



Bárbara Bettocchi y Raúl Fatule  
(editores)

# UNA VISIÓN BINOCULAR

## PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ



UNA VISIÓN BINOCULAR  
PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA



BÁRBARA BETTOCCHI Y RAÚL FATULE  
(editores)

# UNA VISIÓN BINOCULAR

## PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

*Una visión binocular. Psicoanálisis y filosofía*

Bárbara Bettocchi y Raúl Fatule  
(editores)

© Bárbara Bettocchi y Raúl Fatule, 2014

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2014

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,  
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 978-612-317-023-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-12321

Registro del Proyecto Editorial: 31501361400772

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## Índice

|              |   |
|--------------|---|
| Introducción | 9 |
|--------------|---|

### DE LO INTRAPSÍQUICO A LO INTERSUBJETIVO: PULSIÓN Y RECONOCIMIENTO

|   |    |
|---|----|
| Freud y Schopenhauer: voluntad, pulsión y represión<br><i>Francisco Otero</i> | 15 |
|---|----|

|  |    |
|--|----|
| Amor, paternidad y lucha por el reconocimiento en los escritos<br>de Jena de Hegel<br><i>Soledad Escalante</i> | 31 |
|--|----|

### HERRAMIENTAS CLÍNICAS O CATEGORÍAS TEÓRICAS: LOS CONCEPTOS PSICOANALÍTICOS

|  |    |
|--|----|
| Ficciones epistémicas o utensilios hermenéuticos: acerca del estatus<br>de los conceptos psicoanalíticos<br><i>Marcos Herrera Burstein</i> | 55 |
|--|----|

|   |    |
|---|----|
| Algunos desarrollos teóricos de W. R. Bion y sus fundamentos<br>epistemológicos<br><i>Beatriz E. Miramón, Ana Terán de Corniglio y Eduardo M. Marín</i> | 73 |
|---|----|

|   |    |
|---|----|
| Categorías lógicas psicoanalíticas<br><i>Jorge Kantor</i> | 95 |
|---|----|

|  |     |
|--|-----|
| Algunos comentarios acerca de la relación posible<br>entre matemáticas y psicoanálisis<br><i>Noemí Cohen Levis</i> | 109 |
|--|-----|

RACIONALIDAD E INCONSCIENTE:  
SUEÑO, LENGUAJE Y PENSAMIENTO

|   |     |
|---|-----|
| Los límites de la irracionalidad<br><i>Pablo Quintanilla</i>  | 123 |
| Mente y realidad: modos de vinculación no reflexivos<br>en la experiencia subjetiva temprana<br><i>Carla Mantilla</i>               | 137 |
| Psicoanálisis, semiótica y lingüística: una alianza conveniente<br>para el estudio de los sueños<br><i>Susana Vinocur Fischbein</i> | 155 |

EN DIÁLOGO CON LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA:  
WITTGENSTEIN, RICŒUR, NUSSBAUM

|  |     |
|--|-----|
| Algunos conceptos de Ludwig Wittgenstein aplicables al psicoanálisis<br><i>Carlos A. Crisanto</i>  | 197 |
| La filosofía hermenéutica y el naturalismo de Freud.<br>En torno a los puntos de partida de Paul Ricœur<br><i>Jorge L. Abumada y Eitan Gomberoff</i> | 221 |
| Las emociones como juicios de valor: un diálogo interdisciplinario<br><i>Pepi Patrón</i>   | 245 |
| Sobre los autores  | 261 |

## INTRODUCCIÓN

*Visión binocular* es un concepto que en óptica, oftalmología y optometría se refiere a la visión conjunta de los ojos, en la que, a pesar de que cada uno de ellos es independiente y tiene su propio punto de vista, ambos se superponen y fusionan, con lo cual se logra ver una sola imagen. Ahora bien, en el campo del psicoanálisis, fue Wilfred Bion quien, hacia 1962, introdujo este concepto para resaltar la importancia de un buen funcionamiento mental: la visión binocular es la capacidad para transitar de lo consciente a lo inconsciente y viceversa, ampliando y profundizando nuestra captación de la realidad. Dieciséis años después, Hans Loewald, otra figura emblemática del psicoanálisis, también pensó en este concepto para caracterizar la vivencia en la que la realidad y la fantasía se experimentan simultánea y separadamente, como si se vieran desde una perspectiva elevada, enfoque que posibilita una comprensión más extensa de ambos fenómenos. En suma, se trata, siguiendo a Bion, de una noción que describe un estado mental de percepción ampliada, debido a que la conciencia y el inconsciente —realidad y fantasía, en Loewald— no son dos instancias separadas e incomunicadas sino, más bien, capaces de correlación y autorreferencia.

Es justamente pensando en esta correlación y autorreferencia que hemos elegido el concepto de visión binocular para expresar la posibilidad de articulación de dos vértices de aproximación a los mismos fenómenos,

como es el caso del psicoanálisis y de la filosofía, dos disciplinas que mantienen una estrecha, y muchas veces problemática, vinculación.

Somos conscientes, no obstante, de las dificultades implícitas en el intento por establecer un diálogo interdisciplinario, porque incluso dentro de una misma disciplina existen múltiples divergencias entre las distintas corrientes y líneas de pensamiento. Y eso queda reflejado también en este libro. Justamente nuestra motivación es que, en el encuentro de convergencias y divergencias entre ambas disciplinas, estas puedan enriquecerse.

A pesar de lo amplio que puede ser el tratamiento de la relación entre el psicoanálisis y la filosofía, al momento de articular los trabajos en el todo del libro han emergido, como constantes, ciertos temas que han funcionado como ejes para agrupar los textos: la relación entre lo intrapsíquico y lo intersubjetivo a través de los conceptos de reconocimiento y pulsión; la discusión epistemológica acerca del estatus y alcance de los conceptos psicoanalíticos; el debate sobre la dimensión de la racionalidad y del inconsciente; y, por último, las propuestas teóricas actuales a partir del diálogo interdisciplinario.

Dentro del primer eje temático, al que hemos titulado «De lo intrapsíquico a lo intersubjetivo: pulsión y reconocimiento», se encuentran los trabajos de Francisco Otero y de Soledad Escalante. Otero revisa las coincidencias y divergencias entre el fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud, y el filósofo Arthur Schopenhauer en torno a los conceptos de voluntad, pulsión y represión. En el segundo artículo se revisan las ideas de G. W. F. Hegel sobre el reconocimiento y las posibles vinculaciones de este concepto con el pensamiento psicoanalítico.

En el segundo eje temático, «Herramientas clínicas o categorías teóricas: los conceptos psicoanalíticos», se han agrupado los textos que se ocupan de las bases y del estatus epistemológico de las nociones psicoanalíticas, y sobre su alcance teórico y clínico. Marcos Herrera Burstein, por ejemplo, se pregunta sobre la naturaleza de los conceptos psicoanalíticos, intentando esclarecer su función y su sentido. Por su parte, Beatriz E. Miramón,

Ana Terán y Eduardo M. Marín exploran los desarrollos teóricos del psicoanalista Wilfred Bion, indagan la relación de estos con nociones propuestas por científicos pertenecientes a los campos de la física, química y matemática, y encuentran sus fundamentos epistemológicos. Por otro lado, Jorge Kantor revisa cuidadosamente las nociones de espacio y tiempo en el psicoanálisis, partiendo de la concepción de Freud y comparándola con la de autores como Immanuel Kant e Isaac Newton. Pero, además, expone las ideas de psicoanalistas posfreudianos como Matte Blanco, con lo cual comprueba cómo constantemente hacemos un uso implícito de ambos conceptos, tanto en la práctica clínica como en la teoría. Cierra esta parte del libro el artículo de Noemí Cohen Levis, en el cual se establece un diálogo entre el psicoanálisis y las matemáticas a partir de las ideas de Jacques Lacan.

El tercer eje temático se titula «Racionalidad e inconsciente: sueño, lenguaje y pensamiento». En esta parte los autores establecen un diálogo fructífero entre el psicoanálisis, la filosofía del lenguaje y la lingüística. El trabajo de Pablo Quintanilla revisa las nociones de racionalidad e irracionalidad a partir del descubrimiento freudiano, siguiendo las ideas propuestas por Donald Davidson. Carla Mantilla, por su parte, revisa los modos prerreflexivos de vinculación estudiados por el psicoanálisis, para proponer la existencia de una subjetividad temprana y cuestionar las posturas de filósofos analíticos como Davidson y Marcia Cavell. Finalmente, Susana Vinocur Fischbein busca establecer un riguroso diálogo entre los aportes de Willy Baranger a la teoría psicoanalítica de los sueños y las ideas del filósofo C. S. Peirce. Su trabajo se desarrolla en el campo de la semiótica y pretende determinar las implicancias técnicas del manejo de los sueños en la sesión psicoanalítica.

La cuarta parte, titulada «En diálogo con la filosofía contemporánea: Wittgenstein, Ricœur, Nussbaum» cierra el volumen con tres artículos en los que se revisan las propuestas teóricas de estos tres filósofos contemporáneos que, desde distintos ángulos, han dialogado con el psicoanálisis. El trabajo de Carlos A. Crisanto examina la vida y la obra del

filósofo que inauguró lo que se conoce como el giro lingüístico y que alguna vez se consideró discípulo de Freud: Ludwig Wittgenstein. En el segundo artículo, Jorge L. Ahumada y Eitan Gomberoff discuten las principales ideas de Paul Ricoeur en torno a Freud y al psicoanálisis, mediante la revisión de conceptos como el lenguaje, los sueños y el simbolismo. Por último, Pepi Patrón reflexiona sobre las emociones consideradas como juicios de valor a partir de las ideas de Martha Nussbaum, filósofa que se apoya en el psicoanálisis, la literatura y la música para fundamentar su propuesta teórica.

Si bien las contribuciones de este libro son solo algunas aproximaciones a los temas abordados por el psicoanálisis y la filosofía, esperamos que estas despierten nuevas inquietudes en todos aquellos interesados en este diálogo interdisciplinario.

