalíticas*. Bs.As: Amorrortu, 1973)
- KERNBERG, O. (1975). *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*. New York: Jason Aronson. Trad. cast. Por Stella Abreu. *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*. México: Paidós,
- KERNBERG, O. (1996). *La teoría de las relaciones objetales y el psicoanálisis clínico*. México: Paidós.
- KING, D. (1945). "The meaning of normal": *Yale J. Biol. Med.* 17, 493- 501.
- KOHUT, H. (1959). "Introspection, empathy and psychoanalysis. An examination of the relationship between mode of observation and theory": *J. Amer. Psychoanal. Assm.*, 7, 459-483.
- KOHUT, H. (1971). *The analysis of the self. A systematic approach to the psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders*. New York: International Universities Press. (Trad. cast. Por Marta Lucero y Marco A. Galmarini. *El análisis del self. El tratamiento psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad*. Bs. As.: Amorrortu, 2001).

- KOHUT, H. (1977) *The restoration of the self*. New York: International Universities Press. (Trad. cast. por Noemí Rosenblatt. *La restauración del sí mismo*. Barcelona-Bs.As.: Paidós, 1980).
- KOHUT, H. (1978). *The search of the self*. Ed. P. H. Orstein. New York: International Universities Press.
- KOHUT, H. (1980). “Summarizing reflections”: *Advances in self psychology*. Ed. A. Goldberg. New York: International Universities Press.
- KOHUT, H. (1982). “Introspection, empathy and the semi-circle of the mental health”: *Int. J. Psycho-Anal.* 63, pp. 395-407.
- OWLBY, J. (1989). Una base segura. Aplicaciones clínicas de una teoría del apego. Barcelona: Paidós.
- RICOEUR, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil. (Trad. cast. por Armando Suárez. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno, 1983).
- RICOEUR, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris: Éditions du Seuil (Trad. cast. por Alejandrina Falcón. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003).
- ROLDÁN, J.P. (2006). Consideraciones filosóficas sobre el amor a sí mismo en la obra de Sigmund Freud. *Revista de Psicología*. N° 4, volumen 2.
- STERN, D. (1985). *The Interpersonal world of the infant. A view from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books. (Trad. cast. por Jorge Piatigorsky. *El mundo interpersonal del infante. Una perspectiva desde el psicoanálisis y la psicología evolutiva*. Bs. As.: Paidós, 1991).
- 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.
- WALLERSTEIN, R. S. (1999). “La psicología del self y la psicología psicoanalítica ‘clásica’. La naturaleza de su relación”: *El self en la teoría y en la práctica*. Comp. Guillermo Lancelle. Bs. As: Paidós, 1999.
- WINNICOTT, D.W. (1971). “The Location of Cultural Experience”: *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 48.
- WINNICOTT, D.W. (1993). *La naturaleza humana*. Bs.As.: Paidós.

## Notas

<sup>1</sup> Cfr. Velasco Suárez (1983b, pp. 12, 26).

<sup>2</sup> Una cuestión distinta es la de si esas ideas que Kohut continúa constituyen el núcleo esencial del pensamiento de Freud, o más bien ciertas incoherencias periféricas.

<sup>3</sup> Cfr. Velasco Suárez (2003<sup>a</sup>, pp. 9-30).

<sup>4</sup> “Luckily, there is a voice in us that will tell us, however dimly we may perceive it at first, and however reluctant we may be to acknowledge its message, that the time has come for us to question our basic theories. This voice will, in general, speak us after we have been, persistently and increasingly, uncomfortable with the pragmatic results that we have been obtaining. It is then that we should move from the low road of pragmatism to the high road of epistemology – only to return to the first in order to test the new theoretical vantage point, that we may now have adopted” (1982, p. 396).

<sup>5</sup> Puede recordarse aquí que, para la filosofía escolástica, por ejemplo, la filosofía no es la más abstracta de las ciencias sino, de alguna manera, la menos abstracta, aunque no por ello la menos profunda o universal. Propiamente, la formalidad de la cumbre de la filosofía, esto es, la metafísica, no estaría dada por la *abstracción* sino por la *separación*.

