



**UNIVERSIDAD DE  
GUANAJUATO**

**División de Ciencias Sociales y Humanidades**

**Departamento de Filosofía**

**Campus Guanajuato**

**Maestría en Filosofía**

**El amor: Un sueño imposible y necesario**

**Tesis**

**Que para obtener el grado de Maestro en Filosofía**

**Presenta**

**Lic. Ernesto Castillo Ordóñez**

**Guanajuato, Gto. Octubre 2019**

***Dedicatoria:***

*A ustedes dos,  
a quienes este trabajo les quitó tiempo de mí  
y ahora, tras su inesperada muerte,  
no puedo hacer nada.  
Aún vuelvo a la sierra a caminar  
y entre los árboles les veo correr.  
A ti, que al leer esto te reconocerás  
en mis palabras,  
Gracias por estar todos estos años*

## *Agradecimientos*

Deseo agradecer a mi asesora, la Dra. María Christiansen quien confió en mí y me apoyo desde un inicio en este proyecto, a la par que ofrezco disculpas por mi tardanza. Agradezco de igual manera la presencia y paciencia del Dr. José Mendívil quien siempre contribuyo con material bibliográfico y las amenas clases del Dr. Luis Fernando Macías que posibilitaron distintas perspectivas para la construcción de la tesis. Por último, el apoyo de la Dra. Patricia Brustains quien acepto amablemente sumarse a este proyecto desde Córdoba, Argentina.

Gracias a Liduvina Gutiérrez y Gabriela Herrera por su amor y cariño, sin ustedes no hubiera sido posible.

A mi querido amigo, Noe Morales, quien con sus comentarios ayudo a contribuir significativamente este trabajo.

A Luz Ana Pantoja, colega y gran amiga.

## ÍNDICE

### Introducción

i. ¿Por qué el amor?.....	5
ii. El extravío amoroso del psicoanálisis .....	15
iii. Freud y la mitología: Un camino hacia Eros y Psyche.....	18
iv. Método.....	22

### CAPÍTULO I: La voluntad y el amor como representación.

1.1 Amor y muerte.....	29
1.2 El amor y la muerte propia.....	31
1.3 El amor como potencia.....	37
1.4 Dolor y deseo.....	39

### CAPÍTULO II: Sobre la necesidad de la metafísica en el hombre.

2.1 El amor no deviene históricamente.....	47
2.2 El telos del amor en Schopenhauer.....	52
2.3 El animal erótico.....	56
2.4 El amor persigue una imposibilidad necesaria.....	61

### CAPÍTULO III: Kierkegaard y Schopenhauer, precursores del pensamiento freudiano.

3.1 Kierkegaard y Schopenhauer como filósofos románticos.....	67
3.2 Freud y Kierkegaard.....	75
3.3 La enfermedad mortal y el amor.....	79

### CONCLUSIÓN

• Una última propuesta.....	84
-----------------------------	----

### BIBLIOGRAFÍA

## INTRODUCCIÓN

*Quien no comienza por el amor  
jamás sabrá lo que es la Filosofía.*

Platón

### **i. ¿Por qué el amor?**

Podemos argumentar que el amor no es algo ajeno al sujeto sino inmanente, de ahí que no podamos encasillar esta investigación en una escisión sujeto-objeto. Estudiar el amor es estudiar al sujeto y la relación que tiene con la naturaleza desde su lado emocional y no racional, a partir de allí, la conceptualización del amor es innecesaria en tanto que el amor requiere un sentido que ubicaremos en el lenguaje antes que, en un concepto; esto último no plantea que la razón se diluya en el amor, puesto que emoción y razón son parte del sujeto. Por un lado, Schopenhauer plantea que existe una energía universal, la *voluntad*, de la cual emana todo, incluyendo la razón, de allí que se le considere un filósofo voluntarista que estudió las formas irracionales de la existencia, algo que sin duda Freud retomaría como heredero del filósofo alemán para adaptarlo a su teoría del inconsciente. Ninguno de estos pensadores niega la razón ni se opone a ella, sino que cuestionan la primacía de ésta en el individuo y sospechan que hay algo más poderoso dentro de él. Por su parte Kierkegaard, quien aparentemente tiene poca relación con ambos pensadores, se erige también como un filósofo antisistema en clara oposición a Hegel. Kierkegaard abre una puerta que no halló Schopenhauer en el arte ni en la vida ascética, sino en la angustia, donde el hombre puede constituirse no de formas racionales e históricas sino libres y volitivas. El común denominador en los tres pensadores radica en un análisis estético sobre la existencia, a saber, el amor erótico.

Alain Badiou (2012) menciona en una breve entrevista que el amor se encuentra "*amenazado en todas partes*" (p.5), por un hedonismo generalizado y la idea errónea de un amor que conlleva a un goce infinito sin riesgo alguno. Tiene razón Badiou, basta con observar los best sellers de las librerías, y sus libros de autoayuda, dispuestos a brindarnos la receta para encontrar "el amor verdadero" en 5 fáciles tips, redactados como si se tratasen de un "manual

para ser feliz”, lo que además genera por doquier, aquello que Ortega y Gasset (2013, pág161) denominó como: “*doctores en la materia*”<sup>1</sup>.

Al amor se le ha asignado un carácter de obviedad, allí es justo allí donde la filosofía permite cuestionar aquello que se presenta como tal. Hoy en día todo se disfraza de amor: la violencia, la dependencia, el consumismo, la sumisión, etc. La palabra amor se ha prostituido a tal grado que, detrás de ella yacen ocultos modos de vida, de moldeamiento conductual, de la construcción e imposición de subjetividades que nada tienen que ver con Eros. A lo anterior se suman los *acuerdos y negociaciones*, es decir, estar en pareja conllevaría hacer negocio y establecer dichos acuerdos en función de los rendimientos y ganancias que la presencia del otro deja en la propia, de hecho, el mismo matrimonio supone un contrato social y legal que puede tener implicaciones jurídicas cuando se disuelve. Las relaciones eróticas se establecen en función del costo-beneficio y la determinación de riesgos que conlleva la inversión en ese otro, su utilidad será constantemente revalorada, puesta a prueba y desde allí se establece un punto clave para la permeancia o disolución de la relación. Se trata de una pequeña y calculada guerra fría entre dos que no alcanzan a reconocerse y mucho menos a amarse, puesto que, lo que está allí planteado no es una relación con otro, sino consigo mismo.

Todos aquellos que aman sin saber bien lo que quiere decir el amor, ni lo que éste les exige, ni sobre todo cómo sobrevivir a él-ustedes y yo primero- se cree condenando a los peores subterfugios: el sentimentalismo efectivamente desesperado de la prosa popular, la pornografía frustrada de la industria de los ídolos o la ideología informe de la plenitud individual, es esa asfixia jactanciosa (Marion, 2005, pág. 8)

Aquel que dice amar bajo ese horizonte pronuncia una palabra que conoce, está en su léxico pero que paradójicamente ignora, puesto que lo que sabe es un concepto vago que en su pronunciación emerge hueco y no dice nada. (Marion, 2005, pág. 10). El amor se volvió un producto disponible en el mercado que oferta antídotos contra la soledad, debido a ello, existe la ilusión de que todo es posible para el amor y que todo se hace por y con amor. El abismo de infinitas posibilidades ha producido que la palabra *amor* termine aplanada y signifique lo mismo, es decir, hoy se ama por igual al chocolate como a la familia, a los objetos como a los hijos y así, por mencionar algunos ejemplos. La ausencia

de negatividad en el concepto ha terminado por confundir al individuo sin que este pueda discernir claramente los límites de aquello que nombra. El amor postmoderno, no es más que un producto de marketing diseñado y prefabricado al cual se aspira, sin saber que este deseo no es más que la intervención e invención de un otro, un sistema económico-político que le piensa y le hace hablar de formas inauténticas e inconscientes, de allí que la levedad con la que el individuo encara su mundo erótico, tarde que temprano se vuelva insoponible, puesto que, al quedar aplanado, todo lo relativo a lo erótico da lo mismo y prácticamente nada genera asombro. Todo se consume tan pronto como se generó, y no solo consumir haciendo énfasis en terminar o concluir algo, sino pensado desde usar y ser usado.

¿Cómo se manifiestan hoy el rostro "celeste" y el rostro "corriente" del eros? La época de la tecnicidad mundanizada trastorna de cabo a rabo los resortes eróticos (¿sobre todo en Occidente?). Se habla muchísimo de sexualidad. Se la fábrica, se la distribuye, se la consume, se la vuelve a fabricar. Se la estudia científicamente, bajo todos sus aspectos. Se quiere cavar su lecho, tratarla terapéuticamente, encontrarle una solución social. Todo lo que es y lo que se produce supone un coeficiente erótico -femenino más que masculino. Las niñas, las muchachas, los jóvenes - ¿hay que recordar que no tenemos absolutamente ningún estilo de vida que proponer a las muchachas y a los jóvenes? -, los hombres y las mujeres luchan frenéticamente, y con mucho hastío, para participar en la fiesta y en el carnaval, en el mundo de la voluntad y de la representación. (Axelos, 1964, pág. 8)

Hay una crisis en términos amorosos, en tanto que se piensa el amor de formas escindidas, donde con frecuencia se le suele confundir con el deseo, el matrimonio, la fidelidad y hasta la exclusividad sexual, por otro lado, se busca separar de forma casi quirúrgica al amor, el placer y la exaltación del individuo, del dolor, la violencia y el sufrimiento, puesto que ello, en apariencia, estaría fuera de toda concepción amorosa. Sin embargo, habremos de integrar, que lejos de luchar por mantener esta escisión hay que precisar que desde la conceptualización contemporánea del amor ya está preformado el germen de la violencia, si se le piensa como amor-posesión, lo que devendría eventualmente en la desaparición del amor mismo. Lamentablemente se ha naturalizado la idea de que el otro amoroso es un individuo sobre el cual se tienen derechos, en tanto que se le posee o al menos eso se intenta,

para que este llegue a ser un sujeto de pertenencia. Este rasgo tan característico de buscar obtener el control, no solo sobre el cuerpo sino incluso sobre el mundo de deseos del otro, ha traído consigo los más crueles actos de violencia hacia un individuo, al cual se le dijo en un principio amarle. Estas formas de violencia generalmente acontecen cuando aquello que se busca controlar no solo es innecesario, sino que es imposible y en la angustia de perder aquello que se cree poseer, en ese afán de retenerle, el acto violento se hace presente como un último recurso desesperado. Bajo esta perspectiva, que claramente tiene influencias judeocristianas, se ha naturalizado la idea de que amor y violencia siempre vienen acompañadas, lo que imposibilita al individuo distinguir entre lo amoroso y lo no amoroso. Sin una distinción clara en los límites, nos comenta Axelos: “el mundo de la propiedad privada y todos sus modos de ser, o mejor, de tener, pesa como una maldición sobre el amor (propio), la pareja y la familia, y los priva de una visión y de una vida más sincera. (Axelos, 1964, pág. 8)

Con relación a lo anterior, no solo es importante asumir que hay una crisis del amor, sino que es necesario ponerle en crisis, sencillamente porque no funciona tal cual está articulado.

¿Por qué la importancia de llevar a crisis el amor? Porque de acuerdo con Badiou, éste se encuentra amenazado en todas partes. Ahora mencionaremos dos lugares que representan dicha amenaza. Por un lado, el olvido, pues, si bien es cierto que existen algunos trabajos aleatorios y esporádicos al respecto, el tema como tal ha sido desplazado por otros de mayor auge o incluso moda tanto en la filosofía como en el psicoanálisis, y no solo eso, sino que el tema por sí solo pareciera ser que no genera interés crítico, al contrario, se le suele ver con desdén. La teoría freudiana sobre el deseo, en realidad es poco leída y criticada, a lo mucho los estudiantes de psicoanálisis asumen que existe eros en asociación con la pulsión de vida, pero nada más. El caso es que pocos son los interesados en abordar el amor como un asunto filosófico y psicoanalítico con la misma entrega y pasión con que se abordan otros temas. A razón de esto Jean Luc-Marion opina lo siguiente:

“Actualmente la filosofía ya no dice nada del amor, o muy poco. [...] De hecho los filósofos lo han dejado en el abandono, lo destituyeron del concepto y finalmente lo arrojaron en los márgenes oscuros e inquietos de su razón suficiente- junto a lo reprimido, lo no-dicho y lo inconfesable. [...] Así la filosofía se calla y, en ese silencio, el amor desaparece. [...] La

filosofía se define como “amor a la sabiduría” porque efectivamente debe comenzar amando antes de pretender saber. Para llegar a comprender, primero hay que desearlo, vale decir, asombrarse de no comprender, incluso temer no comprender (y ese asombro también le brinda un comienzo a la sabiduría); o bien sufrir por no comprender. [...] La filosofía no comprende sino en la medida en que ama –amo comprender, por lo tanto, amo para comprender. [...] La historia del divorcio entre el amor y la filosofía, ¿no merecería al menos tanta atención y tantos esfuerzos como la historia del ser y su retirada? El concepto de amor ha sucumbido porque la filosofía rechazó simultáneamente su unidad, su racionalidad y su primacía. (Marion, 2005, págs. 7,8,9,11)

Para continuar introduciendo el tema, tendremos que situarnos en el horizonte capitalista que nos contiene. Dentro del modelo capitalista, los sujetos dejan de serlo, puesto que el modelo no piensa en individuos únicos e irrepetibles sino en objetos desechables y reemplazables, en sujetos que se vuelven objeto de consumo e intercambio. El capitalismo ha denominado nivel de vida al nivel de consumo y, con el amor, no es la excepción. Las redes sociales, por mencionar un ejemplo, se han encargado de ofrecer un buffet de posibilidades infinitas a quien busque un amor que calce a las necesidades y gustos con tan solo unos clicks de por medio. Para el filósofo coreano Byung-Chul, el amor ha quedado reducido a “necesidad, satisfacción y placer, es incompatible con la sustracción y la demora del otro” (Hang B.-C. , 2014, pág. 16) Por tanto, es viable pensar que, en una sociedad de consumo se corre el riesgo de ser consumido antes de ser amado.

Margaret Thatcher (Butt, 1981) alguna vez mencionó: *“la economía es el método, pero el objetivo es cambiar el alma”*. La amenaza capitalista para el amor supone la fabricación e imposición de una subjetividad que dicta el modo en cómo debe de vivir el sujeto enamorado; no hay que olvidar que el gran truco capitalista no es vender productos, sino lucrar con el deseo, puesto que la economía política es la economía del deseo y su técnica siempre es seductora más que prohibitiva. Esta fabricación de subjetividades ad hoc al modelo capitalista, que implícitamente lleva la creencia de que sólo hay una manera correcta de vivir, está forjada bajo la ilusión de un sujeto que es libre y que las cosas como dice Badiou “se hacen para nuestra comodidad y nuestra seguridad” (Badiou, 2012, pág. 6). donde se

posiciona al individuo como empresario de sí mismo en tanto que no tiene en apariencia otro que le explote puesto que

Se explota a sí mismo, por más que lo haga con entera libertad. El explotador es el explotado. Uno es actor y víctima a la vez. La explotación de sí mismo es mucho más eficiente que la ajena, porque va unida al sentimiento de libertad. Con ello la explotación también es posible sin dominio. (Hang B.-C. , 2014, pág. 11).

Así pues, vivimos en una época donde el amor incluye instructivo y garantía de éxito, un amor ilusorio sin riesgos aparentes y blindado contra todo dolor (incluso algunos programas de salud pública se han encargado de difundir esta última idea de forma masiva: “*Si duele, no es amor*” (Coordinación General de Comunicación Social y Vocería del Gobierno del Estado de Oaxaca, 2018). La sobresaturación respecto lo que es y no es el amor, o en su defecto lo que debería ser, publicado desde los libros de autoayuda, incluso libros de carácter “científico” (entiéndase la *neurociencia del amor*); hasta los flyers en redes sociales, han ocasionado tanto ruido en el individuo, provocando por un lado la ilusión de ser expertos en el tema, y por otro lado, malestar tras la disonancia que hay entre su vida y lo que debería ser su vida amorosa. Las consecuencias para aquellos que estén fuera del modelo preestablecido son mayormente la frustración, la autoexclusión y por ende el sufrimiento. Tanto Chul como Elisabeth Roudinesco convergen en que lo anterior ha traído consigo un sujeto narcisista-depresivo que se encuentra “herido en cuerpo y alma por este extraño síndrome donde se mezclan tristeza y apatía, búsqueda de identidad y culto de sí mismo” (Roudinesco, 2000, pág. 15) donde el otro queda erosionado, porque sencillamente ese otro no tiene cabida en el mundo del narciso y por ende no hay nadie a quien pueda amar más que así mismo, ya que concibe al mundo como reflejo de su propia extensión.

Para la socióloga Eva Illouz hay un *capitalismo emocional* sin el cual no pudiera ser posible el modo de vida actual, puesto que si bien la alegría, el dolor o el sufrimiento siempre han existido, no siempre se han pensado ni vivido de la misma manera, lo que significa que cada emoción ha sido representada de acuerdo al contexto cultural e histórico, por ejemplo, en Europa del siglo XIX el sufrimiento provocado por la ruptura amorosa ponía a prueba el carácter de quien lo vivía, entre más grande fuera la capacidad para tolerar el sufrimiento

mayor el carácter de quien lo padecía, por el contrario, dentro de una sociedad narcisista, el sufrimiento es una emoción “negativa” que debe de ser sustituida inmediatamente por algo que produzca placer. Colocado en la inmediatez, el individuo actual poco o nada soporta su angustia y tristeza, estas son usualmente vistas como amenazas de un aparente equilibrio emocional y, por ende, deben de ser tratadas con gurús emocionales, psicofármacos, libros de autoayuda o psicoterapia. Esta ambigua construcción dicotómica emocional entre lo negativo versus lo positivo, establecerá las pautas para determinar la *salud mental* de un individuo, ya que se considera que una persona es saludable en tanto que prevalecen las emociones positivas por encima de las negativas; lo cual sólo nos demuestra que hasta las categorías de salud mental son tan ligeras que cualquiera podría ambiguamente auto diagnosticarse consultando en un breve test de revista o internet que tan feliz o infeliz se es. Esto último suscita el surgimiento del *homo sentimentalis* que sería mencionado por Milán Kundera, quien considera que Europa creó la civilización del sentimiento pese a que contrariamente ha tenido fama de ser una sociedad basada en la razón.

El *homo sentimentalis* no puede ser definido como un hombre que siente (porque todos sentimos), sino como un hombre que ha hecho un valor del sentimiento. A partir del momento en que el sentimiento se considera un valor, todo el mundo quiere sentir; y como a todos nos gusta jactarnos de nuestros valores, tenemos tendencia a mostrar nuestros sentimientos [...] Lo cual no significa que el hombre que imita un sentimiento no lo sienta. El actor que desempeña el papel del viejo rey Lear siente en el escenario, a la vista de todos los espectadores, la tristeza de un hombre abandonado y traicionado, pero esa tristeza se esfuma en el momento en que termina la función. Por eso el *homo sentimentalis*, que con sus grandes sentimientos nos avergüenza, acto seguido nos deja pasmados con una inexplicable indiferencia. (Kundera, 2002, págs. 148, 149)

Dicho de otra manera, el ordenamiento social capitalista va de la mano con el desarrollo de un modo de vida emocional, para prueba de ello no solo está la emergencia de nuevas corrientes psicológicas y libros de auto ayuda que durante los inicios del siglo XX contribuyeron a la construcción de una cultura psiquiatrizada, el DSM y CIE emergieron como los textos que vendrían a dar soporte internacional con carácter científico a estos nuevos modos de moldeamiento psicológico y emocional (incluso hoy en día se siguen

editando e institucionalizando en espacios de salud pública). En ellos se establece una clasificación sobre la normalidad o anormalidad de un individuo para determinar su salud o enfermedad mental reduciendo la subjetividad a un compendio de síntomas que pretenden estandarizarlo de manera universal. Por supuesto que el nacimiento de estos dos textos fundamentales va de la mano con intereses tanto políticos como económicos, no ha sido coincidencia la proliferación de nuevos fármacos para *la mente* (que sustituye el alma freudiana) con la creciente y constante clasificación de trastornos de personalidad, así como la proliferación de escuelas psicológicas que por doquier ejercen un adoctrinamiento en sus estudiantes para psicologizar cualquier fenómeno de la vida cotidiana como el dolor, la muerte y por supuesto el amor.

[...] la construcción del capitalismo se hizo de la mano de la construcción de una cultura emocional muy especializada y que cuando nos concentramos en esa dimensión en sus emociones, por así decirlo podemos descubrir otro orden en la organización social del capitalismo [...] el yo interior privado nunca tuvo una representación tan pública ni estuvo tan ligado a los discursos y valores de las esferas económica y política. (Illouz, 2007, pág. 18)

Para comprender un poco más este fenómeno tendríamos que remontarnos hacia el pasado y volver a 1909. Allí el *homo sentimental* de la época contribuyó a que el psicoanálisis se expandiera en los Estados Unidos. Ante un público ecléctico y no necesariamente estudioso de la obra freudiana, las conferencias de Clark sirvieron a una cultura que vio un halo de misterio e intriga en el psicoanálisis. Seducidos por ello, adoptaron la teoría psicoanalítica hasta deformarla ortopédicamente en un cuerpo teórico-pragmático, todo esto enmarcado en medio de un espíritu positivista anglosajón con aras de establecer los cimientos de una nueva teoría emocional que pudiera aspirar al carácter de “ciencia”, cuyos fines serían meramente pragmáticos, medibles y cuantificables. En aquella época le fue sugerido a Freud, por parte de un psicólogo norteamericano, la creación de un instrumento para medir la libido y establecer en honor al médico vienés su apellido en la unidad de medición (un Freud). En respuesta, Freud escribió lo siguiente: "No comprendo lo suficiente de física como para dar un juicio fiable en la materia. Pero si usted me permite pedirle un favor, no llame su unidad con mi nombre. Espero poder morir un día con una libido no medida" (Roudinesco, 2000, pág. 31) Desde entonces se abrió la puerta para la emergencia de una enorme cantidad de

estudios psicológicos que buscaban encontrar métodos terapéuticos para “curar” el sufrimiento humano a través de la implementación del método científico, de hecho, muchas escuelas que en la actualidad se autodenominan psicoanalíticas, establecen sus investigaciones bajo esta única metodología.

El *alma* (seele) que aparece en la obra freudiana, se diluye dentro del pragmatismo anglosajón para convertirle en una cosa. De esta manera, el psicoanálisis fue tomado como trampolín para la creación de nuevas corrientes psicológicas y al mismo tiempo como referencia para establecer un punto de contraste y ataque entre los modernos enfoques contra el “arcaico” psicoanálisis, con el fin de *comprobar* las diferencias entre la vieja escuela y los nuevos modelos terapéuticos, mismos que se fueron auto sustentando a través de un sinnúmero de “estudios científicos” en el marco de un sujeto sediento de inmediatez que les dio cabida. Durante mucho tiempo Freud dejó de ser un personaje en la historia de la humanidad para volverse un símbolo, tanto de culto como de ataque (incluso pudiéramos decir que cada década y cultura tiene su propio Freud), se podía estar entonces en contra o a favor de Freud, pero nunca sin Freud. El hombre sentimental de principios de siglo XX, en muy poco se asemeja al contemporáneo que se encuentra cansado y constantemente aburrido, sus experiencias amorosas son catalogadas como “cosas que pasan” y evade cualquier responsabilidad, no quiere saber sus motivos conscientes o inconscientes, sino desea más bien respuestas concretas, sencillas y rápidas a sus problemas, no necesariamente tiene una conducta congruente con lo que dice creer, sino que necesita exponerse como medio para ser reconocido por otros y desde allí constituirse como *homo hystericus*, es decir, un sujeto preso de su narcisismo, que anhela ser visto y deseado por otros con el fin de cubrir el vacío emocional que le habita y el dolor histérico por el cual está atravesado. No solo es un mundo solitario y vacío, sino que en palabras de la psicoanalista Mirtha Cucco, se trata de “*un sujeto al que habremos de concienciar de que está vacío y que desde su vacío no podrá pensar que está vacío*”.

En una sociedad narcisista, el sujeto no es libre, al contrario, bajo el disfraz de la libertad se ha vuelto esclavo de sí mismo, solitario, aburrido y vacío.

Si no ponemos una atención vigilante en la problemática del amor, estamos amenazados por la arritmia. Es que el erotismo se hace fácil, y ante todo un signo de ansiedad infecunda, de insatisfacción puramente neurótica, de avidez posesiva, una coartada y una huida, una práctica del desgaste, un mecanismo de repetición, un proceso suicida, una cómoda búsqueda de la muerte gris. (Axelos, 1964, pág. 7)

Amar y ser feliz se ha vuelto un imperativo de las psicologías pop, que lejos de consolar al individuo le provocan una fuerte angustia, y bajo esta última premisa, la noción de amor, se ha pervertido; puesto que ahora es el capitalismo el que busca regular las formas de vida amorosas, siempre apuntando a la conquista del alma humana, a través de un sistema biopolítico y con la ayuda de un individuo que se explota a sí mismo con aparente libertad. Sin embargo ¿es acaso posible pensar en un “deber de amar” tal cual lo plantea el cristianismo (“*amarás a tu prójimo como a ti mismo*”)? Kant responde que no, en tanto que “*yo no puedo amar por voluntad, mucho menos por deber*” (Sponville, 2012, pág. 22). Nietzsche menciona que “*pueden prometerse acciones, pero no sentimientos, porque éstos son involuntarios. Quien promete a otro amarlo siempre u odiarlo siempre o serle siempre fiel, promete algo que no está en su mano poder cumplir*” (Nietzsche, 1986, pág. 30). Es decir, que el amor posee un rasgo subversivo, dado que está más allá de la biopolítica, la psicologización del individuo y más allá de las órdenes de Dios.

