

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA AUTOESTIMA

Dr. Gustavo L. Chiozza

**FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA
- Mayo 2019 -**

*«And in the end
the love you take is equal
to the love you make.»*

The Beatles.

El concepto de autoestima en psicoanálisis:

En la versión castellana de las obras completas de Sigmund Freud la palabra “autoestima” aparece en contadas ocasiones (dos, si no me equivoco) y se la utiliza de un modo que no permite calificarla como concepto psicoanalítico. Sin embargo, la mayoría de los psicoanalistas acuerdan en que las opiniones de Freud acerca de la autoestima están vertidas en el concepto de *Selbstgefühl*. El propio Etcheverry confiesa que su primera intención fue traducir este término como «autoestima», pero que finalmente se decantó por traducirlo más literalmente como «sentimiento de sí» por poseer esta expresión una mayor tradición filosófica.

Si bien es cierto que en general Freud utiliza la expresión «sentimiento de sí» de un modo equivalente a lo que solemos entender por autoestima, cabe destacar que en algunas ocasiones lo utiliza con el sentido de “conciencia de sí” (a lo que también se refiere con la expresión «sentimiento yoico»). Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

El «sentimiento de sí», como concepto, tampoco tiene mucha presencia en la obra de Freud. Un reflejo de lo dicho lo da el hecho de que no figura en el índice alfabético de materias elaborado por Strachey; en él solo aparece la entrada «sentimiento yoico» con tres referencias, todas pertenecientes a *El malestar en la cultura*, y allí se refiere a lo que el sujeto considera que pertenece a su yo. Por ejemplo, cuando el sujeto reconoce que ciertos estímulos displacenteros provienen del cuerpo propio.

En el único escrito donde Freud se ocupa del sentimiento de sí como concepto psicoanalítico es en *Introducción del narcisismo*. Allí afirma que «*El sentimiento de sí se nos presenta en primer lugar como expresión del “grandor del yo” [...] Todo lo que uno posee o ha alcanzado, cada resto del primitivo sentimiento de omnipotencia corroborado por la experiencia, contribuye a incrementar el sentimiento de sí.*» (1914c, pág. 94). Menciona también que el acto de amar rebaja el sentimiento de sí y que el ser amado lo eleva y que proviene de tres distintas fuentes: «[a] *Una parte del sentimiento de sí es primaria, el residuo del narcisismo infantil; [b] otra parte brota de la omnipotencia corroborada por la experiencia (el cumplimiento del ideal del yo), y una tercera, [c] de la satisfacción de la libido de objeto*» (pág. 97). Finalmente, concluye que el sentimiento de sí depende «*de manera particularmente estrecha de la libido narcisista*» (Ibíd.). Con lo dicho, prácticamente hemos agotado todo lo que uno puede encontrar en Freud acerca de este concepto, de modo que cabe pensar que no se trata de un tema al cual le haya prestado demasiada atención.

Chiozza y colaboradores (1993f [1992]), al ocuparse de la relación entre autoestima y abastecimiento, además de citar los mismos conceptos de Freud que acabamos de mencionar —mucho más no hay—, hacen un breve recorrido bibliográfico por la literatura psicoanalítica en el que podemos apreciar cómo los distintos autores reseñados tienden a enfatizar una de las tres fuentes propuestas por Freud, por sobre las otras dos. Chiozza (1992)¹, por ejemplo, considera que las tres fuentes pueden, en última instancia, reconducirse a una sola: el cumplimiento del ideal²,

¹ Citado por Chiozza y colaboradores 1993f [1992], se refiere a una presentación oral en una mesa redonda sobre el tema «Autoestima».

² Su deducción es la siguiente: «*En el caso del narcisismo primario (el amor del ello por el yo), en tanto el ello funciona como ideal para el yo, se “cumple” con el ideal. En el caso de la omnipotencia confirmada por la experiencia, tal confirmación “ocurre” porque la acción coincide con el ideal, ya que, cuando la acción “falla”, es experimentada como un “no poder”, y este no poder del yo es sentido como “una falta”, es decir, como un sentimiento de culpa frente al ideal. En el tercer caso, el de la satisfacción de la libido de objeto, tal satisfacción se obtiene en función de ideal.* » (Citado por Chiozza y colaboradores 1993f [1992], pág. 117.)

de modo que para este autor la autoestima sería el exacto inverso del sentimiento de culpa. Fenichel (1945)³, en cambio, parece enfatizar la libido objetal como fuente de la autoestima, ya que considera que el primer regulador de la autoestima es el suministro de alimentos. Alice Miller (1985)⁴ también parece inclinarse por la importancia del objeto; sostiene que una autoconciencia sana y una autoestima estable dependen de que en la infancia haya sido satisfecha la “necesidad narcisista legítima”, lo cual implica tener un “objeto disponible” que vea y considere al niño como lo que es.

Winnicott⁵, en cambio, parece inclinarse por la potencia corroborada por la realidad. Considera que lo que permite al niño tolerar la desilusión por la pérdida de omnipotencia y su dependencia del objeto auxiliador, es comprender que para sentirse merecedor de lo que recibe es necesario dar. *«En el devenir de la vida, mediante el ejercicio de su capacidad de dar, el sujeto “prueba” su potencia, intentando acercarse al cumplimiento del ideal. En la medida en que puede lograrlo, sustenta y refuerza su autoestima»* (pág. 118.)

Luego de realizar este recorrido, Chiozza y colaboradores se decantan por enfatizar el rol del objeto; consideran que para el sostén de la autoestima no basta con que los objetos parentales abastezcan las necesidades materiales del niño; es imprescindible que *«el sujeto los perciba como figuras que gozan con esa tarea y también con su presencia y su compañía, con lo que el sujeto es y hace»* (Chiozza y colab., (pág. 117). La conclusión que extraen de su recorrido es que, en condiciones de un desarrollo normal y saludable, la autoestima pasa *«a depender de un conjunto de objetos más o menos sustituibles, que le otorgan o le reconocen esa dignidad»* (pág. 118).

Si bien cada una de estas afirmaciones, consideradas aisladamente, resulta convincente, puestas todas juntas generan cierto desconcierto. ¿La autoestima sigue las vicisitudes de la libido narcisista, como afirman algunos, o de la libido objetal, como afirman otros? ¿Depende del cumplimiento del ideal o del amor del objeto? ¿Depende de lo que el sujeto recibe (en cantidad y calidad) o depende de lo que el sujeto da?