<sup>6</sup> Podrían encontrarse en la obra de Kohut fundamentos para afirmar, en conformidad con esta perspectiva, su aceptación de una suerte de *subalternación* entre la ciencia positiva y la filosofía. Uno de estos fundamentos, que constituye una cierta conceptualización del tema, es el principio de complementariedad que Kohut establece entre el psicoanálisis clásico y la psicología del sí mismo. Como se verá, se trata de una relación de “supraordenación”: la teoría clásica es válida dentro de ciertos límites, pero si se busca una fundamentación última, es indispensable pasar a la perspectiva de la psicología del sí mismo. Si bien la “Psicología del sí mismo” no posee una formalidad filosófica, claro está, en ocasiones Kohut aplica este esquema explicativo a la relación entre una doctrina que sólo es una organización de datos empíricos con aquella que explicita sus fundamentos profundos. Recuérdese, por otra parte, que en aquellas disciplinas que comparten al hombre como objeto material, la subalternación que se establece entre ellas, afirma la filosofía clásica, supone una unidad y relación –en la distinción– mucho mayores que en aquellas ciencias que se ocupan solamente de seres materiales.

<sup>7</sup> Véanse ejemplos de estos últimos en 1977, pp. 130 y 151.

<sup>8</sup> Cfr.: “Puesto que su consecución total [la de la sabiduría] incluye aceptar emocionalmente la transitoriedad de la existencia individual, debemos admitir que probablemente sólo pueden alcanzarla unos pocos y que su integración estable bien puede superar el alcance de la capacidad psicológica del hombre” (1971, p. 293). “...podría ocurrir que lo que nos dice que nuestra individualidad efímera también posee una significación que va más allá de las fronteras de nuestra vida no sea el contenido del sí mismo nuclear, sino la especificidad inmutable de las tensiones creativas y autoexpresivas que apuntan hacia el futuro” (1977, p. 131). “Llegué a la conclusión [en base al estudio de figuras heroicas, como por ejemplo, opositores al régimen nazi] de que la capacidad para crear, en situaciones extremas, la fantasía de sentirse sostenidos por una figura omnipotente semejante a un dios debía incluirse entre los elementos posi-

tivos de una organización psicológica sana” (1977, p. 47, nota). “La derrota y la muerte del Hombre Trágico no significan necesariamente un fracaso. Tampoco cabe decir que busca la muerte. Por el contrario, la muerte y el éxito pueden coincidir. No me refiero aquí (como lo hizo Freud en 1910) a la presencia de una fuerza masoquista activa profundamente arraigada que impulsa al hombre a la muerte, es decir, a su derrota final, sino a la muerte triunfante de un héroe, una muerte dichosa que (para el reformador perseguido de la vida real, para el santo religioso crucificado y pare el héroe que muere en el escenario) pone el sello de la permanencia sobre el logro final del Hombre Trágico: la realización, a través de sus acciones, del proyecto para su vida establecido en su sí mismo nuclear. Mi descripción de la tendencia del Hombre Trágico a expresar el patrón básico de su sí mismo, aunque se refiere también a una función que está más allá del principio del placer, difiere de las formulaciones psicobiológicas de Freud (1920) acerca de la existencia de una tendencia básica, un instinto de muerte, Tánatos, que tiende a la agresión destructiva y a la muerte” (1977, p. 100, nota). [Véase en las líneas anteriores una lúcida diferenciación entre cosmovisiones de fondo]. [Los “padres óptimos”] “a pesar de sentirse estimulados por la nueva generación... también están bastante en contacto con la vida, se aceptan a sí mismos suficientemente como participantes transitorios en el constante fluir de la corriente de la vida, como para experimentar el desarrollo de la siguiente generación con alegría espontánea y no defensiva” (1977, pp. 166-167).

<sup>9</sup> Téngase presente que se resalta aquí este aspecto desacertado de algunas críticas, y no su corrección o incorrección de fondo.

<sup>10</sup> Cfr.: “If drives desintegration products reflecting a breakdown of primary relational configurations, how can ‘structural neuroses’ contain at one and the same time no self pathology and conflicts concerning drives, which by definition reflect severe self pathology? Are disorders of the self and ‘structural neuroses’ qualitatively divergent categories of psychopathology, or do both involve disorders of the self relation to self objects, distinguishable mainly quantitatively?” (Greenberg y Mitchel, 1983, p. 359).

<sup>11</sup> Como por ejemplo la diferencia entre el orden entitativo y el operativo, entre la disposición, la facultad, el hábito y la operación, etc.

<sup>12</sup> Cfr.: “En mi presentación calificué la insistencia en esta distinción como enigmática y, para mí, fundamentalmente inútil” (Wallerstein, 1999, p. 135).

<sup>13</sup> Cfr.: “It seems to us more economical conceptually to acknowledge that life, both for the child and for adults, is fraught with struggles and conflicts, no matter how ideal the parenting. In moving away from drive theory by designating ‘driveness’ as a deterioration product, Kohut has given secondary status to everything in life apart from joyful exuberance” (Greenberg y Mitchel, 1983, p. 371).