Los editores

**DE LO INTRAPSÍQUICO A LO INTERSUBJETIVO:  
PULSIÓN Y RECONOCIMIENTO**



## FREUD Y SCHOPENHAUER: VOLUNTAD, PULSIÓN Y REPRESIÓN

*Francisco Otero*

La filosofía de Schopenhauer es vista actualmente como una teoría superada. No se le incluye en la currícula universitaria, acaso para mantenerle firme el afán de no ser un filósofo académico. No obstante, su importancia es indiscutible y su pensamiento ha ejercido fuerte influencia sobre pensadores tan diversos y profundos como Nietzsche, Freud, Mann, Borges, entre otros. Borges cuenta que aprendió el alemán para poder leer a Schopenhauer en su lengua nativa. Incluso llegó a decir (en *Otro poema de los dones*) que acaso el filósofo logró descifrar el universo (1974, p. 936). Sobre Freud ejerció gran influencia en la concepción del psicoanálisis (Freud, a su vez, gustó de considerarse a sí mismo un descifrador de enigmas). Así, es muy saltante la importancia que tanto Freud como Schopenhauer otorgan a la sexualidad como clave de explicación y comprensión de la complejidad del ser humano. Pero también son precisas las diferencias (Schopenhauer hace metafísica tomando como punto de partida al cuerpo, mientras Freud se asume como científico y adalid de la ciencia positiva). Sin embargo, la relación entre ambos autores ha sido poco explorada y sigue siendo un territorio por descubrir y sondear, como veremos en seguida.

La relación entre Freud y Schopenhauer ha sido abordada por distintos autores (Assoun, 1982; Barreira, 2002; Young & Brook, 1994; Zentner, 1995) desde diversas perspectivas, pero apuntando hacia los nexos

comunes con el propósito de extraer las similitudes y diferencias entre los planteamientos teóricos de ambos pensadores, ya sea que se trate de rastrear los antecedentes del psicoanálisis en la filosofía de Schopenhauer, ya de felices y sorprendentes coincidencias. La sexualidad y la represión son acaso los rasgos comunes más evidentes; no obstante ambas nociones reposan, a su vez, sobre los conceptos de voluntad (*der Wille*, en Schopenhauer) y de pulsión (*der Trieb*, en Freud). El propósito de las páginas siguientes, por consiguiente, es ofrecer un sucinto panorama de algunos estudios realizados sobre la relación entre ambos pensadores con la finalidad de precisar sus alcances y límites.

En la biografía *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, Gay señala que Freud oponía resistencia a la influencia de Schopenhauer y Nietzsche, aunque «sin poder evitarla por completo» (1989, p. 413), sobre todo en cuanto al reconocimiento de la relevancia de las fuerzas inconscientes de la mente frente a la tradicional sobreestimación del poder de la conciencia. También señala que Freud no descubrió el inconsciente ni «tampoco fue el primero en afirmar la fuerza elemental de los deseos apasionados» (p. 161). Ya Ellenberger lo había señalado previamente (1970). Por su parte, el biógrafo traza la genealogía del inconsciente desde el Antiguo Testamento, pasando por Platón, Agustín y Montaigne, solo por mencionar algunos de los muchos «hombres [que durante siglos] sondearon la acción de las pasiones en su vida interior» (Gay, 1989, p. 161). Agrega que «el siglo XIX fue el siglo psicológico por excelencia» (1989, p. 161) y menciona a Rousseau y Goethe como antecesores más inmediatos, junto a Byron y Stendhal, e incluso Nietzsche, James, Carlyle y Emerson (quienes hablan de la tendencia a la introspección que percibieron en su tiempo). Sin embargo, Gay omite a Schopenhauer en la elaboración de su censo, como lo hará también Jones en su biografía de Freud de 1956. Por otro lado, el biógrafo apunta que

[...] durante el siglo XIX la ciencia de la psicología había realizado avances impresionantes y magníficos. Pero su posición era paradójica:

se había emancipado de la filosofía, como antes lo había hecho de la teología, solo para aceptar el abrazo imperioso de un nuevo amo, la fisiología (p. 151).

Oponiéndose a esta afirmación, Schopenhauer realiza una tópica al delimitar los alcances y límites de la ciencia y la filosofía, y piensa que ningún acto de la voluntad puede reducirse a la pura materia; en otras palabras, en este contexto y para este autor, la fisiología ayuda a la psicología, pero en modo alguno la explica completamente ni, mucho menos, la agota. Freud pareciera tributario de esta tópica.

Con todo, el libro de Gay, más actual que el de Jones, es una buena biografía: ofrece resúmenes bastante precisos de los escritos freudianos en orden cronológico y muestra el desenvolvimiento y la evolución de su pensamiento. Reconoce las principales influencias de Freud (Lichtenberg, Breuer, Brücke, Fechner, etcétera), pero no concede demasiada importancia a Schopenhauer y apenas lo menciona unas seis veces a propósito del sueño (p. 159), la sexualidad (p. 182), la represión (p. 411), el inconsciente (p. 413) y la muerte (pp. 439 y 450), temas todos estos fundamentales para Freud<sup>1</sup>.

Por otra parte, en *¿Préstamos inconfesables? La relación entre Schopenhauer y Freud*<sup>2</sup>, tomando como punto de partida el trabajo de Freud, Barreira, como historiador del psicoanálisis, sugiere que el esclarecimiento de la relación intelectual entre Schopenhauer y Freud es propiamente una tarea de la historia del pensamiento y de las ideas (2002). El autor sostiene que a propósito de la similitud de postulados y la convergencia de tópicos (la sexualidad, la voluntad, la conciencia y el

---

<sup>1</sup> Gay apunta que Freud ha sido comparado con Schopenhauer por la claridad de la exposición y el valor literario de sus escritos (1989). La comparación y el elogio provinieron de Einstein, además del más conocido de Mann.

<sup>2</sup> Muy recientemente hemos tenido noticia de la publicación de la tesis doctoral de Barreira (2008), razón por la cual no nos ha sido posible servirnos de ella para la redacción del presente artículo. La tesis puede consultarse en <http://www.biblioteca.salvador.edu.ar/Bibdigital/tesis/Psico/Barreira/pa0-0000.html>

inconsciente, entre otros) se ha dicho que los pensamientos no solo son coincidentes sino incluso idénticos, aunque no precisa quiénes sostienen tal afirmación. Dicha identidad, sin embargo, resulta problemática, porque tiene en contra el hecho de que las referencias a Schopenhauer en la obra de Freud acusan demasiada vaguedad. Barreira analiza y comenta todas las citas. Por lo demás, declara la escasez de fuentes, enumera los escritos freudianos en los que se hace referencia al filósofo, las menciones a Schopenhauer en cartas, los testimonios de biógrafos y, por último, las anotaciones y los comentarios de Strachey a la *Standard Edition*. Barreira no menciona la obra de Schopenhauer entre las fuentes disponibles para la elucidación que se propone realizar, aunque recurre a ella en varios pasajes.

Este mismo autor considera que *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914) representa un punto de quiebre en la relación de Freud con Schopenhauer (2002). El libro tiene los propósitos, por un lado, de dar a conocer al psicoanálisis como un movimiento consolidado y, por otro, señalar los alcances y los límites del patrimonio conceptual psicoanalítico (en abierta polémica contra Jung y Adler). Barreira cita el párrafo en que Freud habla de la represión, concepto que da paso a la mención de su relación con la filosofía y los filósofos, a su posición como investigador al temor a que su originalidad sufra menoscabo y hasta a su autorrepresentación frente a tales consideraciones. Asimismo, este autor se pregunta acertadamente por el rechazo de Freud hacia la filosofía, en la medida en que ella es una fuente que bien podría el psicoanálisis aprovechar para nutrirse y solventar su dimensión teórica. Comprender esto pasa por aclarar cómo concebía Freud su creación. Barreira dice que el psicoanálisis no es un nuevo pensamiento sino más bien «el primer método psicoterapéutico a partir de un descubrimiento: existe un inconsciente y este es una legalidad» (2002, § 9). Añade, además, que:

Schopenhauer nunca tuvo para Freud una importancia tan grande. Si bien el filósofo alemán fue recurrentemente citado en distintos momentos de la producción psicoanalítica, nunca fue un autor en

el que Freud se hubiese sustentado. Freud citó a Schopenhauer para marcar ciertas similitudes con su pensamiento, pero jamás para fundamentar su psicoanálisis (§ 9).

Barreira sostiene su afirmación en dos razones. Por una parte, que el fundamento epistemológico lo aportaba el paradigma del positivismo científico encarnado en la concreta práctica clínica por la que opta Freud, en desmedro de la sola especulación. Vale decir, Freud asume el paradigma positivista como el marco teórico global en el que se inserta el psicoanálisis como método terapéutico y científico. Por otra parte, que Freud conocía insuficientemente la obra de Schopenhauer (2002). Sin embargo, las coincidencias conceptuales, la vaguedad de las citas, la evidencia histórica, las contradicciones y la ambivalencia de Freud respecto a Schopenhauer ponen en duda la segunda razón, porque, en última instancia, sigue sin resolverse la cuestión de hasta dónde el psicoanalista conoció al filósofo. O, dicho de otro modo, hasta qué punto Schopenhauer influyó o pudo influir en Freud y el psicoanálisis, vale decir hasta dónde las coincidencias, similitudes y parentescos teóricos pueden ayudar a esclarecer la relación intelectual entre ambos pensadores.

Para Barreira (2002) el nexo filosófico de Freud es von Hartmann y su obra *La filosofía del inconsciente* (1869). Este libro habría familiarizado a Freud con el quehacer filosófico en temas como la sexualidad, el deseo (o la voluntad, *der Wille*), el conocimiento y el inconsciente, que no son necesariamente patrimonio exclusivo de Schopenhauer. Al mismo tiempo, habría servido como alerta para privarse resueltamente de la lectura de Nietzsche. Pero Barreira no explica cuál es el peligro que corre el psicoanálisis ni el perjuicio que sufriría por ser considerado «una extensión de la filosofía romántica» (2002, § 17). Por otro lado, especula sobre las lecturas de Freud a partir del hecho de que *Parerga y Paralipómene* haya sido el libro de Schopenhauer que en más ocasiones citó Freud: si compró el libro, si se lo regalaron, si solo lo asesoraron, etcétera. Además, según este autor, Freud nunca citó *El mundo como voluntad y representación*. Al igual que Young y Brook (1994) y Assoun (1982), este autor también

menciona que Freud alude a la obra de Schopenhauer ya desde *La interpretación de los sueños* (1900), aunque ninguno remite a los pasajes en los que aparecen las menciones<sup>3</sup>.

