

EL YO NO ES AMO EN SU PROPIA CASA: UNA REVISITA SISTEMÁTICA DE LA TEORÍA DE LA SUBJETIVIDAD DE SIGMUND FREUD

Alexis Emanuel Gros

CONICET/Universidad de Buenos Aires
alexisgros@hotmail.com

RESUMEN

En este artículo me propongo visitar de manera sucinta y sistemática los lineamientos centrales de la teoría de la subjetividad de Sigmund Freud, persiguiendo el objetivo de mostrar la vigencia filosófica y teórico-social de la misma. Para ello, procedo en tres pasos: (1) en primer lugar expongo el modo en que el autor construye su concepción del “sujeto del Inconsciente” a través de un enfrentamiento con la noción de “sujeto cartesiano”. Luego (2), examino la tensión entre *natura* y *nurtura* que puede rastrearse en su tratamiento del problema de la “pulsión” [*Trieb*]. Y, finalmente (3), reseño su descripción de la estructura tripartita del aparato psíquico, poniendo especial énfasis en su noción de la subjetividad escindida y en el análisis del origen intersubjetivo del “Superyó” [*Über-Ich*].

PALABRAS CLAVE:

Freud, psicoanálisis, teoría social, subjetividad, sujeto.

ABSTRACT

In this paper, I intend to systematically revisit the main lines of Sigmund Freud's theory of subjectivity, with the aim of showing its current relevance within the fields of philosophy and social theory. In order to do so, I will proceed in three steps. First (1), I will scrutinize the way Freud elaborates his account of the “subject of unconsciousness” arguing against the conception of the “Cartesian subject”. Then (2), I will examine the tension between nature and nurture, which can be found in his treatment of the problem of “drives” [*Triebe*]. Finally (3), I will sketch out his description of the three-fold structure of the psychical apparatus, putting special emphasis on his conception of the “split subjectivity” and on his analysis of the intersubjective origin of the Superego [*Über-Ich*].

KEYWORDS:

Freud, psychoanalysis, social theory, subjectivity, subject.

**EL YO NO ES AMO EN SU PROPIA CASA: UNA REVISITA
SISTEMÁTICA DE LA TEORÍA DE LA SUBJETIVIDAD DE
SIGMUND FREUD**

INTRODUCCIÓN*

Cuando se reflexiona acerca del estatus del pensamiento de Sigmund Freud en el campo de la filosofía y la teoría social contemporánea se constata una extraña paradoja. Freud es recordado pero a la vez olvidado. Está vivo pero a la vez muerto.

Por un lado, se observa que la tradición de pensamiento fundada por él goza de plena vigencia en la actualidad (cfr. Stavrakakis, 2007). En efecto, pensadores centrales de nuestro tiempo como Slavoj Žižek (cfr. 2003; 2006; 2014; 2015; 2016) y Axel Honneth (cfr. 1992; 2007; 2009; 2010) —por solo nombrar dos ejemplos ilustres— sustentan sus desarrollos teóricos en *insights* netamente psicoanalíticos.

Por otro lado, sin embargo, se asiste a una devaluación de la obra del propio Freud, devaluación que va de la mano con una creciente puesta en valor del pensamiento de sus herederos y discípulos. Así, por ejemplo, autores como los mencionados Žižek (cfr. 2003; 2006; 2014; 2015; 2016) y Honneth (cfr. 1992; 2007; 2010) no retoman directamente la versión freudiana del psicoanálisis, sino que se apoyan fundamentalmente en los escritos Jacques Lacan y Donald Winnicott, respectivamente.

Paradójicamente, entonces, el psicoanálisis goza de buena salud, al tiempo que la obra de Freud parece haberse convertido

* Este estudio sobre la teoría de la subjetividad de Freud se enmarca en mi proyecto actual de investigación posdoctoral acerca de los presupuestos psicológicos y antropológico-filosóficos de la teoría social contemporánea. El mismo es llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Sociales Gino Germani (Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires) y está financiado por el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina). Todas las traducciones del alemán e inglés al español me pertenecen. Deseo agradecer a los revisores anónimos por sus enriquecedoras sugerencias para mejorar este escrito

en un polvoriento objeto de anticuario¹. Así lo constata el propio Honneth (2007) en un artículo titulado *Aneignung von Freiheit: Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung*:

Solo un dogmatismo ciego puede ocultar hoy en día que un conjunto de premisas de la teoría freudiana se han convertido en altamente cuestionables ... Así, en el 150 aniversario de su nacimiento, bien puede decirse: nunca después de la muerte de Freud, han sido tan malas las perspectivas de futuro de su teoría original y las chances de una continuación productiva de la misma. (p. 157).

Contrarrestando esta tendencia dominante, autores contemporáneos como Bernhard Waldenfels (1997, pp. 27-28; cfr. 2015; 2006), Simon Critchley (2012, pp. 80 y ss.), Jonathan Lear (2005), Eli Zaretsky (2015), Stefan Bird-Pollan (2015) —y, en algunos puntos, incluso el propio Honneth (2010; 2007)— recuperan elementos de la obra freudiana para teorizar acerca de la subjetividad y la vida sociopolítica².

¹ La situación actual a este respecto contrasta con lo que sucedía entre 1930 y 1970. En ese período, puede señalarse, el pensamiento freudiano constituía aún el punto de referencia principal de los filósofos y teóricos sociales interesados en el psicoanálisis (cfr. Reich, 1985; Fromm, 2004; Marcuse, 1983, entre otros).

² Inspirado en motivos freudianos, Waldenfels (2015; cfr. 2006; 1997) elabora una teoría de “lo extraño o lo ajeno” [*das Fremde*] que parte de la idea de que la “extrañeza [*Fremdheit*] comienza en la propia casa, en el propio cuerpo, en el propio lenguaje”. En *Infinitely Demanding*, por su parte, Critchley (2012, p. 31) desarrolla una teoría de la “experiencia ética” que se basa en la concepción freudiana del “sujeto escindido” [*split subject*]. El norteamericano Lear (2005) escribe una interesante “introducción filosófica” a Freud, persiguiendo el objetivo de mostrar la relevancia de la obra freudiana para pensar las cuestiones fundamentales de la filosofía —la felicidad, la libertad y el valor. En *Political Freud*, Eli Zaretsky (2015) se esfuerza por remarcar los aportes que puede brindarle Freud a la reflexión política crítica. Desde una perspectiva heideggeriana, el filósofo Joel Pearl (2013) realiza una novedosa lectura de Freud centrada en el problema de la temporalidad. Debe destacarse también el intento de Bird-Pollan (2015) de emprender una articulación de las posiciones de Freud, Hegel y Fanon con el objetivo de dar a luz una teoría poscolonial de la subjetividad. Estos son solo algunos de los intentos contemporáneos por recuperar el pensamiento freudiano en el terreno de la filosofía y la teoría sociopolítica.

Siguiendo el ímpetu de estos autores, en este artículo sostendré que a pesar de contener momentos teóricos que hoy en día son cuestionables —a saber, la biologización de ciertos aspectos del comportamiento humano, la naturalización ahistórica de instituciones sociales como la familia patriarcal victoriana, el exacerbado machismo, etc.— (cfr. Honneth, 2007, p. 158), la propuesta de Freud constituye una posición vigente que puede fungir como punto de partida sólido para emprender reflexiones filosóficas y teórico-sociales actualizadas.

En efecto, la concepción freudiana de la subjetividad —más específicamente, su posición tardía cristalizada en la denominada “segunda tópica” [*zweite Topik*]— aporta desarrollos teóricos que resultan relevantes en tres planos de la discusión contemporánea sobre el sujeto.