¿Cómo salir de dicho infierno, si es que se puede? La respuesta de Badiou es ir tras la búsqueda y el encuentro de un amor que lleve de lo *UNO a lo DOS*, en un encuentro con el otro a manera de *acontecimiento*, donde el amor sería una *proposición existencial* que conlleve a “*construir un mundo desde un punto de vista descentrado respecto a mi simple pulsión por sobrevivir, o sea, respecto a mi interés*” (Badiou, 2012, pág. 10). Para Chul, la respuesta está en el amor, ya que “*Eros se dirige al otro en sentido enfático, [...] el eros arranca al sujeto de sí mismo y lo conduce afuera, hacia el otro. [...] Eros pone en marcha un voluntario desreconocimiento de sí mismo, un voluntario vaciamiento de sí mismo*” (Hang B. , 2014, pág. 6). Roudinesco por otro lado, apostará por el psicoanálisis porque el espacio analítico representa, por un lado, una forma de resistencia contra el capitalismo y la

posibilidad de construir una subjetividad que, de alguna manera, no esté enteramente teñida por este último, sino que atravesase por el deseo del individuo, dado que en el espacio analítico el sujeto nunca queda reducido a objeto; y, por otro lado, el espacio analítico genera una experiencia única, situada y concreta, (Roudinesco, 2000, pág. 31)

## **ii. El extravío amoroso del psicoanálisis.**

Posterior a los estudios emprendidos en *contribuciones a la psicología del amor (1914-1917)*, con el positivismo cobrando fuerza y conforme aparecieron los errores de traducción en la obra freudiana, el psicoanálisis poco a poco se dedicó a perseguir la idea de volverse una ciencia que pudiera dar validez a sus fundamentos y, sin la capacidad de reinventarse, se fue convirtiendo en dogma principalmente en América. Incapaces de hacerle frente a la hecatombe de críticas epistemológicas, que entre tantos provenían de Popper o Grumbaun, los analistas fueron formados/adoctrinados según la letra y ley de lo que el difunto Padre (Freud) había dicho o querido decir, aquí el acento estaba/está puesto, no en la lectura y relectura de la teoría y los conceptos, sino en la homogenización del pensamiento, donde toda diferencia es tajantemente rechazada y se tiene prohibido constituirse desde esta última alternativa, “en los intercambios clínicos no se habla de lo que se hace, sino de lo que se debe hacer, [...] el academicismo actúa como si las escuelas fueran eternas, como si la tradición nunca hubiera variado. Daña la libertad, la originalidad, la invención y la audacia”. (Horstein, 2018)

Paralelo a lo anterior, psicoanálisis se fue olvidando del tema del amor, aunque si bien es cierto que existen trabajos en torno a la sexualidad, la elección de objeto, pulsiones, etc., ninguno de ellos estudia directamente el amor. Muchos analistas perdieron la brújula y comenzaron a abordar el tema desde un ángulo médico-psiquiátrico, a pensarlo como síntoma, y desde allí se dedicaron a construir y perseguir “enfermedades” que se domesticaron ad hoc a las teorías post freudianas, aquellas que en su mayoría pretenden encontrar una explicación causal, un sentido y hasta una lógica onmiexplicativa en el inconsciente, “diría entonces que el principal efecto de Freud en la cultura fue el de reformular la relación del yo y su relación con los otros por medio de un nuevo modo de

imaginar la posición del yo en relación con el propio pasado”(Illouz, 2007, pág. 24). Así fue como el analista aprendió a descomponer el amor, a través de fragmentarlo, diagnosticarlo y proporcionar el tratamiento adecuado. Esta psicologización del amor, de la cual algunos psicoanálisis han formado parte, conlleva una idea reduccionista que presupone la interioridad del individuo como algo ya dado, en donde radicarían los secretos más íntimos del mismo y que únicamente necesita ser descubierta, una especie de psicogénesis omniexplicativa, o en palabras del psicoanalista Flavio Meléndez (2017), una “*metafísica de la subjetividad*”, lo que denota que algunas escuelas psicoanalíticas han quedado atrapadas en la cultura psiquiatrizante y en la búsqueda de fines pragmáticos a un cuerpo teórico que no surgió para ello.

Uno de los aciertos de Freud fue encontrar la relación entre el deseo y la construcción de la subjetividad e incluir en la esfera de lo cotidiano la sexualidad, incluso la sexualidad infantil, misma que le llevó a enfrentarse a una serie de críticas duras que condujeron hasta la quema de sus textos durante la primera guerra mundial, pero sin duda, uno de sus grandes errores fue reducir el deseo a un ámbito familiar.

La familia regresaba para acosar con saña al yo, pero esta vez como un "relato" y una forma de construcción del yo. La familia desempeñó un papel crucial en la constitución de las nuevas narrativas de la individualidad, dado que era tanto el origen mismo del yo como aquello de lo que el yo tenía que liberarse [...] daba al yo ordinario un nuevo encanto, pues estaba a la espera de que se lo descubriera. (Illouz, *Intimidades congeladas*, 2007, pág. 25)

Transformar el amor en un síntoma (que puede observarse, diagnosticarse y por ende tratarse) resulta más sencillo quizá porque brinda la certeza que el amor no puede. A la postura del amor como síntoma podríamos oponer lo que la psicoanalista Ana Teresa Torres escribe: “*Su amor no es más que un síntoma*”. *Casi echamos de menos a las bellas histéricas de Freud, a las que se les podía decir lo contrario: "Su síntoma no es más que un amor"* (Torres, 1993, pág. 54). Paralelo a lo anterior, hay una especie de moralidad subyacente en algunos marcos psicoanalíticos, que plantean una separación entre lo que sería el amor saludable y enfermo, el amor adecuado e inadecuado, o psicoanalíticamente expresado, el amor pregenital y genital, “una entelequia a la que acceden algunos privilegiados después de largos años en

análisis” (Torres, 1993, pág. 52). Lo anterior plantea un serio problema en tanto que conlleva a preguntarnos desde donde se establecen los criterios de salud y enfermedad sin que ello conlleve un ejercicio de poder, donde se establezcan dichas categorías como realidad y, por ende, el establecimiento del poder como realidad y la realidad como poder.

Pensar el amor bajo los términos antes mencionados, implica pensarle desde la psicología pragmática que busca capitalizar el amor en una idea que conduce hacia algo, que posee un sentido, la tan famosa pirámide de Maslow que llevaría al sujeto a una vida autorrealizada. Si por un momento nos detenemos a dar rienda suelta a la fantasía de que existe una meta (la autorrealización), que el medio es el amor y que está allí, y que solo hay que trabajar lo suficiente mediante el asesoramiento psicológico adecuado, la vida sería enteramente aburrida, pues después de alcanzar la tan anhelada cima no habría más que esperar la muerte dado que ya todo estaría hecho. Este modo de abordar las problemáticas amorosas no tiene nada que ver con la perspectiva psicoanalítica, aunque en ello, hay que reconocer que ahora ha habido quienes han evocado la figura de Freud o Lacan, para asumirse dentro de un cuerpo teórico que desconocen y que desde allí disfrazan sus intenciones económicas de analíticas. La crítica a la obra freudiana quedó diluida por el mantenimiento de ese status quo que hace del psicoanálisis una técnica que busca encontrar una cura a una serie de patologías que fueron emergiendo en conjunto con el modo de vida capitalista. Cada ramita post freudiana vino acompañada de un glosario psicopatológico, desde el cual, buscó auto sustentarse en el mundo científico.

Aunado a lo anterior, Torres (1993, pág. 56-57) añade una serie de pre-juicios psicoanalíticos en torno al amor:

- 1) Cuando el amor de los analizados presenta conflictos es porque es un amor "infantil", es decir, no es un amor propiamente dicho, sino una expresión pregenital.
- 2) Al amor "verdadero" no se llega sino una vez alcanzada la posición genital de la libido, anclada en la posición depresiva.
- 3) El amor se confirma en la posibilidad de integración; el individuo se integra con el objeto a través del amor, así como integra sus pulsiones y su vida en general.
- 4) El amor depende del instinto de vida y se opone al instinto de muerte.

- 5) El amor -y éste sería un prejuicio ético más que teórico- se mueve dentro de las normas sociales.
- 6) El amor produce bienestar y felicidad.

### **iii. Freud y la mitología: Un camino hacia Eros y Psyche.**

Freud, al igual que Nietzsche, se percató del predominio del mundo conceptual, (Socrático en palabras de Nietzsche), por sobre el mundo simbólico. Los errores de traducción en los textos de Freud han provocado un sisma conceptual para la comprensión errónea de su obra. El uso de “*seele*” (alma en alemán), con sus múltiples significados, fue reducido al inglés por la palabra “*mind*” y al español por “mente”. En nuestro autor vienés, hay un estudio del psiquismo desde lo que “psique” en griego podría enunciar, y no desde un punto positivista, como: “El estudio de la mente”. La obra freudiana recupera de la filosofía griega, el mito, como una forma de explicar la construcción de la subjetividad, el mundo interno e inconsciente del individuo, pero ya no desde un marco conceptual, sino simbólico. Al hacer el emprendimiento por la comprensión y estudio de la “psique”, inicia la búsqueda por el conocimiento de sí mismo y, por ende, se establece un ejercicio filosófico, en tanto que se busca conocer la existencia y el modo particular de existir. El mito es una forma condensada de mostrar la condición humana, en él, se abordan temas que son universales como el amor, el odio, los celos, la envidia, etc. y constituye, por tanto, una vía de conocimiento. De acuerdo con Luis Cencillo (Krasnogor, 2017), el mito puede considerarse como:

- 1) Objeto de conocimiento.
- 2) Un camino (el método) para conocer otra cosa.
- 3) Un objeto empírico.

En Freud veremos que constantemente recurre a la mitología griega y de acuerdo con el filósofo Rafael Krasnogor (2017) lo hace con tres objetivos:

- 1) Para desentrañar el sentido de las formaciones del inconsciente.
- 2) Como fuente argumentativa.
- 3) Como modo de ejemplificar algunas manifestaciones inconscientes.

El mito le sirve para hacer más comprensible [...] el mito es un discurso que combina propiedades de la lengua y el habla, de lo temporal y de lo intemporal, develando acontecimientos que, aunque inscritos en el tiempo, no desaparecen con él sino que permanecen como estructura, es apto para acceder a la subjetividad humana como objeto de estudio que es, precisamente, lo que hizo Freud. (Krasnogor, 2017)

En la mitología griega “Eros representaba el poder sobrecogedor del amor, que por su fuerza puede también destruir. La palabra “psyche” puede ser traducida como “vida” y como “alma” (Meguerian, 2018), es el aliento que se exhala antes de morir. Eros, según nos cuenta Lucio Apuleyo en la novela del siglo II, *El asno de oro* o *La metamorfosis*, no solo hace referencia al amor erótico, sino también representa el deseo, es amor en movimiento, o amor que desea. Allí se narra la historia de Psyche, la hija más hermosa de un rey que despertó, por su inmensa belleza, los celos de Afrodita. Para apaciguar sus celos, Afrodita envía a su hijo Eros, con el fin de provocar en Psyche la desgracia de enamorarse del hombre más terrible y cruel que encontrase. Sin embargo, al verla, Eros queda enamorado de Psyche y, desobedeciendo las órdenes de su madre, la rapta a su palacio. Para no levantar sospechas, Eros se presentaba únicamente de noche y antes del amanecer se fugaba. Psyche, por tanto, solo es capaz de percibir el torrente amoroso de su amante, que invade en la oscuridad sus sentidos, excepto la vista, pues estaba imposibilitada de verlo. Una noche, Psyche pidió a Eros reencontrarse con sus dos hermanas a quienes extrañaba. Eros le advirtió que hacerlo podría provocar la ruina de su amor:

Si, dado el caso, oyeras sus lamentos, no contestes; más todavía, no vuelvas la mirada en su dirección; de lo contrario, a mí me acarrearías el más vivo dolor y a ti te esperaría la mayor de las desgracias. [...] pero como yo te lo he dicho muchas veces, si ves una vez mi cara ya no la volverás a ver. (Apuleyo, 1983, págs. 145, 150)

Después de acceder a la petición de Psyche, sus hermanas fueron llevadas al Olimpo, mediante Céfito, el viento. Ya en el Olimpo, las hermanas no pudieron contener su envidia al ver la vida majestuosa de lujos que su hermana llevaba, e interrogándole por la identidad de su marido, Psyche les confesó que no conocía el rostro de su amado. Sus hermanas le sugirieron encender una lámpara en medio de la noche para contemplar el rostro de su amado

y evitar que se tratara de un monstruo. Psyche *“odia al monstruo y ama al marido, aunque constituyen la misma unidad física”* (Apuleyo, 1983, pág. 157). Una noche mientras Eros dormía, Psyche encendió una lámpara, y maravillada al ver el rostro del amor derramó accidentalmente una gota de aceite sobre Eros, quien, al despertar resplandeció en sus ojos una fuerte ira y le recordó a Psyche sus palabras, asegurándole que ya no le volvería a ver nunca más y escapó. Psyche arrepentida recurre a Afrodita. La diosa le ofrece una única posibilidad para recuperar a Eros: ir en búsqueda de Perséfone, la cual le entregaría una caja: *“entre todas mis recomendaciones, he aquí, a mi parecer, la más importante: no intentes abrir la caja y ver lo que lleva dentro: encierra un tesoro de divina hermosura: que tu curiosidad no haga experimentos con él”*. (Apuleyo, 1983, pág. 183) Sin embargo, pese a las recomendaciones, Psyche es presa de la curiosidad.

¡Qué tonta soy! —dijo—. ¿Tengo en mis manos la divina hermosura y no voy a coger para mí una pizquita así? Con esto, a lo mejor, gustaría a mí hermoso amante. Y, antes de terminar la frase, abre la cajita. Pero allí no había absolutamente nada: ni rastro de belleza; al contrario, tan sólo había un sopor infernal, el auténtico sueño del Estigio, que invadió a Psique en cuanto se levantó la tapa, envolvió todos sus miembros en una densa nebulosa soporífera y la hizo desplomarse en plena marcha. (Apuleyo, 1983, pág. 184)

Capturada por el sueño estigio, el olvido inevitable que cae sobre todos los muertos y del que Psyche solo logró salir por la intervención de Zeus, a quien Eros había pedido su ayuda, la pareja pudo reencontrarse y casarse. De la unión matrimonial nace un hijo: Voluptas, que en griego significa placer.

El mito de Eros y Psyche servirá como metáfora para el psicoanalista vienés en muchos momentos de su obra. Se pueden por ahora brindar algunas breves reflexiones al respecto y otras que a lo largo de la tesis se han expuesto: El amor, conlleva una paradoja: poseerlo (en el sentido en que los amantes quieren adueñarse uno del otro) implica perderlo; tenerlo, implica no verlo, o tenerle de formas inciertas, puesto que el amor no es una constante, es decir, que no se está todo el tiempo enamorado, sino conlleva una serie de encuentros y desencuentros; y sin embargo, Eros y Psyche son indivisibles porque uno requiere del otro, no para mantenerse equilibrados (pues el amor puede ser altamente caótico, un monstruo

incluso), sino porque son interdependientes, dado que no hay psiquismo sin amor, ni amor que no funde psiquismo, desde allí el carácter relevante del amor erótico en la construcción de la subjetividad.

El amor también se puede pensar no solo como significado particular para cada cultura y momento histórico, sino también como significante intrapsíquico de cada individuo, sin que esto último implique la idea de un psiquismo inmutable o terminado; pues no hay subjetividad sin historicidad, por tanto, la subjetividad estaría sujeta al devenir. No es casualidad que Freud hable de “alma”, dado que siempre fue un gran lector de filosofía griega, volver a la mitología implica pensar el amor fuera del carácter metafísico que el cristianismo le impregno, donde el amor es eterno e inmutable, sin esta cualidad, solo queda reinventar el amor.

Al respecto Luis Horstein (2018) plantea lo siguiente:

El prefijo “re” indica un movimiento de retroceso, introduce el tiempo y, mediante la historia, devela la diferencia. [...] El pensamiento sería imposible si solo fuera la repetición de un pensado, [...] una teoría compleja, requiere una recreación intelectual constante. Sus simplificaciones son meramente tecnológicas, operativas, y suelen desembocar en un peligroso recetario técnico. Un analista debe preservar su eterna condición de aprendiz.

De eso se trata, de volver los pasos hacia Freud bajo una lente filosófica que le arranque el barniz cientificista que se le ha impregnado a la fuerza, al punto previo del extravío psicoanalítico, y solo desde el retorno a sus fundamentos, continuar su reinvención, puesto que “los fundamentos no son dogmas sino ideas-fuerza, ideas para producir ideas. Tengamos una buena relación con la teoría, que no es un objeto inerte y puede atropellarnos. Los atropellos se llaman “teoricismos” (Horstein, 2018).

#### iv. Método.

Siguiendo a Andre Comte Sponville (2016) cuando afirma que “*no se filosofa para pasar el tiempo ni para jugar con los conceptos: Se filosofa para salvar la piel y el alma*” es que se eligió a tres irreverentes de su época, cuyas reflexiones trascienden el mundo académico-conceptual y cuya filosofía trastoca la piel de la existencia. Por un lado, Kierkegaard y Schopenhauer como rebeldes anti hegelianos, se oponen a la filosofía sistémica y sobre todo a la razón como dogma que rige la vida. En Schopenhauer aparece la idea de que en nuestro interior habita una fuerza universal, la *voluntad*, que *inconscientemente*, rige nuestras acciones y coloca a la razón como un accidente humano. Sobre este concepto de *inconsciente*, Freud emprendería desarrollos ulteriores en la teoría psicoanalítica, y sería uno de los pilares fundamentales de ella. En Kierkegaard, tanto el amor como la angustia son un común denominador en los tres estadios de la existencia; ligados uno al otro, la angustia se coloca como fundamento central de la subjetividad y como la posibilidad de la libertad.

Por otro lado, Freud, heredero del romanticismo, es la chispa que resulta del choque entre modelos de pensamiento positivistas, antropológicos, médicos y filosóficos, un eslabón necesario en la cadena del pensamiento humano para la comprensión del sujeto, en su creación y autodestrucción, expuesto durante todo el siglo XX. Desafió a la medicina y psiquiatría de su época, puso bajo relieve el lado oscuro de lo humano e introdujo un nuevo y problemático paradigma que interpela a la filosofía y viceversa, interpelaciones que con frecuencia terminan en profundos desacuerdos y, en ocasiones son un gozne que articula el pensamiento de algunos filósofos contemporáneos como Badiou o Zizek, por citar algunos ejemplos. “*Así, el psicoanálisis es la única doctrina psicológica de fines del siglo XIX que asoció una filosofía de la libertad a una teoría del psiquismo. Es en alguna medida, una avanzada de la civilización, contra la barbarie*” (Roudinesco, 2000, pág. 59). Tras la conmemoración del centenario de la primera guerra mundial, resulta significativa, por su profundidad y relevancia, para la posterior consolidación de la teoría psicoanalítica, la producción de textos freudianos en torno al amor en tiempos de guerra. Quizá, como decía Schopenhauer, *solo el dolor es positivo*, y que nunca se piensa tanto en la salud, como al estar

en la enfermedad; de la misma forma, nunca se piensa tanto a ese demiurgo, en tanto que es un principio ordenador, como cuando se está tan cercano a la muerte.

No existe algo tal como "*el psicoanálisis*", dado que no está conformado como un todo uniformado y coherente, sino que se trata de un árbol conceptual con sus múltiples ramificaciones (incluyendo algunas ramitas pretenciosas que aspiran ser árboles y no ramas) y, por otro lado, no se trata de una teoría finita porque está en constante reinvención. Por ello es importante precisar que esta investigación hace un retorno al origen que permitió la eclosión del resto de los psicoanálisis: El psicoanálisis freudiano, que, desde sus inicios hasta la fecha, ha vivido profundos ataques que pretenden desacreditarlo, incluso muchas de estas detracciones provienen de las propias instituciones psicoanalíticas que intentan sepultar el modelo freudiano ya que lo consideran obsoleto. La teoría psicoanalítica ha vivido distintas mutaciones con el fin de reinventarse, y a pesar de ello, no se podría hablar como tal de una "superación" de la teoría freudiana, pues sus conceptos aún nos afectan y el retorno a Freud ha servido para la reinvención y reivindicación del psicoanálisis.

A pesar de los ataques de los cuales es objeto, y a pesar de la esclerosis de sus instituciones, debería en esas condiciones de ser capaz, todavía hoy, de aportar una respuesta humanista al salvajismo suave y mortífero de una sociedad depresiva, que tiende a reducir al hombre a una maquina sin pensamiento ni afecto. (Roudinesco, 2000, pág. 58)

En esta investigación se hace énfasis en uno de los periodos más fructíferos en la obra freudiana que se despliegan entre 1914 y 1920. La importancia de este periodo creativo radica en que, en él, se encuentra en gran medida el sustento epistemológico de la obra psicoanalítica, además, de servir como puente entre la primer y segunda tópica freudiana. Sin embargo, aun acotando el tema a la teoría freudiana, es importante trazar las directrices necesarias para hacer dicho abordaje. Por ello, se tomará el modelo multiaxial que propone Miguel Kolteniuk, quien, de la ya mencionada teoría, hace una clasificación de la siguiente manera:

- *Modelo Topográfico*
- *De la simbolización pulsional*
- *De las relaciones objetales*

- *Del narcisismo.*

Siguiendo el mismo modelo propuesto por Kolteniuk, se trabajarán cuatro conceptos psicoanalíticos claves, que se encuentran enmarcados en el *periodo de transición*:

- Objeto interno
- Narcisismo
- Identificación
- Pulsión de muerte.

La presente investigación considera tres obras de aquel periodo fecundo, por ser las que están emparentadas con el tema de estudio y porque en gran medida forman la columna vertebral de lo que podría considerarse la *episteme* freudiana, o lo que él llamó “*trabajos de metapsicología*”:

- *Introducción del narcisismo*
- *Duelo y melancolía*
- *Más allá del principio del placer.*

Este trabajo no pretende dar un sustento o una defensa epistemológica a la obra freudiana, ya que esto implica, un cierto nivel de comprensión tanto del lenguaje psicoanalítico como filosófico que se aborda, además de que los tiempos que se marcan institucionalmente para el proceso de investigación, son reducidos, y ello impide dar una explicación extensa sobre cada uno de los términos empleados.

Freud coloca en el corazón del psicoanálisis el amor y lo asocia con la angustia, por ello se requieren de marcos filosóficos que permitan ahondar sobre estos dos últimos puntos, para ello se articulan las nociones de deseo, inconsciente y amor desde la obra de Arthur Schopenhauer, puesto que en gran medida constituyen conceptos fundamentales sobre los cuales se erigió el psicoanálisis freudiano, dicho de otra manera, Freud no puede pensarse sin reconocer en él la influencia filosófica de Schopenhauer. Por otro lado, se hace énfasis en el estadio estético y la noción de angustia que expone Sören Kierkegaard, dado que para la tesis constituyen un elemento que brinda profundidad en la investigación. La angustia como vértigo de la libertad y la desesperación como *enfermedad mortal* yacen de forma

fundamental e inherente en el individuo sin que este pueda sustraerse de ella. Para nuestro autor vienés, la angustia juega un papel importante en la construcción de la estructura psíquica de un individuo o la psicopatología que este pudiera ulteriormente desarrollar. En el autor de *El malestar en la cultura*, el amor que una madre puede proporcionar a su bebé posibilitará la creación de un *Yo*, quien, si es suficientemente fuerte a causa del amor, posibilitaría el desarrollo de mecanismos de defensa avanzados y, por ende, una estructura psíquica capaz de sucumbir ante los angustiantes embates de la realidad. Si, por el contrario, la ausencia de dicho amor se hiciera presente, dejaría al individuo ante la experiencia en carne de la angustia, lo que debilitaría al *Yo*, y por tanto desarrollaría diversos tipos de psicopatologías en la vida adulta. Por ello, amor y angustia van de la mano en la obra freudiana, pues ambos tienen un papel fundamental en la construcción de la subjetividad.

## CAPÍTULO I

### La voluntad y el amor como representación

*La vida es un sueño.*

Calderón de la Barca

*El hombre es la sombra de un sueño.*

Píndaro

*¿Qué es la juventud? Un sueño*

*¿Qué es el amor? El contenido del sueño.*

S. Kierkegaard

Schopenhauer pensaba que había una relación íntima entre la vida que ocurre durante la vigilia y los sueños, para él, el sueño es una ilusión de la realidad. Este postulado sirvió también a Freud quien como maestro de la sospecha infirió que existe otra realidad que también nos habita más allá de la que conscientemente experimentamos, lo que supone que no somos dueños enteramente de lo que decimos ni de lo que hacemos, hay algo más que esta allí y opera de formas no conscientes en nosotros, para el filósofo alemán se trata de la voluntad, mientras que en Freud encontramos las raíces del *inconsciente* y el *ello* en el concepto de la voluntad schopenhaueriana. Sin embargo, *voluntad* e *inconsciente* son dos postulados totalmente distintos que es preciso no confundirlos como iguales o equiparables. El primero compete a un concepto metafísico y el segundo, aunque Freud recurre también a Kant<sup>ii</sup> para justificar el concepto de lo inconsciente como algo “necesario y legítimo”, estaría enmarcado, dentro de una teoría psicológica, en un plano epistemológico y no en la metafísica. El *das ding* (cosa en sí) establecería los límites de la simbolización; se trataría de aquello que está más allá de la posibilidad de ser percibido, incluso más allá del mismo inconsciente dado que es inefable.