³ Citado por Chiozza y colaboradores 1993f [1992].

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.* Sin referencia bibliográfica en el original.

Antes de responder estas preguntas creo que deberíamos explorar en qué medida lo dicho por Freud para el sentimiento de sí es aplicable a lo que solemos entender por autoestima. Detengámonos, entonces, en esa cuestión.

El núcleo central del concepto «sentimiento de sí» alude a una forma básica de establecer los límites en la concepción uno mismo (la idea de yo o de *self*) a partir de las propias sensaciones (sentimientos). Podemos imaginar, por ejemplo, un bebé que explora el mundo a través de la boca succionando distintos objetos de la realidad: el pezón, el chupete, un dedo de la mano, un dedo del pie, etc. En algunas situaciones, además de sentir que succiona (sensaciones de la boca), se siente también succionado (sensaciones de los dedos); en otras ocasiones, no (el pezón o el chupete). De este modo, el sujeto puede objetivar a partir de lo que siente que todo aquello que, al ser succionado, le genera sensaciones es su-yo. Por este motivo, Freud para referirse a esta manera de construir la idea de uno mismo utiliza indistintamente las expresiones «sentimiento de sí», «conciencia de sí» y «sentimiento yoico».

Solo a título de ejemplo, mencionemos que Freud (1915c) concibe también otra forma primitiva de delimitación de la imagen del yo, esta vez a partir de la musculatura (acción). Si frente a un estímulo perturbador la acción de huida se demuestra eficaz para cancelarlo, el sujeto deduce que el estímulo proviene del exterior. Si, en cambio, la huida resulta ineficaz, entonces la perturbación se considera proveniente del interior; de su propio yo.

Volviendo al sentimiento de sí, vemos que, en su origen, es una forma primitiva de construir una imagen de sí mismo a partir de diferenciar lo que el sujeto *siente* que es su-yo, de lo que *no-siente* que es su-yo. Ahora bien: ¿Es esto a lo que nos referimos cuando hablamos de autoestima? ¿Por autoestima entendemos solo la estimación de los límites de mi yo? ¿La autoestima es lo que siento que *soy*? ¿O, en cambio, la autoestima es lo que siento *por mí*? Creo que deberíamos intentar definir un poco mejor qué entendemos por autoestima.

Delimitación del concepto de autoestima:

Hasta hace unas pocas décadas atrás, la palabra “autoestima” no figuraba en el Diccionario de la Real Academia Española y uno debía buscar por separado los significados de “auto-” y “estima”; sin embargo, en fecha reciente ha sido incorporada como vocablo independiente y definida como la «*valoración, generalmente positiva, de sí mismo*».

Esta definición, suficiente si nos proponemos delimitar el uso del término, resulta un tanto ambigua si nos proponemos delimitar un concepto. ¿Cómo debemos entender *generalmente*? Si la valoración que hago de mí mismo no resultara positiva, ¿en qué casos o circunstancias debería considerarla autoestima y en cuáles no? Esta ambigüedad del término proviene de uno de los elementos que lo componen: la *estima*. En su primera acepción *estima* significa «consideración y aprecio»; *apreciar*, a su vez, es tanto «poner un precio» como «sentir afecto o estima».

Vemos que la palabra *estimar* pertenece a un grupo de términos, como apreciar, valorar o considerar, que pueden utilizarse tanto de una manera objetiva, para designar una acción, como de una manera subjetiva, para designar un afecto. Podemos imaginar que, en primera instancia, *estimar* se refiere a un tipo de *acción* que consiste en evaluar o determinar el valor o precio de una cosa o persona; es decir, *estimar* su situación y circunstancias. Cuando esa acción arroja un resultado positivo surge, en calidad de *afecto*, la estima, la valoración, el aprecio. Si, en cambio, el «precio» determinado es bajo, el afecto puede no surgir y la cosa o persona en cuestión pasa a ser *desestimada*. También puede ocurrir que surja el afecto contrario, negativo, y entonces la cosa o persona pasa a ser *desvalorizada* o *despreciada*.

De modo que podemos considerar a la autoestima como la estima (afecto) que siento por mí cuando estimo (acción) que soy alguien valioso. Conviene recordar, como señalé en otra oportunidad (2003b), que decir que el afecto surge de la acción es descomponer artificialmente un proceso unitario en una sucesión de eventos. En efecto, es imposible determinar si el valor es el resultado de la valoración o, al revés, la valoración nace de un valor previo.

Dado que «valor» significa también importancia y que la importancia es siempre importancia para *alguien*, se comprende que el valor dado a una cosa o persona nunca puede ser completamente objetivo. Aunque el valor

determinado para una cosa pueda, a veces, ser plenamente subjetivo (por ejemplo, si vale para mí y solo para mí), en otros casos la determinación del valor puede perseguir una cierta «intención de objetividad». Esto resulta más claro si consideramos el sentido del término apreciar. Si apreciar es poner un precio, para que esta acción resulte adecuada, el precio determinado debe ser *compartido*; al menos entre el que desea vender y el que desea comprar. Cuando decimos que una cosa «no tiene precio» nos referimos, o bien a que es tan valiosa que nadie desea venderla, o bien que es tan poco valiosa que nadie desea comprarla. En síntesis, apreciar adecuadamente una cosa conlleva una cierta intención de objetividad que consiste en determinar para ella un precio adecuado.

De modo que podemos decir que la autoestima, como concepto, no denota el afecto que solo yo siento por mí; para poder hablar de autoestima es necesario que participe una cierta *intención de objetividad* en la estimación de mí mismo. Obviamente, por tratarse de un afecto, no es necesario —ni, de hecho, posible— alcanzar la plena objetividad; pero sí es necesario intentar determinar cómo soy o qué cualidades tengo, más allá de lo que me gustaría ser o tener.

Puedo, de buena fe, a partir de ciertas experiencias, estimar que soy muy bueno en una determinada actividad y, entonces, mi autoestima crece. Si, más tarde, nuevas experiencias me demuestran que estaba equivocado, mi autoestima, desciende o desaparece. Esta intención de objetividad me parece un elemento esencial si queremos diferenciar este concepto de otros; como por ejemplo la pulsión de autoconservación. Veamos por qué.