Ahora bien, Barreira parece olvidar su propósito: el esclarecimiento de la relación de Freud con Schopenhauer desde la perspectiva de la historia de las ideas. En todo caso, intenta llevarlo a cabo mediante la penetración del inconsciente de Freud: no refiriéndose, ciertamente, a la categoría psicoanalítica de inconsciente sino, más bien, al inconsciente del propio Freud, es decir, determinando las motivaciones del psicoanalista en relación con el tratamiento de las citas de Schopenhauer (del hombre y sus ideas). Pero lo más que puede extraer Barreira por esa ruta es la ambivalencia que muestra Freud frente a Schopenhauer, ambivalencia conformada por la fuerte identificación con el hombre (el solitario de Fráncfort, uno, y el solitario de Viena, el otro), el deslinde conceptual (represión —*Verdrängung*—, voluntad —*Wille*— y pulsión —*Trieb*—, etcétera) y, finalmente, el reconocimiento del anticipo filosófico del psicoanálisis en el sistema de Schopenhauer. No obstante, la ambivalencia no explica las coincidencias y diferencias entre sus respectivos complejos conceptuales. De manera que cabe observar, pues, que Barreira no logra explicar satisfactoriamente la concreta relación o la concreta influencia de Schopenhauer sobre Freud. Su principal aporte es haber llamado la atención sobre el abordaje histórico que precisa tal relación. Es más, apenas comenta las evidencias contradictorias que él mismo trae a colación:

1900: tres menciones a Schopenhauer en *La interpretación de los sueños*.

1909: Rank le da a conocer el pasaje de *El mundo como voluntad y representación* en el que Schopenhauer se refiere a la represión.

---

<sup>3</sup> En Freud (1985) hemos ubicado dos de las tres referencias que mencionan Young y Brook: la primera trata sobre el sueño y el carácter (1994, p. 118), mientras la segunda, sobre el sueño y la locura (p. 141). Una tarea pendiente que ayudaría bastante a la comprensión de esta relación es la de sistematizar cronológicamente las citas y alusiones que hace Freud respecto de Schopenhauer.

- 1914: en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, Freud cuenta que Rank le aproximó la filosofía de Schopenhauer y le hizo notar, además, las coincidencias en cuanto a la represión.
- 1917: Freud hace el deslinde entre su concepto de pulsión y el concepto de voluntad de Schopenhauer en *Una dificultad del psicoanálisis*.
- 1919: en carta a Andreas-Salomé, Freud manifiesta que está leyendo a Schopenhauer, por primera vez.

Vemos, pues, que los nexos temáticos y los esquemas conceptuales no han esclarecido suficientemente la concreta relación entre la filosofía de Schopenhauer y el psicoanálisis. No se trata solo de señalar y poner en evidencia los «préstamos inconfesables» ni de hacer lecturas freudianas de los testimonios del propio Freud. Corresponde, más bien, comparar en sus puntos más fundamentales sendas teorías para poder sopesarlas en sus semejanzas, sus divergencias y sus implicancias desde la visión de la parte en función del todo.

Assoun (1982), así como Young y Brook (1994) son más próximos a este punto de vista, aunque desde perspectivas distintas y complementarias. Desarrollan algunos de los paralelos más importantes entre ambos pensadores. Assoun aborda los sueños, la represión, el inconsciente, el amor (la voluntad de vivir y la sexualidad), la muerte y el pesimismo. Por su parte, Young y Brook, además de la represión, tratan sobre la sexualidad (Schopenhauer excluye la noción de sexualidad infantil), la voluntad, el entendimiento, así como sobre la psicopatología.

Detengámonos primero en Assoun. En su *Freud. La filosofía y los filósofos*, estudia la crítica y la explicación psicoanalítica de la filosofía, así como el sentido de la referencia filosófica, según las diversas modalidades que adopta y los usos que le son asignados en el pensamiento freudiano (1982). Assoun dedica dos capítulos a la relación de Freud con Schopenhauer. En el primero (capítulo IV, pp. 189-218), al igual que Barreira (2002), identifica algunos lazos temáticos y teóricos entre el padre del psicoanálisis y el filósofo de Danzig: los sueños, la represión, el inconsciente, el amor

(la voluntad de vivir —*Wille zum Leben*— y la sexualidad), la muerte y el pesimismo son los temas reseñados y sometidos a comentario. El autor señala, además, un fuerte lazo afectivo entre los dos pensadores. A diferencia de Barreira, Assoun identifica a Schopenhauer como «la referencia filosófica central dentro del pensamiento freudiano» (1982, p. 208). Por otra parte, en el siguiente capítulo (capítulo V, pp. 219-240) trata sobre el sentido de la relación de Freud con Schopenhauer; en otras palabras, intenta responder por qué Freud satisface su elección de objeto filosófico precisamente con Schopenhauer y no con cualquier otro filósofo.

Assoun plantea preguntas interesantes y precisas en busca del sentido de la relación que Freud establece con el filósofo:

¿En qué piensa Freud en esos momentos en que liga obstinadamente su palabra con la de Schopenhauer? ¿Qué modelo o arquetipo secreto reactualiza Freud de esta manera? ¿Dónde localizar el punto de articulación entre el sentido teórico de la relación con Schopenhauer (que a los ojos de Freud *es el filósofo*) y la coyuntura ideológica que es el «schopenhauerianismo» de Freud? (p. 219).

Assoun propone que exhumar dicho arquetipo o paradigma podría revelar el sentido último de la relación entre el psicoanalista y el filósofo. Revisa, pues, la situación de Schopenhauer en el horizonte intelectual alemán del último tercio del siglo XIX: el decaimiento del hegelianismo, la presencia más fuerte del positivismo como filosofía de la naturaleza, etcétera. En términos más generales, reseña y comenta la relación conflictiva entre la filosofía y la ciencia, y cómo la actitud conciliadora de Schopenhauer al respecto condujo a algunos intelectuales —Freud entre ellos— a buscar las conciliaciones entre la experimentación y los vuelos especulativos manteniendo, no obstante, la separación entre ciencias positivas y filosofía (metafísica): Freud trabaja cada una en el ámbito correspondiente y va descubriendo acertadas coincidencias entre ambas. En ese sentido, frente a la referencia sistemática que Freud hace de Schopenhauer, Assoun se pregunta por el interés teórico de fondo que se satisface con dicha referencia.

Según Assoun, la referencia permite a Freud *lanzar una mirada a hurtadillas* sobre la metafísica. Schopenhauer postuló que la ciencia empírica confirmaría a la metafísica. En ese sentido se orienta el comentario de Assoun:

Reconocemos en este pasaje [de *La voluntad de la naturaleza*, sobre la confirmación científica de la metafísica] todos los elementos de las «declaraciones filosóficas» de Freud: la voluntad de atenerse al plano fenoménico, el hecho de establecer un límite, el cuidado de afirmar que el sistema en cuestión era «totalmente desconocido» y que se descubrió posteriormente a través de la analogía; el mantenimiento de la heterogeneidad de los dominios y por último la legitimación de la mirada «lanzada a hurtadillas detrás del telón» justo antes de que este vuelva a caer para dejar todo en las tinieblas (p. 239).

No hay que olvidar el importante papel que desempeña Rank en todo este proceso<sup>4</sup>. Como Schopenhauer lo predijo, el trabajo de la ciencia (el psicoanálisis) independientemente de los filósofos, sin relación siquiera con ellos, hubo de confirmar su propia filosofía. Hemos arribado inadvertidamente a la filosofía de Schopenhauer, dice Freud (y quizá es él quien se encoge de hombros).

En vista del objetivo que persigue Assoun, el tratamiento de algunos de los tópicos comunes a los dos autores en cuestión resulta escueto. En cuanto a los sueños y a la represión, este autor afirma que la coherencia del sueño (Freud) se deriva de la continuidad entre sueño y realidad (Schopenhauer), sin mencionar que la idea de la coherencia del sueño ya se halla en Schopenhauer (2004, pp. 19-21). Añade que a este último le falta «el principio del sujeto que alimenta deseos» (1982, p. 192), cuando la obra de este filósofo alemán es precisamente una extensa exposición

---

<sup>4</sup> Freud también hizo por sí mismo descubrimientos de coincidencias de ideas de otros autores con las suyas propias, como se observa en *La interpretación de los sueños* (1985), obra en la que declara que Popper-Lynkeus coincide con la esencia de su teoría de los sueños.

del origen, formas y consecuencias del deseo entendido como voluntad. Por otra parte, señala que el verdadero punto de encuentro lo constituye la represión y se refiere al papel mediador que desempeña Rank entre ambos pensadores, sosteniendo que:

[A Freud] le importa mucho mostrar *la intervención exterior que le revela el parentesco filosófico sin él mismo saberlo*. [...] Rank asume la delegación y la intercesión de la filosofía ante Freud [...] Rank cumple la función de manifestar y *revelar a Freud el eco filosófico de su propia teoría* [...] (p. 197; las cursivas son mías).

Ahora bien, este proceder de Freud tiene el propósito de contrarrestar la amenaza de otros autores (como Juliusburger) que pretendían «reducir el psicoanálisis a una prolongación terapéutica de la doctrina de Schopenhauer, a un schopenhauerianismo aplicado. Y esto es precisamente lo que Freud quiere evitar» (p. 195).

En ese sentido, Assoun reseña brevemente el capítulo 36 del tomo primero de *El mundo como voluntad y representación*, en el que se encuentra la distinción entre el loco y el cuerdo, y lo que este autor denomina una *teoría del traumatismo*:

Schopenhauer sitúa desde el principio el mecanismo de la aberración mental en relación con el pasado del enfermo y en la constitución de una memoria truncada. Además caracteriza la defensa que trata de eludir el trauma y en su reacción produce formaciones sustitutivas. Por fin, Schopenhauer identifica la tendencia propia del psiquismo a rechazar toda representación cargada de un afecto desagradable (p. 199).

Este autor también reseña el capítulo 32 del segundo tomo de este libro y opone el principio intelectual al principio volitivo:

El mecanismo de la locura no tiene sentido [...] sino como revelador de la autonomía de la voluntad en relación con el principio intelectual [...]. La patología mental es la forma extrema de este sometimiento

del principio intelectual al principio volitivo; la patología traduce la fuerza de los efectos de la voluntad al mostrar el veto previo que ejerce la voluntad para dar paso a todo objeto de pensamiento (p. 200).

Así, la voluntad se manifiesta como el principio de estructuración y también como el principio de desestructuración del espíritu. Assoun señala a Herbart, Griesinger y Meynert como los pensadores que se ocuparon del concepto de la *Verdrängung*, de la dinámica de las representaciones, y expresa que en la conceptualización freudiana el concepto sufre «una metamorfosis profunda»: se transforma en la relación dinámica entre pulsión y represión. Finalmente, el autor señala la discontinuidad entre Schopenhauer y Freud:

La paradoja de Schopenhauer estriba en que este filósofo concibió con tanta precisión el mecanismo [la represión] partiendo de supuestos metafísicos [...] a pesar de estos o tal vez gracias a estos. Entre la discontinuidad teórica de fondo y la analogía insistente se perfila la compleja condición del precedente schopenhauriano (p. 202).