(i) En primer lugar, y sobre todas las cosas, Freud brinda un análisis pormenorizado de las dimensiones irracionales e inconscientes de la acción y la experiencia humanas. Es decir, reconoce la “extrañeza o ajenidad intrasubjetiva” [*intrasubjektive Fremdheit*], la inescapable otredad que habita en nosotros (Waldenfels, 1997, p. 27; cfr. 2006; 2015). En este sentido, la obra freudiana sigue siendo relevante hoy en día, no solo para la teorización filosófica acerca de la subjetividad individual (cfr. Bird-Pollan, 2015; Critchley, 2012), sino también para la reflexión sobre las fuerzas irracionales que operan en la sociedad y la política (cfr. Zaretsky, 2015, p. 4; Honneth, 2010, p. 253).

(ii) En segundo término, Freud proporciona estímulos para repensar la tensión *natura-nurtura* en la vida psíquica, tensión que tiene especial relevancia hoy en día, a la luz del debate sobre la biologización y “cerebralización” de la subjetividad disparado por el avance arrollador de las neurociencias (cfr. Vidal y Ortega, 2011; Bezerra, 2011; Meloni, 2011; Sibilia, 2005, p. 118).

(iii) Freud, además, proporciona un análisis de la condición escindida de la subjetividad; problemática que desempeña un rol fundamental en reflexiones teóricas contemporáneas acerca de la

experiencia ética, el vínculo consigo mismo y la internalización de la intersubjetividad (cfr. Critchley, 2012, p. 80; Honneth, 2007, p. 158; Honneth, 1992, pp. 114 y ss.).

Con el objetivo de recuperar estos tres aportes (i, ii, iii) a la reflexión contemporánea sobre el sujeto humano, en este escrito intentaré reconstruir tres aspectos fundamentales de la obra de Freud. En primer lugar (1) expondré el modo en que el autor construye su concepción de “sujeto del Inconsciente” a través de un enfrentamiento con la noción de “sujeto cartesiano”. Luego (2) daré cuenta de la tensión entre *natura* y *nurtura* que puede rastrearse en su tratamiento del problema de la “pulsión” [*Trieb*]. Y, finalmente (3), reseñaré su descripción de la estructura tripartita del aparato psíquico, poniendo especial énfasis en su noción de la subjetividad escindida y en la idea del origen intersubjetivo del “Superyó” [Über-Ich]³.

1. EL DESCUBRIMIENTO DEL INCONSCIENTE COMO HERIDA NARCISISTA DE LA HUMANIDAD: ACERCA DE LA EXTRAÑEZA INTRASUBJETIVA

1.1 La herida narcisista

En un texto de 1917, titulado *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, Freud (2016c) señala que la investigación científica le ha asestado tres “heridas narcisistas” [*narziſtische Kränkungen*] a la humanidad occidental: una cosmológica [*kosmologische Kränkung*], una biológica [*biologische Kränkung*] y una psicológica [*psychologische Kränkung*] (cfr. Foucault, 1995, p. 37; cfr. Žižek 2006, pp. 1-2)⁴.

³ La presente exposición de la obra de Freud no pretende ser totalmente exhaustiva y pormenorizada. El objetivo de este escrito es, más bien, reconstruir de manera sucinta y sistemática algunos elementos de su pensamiento maduro que, a mi ver, presentan interés actual. Para esta reconstrucción, me concentro en los siguientes obras: *Das Ich und das Es* —1923—, *Dostojewski und die Vätertötung* —1928—, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* —1917—, *Abriß der Psychoanalyse* —1938—, *Das Unbehagen in der Kultur* —1930— y *Totem und Tabu* —1913.

⁴ Michel Foucault (1995, p. 37) y Slavoj Žižek (2006, pp. 1-2), entre otros, retoman la idea freudiana de las tres heridas narcisistas.

La primera de estas heridas es la provocada por la teoría heliocéntrica copernicana. Como es sabido, antes del advenimiento de Copérnico se creía que la Tierra constituía el centro absoluto y fijo del universo. El astrónomo de origen polaco derrumba esta arrogante ilusión al mostrar que nuestro planeta es uno de los tantos astros que orbitan alrededor del Sol (Freud, 2016c).

El segundo golpe al exagerado amor propio del hombre europeo es ejecutado por Charles Darwin. La teoría darwiniana de la evolución, expuesta en *On the Origin of Species*, de 1859, pone en jaque la idea metafísica del origen divino y/o supranatural del ser humano (cfr. Darwin, 1999). Luego de la publicación de esta influyente obra, en efecto, la humanidad comienza a ser concebida como *una especie más* dentro del reino animal (Freud, 2016c).

De acuerdo con Freud (2016c) la tercera y última de estas heridas —quizás la más profunda y dolorosa— es la provocada por su propia teoría del Inconsciente. Vale la pena detenerse un momento en las afirmaciones freudianas acerca de esta “herida psicológica” [*psychologische Kränkung*], puesto que las mismas ponen de manifiesto el *quid* de la concepción psicoanalítica de la subjetividad.

Para comprender acabadamente la teoría freudiana del sujeto es fundamental tener en cuenta que el propio Freud la entiende como una respuesta crítica a la concepción de la subjetividad dominante en la Modernidad occidental: la idea del “sujeto cartesiano”. En este sentido, el psicoanálisis puede ser entendido como una empresa estructuralmente análoga a las de Copérnico y Darwin. La concepción freudiana del Inconsciente hiere el orgullo del hombre occidental de modo similar a como lo hacen el heliocentrismo y la teoría de la evolución.

La noción de sujeto cartesiano como modo hegemónico de pensar la subjetividad adquiere su forma filosófica madura en la obra de René Descartes (cfr. 2009) —de allí su nombre—, y se consolida definitivamente en el racionalismo ilustrado del siglo XVIII (cfr. Zeitlin, 2006, pp. 13 y ss.; Etchegaray, 2009; Frondizi, 1952, pp. 15 y ss.). Según esta concepción, el ser humano es amo

y señor de su vida anímica. Mediante la “percepción interna” [*innere Wahrnehmung*], está habilitado a obtener un conocimiento prístino de todo lo que ocurre en su psique y, con base en esta información absolutamente confiable y certera sobre sí mismo, puede decidir libre y racionalmente acerca de sus acciones y omisiones (Freud, 2016c).

Desde esta perspectiva, señala Freud, “... el yo se siente seguro tanto de la completitud y de la confiabilidad de los reportes [de la percepción interna] como de la viabilidad de sus órdenes” (2016c, p. 15). Con otras palabras: además de creerse absolutamente transparente para sí mismo, el sujeto cartesiano tiene confianza absoluta en su capacidad para *dominar* sus pensamientos, sentimientos y acciones. “El ser humano... se siente soberano en su propia alma” [*Der Mensch fühlt sich souverän in seiner eigenen Seele*] (Freud, 2016c, p. 14).

El descubrimiento freudiano de la existencia y el funcionamiento del Inconsciente, puede afirmarse, viene a echar por tierra esta visión arrogante de la subjetividad humana. De hecho, quizás la enseñanza central del psicoanálisis sea justamente, como lo señala el propio Freud (2016c), “que el Yo no es amo en su propia casa” [*daß, das Ich nicht Herr sei in seinem eigenem Haus*] (p. 15)⁵.

⁵ Indudablemente, la noción de “sujeto cartesiano” es la concepción de sujeto dominante en la Modernidad occidental, y esto no solo en el plano filosófico (cfr. Etchegaray, 2009), sino también en el terreno de la auto-interpretación de los actores cotidianos. No obstante, debe señalarse que *antes de Freud* se han realizado varios intentos filosóficos por descentrar y desmontar esta visión altanera del ser humano. En el marco de este breve artículo sería imposible dar cuenta de *todos* estos esfuerzos. Sin embargo, vale mencionar los desarrollos teóricos de David Hume y Friedrich Nietzsche. En su *Treatise of Human Nature*, Hume (1965, pp. 251 y ss., 609; Fieser, 2016) critica los elementos metafísicos subyacentes en las nociones de “identidad personal” [*personal identity*] y “libre voluntad” [*free-will*], y llega a la conclusión de que el sí-mismo cartesiano, unitario y libre, es una ficción. Por su parte, Nietzsche (2009, p. 3) adelanta la tesis freudiana acerca de la extrañeza intrasubjetiva cuando en *Zur Genealogie der Moral* afirma que “Cada uno es para sí mismo el más lejano” [*Jeder ist sich selbst der Fernste*] (cfr. Waldenfels, 2015). Acerca de las posibles influencias de Nietzsche en Freud, cfr. Chapman y Chapman-Santana (1995) y Gasser (1997).