Dejando de lado situaciones excepcionales, la propia supervivencia es la primera prioridad de todo individuo. Nadie lograría sobrevivir si no tuviera un fuerte deseo de hacerlo; un deseo nacido del amor que cada individuo siente por sí mismo. Pero si siento que mi propia vida es valiosa solo para mí, y para nadie más, el amor que siento por mí mismo puede coincidir con una muy escasa (o inexistente) autoestima. No es difícil de imaginar situaciones en las que un sujeto, con el fin de asegurar la propia vida, realiza acciones que lo alejan de la autoestima, como dejarse humillar, robar algo que siente que necesita pero que no merece, o delatar a sus compañeros. Para sobrevivir acepta sentirse un cobarde, un pusilánime. Como sostienen Chiozza y colaboradores, «*El sujeto que, “entregado” a una vivencia de indignidad sin esperanzas, se siente impotente e irresponsable, “bueno para nada”, puede intentar obtener un suministro mediante la conmiseración del objeto, que le devuelva “la última”*»

de las formas de la dignidad, aquella que consiste en ser “digno de lástima”» (1993f, [1992], pág.119). Un dicho italiano reza: «*Un bel morir tutta la vita onora, ma un bel fuggir salva la vita ancora*». Justamente una de las acepciones del término “valor” (del que deriva “valiente”) alude a la capacidad de ejecutar acciones que ponen en peligro la propia subsistencia. Vemos entonces que autoestima y supervivencia no necesariamente coinciden.

Esta objetividad en la propia estimación nos permite diferenciar los sentimientos de estima y aprecio, del amor. El amor no necesita de argumentos objetivos para ser; el amor es o no es. El amor se da el lujo de entregarse por entero a la subjetividad: «lo amo porque sí», «lo amo porque es mío». Un concepto derivado del amor que podría confundirse con autoestima es el amor propio. El diccionario define «amor propio» como el amor que uno se profesa a sí mismo y también, como el afán de mejorar la propia actuación. Vemos también que amor propio y autoestima tienen sentidos diferentes; una mala performance, puede hacer descender la autoestima y a la vez elevar el amor propio. Por ejemplo, un jinete que es arrojado al piso por un caballo, sentirá que su autoestima es baja; pero si su amor propio es alto, intentará volver a montar ese caballo.

Ahora uno podría pensar: si lo que se necesita para determinar la autoestima es la objetividad, ¿qué mayor objetividad podría haber que la que proviene de los “objetos”; es decir, del consenso, de la mirada de los otros? Pero debemos recordar que, por ser la autoestima, al mismo tiempo, un afecto y una acción, para poder sentir el afecto es necesario también realizar la acción. La estima que recibo de los demás es un afecto que sienten otros, nacido de una acción ejecutada por ellos, la estimación que hacen de mi persona. Eso puede hacer que yo me sienta *estimado* por otros, pero no asegura que yo sienta autoestima. No basta con que mi persona (o ciertas cualidades de mi persona) resulten muy valiosas para otros, incluso para personas que me resulten muy significativas. Si yo estimo —con razón o sin ella— que todos ellos se equivocan al valorarme, que me han juzgado mal o que los he engañado haciéndoles creer que soy más valioso de lo que creo que soy o que poseo cualidades que creo no poseer, el sentirme estimado no evitará que mi autoestima sea baja (o nula). De modo que estima y autoestima no necesariamente coinciden. Aquí podemos citar un proverbio chino: Es preferible que nos odien por lo que somos a que nos amen por lo que no somos.

A partir de lo que llevamos dicho, propongo la siguiente definición: *La autoestima es la estima que surge en mí al estimar con cierta objetividad que una o más cualidades de mi persona son valiosas.*

La purificación del yo:

Ahora podemos volver sobre las preguntas que postergamos más arriba. Si el amor y la valoración que recibo de los objetos significativos (con toda la importancia que esto pueda tener) no es suficiente por sí sola para asegurar el incremento de la autoestima, entonces debemos concluir que la libido objetal (la estima) no puede ser la fuente de la autoestima. Si el amor hacia mí mismo (imprescindible para la autoconservación) no basta por sí solo para asegurar el incremento de la autoestima, entonces la libido narcisista tampoco puede ser la fuente de la autoestima.

Como reseñamos al principio, para Freud, el sentimiento de sí es en primera instancia el grandor del yo, producto del narcisismo primario. Una vez perdido este estado de narcisismo primario, el sentimiento de sí retorna cuando el sujeto siente que logra el cumplimiento del ideal del yo; en esas ocasiones considera que la experiencia *corrobora* su omnipotencia y se siente amado por los objetos que encarnan el ideal del yo. Todo este ordenamiento de las cosas armoniza muy bien con la idea de un funcionamiento primitivo regido por el principio del placer, anterior al definitivo y posterior, principio de realidad.

Esta manera de concebir las cosas es explícita en Freud, pero también hay otros desarrollos del mismo autor que nos sugieren una concepción diferente. En efecto, si recordamos que la teoría psicoanalítica se apoya en el principio explicativo de la inicial debilidad del yo (G. Chiozza, 2013b), en un estado inicial de inermidad y desvalimiento, cabe que preguntarse si el yo-placer es el primer estadio del yo que podemos concebir. Si pudiéramos concebirlo como un estado *secundario* a un estado anterior, podríamos suponer que este yo-placer surge como una defensa. No cabe duda de que imaginar que todo lo bueno es propio y todo lo malo es ajeno no puede ser otra cosa que un malentendido; la pregunta es si se trata de un malentendido primario, que obedece a las limitadas capacidades del yo

para concebirse a sí mismo, o un malentendido secundario que obedece a una necesidad de defenderse de una idea que ya ha concebido pero que le desagrada (G. Chiozza, 2000b).

El propio Freud parece tener muy clara la respuesta a esta cuestión. En «*Pulsiones y destinos de pulsión*», Freud escribe: «*Así, a partir del yo-realidad inicial, que ha distinguido el adentro y el afuera según una buena marca objetiva [se refiere a la acción de huida], se muda en un yo-placer purificado que pone el carácter del placer por encima de cualquier otro. El mundo exterior se le descompone en una parte de placer que él se ha incorporado y en un resto que le es ajeno. Y del yo propio ha segregado un componente que arroja al mundo exterior y siente como hostil. Después de este reordenamiento, ha quedado restablecida la coincidencia de las dos polaridades: Yo-sujeto {coincide} con placer. Mundo exterior {coincide} con displacer*» (1915c, págs. 130-1).