De esta manera, Assoun ofrece interesantes pistas sobre la relación entre ambos pensadores en el marco general de la continuidad y diferencia entre filosofía y ciencia.

De otra parte, Young y Brook (1994) también señalan, como Barreira (2002), la evidencia de lecturas tempranas de Schopenhauer hechas por Freud que sugieren una influencia mayor que la que el psicoanalista reconoce. Los autores hacen un recuento de las investigaciones realizadas en torno a la relación de Freud con Schopenhauer. Mencionan que, desde la ética y la estética, Bischler, en 1939, repara en el común pesimismo. Afirman, también, que Proctor-Greg, en 1956, fue uno de los primeros en señalar las semejanzas en la psicología desarrollada tanto por Schopenhauer como por Freud; que Ellenberger se refiere a Schopenhauer como un antecesor de la moderna psiquiatría dinámica, y como el primer y más importante filósofo del inconsciente en el siglo XIX (1970), aunque señalan que dado que Ellenberger considera necesario

ocuparse de todo el siglo XIX, su tratamiento de cada autor resulta lacónico. Dicen que, por su parte, Gupta, en 1980, halla semejanzas entre la voluntad y el ello, la sexualidad, la represión y la importancia de la infancia en el desarrollo de la personalidad. Observan que los estudios provienen de quienes se han ocupado primero de Schopenhauer. Citan a Gardiner (1963) y a Magee (1989), para quienes resulta sospechosa la enérgica independencia que declara Freud respecto de Schopenhauer.

Young y Brook (1994) sostienen que ya en vida de Freud hubo varios intentos de acercamiento y comparación entre ambos esquemas de pensamiento. Dicen que, en 1936, Mann señaló algunas semejanzas entre las perspectivas psicológicas generales, así como entre la voluntad y el intelecto (Schopenhauer) y el yo y el ello (Freud). Assoun (1982) menciona un artículo de André Fauconnet, de 1933, titulado «Schopenhauer precursor de Freud», un trabajo de Rank, de 1910, con el rótulo *Schopenhauer sobre la locura* y tres trabajos de Juliusburger titulados *La importancia de Schopenhauer para la psiquiatría*, de 1912, *La psicoterapia y la filosofía de Schopenhauer*, de 1914 y, por último, *Schopenhauer y la psicología del presente*, de 1926.

Como Assoun y Barreira, Young y Brook (1994) son escuetos en el tratamiento del concepto de voluntad. Se limitan a lo esencial del concepto, pero no dicen cómo Schopenhauer lo fundamenta y, consiguientemente, omiten el esquema que diseña a partir de él, cuando precisamente por ser la voluntad la piedra angular del pensamiento schopenhauriano debería recibir mayor atención y más detenido tratamiento. Si bien es cierto que se trata de un concepto sencillo, lo complejizan las implicaciones metafísicas, epistemológicas, psicológicas, estéticas y éticas que Schopenhauer desarrolla extensamente.

Por su parte, López de Santa María (2004) elabora una precisa introducción a la obra del intelectual alemán que toca los puntos centrales de su pensamiento y se adelanta a la defensa del filósofo, frente a posibles confusiones y malentendidos, distinguiendo dos sentidos de *voluntad*: como cosa en sí y como voluntad humana, sin extrapolación de la una

a la otra, ni mucho menos con la antropomorfización del mundo. No obstante, el hecho de que Schopenhauer insista en la omnipresencia de la voluntad, así como en su fundamental escisión, sugiere que el concepto posee una mayor complejidad.

En cuanto a la sexualidad, Young y Brook señalan que una diferencia importante con Freud es la ausencia de la noción de sexualidad infantil en el pensamiento de Schopenhauer (1994). Si bien coinciden en la omnipresencia de la sexualidad en este autor, entendida como la voluntad de vivir e incluso como motor de conflictos, indican que Freud realiza una ampliación del concepto que deriva en, por lo menos, tres sentidos: a) la sexualidad ordinaria (genital), b) la sexualidad de los placeres sensuales (incluidas las corrientes de afecto, como la ternura) y c) la sexualidad como Eros, más próxima a la voluntad de vivir<sup>5</sup>. Los autores consideran que estas concepciones rivalizan entre sí, aunque no explican en qué radica la oposición ni la incompatibilidad de los sentidos. Por otra parte, dicen que los sentidos primero y tercero ya se encuentran en Schopenhauer como la objetivación más elocuente de la voluntad de vivir (los genitales, a) y como la voluntad de vivir (sustrato metafísico, c). En ese sentido, aportan varios extractos del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer como testimonio de la ampliación conceptual de la sexualidad. Además —agregan— este pensador menciona la negación del poder de la sexualidad a través del enmascaramiento y la aparente subordinación de ella al imperio de otras ocupaciones humanas.

En conclusión, la relación entre Freud y Schopenhauer ha sido abordada en sus líneas de cruzamiento más patentes y se ha allanado el camino para emprender la tarea pendiente de abordar con mayor profundidad el esclarecimiento de los conceptos de voluntad (*der Wille*) y pulsión (*der Trieb*) en su relación con la represión (*Verdrängung*), concepto fundamental del psicoanálisis. Como hemos visto, en las biografías

---

<sup>5</sup> De suma importancia, además, resulta el soporte clínico y teórico que más tarde aportó Freud.

(Jones y Gay) y en estudios sobre las influencias que puede haber tenido Freud (Ellenberger, 1970 y Zentner, 1995), no obstante que se refieren a Schopenhauer para hacer deslindes necesarios de conceptos freudianos fundamentales, no consideran oportuno dedicarle mayor comentario a Schopenhauer y su influencia sobre el psicoanalista. Por su parte, Barreira llama la atención sobre la perspectiva histórica que se precisa para esclarecer la relación intelectual entre ambos pensadores; sin embargo, sus análisis y comentarios apuntan hacia la interpretación de las intenciones ocultas de Freud, que concluyen en que la relación está marcada por la ambivalencia y el ofuscamiento, llegando incluso a minimizar el alcance de dicha relación (2002). En cambio, Assoun observa que Schopenhauer es la referencia filosófica central en el pensamiento freudiano por cuanto permite satisfacer la vinculación entre la ciencia positiva (el método terapéutico) y la dimensión teórica (el método de investigación) del psicoanálisis dentro del esquema general de las ciencias (1982). Por otra parte, Young y Brook profundizan en las diferencias que hallan entre la sexualidad en Schopenhauer y la sexualidad para el psicoanálisis: Freud amplía el concepto del pensador alemán —ya ampliado respecto del uso ordinario— para llevarlo hasta el postulado de la sexualidad infantil, noción indispensable para la configuración del complejo de Edipo (1994). Sin embargo, todos los autores citados coinciden en darle un tratamiento bastante sucinto al pensamiento de Schopenhauer. Si bien se ocupan de la sexualidad, el entendimiento y la represión, el concepto de voluntad no es lo suficientemente esclarecido y explicado con profundidad, no obstante su dimensión metafísica y su amplísimo ámbito de alcance.

## BIBLIOGRAFÍA

- Assoun, Paul-Laurent (1982). *Freud. La filosofía y los filósofos*. Barcelona: Paidós.
- Barreira, Ignacio (2002). ¿Préstanos inconfesables? Acerca de Freud y Schopenhauer. *Psicología y Psicopedagogía*, III(12). <http://psico.usal.edu.ar/psico/prestamos-inconfesables-acerca-freud-schopenhauer>

- Borges, Jorge Luis (1974). *Obras completas (1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé.
- Ellenberger, Henri F. (1970). *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. Nueva York: Basic-Books.
- Freud, Sigmund (1985[1900]). *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gay, Peter (1989). *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Barcelona: Paidós.
- López de Santa María, Pilar (2004). Introducción. En Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Tomo I (pp. 9-25). Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, Arthur (1987). *Parerga und Paralipomena I u. II*. En *Sämtliche Werke*. Tomos IV y V. Fráncfort del Meno: Cotta.
- Schopenhauer, Arthur (1998). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Múnich: Taschenbuch.
- Schopenhauer, Arthur (2004). *El mundo como voluntad y representación*. Tomo I. Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, Arthur (2006). *El mundo como voluntad y representación*. Tomo II. Madrid: Trotta.
- Young, Christopher & Andrew Brook (1994). Schopenhauer and Freud. *International Journal of Psychoanalysis*, 75, 101-118.
- Zentner, Marcel (1995). *Die Flucht ins Vergessen: Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



## AMOR, PATERNIDAD Y LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN LOS ESCRITOS DE JENA DE HEGEL<sup>1</sup>

*Soledad Escalante*

En este trabajo examinaré algunos temas vinculados al concepto de reconocimiento en dos de los escritos de Hegel correspondientes al llamado periodo de Jena, que son el *Sistema de la eticidad* (*System der Sittlichkeit*), 1802-1803, y la *Filosofía real de Jena* (*Jenaer Realphilosophie*), 1805-1806. Estos temas son el amor, la relación entre padres e hijos en la familia y la función de la lucha o de lo negativo. Antes de pasar propiamente al examen del contenido de estos textos, será necesario hacer referencia a su origen y características. El periodo de Jena de Hegel se extiende entre 1801 —en que es llamado desde Fráncfort para ser profesor de la Universidad de Jena— y 1806 —cuando se traslada a Bamberg, es decir, inmediatamente antes de la publicación de la *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*) de 1807 (Röd, 1993)—. Un acontecimiento histórico significativo ocurrido durante esta etapa fue la derrota del ejército prusiano ante Napoleón en la famosa Batalla de Jena, después de la cual Hegel tuvo la oportunidad de ver al propio emperador de los franceses entrando a la ciudad. Como señala Jaeschke, el cambio de Fráncfort a Jena representa el punto de quiebre más importante en el desarrollo de Hegel, al pasar de preceptor doméstico a la actividad académica de la enseñanza

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en la mesa *Psicoanálisis y Filosofía* en el XI Congreso de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP) «El Padre. Clínica, Género, Posmodernidad». Lima, del 22 al 25 de octubre de 2009.

y a la publicación, que le permitieron ejercer un efecto público (2005). Desde su arribo a Jena, Hegel empezó a dar a su filosofía la forma de un *sistema* (que anticipa la forma del desarrollado posteriormente). Este es además un periodo en el que este autor estuvo inicialmente muy influido por el pensamiento de Schelling, en oposición a Kant y a Fichte (esto se ve en especial en el *Sistema de la eticidad*), para alejarse luego críticamente de él y desarrollar su propio sistema de pensamiento (Taylor, 1975).