Esta última sentencia pone de manifiesto que la alteridad no es una prerrogativa del Otro o alter-ego. Efectivamente, para Freud, *yo me soy extraño a mí mismo*, y esto porque jamás puedo aprehender clara y distintamente todo lo que ocurre en mi psique. Junto a la extrañeza intersubjetiva” [*intersubjektive Fremdheit*], entonces, existe una “extrañeza intrasubjetiva” [*intrasubjektive Fremdheit*]; esto es, una *extrañeza de mi sí-mismo* [*Fremdheit meiner selbst*]” (Waldenfels, 1997, p. 27). Para ponerlo en los pregnantes términos de Rimbaud: *JE est un autre* [YO es un otro] (pp. 27-28).

Pero esto no es todo. El señalamiento freudiano de que el “yo no es amo en su propia casa” también pone de manifiesto que el sujeto individual carece de la autonomía y libertad que el *common sense* moderno le adjudica. Lejos de dominarse a sí mismo libre y conscientemente, el yo es, en última instancia, una marioneta de sus propios procesos psíquicos inconscientes.

Al postular esta heteronomía congénita del sujeto Freud rompe con el prejuicio de que existe un hiato abismal entre el funcionamiento psíquico “patológico” y el “normal”. Desde la perspectiva freudiana, en efecto, la carencia de autodominio no sería prerrogativa de los “dementes”, los “niños” y los “primitivos”, sino, más bien, un rasgo esencial de la *conditio humana* (cfr. Honneth, 2007, pp. 162 y ss.). Esto se vuelve patente en escritos clásicos como *Zur Psychopatologie des Alltagslebens*, donde Freud (1999) evidencia que los individuos denominados “normales” muchas veces llevan a cabo acciones que preferirían evitar, dicen cosas que querrían callar y se sienten invadidos por pensamientos y representaciones indeseadas.

1.2 Derivas contemporáneas: la relevancia filosófica y teórico-social de una ciencia interpretativa de la irracionalidad motivada

Los filósofos y teóricos sociales contemporáneos que revisitan la obra freudiana provienen de las más diversas perspectivas y tradiciones teoréticas. Sin embargo, todos coinciden al menos en un punto: el aporte fundamental de Freud consiste en haber reco-

nocido que los seres humanos no son absolutamente racionales ni completamente transparentes para sí mismos (cfr. Zaretsky, 2015, pp. 1 y ss.; Lear, 2005, pp. 4 y ss.; Honneth, 2010, p. 253). Según los intérpretes actuales, en efecto, la mayor contribución del pensador austríaco es su esbozo de una “ciencia interpretativa de la irracionalidad motivada” (Lear, 2005, p. 6); esto es, una ciencia capaz de dar cuenta de las fuerzas inconscientes —temores, fantasías, deseos y afectos de las más diversas clases— que, más allá de nuestra conciencia y voluntad, gobiernan nuestro comportamiento cotidiano.

El norteamericano Jonathan Lear (2005, p. 17) afirma que este *insight* fundamental no puede ser ignorado por el pensamiento filosófico contemporáneo. Solo Freud, argumenta, puede ayudarnos a responder a cabalidad las tres preguntas fundamentales de la filosofía — “¿qué es la libertad?”, “¿qué es lo que nos hace genuinamente felices?”, “¿qué es lo que merece ser valorado y por qué?”— (p. 17). Y esto, en la medida que nos permite cumplir con el imperativo socrático: *conócete a ti mismo*.

Por su parte, siguiendo una tradición que se remonta a Adorno, Horkheimer, Fromm y Marcuse, el actual director del Institut für Sozialforschung de Frankfurt am Main, Axel Honneth (2010, p. 254), afirma que la teoría crítica de la sociedad precisa de un “complemento psicológico”. Este complemento, señala, solo puede ser brindado por el psicoanálisis “en sentido amplio”; es decir, por la tradición de pensamiento fundada por Freud. Para justificar esta afirmación Honneth proporciona dos razones estrechamente ligadas, una perteneciente al (i) plano explicativo y otra (ii) al normativo.

(i) Para *explicar* adecuadamente los fenómenos sociales debe contarse con una teoría exhaustiva de la motivación humana. Por esta razón, la teoría crítica de la sociedad necesita de la tradición psicoanalítica. A diferencia de posiciones hiperracionalistas como la *rational choice theory* (cfr. Rosa, H. et al., 2007, pp. 238 y ss.), el psicoanálisis proporciona un “concepto realista y cercano a la fenomenalidad de la persona humana”; es decir, una noción

de sujeto capaz de dar cuenta de los motivos inconscientes e irracionales que operan en las (inter)acciones sociales cotidianas (Honneth, 2010, p. 254).

(ii) Pero esto no es todo. De acuerdo con Honneth (2010, p. 253), el psicoanálisis cumple también un rol fundamental en la definición del patrón normativo a la luz del cual debe efectuarse la crítica de la sociedad. En este sentido, el pensador alemán se enfrenta al ideal normativo habermasiano de una comunicación completamente racional y exenta de poder (cfr. Habermas, 1981). Para Honneth (2010, p. 253), la concepción psicoanalítica de la subjetividad actúa como un correctivo a la noción *irreal* del sujeto que subyace en la “ilusión” de una moral basada en la “deliberación racional”. “... Si no se toman en cuenta los motivos y afectos resistentes a la reflexión, la teoría cae en el peligro de un idealismo moral que le exige *demasiada* racionalidad a los individuos” (p. 253. *Cursiva propia*).

Si bien —como se señaló más arriba— Honneth prefiere el psicoanálisis reformista de Winnicott al ortodoxo de Freud, estos señalamientos amplios y generales acerca de la irracionalidad humana son aplicables también a la obra del fundador del psicoanálisis.

2. LA TENSION ENTRE NATURA Y NURTURA EN LA TEORÍA FREUDIANA DE LAS PULSIONES

2.1 Natura vs. Nurtura en el psicoanálisis freudiano

En *Abriß der Psychoanalyse*, de 1938, Freud (1975) señala que el psicoanálisis debe entenderse como una disciplina científico-natural comparable a la física y la química. Y esto porque, al igual que estas ciencias, persigue el objetivo de “revelar, tras las propiedades (cualidades) del objeto investigado que se dan directamente a nuestra percepción, algo que... se aproxima más al supuesto estado de cosas *real*” (pp. 88-89. *Cursiva propia*).

Para explicar un fenómeno, las ciencias naturales se remontan desde el modo de aparición inmediato del mismo hasta sus causas

reales, invisibles al observador lego, valiéndose para ello de métodos y artefactos diseñados a este propósito. Así, por ejemplo, un cuerpo que aparece a primera vista como una sustancia sólida y sustantiva se revela, luego de un minucioso análisis químico, como una conjunción de determinados tipos de partículas.

De modo análogo Freud considera que los fenómenos anímicos conscientes, tal como son vivenciados en primera persona, no son más que la manifestación engañosa de un núcleo psíquico inconsciente *real*, cuyas leyes y propiedades fundamentales solo pueden ser elucidadas a través de la aplicación de la técnica psicoanalítica (cfr. Freud, 1975, pp. 28-29).

Tal como los científicos naturales clásicos, entonces Freud concibe el objeto de interés del psicoanálisis, la vida anímica inconsciente, como una realidad regida por un conjunto de leyes generales. A pesar de estar ocultas a simple vista, estas leyes pueden ser descubiertas si se recurre a la metodología adecuada para su estudio.

Ahora bien, la cercanía del psicoanálisis freudiano a las ciencias naturales no se reduce a estas afinidades respecto al modo de pensar el objeto y la metodología de investigación. Freud se vale también en sus escritos de una multiplicidad de imágenes y metáforas conceptuales provenientes de estas disciplinas. Esto obedece no solo al hecho de que la *Weltanschauung* de su época estaba marcada a fuego por los descubrimientos de las mismas, sino también a la necesidad de posicionar el psicoanálisis en el marco de una comunidad científica internacional dominada por el positivismo naturalista.