Vemos que para Freud el yo-placer no es un estadio primario, sino que surge *después* de un *reordenamiento*. En efecto, para poder *incorporar* en el yo lo bueno tanto como para poder *expulsar* de él lo malo, es necesario antes poder diferenciar el adentro del afuera; lo propio de lo ajeno. Como vimos, Freud considera que el sujeto dispone de recursos eficaces que le permiten establecer los límites del yo de manera «objetiva». Las *sensaciones* le permiten diferenciar el dedo “propio” del pezón “ajeno”; y las *acciones* de huida le permiten diferenciar lo que está “fuera” de lo que está “dentro”. Al succionar el pezón el sujeto no se siente succionado; así concluye que el pezón es ajeno. Del hambre que siente no puede huir mediante acciones musculares; de modo que el hambre es propia. O como dice Atahualpa Yupanqui, «*las penas son de nosotros; las vaquitas son ajenas*»

De modo que, al principio, «según una buena marca objetiva» el sujeto concibe su yo según unos límites reales; es decir, según lo que siente y lo que es capaz de hacer. Por ejemplo, descubre que el dedo que puede dominar porque es su-yo, no lo alimenta, y el pezón, que sí lo hace, escapa a su dominio porque no es su-yo. Así se descubre débil para lidiar con los estímulos. La realidad le muestra que para lograr por sí mismo la satisfacción real que necesita, *algo le falta*. Este sentimiento de falta es el más primitivo que cabe concebir.

Este primer *sentimiento de sí* (el yo-realidad inicial) que le devuelve una imagen de sí displacentera es, entonces, negada maníacamente y

reemplazada por una versión «purificada» por el principio de placer. Según esta nueva versión (el yo-placer), el sujeto ahora alucina que todo lo bueno es su-yo y todo lo malo no es su-yo. Purificado de todo displacer, el sujeto se alucina grandioso y omnipotente. De modo que el sentimiento de sí que surge «*como expresión del “grandor del yo”*», no es el primero y más antiguo sino el segundo; aquel que surge *luego* de la defensa maníaca.

El *sentimiento de sí* primitivo, original, el que proviene del yo-realidad inicial, el responsable de la vivencia de debilidad, no puede coincidir con la autoestima; más bien sería su exacto contrario. Tampoco coincide con la autoestima el *sentimiento de sí* secundario a la defensa maníaca, responsable de la vivencia de grandiosidad y omnipotencia, ya que no parte de una «estimación adecuada y objetiva» sino de una *sobrestimación*. Vemos, entonces, que, si hay una estrecha relación entre libido narcisista y autoestima, esa relación solo puede ser en una dirección: la libido narcisista, en tanto defensa, es proporcional al descenso de la autoestima, y no al revés.

Prosigamos el desarrollo. El sujeto, empujado por la libido narcisista, ha cambiado el yo-realidad inicial por el yo-placer purificado. La realidad no tarda en desmentir esta ilusión de omnipotencia y grandiosidad. Frente a este nuevo asedio de la realidad, el sujeto, en lugar de aceptar el fracaso de su ilusión de omnipotencia, insiste en ella utilizando nuevas estrategias: las defensas paranoicas y las defensas melancólicas. En lugar de hacer el duelo y desechar esa imagen de grandiosidad y omnipotencia, la conserva “dentro de sí” como si se tratase de un objeto externo, el «ideal del yo».

Ahora el sujeto tiene dos concepciones acerca de sí mismo: a) lo que siente que es: débil y desvalido, b) lo que siente que fue y desea volver a ser: grandioso y omnipotente. Este ideal es proyectado sobre los objetos externos dado que son ellos los que asisten al niño facilitándole las satisfacciones que él no puede lograr. La libido narcisista que antes estaba dirigida hacia sí mismo, ahora es proyectada sobre el ideal del yo, ya que él contiene lo que para el sujeto es más valioso: la promesa del retorno de la omnipotencia. Freud llamaba a esto «el cumplimiento del ideal».

A partir de ahora, en lugar de procurar la satisfacción de manera directa en la realidad, el sujeto persigue la satisfacción de manera indirecta (G. Chiozza, 2001a) apelando al «ideal del yo» proyectado en los objetos que

lo asisten. El razonamiento sería el siguiente: «Si yo cumplo con lo que él espera de mí, me amará y me dará lo que yo espero de él». Como resultado de la proyección paranoica, el ideal se transforma en una instancia persecutoria cuyas exigencias deben ser cumplidas.

Vemos que gracias a estas defensas el sujeto en lugar de sentirse impotente, ahora se siente culpable. Como ha señalado Chiozza, la culpa es un modo retorcido, pero eficaz, de recuperar la ilusión de omnipotencia. En efecto, no es lo mismo sentirse débil que sentirse malo.

Si el que se siente culpable esconde un sentimiento de omnipotencia, entonces el sentimiento de culpa no es el exacto reflejo de “todo” lo que le falta al yo para alcanzar el ideal sino, más bien, una defensa melancólica frente a eso que le falta. Si el que se siente malo, no se siente “del todo” débil, el sentimiento de culpa tampoco puede ser el reverso de la autoestima.

De modo que debemos concluir en que el reverso de la autoestima no puede ser otro que la vivencia de debilidad; la vivencia de falta. No la falta experimentada frente a un «ideal del yo» construido de manera paranoica que genera un sentimiento melancólico de culpa; sino la falta experimentada frente a la *realidad*; la propia incapacidad de cancelar el estímulo perturbador displacentero; la incapacidad para lograr la satisfacción del deseo en la realidad.

Si la autoestima depende de una estimación objetiva de las propias cualidades, la eficacia para lograr la satisfacción de las necesidades en la realidad, debería ser el mejor rasero. El cumplimiento del ideal no puede ser otra cosa que una ilusión; una promesa.

Resumamos lo que llevamos dicho hasta aquí.

El sentimiento de sí es un recurso “objetivo” por medio del cual el sujeto se concibe a sí mismo a partir de lo que se siente (las sensaciones propias que originan sus sentimientos). Vimos que, para Freud, antes del yo-placer purificado existe un yo-realidad inicial que se siente débil. Dado que este sujeto no estima poseer cualidades valiosas, entonces carece de autoestima, o tiene la autoestima más baja que podemos imaginar. El sentimiento de sí, entonces, no siempre coincide con lo que hemos definido como autoestima.