Schopenhauer consiguió articular las ideas de Platón, Kant, la filosofía budista y el hinduismo, especialmente en su obra principal *El mundo como voluntad y representación*, tomando como base los conceptos noúmeno y fenómeno, que previamente desarrolla el filósofo prusiano. Para nuestro autor de Danzig, la realidad como tal se despliega en dos niveles: en la *voluntad* (noúmeno), como una sustancia irracional de lo real, una fuerza

independiente desplegada en todas direcciones, y en la *representación* (fenómeno), como la materialización de la voluntad donde los individuos actuamos. Es importante mencionar que la representación no solo abarca el mundo tangible, sino también otros aspectos considerados fenómenos, como la razón o la mente, pues estas últimas pertenecen a las representaciones abstractas, y el resto del mundo visible o la experiencia, pertenecen al mundo de las representaciones intuitivas, de la misma manera que *lo inconsciente* para el psicoanálisis va más allá del material reprimido. Cabe aclarar que, aunque Schopenhauer realiza un postulado metafísico al hablar sobre la voluntad, este no se entiende “al modo de una causa eficiente e intencional, creadora de lo real fenoménico, sino como principio absoluto del que emana toda realidad en el mundo de la experiencia empírica” (Pifarré, 2002), es la esencia de todas las cosas percibidas en el mundo de los seres sensibles y porta un carácter irracional que le distingue, donde acaso somos una gota que sin ningún propósito vuela fuera del torrente vertiginoso de la voluntad, un ensayo de la naturaleza creado sin el menor interés, ni siquiera el de conservación.

La voluntad como sustancia no sería una energía ni buena ni mala, sino más bien indiferente a nosotros que reemplaza al bien, a la belleza, a Dios o a la razón como esencias del mundo que cesan y calman la angustia de existir. Se trata de una concepción trágica mas no pesimista, que nos lleva a pensar la existencia humana desprovista de sentido, existencia que ocurre bajo el velo de Maya, “el velo de la ilusión, quien cubre los ojos del mortal y le hace ver un mundo del cual no puede decirse lo que es ni tampoco lo que no es, pues Maya se asemeja al sueño” (Schopenhauer, 2016, pág. 120), sueño que nos permite tolerar el sinsentido de la existencia. Lo que resta al hombre es proveer de sentido su vida desde su finitud y mediante sus representaciones, representar el mundo que conoce, aquel que le aparece como fenómeno.

El mundo es mi representación: Ésta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan sólo el hombre pueda llegar a ella en la consciencia reflexiva y abstracta, tal como lo hace realmente asumir la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce sol, siempre es una mano la que siente una tierra; que el mundo que le circunda sólo existe como representación, o sea, siempre en relación a otro que se lo representa y que es él mismo. [...] Todo lo que existe para el conocimiento, el mundo entero, por tanto, sólo es objeto en

relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación (Shopenhauer, 2016, págs. 113, 114)

Nuestro mundo, incluido el mundo amoroso es como la ola que tras elevarse y caer sobre la arena deja una huella leve que será borrada por otra ola y esta a su vez por otra, y así infinita cantidad de veces, mientras el mar exista; así de etéreas son nuestras historias amorosas, puesto que al desaparecer el sujeto que narra o cuenta dicha historia también desaparece el mundo que representaba. Quizá entonces no seamos una simple sombra, como decía Píndaro, sino más bien una sobra de la voluntad, dado que le somos indiferentes debido a nuestra accidentalidad, porque en sí, la existencia del ser humano es innecesaria, no hay una razón suficiente que le justifique, pues, así como emergimos estamos condenados eventualmente a desaparecer, ya que la vida es mera contingencia y está en constante devenir.

Cada individuo, cada rostro y cada vida humana no es sino un sueño más, un sueño efímero del espíritu infinito de la naturaleza, de la voluntad de vivir persistente y obstinada, lo que no es sino una imagen fugitiva más, que se dibuja, al pasar, sobre la página inmensa del espacio y del tiempo, que subsiste algunos instantes con una brevedad vertiginosa, y que rápidamente desaparece para dar paso a otras. (Shopenhauer, 2016, págs. 117, 118)

Por otro lado ¿Qué pasaría si el amor no fuera representación, y le pensamos como noúmeno Kantiano? estaríamos frente a los cimientos del amor judeocristiano, ante un amor pensado como eterno y sublime, un amor que tiene trascendencia y que incluso nos conduce hacia la felicidad en tanto absoluto y poderoso. Esto suena románticamente a un amor sin fin, ya que la muerte no es lo último para el cristianismo, sino que es un paso hacia otra vida. Pensar entonces la eternidad del amor, lejos de ser algo agradable, es totalmente desesperante porque nada terminaría ahí, sino que todo permanecería de forma eternamente aburrida. Es decir que el cristianismo planteó una solución peor al problema que intenta resolver.

Sin embargo, habremos pronto de argumentar la insostenibilidad del amor como absoluto, puesto que “si todo proviene del noúmeno (sea lo que sea esto) [...]: entonces ¿no somos nosotros también una realidad noúmenico además de fenoménica?” (La sangre del león verde, 2006) La diferencia radicaría en que lo noúmenico no existe por separado del fenómeno puesto que “objeto y representación son lo mismo, el ser de los objetos intuitivos

es justamente su obrar, considerando en este la realidad efectiva de la cosa” (Shopenhauer, 2016, págs. 129, 130).

Así como lo noúmenico lo conocemos a través de lo fenoménico, de la misma manera lo inconsciente lo conocemos a través de lo consciente. Tendríamos que asumir entonces, que lo noúmenico no puede ser aprehendido y comprendido por la conciencia humana, y que aún frente al mundo como fenómeno schopenhaueriano e inconsciente freudiano, sólo percibimos y entendemos los guiños que este último manifiesta sobre la consciencia, es a penas, una veta de luz que se escurre en la inmensidad de la oscuridad. En el inconsciente freudiano “lo central es que esta cosa (das ding), en tanto que desconocida, extranjera, incluso hostil, aparece como el primer exterior, que orienta al andar del sujeto en relación con el mundo de sus deseos” (Rabinovich, 2015, pág. 85)

## **1.1 Amor y muerte.**

*En el tiempo del amor,  
nos está deparando experimentar la muerte.*

Kostas Axelos

El mundo amoroso, en tanto que no es un absoluto, deviene en representación, misma que no es conforme a los dogmatismos realistas, es decir, un efecto del objeto, donde representación y objeto son dos cosas diferentes; ni tampoco sigue los supuestos escépticos que pretenden encontrar en la representación un efecto nada más de los objetos, si el amor fuera un absoluto no se discutiría, en tanto que se trata de algo ya dado, y por consiguiente no tendría sentido problematizarlo ni estudiarlo. Si el mundo como representación parece cuando el sujeto perece, ello da cuenta que en el amor no hay eternidad; amar a otro implica saber que el ser amado será eventualmente perdido, puesto que no hay nada en el terreno vincular del hombre que permanezca para siempre. No es el amor un absoluto ni la sustancia más poderosa que mueve al ser humano, la muerte por ejemplo es mucho más poderosa, dado que ningún hombre ha evitado que un ser querido muera a pesar de amarle o le ha traído de vuelta a la vida a pesar de seguirle amando. “No hay nada fijo en la vida fugitiva, ni el dolor infinito, ni la alegría eterna, ni la impresión permanente, ni el entusiasmo duradero, ni resolución elevada

que pueda durar por siempre. Todo se disuelve en el torrente de los años.” (Schopenhauer, 2013, pág. 273). Amor y muerte son inmanentes, ya que el primero no puede existir sin la presencia de este último puesto que somos seres finitos y *seres para la muerte*, según Heidegger.

La vida misma incluye la muerte, es un asunto sobre la temporalidad y la finitud humana, y esta no es algo que le alcanzará algún día, sino que, en palabras de Kierkegaard ya lo habita como enfermedad mortal, es decir, que el hombre no va a...morir, sino que está muriendo; ya que no elegimos nacer, somos un accidente de la voluntad, por lo tanto, la muerte se hace presente de la misma manera que emergió la vida, esto es, de forma súbita, absurda, no elegida (azarosa) y especialmente irracional. La muerte despoja la idea de que todo individuo tiene una meta en la vida o que su muerte tuvo un sentido, un “para algo” o “para alguien”. La muerte no es justa ni injusta, solo es, en ella se expone el carácter frágil de todo individuo y le arranca el velo omnipotente que éste le ha colocado para dejarle frente a su finitud. La muerte se vive sola, todos morimos solos puesto que nadie más puede vivir mi propia muerte. No hay ni siquiera un morir de amor por otro, en tanto que ese otro es solo una representación del sujeto mismo, así pues, morir de amor por otro no es más que morir por sí mismo. Ante la muerte no se tiene opción, por más que nuestra voluntad se oponga, el tiempo y la muerte siempre están atravesando nuestra existencia, pues ambos posibilitan el devenir o, mejor dicho, son el devenir mismo (Schopenhauer, 2013, pág. 274).

La muerte es inefable, aunque si bien podemos poseer un conocimiento científico limitado sobre el tema y la ciencia puede explicar el proceso biológico y químico que ocurre en un organismo al morir, tratándole como objeto o discutiéndola como concepto, en un último sentido se nos presenta por encima de los límites de la comprensión, ¿Por qué? porque nadie puede sufrir su propia muerte, podemos experimentar el dolor, el sufrimiento provocado por la enfermedad, o incluso la angustia que produce la idea de muerte, etc., pero no la propia muerte, puesto que allí no hay representaciones ni voluntad que puedan sustentar al sujeto como sujeto, por ello es absoluta y definitiva. Se trata de un sujeto tensionado entre lo que conoce y lo que no puede conocer, pero le pertenece. “Al final, es preciso que la muerte triunfe, porque nosotros le pertenecemos por el hecho mismo de nuestro nacer, y ella no hace

sino jugar con su presa antes de devorarla” (Schopenhauer, 2013, pág. 275). Es necesaria la muerte porque sin ella la vida no sería posible, si imaginásemos que la vida fuera eterna, que cada individuo nacido desde el comienzo de la vida en la tierra yaciera sobre la misma, sería un insoportable caos. Dicho de otra manera, la muerte está al servicio de la vida, ella es la condición que posibilita su surgimiento, por el contrario, la vida en ocasiones puede estar al servicio de la muerte, como en los procesos cancerosos donde la irrupción de una multiplicidad de nuevas células emerge de forma descontrolada hasta matar al individuo. Todo muere. Todo ser vivo en el planeta y el mundo vincular humano tiene como destino la muerte pues desde su nacimiento le habita.

## 1.2 El amor y la muerte propia.

*Vivo ya fuera de mí,  
después que muero de amor.*

San Juan de la Cruz

Dejemos en claro aquí que hemos hablado de la muerte como la culminación biológica de un individuo presentada como absoluto inevitable. Ahora abordaremos la muerte desde la representación en un plano imaginario, esto plantea que hay una relación estrecha con aquello que deseamos-amamos y aquello que tememos (la muerte). Hay dos grandes hallazgos en el psicoanálisis freudiano, el primero hace referencia al deseo y su papel en la construcción de la subjetividad del individuo, sin embargo, todos los trabajos fundamentales de la obra del médico vienés, desde *La interpretación de los sueños*, pasando por *Tótem y tabú* hasta *Introducción del narcisismo*, condujeron al desarrollo de la pulsión de muerte, desde allí junto con el deseo y la sexualidad su obra adquiere mayor profundidad teórica, ya que estos conceptos fueron situados en el plano más íntimo del ser humano, incluso para el psicoanalista argentino Luciano Lutereau

La clínica Freudiana podría ser entrevista en su conjunto a partir de la función del duelo. Es el caso de Elizabeth Von R, para quien la muerte del padre había sido un acontecimiento capital;

o bien del “hombre de las ratas”, que aún seguía temiendo la posibilidad de los tormentos para su padre...*muerto*. (Landriel, 2016, pág. 155)

Vida (eros) y muerte (thanatos) son inherentes en Freud, incluso la muerte juega un papel aún más poderoso en el individuo, pues ésta le lleva tanto a ideas como conductas irracionales contradiciendo con ello los principios de razón cartesiana y hegeliana, ya que no todo lo real es racional ni todo lo racional es real, por el contrario, Freud sigue los pasos de Schopenhauer y adapta su obra para mostrar la presencia de lo paradójico y lo absurdo en la vida del individuo, y sin duda, la ruptura amorosa es un claro ejemplo de ello, “no en vano todos los mitos religiosos de la humanidad han equiparado el estado idealmente representado de dolor ‘absoluto’ después de la muerte física del hombre pecador, con una total separación del objeto de amor” (Caruso, 2010, pág. 7). Si asumimos entonces el carácter irracional y absurdo de la vida podremos afirmar junto con Ana Teresa Torres que “en realidad, el amor no evoluciona, no madura. Se desencadena y se extingue. Surge sin razón y a veces termina sin ella (1993, pág. 57). Planteemos ahora la siguiente pregunta: ¿es posible morir y continuar biológicamente existiendo? Para el filósofo mexicano León Olive, es posible, pues en su obra traza una distinción entre la persona y el ser humano, afirmando que una persona puede morir sin que biológicamente haya concluido, Ahora, ¿bajo qué circunstancias se puede establecer que una persona muera mientras biológicamente continúa viva?

Si bien la terminación biológica implica la muerte, en el caso de las personas lo inverso no es cierto. Una persona puede morir sin que eso implique que ha terminado biológicamente. Para hablar de muerte debemos saber con precisión de qué entidad estamos hablando, y distinguir claramente cuáles son los rasgos distintivos de su identidad. Cuáles son las condiciones que deben satisfacerse para que la entidad en cuestión sea la entidad que es; en su caso, el individuo que es. Cuando estas condiciones dejan de cumplirse, la entidad, el individuo, ha muerto. Este es el núcleo de verdad cuando escuchamos decir a alguien que ya no es la misma persona de antes. Solemos tomarlo metafóricamente, pero puede ocurrir realmente. El *quid* de la cuestión reside en la noción de identidad, la identidad personal en el caso que más nos interesa, el de los seres humanos. Debemos aludir a este problema si queremos obtener alguna idea más clara sobre la muerte, no como problema empírico, sino metafísico. (Olive, 1995)

La noción actual de amor persigue la fusión o simbiosis con el objeto amoroso y lograrlo se interpreta de manera virtuosa, sin saber que al hacerlo los amantes van acelerando su muerte. Cuando la pareja ha sido consumida por la monotonía y el aburrimiento es común escucharlos decir: “no eres el/la mismo/a de antes” o “esto ya no es vida” y tienen razón, la identidad se ha perdido, en un estricto sentido biológicamente están vivos, pero la vida y vivir no puede reducirse a un mero proceso respiratorio, cardíaco y eléctrico, se trata entonces de un cuerpo físico que deambula y agoniza. Este problema sobre la muerte del vínculo amoroso y la presencia de la muerte en el individuo es tan complejo como el individuo mismo. Hacia 1914 en *Introducción del narcisismo* Freud escribe lo siguiente: “Nunca estamos tan indefensos contra el sufrimiento como cuando amamos” (Freud, 2006), ¿cuál es la vulnerabilidad a la que Freud se refiere? ¿Por qué el amor nos deja en estado de indefensión? Porque todo amor es finito y en su finitud el hombre se encuentra con la muerte. Evidentemente Freud no hace referencia a la muerte física sino a la muerte del yo tras el fin/muerte de la relación amorosa, ya sea porque devino mediante la ruptura del matrimonio o noviazgo o, siguiendo a Olive, la muerte en presencia del otro cuando la identidad se ha difuminado.

La ruptura amorosa no acontece únicamente en el exterior, por el contrario, es caótica porque justamente ocurre en el interior de individuo y de formas ambivalentes. Para (Caruso, 2010, pág. 12) “La separación es la irrupción de la muerte en la conciencia humana [...] y tiene el sabor de la muerte en vida” Dicho de otra manera, hay una fenomenología de la muerte porque, mediante la ruptura amorosa, la conciencia hace conciencia de lo que ha muerto, y desde allí el individuo se detiene a pensar-sentir lo que fue, lo que queda y lo que no será en su mundo amoroso. Si anteriormente se afirmó que el hombre está muriendo y no que va a morir, ello implica no pensar la muerte como un fin que espera al final de la vida, sino como un devenir que está aconteciendo. La ruptura amorosa muestra las formas dolorosas y caóticas del proceso de morir en vida, pues se tiene consciencia de ello; la muerte biológica, por el contrario, no tiene un sujeto que sea consciente de ella ni que le represente. Hay que comprender que todo objeto amoroso no es otro ajeno al individuo, por el contrario “el amado es sin duda una persona, pero es ante todo y sobre todo esa parte ignorada e inconsciente de nosotros mismos que se derrumbaría si la persona desapareciera” (Nasio, 2007, pág. 50). Se

trata entonces de un objeto que es necesario y fundamental para la construcción de la subjetividad (este último punto es abordado en el capítulo siguiente).

En *Duelo y melancolía* de 1917, Freud afirma que la investidura de objeto es reemplazada por una *identificación*. En la melancolía, el sujeto “sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él [...] En el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo” (Freud, 2006, pág. 243) Ello implica que al perder al ser amado, no se pierde a un otro externo y ajeno, ya que “la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo” (Freud, 2006, pág. 246) Esta falta de un fragmento yoico viene siempre acompañada de aprensión, pues “todo cambio en la vida del individuo va siempre acompañado de angustia. Ella es el temor de la posibilidad que aún no se visualiza, pero que se presiente” (Munnich, 1986, pág. 199) En un último sentido, la angustia existencial que se hace manifiesta en la ruptura no es la de la muerte como concepto. Escuchar a un médico o un biólogo describir y explicar el proceso de la muerte poco o nada puede angustiar, especialmente porque se hace referencia a otro y no a sí mismo, es decir, lo que angustia en realidad es tomar conciencia de la propia muerte, esta se diferencia del miedo en tanto que la primera no posee un objeto referenciado por el contrario el miedo siempre refiere a un objeto que le define. Tras la pérdida que el yo experimenta, la angustia que emerge resonando en la totalidad del individuo y sin objeto de referencia, es una angustia ante la nada, una angustia de muerte que devine, no de que el mundo amoroso concluya tras la falta del amante como objeto y fuente de amor, sino de ya no ser pensado por el objeto amado.

[...] la definición de muerte como horizonte de toda vida individual, evidentemente, adquiere sin embargo otro sentido, un sentido más sutil y más cotidiano, en cuanto se percibe como una definición de la vida misma, de la vida entre dos muertes. Lo mismo sucede con la memoria y el olvido. La definición de olvido como pérdida del recuerdo toma otro sentido en cuanto se percibe como un componente de la propia memoria. (Augé, 1998, págs. 19,20).

Si recordar es vivir, su opuesto, el olvido, implica una especie de muerte dado que toda ruptura amorosa denota una herida narcisista, “no es la ausencia del otro lo que hace sufrir, sino los efectos que provoca en mí esa ausencia” (Nasio, 2007, pág. 65), especialmente cuando habita la fantasía de que en su ausencia el sujeto es remitido al olvido como negación

y anulación, no del pasado amoroso, sino del individuo mismo. Hay una amenaza de que el ser amado desaparezca de la consciencia y esto implica asumir su muerte, pero también existe la amenaza de desaparecer en la consciencia de la persona amada

Quienes se han separado saben que esta separación los amenaza a ambos y siente además que la desaparición de un ser en la consciencia es algo análogo a una sentencia de muerte. Por ello se le tiene temor y cada uno implora al otro: *'No me olvides'*. [...] Ambos saben cuándo la represión no es muy profunda, que su sufrimiento será horrible, pero que también este sufrimiento, en su atrocidad, será breve, saben, pues, que cada uno de ellos olvidará al otro. (Caruso, 2010, págs. 13, 45)

El doliente sufre la pérdida de un fragmento de su yo que había sido idealizado y que desde allí le constituía como parte fundamental de su psiquismo, esencialmente porque sin esta idealización ese otro no pudiera haber sido digno de amor. *Dolus*, cuya etimología latina refiere al duelo, hace referencia al engaño antes que al dolor como comúnmente se ha creído, en un cierto sentido podríamos afirmar que ese otro, en tanto alteridad distante a sí mismo, no es perfecto y dado que deviene en representación del propio sujeto, se le idealiza para nombrarle persona digna y entonces poder ser portadora del amor que el individuo le otorga, he aquí el engaño al que remite la palabra. Podríamos afirmar entonces, que todo amor para poder mantenerse en una relación requiere de una buena dosis de engaño, mejor dicho, de autoengaño, mismo que se vuelve diáfano con la irrupción de la muerte en vida, es decir, la separación, donde el otro idealizado comienza a derrumbarse y el yo del individuo entra en ambivalencia oscilando entre la idealización y la desvalorización de la persona amada. Por un lado, intenta mantenerle idealizado “en esta forma se defiende al yo-ideal del empobrecimiento y de la amenaza: ‘¡a qué ser [tan ideal] amé!’” (Caruso, 2010, pág. 53), y, por otro lado, le desvaloriza, ya que al verle como un objeto devaluado e indigno de amor se crea la ilusión de atenuar y tener bajo control el dolor de haber amado o seguir amando al objeto en su ausencia. Esta desvalorización en el fondo, trata de negar la muerte en vida que el individuo experimenta, la angustia aquí es tan grande que es necesario este mecanismo como modo de supervivencia en un estado tan ambivalente como lo es la separación, pues “el muerto es una figura ideal, pero, como muerte, ese ideal se vuelve contra la vida; contra la consciencia se escinde entre el deber de morir-con-él y el deseo de vivir”(Caruso, 2010, pág. 61)

El doliente oscila entre el deseo de mantener aún con vida la figura del amado en el interior *versus* darle muerte simbólica, entre el yo ideal contra el yo real que sufre la pérdida, entre el amado idealizado y el ser amado real con el que está en acto y en potencia. Aceptar la pérdida del ser amado es asumir su muerte en mi consciencia, y en la ambivalencia se evoca la figura del amado que ya no está pese al dolor que ello acarrea, ya que “aun siendo doloroso, el recuerdo de nuestro amado puede suscitar el goce de ofrecer nuestro dolor como homenaje al desaparecido. Aquí el amor, dolor y goce se confunden. Es evidente que seguir amando al desaparecido hace sufrir, pero este sufrimiento también calma, pues nos hace revivirlo (Nasio, 2007, pág. 82). Al final Freud afirma que el yo establece una negociación con la realidad intrapsíquica, donde (Freud, 2006, pág. 254), este proceso de “desamor” busca el retiro de la libido que yacía sobre el objeto amado, pero queda poco claro en Freud si es para “superarlo” o sustituirlo. Sin embargo, desde este estudio, dado que todo el mundo es representación, el objeto, antes amado, que se tenía idealizado será eventualmente sustituido, ya que no hay tal superación, pues nunca se supera la muerte, únicamente se aprende a vivir con ella porque la vida misma no es un problema con solución.

El duelo es un dolor existencial que tampoco se cura, solo transforma al individuo mediante la muerte, la vida es un accidente de la voluntad y el ser humano un trágico animal, un *mono desnudo* por parafrasear a Desmond Morris. “Hacer un duelo implica aprender a vivir con la ausencia [...] (Nasio, 2007, págs. 81,111). Por tanto, el duelo en los amantes no tiene que ver con etapas o fases, como penosamente se ha conceptualizado desde la psicología o psiquiatría, este es el caso de Elizabeth Kübler Ross y su metódica escalera de superación del dolor, donde se supone la idea de “progreso” paso a paso mediante el escalonamiento sucesivo de las distintas fases previamente conceptualizadas, desde allí se ha trazado la intención de poder medir y hasta graficar el “avance” que en apariencia cada individuo va realizando durante su duelo, esta idea además de ser hueca y estéril, anula la subjetividad y la reduce a un manual de superación personal aplicable para todos los dolientes en cualquier tiempo y circunstancia. Estar en duelo es estar en *duellum* (combate) consigo mismo y contra la presencia de la muerte en vida, el duelo denota una frágil frontera entre la fantasía y lo

real, es estar ante la presencia de la muerte y por ende ante una experiencia inefable, por ello siempre quedamos mudos ante alguien que está siendo conscientemente consumido por el dolor que la muerte le produce, allí no hay palabras que alcancen a colmar al doliente por más racionales u optimistas que éstas sean, como en aquellas escenas donde un grupo de antílopes o cebras son atacadas por su predador y cuando este ha alcanzado a una de ellas el resto del grupo solo puede observar cómo es consumida frente a los demás, pues ante el paso de la muerte no hay escapatoria o poder que le detenga.

La vida es un duelo continuo que no admite interrupción. Desde el destete y la renuncia edípica, al envejecimiento y el conformismo del saber, el deseo viene marcado por la falta que lo limita y que, al tiempo, tras un breve lapso de latencia y recuperación, lo estimula a una nueva búsqueda que correrá la misma suerte e idénticos riesgos. Detrás y delante de cada deseo hay un duelo. Una pérdida que, cual pecado original, siempre nos precede y nos hace correr, sin darnos cuenta o con plena lucidez, tras un señuelo de placer (Colina, 2011, pág. 181).

### **1.3 El amor como potencia.**

A la idea de Olive, podemos agregar que no solo puede haber muerte en la persona tras la pérdida de identidad, ir más allá implicará colocar a la muerte como elemento necesario de toda relación de pareja que aspira a seguir con vida. No somos los mismos después de una relación amorosa, siempre nos transformamos, la muerte nos transforma, hay algo que se va muriendo en cada relación y es necesario que muera justamente para su continuidad. Neruda escribió *nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos*, en estricto sentido los amantes no son los mismos de antes, aunque esencialmente lo sean, de la misma manera que un individuo adulto no posee las mismas células que tenía en su nacimiento, pues éstas han tenido que morir para dar paso a nuevas y con ello se posibilite el crecimiento. Es decir, que hay algo que desaparece y algo que permanece en toda relación amorosa, solo en la medida en que la muerte sea aceptada como elemento constitutivo de la relación los amantes podrán avanzar, podrán buscar, lo que no implica que la búsqueda tenga como fin una meta.

En el mito de Orfeo y Eurídice hay una búsqueda por el amor en la oscuridad del Hades (quizá por ello en inglés el enamorado no asciende, sino que el enamorado para hallar su amor tiene que descender o caer: *to fall in love*) Orfeo no sabe si quien le acompaña es la calma presencia de su amada o un demonio. Buscando la cima amorosa desciende hasta el Hades. Dicho de otra manera, el amor como daimon, es decir como mediador entre lo humano y lo divino, puede conducir hasta el mismo infierno, y en la búsqueda de una cima inexistente el sujeto se topa con su propia cima. Orfeo para poder avanzar necesita caminar en la oscuridad, confiando de la única manera en que se puede confiar: a ciegas. Como dice el refrán “el amor es ciego”, tanto en Psyche como en Orfeo. En el trayecto el hijo de Apolo duda constantemente, no sabe si es Eurídice quien le sigue o un demonio quien le persigue, solo siente una presencia detrás de sí. El mítico enamorado griego muestra que el terreno amoroso es oscuro y lleno de dudas, que el amor lejos de proporcionar calma la altera, que todo amor es ciego y sin garantías, pues no hay amor que sobreviva a la certeza dado que esta lo petrifica o lo desvanece, por el contrario, todo amor se mueve en la incertidumbre, la libertad y las dudas que le acompañan.