Si bien algunos textos de este periodo, como *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y Schelling* (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*), de 1801, o *Acerca de las formas científicas de tratamiento del derecho natural* (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*), de 1802-1803, fueron publicados por Hegel (Jaeschke, 2005), otros de ellos se han conservado únicamente bajo la forma de manuscritos. Los dos textos que presentaré aquí son de este último tipo. Hay que señalar que la nueva forma sistemática que Hegel da a su pensamiento en esta época no fue evidente para sus estudiosos en un primer momento, debido a la datación incorrecta de uno de estos manuscritos, el llamado *Bosquejo de un sistema II* (*Systementwurf II*), de 1804-1805, por parte de Rosenkranz, alumno y biógrafo de Hegel, quien lo ubicó en los años más tempranos del periodo de Fráncfort. Recién las ediciones de Hoffmeister, a inicios de los años treinta, de las *Realphilosophien* (llamadas actualmente *Systementwurf I* y *III*), pero especialmente la cronología de Kimmerle, de 1967, han aclarado cuál es el orden de los textos (Jaeschke, 2005).

En relación al *Sistema de la eticidad* (*System der Sittlichkeit*), hay que indicar que Rosenkranz encontró en la herencia de Hegel un manuscrito sobre filosofía práctica al que dio el adecuado título de *System der Sittlichkeit*. Sin embargo, lo dató erróneamente, asumiendo que era la conclusión de lo que él imaginaba (también de manera errónea) que era un sistema originario que Hegel habría desarrollado cuando se encontraba todavía en Fráncfort. Investigaciones posteriores mostraron que dicho manuscrito provenía de un periodo ulterior, que es el que corresponde

al semestre de otoño-invierno de 1802-1803, cuando Hegel estaba ya en Jena, por tanto, es contemporáneo del ensayo sobre derecho natural y de las dos primeras lecciones que Hegel dictó sobre este tema en la Universidad de Jena, en el semestre de verano de 1802 y en el de invierno de 1802-1803 (Jaeschke, 2005, p. 152). El *System der Sittlichkeit*, sin embargo, no es ni un manuscrito para una lección, a diferencia, por ejemplo, de la *Filosofía real*, ni, tampoco, un texto publicado, sino que es, más bien un manuscrito en limpio (*Reinschrift*), en vistas a su publicación, la que, no obstante, nunca se realizó.

Respecto a la *Filosofía real de Jena (Jenaer Realphilosophie)*, de 1805-1806, podemos señalar que contiene las notas preparatorias para una lección (*Vorlesung*) dada por Hegel en la Universidad de Jena en el semestre de verano de 1806, titulada *Philosophiam realem, i. e. naturae et mentis ex dictatis*. La denominación de ‘filosofía real’ (*philosophia realis*) parece indicar el conjunto de ‘filosofía de la naturaleza’ (*philosophia naturae*) y ‘filosofía de la mente’ (*philosophia mentis*), presentado separadamente de la lógica y la metafísica, en tanto que la denominación ‘sistema de filosofía especulativa’ (*philosophiae speculativae systema*) denotaría, por el contrario, al sistema total, que incluye tanto a la lógica y a la metafísica, consideradas como los componentes fundamentales del sistema. El manuscrito de 1805-1806 es llamado, entonces, ‘filosofía real’ (*Realphilosophie*) por circunscribirse únicamente a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía del espíritu (Jaeschke, 2005). Fue publicado originalmente en 1931 por Hoffmeister, quien le dio el título de *Jenenser Realphilosophie II. Die Vorlesungen von 1805/06*, pues pensaba que se trataba de la continuación o elaboración de una supuesta *Filosofía real I* que Hegel habría escrito en 1803-1804. Hoy se sabe que este último texto, al incluir a la lógica y a la metafísica, no puede recibir ese nombre, y se le denomina, más bien, *Esbozo de un sistema I (Systementwurf I)*<sup>2</sup>. Por ello, el nombre *Filosofía real II* ha

---

<sup>2</sup> Al respecto ver la nota editorial (*Vorbemerkung des Verlages*) en Hegel (1967, pp. V-VI), así como en Jaeschke (2005).

caído en desuso para el texto de 1805-1806, ya que no hay tal cosa como una *Filosofía real I*, y se le conoce actualmente, más bien, como *Esbozo de un sistema III (Systementwurf III)*. En este trabajo nos referiremos a él simplemente como *Filosofía real*<sup>3</sup>.

### **EL AMOR, LA RELACIÓN ENTRE PADRES E HIJOS Y LA LUCHA EN EL SISTEMA DE LA ETICIDAD (1802-1803)**

Empezaremos nuestra discusión con el *Sistema de la eticidad*. En este texto, que está aún influido por el pensamiento de Schelling, Hegel nos presenta un proceso ascendente de progresiva identidad, el que, a partir de la cancelación de un estado originario de unión entre lo subjetivo y lo objetivo, procura la restitución de este estadio de unidad, pero en un plano más elevado, en el que encontramos una identidad que no cancela la diferencia, sino que la incluye dentro de sí. En el primer capítulo de esta obra Hegel describe una sucesión de intentos de reconstruir la identidad o indiferenciación, los que constituyen el ámbito de lo que denomina la ‘relación’ (*Verhältnis*) o ‘identidad relativa’. Lo que caracteriza a estas formas rudimentarias de identidad es que están, por decirlo así, atrapadas en la diferencia y no permiten, como sí ocurrirá con lo que es propiamente ético, la verdadera igualdad que contiene a la diferencia dentro de sí. Estas identidades relativas son separadas por Hegel en dos grandes grupos, que son las relaciones naturales vivientes y las relaciones formales. En las primeras, Hegel colocará, entre otras, al amor entre hombre y mujer, por un lado, y a la relación entre padres e hijos, por el otro; en las segundas encontraremos a la familia.

Però la primera y más rudimentaria forma de identidad, o de cancelación de la separación entre la subjetividad y la objetividad, la encontramos

---

<sup>3</sup> Tanto el *Sistema de la eticidad* como la *Filosofía real* cuentan con traducciones al español (ver referencias). En este trabajo haremos referencia a los textos originales. En el caso de citas textuales, utilizaremos nuestras propias traducciones, presentando al lector en las notas al pie de página el texto original en alemán.

en la incorporación del objeto en la experiencia del disfrute (*Genuß*), la que conlleva la aniquilación del objeto. Hegel describe aquí tres momentos sucesivos. Primero, la cancelación de la identidad originaria entre sujeto y objeto, que da lugar a la separación, experimentada como necesidad (*Bedürfnis*). Segundo, el esfuerzo (*Bemühung*) y el trabajo (*Arbeit*) que, motivados por dicho sentimiento, tratan de cancelar dicha separación, de modo que sujeto y objeto sean nuevamente uno, con lo que se aniquila la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo. Y tercero, el sentimiento consciente de disfrute (*Genuß*), que es el momento en que el objeto es efectivamente aniquilado en tanto objeto separado. Esta situación del disfrute, en la que, mediante el trabajo, el objeto separado es destruido e incorporado por el sujeto, y en la que, por tanto, sujeto y objeto se unifican, representa para Hegel un primer intento, rudimentario, de construir una identidad a partir de la diferencia. Pero Hegel observa que esta identidad entre lo subjetivo y lo objetivo es, sin embargo, todavía carente de diferencia y, por tanto, de razón (*differenz- und vernunftlose Identität*), en la que no hay ni eticidad ni reconocimiento (2002).

La relación de los géneros en el deseo (*Begierde*) y en el amor (*Liebe*) representa para Hegel, en el *Sistema de la eticidad*, una forma de identidad más elevada, aunque es siempre una identidad relativa. Esta forma de identidad o unidad es la del sentimiento carente de diferencia (*differenzlose Gefühl*). Así como anteriormente la aniquilación del objeto por su incorporación en el disfrute era una primera y rudimentaria forma de identidad, el deseo (*Begierde*) y el amor (*Liebe*) entre los sexos o géneros (*Geschlechtsverhältnis*) constituyen una nueva forma de identidad o unidad. La polaridad orgánica propia del deseo (*Begierde*) es para Hegel la más alta unidad que la naturaleza puede generar (2002). Esta forma de identidad en el sentimiento carente de diferencia, propia del deseo y del amor, es distinguida por Hegel de aquella identidad que será inherente a la eticidad (*Sittlichkeit*), por el hecho de que los sexos o géneros no son absolutamente iguales en la relación, en tanto que la eticidad implica igualdad absoluta de los diferentes: «La aniquilación de la propia forma es recíproca, pero no

absolutamente igual; cada uno se contempla en el otro, como al mismo tiempo un extraño, y esto es el amor» (2002, p. 12)<sup>4</sup>.

Podemos decir, entonces, que en esta obra Hegel considera al amor entre los sexos o géneros como una de las formas primeras y rudimentarias mediante las que se trata de cancelar la separación entre lo subjetivo y lo objetivo, y, por tanto, como una forma de identidad relativa.

La relación entre padres e hijos (*Verhältnis von Eltern und Kindern*) es para Hegel un estadio aún más elevado de identidad, aunque todavía de identidad relativa. El proceso apunta aquí nuevamente a la cancelación de la determinación de los opuestos, pero en este estadio no lo hace ya en un sentimiento, sino que la cancelación de la oposición está dada por el poder contemplarse a sí mismo en un otro, en un extraño. Podemos decir que es la identidad como reconocimiento. Este extraño es para los padres el hijo. El proceso se inicia en el ser uno de la naturaleza y del sentimiento, del amor de los padres, y termina en el surgimiento de un otro distinto de ellos, autónomo, individual, en el cual los padres puedan reconocerse. La tarea de ellos es para Hegel, así, el permitir dicha individualización, el favorecer el desarrollo de la negatividad interna (*innere Negativität*) del hijo para que se separe y se convierta en un ser humano subjetivo, diferente, que, en un sentido, se les enfrenta. Hegel escribe así que:

En este sentimiento perfectamente individualizado y realizado los padres contemplan su unidad como realidad, ellos mismos lo son y él es su identidad y punto medio visibles, que ha nacido de ellos; la racionalidad real de la naturaleza, en la que la diferencia de los sexos se anula completamente y en la que ambos se encuentran en unidad absoluta; sustancia viviente (2002, p. 14)<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> «Die Vernichtung der eigenen Form ist gegenseitig, aber nicht absolut gleich; es schaut sich jedes in dem andern an, als zugleich ein fremdes, und dieses ist die Liebe».