Sustentado en desarrollos teóricos del físico alemán Hermann von Helmholtz, Freud postula que la vida anímica funciona de manera análoga a un sistema cerrado de energía (Pervin et al., 2010, p. 112). La energía que opera en la psique, claro está, no es eléctrica ni *térmica*, sino *psíquica*. Como se mostrará más adelante, la misma proviene de las dos “pulsiones fundamentales” [*Grundtriebe*] del ser humano: la “pulsión sexual” [*Sexualtrieb*] —o *eros*— y la “pulsión de muerte” [*Todestrieb*] —o *tanatos*— (Freud, 2016a). Así lo señalan Pervin et al. (2010) en un reciente libro:

“La era de la energía y de la dinámica le otorgó a la ciencia una nueva representación del ser humano. La concepción de que el ser humano es un sistema de energía y de que obedece a las mismas leyes físicas que controlan el movimiento de las burbujas de jabón y de los planetas” (p. 112).

El sistema energético-anímico, considera Freud, tiende al equilibrio. Y lo logra descargando excedentes acumulados de energía a través de la realización de determinados comportamientos. Siguiendo el principio helmholtziano de conservación de la energía, Freud considera que la psique cuenta con un *quantum* energético limitado, que no puede destruirse o perderse pero sí transformarse (p. 112).

De este postulado se desprende, en primer lugar, que la energía anímica descargada por un canal ya no está disponible para ser descargada por otro; y, en segundo término, que cuando la descarga por el canal “apropiado” se ve bloqueada, esa cantidad energética no se pierde sino que permanece conservada en la psique, lo cual provoca una sobrecarga de tensión que debe ser necesariamente expelida por una vía alternativa.

Estos señalamientos un tanto abstractos en torno al funcionamiento psíquico son más fáciles de comprender a la luz de los análisis freudianos de la energía sexual o *libido*, análisis que, como es sabido, constituyen uno de los pilares de su obra. Para Freud (1975, p. 2010), la vida anímica está regida por el denominado “principio del placer” [*Lustprinzip*], esto es, por la tendencia a satisfacer inmediatamente las demandas de los deseos sexuales (Freud, 1975; 2010). Siguiendo la metáfora del sistema energético, un deseo sexual puede comprenderse como un excedente de energía psíquica acumulada que genera una tensión, la cual brega por ser descargada mediante un comportamiento vinculado a un objeto libidinal⁶.

⁶ La sexualidad, por supuesto, es entendida por Freud (1975) en un sentido amplio que va más allá de la mera genitalidad.

Cuando esta descarga es impedida, por ejemplo, a causa de la “represión” [*Verdrängung*], la cantidad de energía sexual bloqueada no desaparece, sino que queda acumulada, lo cual da pie a una sobrecarga de tensión de la que la psique debe deshacerse de algún modo. El sistema anímico tiene que buscar, en este caso, vías alternativas para librarse del excedente energético. “No es fácil de comprender cómo es posible sustraerle la satisfacción a una pulsión. Es peligroso; cuando uno no la compensa económicamente, puede caer preso de serios trastornos” (Freud, 2010, p. 46).

Entre estas vías alternativas de descarga, pueden destacarse dos: la “sublimación” [*Sublimierung*], que consiste en la canalización de la energía sexual impedida en actividades intelectuales tales como el arte o la ciencia, y la satisfacción sustitutiva mediante síntomas neuróticos tales como la ideación obsesiva o los rituales compulsivos (p. 46).

Ahora bien, no obstante la utilización repetida de términos e imágenes provenientes de las ciencias naturales para pensar la psique humana, sería erróneo encasillar a Freud lisa y llanamente como un pensador biologicista o naturalista. Por el contrario, podría afirmarse que la obra de Freud está atravesada de cabo a rabo por una tensión irresoluta entre los motivos de la *natura* y la *nurtura*, tensión que se hace visible fundamentalmente en su ambiguo tratamiento del controvertido concepto de pulsión [*Trieb*].

Varios comentaristas (cfr. Gasser, 1997; Quindaeau, 2008; Tonkonoff, 2009; Montagu, 1976) resaltan la importancia de la *nurtura* en Freud, señalando que la *Trieb* freudiana no debe confundirse con la noción biológica de instinto [*Instinkt*]⁷.

El instinto constituye una predisposición heredada genéticamente que empuja al individuo a ejecutar un patrón fijo de comportamiento vinculado a un objeto preestablecido —por ejemplo, la predisposición de una especie animal a consumir un

⁷ En las traducciones españolas de Freud (cfr. 1975) se ha confundido muy frecuentemente la idea de pulsión [*Trieb*] con la de instinto [*Instinkt*].

determinado tipo de alimento— (Montagu, 1976, pp. 55 y ss.). La pulsión, en cambio, es comprendida por Freud como una tendencia indeterminada a actuar que es *plástica* en lo que respecta al modo y el objeto de su satisfacción. Esta plasticidad se manifiesta de modo ejemplar en los innumerables caminos que puede tomar la sexualidad humana —heterosexualidad, homosexualidad, bisexualidad, fetichismo, sadomasoquismo, etc.— y en la mencionada posibilidad de descargar la energía psíquica por vías alternativas en caso de que los canales propiamente sexuales se vean bloqueados (Gasser, 1997; Quindaeau, 2008; Tonkonoff, 2009).

Siguiendo estos lineamientos, sería válido afirmar que a diferencia del concepto biológico de instinto, la noción de pulsión permite hacerle justicia al rol fundamental que juega lo adquirido en la constitución del psiquismo humano. En efecto, si se llevara la noción de *Trieb* hasta sus últimas consecuencias, se llegaría a la conclusión de que nada es innato en el ser humano. Los deseos humanos no estarían predefinidos biológicamente de una vez y para siempre, sino que variarían infinitamente de acuerdo con las características peculiares del medio sociocultural del individuo y a las vicisitudes de su biografía.

Sin embargo, a la luz de lecturas críticas de la obra freudiana como las de Thompson (1961) y Fromm (2004) puede afirmarse que Freud jamás va tan lejos en su tratamiento del problema de la *Trieb*. En efecto, para estos autores, en la obra freudiana la plasticidad de los deseos humanos es bastante limitada. Esto obedece a dos razones íntimamente vinculadas.

Por un lado, Freud concibe como eternas e invariantes ciertas estructuras socioculturales que son peculiares a su época —por ejemplo, la familia patriarcal monogámica y la heterosexualidad obligatoria—, descuidando así la inmensa variabilidad cultural descubierta por la antropología cultural moderna. “Para Freud”, afirma Erich Fromm (2004), “el individuo perteneciente a su cultura representaba al ‘hombre’ en general, y aquellas pasiones y angustias que son características del hombre en la sociedad

moderna eran consideradas como fuerzas eternas arraigadas en la constitución biológica humana” (p. 32).

Por otro lado, al subsumir el desenvolvimiento ontogenético de las pulsiones humanas a un esquema prefijado biológicamente —fase oral, fase anal, fase fálica, latencia—, Freud no presta la atención debida a las contingencias de las biografías individuales (Thompson, 1961, p. 40). El fundador del psicoanálisis, señala Clara Thompson, “cree que la libido evoluciona sobre trayectorias que ya se encuentran esbozadas, y que marcan el orden de desarrollo biológico normal de la naturaleza humana” (p. 40).

Además, debe señalarse que en los escritos freudianos tardíos existe un ahondamiento del tratamiento biologicista de las pulsiones humanas. En *Abriß der Psychoanalyse*, por ejemplo, Freud se vale asiduamente de nociones provenientes de la biología y la fisiología, y afirma que las pulsiones son “exigencias corporales a la vida anímica” [*körperliche Anforderungen an das Seelenleben*], es decir, impulsos innatos inscriptos en la constitución somática del individuo humano (Freud, en Nitzschke, 2011, p. 44).