Si el sentimiento de sí se nos presenta en primer lugar como expresión de esa debilidad, no podemos coincidir con que «*El sentimiento de sí se nos presenta en primer lugar como expresión del "grandor del yo"*». Esta idea obedece a un malentendido que se genera secundariamente a una defensa.

Si el yo-placer purificado es una defensa maníaca frente a la debilidad, el narcisismo infantil no puede ser una genuina fuente de autoestima; tampoco puede ser fuente de la autoestima el cumplimiento del ideal ya que este ideal del yo, surge de una defensa paranoica y el sentimiento de culpa constituye una defensa melancólica. Ahora veamos la tercera fuente propuesta por Freud para el sentimiento de sí: la libido objetal.

La asistencia ajena y la vivencia de desvalimiento:

En «*Pulsiones y destinos de pulsión*», Freud reflexiona acerca de los motivos por los cuales el yo-realidad inicial, en lugar de perdurar hasta convertirse en el yo-realidad definitivo del adulto, se reemplaza por el yo-placer purificado. Estas reflexiones están vertidas en una nota a la que Strachey juzga demasiado condensada y anticipada en el texto; por unas y otras razones, introduce un largo comentario con el objeto de aclarar las ideas de Freud al respecto.

La idea es la siguiente: Para Freud el autoerotismo es un modo de satisfacción muy limitado. No puede satisfacer las pulsiones de autoconservación o yoicas (el niño no puede alimentarse a sí mismo) y sólo puede satisfacer una pequeña parte del conjunto de la libido sexual, ya que la mayoría de esas pulsiones requieren —y reclaman— un objeto real. De modo que para el yo autoerótico las pulsiones quedan divididas en dos grupos: a) un pequeño grupo en el que se encuentran las pulsiones susceptibles de satisfacción autoerótica (todas ellas libidinales) y b) un grupo mayor de pulsiones no-susceptibles de satisfacción autoerótica (libidinosas y yoicas). Siendo que las pulsiones de este segundo grupo solo pueden ser satisfechas en la realidad (mediante acciones eficaces y objetos reales), según Freud, todas ellas abogarían por la perduración del yo-realidad inicial y su gradual transición al yo-realidad definitivo del

adulto. Es decir, que la necesidad de satisfacción real de todas estas pulsiones (el verdadero placer) no permitiría que el yo se aparte de la realidad, ya que es allí donde está la satisfacción que las pulsiones buscan (G. Chiozza, 2001a, 2003a [2002]).

¿Por qué esto no sucede? En palabras de Freud: «*Por cierto, el estado narcisista primordial no podría seguir aquel desarrollo si todo individuo no pasara por un período en que se encuentra desvalido y debe ser cuidado, y durante el cual sus urgentes necesidades le fueron satisfechas por aporte desde afuera, frenándose así su desarrollo.*» En palabras de Strachey, «*...el cuidado parental del bebé desvalido satisface al segundo grupo de pulsiones, prolonga artificialmente el estadio narcisista primordial, y de esa manera contribuye a hacer posible el establecimiento del “yo-placer”*» (Freud, 1915c, n.30, págs. 129-130).

O sea que, la asistencia ajena que, por un lado, salva la vida del niño desvalido, por el otro, *frena* su desarrollo favoreciendo un estado ilusorio de negación maníaca de la realidad. Como sostenía en un trabajo anterior acerca de la función parental (2014d), «la madre» que protege al niño separándolo de la cruda realidad, al eliminar la frustración, también lo priva del saludable acicate de la vida que lo empuja al desarrollo, al progreso, a mejorar para lograr la acción eficaz.

Resueltas todas las urgencias por el objeto auxiliador, privado del natural acicate de la vida, el niño satisfecho puede entregarse al autoerotismo con una vivencia ilusoria de grandiosidad y omnipotencia. A su parecer la vida es un dulce manjar que se le presenta a pedir de boca; todos revolotean a su alrededor pendientes de satisfacer sus más mínimas necesidades. *His Majesty the Baby*. Desde su narcisismo, se vincula con los objetos como se suele decir que piensan los gatos respecto de sus amos: «Si este sujeto me alimenta, *debo* ser Dios».

Más tarde, cuando la realidad desmienta su omnipotencia, construirá un ideal a partir del narcisismo perdido; ideal que proyectará sobre los objetos que lo asisten y con los cuales se vinculará con la misma actitud que se suele decir que tienen los perros respecto de sus amos: «Si este sujeto me alimenta, *debe* ser Dios».

Como dijimos, la omnipotencia maníaca es una defensa que dura poco; pero las defensas paranoica y melancólica, mucho más sólidas y eficaces ante los embates de la realidad, lamentablemente duran mucho más de lo necesario (a veces, toda la vida). Vivir perseguido y con culpa es el alto

precio que debe pagar el neurótico para sostener la fantasía de que un objeto omnipotente lo protege; que nada malo le sucederá y que, si se porta bien, todos sus deseos serán satisfechos; como cuando era niño. En otras ocasiones ya me he ocupado de este tema (2013b, 2014d, 2016a). Lo que ahora nos ocupa es reflexionar en qué medida y de qué modo la libido objetual puede influir sobre la autoestima.

Por lo que llevamos dicho, ya podemos deducir que si la asistencia ajena permite la instauración del narcisismo primario donde el sentimiento de sí es el yo-placer purificado, si el objeto auxiliador fuerza desde afuera la construcción del ideal del yo que le permite al niño sentirse culpable en lugar de débil, si el cumplimiento de ese ideal le permite retornar a la idea de la grandiosidad de su yo omnipotente, entonces, como dijimos, el amor del objeto, en estas circunstancias, solo alimenta la *sobreestimación* de sí mismo; no la adecuada estimación, necesaria para que surja la autoestima.

Según Freud, de no existir el auxilio ajeno, el yo-realidad inicial, insatisfecho, no tendría más remedio que lidiar con los estímulos en la realidad. En caso de no morir en el intento, se iría perfeccionando en su trato con la realidad hasta convertirse en el yo-realidad definitivo del adulto. Sabemos que esto no es posible. Pertenecemos a una especie en la cual el individuo, al nacer y durante un periodo prolongado, no puede sobrevivir por sus propios medios. Es, justamente, el hecho de tener que *valerse* de la asistencia ajena para sobrevivir lo que engendra en cada sujeto la inicial vivencia de *desvalimiento*.