La muerte como potencia amorosa refiere a que todo fenómeno amoroso está en acto, porque es un estar muriendo y, en potencia, dada la posibilidad de ser algo distinto, por ello ningún amor es definitivo ni culmina o puede aspirar a la completud pensada como la meta final, el único fin que espera es la muerte, no solo como un evento que acontece, sino que está aconteciendo. Cuando una pareja decide unirse lo establece en un contexto particular y en un momento en que su mundo de deseos puede ser altamente compatibles, pero con el paso del tiempo nada es lo mismo, todo cambia, tanto el contexto como los deseos, lo que dificulta a los enamorados continuar siendo compatibles y sosteniendo el vínculo amoroso como el primer día. Amar a alguien para toda la vida pudiera ser excepcionalmente cierto si la vida durara 30 o 35 años como máximo, con tasas de vida de más de 70 años o más es prácticamente imposible, lo que significa que el amor no tiende hacia la unión, sino por el contrario, a la separación, a la muerte, es Eros y Thanatos al mismo tiempo en sincronía y no como agentes distintos que se oponen uno contra otro, más bien, ambos se definen en relación con su contraparte. No hay amor que no experimente la presencia de la muerte.

## 1.4 Dolor y deseo.

*El deseo nos fuerza a amar lo que nos hará sufrir.*

*Marcel Proust*

*El amor persigue una imposibilidad necesaria.*

*Kostas Axelos*

Dado que el otro como previamente se enunció es una parte constitutiva de la identidad de cada individuo, su pérdida representa una de las experiencias más dolorosas y mortales de cada individuo. Hay una relación íntima, *pendular*, entre deseo y dolor en Schopenhauer. Todo deseo en principio es la manifestación de una ausencia/carencia lo que produce dolor tras hacerse consciente. Si en la búsqueda por conseguir satisfacer aquello que se desea se ha tenido éxito, lo que se obtiene es una cesación temporal del deseo, que bien puede llamarse felicidad. Sin embargo, la felicidad se escurre rápidamente dando lugar al tedio, y a su vez surge la emergencia de un nuevo deseo-carencia-dolor. Por el contrario, si el deseo no logra su realización lo que acontece es la frustración, de allí que para Schopenhauer: *“La vida es un péndulo que oscila entre el dolor y el aburrimiento”*. En la filosofía schopenhaueriana, la existencia cobra sentido a través del dolor, desde su nacimiento el hombre ha experimentado dolor y éste será la huella que le acompañe durante todo el transcurrir de su vida hasta su muerte; puesto que el dolor no es accidental sino inherente a la vida. “Si no se tiene por objeto inmediato de la vida el dolor, se puede decir que nuestra existencia no tiene razón de ser en el mundo” (Schopenhauer, 2013, pág. 263). ¿Por qué? Porque el hombre es contingente y es deseo de aquello que no posee. El hombre desea, y es imposible no desear (incluso desear no desear nada es un deseo) y en el desear encuentra dolor como manifestación de una carencia, de aquello que no se tiene, pero quiere/desea tener/hacer; de allí que todo amor, es un amor-dolor, pues aquel a quien se ama-desea no solo es fuente de algunos placeres, sino también de profundos malestares. Todo lo que implique amor o dolor está dentro del terreno de la voluntad (del sujeto) y la representación (que se tiene del objeto de deseo).

Ese incomodo momento entre el nacimiento y la muerte atravesado por el movimiento pendular del deseo. El otro siempre duele. No hay salidas para una vida dolorosa, lo que hay son distractores del dolor, en cierto sentido el amor, o mejor dicho, la construcción de un

modo de apego desesperado y puesto en el yo, es uno más de esos distractores; el fuego que arde sobre un fósforo es el mismo que le consume lentamente y le deja en cenizas, de la misma manera el fuego que hemos llamado amor, incluso amor/pasión que enciende y mantiene a los amantes, es el mismo que lentamente les consumirá hasta el hastío y el aburrimiento. En este sentido, el psicoanalista Luciano Lutereau comenta que “en una relación, el amor rápidamente cede a la rutina, y el deseo... el deseo es algo demasiado variable como para fijarse en un solo destino” (Lutereau, 2018), y (Kierkegaard, 2015, págs. 37,38)<sup>[66]</sup>.

El dolor es la totalidad concreta del hombre, porque le condiciona y no puede haber una superación del dolor, este hace consciente al hombre de su finita, corruptible y vulnerable condición humana, le estará abrazando toda la vida y por consiguiente no es posible la vida fuera de los límites que el dolor establece, en especial porque desear es esencialmente para Schopenhauer sufrimiento y dolor. Si el hombre es deseo y el deseo es la manifestación de una falta, vivir y, por consecuencia, amar se convierte en un acto doloroso que ocurre en los límites de la carencia. Hay algo que siempre falta, desde el origen mismo como afirmó Pascal Quignard, “el hombre es una mirada deseante que busca otra imagen detrás de todo lo que ve. [...] venimos de una escena en la que no estuvimos. [...] El hombre es aquel a quien le falta una imagen” (Quignard, 2005, pág. 9). Es deseo como ausencia de un objeto perdido que se dirige en la búsqueda de otra ausencia, ello permite a su vez que el amor siempre permanezca en movimiento, puesto que ningún amor es completo, sino que siempre deviene, dicho de otra manera, se trata de una eterna búsqueda errante en el otro, que a la vez que posibilita la permanencia del amor le llena de profundas angustias y malestares.

Porque nada es seguro para las parejas en el vínculo amoroso; o más bien, en el amor no puede haber certezas definitivas ni apuestas últimas. De ahí la *errancia erótica*. Errar, como verbo, en el sentido de no acertar (¿quién puede decir indudablemente que acierta en cuestiones de amor?); y errático, como adjetivo que se refiere a ser o andar como vagabundo, sin rumbo único (¿quién que haya vivido la experiencia profunda del amor no se ha sentido inesperadamente inestable?). Desde las curiosidades y las fantasías infantiles hasta las angustias y las iluminaciones de la adolescencia, desde las fijaciones y las aventuras de la edad llamada de la razón hasta- las añoranzas y -los fantasmas de la vejez, nos enfrentamos al problema del amor,

erramos por los caminos del amor [...] Nos encontramos adentrados en esas vías amorosas donde ninguna frontera delimita con precisión la prosa y la poesía de la vida. (Axelos, 1964, pág. 4)

Si el amor es una búsqueda errante de una falta en otra, a través del mundo como representación, entonces el ser amado es aquel que no está en lo real, de allí que todo amor nos dejará siempre insatisfechos, mientras que a la par dicha insatisfacción es la posibilidad de las futuras satisfacciones amorosas. Si el hombre no fuera contingente, si por el contrario fuera algo terminado o incluso perfecto nada le faltaría. No le faltaría salud, ni amor y no necesitaría de nada, viviría aburrido. De hecho, para Kierkegaard, el mundo se pobló por el aburrimiento de Dios, quien inventa a Adán y después del aburrimiento de Adán inventa a Eva. En el paraíso no existe el dolor, pero si una característica tiene el paraíso es que éste siempre está perdido.

Sin embargo, para el filósofo de Dantzig, el dolor no se trataría de la ausencia de bienestar y por ende portaría un carácter negativo, de la misma manera el bienestar no sería la ausencia del malestar con un carácter positivo. Por el contrario, Schopenhauer invierte la ecuación y afirma que sólo el dolor es positivo, que todo lo verdaderamente bueno en el hombre tiene un origen negativo, puesto que el dolor es una potencia en el hombre que le permite ser consciente de sí mismo y porta un carácter dinámico que le mueve. Por ejemplo, nunca se es tan consciente de la salud como cuando se está en la enfermedad o nunca se es consciente de la felicidad hasta que no se contrasta con la tristeza. El bienestar por su parte tiene un carácter negativo, ya que allí solo transcurre nuestra existencia de forma distraída y todas las emociones que tradicionalmente han sido asignadas con un carácter positivo son meramente contemplativas y no conducen hacia ningún lugar.

Así como un arroyo corre sin remolinos mientras no encuentra obstáculo alguno, de igual modo en la naturaleza humana, como en la naturaleza animal, la vida se desliza inconsciente y distraída cuando nada se opone a la voluntad. Si la atención está despierta, es que se han puesto trabas a la voluntad y se ha producido algún choque. Todo lo que se alza frente a nuestra voluntad, todo lo que atraviesa o se le resiste, es decir, todo lo que hay desagradable o doloroso, lo sentimos enseguida con suma claridad. (Schopenhauer, 2013, pág. 263)

El dolor en este caso es el martillo que permite transformar la realidad. “Nada conozco que sea más absurdo que la mayor parte de los sistemas filosóficos que explican el mal como algo negativo; por el contrario, el mal es lo positivo porque se hace sentir” (Schopenhauer, 2013, pág. 264).

Ahora bien, se ha argumentado en contra de esto, en el sentido de que no siempre se desea aquello que no se posee, sino que se puede desear aquello que ya se posee. Esto no es más que una cuestión de perspectivas, pues el optimista pondrá énfasis en la cumbre del momento en que goza y desde allí podrá ilusionarse, incluso pretender otorgarle el carácter de eternidad, como cuando los enamorados se juran amor eterno o fidelidad eterna de la misma manera en que “se sopla una burbuja de jabón aplicándose a inflarla lo más que se pueda y duramente el mayor tiempo posible, pese a la certeza de que al fin habrá de estallar” (Schopenhauer, 2013, pág. 275). Quien busca consuelo en el amor lo busca en el lugar equivocado, el amor no conduce a la cima como éxtasis, sino a hacia la sima del individuo, lo que significa que al final, detrás de cada éxtasis amoroso acontece el movimiento pendular del deseo, es decir, el tedio. No es tarea del amor ni de la filosofía, ni del psicoanálisis proporcionar consuelo. “Me dirán una vez más que mi filosofía no tiene consuelo, y eso sencillamente porque digo la verdad, mientras que las gentes prefieren oír decir: “Dios nuestro Señor ha hecho bien todo lo que ha hecho” Id a la iglesia y dejad en paz a los filósofos” (Schopenhauer, 2015, pág. 84). La poesía de Mario Benedetti puede responder bien a esta escena, pues todo el éxtasis que el enamoramiento provee no es más que un instante...

*Una migaja entre dos hambres,  
fogata que será ceniza  
un pedacito de utopía  
un fantasmita*  
Mario Benedetti

Existen tres puntos de convergencia entre Schopenhauer y Freud sobre el deseo. El primero de ellos radica en la operación inconsciente del deseo en el individuo; el segundo abarca nuestra elección amorosa, misma que se da mediante el deseo y de forma inconsciente, y en el último, ambos colocan el deseo en el corazón del hombre. Este cambio de paradigma

reemplaza a la razón cartesiana como eje central del ser humano, puesto que incluso la inteligencia queda subordinada a la voluntad misma, “inteligencia y voluntad son, por tanto, dos realidades de distinto rango metafísico, pues la primera ha emergido gracias a la actividad inconsciente y espontánea de la segunda” (Pifarré, 2002).

Freud coincide con Schopenhauer y en la carta al doctor Frederik van Eeden escribe lo siguiente:

[...] nuestro intelecto es una cosa débil y dependiente, juguete e instrumento de nuestras inclinaciones pulsionales y afectos, y que todos nos vemos forzados a actuar inteligente o tontamente según lo que nos ordenan nuestras actitudes [emocionales] y resistencias internas. (Freud, 2006, pág. 303).

Si el motor del hombre es el deseo y este es irracional, podemos afirmar entonces la irracionalidad del amor y los amantes, “la necesidad del pecho que tiene el bebé es profundamente racional, profundamente lógica, aunque él no lo sepa. Busca un objeto necesario. El enamorado es profundamente irracional, busca un objeto ilusorio que a veces bien poco le ofrece y desprecia a aquél de quien sí podría recibir” (Torres A. T., 1993). ¿Existe alguna salida para dicho sufrimiento? Schopenhauer propone las siguientes vías: El arte y la vida ascética, en tanto que ambos permiten un estado de contemplación que aplaca la voracidad de la voluntad y suspende el desear. Sin embargo, estas salidas son meramente temporales, puesto que aún allí hay erotismo, en tanto que la relación que se establece con el objeto artístico o ascético produce placer, lo que nos devuelve a la merced de la voluntad. Queda entonces aceptar la sinrazón de la vida y no crear ilusiones o razones donde no hay, asumir que la verdad y la justicia son metáforas creadas por y para el hombre y que ha sido él mismo quien también crea expectativas sobre sus propios relatos metafóricos, "sea como sea, la corriente nos lleva y hacemos todo lo que podemos para huir de nuestra insoportable soledad." (Axelos, pág. 4).

## Capítulo 2

### Sobre la necesidad de la metafísica en el hombre

*¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy  
de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto?*

*Porque no quiero morir del todo  
y quiero saber si he de morir o no definitivamente.*

(Miguel de Unamuno)

Para Schopenhauer el hombre tiene un origen instintivo y animal, no posee uno divino como anteriormente se pensaba. En el filósofo alemán, la metafísica no es una ciencia que se busca, sino que se necesita, el hombre tiene una necesidad metafísica, incluso le nombra *animal metafísico*, porque es el único consciente de su existencia. Esta necesidad metafísica es la base sobre la cual el hombre erige sus emprendimientos religiosos y filosóficos en su deseo de saber si existe algo más allá del mundo que puede conocer, es decir el mundo fenoménico. La religión por un lado buscará proporcionar calma a la conciencia humana mediante las metáforas que incluyen una vida más allá de la muerte, donde el hombre puede alcanzar la felicidad que no obtuvo en una vida llena de dolor y sufrimiento, sin embargo es en el asombro donde la metafísica tiene su punto de partida, asombro que bien puede provenir del salvajismo humano, el dolor e incluso el sufrimiento, como elementos que se manifiestan en la conciencia, que le llevan a preguntarse por sí misma y por aquellas cosas que no alcanza a comprender a través de la razón o la experiencia, ya que “si nuestra vida fuera infinita y carente de dolor quizá no se le ocurriera a nadie preguntarse por qué existe el mundo y tiene justamente esta índole, sino que todo se comprendería por sí mismo” (Schopenhauer, 2013, p. 212). Freud quedó sorprendido de la brutalidad del hombre durante la primera y segunda guerra mundial, lo que le llevó a formular sus escritos sobre *metapsicología* culminando hacia 1920 en uno de los textos que reformuló el pensamiento freudiano, se trata de *Más allá del principio de placer* donde expone la *pulsión de muerte*.

Al respecto, habremos de retomar nuevamente el asunto de la muerte para sustentar la necesidad de la metafísica. El ser humano es el único consciente de su propia muerte y de sus infructuosos esfuerzos para escaparse de ella, se sabe entonces finito, lo que produce angustia y un particular *horror mortis*, un terror de morir, especialmente porque en cada voluntad que se materializa sobre todas las especies hay un deseo de persistir en la vida y la muerte atenta contra este deseo.

Sólo después de que la esencia intrínseca de la naturaleza (la voluntad de vivir en su objetivación) se ha elevado enérgica y gradualmente a través de los dos reinos del ser inconsciente, así como a través de la larga y vasta serie de los animales, alcanzado finalmente por primera vez la reflexión con la entrada de la razón entre los hombres, entonces se asombra de su propia obra y se pregunta lo que es él mismo. Su asombro es tanto más grave cuando se halla por primera vez con consciencia frente a la muerte y junto a la finitud de todo existir, se le impone también la inutilidad de todo esfuerzo. De esta reflexión y este asombro nace la necesidad de una metafísica, que sólo es propia del hombre y convierte a éste en un *animal metafísico*. (Schopenhauer, 2013, p. 211)

El verdadero genio que impulsa el pensamiento filosófico, bien se puede encontrar en la muerte y el asombro que produce la misma, pues toda vida desembocará en ella. La muerte del otro trae consigo la reflexión sobre la propia muerte y gracias a dicha reflexión el hombre puede hacerse preguntas metafísicas desde donde intentará responderlas buscando con ello perpetuar su voluntad de vivir. Esta base metafísica estableció no solo los cimientos para la creación del inconsciente, el ello y la pulsión freudiana, sino que incluso permitió pensar el funcionamiento dinámico de los mismos. En ambos pensadores se sitúa el deseo, la sexualidad y la muerte como puntos medulares del hombre. Freud reconocerá la influencia de Schopenhauer en *Más allá del principio del placer* afirmando lo siguiente: “inadvertidamente hemos arribado al puerto de la filosofía de Schopenhauer, para quien la muerte es el «genuino resultado» y, en esa medida, el fin de la vida, mientras que la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir.” (Freud, 1992, p. 42)

Los emprendimientos metafísicos de Schopenhauer establecen una ruptura con sus antecesores, en tanto que para él la metafísica no se piensa en función de conservar la noción de *Bien Supremo*, que para Aristóteles estaba representada en la felicidad, o en Dios para San

Agustín, dado que en ellos hay una separación tajante entre la dualidad alma-cuerpo. En él la voluntad no se presenta como ajena al hombre en un terreno inalcanzable e impenetrable, por el contrario, la voluntad misma ya habita en él para convertirse en su destino desde el cual buscará su superación, pues en ella se germina el deseo inconsciente humano, deseo, que como hemos expuesto, es siempre la manifestación de una carencia que conduce al sufrimiento o al aburrimiento. Esta es la condición que el hombre buscará superar durante toda su vida, por tanto, es viable articular el pensamiento schopenhaueriano como una teoría de la totalidad de la experiencia posible. Antes de seguir avanzando, es necesario exponer lo que el filósofo alemán define por metafísica:

Por metafísica entiendo todo presunto conocimiento que sobrepasa la posibilidad de la experiencia y, por lo tanto, la naturaleza o el fenómeno dado de las cosas, para explicar aquello por lo que la naturaleza esté condicionada en uno y otro sentido, o en términos más vulgares para explicar lo que se oculta tras la naturaleza y la hace posible (Schopenhauer, 2013, p. 216)

Esto último implica a saber que, si bien toda metafísica trasciende la experiencia, dado que no es posible conocer la cosa en sí de manera directa, ello no conlleva que se prescindiera de la misma, ya que voluntad y representación no existen como entidades separadas sino de forma inmanente, puesto que las representaciones del ser humano son vías de acceso para conocer la voluntad; por ende, la filosofía schopenhaueriana apunta hacia lo inmanente y no hacia lo trascendente, dado que la metafísica nunca se vuelve independiente de la experiencia y no hay un tratamiento de la cosa en sí por separado sino exclusivamente en la relación que ésta tiene con el fenómeno. Por último, pudiéramos agregar lo siguiente: Si la voluntad es eterna, en tanto que no está sujeta a los principios del tiempo y, por consiguiente, no tiene principio ni final, entonces el dolor de los hombres también lo es, si en cada uno de ellos existe el deseo de persistir en la vida, el sufrimiento también persiste en la vida de cada uno, pues la muerte siempre estará atentando contra ese deseo.

La teoría del conocimiento schopenhaueriana incluye la intuición como pieza fundamental, ésta se posiciona sobre el concepto, pues el mundo no podría conceptualizarse sin este rasgo fundamental que se liga a la percepción, el dolor y el sufrimiento, dicho de otra manera,

conocer es intuir, pero para lograr dicha intuición es necesario un cuerpo que esté sujeto a las mismas leyes de la representación. El sujeto posee una vivencia de su propio cuerpo cuyo origen parte de la intuición para luego rebasarla y experimentarse también como voluntad. Hasta antes de Schopenhauer, el cuerpo solo había sido considerado de manera marginal en otros estudios filosóficos, ya sea como una vía para corromper la virtud o como cárcel del alma, sin embargo, en la obra del filósofo alemán, el cuerpo es el punto neurálgico donde confluyen la representación, la voluntad, la intuición y la vivencia. Será también gracias al cuerpo que pueda representarse el deseo sexual, el amor erótico y los fines explícitos que persigue de manera inconsciente en el sujeto.

## **2.1 El amor no deviene históricamente.**

Hegel, al igual que Descartes y Kant, hace sus juicios desde un lugar meramente solipsista sin pensar ni reconocer al otro. Hegel plantea un proceso a manera de espiral que permitiría el conocimiento de sí mismo, donde a la tesis del Yo, se oponga una antítesis, un No-Yo que puede ser cualquier cosa (animales, plantas, etc.), para finalmente desarrollar una antítesis, es decir, una vuelta hacia al Yo que propicia un conocimiento más profundo de sí mismo. En Hegel es necesario que este proceso se dé en forma de espiral para poder avanzar, puesto que si fuese circular volveríamos siempre al mismo lugar. Mediante este recorrido en espiral se genera el conocimiento de sí mismo, la empatía, es a su vez un proceso que genera cultura y que se da a través del enamoramiento, puesto que el enamoramiento en Hegel es un estado de enajenación que impide al sujeto conocerse mejor y conocer al otro, de allí la necesidad de una antítesis que conlleve la salida de sí mismo para posibilitar el encuentro con otro y volver a sí mismo para no quedar enajenado en ese otro, lo que concluye que *ser es hacerse*. Es mediante este proceso de tesis-antítesis-síntesis en donde se despliega el espíritu humano de forma dialéctica. Sin embargo, para Schopenhauer y Kierkegaard, quienes fueron muy críticos con el pensamiento filosófico Hegeliano, la subjetividad no deviene de manera histórica sino volitiva, pues para el filósofo voluntarista, el autor de *Fenomenología del*

*espíritu*, no consideró que, si bien el hombre es un ser histórico producto de su tiempo, no deja de ser un animal sujeto a sus deseos e instintos que, a pesar de encontrarse en un mundo civilizado siempre lo acompañará su lado primitivo sin importar que se trate de un animal político, como lo define Aristóteles.

La premisa hegeliana acerca de que *todo lo real es racional y todo lo racional es real* nos pone de cara ante una importante cuestión ¿qué es lo *real* para Hegel? Lo real para el filósofo alemán es todo aquello que se encuentra dentro de la Historia, porque se trata de una creación meramente de los hombres para los hombres, por tanto, en su pensamiento la Historia Universal transita racionalmente. Sin embargo, si volvemos los pasos hacia el mito del Génesis recordaremos que el inicio de la Historia parte con la transgresión del hombre a la ley divina. Dios prohíbe morder el fruto prohibido y Adán siente angustia, porque la prohibición establece la posibilidad no contemplada previamente de morder la manzana, esta es la angustia a la que se refiere Kierkegaard, donde el hombre siente vértigo ante la libertad. Eva por su parte siente deseo, deseo que es ahistórico. La Historia, desde allí, se inicia con el deseo, la elección y la libertad, a partir de allí el hombre pierde su inocencia. Kierkegaard y Schopenhauer criticarán el sentido histórico de lo real hegeliano, pues en ambos lo real no existe de forma conceptual ni objetiva, mucho menos universal, el individuo no sería entonces el resultado de una síntesis racional en donde la identidad quedaría diluida, por el contrario, específicamente para Schopenhauer el mundo antes que representación es voluntad, todo es voluntad, misma que no “sólo es libre, sino incluso omnipotente: de ella no parte sólo su obrar, sino también su mundo; y tal como es la voluntad, así aparece su obrar, así aparece su mundo” (Schopenhauer, 2016, p. 595).

El individuo mismo es una voluntad encarnada y todo lo que conoce, los fenómenos, lo hace a través de las representaciones que tiene sobre las cosas, pese a que esté imposibilitado a conocer la cosa en sí (noúmeno), la voluntad se asume como el fundamento de lo real y en la eclosión del deseo se tiene contacto con ella puesto que toda voluntad es voluntad de querer (deseo) que nunca termina por satisfacerse, este impulso puro brota de la naturaleza con carácter instintual, de allí que el mundo para Schopenhauer sea *voluntad y representación*;

por lo tanto, el sujeto es el resultado de algo logrado por la voluntad y no por la cognición. Hay otro punto de contraste entre ambos filósofos, pues en Hegel hay una relación estrecha entre lo teórico y lo práctico, donde la praxis permite al sujeto a crearse a sí mismo a través de sus actos.

Es el lazo entre el pasado y futuro, entre las posibilidades abiertas y su concreción en el devenir histórico. Es un acto pensado y que se piensa, como acto que deviene y se auto transforma [...] se hace realidad racional, luego, realidad social e histórica. El ser humano, de este modo, “se hace en acto, se hace haciéndose. Es en la praxis donde el concepto deviene realidad y para Revueltas, se expresa en dos relaciones simultáneas: ‘negatividad de lo dado (siempre como negación de la negación) y positividad respecto a lo que todavía no es’ Como posibilidad de transformar lo cotidiano y “superar” (transitoriamente) la enajenación, la praxis, en tanto actividad humana consciente, abre horizontes y posibilidades para que el ser humano se erija como sujeto, a través de su actuar. (Salas, 2018, pp. 197-211)

En cambio, para Schopenhauer la existencia antecede al concepto, pues este último se genera a partir de la intuición y la experiencia, de modo que, no puede existir de forma separada y por tanto no ve en la filosofía un fin que devenga en praxis, al contrario, la filosofía lejos de solucionar problemas los plantea y suele ser incómoda antes que confortante. La voluntad deviene en una fenomenología sobre la intencionalidad, misma que tuvo una influencia muy grande en el psicoanálisis. Al respecto de este último, realicemos una pausa breve aquí para reflexionar y retomar una cuestión enmarcada en la introducción de esta investigación, a propósito de la crítica schopenhaueriana a la praxis Hegeliana y también al pragmatismo que se le busca imponer al psicoanálisis, pues son frecuentes los ataques que recaen sobre de él, afirmando que el psicoanálisis estaría contraindicado en algunos casos como las fobias o los trastornos obsesivos compulsivos; en respuesta pudiéramos afirmar que este planteamiento surge a causa de la cada vez más común emergencia de modelos pragmáticos-conductistas autodenominados psicoanalíticos. Estos modelos suelen transformarse en escuelas o instituciones que enarbolan conceptos o personajes de la teoría psicoanalítica para auto validarse y, a causa de su desconocimiento, suelen reducir el pensamiento freudiano a una praxis clínica que termina institucionalizada y basada en el método científico, con el apoyo de manuales que tienden hacia la psiquiatrización de la subjetividad como el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM V)* (American Psychiatric

Association, 2016) o la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE 10) (Organización Mundial de la Salud, 2000).