Freud incluso llega a afirmar que las pulsiones psíquicas fundamentales no son más que derivados de las dos fuerzas fisiológicas que rigen el devenir de *toda* la vida orgánica. “Cada uno de estos tipos de pulsiones sería adjudicado a un proceso fisiológico especial (composición y desintegración); en todo pedazo de sustancia viva estarían operando los dos tipos de pulsiones” (Freud, 2016a, p. 5).

Para cerrar esta sección se explicitarán brevemente las especificidades de los dos tipos fundamentales de pulsiones, y se mostrará que si bien se trata de tendencias en cierta medida plásticas en lo que refiere a su objeto de satisfacción, su modo de funcionamiento está marcado fuertemente por una impronta biológica⁸.

⁸ Me limito aquí a exponer la denominada segunda teoría de las pulsiones que Freud presenta por primera vez en *Jenseits des Lustprinzips*. Para un bosquejo del itinerario intelectual de Freud, cfr. Thompson (1961).

(i) “Pulsión sexual” [*Sexualtrieb*]. La pulsión sexual es representante del *eros*, aquella fuerza biológica que “tiene por fin constituir y conservar unidades cada vez mayores, es decir, [que] tiende a la unión” (Freud, 1975, p. 16). *Eros*, actuante hasta en el más pequeño fragmento de la materia viva, es la potencia que impele a los átomos a vincularse para formar moléculas, a las células a unificarse para constituir organismos y a los individuos de una especie animal a ligarse en el acto reproductivo.

La pulsión sexual propiamente dicha o *libido* constituye para Freud un “amor del objeto” [*Objektliebe*] (Freud, en Nitzschke, 2011, p. 44); esto es, una fuerza que empuja a la psique a vincularse con algo exterior a ella, ya sea con otros sujetos —el amor a la madre, al padre, a un amigo o a la pareja sexual— o con cosas, en el caso del fetichismo.

(ii) “Pulsión de muerte” [*Todestrieb*]. Esta pulsión es la representante psíquica de *tanatos*, la potencia cosmológica que pugna por disolver todas las vinculaciones biológicas que *eros* lleva a cabo. En tanto contrafuerza de *eros*, *tanatos* “persigue la disolución de todas las vinculaciones, la aniquilación” (Freud, 1975, p. 16). En este sentido, su objetivo último no es otro que el regreso de la vida orgánica al estado inorgánico del que surgió.

Freud entiende la *Todestrieb* como una potencia anímica que impulsa al individuo a la autodestrucción. “En nosotros existe una fuerza que trabaja constantemente por destruirnos” (Thompson, 1961, p. 26). Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con la pulsión sexual —cuyo funcionamiento puede ser empíricamente verificado—, resulta excesivamente complejo constatar la existencia de una tendencia psíquica a la inmolación. Posiblemente este sea el motivo que llevó a varios discípulos de Freud a rechazar su segunda teoría de las pulsiones (p. 26).

Así como en el plano cosmológico *eros* está obligado a neutralizar a su enemigo *tanatos* para cumplir con su misión, en el nivel psíquico la *libido* debe contrarrestar de algún modo los designios suicidas de la pulsión de muerte. Según Freud, esto es logrado a través de la exteriorización del impulso autodestructivo, es decir,

mediante la desviación de la energía destructiva hacia objetos exteriores a la psique. La *libido* transforma entonces la pulsión de muerte en una “pulsión hacia la agresión y la destrucción” [*Trieb zur Aggression und Destruktion*] (Freud, 2010, p. 69).

En términos del propio Freud, “... la pulsión [de muerte] sería puesta al servicio del *eros* en tanto el ser vivo destruiría otra cosa, biótica o abiótica, en vez de destruirse a sí mismo” (p. 69). De esta manera, se explica el surgimiento de la denominada “tendencia a la agresión” [*Aggressionsneigung*] hacia el prójimo que, para Freud, constituye el enemigo principal del proceso cultural.

De lo antedicho se desprende que, si bien constituyen dos pulsiones independientes, la *Sexualtrieb* y la *Todestrieb* se ligan y se combinan dentro del aparato psíquico. Esta ligazón se pone de manifiesto fundamentalmente en los fenómenos del “masoquismo” [*Masochismus*] y el “sadismo” [*Sadismus*]. En el primero, la tendencia hacia la autodestrucción se torna sexual, mientras que en el segundo sucede lo propio con la tendencia a la agresión.

2.2 ¿Neuropsicoanálisis?: Freud como una tercera vía en la re-encarnación actual del debate naturalismo-antinaturalismo

Según creo, el tratamiento que Freud realiza de la tensión entre *natura* y *nurtura* tiene plena relevancia en la actualidad, en el marco del recrudescimiento del debate entre naturalismo y antinaturalismo disparado por el arrollador avance de las neurociencias. Y esto, a pesar de que algunas de sus tesis específicas respecto a las pulsiones sean cuestionables (cfr. Honneth, 2007, p. 157).

Desde el siglo XIX hasta hoy, la disputa entre naturalismo y antinaturalismo constituye uno de los nudos conflictivos fundamentales en el discurso de las ciencias humanas y la filosofía (Meloni, 2011, p. 110). Se trata de un debate entre “dos proyectos antropológicos antagónicos”, dos modos aparentemente irreconciliables de concebir la experiencia y la acción humanas (p. 110).

Por un lado, los naturalistas elaboran un discurso “biologista” acerca de la condición humana. Para ellos no existe una diferencia sustancial entre el comportamiento del hombre y el

funcionamiento fisicoquímico de la naturaleza. El ser humano no es más que un trozo de la realidad natural, y, por tanto, su conducta está regida por leyes causal-mecanicistas similares a las que gobiernan a ésta (Meloni, 2011, p. 109).

Enfrentándose a esta posición, los antinaturalistas enfatizan la discontinuidad entre los seres humanos y la naturaleza biológica (Meloni, 2011, p. 109). La experiencia y la acción del hombre están regidas por otros factores —espirituales, psíquicos, motivacionales, históricos, culturales, etc.— que no son reductibles al plano fisicoquímico. El principio fundamental del discurso antinaturalista, afirma Maurizio Meloni (2011), es “la negación a considerar que los seres humanos poseen una naturaleza fija y que sus acciones pueden ser legítimamente explicadas solo en términos mecanicistas, como un mero resultado de regularidades legales, causales” (p. 109).

La discusión actual que ciertas vertientes del psicoanálisis entablan con las neurociencias puede considerarse como una reproducción de este debate clásico. En este sentido, puede afirmarse que hoy en día seguimos siendo “herederos” de la “dicotomía naturalismo-antinaturalismo” (Meloni, 2011, p.111).

Sin dudas, el discurso neurocientífico constituye la encarnación contemporánea del naturalismo. Desde finales del siglo XX se asiste a un crecimiento exponencial de la importancia de las *brain sciences*. En este contexto, tanto en el discurso científico como en el cotidiano comienza a volverse hegemónica la figura antropológica del “sujeto cerebral” (Vidal & Ortega, 2011, p. 7). Según esta concepción, la subjetividad es reductible a la cerebralidad: “toda la actividad humana está dictada por la organización y las leyes del cerebro” (Zeki en Vidal & Ortega, 2011, p. 7).

Retomando el ímpetu del naturalismo decimonónico, los neurocientistas más ortodoxos consideran que con el avance contemporáneo de la investigaciones neurológicas, se asiste a la “muerte del psicoanálisis” (cfr. Žižek, 2007, p. 1). Desde esta perspectiva, los novedosos descubrimientos acerca del funcionamiento del cerebro humano permiten superar teorías “pseudocientíficas”,

“oscurantistas” y “esotéricas” como el psicoanálisis freudiano. “Después de todo, si hoy en día podemos mirar adentro del cerebro y ver cómo se iluminan las neuronas individuales, ¿por qué necesitamos esas teorías extravagantes?” (Lear, 2005, p. 6).