Pero aquí hay algo que suele pasar desapercibido. Solemos pensar que, si la vivencia de desvalimiento implica la necesidad de la asistencia ajena, el objeto auxiliador, al satisfacer las necesidades del niño, pone fin a la vivencia de desvalimiento. Sin embargo, no es así. Es este el malentendido que da origen a toda esta confusión en el tema de la autoestima.

Si lo que define al desvalimiento es la *necesidad* del objeto auxiliador, poner fin al desvalimiento es ya *no necesitar* al objeto auxiliador. La asistencia ajena, justamente por ser ajena, no puede resolver el desvalimiento propio. Por lo tanto, la vivencia de desvalimiento *crece* proporcionalmente a la eficacia con la que el objeto auxiliador resuelve las necesidades del sujeto. Cuanto más ayuda reciba el niño, más desvalido y dependiente se sentirá.

Los niños —y muchos adultos también— suelen gozar con las historias de superhéroes. Estos seres de ficción suelen tener algún objeto mágico que les otorga poderes ilimitados (un anillo, un cinturón, un martillo, una varita mágica, etc.). Gracias a este objeto, el personaje devenido en superhéroe puede resolver hasta las más increíbles dificultades que se le puedan presentar. Sin embargo, detrás de la omnipotencia y grandiosidad del superhéroe, como retorno de lo reprimido, se esconde la vivencia de desvalimiento: sin el objeto mágico el personaje se encuentra inerme y desvalido; todo el poder le pertenece al objeto. Resolver la dependencia que el personaje tiene con el objeto mágico, es algo que escapa a las posibilidades mágicas del objeto.

La palabra “desvalido” significa «desamparado, privado de ayuda o socorro». La partícula «*des-*» significa negación, inversión del significado, privación; por lo tanto, significa lo contrario de “válido” que se define como «firme, subsistente, que vale, fuerte o esforzado». Deriva de valor, de donde también deriva “valioso”, la palabra que utilizamos para definir la autoestima.

Resulta claro que si la autoestima es un afecto que aparece cuando el sujeto se estima a sí mismo valioso, el estimarse *desvalido* tiene que ser lo contrario a la autoestima. De modo que, si la asistencia ajena aumenta la vivencia de desvalimiento, el amor del objeto no puede, por sí solo, ser fuente de autoestima.

Como citamos al principio, al ocuparse del narcisismo Freud escribe que amar rebaja el sentimiento de sí, mientras que ser amado lo eleva. Si lo contrario de la autoestima es el desvalimiento, podemos comprender que, cuando *a partir del desvalimiento*, se proyecta sobre el objeto de amor el ideal del yo, el sujeto se rebaja a favor de la ilusión de la omnipotencia del objeto. En esas condiciones el amor que el sujeto ofrece no es verdadero sino de conveniencia; es un amor narcisista. Es un amor que nace de la *necesidad de ser amado* por el ideal (protegido y gratificado) y que no va más allá de esa necesidad. «Te doy mi amor a condición de recibir el tuyo, pero si no me amas, te retiro todo mi amor». El amor que, desde el desvalimiento, se pretende dar es aquel que solo se puede refrendar con las pocas acciones que un yo débil puede llevar a cabo. En cambio, el amor que se espera recibir, es aquel que es refrendado por las acciones de un objeto omnipotente.

Lo dicho en *Introducción del narcisismo* no refleja las opiniones de Freud sobre el amor; prueba de esto es que define la salud como la plena capacidad de amar y trabajar. El verdadero amor nada tiene que ver con la propia necesidad narcisista. Es el amor que no necesita recompensas, que se da sin pensar en recibir, es aquel capaz de reconocer al objeto en sus cualidades reales. Si la capacidad de amar es una de las cosas que define la salud, ha de ser entonces una capacidad valiosa; y como toda capacidad valiosa, tiene que elevar la autoestima.

Lamentablemente, ser amado con amor verdadero no necesariamente coincide con *sentirse* verdaderamente amado ni tampoco con *sentirse* verdaderamente *merecedor* de ese amor. Incluso sentirse amado no implica sentirse *estimado*, ya que —como vimos— el amor es subjetivo y no necesita de razones objetivas para ser. Por último, tampoco el sentirse estimado basta para sentir *autoestima*.

El perro y el lobo:

Una metáfora que me parece fructífera para ilustrar la influencia que la asistencia ajena tiene sobre la vida del sujeto es comparar, a grandes rasgos, la psicología del perro con la del lobo. Mark Rowlands (2009) en su libro *«El filósofo y el lobo»* reflexiona acerca de las grandes aptitudes de los perros para ser adiestrados en comparación con las pobres aptitudes que los lobos demuestran para ese fin. Se manifiesta en desacuerdo con los que afirman que la razón de esta diferencia radica en la mayor inteligencia de los perros. Según sostiene, no tiene sentido preguntarse cuál de los dos animales es más inteligente ya que cada uno de ellos ha desarrollado la inteligencia suficiente para lidiar con su entorno, pero sucede que los entornos de uno y otro son muy distintos.

Según sostiene, el lobo habita en un «mundo mecánico», en el sentido de que funciona según leyes que el lobo puede comprender y, por lo tanto, es capaz de actuar eficazmente para satisfacer sus necesidades. El perro doméstico, en cambio, vive gran parte de su existencia en el mundo del hombre; un mundo cuyas leyes escapan a las posibilidades de

comprensión caninas. El perro, por lo tanto, para satisfacer muchas de sus necesidades requiere de la ayuda del humano.

Incapaz de comprender el mundo del hombre, el perro orienta su inteligencia hacia al hombre mismo e intenta desarrollar métodos eficaces para lograr que el humano actúe por él. El perro aprende a observar a su amo; aprende a captar sus estados de ánimo; aprende a comunicarse con él; también aprende que satisfacer los deseos del amo es un método eficaz para que éste actúe a favor suyo. En síntesis, mientras el lobo es eficaz para sobrevivir en su realidad, el perro para sobrevivir en la suya necesita de la asistencia ajena.

Frente a un obstáculo que impide el paso, por ejemplo, el lobo se detiene a observar el obstáculo intentando comprender mejor lo que sucede; piensa, ensaya posibles soluciones y evalúa los resultados. El perro, en cambio, gira la cabeza buscando la mirada de su dueño, ya que ha aprendido que el humano es quien resuelve ese tipo de dificultades.