<sup>14</sup> En particular, como *sí mismo* o como *instancia*.

<sup>15</sup> Cfr.: "... permítaseme referirme a un rasgo de este libro que podría parecer un serio defecto. Mis investigaciones contienen cientos de páginas sobre la psicología del sí mismo, a pesar de lo cual jamás asignan significado inflexible al término sí mismo, jamás explican cómo debe definirse su esencia" (1977, p. 212).

<sup>16</sup> A esta *iaagotabilidad* de la realidad, Kohut la llama "incognoscibilidad". Sobre el sentido de este término, véase Velasco Suárez (2003<sup>a</sup>, pp. 29-30).

<sup>17</sup> Para una evaluación filosófica del tema del narcisismo en Freud puede verse Roldán, 2006.

<sup>18</sup> Cfr. también, para distintos matices de la cuestión, 1971. pp. 43, 49, 50, 59, 106, 175, 266, 300; 1977, p. 70.

<sup>19</sup> Nótese la afinidad entre esta afirmación de Kohut y las doctrinas clásicas: "No vacilo en afirmar que no existe el amor maduro en el cual el objeto amoroso no sea también un objeto del sí mismo. O, para expresar esta afirmación de la psicología profunda en un contexto psicosocial, que no existe relación amorosa sin idealización y sin respuesta especular (que aumenta la autoestima)" (1977, p. 94).

<sup>20</sup> Este amor a sí mismo originario ha sido entendido por la tradición filosófica y teológica como una especie de *appetitus naturalis*, de inercia resultante de la creación y de la bondad y consistencia del ser finito –aun en la contingencia– que ésta implica. Las referencias a este fundamento metafísico subyacente son una constante en la obra de Kohut. Sin él, no pueden entenderse, por ejemplo, la idea de normalidad invocada por Kohut ("aquello que funciona de acuerdo a su designio", King, 1945, en 1982, p. 403), su insistencia en la diferencia entre su concepto de salud psíquica (que puede darse inclusive "en ausencia de placer" y en presencia de conflictos neuróticos y que se ve confirmada por una "alegría de existir", 1977, p. 196) y el de Freud; su idea consecuente de una curación de acuerdo a la cual, lejos del voluntarismo o de la solución artificial o conductista, el analista "promueve el progreso del paciente *en su camino predeterminado*" (1977, p. 153) o "promueve la reactivación de la tendencia original del desarrollo" (1977, 9. 128); su concepción de que la pulsionalidad esencialmente ciega, como la propone Freud, no existe originariamente sino que es un "producto de desintegración", como se da, por ejemplo, en las fases psicosexuales descritas por Freud (1977, pp. 68, 69, 77, 83, 124, etc.).

<sup>21</sup> Por ejemplo, a considerar *subjetivistas* sus consideraciones acerca de las relaciones interpersonales o acerca de los ideales. En ambos casos, debe recordarse, Kohut focaliza en el indispensable aspecto narcisista de esas relaciones.

<sup>22</sup> Es significativo que este proceso de progresiva profundización realista en el conocimiento de sí mismo y del otro sea calificado por Kohut en 1971 (pp. 49ss.) –época en la que utiliza un lenguaje más cercano al de Hartmann– con el término freudiano de "idealización". Téngase

en cuenta que éste consiste, básicamente, en una auténtica discriminación entre el valor de cada persona y sus talentos, sus actos buenos y malos, etc. Si bien el *término* proviene de una metafísica en la cual lo *superior* es una transformación debilitada de lo *inferior* (con lo cual la idealización podría entenderse como un refugio compensatorio en un mundo inexistente resultante de la necesaria desilusión del mundo real, en el que no hay nada bueno), el concepto explicado por Kohut significa, más bien, que el conocimiento de la realidad lleva a buscar el bien dónde y cómo corresponde. En otras palabras, subyace aquí la idea de *orden natural* y de posibilidad *realista* del conocimiento.

<sup>23</sup> Son destacables las consideraciones de Kohut sobre el tema de los “ideales”. Permiten, entre otras cuestiones, abordar algunos aspectos psicológicos de la vida moral. Por ejemplo, postula la íntima conexión, en una personalidad madura, entre humor e ideales. Si se da el primero sin los segundos, afirma, el humor suele ser sarcástico y tener fines defensivos. Si se dan los segundos sin el primero, suele tratarse de una falsa moralidad, de las “causas” del paranoico, de un fanatismo que sin dudas es un disfraz para otra defensa narcisista. “Al evaluar el adelanto del paciente, es de decisiva importancia para el analista indagar que la dedicación del paciente a sus valores e ideales no sea la de un fanático sino que vaya acompañada por un sentido de la proporción factible de expresar a través del humor” (1971, p. 291). En la labor analítica, “de pronto, como si el sol emergiera inesperadamente tras las nubes, el analista presenciará con gran placer, de qué modo una genuina expresión de humor de parte del paciente testimonia que el yo puede ahora ver, en proporciones realistas, la magnitud de las aspiraciones del self grandioso e infantil o las anteriores demandas de perfección ilimitada y poder de la imago parental idealizada, y asimismo contemplar esas antiguas configuraciones con talante jovial, que es expresión de su libertad” (1971, p.291).