Huérfanos de las raíces filosóficas que permitieron el surgimiento de un pensamiento, que en su época se configuro irreverente, estos modelos están más cercanos a la psicología y la psiquiatría que a los fines que suelen evocar, por tanto, es importante ubicarles fuera del campo psicoanalítico, el cual, volviendo al origen de esta crítica, no estaría contraindicado en términos generales porque sencillamente no brinda indicaciones, no instaura una moral en el individuo que guíe su conducta sobre un “vivir correctamente”. Las indicaciones corresponden a otras disciplinas, como a la medicina u otras formas de psicoterapia pensadas y estructuradas a modo de protocolo o manual para la subjetividad en donde la técnica está por encima de la complejidad de cada individuo y, por ende, este último tiene que adaptarse a la misma. Tanto en la voluntad schopenhaueriana como en el inconsciente freudiano se finca un punto de intersección entre ambos pensadores acerca del uso práctico de la filosofía y el psicoanálisis, ya que en ambos no existe como tal.

Al respecto el filósofo alemán escribiría lo siguiente: “Es una contradicción bien palmaria el llamar libre a la voluntad y, sin embargo, prescribirle leyes conforme a las cuales debe querer: ‘deber querer’ - ¡un hierro de madera” (Shopenhauer, 2016, p. 495). Freud, por su parte, separa el proceso psicoanalítico de la confesión religiosa donde el pecador acude ante el sacerdote buscando calmar su angustia o culpa, argumentando que “en la confesión, el pecador dice lo que sabe; en el análisis, el neurótico debe decir más [...] en un proceso psicoanalítico en una primera fase se producirá un discurso de confesión y luego poco a poco se pasará a otra cosa” (Freud, 2006, p. 177), es decir, que en el análisis el paciente no va a pensar, puesto que la emergencia del inconsciente yace en las sombras del individuo y no en la luz de su intelecto.

En la confesión, la dominación pasiva del confesor se basa en la aceptación por parte de ambos interlocutores, de un código del "deber ser" que queda fuera de todo cuestionamiento en la medida en que trasciende a las personas concretas (origen divino o/y referencia a un pasado mítico). (Braunstein, Saal y Saettele, 2005)

En el análisis, por el contrario, no siempre se llega a un acuerdo entre analista y paciente, de hecho, ni siquiera se plantea el mismo, pues, muchas veces el proceso analítico es angustiante, doloroso y no brinda herramientas a modo de técnicas para combatir el sufrimiento, sino que, lo integra como parte de la vida misma. En contraposición con Hegel, en la obra de Schopenhauer (y en la de Freud), encontramos que no todo saber teórico tiene una implicación práctica, puesto que el intelecto del hombre es apenas una manifestación de la voluntad, ni siquiera se pretende, en medio de una vida trágica, la felicidad capitalista como objetivo de vida. El analista tampoco plantea una “cura” como objetivo, sino la transformación existencial del sujeto a través de volverle responsable de sí e integrar el dolor y sufrimiento como parte de su vida, lo que posibilita su libertad. Ningún psicoanálisis que se jacte de serlo, debe estar sujeto a las exigencias del mercado para validarse en función de la “eficacia terapéutica” a través de la supresión de síntomas, como los distintos enfoques comportamentales partidarios del cerebro-maquina o como en la subjetividad empresarial lo quieren establecer, incluso es posible afirmar que todo estudio de la obra freudiana requiere indispensablemente un estudio profundo de la obra schopenhaueriana. No hay, por tanto, un carácter práctico que devenga del pensar filosófico y menos pensado como el establecimiento de un modo “correcto” de vivir, para Schopenhauer y Freud es un reduccionismo pensar al ser humano únicamente como ser racional.

En mi opinión toda la filosofía es siempre teórica, al serle consustancial el investigar y proceder de un modo meramente contemplativo, y no prescriptivo, sea cual sea el objeto de la indagación. En cambio, el volverse práctica, guiar el comportamiento, remodelar el carácter, son viejas aspiraciones a las que la filosofía debería renunciar tras haber madurado. Pues cuando se trata del valor o la futilidad de la existencia, allí donde está en juego la salvación o la perdición, lo decisivo no son los conceptos rancios de la filosofía, sino la esencia más íntima del propio hombre, el *daimon* que le dirige y que él mismo ha elegido-como dice Platón-, su carácter inteligible -como dice Kant. (Shopenhauer, 2016, pp. 493-495)

Contrario a Hegel, el conocimiento de sí mismo no es un proceso amoroso, como hemos afirmado, es un proceso volitivo en donde la voluntad se vuelca hacia el interior del sujeto y le posibilita conocerse hacia el exterior, lo que permite conocer el mundo externo. La voluntad no queda entonces encerrada en el cuerpo, sino que está estrechamente relacionada

con el mundo externo en donde encuentra en los objetos, la materia y motivos para lograr sus fines. Para Schopenhauer, el sufrimiento es la condición del hombre y dista mucho del optimismo hegeliano, en donde es posible superar el sufrimiento de formas dialécticamente racionales. El hombre es esclavo de la voluntad, en oposición a la dialéctica hegeliana, no puede haber un predominio racional, puesto que el intelecto en Schopenhauer es propio de la conciencia, lo que le da un lugar físico y no metafísico, ya que este pertenece al del mundo sensible y es por ende un fenómeno, la voluntad incluso permanece, mientras que el intelecto del hombre se desvanece y depende enteramente de un órgano físico; un ejemplo de ello se puede constatar en aquellos pacientes en estado vegetativo, donde persiste la voluntad de vivir aunque el intelecto se haya desvanecido. El pensamiento schopenhaueriano se opone directamente al espíritu hegeliano (*Geist*) y al idealismo de su época, puesto que la voluntad no tiene un punto de reposo que pudiera lograrse en su síntesis y le lleve a su plenitud, sino que deviene constantemente como fundamento de lo real, se puede criticar incluso que la síntesis hegeliana no deja de ser subjetiva.

## **2.2 El telos del amor en Schopenhauer.**

*Después del amor viene la soledad.*

(Mario Benedetti)

Dada la cercanía e influencia de Kant en el pensamiento de Schopenhauer, la voluntad es equiparable al nómeneo kantiano. Situada en el terreno de la metafísica, la voluntad atraviesa la vida del individuo, pero no se remite exclusivamente a éste, se trata de la energía vital por la que todos los seres vivos están relacionados y mediante la cual son impulsados, “la voluntad, como cosa en sí, constituye la verdadera e indestructible esencia íntima del hombre: pero en sí misma es inconsciente” (Schopenhauer, 2013, p. 263). Freud coincidirá con Schopenhauer en este último punto, pues para ambos filósofos hay algo más allá de la razón que nos habita y que toma decisiones fundamentales en nuestra vida. Para el filósofo voluntarista, los hombres son tan solo juguetes de la voluntad, que como hemos expuesto anteriormente, solo pueden librarse de ella temporalmente mediante el arte o la vida ascética,

en donde la voluntad se suspende de formas contemplativas y no deseantes, con ello Schopenhauer busca exponer la primacía de lo inconsciente sobre lo consciente-racional.

Los hombres se asemejan a los relojes a los que se ha dado cuerda y que marchan sin saber por qué, y cada vez que un hombre es engendrado y puesto en el mundo, el reloj de la vida humana es de nuevo puesto en movimiento para que repita aún una vez más su viejo estribillo salido de la eterna caja de música, frase por frase, medida por medida, con variaciones apenas sensibles. (Schopenhauer, 2013, p. 280)

La obra de Schopenhauer establece una metafísica amorosa, esto último significa que el amor es universal en el ser humano y se manifiesta de formas inconscientes entre los amantes a manera de engaño, en donde todos los rodeos amorosos y dramáticos que los amantes realizan para concretar su unión, todas las promesas que se llevan a cabo durante el estado hipnótico del enamoramiento, la eternidad de los amantes y la lealtad que se juran, no serán más estratagemas de la voluntad. “Así, el individuo se hace esclavo inconsciente de la naturaleza, mientras cree atender a sus propios deseos” (Schopenhauer, 2013, p. 294). Para nuestro autor de *El mundo como voluntad y representación*, el amor es un instinto sexual, tan solo un disfraz que usa la voluntad como un eterno devenir sobre el hombre con un único propósito: La reproducción de la especie a través de la objetivación de la voluntad que no es otra cosa que la forma en como esta última se hace presente en el mundo real o corpóreo. Schopenhauer plantea la necesidad de que la voluntad pueda manifestarse de forma inconsciente, pues de otra manera sería imposible lograr su único fin. Por otro lado, si el amor fuera producto de una decisión enteramente racional no resultaría problemático, ni para los amantes ni mucho menos como problema filosófico, pues todo estaría dado de forma clara y racional.

La voluntad es algo instintual. Por lo tanto, inconsciente, rige nuestra elección amorosa, pero no para configurararnos en otro ser sino únicamente con fines reproductivos. Cuando el instinto de los sexos se manifiesta en la conciencia individual de una manera vaga y genérica, sin determinación precisa, lo que aparece, fuera de todo fenómeno, es la voluntad absoluta de vivir. Cuando se especializa en un individuo determinado el instinto del amor, esto no es en el fondo más que una misma voluntad que aspira a vivir en un ser nuevo y distinto, exactamente determinado; y en este caso, el instinto del amor subjetivo ilusiona por completo la conciencia

y sabe muy bien ponerse antifaz de una admiración objetiva. La naturaleza necesita este estratagema para lograr sus fines. Por desinteresada e ideal que pueda parecer la admiración por una persona amada, el objeto final es, en realidad, la creación de un ser nuevo, determinado en su naturaleza; y lo que lo prueba así, es que el amor no se contenta con un sentimiento recíproco, sino que exige la posesión misma, lo esencial, es decir el goce físico (Schopenhauer, 2015, pp. 16-17).

A la voluntad no le interesan los fines subjetivos del individuo, la voluntad actúa sobre la especie no sobre los individuos ante quienes se muestra indiferentes, lo que significa que el amor en la obra de Schopenhauer, ni siquiera plantea la felicidad como una meta ni la realización de los amantes mediante el vínculo amoroso, principalmente porque la felicidad es un imposible en tanto que no es algo en sí mismo, sino que solo aparece de forma negativa como ausencia del dolor o la suspensión temporal de la inagotable actividad deseante, la dicha que el amor brinda no es más que una ilusión, un engaño, “ilusión es también cuando se imagina que la posesión de un solo ser en el mundo le otorga de seguro una dicha sin medida y sin límites” (Schopenhauer, 2015); especialmente porque es imposible pensar que, a través del amor, una sola persona pueda colmar y dar satisfacción a todo el mundo de deseos del ser amado hasta que la muerte les separe, de allí que todo amor siempre sea una búsqueda errante e insatisfecha. Es entonces el amor un medio y nunca un fin. Para Schopenhauer, el hombre no solo busca a una mujer, sino que además se persiguen otras cualidades en ella como salud, fuerza y belleza, ya que asume que la voluntad desea crear seres fuertes y con carácter. El filósofo alemán establece cuatro consideraciones desde las cuales según se establece la elección del ser amado:

1.- La edad, pues para nuestro autor de Danzig una mujer joven entre los quince y veintiocho años es ideal puesto que se encuentra apta para reproducirse, estableciendo que una mujer de edad más avanzada genera aversión, “una mujer de edad, es decir, incapaz de tener hijos, sólo nos inspira un sentimiento de aversión. La juventud sin hermosura tiene siempre atracción, mas ya no tiene tanta hermosura sin juventud”. (Schopenhauer, 2013, p. 300).

2.- La segunda consideración está pensada en la salud, dado que para el filósofo alemán las enfermedades pueden ser males o defectos que se pueden transmitir a los hijos ante lo cual una persona resulta repulsiva sobre otra que goza de plena salud.

3.- Esqueleto, entendido como fundamento del tipo de la especie, puesto que un cuerpo deformado o encorvado es poco atractivo y genera repulsión, su opuesto es planteado hacia la preferencia de un semblante recto.

4.- “Plenitud de carnes, de la plasticidad puesto que promete al feto una alimentación rica” (Schopenhauer, 2013, p. 301). Esta última consideración establece que una mujer que este dotada de senos y caderas prominentes sin llegar al sobrepeso será una madre que otorgará los cuidados alimentarios y afectivos adecuados al recién nacido. Su opuesto, la extrema delgadez o el sobrepeso serían signos de esterilidad y repulsión.

Estas condiciones establecidas por Schopenhauer resultan altamente contradictorias y nos remiten al mito del andrógino expuesto por Aristófanes en *El Banquete*. Su discurso deja de lado temas como la homosexualidad, la esterilidad y es altamente cuestionable que el amor esté planteado desde el encuentro con otro ideal que complementaría las propias carencias, con el fin de hacer surgir una nueva generación con mayor fortaleza y dotes estéticos, especialmente porque desde siempre han existido individuos que han optado conscientemente por no reproducirse, independientemente de sus preferencias sexuales, de hecho, el mismo Schopenhauer nunca tuvo hijos y por supuesto deja a la luz la misógina del filósofo Alemán, de allí que sus consideraciones con respecto a la elección de pareja se derrumben fácilmente. Sin embargo, pese a las limitaciones y críticas a su obra, hemos de desprender el prejuicio que sobre el filósofo alemán recae constantemente, pues su obra suele estar asociada al pesimismo o juicios ad hominem refiriéndole como un amargado misógino. Aproximarse a Schopenhauer desde estas lecturas, fragmentadas y estereotipadas, es equivocado. Por el contrario, es pertinente volver a quien fuera uno de los filósofos cuyo valor fue ir contracorriente a la praxis idealista de su tiempo, para poner en duda el optimismo de una humanidad racionalmente progresiva, habremos de considerar que lejos de ser pesimista, su pensamiento es trágico debido a que expone el lado salvaje de lo humano, su finitud y lo absurdo de la vida; por ello se vuelve un pensador incómodo. Dese su obra toda aseveración a mostrarse dueño de sí mediante la razón es una ingenuidad. "Con él da comienzo la larga agonía del buen motivo, dando así una despedida concisa a las teologías griega y judeo-cristiana. Lo más importante de todo había dejado de ser para él una entidad espiritual divina y racionalmente justa” (Sloterdijk, 2010, p. 95) Aún tiene mucho que

decirnos su filosofía específicamente si le pensamos como precursor de grandes otros pensadores como Nietzsche o Freud.

### **2.3 El animal erótico.**

Freud coincide con Schopenhauer al afirmar que “el individuo lleva realmente una existencia doble, en cuanto es fin para sí mismo y eslabón dentro de una cadena de la cual es tributario contra su voluntad o, al menos, sin que medie ésta” (Freud, 2006, p. 76). Pensar en el telos amoroso conlleva asumir que, tanto en Schopenhauer como en Freud, hay un movimiento inconsciente que guía a los amantes hacia caminos que ellos mismos desconocen. Si en Schopenhauer el hombre es un animal metafísico, para Freud el hombre es un animal erótico que busca el placer y evita el displacer. El médico vienés trata de establecer la distinción entre voluntad (*der Wille*) y pulsión (*der Trieb*) para sopesar la distancia con la filosofía schopenhaueriana. Se trató de un intento fallido por desmarcarse del filósofo alemán y las críticas que no cesaban de señalar las similitudes entre ambos pensadores. Freud no habló directamente sobre la voluntad schopenhaueriana, sino que lo hizo a través de un guiño para mencionar la diferencia entre el estímulo y la pulsión. Para él, la diferencia radica en que el estímulo proviene del exterior, en cambio la pulsión se origina en el interior del sujeto. Al ser externo el individuo tiene la posibilidad de sustraerse del estímulo, por ejemplo, el dolor que proviene tras pincharse un dedo puede ser aminorado al sustraer la mano del objeto fuente, en cambio en la pulsión no es posible la huida ya que proviene del interior del sujeto. Este concepto (*pulsión*) es un gozne en la teoría freudiana, fue definido como aquello que se encuentra en el límite entre lo anímico y lo somático, lo que por un lado mantiene la importancia del cuerpo que ya había sido asignada por Schopenhauer, pero ahora se establece un pequeño giro, ya que mediante los estímulos corporales las representaciones psíquicas pueden originarse.

Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a considerar que la vida anímica, la «pulsión» aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {Representant} psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el

alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal. (Freud, 2006, p. 117)

Estas representaciones para Freud tienen un origen en la vida infantil, mismas que posteriormente estarán rigiendo la vida amorosa mediante un proceso de identificación y, bajo el cual, el narcisismo ocupará un lugar toral. Surge ahora una pregunta, ¿cómo es posible dar el salto a la formación de representaciones psíquicas desde los estímulos corporales? Pongamos un ejemplo para ilustrarlo: un bebé emite fuertemente su llanto cuando se ve inundado por una sensación displacentera como el hambre, incapaz de deshacerse del displacer por sí mismo, el llanto es la llamada a otro, es decir, que el otro es necesario para sobrevivir. Entonces un objeto externo acude a calmar dicho malestar a través de alimentarlo, el placer que siente tras saciar su necesidad producirá lo que Freud denominó *huella mnémica*, es decir, la inscripción en la memoria de una imagen y sensación a nivel inconsciente y preconscious, cuya función permite al infante recurrir a través de la fantasía a dichas imágenes y sensaciones para evocar el placer que le produjo haber sido alimentado anteriormente y gracias a ello sedar momentáneamente su hambre. Podemos enunciar, por tanto, que entre el hambre y su satisfacción hay una fantasía que permite tolerar el displacer y la angustia. Agreguemos a lo anterior, que el objeto que alimenta queda ligado-asociado a la satisfacción del deseo de ser alimentado para saciar la necesidad del hambre y que no solo produce una satisfacción a nivel biológico, sino que permite la configuración del deseo. Para Freud no basta con desear, sino ser el deseo de otro, lo que va dando la pauta para comprender que el otro es necesario en el amor. Gracias a esta capacidad, la de fantasear y desear, el hombre puede inventar su amor. Aquí el sexo, a diferencia de Schopenhauer, adquiere otras finalidades, pues el placer puede provenir no solo de formas fisiológicas sino incluso psicológicas.

El medico vienés coincidirá con Schopenhauer al afirmar que “enamoramiento no es más que una investidura de objeto de parte de las pulsiones sexuales con el fin de alcanzar la satisfacción sexual directa, lograda la cual se extingue; es lo que se llama amor sensual”. Por investidura se entiende la proyección de la libido sexual sobre un objeto-persona. Este proceso energético posibilita tanto el amor o el desamor, es decir: Un objeto resulta

interesante y sexualmente exacerbado cuando es receptor de la libido que se proyecta sobre él, se trata de un objeto que ha sido idealizado y que se ha colocado en el lugar del ideal del yo; por el contrario, cuando la libido ha sido retirada del objeto mismo este último carece de interés y básicamente es lo que ocurre en los procesos de duelo tras la pérdida amorosa, dicho de otra manera, hay una vuelta de la libido que previamente estaba reservada en otro al yo. Junto con la proyección e idealización, el narcisismo cobra una gran importancia en la obra freudiana, puesto que se trata de la vía bajo la cual se puede aproximar a la comprensión de la vida amorosa del individuo. Para el padre del psicoanálisis, el narcisismo es una actitud egoísta que permitirá una suerte de protección o seguridad ante los embates de la realidad, incluso menciona momentos de la vida cotidiana donde el hombre concentra enteramente en sí mismo su libido como en la enfermedad o en el sueño, pues en ambos casos se muestra apático hacia el exterior. Esto también es posible de reconocer en los procesos de duelo donde hay una cesación del acto de amar, debido a que la libido se haya dispuesta a reparar la pérdida producida por la ausencia del otro.

Para Freud el hombre está en la encrucijada entre amar o enfermar, bien pudiéramos decir que está condenado a amar, puesto que el amor atraviesa la existencia de todo sujeto: “un fuerte egoísmo preserva de enfermar, pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar” (Freud, 2006, p. 82). Este es el giro que establece Freud como heredero de una rica tradición filosófica germánica, al establecer que la fundación de la subjetividad ocurre mediante una escena inconsciente y por tanto inaccesible, desde allí la organización pulsional del individuo se establece alrededor del deseo y del lenguaje. En *Introducción del narcisismo*, la que fuera una de sus grandes obras pertenecientes a la *metapsicología*, Freud tiene mucho cuidado en escribir el prefijo “del” y no “a”. Colocar la palabra “a” significaría la introducción al tema del narcisismo, sin embargo, el giro que se establece con el prefijo “del” mostraría que lo más particular no deviene de sí mismo sino de otro. Si el narcisismo es algo que se introduce desde el exterior en términos amorosos deviene entonces como fundamento sobre la cual se erige la subjetividad. Freud piensa que al ser la elección amorosa inconsciente estará regida por ciertos parámetros que giran en torno al narcisismo. La comunidad freudiana aún pudiera

argumentar a su favor la gran cantidad de casos clínicos que se presentan hoy coincidentes con lo expuesto por Freud, a saber, brinda las siguientes categorías bajo las cuales se establecería el vínculo amoroso de forma.

**1. Según el tipo narcisista:**

- a. A lo que uno mismo es (a sí mismo),
- b. A lo que uno mismo fue,
- c. A lo que uno querría ser, y
- d. A la persona que fue una parte del sí-mismo.

**2. Según el tipo del apuntalamiento:**

- a. A la mujer nutricia (de esta idea se desprendieron algunas notas freudianas que hace referencia de manera metafórica al complejo de Edipo y que posteriormente el mismo Freud no retomaría, no así sus seguidores quienes hicieron del mismo un concepto fundamental del psicoanálisis.
- b. Al hombre protector (es decir la búsqueda de una figura paterna o materna en el otro).

De lo anterior podemos reflexionar: Si el narcisismo se introduce desde el exterior significa entonces que moldea la elección amorosa de forma inconsciente desde las primeras huellas mnémicas que se formaron en el inconsciente mediante ese otro. En el primer grupo queda claro no solo el narcisismo sino la pertinencia de la fantasía para construir, tanto la subjetividad como la elección amorosa, en especial porque ese otro es una representación de sí mismo, aun cuando se le busca como sustituto materno o paterno, puesto que, gracias a ambas figuras parentales, el individuo construye una idea de sí mismo y los otros mediante la intervención de aquellos que le proporcionaron el cuidado necesario para sobrevivir. También quedará expuesto que, bajo este fundamento narcisista, no solo se busca ser el deseo del otro, como anteriormente se expuso, sino que el individuo encuentra mayor placer en ser amado antes que amar.

Freud invertirá los principios de la metafísica moderna pasando de la sustancialidad hacia la subjetividad, su punto de partida pudiéramos ubicarlo en una filosofía del sujeto que poco a poco se fue degradando hasta quedarse a medio camino de la psiquiatría, de la filosofía, la antropología y la psicología. El estudio del pasado intrafamiliar emprendido por Freud se confundió con la adivinación de un futuro ya supuestamente predeterminado dispuesto a su descubrimiento. Si esto fuese así, sencillamente la libertad no tendría cabida y el análisis clínico carecería de sentido. Al colocarse en un lugar predictivo el psicoanálisis fue perdiendo sustento en sus argumentos especialmente para edificarse como ciencia. Podemos hacer algunas críticas a Freud, pues su modelo excluye la elección erótica de tipo homosexual, incluso él mismo lo reconoce: “La importancia de la elección narcisista de objeto para la homosexualidad del hombre es algo que nos queda para considerar en otro contexto” (Freud, 2006, p. 87). También es criticable reducir el deseo como productor de subjetividades al ámbito meramente intrafamiliar, lo que ha dejado a cientos de individuos tendidos durante años sobre un diván hablando acerca de su pasado familiar con la misión de resolver el enigmático complejo de Edipo, que en apariencia les acecha, o bien sus temores ante la castración. Así fue como el mueble victoriano se convirtió en un ícono psicoanalítico, incluso en sinónimo de tratamiento, desde entonces ha sido considerado por algunas tribus psicoanalíticas como elemento constitutivo de la práctica clínica, priorizando con ello la teatralidad sobre el cuestionamiento teórico que posibilite su reinención, sin tomar en cuenta incluso que la disposición física que Freud asumía ante el diván, se debía más a un problema de sordera producido por el cáncer de mandíbula que le llevó hasta la muerte, que por algún sustento clínico-técnico.

El estar acostado sobre un diván no hace tan diferentes a las personas. Al psicoanalista no le queda más remedio que analizar y desmitificar el amor, y cuestionar así su propia intimidad porque todos, quien más quien menos, hemos sufrido y gozado del mismo mal. (Torres, 1993, pág. 55)

## **2.4 El amor persigue una imposibilidad necesaria.**

En Freud, el sujeto amado solo es la representación de objetos de un pasado, un fantasma, justamente aquí es donde radica lo trágico e imposible del amor, puesto que el encuentro con ese otro es necesario para la construcción de la subjetividad. En el psicoanálisis freudiano y en Schopenhauer, la voluntad permite perpetuar la especie, lo que conlleva la presencia necesaria del amor en el sujeto. Ambos pensadores coincidirán en que el mundo es representación y que se trata de un mundo en el que habita una fuerza más poderosa que la razón, lo que conduce hacia la desilusión de los amantes que acontece después de que la idealización del ser amado no corresponde con el ser amado real. Tanto la felicidad como la perpetuidad del amor de los amantes a través del tiempo se derrumba lentamente para dar paso al tedio y la monotonía. Si el amor es motivado por el deseo en ambos pensadores, deseo que está siempre en la búsqueda de un objeto, podríamos plantear lo contrario: El amor no tiende a la unión de los amantes sino a su separación, puesto que todo deseo está siempre en movimiento y por tanto es cambiante, desear a una persona por toda la vida puede ser una actividad muy compleja, especialmente porque la vida ahora culmina más tarde y no a los treinta o treinta y cinco años como anteriormente ocurría. Pensar entonces que el deseo erótico pueda quedarse fijo en una sola persona por más de treinta, cuarenta... cincuenta años es muy complicado, prácticamente imposible. Si el deseo entonces está en constante cambio y, si después de su consumación sobreviene el aburrimiento, la emergencia de nuevos deseos suelen mover a los amantes hacia rutas diferentes, aún incluso si deciden compartir toda la vida juntos, por tanto, es posible afirmar que el amor no tiende hacia la perpetuidad de los amantes durante el tiempo, ni mucho menos hacia un estado de éxtasis en el individuo, “el amor no produce felicidad ni bienestar, salvo en forma discontinua, se opone a la razón, y no respeta las prohibiciones, el amor es fundamento de una permanente contradicción en el sujeto” (Torres A., 1993, p. 58).