<sup>5</sup> «in diesem vollkommen individualisierten und realisierten Gefühl schauen die Eltern ihre Einheit als Realität an, sie sind es selbst und es ist ihre herausgeborene sichtbare Identität und Mitte; die reale Vernünftigkeit der Natur, worin die Differenz der Geschlechter vollkommen vertilgt, und beide in absoluter Einheit sind; lebendige Substanz».

En relación a la familia, Hegel nos dice, en este texto, que esta corresponde a una identidad en la que la diferencia permanece en lo exterior, pero en la que, en lo interior, ya hay una relación de indiferencia que es propia de la naturaleza. Afirma que en la familia se unifica la totalidad de la naturaleza y toda la particularidad vista hasta ahora es traspuesta aquí en la generalidad. La familia es la identidad de las necesidades externas, de la relación entre sexos o géneros, que califica como la diferencia natural establecida/afirmada en el individuo, y de la relación entre padres e hijos. La familia, escribe, es la totalidad más elevada de la que la naturaleza es capaz (2002). No obstante, en ella, la identidad absoluta permanece todavía como algo interior y no puede establecerse/afirmarse (*setzen*)<sup>6</sup> todavía en forma absoluta.

Luego de su presentación de los diferentes estadios correspondientes a las identidades relativas, tanto naturales como formales, y antes de iniciar el capítulo acerca de la eticidad propiamente dicha, Hegel introduce un capítulo intermedio acerca de lo negativo. La función de lo negativo en el proceso que lleva de las identidades relativas, marcadas por la diferencia, a la identidad absoluta, propia de la eticidad absoluta, parece ser la total cancelación-superación (*Aufhebung*)<sup>7</sup> de las determinaciones, la que

---

<sup>6</sup> El verbo alemán *setzen*, en particular en el uso que le da Hegel, plantea varias dificultades para la traducción. Este verbo, que Taylor (1975) traduce al inglés como *posit*, puede traducirse en este contexto como ‘afirmar’ o ‘establecer’. Tomando en cuenta esta ambigüedad, voy a traducirlo usando la expresión compleja *afirmar-establecer*, de modo que ambos sentidos estén presentes para el lector.

<sup>7</sup> Como observa Taylor, Hegel designa con el término alemán *aufheben* a la transición dialéctica en la que un estadio inferior es al mismo tiempo anulado y preservado en uno más elevado. Este autor señala que esta palabra puede, de hecho, denotar cualquiera de estos dos significados y que Hegel los combina para formar su término especial (1975). Es más, en el diccionario alemán *Duden* encontramos tres significados para este verbo, que son: a) ‘levantar’ (*in die Höhe heben*), b) ‘conservar’ (*aufbewahren*) y c) ‘cancelar’, ‘abolir’ (*nicht länger bestehen lassen*). Ahora bien, es convencional traducir el término hegeliano *aufheben* como ‘superar’, y de hecho es la traducción que encontramos en la versión en castellano de la *Filosofía real* de José María Ripalda (1984). No obstante, nos parece que el término castellano *superar* no enfatiza suficientemente el aspecto de cancelación, que es un rasgo muy importante del término en alemán, en particular en la forma en que Hegel lo usa.

equivale a la incorporación de todas las determinaciones en la generalidad absoluta. De acuerdo a nuestra interpretación, Hegel parece entender la eticidad en esta obra como la identidad absoluta de la inteligencia, como el mutuo reconocimiento de los sujetos en tanto seres racionales. Dicha identidad absoluta no puede darse, para Hegel, en las relaciones naturales, marcadas por la diferencia (como la relación con la mujer, con el hijo o con el siervo). Estas constituyen tan solo identidades relativas. Dicho reconocimiento mutuo como sujetos racionales, dicha identidad absoluta de la inteligencia, es únicamente posible en relaciones de igualdad. La función de lo negativo sería, así, la destrucción de la identidad relativa propia de la relación (*Verhältnis*). Es gracias a lo negativo que se puede alcanzar la identidad absoluta o igualdad propia de la eticidad absoluta:

Pero la naturaleza absoluta no se encuentra en ninguno bajo la forma del espíritu y por ello tampoco como eticidad; ni la familia, mucho menos aún las potencias subordinadas, y en ningún caso lo negativo es ético. La eticidad debe (con total aniquilación de la particularidad y de la identidad relativa, que son las únicas que la relación natural es capaz de producir) ser identidad absoluta de la inteligencia (p. 47)<sup>8</sup>.

Hegel diferencia, sin embargo, lo negativo, que permite el surgimiento de la identidad absoluta (y de la eticidad absoluta), de lo negativo, que se manifiesta en el crimen, en particular en el asesinato. Así, la eticidad se limita a cancelar la subjetividad de lo viviente, mientras que el asesinato cancela la objetividad, es decir, su existencia. La negación de la eticidad

---

No encontramos otra manera de traducirlo apropiadamente que utilizando la expresión compuesta *superar-cancelar*, la que si bien puede resultar extraña a primera vista, tiene la ventaja de permitir al lector de lengua castellana tener presentes ambos aspectos del concepto.

<sup>8</sup> «Aber die absolute Natur ist in keinem in Geistesgestalt, und darum auch nicht als Sittlichkeit vorhanden; weder die Familie, noch viel weniger die untergeordneten Potenzen, am wenigsten das Negative ist sittlich. Die Sittlichkeit muß mit völliger Vernichtung der Besonderheit und der relativen Identität, deren das Naturverhältnis allein fähig [ist], absolute Identität der Intelligenz sein».

aniquila a la subjetividad únicamente como determinación ideal (*ideelle Bestimmtheit*), y permite que su ser (*Wesen*) persista. En cambio, lo negativo o la libertad pura llevan únicamente a la cancelación-superación de lo objetivo (*Aufhebung des Objektiven*).

En el tercer y último capítulo del *Sistema de la eticidad*, Hegel describe el estadio culminante de este proceso, que corresponde a la eticidad absoluta (*absolute Sittlichkeit*). En ella se alcanza finalmente, gracias a la cancelación de las identidades relativas, la identidad absoluta. Lo ético, nos dice, está dado por la identidad entre individuo viviente y concepto absoluto, por el hecho de que la conciencia empírica finita reconoce que es idéntica a la conciencia absoluta y viceversa (2002). Así, la conciencia finita reconoce que es expresión de la infinita, esto es, la incorporación del espíritu (*Geist*) infinito, pero, al mismo tiempo, reconoce al otro como expresión de esta misma conciencia. Hay, pues, dos niveles de identidad absoluta: la de la conciencia finita con la infinita y la de las conciencias finitas entre sí, que se reconocen como iguales en tanto son todas ellas manifestación de la conciencia infinita, manifestación del espíritu. Es importante señalar que hay una significativa continuidad entre la concepción que Hegel plantea en esta obra y lo que planteará más tarde en la *Fenomenología del espíritu* (ver especialmente Taylor, 1975).

Esta misma idea es formulada por Hegel mediante una metáfora muy poderosa, que pudo muy bien haber sido creada por alguno de los poetas románticos alemanes contemporáneos suyos, en lo que, en nuestra opinión, constituye uno de los pasajes más impresionantes del *Sistema de la eticidad*:

Los ojos del espíritu y los ojos corpóreos coinciden perfectamente; según la naturaleza, el hombre ve en la mujer carne de su carne; pero únicamente según la eticidad ve espíritu de su espíritu en el ser ético y a través del mismo (2002, p. 48)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> «Die Augen des Geistes und die leiblichen Augen fallen vollkommen zusammen; der Natur nach sieht der Mann Fleisch von seinem Fleisch im Weibe, der Sittlichkeit nach allein Geist von seinem Geist in dem sittlichen Wesen, und durch dasselbe».

En mi opinión, lo que Hegel expresa con la primera parte de esta metáfora es la misma idea que acabamos de ver y que será retomada en la *Fenomenología del espíritu*, es decir, que la conciencia finita reconoce que es expresión de la infinita, que el individuo reconoce que es la incorporación del espíritu infinito («los ojos del espíritu y los ojos corpóreos coinciden perfectamente»). Pero es especialmente la segunda parte de este pasaje la que es muy relevante para el tema del reconocimiento. Podemos entender que Hegel, al hablar aquí de la relación entre hombre (*Mann*) y mujer (*Weib*), es decir, de la relación entre géneros, la está tomando como ejemplo prototípico de *Verhältnis*, de la relación natural en general. De allí que escriba ‘según la naturaleza’ (*der Natur nach*). Por tanto, interpretamos este pasaje del siguiente modo: en la *Verhältnis*, en la relación natural (por ejemplo, entre hombre y mujer, entre padres e hijos, entre señor y siervo), se reconoce en el otro la identidad, pero solo en el nivel de la particularidad. Se trata, por ello, tan solo de una identidad relativa y no de una absoluta. Aquí el concepto de reconocimiento de la identidad en el nivel de la particularidad es expresado por Hegel con la fórmula de «ver carne de su carne en el otro». Pero únicamente en el nivel de la eticidad, que corresponde al ‘espíritu’ (*Geist*), encontramos, según Hegel, un reconocimiento distinto, esto es, un reconocimiento del espíritu en el otro, un otro que es visto como un ser ético, en tanto este otro es también la incorporación de ese mismo espíritu universal. Entendemos, por ende, que en el plano de la eticidad, el reconocimiento entre los individuos se encuentra, por decirlo así, mediado por el espíritu, pues es en la medida en que ambos individuos se identifican con dicho espíritu que pueden reconocerse, que pueden aceptarse como idénticos. Y, como hemos visto anteriormente, esto implica que se reconocen dentro de una relación que no está marcada por la diferencia, es decir, como iguales, en tanto ambos representan la incorporación de ese mismo espíritu universal.

Es importante tener en cuenta, sin embargo, que esta identidad o igualdad, entendida como el ser-uno en el espíritu infinito, no implica, para Hegel, que los individuos se hagan iguales al grado de que sus

diferencias desaparezcan y estos se uniformicen. No estamos acá ni ante la masificación del estado totalitario ni ante la igualdad abstracta del liberalismo. Hegel señala claramente que la indiferencia o identidad propia de la eticidad absoluta solo puede alcanzarse si las diferencias individuales son conservadas en el todo, pues únicamente la totalidad de las diferencias es capaz de representar la indiferencia o la identidad absoluta (p. 49). Este filósofo no está hablando, por tanto, de una mera igualdad ciudadana de individuos considerados como átomos, como la que presuponen las teorías liberales de la modernidad, sino de una identidad viva que integra las diferencias y las particularidades dentro de sí<sup>10</sup>.