Para el autor, la única posibilidad de adiestrar a un lobo es lograr que actúe como lo haría un perro; es decir, que frente a las dificultades mire al adiestrador. Podemos decirlo mejor: El adiestrador necesita colocar al lobo en un estado de *desvalimiento*; si el lobo, para satisfacer sus necesidades, no tiene más remedio que recurrir al adiestrador, entonces tendrá interés en que el adiestrador *desee* ayudarlo. Para que el adiestrador le de lo que el lobo desea, el lobo, a cambio, deberá empezar a considerar lo que desea el adiestrador. Es recién en este punto donde surge la posibilidad de adiestrarlo.

Obviamente las cosas no son completamente así; también los perros a veces habitan en un mundo que pueden comprender y en el que pueden actuar de manera eficaz. Pero no cabe duda de que para los perros domésticos la presencia del amo tiene, en su vida anímica, una significatividad enorme; algo sin parangón en la vida de los lobos.

Si consideramos, pues, al perro y al lobo como “modelos puros y opuestos”, vemos que pueden representar adecuadamente las diferencias entre el «yo adulto», capaz de lidiar con la realidad por sus propios medios, y el «yo infantil» que, desvalido, requiere de la asistencia ajena. No desconocemos que los niños son capaces de actuar en la realidad y tampoco que los adultos son capaces de actuar como niños; pero en lo que sigue, a los fines de la comparación los consideraremos como “modelos puros y opuestos”.

El adulto, como el lobo, satisface sus necesidades actuando directamente sobre la realidad; el niño, como el perro, lo hace indirectamente, a través de acciones dirigidas al objeto auxiliador. Para el perro, el ser humano es —como ya dijimos— un ser ideal, una especie de Dios omnipotente capaz de resolver las dificultades que a él le resultan insuperables; lo mismo sucede con el niño. Lo único que necesita el perro para sentirse completamente feliz, a salvo y libre de toda preocupación, es el amor de su dueño; lo mismo siente el niño respecto de sus progenitores. Los perros son capaces de experimentar intensos sentimientos de culpa si reciben una mirada de reprobación del amo; son los mismos sentimientos de culpa que en el niño surgen de su trato con objetos ideales.

Si quisiéramos imaginar algo así como el “ideal del perro”, es decir aquello que orienta la vida del perro, lo que el perro desearía “llegar ser”, lo que él llamaría “ser un buen perro”, sin duda es ser un perro amado por su dueño. Es difícil imaginarse que algo similar exista para el lobo; uno se siente inclinado a pensar que el lobo solo intenta resolver las dificultades que se le van presentando. Si las resuelve, sigue adelante. No parece necesario que el lobo construya una representación de lo que significa ser “un buen lobo”.

Esto no significa que para lobos y adultos no exista la libido objetal; es decir, vínculos con sus semejantes. Pero para ellos los vínculos con sus semejantes son una parte de la realidad, no de sus fantasías; los objetos son reales, no ideales. El amor del objeto, entonces, es sencillamente el amor del objeto; no la posibilidad de recuperar la omnipotencia del narcisismo primario perdido. Uno se imagina que un lobo, para conquistar una hembra, deberá ejecutar acciones específicas; y que, si las ejecuta bien, podrá obtener el resultado esperado. Pero uno no se imagina a un lobo utilizando estrategias como la extorsión melancólica. En los perros esta actitud es frecuente de ver.

En el niño, como en el perro doméstico, tanto la supervivencia como la satisfacción pasan a depender del objeto de la asistencia ajena. Esto hace que, en ellos, el amor del objeto sea una prioridad impostergable. La perduración de este aspecto más allá de lo necesario no es otra cosa que lo que llamamos neurosis, cuyo rasgo característico es lo que Racker llamaba la *necesidad de amor del neurótico*.

Del desvalimiento a la autoestima:

Como conclusión de lo que llevamos dicho, podemos decir que la autoestima es un afecto que surge cuando el propio sujeto estima con cierta objetividad que posee cualidades que hacen de él alguien *valioso*. En principio, esas cualidades son las que *valen* para sobrevivir; para satisfacer sus necesidades. Si la satisfacción es *real* —objetiva— y si, además, fue alcanzada por medios *propios*, el sujeto estima que esas cualidades valiosas pertenecen a lo que es su-yo; por lo tanto, se siente valioso; ese sentimiento es lo que llamamos *autoestima*.

Cuando el sujeto siente que para satisfacer sus necesidades tiene que valerse de capacidades que no son propias sino ajenas, en lugar de sentirse valioso, se siente *des-valido*. La vivencia de desvalimiento es entonces lo contrario a la autoestima.

La «vivencia de desvalimiento», que Freud ubica al *principio* de la vida postnatal, es representada en la teoría psicoanalítica por el *principio* de «debilidad del yo» que ubica en un hipotético instante primitivo y considera el punto de partida para la formación del aparato anímico (G. Chiozza, 2013b).

Según Freud, al principio el yo es débil y no puede llevar a cabo la acción específica para cancelar el estímulo displacentero; para sobrevivir necesita de la asistencia ajena. El objeto auxiliador puede satisfacer las necesidades del niño y asegurar su supervivencia; pero no puede resolver la vivencia de desvalimiento. Satisfechas las demás necesidades por el objeto auxiliador, el niño no puede sentirse plenamente satisfecho porque se siente débil, inerte y dependiente de la asistencia ajena. Este es el primer sentimiento de sí y es lo contrario a la autoestima; es, por supuesto, un afecto displacentero. Corresponde a lo que Freud llama el «yo-realidad inicial».

De modo que hay un displacer que ni el objeto auxiliador ni el propio sujeto pueden resolver. El niño, actuando sobre su propio aparato anímico, se defiende de este displacer negando la realidad y

remplazándola por una alucinación en la que sus deseos se figuran cumplidos. En esta fantasía los recursos ajenos son considerados propios; la debilidad del yo se sustituye por el «grandor del yo» y la impotencia por la «omnipotencia». Este intento alucinatorio de transformar el desvalimiento en lo contrario, es exagerado y artificial; por lo tanto, no genera un sentimiento genuino de autoestima sino un sentimiento de *sobrestima*. Es el yo-placer purificado del narcisismo primario.