<sup>24</sup> Es de destacar que, en cada ocasión en la que Kohut se refiere a los dos polos del sí mismo, lo hace también a un “área intermedia” que llama de los “talentos y aptitudes”. Esto significa que, nuevamente, Kohut no se refiere al valor terapéutico –en abstracto- de “tener ideales” o de “tener autoestima”, sino a los resultantes y proporcionados a la propia realidad.

<sup>25</sup> Cfr.: “Para decirlo en otros términos: el niño tiene dos oportunidades a medida que avanza hacia la consolidación del sí mismo: los trastornos del sí mismo de grado patológico sólo resultan del fracaso de estas dos oportunidades que se dan en el curso del desarrollo” (1977, p. 133).

<sup>26</sup> Con frecuencia se trata de: “1) En la esfera sexual: fantasías perversas, pérdida de interés en el sexo; 2) en la esfera social: inhibiciones en el trabajo, incapacidad para formar y conservar relaciones significativas, actividades delictivas; 3) en sus rasgos de personalidad manifiesta: pérdida de humor, pérdida de empatía respecto de las necesidades y sentimientos de los demás, pérdida del sentido de la proporción, tendencias a los ataques de ira incontrolada, men-

tira patológica, y 4) en la esfera psicológica: preocupaciones hipocondríacas sobre la salud física y psíquica, perturbaciones vegetativas en diversas áreas orgánicas” (1971, p. 35). Obsérvese que estos síntomas coinciden con clásicas descripciones del *mal* amor propio.

<sup>27</sup> Cfr.: “La aplicación del principio de que no es el impulso libidinal el que en términos psicológicos, alcanza su ímpetu predominante en el niño, sino que, desde el comienzo, la experiencia pulsional está subordinada a la experiencia que tiene el niño de la relación entre el sí mismo y los objetos del sí mismo, es de crucial importancia...” (1977, p. 68). Cfr. también: “..no es el deseo de alimentos que experimenta el niño lo que constituye la configuración psicológica primaria. Desde el punto de vista de la psicología del sí mismo, afirmamos, en cambio, que desde el comienzo el niño afirma su necesidad de un objeto del sí mismo proveedor de alimentos por borrosamente reconocido que sea ese objeto del sí mismo (En términos más conductistas, cabría decir que el niño necesita una provisión de alimentos empáticamente modulada, y no alimento). Si esta necesidad permanece insatisfecha (en grado traumático), la configuración psicológica más amplia –la experiencia gozosa de ser un sí mismo entero que recibe una respuesta adecuada– se desintegra, y el niño se retrae a un fragmento de la unidad experiencial más grande, es decir, a una estimulación oral tendiente al placer (a la zona erógena) o, en términos clínicos, a una ingestión depresiva de alimentos” (1977, p. 69).

<sup>28</sup> Kohut, en su escrito póstumo, considera esta noción de pulsión “un vago e insípido concepto biológico” (a vague and insipid biological concept”) (1982, p. 401).

<sup>29</sup> Por estos motivos, la llamada complementariedad entre el psicoanálisis clásico y la psicología del sí mismo puede aceptarse dentro de ciertos límites. Cfr.: “Habiendo reconocido el valor explicatorio del modelo estructural, no me propongo ocultar mi convicción de que, a la larga, una psicología del sí mismo demostrará ser no sólo valiosa sino también indispensable incluso con respecto a las áreas en que la psicología del impulso y la defensa ahora resulta útil. En otras palabras, no me cabe duda de que, con la ayuda de una psicología del sí mismo –el estudio de la génesis y el desarrollo del sí mismo, de sus elementos constitutivos, sus metas y sus trastornos– aprenderemos a reconocer nuevos aspectos de la vida mental y a alcanzar mayores profundidades psicológicas, incluso en las áreas de aculturación normal y de los conflictos estructurales de las neurosis clásicas” (1977, p. 79).