Aquí la imposibilidad del amor y al mismo tiempo su necesidad, su tragedia, en tanto que para el psicoanálisis freudiano y para Schopenhauer el sujeto está condenado a amar y no puede sustraerse de ello, y al mismo tiempo el encuentro con el otro, al ser una representación del sujeto, es un imposible. No hay como propone Chul una salida de sí mismo que permita

un amor no narcisista, por el contrario, toda elección amorosa está atravesada por el narcisismo.

Por muy objetiva y sublime que pueda aparecer esa admiración, en cada enamorado solo se alcanza a ver la procreación de un individuo de determinada índole y esto se constata sobre todo en que lo esencial no es el amor recíproco, sino la posesión, esto es, el goce físico. (Schopenhauer, 2013, p. 705)

Ni siquiera el amor incondicional que se aparenta ser en la relación padres e hijos lo es, Freud lo explica de la siguiente manera: “El conmovedor amor parental, tan infantil en el fondo, no es otra cosa que el narcisismo redivivo de los padres, que en su trasmutación al amor de objeto revela inequívoca su prístina naturaleza” (Freud, 2006, p. 88). Los hijos mismos serían una extensión del narcisismo de los padres y gracias a ello es que surge el aparente e incondicionado amor parental, puesto que no se ama a otro con todo y su diferencia, ya que si dicha diferencia fuese completamente distinta al sujeto sería incompatible con el sujeto y por tanto no le consideraría como una opción. Freud escribiría en sus cartas de amor a Martha, “así soy yo de egoísta cuando estoy enamorado”. Bajo esta perspectiva, el amor es tan solo una realidad creada por individualidades que obedece a sus meros propósitos. Se trata de un amor egoísta, y tiene que serlo, porque sin ello la voluntad no podría realizar su única meta.

El egoísmo, por naturaleza, es sin límites: el hombre no tiene sino un deseo absoluto: el de conservar su existencia, librarse de todo dolor y hasta de toda privación [...] es hasta una cosa cósmica este convencimiento de las personas que obran como si fuesen las únicas que tienen una existencia real, y como si sus semejantes tan sólo fueran sombras vanas y puros espectros (Schopenhauer, 2013, p. 346).

Ahora se pueden presentar aquí las reflexiones en torno a la piedad o compasión elaboradas por Schopenhauer como “la línea divisoria que a los ojos de la razón separa enteramente a un ser de otro, y el no convertirse en cierta manera en el yo” (Schopenhauer, 2013, p. 350), para evitar que un sujeto que carezca de principios morales y sea dominado enteramente por sus pasiones o instintos, según el propio Schopenhauer, considerando que el egoísmo produce tanto asombro en el hombre, “hemos inventado la cortesía para ocultarlo como una parte

vergonzosa, pero resurge a través de todos los velos y se delata en todo encuentro” (Schopenhauer, 2013, p. 345). Lo que significa que dicha moralidad esconde bien los motivos egoístas de quien la práctica, Freud probablemente estuvo encantado con esta idea, pues si se agudiza un poco la mirada en ella se pueden leer los cimientos de *El malestar en la cultura*. No se ama a cualquier persona para que forme parte de la vida erótica de un individuo de forma aleatoria, ni se le acepta como tal. El sujeto amado siempre será aceptado mientras vaya acorde a los propósitos y deseos de cada individuo, lo que emerge como un amor incondicional, no será más que otro engaño que se cuenta necesariamente al sujeto amado y especialmente a sí mismo para poder ocultar cortésmente los motivos egoístas que cada individuo tiene de sí puestos en el otro. La cortesía y la compasión de la que escribió Schopenhauer permitirían el surgimiento de la civilización y sus pautas de convivencia que, si bien son represoras y generan malestar en el individuo, a su vez ordenan el mundo para coexistir con otros.

Toda tendencia, al nacer de una carencia, de un descontento con su estado, supone sufrimiento, en tanto que no se vea satisfecho dicho anhelo; sin embargo, ninguna satisfacción es duradera, suponiendo más bien tan sólo el punto inicial de una nueva tendencia. Esta tendencia la vemos obstaculizada y combatida por doquier de múltiples maneras, por lo tanto, siempre como sufrimiento: al no darse ningún objetivo final de la tendencia, no hay tampoco medida ni término del sufrimiento. (Schopenhauer, 2016, p. 549)

Han (2014a) mencionará que este modo de vinculación es lo que mantiene a Eros en agonía, pues todo se centra en sí mismo mientras que el otro va erosionándose lentamente hasta desaparecer puesto que no tiene espacio o cabida en el sujeto. Para Han, el narcisismo no tiene que ver con el amor propio, puesto que el sujeto narcisista no tiene claro sus límites, incluyendo su límite entre sí mismo en la alteridad del otro, por tanto, no hay amor en la idealización. El filósofo coreano propondrá que, para consolidar el amor el sujeto tiene que salir de su narcisismo para poder encontrarse con la alteridad, sin embargo ¿es acaso posible lograr esta meta desde Freud y Schopenhauer? ¿De ser posible cómo se puede dejar de ser sí mismo si desde el nacimiento la única certeza que se tiene es la del propio cuerpo y la de sí mismo? Si la voluntad opera detrás de aquello que llamamos amor como cosa en sí, podremos

afirmar que nunca se le conoce de manera total, pues solo tenemos guiños de ella en la consciencia a manera de ilusiones y representaciones, por lo que el sujeto amado es también una representación en la conciencia y nunca un otro que se acepte como alteridad, sino que se le acepta cortésmente en tanto que es compatible con el mundo de deseos del sujeto, “se ama en virtud de perfecciones a que se ha aspirado para el yo propio y que ahora a uno le gustaría procurarse, para satisfacer su narcisismo”; por tanto, el ser amado no existe, al menos no en el exterior en tanto que es solo una representación que va a fin con el mundo de los deseos de un sujeto. Este acto, es un acto meramente egoísta, pues no incluye como tal la presencia de ese otro, sino como un “medio para” y nunca como un fin, mas, esto ocurre de manera inconsciente.

Hase dicho del amor que es un egoísmo mutuo. Y de hecho cada uno de los amantes busca poseer al otro, buscando mediante él, sin entonces pensarlo ni proponérselo, su propia perpetuación, busca consiguientemente su goce. Cada uno de los amantes es un instrumento de goce inmediatamente y de perpetuación medianamente para el otro. Y así son tiranos y esclavos; cada uno de ellos tirano y esclavo a la vez del otro. (Schopenhauer, 2015, pág. 16)

La atracción entre dos personas es entonces la voluntad de vivir que se manifiesta en toda la especie, y el amor una invención para sustentar lo anterior. Para el médico vienés se trata de una proyección de sus objetos infantiles y narcisistas en otro. Desde la obra de Freud y Schopenhauer es imposible alcanzar lo que Han (2014b) propone, en especial porque la salida de sí mismo, del *infierno narcisista*, puesto que el mundo amoroso del individuo siempre estará girando alrededor del narcisismo. Esto no debe significar algo terrible o pesimista, sino que, por el contrario, es importante hacerles frente a los discursos que están allí presentados sutilmente como manuales filosóficos para el amor, tal es el caso de Han, quien lejos de criticar el neoliberalismo pareciera ser se ha desplegado camuflajeado desde dentro del mismo, en apariencia como una teoría revolucionaria y crítica, pero si se le lee con atención podremos dar cuenta que su discurso es tan coherente como el capitalismo verde de cualquier Starbucks. En Schopenhauer lo etéreo del amor no resulta de la sociedad de consumo, la

consecuencia de ello no proviene del exterior como la cultura o el modelo socioeconómico, sino de las profundidades del individuo en donde el engaño de la voluntad que se expresa íntimamente como condición humana, conduce a los amantes a oscilar entre el deseo, el dolor y el aburrimiento en una interminable búsqueda errante, pues siempre quedará una grieta en el amor que imposibilita su completud produciendo frustración y dolor, y a su vez, permite que el amor sea una experiencia que devenga y posibilite su reinención independientemente de los modos históricos y políticos en que se haya configurado la noción de amor. “La pareja no sería ni siquiera pareja sin esta tensión centrífuga que la ata y la desata” (Axelos, pág. 7), en este sentido, desde la perspectiva de Schopenhauer “Todo amante, una vez cumplida la gran obra de la naturaleza, se cree embaucado, porque la ilusión que lo hacía víctima de la especie se ha desvanecido” (Schopenhauer, 2013, p. 297); es decir, que todo amor estructurado desde la idealización hacia el otro es un imposible que terminará por derrumbarse sobre sí mismo, en especial porque se trata de un amor enteramente egoísta, pues no se ama a ese otro sino a sí mismo a través del otro, quien solo cumple con una función en la vida del sujeto. Bajo esta visión, el único amor posible es el imposible, de allí que produzca tanta felicidad, frustración y dolor. Felicidad en tanto que se trata de un ideal, ya que se vuelve perfecto ante los ojos de quien le idealiza, pero es meramente una representación de sí mismo, y es doloroso cuando se sabe lo que esto implica. El enamorado desea (*wunsch*) y en su deseo anhela la satisfacción.

## CAPÍTULO III

### Kierkegaard y Schopenhauer, precursores del pensamiento freudiano

*El secreto de un hombre no es su complejo de Edipo [...] es el límite mismo de su libertad, su poder de resistencia a los suplicios y la muerte.*  
(Jean Paul Sartre)

Este tercer y último capítulo analiza similitudes y diferencias en el pensamiento entre Schopenhauer y Kierkegaard como precursores filosóficos del pensamiento freudiano, gracias a ellos y, a una larga lista de pensadores más, el psicoanálisis tuvo un terreno fértil sobre el cual se erigió. Aquel entonces no fue tan distinto teóricamente al aquí y ahora, dado que el psicoanálisis para poder reinventarse continúa íntimamente ligado a la filosofía, ya que, sin ella solo quedaría un modo más de psicoterapia, una mera psicología y no un sistema de pensamiento. Kierkegaard ha sido un filósofo olvidado por el psicoanálisis freudiano, si bien es cierto que Lacan lo retoma para poder hacer algunas aportaciones al tema de la angustia, lo cierto es que los psicoanalistas freudianos se olvidaron de él, incluso pareciera ser que en las esferas filosóficas también hay un cierto menosprecio de su obra. La obra del filósofo danés se ha caracterizado por su complejidad y profundidad, sin duda sus aportaciones al plano de la subjetividad moderna han sido claves para el desarrollo ulterior de obras de grandes pensadores que van desde la literatura, la filosofía y el psicoanálisis; ejemplo de ello son: Miguel de Unamuno, Heidegger, Sartre, entre otros, fueron influenciados por nuestro autor existencialista.

Para la doctora Patricia Dip “la filosofía espiritualista de Kierkegaard es el resultado de la combinación de tres problemáticas que atraviesan las discusiones teóricas presentes en su obra: el modelo moral del socratismo, la filosofía de la conciencia del idealismo y el cristianismo luterano de la interioridad” (Dip, De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar, 2017). Paradójicamente se ha nombrado a Kierkegaard como padre del existencialismo, un término con el cual sin duda estaría en total desacuerdo,

ya que su obra no busca establecer un sistema de pensamiento, ya que al hacerlo sería totalmente contradictorio. Hacer un sistema de pensamiento implica crear un mundo cerrado y eso es contrario a la existencia que plantea el filósofo danés. Su obra ha sido ingeniosamente escrita entre seudónimos y en muchas ocasiones bajo tintes literarios, en ella podemos encontrar los personajes que dan voz a los distintos estadios de la existencia, a saber, estético, ético y religioso. Estos personajes incluso pueden llegar a dialogar entre sí, tal es el caso de *In vino veritas*, donde reúne a todos los personajes de orden estético para discutir acerca del amor y las mujeres, en una clara analogía a *El Banquete* de Platón. No más de uno ha quedado confundido respecto a saber quién realmente está escribiendo, si es el seudónimo o Kierkegaard. Este modo ingenioso e irónico de escritura no asume una postura única y tajante, por el contrario, deja al lector la libertad y responsabilidad de situarse en cualquier punto de su obra, de allí que con frecuencia leer a nuestro presente filósofo pueda llegar a provocar un angustiante placer.

### **3.1 Kierkegaard y Schopenhauer como filósofos románticos.**

Es común que, al realizar investigaciones en torno al pensamiento de Schopenhauer, éstas se asocien más a otros filósofos como Kant, Nietzsche o Hegel. A primera vista habría poco en común entre el filósofo voluntarista y Kierkegaard, y en efecto hay múltiples diferencias filosóficas entre uno y otro, sin embargo, también hay profundas similitudes que incluyen la época en que ambos vivieron y algunas líneas teóricas. Schopenhauer nace en 1788 y muere en 1860, por otro lado, Kierkegaard vivió de 1813 a 1855, ambos emergerán envueltos en una atmósfera romántica. Los dos se rebelaron contra el idealismo alemán, especialmente contra su máximo representante: Hegel y el pensamiento dialectico-histórico. Sobre este último punto ya comenzamos a notar una profunda unidad filosófica. Para ambos hay un modo de ser y existir que se aleja de la razón como elemento organizador de la vida, algo que había predominado durante los siglos XVII y XVIII. Nuestros filósofos antihegelianos intuyen que, si la razón cartesiana no es el principio y fin de todo, entonces, debe haber “algo más allá” que pueda dar cuenta tanto del salvajismo humano como de la cortesía y hasta de la crueldad. La idea de que en este mundo visible puede haber un mundo invisible del que no

somos conscientes enteramente y, que a la vez nos impide ser libres en su totalidad, ya que, si consideramos que el individuo está sujeto a aquello invisible, entonces se asume que existe una fuerza más poderosa que la razón que está atravesando y dominando al sujeto. Es entonces que surge una forma distinta de relación con el mundo, ya no racional sino consciente-emocional, que guía al individuo en su constante búsqueda interna para encontrar la libertad y ese “algo más allá” o absoluto no se localiza ni en la razón ni el mundo externo.

El ansia de infinitud provoca en el romántico dos sentimientos: Uno respecto al mundo que se manifiesta con *ironía*. Por ello se considera caduca y no definitiva la realidad mundana. Otro, la insatisfacción por esa finitud a la que realmente se ve confinado. Insatisfacción que se trueca en rebelión y protesta por tan triste pero ineludible condición humana. (Maceiras, 1988, p. 26)

La enajenación del romántico es experimentada no en relación con el mundo sino dentro de sí mismo. Esta sería una constante del sujeto romántico, quien vive tan distraído de sí mismo que apenas reconoce su propia existencia y en muchos sentidos se muestra como víctima de aquello absoluto o infinito que alberga. Los protagonistas de las obras literarias románticas no son los hombres de ciencia sino los poetas que añoran un pasado nostálgico. Naturalmente que bajo este contexto el amor resurge como objeto de estudio filosófico fundamental, incluso Hegel hablaría del amor, aunque desde perspectivas distanciadas de la volición y más cercanas a los procesos históricos-rationales; también la tradición filosófica griega emerge nuevamente, dado que, filósofos como Sócrates y Platón son abordados por Kierkegaard en su tesis doctoral *Sobre el concepto de ironía*, al igual que han sido retomados por otros grandes pensadores, así mismo, la obra de Platón, *El banquete*, ha fungido como un faro en el tema del amor. En este sentido, la filosofía clásica griega, influyó notablemente en el pensamiento de los tres románticos antihegelianos. De manera manifiesta, en los tres autores (Schopenhauer, Kierkegaard y Freud), el amor es concebido como algo esencial y por tanto necesario en el individuo. Toda la obra kierkegardiana está hendida por el amor; Schopenhauer, por su parte, desarrolló una metafísica amorosa, y Freud, le dedicó un apartado especial al tema de Eros, la sexualidad y el deseo, sin desligarlo jamás del resto del marco conceptual psicoanalítico. Es justo este actuar el que representa para Maceiras (1998), una *actitud sentimental*, antes que racional, lo que produce una fisura en los conceptos

filosóficos, “cada uno a su modo, ellos anteponen a la razón de tipo cartesiano o kantiano, elementos ateóricos o prerracionales desde los que el entendimiento debe pensar”.

En Alemania, Schopenhauer eclosiona como un filósofo irracionalista-voluntarista, bajo un horizonte metafísico en donde la voluntad se mueve como principal motor de todo. Rescata la importancia del cuerpo, un cuerpo lleno de pasiones e instintos, que duele y sufre, que es representación y habla a través de la voluntad y no de la razón. Tanto la voluntad, como su metafísica del amor y la visión trágica que yace sobre la existencia del individuo, son muestras de la actitud sentimentalista del filósofo alemán. Esta actitud la podemos encontrar incluso desde la correspondencia que sostuvo con su madre, Johanna Schopenhauer y con Goethe. Para Rüdiger Safranski, el pensamiento romántico de Schopenhauer comienza con las primeras lecturas del poeta Matthias Claudius y de Wilhelm Wackenroder. De acuerdo con Safranski, fue Heinrich Floris Schopenhauer, su padre, quien presentó la obra Claudius a su hijo mediante un pequeño libro, que Arthur conservaría hasta su muerte, titulado: *A mi hijo*. Los escritos del poeta alemán expresan la enajenación que siente el individuo, la añoranza por el pasado idílico y armonioso al cual busca retornar, teniendo como camino un modo de vida que apela a la interiorización de forma religiosa-sensible. Esta obra, estaría particularmente orbitando sobre Schopenhauer durante mucho tiempo, se trató de uno de los últimos regalos de su padre previó a su muerte, aparentemente por suicidio. En *carta a mi hijo* de 1799 se puede intuir los últimos consejos y aspiraciones que Heinrich Schopenhauer dejaría a su hijo: “Se acerca el tiempo en el que debo emprender el camino del que nunca se regresa. No puedo llevarte conmigo y te abandono en un mundo en el que no es superfluo el buen consejo. En este mundo, el hombre no está en su hogar” (Safranski, 2013, p. 88).

Las lecturas de Claudius mostraban un sujeto ajeno a sí mismo en relación con su entorno y la constante búsqueda de un idílico pasado, esta idea estaría presente, aunque de distintas maneras tanto en Kierkegaard, Schopenhauer y Freud. Para el filósofo de Copenhague el retorno a Dios representaría el estado de plenitud en el individuo, en Schopenhauer, dado que toda vida es sufrimiento, la muerte representará el cese de la voluntad, pues solo la muerte, puede detener por completo la actividad deseante del individuo y por ende la salida de dicho sufrimiento, incluso la vida misma sería un aplazamiento de ésta. Por último, para el

pensamiento freudiano, el pasado idílico estaría dado por el retorno a la madre en un estadio prenatal, donde necesidad y deseo se satisfacen de manera inmediata y donde el sujeto vive en plena calma. En Freud el amor representará ese intento fallido de querer volver al paraíso perdido, a un estado previo de inocencia que se asemeja mucho al que Kierkegaard interpretó del mito de Adán y Eva, como paso previo a la caída y la introducción de la pecaminosidad en el individuo. Volviendo a Schopenhauer, es importante mencionar que, tras la muerte del padre y la relación siempre conflictiva con su madre, su pensamiento se fue volviendo cada vez más trágico y en 1806 le escribe a su madre lo siguiente:

[8 de noviembre de 1806]

Olvido de la desesperación superada. (De una carta a mi madre)

Éste es uno de los rasgos más extraordinarios de la naturaleza del ser humano: no lo creeríamos de no verlo. Tieck lo expresa maravillosamente con palabras parecidas a éstas: «Clamando y sollozando, preguntamos a las estrellas si alguna vez existió alguien más desgraciado que nosotros; y, mientras tanto, a nuestras espaldas, se entrevé ya el futuro que habrá de burlarse del dolor pasajero de los hombres». Pero, cierto, así tiene que ser. Nada permanece en esta vida pasajera. Ningún dolor sin final, nada de alegrías eternas, ninguna impresión permanente, ningún entusiasmo duradero, ninguna noble determinación que dure la vida entera. Todo se diluye en la corriente del tiempo. Los minutos, los incontables átomos de pequeñeces en los que culmina cualquier afán son los gusanos que roen y destruyen todo acto de grandeza y de valentía. La bestia terrible de lo cotidiano ejerce su constante presión sobre lo que desea elevarse, hundiéndolo y destruyéndolo. (Schopenhauer, 1999, p. 81)

La muerte de Heinrich Floris Schopenhauer permitió a su hijo elegir una vida que no estuviera destinada al comercio, según cuenta Safranski, estaba predeterminada por los deseos del padre a dedicarse a la vida filosófica de manera burguesa. En Kierkegaard hay una actitud sentimentalista inspirada también por el romanticismo. Su obra se asemeja a una antropología filosófica y psicológica que sirvió muy bien como soporte freudiano. En ella encontraremos una teoría sobre la individualidad, la libertad, la angustia y la desesperación como elementos imprescindibles de la condición humana. El filósofo danés no sólo está en contra del idealismo y el hegelianismo, sino que busca escribir lejos de Hegel, pues para él, la pasión cobra tanto o más importancia como la razón y lo lleva a establecer un modo irónico

de filosofar. Coincidirá con Schopenhauer en un cierto pesimismo en tanto que la vida del hombre es un mero padecimiento, que en su obra se desenvuelve de manera estética y ética. Sobre el amor, al igual que en Schopenhauer, para el filósofo danés es un asunto de gran relevancia, tanto así, que los tres estadios de la existencia kierkegaardiana (estético, ético y religioso) están atravesados por un amor particular y la construcción con ello de ciertos modos de vida subjetiva. Para ambos pensadores, el hombre no es libre en su totalidad, sino que es producto de sus circunstancias, mismas que no están bajo el control del individuo y que a su vez no eligió. En el caso de Schopenhauer el individuo es el resultado de una voluntad de querer. Bajo esta perspectiva encontramos en ambos la idea de un mundo *inconsciente*. Como podemos percatarnos, esta idea no pertenece originalmente a Freud, pero si sirvió de base para su pensamiento.

La diferencia radica que en Schopenhauer el amor es solo una ilusión; cuando una pareja contrae matrimonio, los enamorados desconocen que detrás de ellos opera la voluntad con el único fin de reproducir y perpetuar la especie. El amor solo sirve entonces como engaño para ocultar los verdaderos fines que la voluntad ha destinado previamente. Bien pudiera ser que el pensamiento freudiano retoma y adapta esta idea al referir que existe un mundo predeterminado por factores pulsionales, y que el individuo padecerá en su futuro, de allí que la referencia a Edipo se volvió y se ha vuelto útil para explicar la tragedia que opera inconscientemente en cada persona y de la cual, según Freud, cada uno tendrá que aprender a conocer y librarse de ella a fin de evitar que ciertos designios inconscientes y predeterminados se cumplan.

La perspectiva de Kierkegaard, en relación al párrafo anterior, el sujeto empieza en lo estético hasta llegar a la etapa religiosa, en donde se coloca por encima de sus principios éticos ante Dios en un acto de fe. Hay que hacer aquí una pequeña aclaración. Al hablar de estadios de la existencia, Kierkegaard no está pensando en que todo individuo necesariamente transitará por cada uno de ellos de manera gradual, sino que elige posicionarse en uno de ellos de manera completa, es decir, que no es posible estar con un pie en lo ético y con otro en lo religioso, o entre lo estético y ético, de allí que, para mudar hacia otro estadio es necesario dar un *salto*. Estos saltos tampoco siguen un orden de pasos concretos, lo que significa que

un sujeto estético tiene la posibilidad de dar el salto directamente hacia lo religioso sin tener que transitar previamente hacia lo ético. Lo estético tiene que ver con lo inmediato, con el culto hacia el placer y, por ende, su compulsiva búsqueda. La figura de Don Juan es utilizada por el filósofo danés para representar de manera más clara este estadio. Se trata de un sujeto que disfruta del placer de seducir, de aproximarse al otro de formas invisibles para hacer creerle que es él/ella quien le seduce. El esteta no tiene como meta el acto sexual, ni siquiera el cuerpo del otro, por lo que no persigue la reproducción de la especie, sino la conquista de su mente (del otro) a través de la seducción y hacer de ella el fin mismo. Bajo este modo de vivir, no posee el control de su vida, pues su placer se encuentra determinado fuera de sí, por tanto, depende de las condiciones externas que puedan proporcionárselo. Su existencia acontece rebotando de un lado para otro entre sus pasiones, ya que, para poder conseguir su máxima, esto es, el placer, tiene que mudar de fuente constantemente a causa de la misma naturaleza etérea de este último, porque si se quedase fijado y se repitiera con la misma persona conduciría hacia el aburrimiento que tanto desea evitar. “El amor es hermoso, mientras dura el contraste y el deseo; después, todo es debilidad y costumbre.” (Kierkegaard, 2014, p. 176).