Por otra parte, psicoanalistas de diferentes vertientes teóricas reproducen la postura anti-naturalista, en la medida que critican el reduccionismo biologicista de las neurociencias y descartan de cuajo sus pretendidos hallazgos (Bezerra, 2011, p. 250). Esta posición se apoya en la tesis de que existe un hiato insalvable entre la dimensión subjetivo-fenomenológica de la vida psíquica y la supuesta base neuronal de la misma. La experiencia y el comportamiento humanos se rigen por procesos psíquico-subjetivos — compulsión a la repetición, negación, represión, deseo, etc. — que no pueden ser explicados en términos meramente neurobiológicos (pp. 250 y s.).

A la luz de lo expuesto más arriba y del bosquejo del debate actual en torno al conocimiento neurocientífico vale preguntarse: ¿cuál sería la posición del propio Freud a este respecto? ¿Tomaría partido por el naturalismo neurocientífico o por el anti-naturalismo de algunos de sus discípulos?

Responder estos interrogantes es bastante complejo, puesto que, como pudo observarse, Freud ostenta una posición ambivalente y oscilante en lo que concierne al problemático vínculo entre *natura* y *nurtura*. Por un lado, pretende convertir el psicoanálisis en una disciplina científico-natural, empleando figuras discursivas naturalistas y biologicistas; pero por otro, se esfuerza por dar cuenta de la *plasticidad* de la vida psíquica humana, así como de la importancia de los factores socio-naturales en su conformación.

Según creo, el carácter oscilante de la posición freudiana a este respecto no debe ser visto como un defecto de su pensamiento. Por el contrario, tiene que ser leída como una opción por una “tercera vía” en el debate entre naturalismo y antinaturalismo. Esto es, por una *articulación* de las investigaciones neurobiológicas —o *naturalistas*— con los hallazgos netamente psicoanalíticos —

anti-naturalistas—; una articulación orientada a conformar lo que, retomando un término de Gallagher & Zahavi (cfr. 2008, pp. 220 y ss.), puede denominarse una relación de “iluminación mutua” [*mutual enlightenment*].

Siguiendo estos lineamientos, podría señalarse que en el debate contemporáneo Freud tomaría posición por una tercera postura: el denominado “neuropsicoanálisis” (cfr. Lear, 2005, p. 7). Según Bezerra (2011), “hacia finales del siglo XX, vio la luz el neuropsicoanálisis, con la agenda de articular las dimensiones subjetiva y neuronal de la experiencia en la comprensión del aparato mental humano”(p. 254).

Para los neuropsicoanalistas, debe existir una interacción productiva entre la investigación neurobiológica y las descripciones psicoanalíticas. Por un lado, estas últimas deben informar teóricamente a las primeras, definiendo cuáles son los procesos psíquicos relevantes a ser neurobiológicamente investigados. Por otro, la neurobiología puede brindarles a las descripciones psicoanalíticas un sustento científico-natural del que por sí solas carecen (Bezerra, 2011, p. 250).

El propio Freud tuvo, durante todo su itinerario intelectual, la ambición de lograr una articulación entre la investigación neurobiológica y los estudios psicoanalíticos. Sin embargo, jamás pudo lograrlo debido al precario estado de las neurociencias de su época. Por esta razón debió permanecer principalmente en el plano psicológico (Lear, 2005, pp. 6-7; Bezerra, 2011, p. 251). En este sentido, puede decirse que “un abordaje neuropsicoanalítico combinado parece un modo de colocar el legado de Freud en el camino que abandonó cuando dejó su proyecto de vincular los procesos biológicos con la funciones psicológicas” (Bezerra, 2011, p. 251).

3. EL EGO ESCINDIDO: LA ESTRUCTURA TRIPARTITA DEL APARATO PSÍQUICO

3.1 Actualidad de la concepción freudiana del ego escindido

A comienzos de la década del veinte⁹, Freud formula su harta conocida concepción de la vida anímica como un “aparato psíquico” [*psychischer Apparat*] escindido en tres instancias diferentes: el “Ello” [*Es*], el “Yo” [*Ich*] y el “Superyó” [*Über-Ich*]. Autores contemporáneos tan diferentes como Simon Critchley (2012, p. 80) y Axel Honneth (2007, p. 158) coinciden en que una de las intuiciones más geniales y perdurables de la obra freudiana es el reconocimiento de la escisión o desgarramiento de la subjetividad.

Critchley (2012) afirma que “la idea clave que inaugura la originalidad de la obra tardía de Freud, lo que usualmente se denomina segunda topografía, es la *escisión del ego*” (p. 80). En una misma línea, Honneth (2007) sostiene que el legado fundamental de la teoría freudiana es el señalamiento de que el ser humano es “un ser escindido, desgarrado en sí mismo...” (p. 158).

Ambos autores, además, le reconocen al fundador del psicoanálisis el mérito de haber descubierto el origen *intersubjetivo* de esta escisión *intrasubjetiva*. Para Freud, en efecto, lejos de estar dada desde el comienzo, la división del aparato psíquico es producida por la internalización de la intersubjetividad primaria —esto es, de la conflictiva interacción del niño con los padres— (Critchley, 2012, pp. 80 y ss.; Honneth, 2007, pp. 167 y ss.; 2010, pp. 255 y ss.).

Es el actual director del Institut für Sozialforschung de Frankfurt quien se ocupa más profundamente de esta cuestión. Honneth (2010) sostiene que, en ciertos aspectos, el tratamiento freudiano del proceso intersubjetivo de ontogénesis prefigura los desarrollos actuales en el campo psicología del desarrollo (p. 167).

⁹ La concepción del aparato psíquico que expondré aquí es la denominada segunda tópica [*zweite Topik*], que aparece por primera vez en *Das Ich und das Es* (Freud, 2016a).

Sin embargo, sustentado fundamentalmente en las investigaciones de Donald Winnicott, considera que el “proceso de socialización psíquica del niño” se da de manera muy diferente a como Freud lo describe (Honneth, 2007, p. 256).

Desde la perspectiva honnethiana, el fundador del psicoanálisis no va lo suficientemente lejos con su tesis del origen intersubjetivo y social de la intrasubjetividad. En la obra de Freud, sostiene Honneth (2007, pp. 256-257), la ontogénesis es pensada aún de una manera demasiado “monológica”, puesto que la interacción del infante con las personas de referencia se concibe, en última instancia, como “una mera función del desenvolvimiento de las pulsiones libidinosas” biológicamente inscriptas en el niño.

3.2 El Ello, el Yo, el Superyó y sus orígenes en la intersubjetividad primaria

A continuación expondré las propiedades de cada una de las tres instancias anímicas reconocidas por Freud, comenzando por la más antigua en términos ontogenéticos —el Ello— y finalizando por la más tardía —el Superyó.

(i) Ello [Es]. En términos generales, puede identificarse el Ello o Es con lo que más arriba denominé Inconsciente; esto es, con la parte de la psique que, operando desde la más completa oscuridad, gobierna tiránicamente la existencia individual¹⁰. “Lo inconsciente es la única cualidad dominante en el Ello” (Freud, 1975, p. 35). Siguiendo los lineamientos de lo desarrollado anteriormente, el Ello es para Freud la instancia más importante de la psique, el “núcleo de nuestra esencia” (p. 91); un núcleo que no nos es accesible de forma directa, pero que se manifiesta fragmentaria y esporádicamente en los sueños, los *lapsus linguae* y los síntomas neuróticos.

¹⁰ Esta afirmación no debe tomarse al pie de la letra, puesto que, como el mismo Freud (1975; 2016a) señala repetidas veces, el Yo y el Superyó también operan inconscientemente.