### **EL AMOR, LA RELACIÓN ENTRE PADRES E HIJOS Y LA LUCHA EN LA FILOSOFÍA REAL DE JENA (1805-1806)**

Discutiré, a continuación, el concepto de reconocimiento y su relación con los temas del amor, la relación entre padres e hijos y la lucha en otro de los escritos del periodo de Jena de Hegel, la *Filosofía real de Jena* (*Jenaer Realphilosophie*), de 1805-1806. En esta sección me apoyaré en la pertinente presentación que hace al respecto Ludwig Siep (1979) y me referiré también al texto hegeliano. Siep distingue dos etapas en el proceso del reconocimiento que Hegel expone en esta obra. Primero, el reconocimiento como relación recíproca entre individuos y, segundo, la relación de reconocimiento entre la voluntad individual y la general, entre el *self* formado y el espíritu del pueblo. A Siep le interesa especialmente la cuestión de qué es lo que permite el paso de una fase a la otra, que identifica con el paso del 'yo' (*ich*) al 'nosotros' (*wir*). Aquí examinaremos únicamente la primera de estas dos etapas, pues en ellas Hegel se ocupa del amor y de la lucha. De hecho, en la *Filosofía real*, como nos muestra Siep, el *ser reconocido* de la *persona* en la voluntad general se da, por un lado, a través del amor y, por el otro, a través de la lucha.

---

<sup>10</sup> Ver también, en ese sentido, la interpretación que hace Honneth de este texto (1992).

La diferencia entre ambos radica en que en el amor tenemos un reconocimiento sin oposición de la voluntad, en tanto que en la lucha tenemos uno con oposición de la voluntad que implica el reconocimiento de cada sujeto como un *self* libre.

¿Qué entiende, entonces, por *amor* Hegel en la *Filosofía real*? ¿Cómo concibe este reconocimiento *sin oposición*, propio de la ‘inclinación familiar’ (*Familiengesinnung*)? Siep señala cuatro rasgos básicos que Hegel atribuye al amor en este texto. El amor es, así, a) una unidad consciente de sujetos; b) una unidad en la cual los miembros entregan su autonomía, por tanto, una unidad sin oposición; c) una relación entre individuos naturales, no *formados*; y, finalmente, d) una unidad de ser-para-sí y ser-para-otro, de sí mismo y *objetalidad* (1979). A continuación, examinaremos cada uno de estos rasgos.

En relación al primer rasgo, que es ser una unidad consciente de sujetos, vemos que si bien Hegel habla aquí del amor en el sentido natural, de la relación de los sexos o géneros (*Geschlechtsverhältnis*), al mismo tiempo considera que el amor la convierte en una relación ideal. Su unidad no consiste en el goce, sino en la conciencia de ambos amantes, la que constituye la propia existencia de los mismos. Como señala Siep, pese a fenómenos primariamente corporales como el estímulo y la excitación, el amor es aquí para Hegel, primordialmente, un ‘darse cuenta’ (*erkennen*) o un ‘contemplar’ (*anschauen*). *Darse cuenta* significa, sin embargo, volver a encontrar el sí mismo en el otro (1979). De este modo, amor y reconocimiento estarían íntimamente ligados en este texto.

Este ‘verse-a-sí-mismo en el otro’ (*sich-anschauen im Anderen*), que constituye el inicio del movimiento del reconocimiento, implica dos cosas. Por un lado, implica el ‘ser-fuera-de-sí’ (*außersichsein*), la determinación de la propia conciencia por parte del amado y su dependencia en relación a este. Por otro lado, implica también el ser-reconocido en el amor del otro. Hegel escribe así: «cada quien se sabe inmediateamente en el otro y el movimiento es tan solo la inversión, mediante la cual cada uno se da cuenta de que el otro se sabe igualmente

en su otro» (1967, p. 201)<sup>11</sup>. De este modo, como explica Siep, no solo me encuentro en el otro mediante mi excitación (*Erregung*), que significa tener mi esencia en el otro, sino también mediante el saber que soy yo mismo, aquel en el cual el otro tiene su esencia.

Respecto al segundo rasgo del amor, que es el ser una unidad carente de oposición, vemos que, de acuerdo a la *Filosofía real*, lo esencial del amor consiste «justamente en que cada uno, al saberse en el otro, se cancela —supera en tanto siendo— para-sí, en tanto diferente, y renuncia a su autonomía» (pp. 201-202)<sup>12</sup>. Siep observa al respecto que la autonomía que es sacrificada aquí es la de ser diferente del otro (1979, p. 57).

En cuanto al tercer rasgo, que es que el amor es una relación entre individuos naturales, no ‘formados’ (*ungebildet*), Siep señala que, para Hegel, en el amor los individuos son reconocidos según la totalidad a la que pertenecen, es decir, a la naturaleza, por lo que hablamos de un sí mismo no formado y natural. A este sí mismo natural pertenecen los rasgos mediante los cuales un individuo se diferencia de los otros. La tarea de la autonomía en el amor no puede, por tanto, consistir en la negación de la especificidad individual, sino únicamente en la renuncia a conservarse a sí mismo para sí mismo, a querer encontrar su esencia en sí mismo. Pero que se reconozca en el amor la individualidad natural significa más, pues ella misma constituye aquello por lo cual el amado es objeto de amor. Como muestra Siep, el verse-a-sí-mismo en el otro significa, bajo este punto de vista, saberse recibido precisamente por esta individualidad natural del otro e, inversamente, saber que la propia individualidad es esencial para el otro. Este autor observa, sin embargo, que esto no significa que la propia individualidad acceda a la conciencia y se haga eficaz mediante la cancelación-superación del otro. Lo que deviene *objeto* de la conciencia es, más bien, este ser en el otro.

---

<sup>11</sup> «Jedes weiß unmittelbar sich im Andern und die Bewegung ist nur die Verkehrung, wodurch Jedes erfährt, daß das Andre sich ebenso in seinem Andern weiß».

<sup>12</sup> «daß eben Jedes dadurch, daß es sich im Andern weiß, sich aufhebt, als fürsichseiend, als verschieden, seine Selbständigkeit aufgibt».

El cuarto rasgo del amor en la *Filosofía real* es, como vimos, el ser una unidad de ser-para-sí y ser-para-otro, de sí mismo y objetividad. Para Siep, aquí se ha alcanzado ya una unidad de sí mismo y del objeto, del ser-para-sí y ser-para-otro (1979). El otro, que en un primer momento se encuentra frente a mi conciencia en tanto *siendo*, o en tanto *que es*, se evidencia, como se vio en el primer rasgo básico del amor, no como extraño para mí, sino como constitutivo para mi propio sí mismo e igual a mí en su esencia. Por ello, la pérdida de sí mismo en el otro es, al mismo tiempo, un encontrarse-a-sí-mismo en el otro en tanto sí mismo.

Hegel muestra esto detalladamente en los dos caracteres, que remiten el uno al otro, de lo masculino —que caracteriza como impulso, actividad hacia afuera e individualidad— y de lo femenino —que caracteriza como astucia, estar-en-sí, saber, generalidad—. En la excitación mutua se hacen intercambiables: el saberse-a-sí-mismo es estar-fuera-de-sí, ser-para-otro, y la actividad hacia afuera es encontrarse a sí mismo. La descripción que hace Hegel aquí de lo masculino y lo femenino refleja, claro está, también los estereotipos tradicionales. Así leemos en la *Filosofía real* que: «el hombre tiene deseo, pulsión; la pulsión femenina es más bien esto, únicamente ser el objeto de la pulsión, estimular, despertar la pulsión y dejarla satisfacerse en este» (1967, p. 200)<sup>13</sup>.

Un punto muy importante que Siep (1979) resalta en la argumentación de Hegel es que debido a que, en el amor, el generoso ser-para-otro, la objetividad, se evidencia como sí mismo, el amor se convierte en un ‘darse cuenta’ (*erkennen*). Luego, si este *darse cuenta* deviene un saberse-a-sí-mismo en el otro, en tanto ser-para-sí, autónomo y diferenciado, entonces, deviene, recién, en todo el sentido de la palabra, un ‘reconocer’ (*anerkennen*). Para ello es necesario, sin embargo, un re-encontrarse-a-sí-mismo en tanto un sí mismo diferenciado, y, como hemos visto, esto no es posible en el amor. El reconocimiento exige, así, primero una retirada del yo hacia sí mismo.

---

<sup>13</sup> «Der Mann hat Begierde, Trieb; der weibliche Trieb ist dies vielmehr, nur Gegenstand des Triebes zu sein, zu reizen, Trieb zu erwecken und ihn sich an ihm befriedigen zu lassen».

Ahora bien, ¿cómo es posible tal retirada del yo hacia sí mismo, desde su haberse-perdido-a-sí-mismo en la unidad del amor? Este es un prerrequisito para una confrontación entre dos autónomos que tratan precisamente de afirmar su diferencia respecto al otro. Esto es precisamente lo que ocurre en la 'lucha por el reconocimiento' (*Kampf um Anerkennung*).

En la *Filosofía real* Hegel hace que la transición del amor a la lucha tenga lugar en la familia. De hecho, si el amor es el primer y decisivo momento en la familia, el paso del amor a la lucha es su momento restante. Siep (1979) considera que esta transición es especialmente interesante, pues Hegel introduce en ella un *tercero*, en el que la unidad de ambos puede verse a sí misma. Este tercero será, por un lado, el patrimonio familiar y, por otro lado, el hijo. Recién en el hijo el amor puede llegar a ser contemplado como unidad autoconsciente.

Hegel entiende, en este texto, a la concepción y a la educación del hijo como la muerte de los padres: «Son el devenir que desaparece, el origen que se cancela-supera a sí mismo» (1967, p. 204)<sup>14</sup>. Pero, además, los padres ven en el hijo a su sí mismo común objetivado y convertido en un ser-otro. De esta manera, tanto la conciencia de los padres (en su relación con el hijo y con el patrimonio familiar) como la conciencia del hijo han devenido una totalidad.