La realidad podría, por sí sola, desmentir todo este estado ilusorio y poner fin a esta fantasía de deseo, pero lo hace solo parcialmente. Sucede que, gracias a la asistencia ajena, el niño puede darse el lujo de tener poco contacto con la realidad. Por una parte, la asistencia ajena evita en el niño el estado de insatisfacción que lo llevaría a intentar conocer mejor la realidad para poder actuar más eficazmente. Por el otro, los padres del niño proyectan sobre él al propio ideal del yo, residuo del propio narcisismo no duelado. *His Majesty the Baby*.

Por unos y otros motivos, en lugar de abandonar completamente el narcisismo primario, el sujeto lo reinventa a través de una nueva ilusión. En lugar de verse a sí mismo como un «yo ideal», el sujeto construye un objeto interno que lo representa, el «ideal del yo», al que luego proyecta sobre los objetos parentales que lo asisten. Un ideal que aspira recobrar por medio del «cumplimiento del ideal».

A partir de esta nueva ilusión, en lugar de *ser* el ideal, el sujeto pasa a *tener* un ideal. Esto refuerza su convicción de que, para volver a *ser*, tiene primero que *tener*; por ejemplo, imagina que la potencia que le *falta* no depende de lo que le falta *hacer* sino de lo que aún le falta *recibir*.

En definitiva, confunde lo que «le falta ser» con lo que «le falta tener» y entonces, en lugar de interesarse por la realidad, se interesa por las personas sobre las cuales proyecta el ideal. Sus acciones no persiguen la propia satisfacción, sino la satisfacción de las personas que, en su fantasía, una vez satisfechos con él, habrán luego de satisfacerlo (cumplimiento del ideal). En lugar de ser acciones de meta directa sobre la realidad, son acciones de meta indirecta sobre los objetos (G. Chiozza, 2001a).

El malentendido que opera aquí consiste en creer que la asistencia ajena puede resolver el desvalimiento; la debilidad. En este malentendido el sujeto cree que (a partir del cumplimiento del ideal y del amor del objeto) puede recibir la potencia, la fortaleza y la independencia. Sin embargo, entonces, cuanto más espera recibir de los objetos más crece su

dependencia; más crece su sentimiento de desvalimiento y más débil se siente. Este malestar, otra vez malentendido, se interpreta como que el objeto ideal es malo, severo y cruel; y se reinicia el mismo ciclo. Así, la vivencia de desvalimiento se convierte en la «necesidad de amor» del neurótico.

Deshacer este malentendido es comprender que el único que puede resolver el desvalimiento es el propio sujeto y que, para hacerlo, el primer paso es prescindir de la asistencia ajena; ya que ella la que condiciona el desvalimiento. Al prescindir de la asistencia ajena aparece la frustración; y si el sujeto es capaz de soportarla, ya encuentra la primera ocasión de experimentar autoestima.

Por ejemplo, si un sujeto desea tener un auto, ese deseo puede ser satisfecho por medio de la asistencia ajena. Pero si lo que el sujeto desea es *ser capaz por sus propios medios* de comprarse un auto, la satisfacción de ese deseo no puede provenir de nadie más que de él mismo. Puede ocurrir que el sujeto no sea lo suficientemente capaz como para comprarse un auto de inmediato; pero si puede prescindir de que alguien se lo compre, y puede *soportar* la insatisfacción de ese deseo, se sentirá menos débil; su desvalimiento será un poco menor y su autoestima un poco mayor.

Vertido esto en los significados que nos ofrece el diccionario, diríamos que para resolver el *desvalimiento* necesita transformarse en *válido*; es decir, hacerse *firme*; capaz de *subsistir* por sus propios medios; ser *fuerte* o, por lo menos, *esforzarse*. Si no perece, si logra subsistir sin ayuda, comenzará a estimar que *vale*. Si siente que *algo vale*, ya no se sentirá *completamente* desvalido. La diferencia entre sentirse completamente desvalido y sentirse valiendo algo, ya es autoestima.

En los términos de la teoría psicoanalítica podemos decir que: Si el *principio* de la vida anímica es la debilidad del yo, la *finalidad* de la vida anímica es adquirir la fortaleza; es decir, lograr la potencia suficiente como para poder llevar a cabo la acción específica en la realidad; la acción que cancele el estímulo perturbador y permita transformar el displacer de la dificultad en el placer de la superación.

En los términos de la clínica psicoanalítica, podemos decir que: Si el *principio* de todas las defensas neuróticas es la vivencia de desvalimiento infantil, la *finalidad* del tratamiento psicoanalítico es lograr que el

paciente cambie el sentimiento de desvalimiento por el sentimiento de autoestima.

BIBLIOGRAFÍA

CHIOZZA, Gustavo, 2000b, “Lo inconciente y lo des-conocido”, Simposio 2000, Fundación LUIS CHIOZZA, Buenos Aires, 2000.

CHIOZZA, Gustavo (2001a), “El malentendido en los vasallajes del yo”, en *Simposio 2001* del Instituto de Docencia e Investigación de la FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA, Buenos Aires, enero de 2001.

CHIOZZA, Gustavo (2003a [2002]), “Del malestar en la cultura al «bienestar moral»”, en *Simposio 2003* del Instituto de Docencia e Investigación de la FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA, Buenos Aires, enero de 2003.

CHIOZZA, Gustavo (2003b), “El deseo y el afecto. Dos aspectos de la sensación”, en *Simposio 2003* del Instituto de Docencia e Investigación de la FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA, Buenos Aires, enero de 2003.

CHIOZZA, Gustavo (2013b) “La debilidad del yo como principio”, (inédito) presentado en FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA, septiembre de 2013.

CHIOZZA, Gustavo (2014b) “Reflexiones sobre la función parental”, (inédito) presentado en FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA, diciembre de 2014.

CHIOZZA, Gustavo (2016a) “Algunas reflexiones sobre la dificultad”, (inédito) presentado en FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA, junio de 2016.

CHIOZZA, Luis y colab. (1993f [1992]) (Colaboradores: Oscar Baldino, Eduardo Dayen, Enrique Obstfeld y Juan Repetto) “El significado inconciente de la hipertensión arterial esencial”, , en *Luis Chiozza Obras Completas*, tomo XI, Ed. Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2008.

FREUD, Sigmund 1914c, “Introducción del narcisismo”, en *Freud obras completas*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1976.

FREUD, Sigmund 1915c, “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Freud obras completas*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1976.

ROWLANDS, Mark (2009) *El filósofo y el lobo*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 2009.