El esteta mediante la seducción, sin él advertirlo, se busca infructuosamente a sí mismo y al no tener una autodeterminación no posee un “yo” e irónicamente al regirse por la simple satisfacción del deseo, se vuelve víctima de sus instintos, y queda atrapado en la inmediatez y en el goce sensual que le conduce al aburrimiento y al tedio. Es importante mencionar también, que puede haber otro tipo de vida estética que no se remita exclusivamente al goce sexual. En este otro tipo de esteticismo, el individuo se muestra interesado por ciertos placeres que puede encontrar en el arte y la cultura. Es en efecto un giro que el sujeto realiza buscando salir de la inmediatez en donde asume una postura más reflexiva para ya no vivir inmediatamente en lo actual, sino en la idealidad de su imaginación y poder abrirse hacia una infinidad de posibilidades. Esta búsqueda e intento a la vez por obtener mayor control sobre sus objetos que le producen placer, tiene como fundamento la posibilidad y el ansia de infinitud, nos dice Kierkegaard “Si yo deseara algo, no desearía riqueza o poder, sino la pasión de la posibilidad, el ojo, que, por doquier eternamente joven, eternamente ardiente, contempla la posibilidad. El placer decepciona, la posibilidad, no. ¡Y qué vino hay más

espumeante, cuál más aromático, cuál más embriagador!” (Kierkegaard, 2015, p. 70). Este ideal del filósofo existencialista supone la abstracción del otro para llevarlo a sus últimas consecuencias, sin embargo, es allí donde el individuo se topa con nada y se llena de esa nada produciendo entonces un vacío que deviene en angustia.

En el intento por escapar del tedio, el sujeto estético, dado que no tiene nada particular con lo cual comprometerse excepto su propio placer, produce la ilusión de que todo es posible. Sin embargo, el abismo de libertad-posibilidad, que anteriormente estaba frente al él, termina por devorarlo, por lo que devendrá en melancolía y sobre todo en angustia tras hacer consciente el sinsentido de su existencia. La cura para este modo de vida estaría planteada en el modo ético, en donde el individuo puede encontrar una forma de autodeterminación interna y no externa. La diferencia entre el sujeto ético y estético es, que el primero se elige a sí mismo y asume la responsabilidad de sus elecciones, de esta manera evita los problemas del esteta quien, en el infructuoso intento de evitar el tedio y aburrimiento, el individuo se entrega de manera exaltada al cambio y a variar constantemente. La figura del matrimonio fue elegida por Kierkegaard para representar este estadio. Nuestro presente autor afirma que en este estadio el individuo busca tener un comportamiento éticamente correcto a diferencia del esteta. El sujeto ético se elige a sí mismo, no de manera auto contemplativa, sino que recapacita sobre su actuar para elegirse a sí mismo en lugar de conocerse. El ansia de la infinitud es lo que produce el estado de enajenación en el esteta, por lo que el sujeto ético busca limitarse para auto determinarse.

Sin embargo, para el filósofo danés, el estadio ético no libra al individuo de vivir una vida como padecimiento. En *O lo uno o lo otro* Kierkegaard afirma, en tono melancólico, que ante Dios siempre somos imperfectos, lo que implica que ni aún bajo un modo de autodeterminación el sujeto puede librarse de cometer errores éticos y que haga lo que haga en algún punto se arrepentirá. Tal es el caso de casarse o no casarse, pues siempre habrá arrepentimiento en ello. Si el sujeto estético está imposibilitado para poder sostenerse en un vínculo, el sujeto ético hace del amor una obligación, lo domestica, y esto indiscutiblemente le llevará al declive que el aburrimiento otorga. La finitud del individuo y su elección ética no tienen comparación ante la perfección de Dios, de allí que toda postura ética es finita,

relativa y en algún momento errónea, por ende, el sujeto ético deviene en la desesperación. Bajo esta óptica, el yo solo puede lograrse en una relación espiritual, lo que conduce entonces al tercer y último estadio de la existencia, el estadio religioso.

El ejemplo que da el filósofo danés para exponer este estadio proviene de Abraham, quien no estaba desprovisto de la razón o dominado por lo irracional, sino que entra en una dimensión religiosa, ante la orden que Dios le ha dado de matar a su hijo como prueba de su fe. Este modo de pensar conllevó a una serie de problemas entre Kierkegaard y la sociedad cristiana de su tiempo a quienes consideraba burgueses religiosos, pero este evento fue más escandaloso para su familia, porque su padre, Michael Pedersen, era un individuo muy apegado a los principios religiosos de la época y su hermano Peter, que fungía como obispo luterano, llegó a ser muy duro con Sören en las Convenciones Eclesiásticas de Roskilde en los años de 1849 y 1855. Para Sören, ser un caballero de la fe, no tiene que ver con creer en cierto tipo de ideas, sino vivir existencialmente de cierta manera, una en la cual el individuo oscile entre el temor y el temblor, pues el sujeto ha suspendido lo ético en su vida y lo único que le queda es su fe. Lo anterior no significa que haya perdido todos los valores éticos, justamente por ello se encuentra en conflicto, por estar entre lo ético y lo religioso. Para explicar este último punto Kierkegaard afirma que, para Hegel, el individuo no corre ningún riesgo debido a que todo se encuentra mediado racionalmente, mas, para él lo verdaderamente religioso ocurre cuando se ha arriesgado todo, incluyendo la razón o los principios éticos. De esta manera, lo relevante no tiene que ver con conocer sino con elegir, así el individuo se cura de su desesperación al comprometerse de forma absoluta con otro. Sin embargo, ese otro no puede ser finito, sino infinito, constante y eterno, es decir, Dios, dado que el vínculo con otro ser finito e imperfecto es vulnerable e inestable. Por esta razón, el único amor posible sin que devenga en padecimiento debe estar entregado a Dios.

Sobre este último punto ni Schopenhauer ni Freud coincidirán con el filósofo danés, en principio por el ateísmo del filósofo alemán y en el caso del médico de Viena, encontramos la paradoja de haber vivido bajo ciertos principios judíos que no corresponden a las explicaciones que el marco psicoanalítico brinda sobre la idea de Dios, ya que éste solo puede

ser una representación del individuo y sus conflictos pulsionales, es decir, que el único amor posible que Kierkegaard plantea como genuino es imposible.

En la obra del filósofo de Copenhague, como buen romántico, el amor solo puede producir dos variantes: por un lado, un amor inestable y cambiante que tarde o temprano conducen hacia la nada, la angustia y la desesperación, y aquel que es extremadamente puro, perfecto y esencial cuyo destinatario es Dios.

### **3.2 Freud y Kierkegaard.**

Kierkegaard ha sido olvidado como precursor filosófico del psicoanálisis freudiano. Para muchos filósofos y psicoanalistas es posible considerar *El concepto de la angustia* como una obra que va mudando de una filosofía del espíritu hacia una psicología del espíritu que desemboca en Freud. En el fondo, la obra de Kierkegaard puede ser considerada como una teoría filosófica-antropológica sobre el psiquismo, puesto que temas como la angustia, la libertad y la desesperación son el eje central de su obra. Nuestro autor existencialista, influenciado fuertemente por el cristianismo, menciona que en la angustia no sólo el cuerpo sufre sino también el espíritu (dolores que suelen ser más profundos como el sentimiento de culpa), lo que conduce a pensar en esa sensación que sobresalta al individuo al enfrentarse ante la nada. El filósofo danés da un giro al pensamiento idealista, en tanto que pone al hombre de cara al abismo de la posibilidad y, por consecuencia, al de la libertad, en donde el dolor de su existencia se hace patente. Kierkegaard, a diferencia de Schopenhauer, propone una vía de salvación, no temporal como la vida ascética o el arte, sino definitiva, la cual resolvería de forma existencial, los conflictos de la vida estética y ética mediante el *salto* hacia la esfera religiosa en un acto irracional y de fe.

Kierkegaard y Freud sostienen que el auto conocimiento es una tarea imposible, pero esto no tendría que verse como algo deficiente sino normal. La influencia de la filosofía clásica griega encausa a nuestros autores a asumir la máxima Socrática “*Conócete a ti mismo*”, en el que por medio de un continuo examen de sí mismo establecer un diálogo interno y de esta manera llegar un conocimiento de sí.

La idea psicoanalítica de que ciertos síntomas ofrecen una clave de acceso a la comprensión del sujeto humano encuentra en Kierkegaard un antecedente. El danés elabora una «psicología del malestar» en la que los modos defectivos del ser del hombre en el mundo no son atribuidos a causas estrictamente corporales sino a la naturaleza afectiva y emocional del ser humano. Para Kierkegaard la falla en el autoconocimiento es el origen de una serie de fenómenos negativos (angustia, melancolía, desesperación) sólo explicables bajo la comprensión del hombre como una realidad que no es ni meramente corporal ni meramente mental. (Rodríguez, 2014)

Sin embargo, dicho auto conocimiento no puede ser en ningún momento una actividad que pueda completarse de manera entera o total, sino que está en constante devenir. Esta idea se mantuvo presente durante la atmosfera romántica, en donde el sujeto enajenado que se rebelaba contra el pensamiento de la ilustración asumía, ante su finitud, la imposibilidad de llegar a tener un control y conocimiento de sí. Las siguientes líneas de Mattias Claudius son un ejemplo de ello: “en este mundo, el hombre no está en su hogar” (Safranski, 2013, p. 83), dejando entrever que en lo siniestro lo familiar y lo ajeno conviven al mismo tiempo. Algunos años después, Arthur Rimabud escribe a los diecisiete años *Je est un autre* (yo es otro), donde expone que ese otro en principio no le pertenece al individuo pero que, a través del individuo, se manifiesta sin que pueda percatarse de ello. Kierkegaard, por su parte, escribe en *Diapsálmata*: “así que no soy yo el señor de mi vida, ¡soy un hilo más que se trenzará en el tejido de la vida! Bueno, si yo aún no sé tejer al menos puedo cortar el hilo” (Kierkegaard, 2015, p. 55). Para el filósofo existencialista no elegimos libremente, sino que somos el resultado de nuestras circunstancias, mismas que tampoco hemos elegido y que limitan nuestras elecciones.

Estos antecedentes históricos, literarios y filosóficos son los que permiten comprender el surgimiento del pensamiento freudiano, quien también cuestiona la idea de ser dueños enteramente de lo que somos. Sobre esta misma línea, el médico de Viena manifiesta: “El yo ya no es amo en su propia casa” (Freud, 2005, p. 138), razón por la cual, el individuo está sujeto a su inconsciente sin poder desprenderse de él y, sin embargo, tampoco puede apropiarse de él, es decir, no es dueño de sí mismo, mas, debe tomar la responsabilidad de

sus actos. Es evidente que Freud no inventa el concepto de inconsciente, sin embargo, nos brinda una nueva forma de entenderlo:

Siempre se ha sabido que había algo detrás de la conciencia. En la antigüedad era el destino, y en el cristianismo, Dios. Pero Freud da una dimensión literaria al inconsciente, muestra que es un relato, un lenguaje, y que el inconsciente habla en forma de mitos, y eso es lo nuevo, es una idea moderna. (Roudinesco, 2015)

En Freud, el otro que se habita en el yo, se desarrolló mediante el lenguaje y las imágenes prestadas por ese otro con las que el individuo se identificó para posteriormente formarse un yo. Para el padre del psicoanálisis, el ser humano está en busca del placer, pero no se trata exclusivamente de un placer sexual, sino aquel que se genera a través de la mirada del otro, uno que le desee y apruebe, o mejor dicho, que el deseo y el amor juegan un papel muy importante en la construcción de la subjetividad; incluso pudiéramos afirmar que la obra freudiana bien pudiera estar entregada, casi en su totalidad, a los temas del duelo, la muerte, la sexualidad y el amor. Estas son las guías bajo las cuales el psicoanálisis va construyendo una teoría acerca de la subjetividad y el psiquismo. Volviendo a la idea inicial de este párrafo, tanto el conocimiento de sí como la relación que el individuo tiene con el mundo se dan de manera emocional, aunque no por las mismas causas que postulan Kierkegaard y Freud; pues ambos asumen que el hombre es una relación consigo mismo y que se encuentra en constante diálogo entre sí, aunque ésta sea una relación quebrantada. Esto último va en contra de la racionalidad y autonomía del yo que prevaleció por más de cien años en la filosofía. El filósofo danés explica que, mientras el esteta se deja llevar por el placer dando rienda suelta a sus pasiones, el sujeto ético se debate siempre entre el deber y la represión de sus impulsos eróticos. En cambio, en el médico vienés, encontraremos un sujeto en conflicto constante entre sus pulsiones de vida y muerte y entre las instancias desarrolladas en la primera tópica freudiana, a saber: ello, yo y super yo. Es justo en el problema de la subjetividad donde podemos encontrar el puente que une a Kierkegaard con Freud como su precursor. En el fondo, ambos siguen siendo pensadores románticos, puesto que en sus obras el amor emerge como esencia del individuo. Mas, cabe aclarar que, la idea de yo en Kierkegaard y Freud es muy diferente. El primero lo postula filosóficamente como una síntesis del cuerpo y el alma,

esto es, finitud (lo fáctico de la existencia) e infinitud (la imaginación que apertura la posibilidad) construido en un marco espiritual:

El hombre es espíritu. ¿Pero qué es el espíritu? Es el yo. Pero entonces, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se refiere a sí misma o, dicho de otro modo, es en la relación, la orientación interna de esa relación; el yo no es la relación, sino el re-torno a sí misma de la relación (Kierkegaard, 2019, p. 11)

Por su parte, Freud plantea la idea del yo desde una perspectiva psicológica que da explicación a una serie de fenómenos y rarezas clínicas de la época, como la tan comentada y cuestionada histeria. La agitación filosófica que rodeó a Freud fue la que le permitió hacer un abordaje distinto de las patologías recurrentes; intentó mostrar que era posible curar al cuerpo desde el alma, y no únicamente atendiendo los síntomas físicos del individuo; es preciso mencionar, que en los textos originales freudianos aparece la palabra *seele*, haciendo referencia al alma griega de Platón, pero bajo la interpretación médica que este le otorgó. Ahora estamos frente a un nuevo paradigma, dado a que el tratamiento psíquico sería entonces un tratamiento del alma y sus afecciones. Lo singular de este hecho confirma la influencia de la filosofía, especialmente de la metafísica, en el pensamiento freudiano. El caso de Ana O fue la pauta que dio más fuerza a la teoría psicoanalítica, pues Freud encuentra en la palabra el medio de acceso al alma. Bajo esta óptica el médico vienés siempre estuvo en contrasentido al común de la medicina de su época. Contrario a sus colegas, Freud se dedicó a escuchar a las mujeres y neuróticos, les dio un lugar y voz, provocando la catarsis como medio para purificar el alma. Posteriormente evolucionaría, con los primeros casos de histeria atendidos por él y por Breuer, una técnica que denominó *asociación libre de ideas*, la cual prácticamente ya nadie utiliza en la clínica de hoy en día. Enfocarse a las afecciones emocionales implicaría, para un médico de su época, dejar de pisar el suelo de la ciencia y entregarse a las especulaciones. En ese sentido, el pensamiento freudiano fue lentamente mudando del alma y del espíritu hacia una filosofía del yo y de la subjetividad, dando lugar a la *metapsicología* en un intento de dar sustento epistémico a sus teorías y, con ello, dejar de lado el debate sobre la dualidad alma-cuerpo.

Es importante recordar que Freud vivió en una época donde la represión fue una constante social, por esta razón, tanto la sexualidad como la imposibilidad de hacer conscientes ciertos deseos convergían frecuentemente en síntomas neuróticos o histéricos. En plena época victoriana, nuestro presente autor, propone ante una sociedad puritana una teoría sobre la sexualidad que incluía la sexualidad infantil, esto provocó un fuerte repudio en la comunidad científica, y, por si esto fuera poco, también estuvo fuertemente a favor de la emancipación de las mujeres, del divorcio e incluso de la igualdad de derechos hacia los homosexuales, lo que le ha ocasionado hasta la fecha, los constantes ataques que lo colocan como un perverso y un misógino. Paradójicamente la vida sexual del inventor de una nueva forma de sexualidad moderna fue demasiado tranquila. Tras siete años de noviazgo con Martha Bernays y haberse casado con ella sin que hubiera un embarazo de por medio o un matrimonio arreglado, Freud decide culminar su vida sexual a los 40 años tras el nacimiento de su sexto hijo. Sin embargo, la represión que existe en la actualidad no es la misma a la que se albergó durante época victoriana, pues, desde la perspectiva de Kierkegaard, aunque aparentemente habitamos en un mundo sin frustraciones donde todo es posible, el individuo vive en una constante enajenación bajo la creencia de una aparente libertad que le posibilita todo. El filósofo danés, traído a colación en este último punto, también habla de enfermedades, no del cuerpo, sino del espíritu, su vocabulario filosófico incluye términos como melancolía, angustia y desesperación que son bien reconocidos en el mundo psicológico y psicoanalítico, razón por la cual, no son pocos quienes le nombran precursor filosófico de Freud.

### **3.3 La enfermedad mortal y el amor.**

Iniciemos con la siguiente pregunta ¿A qué se refiere Freud cuando habla de que el sujeto se debate entre amar o enfermar? “Un fuerte egoísmo preserva de enfermar, pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar” (Freud, 2006, p. 82), mas ¿de qué clase de enfermedad estamos hablando? Muy probablemente la respuesta de muchos psicoanalistas estaría tirada hacia el campo de las neurosis y psicosis, pero por fortuna podemos dar un enfoque distinto y asociar la enfermedad, no ya a un padecimiento clínico que puede diagnosticarse y por

tanto tratarse medicamente; aunque Freud nunca lo dejó definido con precisión, pudiéramos entonces aventurarnos a brindar una nueva lectura bajo otra perspectiva. Si la *enfermedad* no es fisiológica, usemos el vocabulario kierkegaardiano (síntoma, enfermedad, cura, etc.) bajo la cual la *enfermedad* que atañe al individuo es *mortal* y se encuentra arraigada en el sujeto. Para el cristianismo ninguna enfermedad es mortal, ya que la muerte misma no sería lo último, sino una transición más hacia otro modo de vida, entonces, para poder denominar mortal a una enfermedad tendría que darse el caso que en la muerte fuera lo último y lo último fuera la muerte, y para Kierkegaard ese estado queda representado en la *desesperación*.

En otro sentido, más categóricamente aún, ella es la enfermedad mortal. Pues lejos de morir de día, hablando con propiedad, o de que ese mal termine con la muerte, física, su tortura, por el contrario, consiste en no poder morir, así como en la agonía el moribundo se debate con la muerte sin poder morir. Así, estar enfermo de muerte es no poder morir; pero aquí, la vida no deja esperanza y la desesperanza es la ausencia de la última esperanza, la falta de muerte. En tanto que ella o el supremo riesgo, se espera de la vida; pero cuando se descubre lo infinito del otro peligro, se espera de la muerte. Y cuando el peligro crece tanto como la muerte, se hace esperanza; la desesperación es la desesperación de no poder, incluso, morir. (Kierkegaard, 2019, pp. 16-17)

*La enfermedad mortal* ha sido considerada por algunos una antropología del cristianismo, junto a *El concepto de la angustia*, representan dos obras que corresponden al periodo de mayor madurez del filósofo danés. Escrita a través del seudónimo Anti-Climacus, plantea la posibilidad de que el espíritu enferme. Desde su pensamiento hay dos tipos de amor: uno que tiende hacia lo eterno, el cual remite a Dios, ya que sólo Él puede ser destinatario de un amor infinito; y el otro es inmediato, su finalidad es lo bello y, por lo tanto, no es más que un amor inmaduro. Al respecto nos comenta el filósofo danés, “El gozo no se haya en lo que se goza sino en su representación” (Kierkegaard, 2015, p. 55). En Kierkegaard toda vida estética deviene en angustia. La falta de compromiso del esteta, la ausencia de motivos para tomar decisiones le lleva inevitablemente hacia el aburrimiento en donde todo da lo mismo. Para poder combatir dicho aburrimiento, el esteta buscará nuevos objetos de placer que puedan servir de diversión, lo que implica nuevamente una forma de determinación externa. Es por ello que el esteta está imposibilitado para amar, en tanto que se encuentra atrapado, no en sí

mismo, sino en la superficie de sí mismo, de allí que lentamente vaya enfermando de desesperación al no poder amar. ¿Por qué? Porque se trata de un amor inconsistente al que le falta lo eterno. Mientras el individuo añora un amor eterno huye a la vez del deber de amar eternamente; por consiguiente, el amor del esteta siempre está expuesto a la angustia, dado que todo es cambiante. Este desequilibrio entre lo infinito y finito, la temporalidad y la eternidad es lo que produce la enfermedad en el espíritu.

La ansiedad que padece el enamorado deviene siempre en dirección de la libertad. Kierkegaard se remite al génesis de Adán y Eva para afirmar que “Adán pone el pecado en sí mismo, pero también para toda la especie” (Kierkegaard, 2007, p. 107). Ante la prohibición de Dios de no comer el fruto prohibido, se establece no solo el deber, sino la posibilidad que no estaba previamente contemplada, esta posibilidad deviene en la responsabilidad que tiene el sujeto frente a sí mismo para elegir libremente, de allí que la libertad esté relacionada con la angustia. La angustia es entonces el resultado del paso de la inocencia al pecado. De hecho, para Kierkegaard, el origen de la cultura humana y su desarrollo tiene una explicación en la relación del hombre con el pecado, y esta es no una relación natural sino espiritual.

La angustia es una categoría psicológica intermedia cuyo objetivo es osado y limitado al mismo tiempo; pretende decir lo indecible y únicamente logra describir lo consumado. [...] Sólo puede hablar de lo que acontecerá o de lo que ya ha acontecido, pero jamás de lo que acontece. Esta limitación suya puede comprenderse si notamos que lo que acontece es la libertad. Podemos decir entonces que el límite de la angustia, y por lo tanto de la psicología de Haufniensis es la libertad. Y podemos sostener además que el problema de la libertad es concebido en términos psicológicos. (Dip, 2018, pág. 40)

Una importante característica de la angustia es que su objeto es indefinido, no es nada, diferencia importante a destacar en comparación con el miedo, en donde sí hay un objeto definido, por ejemplo, miedo al agua, a las alturas, etc. Para Kierkegaard la angustia produce un doble efecto, por un lado, repulsión y por otro lado atracción, de allí su ambigüedad, nombrada también como una antipatía simpática o una simpatía antipática. Tanto la libertad y la capacidad para elegirse son el mayor distintivo del ser humano por encima de la razón. El presente filósofo afirma también, como parte de la justificación del estadio religioso, que

cuanto más se desespera el yo, está más cerca de dar un salto. De allí que la fe es considerada un t́elos, “por eso la enfermedad progresa en sentido inverso que la enfermedad corporal. En el caso de la desesperación, cuanto más enfermo se encuentra el individuo, más cerca de la cura se halla” (Dip, 2018, pág. 63).

La desesperación, así como la angustia, solo vienen a definir propiamente lo humano. Aunque la angustia también es un tema central en la obra de Freud, el médico vienés la aborda de manera distinta, pues para él, ésta es una señal que emerge ante el peligro. En su obra, la angustia también está presente durante toda la vida del individuo, esta acontece no con el pecado sino con el nacimiento, que bien se asemeja a la caída de la gracia o la expulsión de paraíso. De allí que, para el autor de *Tótem y tabú*, el retorno a un estado de plena quietud está marcado por la vuelta al vientre materno. Se trata pues de un acontecimiento de separación de la madre caracterizado por el dolor. El infante ha perdido un entorno de seguridad que antes le rodeaba y ahora deberá desarrollar gradualmente la capacidad para postergar sus necesidades, que ya no serán satisfechas de manera inmediata, por lo que el infante corre el riesgo de quedar desvalido.

La angustia es la reacción originaria frente al desvalimiento en el trauma, que más tarde es reproducida como señal de socorro en la situación de peligro. El yo, que ha vivenciado pasivamente el trauma, repite {wiederholen} ahora de manera activa una reproducción {Reproduktion} morigerada de este, con la esperanza de poder guiar de manera autónoma su decurso. (Freud, 1992, p. 156)

A lo largo de la vida, la angustia puede volverse angustia de separación, caracterizada por el temor a la pérdida del objeto amado, esto último terminará por teñir los vínculos amorosos de una persona. Distingue también dos modos de angustia conceptualizados como angustia realista y angustia neurótica. En la primera, existe un peligro real que proviene del exterior y que amenaza al individuo, en cambio la angustia neurótica acontece ante la sensación de una amenaza de la cual no se tiene noticia, por tanto, es un peligro pulsional generado por el yo del individuo quien da la señal de angustia ante la sensación de riesgo, nace como reacción ante el temor de perder el objeto de amor, puesto que en su deseo existe la fantasía de llegar

a poseerle, sin embargo, el otro es inapropiable, de allí que sea viable decir que no hay deseo sin angustia.

La capacidad que tenga el individuo para poder gestionar su angustia daría como resultado una serie de mecanismos defensivos que pueden ir, desde los más primarios como la escisión en casos psicóticos, hasta la racionalización en la neurosis. Es decir, a mayor capacidad de gestionar la angustia, el individuo podrá ser capaz de poseer una estructura de personalidad más saludable que aquella que tiene dificultades para soportar y manejar la angustia. Dicho de otra manera, en Freud, el yo enferma cuando no es capaz de gestionar adecuadamente la angustia. En resumen, Kierkegaard como Freud, hacen del amor una cuestión esencial. El amor reflejará la falta del otro al que se le busca, pero nunca se le aprehenderá, de la misma forma que Psyque con Eros, sin embargo, no por ello dejará de buscarle a sabiendas de que siempre faltará. Es gracias a esta falta que el amor puede ser posible, puesto que, si fuese algo cerrado y por tanto completo, no quedaría nada más que el aburrimiento. Para Freud, el sufrimiento dado por el amor se adquiere, no sólo por la imposibilidad de amar e intentar poseer el objeto amoroso, sino por el temor a la pérdida de los objetos amados. “En general todo lo humano es incompleto” (Kierkegaard, 2015, p. 38), de allí el carácter simpático y antipático en el amor. Si provenimos de una escena faltante en la que no estuvimos, si al nacer el otro falta, si durante toda la vida el individuo está buscando sustituir errantemente esa falta, es porque entonces hemos de asumir la falta como algo constitutivo de la subjetividad que posibilita el devenir y, por consecuencia, hay que abandonar de una vez y para siempre la cursilería de la completitud en el amor.