El Ello actúa como *dinamo* de la personalidad. En él habitan las dos fuentes principales de energía anímica: la *Sexualtrieb* y la *Todestrieb*. Tal como se señaló, el Freud tardío concibe las pulsiones como fuerzas somáticas que se originan en la constitución orgánica del sujeto. En este sentido, se comprende su afirmación de que el Ello constituye la parte más arcaica del aparato psíquico, puesto que en el momento más primigenio de su existencia, antes de toda experiencia social y mundana, el neonato solo cuenta con sus pulsiones congénitas. “A la más antigua de estas provincias o instancias psíquicas, la llamamos Ello; su contenido es todo lo heredado, lo congénitamente dado, lo constitucionalmente establecido; es decir, ante todo, las pulsiones surgidas de la organización corpórea” (p. 12).

Pero el Ello no solo contiene la vida pulsional innata. En el transcurso del desarrollo individual, al contenido congénito viene a sumársele “lo reprimido”, un conjunto de representaciones, deseos e impresiones que el yo, consciente o inconscientemente, rechaza a los fines de su autoconservación (Freud, 1975, p. 35).

Para Freud, el Ello está gobernado por el denominado “principio de placer” [*Lustprinzip*]. El mismo exige el cumplimiento inmediato de las demandas pulsionales, sin preocuparse por las consecuencias nocivas que esta satisfacción irrestricta pudiera tener para la seguridad individual. Al desconocer los límites y las restricciones que la realidad exterior —tanto sociocultural como natural— le impone al individuo, el principio del placer pone en peligro la existencia del mismo (p. 91).

El *Es* también *piensa*. Pero no lo hace a la manera cartesiana, esto es, de forma clara y distinta. Por el contrario, se rige por las leyes del “pensamiento primario” [*primäres Denken*], una actividad ideativa alucinatoria que procede de forma desordenada, oscura e ilógica. “En el Ello, no rigen las limitaciones críticas de la lógica, que rechaza una parte de estos procesos considerándolos inaceptables y tratando de anularlos... El ello, alejado del mundo exterior, tiene un mundo propio de percepciones” (Freud, 1975, p. 92).

A través de un análisis concienzudo de los sueños, los *lapses* y los síntomas neuróticos, Freud descubre los dos mecanismos fundamentales que regulan esta forma de pensamiento aparentemente caótica y asistemática, a saber: la “condensación” [*Verdichtung*] y el “desplazamiento” [*Verschiebung*] (p. 92).

(ii) Yo [*Ich*]. Como se desarrolló más arriba, el padre del psicoanálisis elabora su concepción del ser humano como sujeto del Inconsciente enfrentándose a la noción de sujeto cartesiano hegemónica en la Modernidad occidental. Ahora bien, para Freud, criticar esta última concepción no implica negar *in toto* la existencia de la vida psíquica consciente y racional, sino meramente poner un límite a sus delirios de grandeza. Podría afirmarse, de hecho, que en el modelo freudiano del aparato psíquico, el sujeto cartesiano aparece representado *débilmente* por la figura del Yo.

Lejos de constituir una cualidad humana innata, como creían los racionalistas del siglo XVII, el Yo es para Freud un derivado del Ello. El *Ich* se conforma en la capa cortical del Es en un momento tardío del desarrollo ontogenético. Esto sucede debido a la influencia del mundo externo. “Originariamente todo era ello; el yo se desarrolló por la incesante influencia del mundo exterior” (Freud, 1975, p. 35).

Regida por la pulsión de autoconservación, esta novedosa instancia psíquica tiene como misión fundamental proteger la vida del individuo ante las amenazas provenientes tanto del exterior como del interior, siendo para Freud estas últimas las más peligrosas e indómitas. “Así como el Ello persigue exclusivamente el beneficio placentero, así el Yo está dominado por la consideración de la seguridad. El Yo tiene por función la autoconservación, que parece ser desdeñada por el Ello” (Freud, 1975, p. 93).

Para llevar adelante esta tarea defensiva, el *Ich* se vale de dos tipos de recursos. Por un lado, emplea el modo de proceder clásico del sujeto cartesiano, la actividad ideativa autoconsciente, racional y lógica, denominada por Freud “pensamiento secundario” [*sekundäres Denken*], con el fin de administrar la satisfacción de las demandas pulsionales de un modo que se avenga con las

restricciones planteadas por el entorno externo. En este sentido, se afirma que, a diferencia del *Es*, el *Ich* no opera según el principio del placer sino de acuerdo con el “principio de la realidad” [*Realitätsprinzip*] (Freud, 1975, p. 93).

Pero por otro lado, el Yo se vale de procesos inconscientes que son absolutamente extraños al clásico sujeto cartesiano: los denominados “mecanismos de defensa” [*Abwehrmechanismen*] —“represión” [*Verdrängung*], “regresión” [*Regression*], “racionalización” [*Rationalisierung*], “negación” [*Verneinung*], “identificación” [*Identifizierung*], entre otros— que, operando tras las espaldas del individuo, se encargan de rechazar, ahuyentar y transformar estímulos externos o internos que ponen en peligro la integridad subjetiva (König, 1997).

(iii) Súper-Yo [*Über-Ich*]. A diferencia de los contractualistas y sus herederos, los individualistas metodológicos radicales, Freud no concibe la subjetividad como una mónada ya lista desde el nacimiento. Antes bien, de modo análogo a George Herbert Mead (1967), considera que para llegar a convertirse en sujeto en el sentido enfático del término, todo niño debe atravesar un complejo proceso de interacción productiva con su medio social primario, proceso que tiene como corolario la incorporación en su psique de la perspectiva de los adultos significativos.

Este proceso interactivo es, para Freud, el denominado “complejo de Edipo” [*Ödipuskomplex*]; y la mencionada introyección tiene lugar a través de la formación en el aparato psíquico de una tercera instancia anímica, el “Superyó”, que actúa como representante interno de la autoridad moral ejercida por los padres durante la temprana infancia (Freud, 1975, pp. 14-15).

El Superyó funciona como un tribunal intrapsíquico que se encarga de juzgar, criticar y sancionar la propia conducta de acuerdo con patrones ético-normativos heredados de los adultos significativos (Critchley, 2012, p. 80). En este sentido, puede decirse que su surgimiento implica una “metamorfosis de la coerción social externa en coerción social interna” (Tonkonoff, 2009, p. 68).

Sin embargo, para Freud, el *Über-Ich* es mucho más severo e inflexible que los padres. Estos últimos solo podían castigar al niño cuando lo sorprendían *in fraganti*, es decir, en el acto de realizar una “mala” acción. En cambio, al encontrarse en el interior del propio psiquismo, el Superyó posee una cualidad omnisciente que lo habilita a sancionar también deseos, fantasías y pensamientos “incorrectos” que aún no han sido llevados a la práctica o nunca lo serán.

“No se puede esconder nada ante el Superyó, tampoco pensamientos”, afirma lacónicamente Freud (2010, p. 77). Al estado de tensión constante que se produce entre el severo *Über-Ich* y el débil *Ich* como consecuencia de la estricta supervisión del primero sobre el último, Freud lo denomina “sentimiento o conciencia de culpa” [*Schuldgefühl/ Schuldbewußtsein*]. La misma “se exterioriza como necesidad de castigo [*Strafbedürfnis*]” (p. 75).

De acuerdo con Freud, el *Über-Ich* constituye el sedimento de la “encrucijada vital estructurante” de la personalidad: el complejo de Edipo (Tonkonoff, 2009, p. 68). Entre los tres y los cinco años de edad aparece en el niño de sexo masculino un deseo sexual intenso por la madre. En este contexto surge en el infante una “ambivalencia” [*Ambivalenz*] afectiva para con el padre: al lado del amor, se desarrolla una animosidad agresiva hacia él debido a que es visto como un obstáculo para la realización del impulso incestuoso (Freud, 2016b; cfr. Freud en Tonkonoff, 2009, p. 68).

Freud señala que el niño termina renunciando a la satisfacción de ambos deseos, el incestuoso y el parricida, por miedo a que el padre lo castigue con la extirpación de los órganos genitales. “Debido al miedo a la castración [*Kastrationsangst*], o sea, en interés de la conservación de su masculinidad, [el niño] renuncia entonces al deseo de poseer a la madre y de remover al padre” (Freud, 2016b, p. 3).