<sup>30</sup> Cfr.: “Anteriormente, aunque la psicología del sí mismo en sentido amplio del término estaba implícita en todos mis trabajos sobre el narcisismo, definía al sí mismo exclusivamente en lo que ahora llamo la psicología del sí mismo en el sentido estrecho del término, es decir, una psicología en la que el sí mismo es un contenido del aparato mental. Las conceptualizaciones adicionales de la psicología del sí mismo en el sentido amplio del término, es decir, una psicología en cuyo marco teórico el sí mismo ocupa un lugar central, se formulan de manera sistemática por primera vez en este libro” (1977, p. 147 nota).

<sup>31</sup> Se hizo referencia más arriba al tema filosófico del cambio y el desarrollo en la obra de Freud. Podrían encontrarse en la obra de Kohut interesantes comentarios a la misma cuestión. Kohut la considera con mayor coherencia. Distingue un auténtico despliegue de lo propio –que supone la intelección del tema clásico del acto y la potencia– de un cambio consistente en una acumulación extrínseca de elementos, cada uno de los cuales no ha cambiado internamente. De hecho, este pseudo-desarrollo habitado por estructuras arcaicas y estructuras defensivas, es el que se verifica para Kohut en los trastornos narcisistas.

<sup>32</sup> Quizás algunas de estas investigaciones “con medios más refinados” que Kohut aguardaba, sean las realizadas por Daniel Stern y otros autores. Stern afirma que, intentando observar la realidad dejando de lado dogmatismos y ortodoxias como aquellas a las que se había sometido en el pasado, y apelando también a la psicología experimental, las investigaciones no dejan lugar a dudas acerca de que “los infantes comienzan a experimentar desde el nacimiento el sentido de un sí mismo emergente. Están preconstituidos para darse cuenta de los procesos de autoorganización. Nunca pasan por un período de total indiferenciación sí mismo-otro. Ni en el principio ni en ningún otro punto de la infancia hay confusión entre uno mismo y el otro. También están preconstituidos para ser selectivamente responsivos a los acontecimientos sociales externos, y nunca experimentan una fase de tipo autístico”. (1985, p. 24). El anterior es un caso especial en el que una comprobación empírica –propia del “camino bajo” de Kohut– bastaría para anular una tesis psicológica derivada, en realidad, de la adopción de un principio metafísico. Puede decirse algo análogo, aunque en un contexto distinto, de la teoría del apego de John Bowlby.

<sup>33</sup> Cfr.: “...existen fenómenos cuya explicación requiere la propuesta de una configuración psíquica –el sí mismo– que, *cualquiera sea la historia de su formación*, se ha convertido en un centro de iniciativa: una unidad que trata de seguir su propio curso.” (1977, p. 171). Véase también pp. 170 y 174.

<sup>34</sup> En alguna ocasión Kohut ha propuesto clasificar las patologías psicológicas en “preedípicas” y postedípicas”. (1980, pp. 524-525; citado por Greenberg y Mitchel, 1983, p. 361).

<sup>35</sup> Cfr.: “Tampoco afirmo que quien haya adquirido mediante el análisis un centro cohesivo fuerte de su personalidad podrá infaliblemente, por ese solo motivo, resolver los problemas que le plantea su medio de acuerdo con sus propósitos más profundos y sus ideales más altos. No debemos esperar milagros como resultado de prestar mayor atención a la patología del sí mismo o de nuestra mayor capacidad para discernir sus diversas formas y hacerlas accesibles a los procesos de elaboración. Pero sí sé que, mediante un análisis bien llevado de estas formas de patología, en general se logra un gran aumento del potencial para el progreso en todos los campos mencionados” (1977, p. 195).

<sup>36</sup> Para el lugar e importancia del tema de la libertad en el pensamiento de Kohut, véase 1971, p. 291; 1977, pp. 170-171).

<sup>37</sup> Cfr.: “Por ejemplo, la búsqueda de metas libidinales y agresivas puede, si es muy intensa, llevar a alteraciones de la autoestima que reclama nuestra atención, y el éxito o el fracaso de nuestras metas libidinales y agresivas puede traer como resultado cambios en la autoestima que, manifestados como el triunfo de la victoria (autoestima aumentada) o como la desolación de la derrota (autoestima disminuida) pueden a su vez convertirse en fuerzas secundarias importantes del escenario psíquico” (1977, p. 79). Cfr. también: “Por lo tanto, si el analista centra su atención en el sí mismo, su comprensión de los estados que investiga se verá enriquecida aun cuando su paciente tenga un sí mismo sano” (1977, p. 79).

<sup>38</sup> Cfr. Velasco Suárez, 2003<sup>a</sup>.

<sup>39</sup> Para el tema de la agresividad, véase 1977, pp. 87ss.