## CONCLUSIÓN

Estas últimas líneas son dirigidas a la comunidad de psicólogos clínicos en el estado de Guanajuato, en especial, a aquellos que son adeptos al mundo del psicoanálisis. Con frecuencia, en las aulas universitarias, la enseñanza del psicoanálisis está más próxima a una novela heroica que al estudio crítico y metodológico del psicoanálisis. Esta novela tiene como protagonista a Freud, un héroe prácticamente mitológico, un ser habitado por un pensamiento genial que vive incomprendido por la sociedad de su tiempo. Todo en él es esencial, lo que significa que desde su concepción estaba ya destinado a ser lo que fue sin el soporte de nadie. Con su pluma fue lanzando espadazos en contra de sus rivales. Siempre victorioso, demuestra su éxito mediante la creación de un pensamiento omniexplicativo sin precedentes llamado *psicoanálisis*.

Plasmada de esta manera, dicha idea no solo es insostenible, sino incluso cómica. Sin embargo, no son pocos quienes no solo niegan, sino que incluso ignoran que en el pensamiento freudiano hay una influencia fundamental de Kant, Schopenhauer, Nietzsche, entre otros filósofos. Lo cierto es que Freud se ha convertido en un personaje dicotómico, por un lado, ha sido objeto de culto cuasi religioso para las facultades e institutos psicoanalíticos (incluso mercadológicamente vende bien la “marca” Freud) y, en otros contextos, es un personaje que contiene los más feroces ataques, en fin, una ficción. Ernest Jones escribió la biografía de Freud situando al *herr professor* cerca a la genialidad; en contraparte, los textos de Michel Onfray muestran al fundador del psicoanálisis como un charlatán, un médico homeópata, y otras críticas más le han acusado de misógino y hasta perverso, pese a que las mujeres siempre tuvieron un papel fundamental para el desarrollo psicoanalítico. Personajes como Sabina Spielrein, Helene Deutsch, Marie Bonaparte, Karen Horney, Lou Andreas Salomé y por supuesto Bertha Pappenheim, mejor conocida como Ana O, contribuyeron notablemente al desarrollo del movimiento psicoanalítico, incluso ahora podemos afirmar que, si bien en los comienzos de psicoanálisis el movimiento estaba conformado mayoritariamente por varones, hoy podemos afirmar que hay más psicoanalistas mujeres que hombres.

Lamentablemente la obra freudiana ha carecido desde hace mucho tiempo del estudio riguroso, lo que deviene en la creación de interminables tribus psicológicas y psicoanalíticas (cada una con sus respectivos tótems teóricos) que están a favor o en contra de Freud, pero nunca sin Freud; como si la única postura teórica bajo la cual se pudiera situar ante el psicoanálisis quedara entre el amor y el odio al médico de Viena. Paradójicamente ni los ataques de Popper, Grünbaum, Onfray y las fuertes críticas provenientes de la antropología, la filosofía, la sociología, etc. han causado el resquebrajamiento del psicoanálisis. Si alguien es responsable de la debacle mundial del pensamiento psicoanalítico, son los psicoanalistas. Hemos llegado al punto en que hoy por hoy es necesario salvar al psicoanálisis de los propios psicoanalistas, quienes incluso desconocen a Freud, pues si acaso sabrán datos generales del médico de Viena, como su fecha de nacimiento, el nombre de su esposa, el nombre de sus más cercanos colaboradores, etc. pero en general, ya no se lee a Freud directamente y menos se le estudia de manera crítica. Con procesos de “curación” que llevan décadas en interminables silencios sobre un diván, o sesiones lacanianas cuya duración no suele rebasar en promedio los 10 minutos y bajo la utopía de un analista neutral, apolítico, frío y distante, “los psicoanalistas han hecho de su práctica algo indeseable” Roudinesco (2019), una doctrina similar a la catequesis religiosa, con todo y su oscurantismo, hasta el punto en que hicieron del psicoanálisis su única fuente de pensamiento y desde la cual siguen buscando, jocosamente, explicarse todo.

En México y, específicamente en el Estado de Guanajuato, no estamos ni cerca del furor que se ocasionó en Viena con la primera ola psicoanalítica, ni tampoco del segundo oleaje producido en Francia en los años sesenta, ni siquiera de la pasión con que se ha abordado en Argentina. Para lograr el resurgimiento psicoanalítico y su avance siempre será necesario volver a los textos fundamentales y leerles desde otras perspectivas que posibiliten su reinención. Hay que arrebatarse el psicoanálisis de aquellos psicoanalistas que renunciaron pronto a teorizar y asumir una postura autocrítica, antes de que termine de colapsar. Así pues, uno de los fines que este estudio persiguió fue iluminar algunas vetas filosóficas sobre las cuales el psicoanálisis freudiano se erigió y sin las cuales no hubiera sido posible ser. Volver a replantear el estudio del psicoanálisis implica hacerlo desde un lugar con mayor rigor y seriedad, desde allí será posible su reinención.

Es necesario denunciarlo, el psicoanálisis no puede posicionarse como víctima ni de las neurociencias, la filosofía, la antropología, etc. Con dos, tres, incluso cuatro sesiones por semana, volvió a convertirse en una terapéutica exclusiva para gente adinerada y con mucho tiempo. Esto por supuesto marca un sesgo muy grande con el resto de la población para quienes les resulta prácticamente inalcanzable, incluso para aquellos interesados en estudiar psicoanálisis a través de una institución, se convierte en un fuerte gasto mensual que corre entre inscripciones, colegiaturas, análisis, supervisión de casos al interior de la misma institución y un sinfín de eventos más. La apuesta entonces es recuperar el estudio psicoanalítico, sacarlo del dogma y la teorización endogámica, para hacer posible un psicoanálisis que dé validez a otros soportes teóricos y se nutra de ellos. Subrayo cuando digo “un” psicoanálisis, no “EL” psicoanálisis, pues, como se ha dicho, no se trata de un cuerpo teórico unificado, de allí su complejidad, sino que se trata de múltiples aristas que apuntan en todas direcciones. Lo cierto es que aún vivimos en una cultura con tintes freudianos por doquier, desde la literatura, el cine o hasta el lenguaje cotidiano, incluso Freud mismo se volvió un objeto de estudio y, a un siglo después, el psicoanálisis sigue causando agitación en varios rincones del mundo.

La presente investigación está estructurada en tres capítulos. En el primero de ellos se aborda el pensamiento de Arthur Schopenhauer haciendo énfasis en la metafísica del amor y su obra máxima, *El mundo como voluntad y representación*. Este apartado de la tesis nos permite dar cuenta que el mundo y aquello que pudiéramos llamar “real” no es más que una mera representación. La obra de Schopenhauer expone el carácter azaroso del individuo, su finitud y la muerte como aquello que acecha los vínculos humanos, gracias a ella es posible dotar de sentido al amor. Queda expuesto también que el amor no representa la mayor potencia en lo humano, pues siempre quedará rebasada por la muerte que es absoluta. El fin del amor devela a un sujeto doliente, en donde el dolor es producido por una herida narcisista, en tanto que el amado como el amante solo existen como representación. “La realidad estética es superior de la realidad antes de la realidad, por lo tanto, una ilusión [...] Un poeta y un enamorado pueden tener una idea ideal de la bienamada, pero no pueden al mismo tiempo saber con seguridad si en realidad esta idea es verdadera o no” (Solórzano, 2013, p. 61).

El capítulo dos, entrelaza aún más la obra de Schopenhauer con la de Freud. Conceptos como inconsciente, ello, pulsión, etc., fueron desarrollados a partir de otros previamente expuestos por Schopenhauer tales como, voluntad, inconsciente, metafísica, etc. Ambos cuestionan la razón cartesiana para dar cuenta de la irracionalidad del ser humano y lo azaroso de su existencia, también, la noción de amor emerge de manera inconsciente, aunque persigue distintos fines. En Freud, el amor permite la subjetividad y el erotismo, en cambio para Schopenhauer, se trata de un engaño de la voluntad con el único fin de perpetuar la especie, de allí que para nuestros dos autores el amor adquiera un carácter necesario. En función del primer capítulo, se articula la imposibilidad del amor, a través del desarrollo conceptual sobre el *deseo* en Schopenhauer, dado que éste siempre será la expresión de una carencia. El amado por tanto será un ser al que se desea, aunque nunca se le llegue a poseer.

Por último, en el tercer capítulo emerge la obra de Kierkegaard, un pensador cercano a la época tanto de Schopenhauer y Freud. Aquí se expusieron las similitudes y diferencias teóricas con los dos primeros pensadores en relación al amor. Kierkegaard expone que la vida estética y ética del enamorado conduce hacia la angustia y la desesperación. Con base a lo anterior, la obra del filósofo danés exhibe la imposibilidad del amor bajo la forma como lo plantean tanto Badiou como Byung Chul Han. En él, la necesidad del amor estético y ético se desenvuelve como una vía errante para sobrellevar la existencia. Al final queda expuesta la relación íntima del psicoanálisis freudiano con la filosofía, en particular con Kierkegaard y Schopenhauer, así como la necesidad de volver a los textos fundamentales de Freud, seguir sus raíces filosóficas y desde allí posibilitar un tipo de psicoanálisis crítico en constante devenir, que rompa con la rigidez de la enseñanza dogmática.

Así pues, bajo la óptica de los tres pensadores románticos anti hegelianos y en relación a la salida del infierno narcisista que plantea tanto Badiou como Chul, es menester afirmar que el ser humano es contingente y mero deseo, por consiguiente, carencia y dolor. La existencia del hombre como tal es innecesaria, ha sido azarosamente creado, arrojado a la muerte y de cara a la nada. La angustia se erige como el estado del hombre, esta última no es algo que pueda controlar, ya que no se encuentra fuera de sí sino dentro. Para no ser devorado por el

abismo de la nada, el ser humano ha necesitado crear una serie de metáforas sobre las cuales pueda descargar su existencia, tales como la verdad, la justicia y por supuesto el amor, sin esto, la vida como tal sería insoportable. Entonces, si Dios ha muerto como Nietzsche afirma, es posible decir que en la época presente su lugar lo ha ocupado la economía o el culto exacerbado de sí, de allí que ni ahora ni antes, la salida que plantea Chul sea posible; ni dar el paso de lo UNO a lo DOS, que propone Badiou, en donde el individuo trasciende su narcisismo para encontrarse con otro, todo esto no sería más que una ilusión. Lo que ambos filósofos consideran como salida no es más que la idealización de sí en el otro, lo cual sigue remitiendo al individuo, entonces es en el fondo un amor propio y no a otro. Si hablásemos de salidas de sí, cabría colocar en el mismo lugar a la angustia quien pone de cara al sujeto, pero no necesariamente con algo mejor, sino incluso con algo peor, con la nada. Esta imposibilidad de no poder conectar con el otro más que por vías narcisistas no tendría por qué verse como algo peyorativo o como un problema a transformar en su opuesto, sino como algo sencillamente humano para aceptarse como tal. Narciso está enamorado de una imagen, su muerte no fue a causa de su amor, sino de su deseo de poseerse.

Se ama al otro, no en términos judeocristianos, es decir, sin importar quién es y sin esperar nada a cambio, no. El sujeto amado lo es, a medida que es compatible con el mundo de deseos del individuo y del cual siempre se espera algo. De allí que el amor no consuela al sujeto, el mismo amor es generador de angustia, el enamorado idealiza, proyecta, se identifica con otro, busca poseer y en esa posesión busca exclusividad; es en resumen un individuo angustiado y desesperado, ya que su amor siempre está amenazado por la finitud pese a todos sus vanos esfuerzos. Ningún amor es duradero, pues no es lo mismo pensar que una pareja se puede sostener durante años, incluso toda su vida junta, simplemente porque se trata únicamente del encuentro de dos soledades que hacen soportable la existencia. La finitud del amor está marcada justamente por aquello que le motivó en un inicio por el deseo. Como Schopenhauer afirma, el deseo no es algo que pueda permanecer fijo e inmóvil en una sola persona, dado que somos seres deseantes es imposible no desear, aquel que no desea está muerto. Desde allí ninguna persona pueda llenar y satisfacer por completo el mundo de deseos del otro, por más institucionalizado que hoy pueda estar el amor, el deseo siempre sonreirá ante dichos límites, ya que las personas pueden casarse, incluso para toda la vida, pero el deseo no, el

deseo no se casa con nadie ni con nada. La felicidad que el amor produce no sería más que una ilusión temporal, en este sentido, para el filósofo danés “sólo el amor recordado es feliz” (Kierkegaard, 2015, p. 69) ya que el recuerdo es capaz de satisfacer cualquier realidad y se ubica en un sitio atemporal. Freud hizo del hombre un animal erótico mediante el deseo. Para él, el deseo sería tanto más humano que el mismo enamoramiento o que el amor mismo. Gracias al deseo y a que el individuo es un ser deseante, éste puede forjar sus vínculos.

- **Una última propuesta**

¿Dónde colocar al amor entonces? Para responder esta pregunta es necesario recordar que, en psicoanálisis, lo fundamental se establece en la relación que el sujeto realiza con la palabra, es decir, que en un sueño importa más el relato del sueño que el sueño mismo, en especial porque nunca tendremos acceso al material inconsciente de forma pura y total, lo que deviene entonces en representación. Esta precisión nos lleva a descolocar el amor de la ciencia y de la metafísica, para posicionarlo en el relato, dada la relación intrínseca entre lenguaje y pensamiento, pero, sobre todo, entre lenguaje e inconsciente. Provenimos de diferentes relatos, como seres semánticos nuestras historias de amor son solo eso, historias. El amor como sentimiento narrativo que roza la piel de la existencia solo puede existir si detrás hay una historia que contar, y así como hay narración, hay diferentes voces narrativas que construyen el relato y que se deconstruyen desde donde se narre, se piense y se recuerde. En estas voces narrativas acontecen las fuerzas conscientes e inconscientes del individuo, aquellas voces que hablan a través de nosotros y que escribimos, incluso con el cuerpo, y donde consciente e inconsciente convergen en el mismo relato. Amor y dolor, por último, son el anverso y reverso de una misma relación dialéctica, ya que amar a otro, igualmente finito, implica saber que en algún momento se le perderá, lo que conduce al individuo al dolor y, en este sufrimiento por ese otro, yace un fondo amoroso. Subrayo aquí lo relacional del amor para quitarle de esta manera su carácter esencial. En fin, esta es la paradoja del ser humano, puesto que ese otro amoroso es necesario para la construcción de la subjetividad, lo que deja al amante oscilando entre la cima y la sima de sí mismo, pese a ello le es imposible sustraerse del fenómeno amoroso. Si en el amor como representación, el

amor mismo es más grande que la persona amada, es porque se trata de la presencia inmanente de lo real en lo imposible y pese a su imposibilidad, seguiremos errantemente buscándole, pues solo el amar y elegir, no a una persona sino elegir amarle, nos ampara de la vida misma y de la angustia de existir.

## Bibliografía

Apuleyo. (1983). *El asno de oro*. Madrid: Gredos.

Ávila, J. R. (2006). *Freud en los comienzos*. México DF: Plaza y Valdes.

- Axelos, K. (s.f.). *Revista de la Universidad*. Obtenido de La errancia erotica:  
<https://www.revistadelauniversidad.mx/storage/5ed9b25d-40ad-4471-9346-827eab8db6dd.pdf>
- American Psychiatric Association., A. (2016). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-V)*. Buenos Aires: Editorial Médica Panamericana.
- Braunstein, N., Saal, F., & Saettele, H. (2005). *El lenguaje y el inconsciente freudiano* (4ª. ed.). México: Siglo Veintiuno.
- Badiou, A. (2012). *Elogio al amor*. Buenos Aires: Paidós.
- Butt, R. (3 de Mayo de 1981). *Margaret Thatcher Foundation*. Obtenido de  
<https://www.margaretthatcher.org>
- Caro, H. D. (1 de 3 de 2001). *Biblioteca Digital de la Universidad de Colombia*. Obtenido de bdigital:  
<http://bdigital.unal.edu.co/18985/1/14929-45005-1-PB.pdf>
- Caruso, I. (2010). *La separación de los amantes*. México, DF: Siglo XXI.
- Colina, F. (2011). *Melancolía y paranoia*. Madrid: Síntesis.
- Comte-Sponville, A. (2010). *Sobre el cuerpo*. Buenos Aires: Paidós.
- Comte-Sponville, A. (2012). *Ni en el sexo ni la muerte*. Barcelona, España: Paidós.
- Comte-Sponville, A. (2016). *El amor-la soledad*. Barcelona, España: Paidós.
- Coordinación General de Comunicación Social y Vocería del Gobierno del Estado de Oaxaca*. (12 de febrero de 2018). Obtenido de <http://www.comunicacionsocial.oaxaca.gob.mx/si-duele-no-es-amor/>
- Cucco, M. (2009). *Del destino social a la precariedad narcista. XIII Congreso Argentino de Psicología. "Compromiso social frente a los problemas actuales"*. Conferencia. Córdoba, Argentina.
- Dip, P. (2017). De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar. *Universitas Philosophica*, 117.
- Dip, P. (2018a). Angustia y Alienación: Kierkegaard y Marx. *La Mirada Kierkegaardiana*, 39-47.
- Dip, P. (2018b). *Kierkegaard. Estudio preliminar y selección de textos*. Buenos Aires: Queleer.
- Edipo. (2010). *Sofocles*. Ciudad de México: Penguin Clasicos.
- Elena, J. A. (2010). El destino de la metafísica y la metafísica como destino. *Revista Internacional de Filosofía*, 238.
- Fafián, M. M. (1985). *Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimiento y pasión*. Madrid: Cincel Kapelusz.
- Freud, S. (1992a). *Más allá del principio de placer*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). *Obras completas. (tomo XX). Inhibición, síntoma y angustia*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (2005). *Obras Completas. (tomo XIII)*. Buenos Aires : Amorrortu.
- Freud, S. (2006a). *Obras completas (tomo IV)*. Buenos Aires : Amorrortu.
- Freud, S. (2006b). *Obras Completas (tomo XIV)*. Buenos Aires : Amorrortu.
- Freud, S. (2010). *Cartas de amor*. México DF: Coyoacán.
- Frida Saal, H. S. (2005). *El lenguaje y el inconsciente freudiano*. México, DF: Siglo XXI.
- Gerber, D. (2008). *De la erótica a la clínica. El sujeto en entredicho*. Buenos Aires: Lazos.
- Green, A. (1993). *Narcisismo de vida y narcisismo de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Gurméndez, C. (1985). *Estudios sobre el amor*. Barcelona: Anthropos.
- Han, B. (2014a). *La agonía de Eros*. Barcelona: Herder.
- Herrera, G. (3 de Noviembre de 2018). *Odiseas Narrativas*. Obtenido de <https://narrativa245703577.wordpress.com/>
- Hornstein, L. (14 de Febrero de 2017). *Luis Horstein*. Obtenido de Luis Horstein: <http://www.luishornstein.com/textos/dueloymelancolia.pdf>
- Horstein, L. (13 de Agosto de 2018). *La Capital*. Obtenido de La Capital: <https://www.lacapitalmdp.com/un-analista-debe-preservar-su-eterna-condicion-de-aprendiz/>
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas*. Buenos Aires: Katz.
- Kierkegaard, S. (2006). *Las obras del amor*. Salamanca: Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2007). *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza.
- Kierkegaard, S. (2014). *Diario de un seductor*. México DF: Tomo.
- Kierkegaard, S. (2015). *Diapsálmata*. Madrid: Hermida Editores.
- Kierkegaard, S. (2019). *La enfermedad mortal*. Cambridge: Green Books.
- Krasnogor, R. (01 de Enero de 2017). *El Sigma*. Obtenido de <http://www.elsigma.com/filosofia/freud-y-el-mito-como-fuente-argumentativa/10138>
- Krauss, N. (2016). *Hambre y amor*. Buenos Aires: Letra viva.
- Kreimer, R. (2004). *Falacias del amor*. Buenos Aires: Ediciones Anarres.
- Kundera, M. (2002). *La inmortalidad*. México DF: Tusquets.
- La sangre del león verde*. (Octubre de 2006). Obtenido de <http://www.lasangredelleonverde.com/schopenhauer-el-mundo-como-voluntad-y-representacion/>

- Landriel, C. (2016). *El duelo*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Lutereau, L. (08 de 03 de 2018). *El Litoral*. Obtenido de El Litoral:  
[https://www.ellitoral.com/index.php/id\\_um/144338-por-que-las-parejas-no-duran-espacio-para-el-psicoanalisis-opinion.html](https://www.ellitoral.com/index.php/id_um/144338-por-que-las-parejas-no-duran-espacio-para-el-psicoanalisis-opinion.html)
- Maceiras, M. (1988). *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. Zaragoza: Titivillus.
- Marion, J. L. (2005a). *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: El cuenco de la plata.
- Meguerian, M. (25 de febrero de 2018). *Letra Urbana*. Obtenido de Letra Urbana:  
<http://letraurbana.com/articulos/el-mito-de-eros-y-psique/>
- Miller, J.-A. (18 de septiembre de 2012). Por qué el psicoanálisis no es revolucionario sino subversivo. *Clarín*, págs. [https://www.clarin.com/ideas/por-que-el-psicoanalisis-no-es-revolucionario-sino-subversivo\\_0\\_H1KVpYJ3DQe.html](https://www.clarin.com/ideas/por-que-el-psicoanalisis-no-es-revolucionario-sino-subversivo_0_H1KVpYJ3DQe.html).
- Morales, H. (2014). *Otra historia de la sexualidad*. México, DF: Ediciones de la noche.
- Munnich, S. (1986). *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Nasio, J. D. (1996a). *El libro del dolor y del amor*. Barcelona: Gedisa.
- Nasio, J. D. (1996b). *El placer de leer a Lacan*. Barcelona: Gedisa.
- Nasio, J. D. (2007a). *El dolor de amar*. Buenos Aires: Gedisa.
- Nasio, J. D. (2007b). *El placer de leer a Lacan*. Buenos Aires: Gedisa.
- Nietzsche, F. (1986). *Humano, demasiado humano*. México DF: Editores Mexicanos Unidos.
- Olive, L. (1995). La muerte. Algunos problemas filosóficos. *Ciencias*, 30-35.
- Pifarré, L. (2 de 10 de 2002). *Arvo Net*. Obtenido de <http://arvo.net/filosofia-moderna/la-voluntad-como-fundamento-en-schopenhauer/gmx-niv541-con11932.htm>
- Platon. (2010). *El banquete*. México DF: Taurus.
- Quignard, P. (2005). *El sexo y el espanto*. Buenos Aires: Litoral.
- Rabinovich, D. S. (2015). *Puntuaciones freudianas de Lacan: Acerca de 'Mas allá del principio de placer*. Buenos Aires: Manantial. Obtenido de Salud y Psicología.
- Rodríguez, P. (2014). Kierkegaard y Freud: enfermedad, terapéutica y cura. *Revista De Filosofía Moderna E Contemporánea*, 50-75. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11336/34867>
- Roudinesco, E. (2000a). *¿Por qué el psicoanálisis?* Barcelona: Paidós.
- Roudinesco, E. (2000b). *Por que el psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.

- Roudinesco, E. (18 de Septiembre de 2015). *La voz de Galicia*. Obtenido de La voz de Galicia: <https://www.lavozdegalicia.es/noticia/fugas/2015/09/15/hoy-parece-imposible-vida-sexual-freud-fuera-pobre/00031442333834910895904.htm>
- Roudinesco, E. (2019). *Freud ante las mujeres, la violencia y la muerte*. Seminario, Ciudad de México.
- Rougemont, D. (2009). *Los mitos del amor*. Barcelona: Kairós.
- Safranski, R. (2009). *Romanticismo*. Ciudad de México: Tusquets.
- Safranski, R. (2013). *Schopenhauer y los años salvajes*. Buenos Aires: Tusquets.
- Salas, O. M. (2018). Cotidianidad, enajenación y praxis: Aseveraciones en torno a José Revueltas y Henri Lefevre. *Rev. Ciencias Sociales Universidad de Costa Rica*, 159.
- Schopenhauer, A. (1999). *Epistolario de Weimar*. Madrid: Valdemar.
- Schopenhauer, A. (2011). *Los dolores del mundo*. Madrid: Sequitur.
- Schopenhauer, A. (2013b). *Eudemonología o el arte de ser feliz*. México : Tomo.
- Schopenhauer, A. (2015). *El amor, las mujeres y la muerte*. Ciudad de México: Coyoacán.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Alianza.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación II*. Madrid: Alianza.
- Sloterdijk, P. (2010). *Temperamentos filosóficos*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Torres, T. (1993). *El amor como síntoma*. Caracas: Editorial Psicoanalítica.
- Torres, T. (2012). De la satisfacción inmediata. *De la satisfacción inmediata*, (pág. 9). León Guanajuato.
- Trías, E. (2006). *Tratado de la pasión*. Barcelona: De Bolsillo.
- Urquijo, H. (21 de 06 de 2017). *coldepsicoanalistas.com.ar*. Obtenido de coldepsicoanalistas.com.ar: <http://www.coldepsicoanalistas.com.ar/biblioteca-virtual/leer/?id=110>
- Virgilio, C. M. (2012). *Scielo*. Obtenido de Scielo: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-16862012000200023](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862012000200023)
- Zizek, S. (2 de Julio de 2009). *Youtube*. Obtenido de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=L-ec094ZiUw>

---

<sup>i</sup> *Si un médico habla sobre la digestión, las gentes escuchan con modestia y curiosidad. Pero si un psicólogo habla del amor, todos le oyen con desdén, mejor dicho, no le oyen, no llegan a enterarse de lo que enuncia, porque todos se creen doctores en la materia*

<sup>ii</sup> “Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que esta hace de él. Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece. No obstante, nos dispondremos satisfechos a experimentar que la enmienda de la percepción interior no ofrece dificultades tan grandes como la de la percepción exterior, y que el objeto interior es menos incognoscible que el mundo exterior” (Freud, 2006, pág. 167)