A los fines de defenderse de este terrible temor, el yo infantil se aferra a su amor al padre, aplicando uno de los mecanismos inconscientes de defensa reseñados más arriba: la identificación. Abandona inconscientemente “la carga del objeto deseado (la

madre)” y, en su lugar, se identifica con “la figura amada y amenazante del padre” (Tonkonoff, 2009, p. 68).

A este proceso identificatorio le sigue la introyección de la figura paterna en el psiquismo, surgiendo de esta manera el Superyó. “... la identificación con el padre [*Vateridentifizierung*] se hace a la fuerza un lugar duradero en el Yo. Es acogida en el Yo; se contrapone, sin embargo, como una instancia especial al restante contenido del mismo. Lo llamamos entonces Superyó y le adscribimos... las más importantes funciones” (Freud, 2016b, p. 4).

CONCLUSIONES

Este trabajo tuvo como objetivo visitar, de manera sucinta y sistemática, los lineamientos centrales de la teoría del sujeto de Sigmund Freud. Esta tarea se realizó, fundamentalmente, con el objetivo de poner de manifiesto la actualidad de ciertos *leitmotifs* de la misma en el terreno del pensamiento filosófico y teórico-social.

La contribución teórica fundamental de Freud, coinciden los lectores actuales de su obra, es haber estudiado exhaustivamente las dimensiones irracionales e inconscientes de la vida psíquica humana. Como se observó en la sección (1), según autores tan diversos como Lear, Honneth y Zaretsky, el psicoanálisis freudiano —entendido como una ciencia de la irracionalidad motivada— brinda aportes ineludibles al pensamiento filosófico y teórico-social contemporáneo. Hoy en día, puede afirmarse, es imposible analizar teóricamente la vida sociopolítica o responder los interrogantes fundamentales de la filosofía sin tener en cuenta que el “Yo no es amo en su propia casa”.

Por otro lado, tal como se señaló en el apartado (2), el carácter oscilante de la posición freudiana respecto al dualismo *natura-nurtura* no debe ser visto como un defecto. Antes bien, se trata de una opción por una “tercera vía” en el marco del clásico debate entre naturalismo y antinaturalismo. Freud, puede señalarse, propone una *articulación* o “iluminación mutua” entre neurobiología y psicoanálisis. Esta articulación resulta muy afín a la defendida hoy día por los propulsores del neuropsicoanálisis.

Finalmente, como se afirmó en la última parte de este escrito (3), pensadores contemporáneos tan diferentes como Critchley y Honneth resaltan la relevancia de la noción freudiana del sujeto escindido para las discusiones actuales acerca de la experiencia ética y la relación consigo mismo. Freud, reconocen además estos autores, da el puntapié inicial en la investigación del origen *intersubjetivo* de la escisión *intrasubjetiva*. No obstante esto —al menos desde la perspectiva de Honneth—, el autor austríaco no va lo suficientemente lejos en la consecución de esta empresa.

En suma: a pesar de contener momentos a ser revisados y criticados, la obra freudiana contiene matrices teóricas que aún hoy, a más de setenta años de su muerte, pueden operar como punto de partida para emprender reflexiones actualizadas en los campos de la filosofía y la teoría social.

REFERENCIAS

- Bezerra, B. (2011). Looking for Experience in the Brain: Psychoanalysis and the Project of Naturalizing Mind. En F. Ortega & F. Vidal (Eds.), *Neurocultures: Glimpses into an Expanding Universe* (pp. 249-271). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Bird-Pollan, S. (2015). *Hegel, Freud and Fanon*. London: Rowman & Littlefield.
- Chapman, A.H. & Chapman-Santana, M. (1995). The Influence of Nietzsche on Freud's Ideas. *British Journal of Psychiatry*, 162, 2, 251-253. DOI: 10.1192/bjp.166.2.251
- Critchley, S. (2012). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: Verso.
- Darwin, C. (1999). *El origen de las especies*. Lincoln: Alba.
- Descartes, R. (2009). *Discurso del método/ Meditaciones de primera filosofía*. Buenos Aires: Punto de Encuentro.
- Etchegaray, R. (2009). La concepción hegemónica de sujeto y su crítica. *Hologramática -Facultad de Ciencias Sociales UNLZ*, 10 (4), 3-27.
- Fieser, J. (2016). David Hume. Obtenido de *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu/hume/#SH3e>

- Foucault, M. (1995). *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Freud, S. (1975). *Esquema del psicoanálisis*. Paidós: Buenos Aires.
- Freud, S. (1976). *Tótem y tabú*. Madrid: Amorrortu.
- Freud, S. (1999). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (2010). *Das Unbehagen in der Kultur*. Stuttgart: Reclam.
- Freud, S. (2016a). Das Ich und das Es. Obtenido de *Psychoanalyse.lu*:
<http://www.psychanalyse.lu/Freud/FreudIchEs.pdf>
- Freud, S. (2016b). Dostojewski und die Vätertötung. Obtenido en *Textlog.de*:
www.textlog.de/freud-psychoanalyse-dostojewski-karamasoff.html
- Freud, S. (2016c). Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. Obtenido de
<https://archive.org/stream/eineschwierigkei29097gut/pg29097.txt>
- Fromm, E. (2004). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- Fronzoni, F. (1952). *Substancia y función en el problema del yo*. Buenos Aires: Losada.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Routledge: London.
- Gasser, R. (1997). *Nietzsche und Freud*. Berlin: Gruyter.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2010). *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral: Patología de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Honneth, A. (2007). *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hume, D. (1965). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- König, K. (1997). *Abwehrmechanismen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Lear, J. (2005). *Freud*. New York: Routledge.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Mead, G. H. (1967). *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.

- Meloni, M. (2011). The Cerebral Subject at the Junction of Naturalism and Antinaturalism. En F. Ortega & F. Vidal (Eds.), *Neurocultures: Glimpses into an Expanding Universe* (pp. 101-117). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Montagu, A. (1976). *La naturaleza de la agresividad humana*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2009). *Zur Genealogie der Moral*. Stuttgart: Reclam.
- Nitzschke, B. (2011). *Die Psychoanalyse Sigmund Freuds. Konzepte und Begriffe*. VS: Wiesbaden.
- Pearl, J. (2013). *A Question of Time: Freud in the Light of Heidegger's Temporality*. New York: Rodopi.
- Pervin L. et al. (2010). *Persönlichkeitstheorien*. München: UTB.
- Quindeau, I. (2008). Trieb, Begehren und Verführung. En R. Haubl & T. Habermas, *Freud neu entdecken*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reich, W. (1985). *La revolución sexual: Para una estructura de carácter autónoma del hombre*. Barcelona: Planeta.
- Rosa, H. et al. (2007). *Soziologische Theorien*. Konstanz: UVK.
- Sibilia, P. (2005). *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Thompson, C. (1961). *El psicoanálisis*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tonkonoff, S. (2009). La Culpa del Hijo. La Cuestión Criminal en Psicoanálisis. En *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales* (Buenos Aires), 28. DOI: 10.14409/dys.v2i28.5606
- Vidal, F. & Ortega, F. (2011). Approaching the Neurocultural Spectrum: An Introduction. En F. Ortega & F. Vidal (Eds.), *Neurocultures: Glimpses into an Expanding Universe* (pp. 7-29). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Waldenfels, B. (1997). *Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2006). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2015). Die Angst vor dem Fremden (Interview). Obtenido de *RP Online*: <http://www.rp-online.de/kultur/die-angst-vor-dem-fremden-aid-1.5404657>
- Zeitlin, I. (2006). *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Zaretsky, E. (2015). *Political Freud: A History*. New York: Columbia University Press.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Žižek, S. (2006). *How to Read Lacan*. London: Granta Books.
- Žižek, S. (2014). *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London: Verso.
- Žižek, S. (2015). *Trouble in Paradise: From the End of History to the End of Capitalism*. Brooklyn: Melville House.
- Žižek, S. (2016). *The Wagnerian Sublime: Four Lacanian Readings of Classic Operas*. Berlin: Verlag der Buchhandlung Walther König.