Siep señala, así, que la relación entre padres e hijos (*Eltern-Kind-Beziehung*) es difícil de determinar en este texto de Hegel, pues se encuentra en la transición que lleva del amor a la lucha (1979). En tanto relación de familia, está determinada por el reconocimiento carente de oposición inherente al amor (*gegensatzlose Anerkennung der Liebe*): los padres se saben a sí mismos reconocidos en la preferencia y en el servicio del hijo. Pero, al mismo tiempo, la educación del hijo y el desarrollo de su autonomía es, en tanto negación de la conciencia de los padres, ya una cancelación-superación del amor (*aufheben der Liebe*).

---

<sup>14</sup> «Sie sind das verschwindende Werden, der sich aufhebende Ursprung».

Con ello pasamos ya al tema del reconocimiento con oposición de la voluntad que se alcanza mediante la lucha. Como muestra Siep, un aspecto fundamental del proceso de reconocimiento en Hegel es que la formación de una conciencia individual, así como la de la conciencia común o compartida, no se produce mediante la relación carente de opuestos propia del amor, ni mediante la *solidaridad* inmediata de la familia, sino que presupone, más bien, un momento de distancia, de hacer efectiva la autonomía y la diversidad del individuo (1979). En la lucha por el reconocimiento se radicaliza este momento de la distancia. La individualidad, que se sabe a sí misma como un todo y que, por decirlo así, define su identidad mediante la exclusión de cualquier otro fuera de su totalidad, se afirma-establece (*sich setzen*) absolutamente. Pero el presupuesto fundamental de la teoría del reconocimiento es que esta totalidad debe ser confirmada por el otro (1979). Y esto solo puede tener lugar en un conflicto por una determinación individual, cuya violación constituye una ofensa absoluta. Así, para poder ser reconocida, para poder valer positivamente para el otro, la conciencia debe afirmar su ser-para-sí en el ser-para-sí del otro. Con ello, la defensa del excluido lleva a una intensificación de la lucha. Para este lo que está en juego desde un principio es la conciencia del otro; no la exclusión del *ser*, sino la exclusión del *saber*: «Su exclusión del ser se ha convertido en una exclusión del saber» (Hegel, 1967, p. 210)<sup>15</sup>.

La experiencia de la lucha empieza, entonces, para el expropiado y excluido, no solo con un ser expulsado por parte del otro, sino con el hecho de que «un ser para sí extraño se ha afirmado/puesto en el suyo» (1967, p. 211)<sup>16</sup>. Es decir, con una ofensa, una humillación, un ataque al propio sentimiento de sí. La meta de la lucha es el saberse no cancelado-superado en el otro, sino más bien el valer para el otro como absoluto. En la lucha, la voluntad misma deviene saber, en la medida en que se dirige hacia sí

---

<sup>15</sup> «*sein Ausschließen aus dem Sein ist in ein Ausschließen des Wissens umgeschlagen*».

<sup>16</sup> «*ein fremdes Fürsichsein hat sich in das seinige gesetzt*».

misma y convierte el ser cancelado-superado (*aufgehobensein*), mediante la ofensa por parte del otro, en una cancelación-superación de sí mismo (*Selbstaufhebung*). De este modo, el relacionarse con el otro no consiste más en un excluir, sino en un saber de la identidad de las voluntades que se relacionan entre sí, que hacen referencia unas a otras en su pureza. Esta es la forma inmediata de la voluntad general que, de acuerdo a la *Filosofía real*, debe alcanzarse sin la radicalización de la lucha, es decir, sin aniquilarse mutuamente. Lo decisivo en el resultado de la lucha es, de acuerdo con Siep, que la conciencia se modifica completamente en este movimiento, gana una nueva existencia, que consiste ahora en el ‘ser reconocida’ (*anerkanntwerden*), en tanto que se cancela-supera a sí misma y, sin embargo, no se pierde en este ‘devenir-se-otro’ (*sichanderswerden*), sino que más bien encuentra allí su identidad.

Siep nos ofrece una síntesis muy clara de esta primera fase del reconocimiento en la *Filosofía real* de Hegel que ha sido objeto de esta parte de nuestro trabajo y que se refiere al reconocimiento como relación recíproca entre individuos. El resultado de esta primera fase es la emergencia de una conciencia común y general y una voluntad general, mediante el recíproco ‘darse cuenta’ (*erkennen*) y la acción recíproca entre los individuos. Para que esto ocurra son necesarios dos movimientos que corresponden respectivamente al amor y a la lucha.

El primer movimiento, que encontramos en el amor, consiste en el del sacrificio de la autonomía a favor de la unidad con el otro, en la que, sin embargo, cada uno de los dos sabe su individualidad natural como punto de referencia de la preferencia del otro y, en esa medida, sabe esa individualidad reconocida. Esta relación es el amor en tanto relación de los sexos y en tanto relación solidaria de los miembros de la familia. Es en ella, en la familia, que tiene lugar la transición al segundo movimiento, porque en ella la conciencia alcanza la totalidad, en la medida en que se encuentra objetivada en un ser-otro independiente (el patrimonio, el hijo).

El segundo movimiento, que encontramos en la lucha, consiste en hacer valer la autonomía y la totalidad de la conciencia frente a otra conciencia autónoma, para precisamente ser confirmada como una que tiene su esencia en sí misma y que se relaciona con los otros únicamente de manera negativa. En el resultado de este movimiento, sin embargo, la intención inicial se invierte: solo en la renuncia a la totalidad de la individualidad excluyente reside la posibilidad de ser aceptado, confirmado, reconocido por otros, los cuales renuncian igualmente a sí mismos.

Lo decisivo en el resultado de la lucha es que la conciencia se modifica completamente en este movimiento, gana una nueva existencia, que consiste ahora en el ser reconocida (*anerkanntwerden*), en tanto que se cancela-supera a sí misma, y, sin embargo, no se pierde en este 'devenir-se-otro' (*sichanderswerden*), sino que, más bien, encuentra allí su identidad (Siep, 1979).

## COMENTARIOS FINALES

La teoría hegeliana del reconocimiento y sus consecuencias para los temas del amor y la relación entre padres e hijos no solo es de interés para la filosofía social y la filosofía política o para la sociología, sino que puede iluminar también algunos aspectos importantes dentro de otras disciplinas. En ese sentido, me parece importante, en la parte final de este trabajo, señalar algunos puntos en los que estas ideas pueden estimular la discusión dentro del campo del psicoanálisis. Un primer punto por señalar es que para Hegel no existen, a diferencia de lo que sostienen las teorías liberales de la modernidad, individuos diferenciados desde un inicio, como átomos sociales, que recién secundariamente establecen entre sí relaciones sociales. Como señala claramente Honneth, para este filósofo alemán, los seres humanos existimos desde un inicio en el marco de relaciones sociales con otros seres humanos, es decir, siempre existimos dentro de la intersubjetividad (1992). Esta propuesta de Hegel es afín a aquellas posturas psicoanalíticas cercanas a la llamada *teoría de las relaciones objetales*,

para la cual, desde un inicio, el ser humano establece vínculos con sus semejantes, empezando por su madre. Por el contrario, su propuesta sería menos compatible con la postura freudiana clásica que asume la existencia de un estado de narcisismo primario, anterior a las relaciones de objeto (Tyson & Tyson, 2000), pues este sería más cercano a la concepción de las teorías liberales, para las cuales los individuos son lo primario y sus relaciones sociales lo secundario.

Un segundo punto de interés tiene que ver con el lugar del amor, por un lado, y la agresividad y la pulsión de muerte, por el otro. Hegel coincidiría con Freud en ver al amor como una tendencia propia de la naturaleza humana. Como vimos, lo considera como una de las primeras relaciones humanas vivientes. Para Freud (al menos para su segunda concepción de la teoría de las pulsiones), el amor (la libido) es una de las dos pulsiones básicas de todo ser humano y de lo vivo en general. Considera, por otro lado, que la otra pulsión básica es la de la muerte, entendida como una tendencia a un estado totalmente libre de excitaciones (Laplanche & Pontalis, 1993). En la medida en que esta pulsión es dirigida hacia el exterior mediante la acción, se expresa como destructividad o agresividad. Como se sabe, hay un largo debate en psicoanálisis acerca de si esta pulsión destructiva es innata y está presente desde un inicio, como sostienen Melanie Klein, y aquellos que la ven como algo secundario (Laplanche & Pontalis, 1993; Tyson & Tyson, 2000). Si vemos lo que sostiene Hegel en los textos revisados, tenemos que concluir que considera a la agresividad, o en todo caso a su expresión en la lucha, no como una tendencia primaria, propia de la naturaleza humana, sino como una reacción al hecho de la toma de posesión que otro hace en relación a un bien. Hegel no asume un estado inicial de guerra de todos contra todos, a diferencia de lo que plantea Hobbes en el *Leviatán* (Röd, 1993), que, en ese sentido, puede ser más cercano a Freud.

Un tercer y último aspecto en el que estas reflexiones de Hegel pueden resultar de mucho interés para el psicoanálisis es el siguiente. Tradicionalmente se asume que la agresión es un aspecto negativo

del ser humano, quien, en su desarrollo, debe aprender a contener, integrar y, eventualmente, dirigir hacia otros fines más adaptativos. Pero el filósofo asigna un rol muy interesante a lo negativo, es decir, a la lucha o a la agresión. Y es que la lucha es fundamental en el proceso de diferenciación del sujeto frente al otro, proceso que lleva al sujeto a la posibilidad del reconocimiento. Como vimos, en el amor tenemos una unidad indiferenciada de sujetos. En la lucha, en cambio, los sujetos enfrentados en el conflicto se reconocen mutuamente, cobran conciencia de su diferencia. El psicoanálisis podría eventualmente derivar algunas consecuencias de esta idea para analizar la función que tienen la agresión y el conflicto, por ejemplo, en el proceso de separación de individuación del niño frente a la madre (Tyson & Tyson, 2000).

Volviendo al plano filosófico propiamente dicho, puedo decir, a modo de conclusión, que en sus escritos tempranos, el *Sistema de la eticidad* (2002) y la *Filosofía real de Jena* (1967), Hegel introduce dos novedades. En primer lugar, la idea de reconocimiento adquiere el rol central de fundamento de las relaciones éticas; en segundo lugar, el filósofo inserta, por primera vez, la hipótesis de una lucha por el reconocimiento como modalidad de pasaje hacia una forma social superior. De este modo, reúne formas de lucha por el reconocimiento en un estadio del sistema ubicado en el pasaje de la eticidad natural a la absoluta.

Como posteriormente sostiene Honneth, la *Filosofía real* es la más alta contribución hegeliana a la teoría del reconocimiento y a la intersubjetividad (1992). Efectivamente, allí Hegel esboza una filosofía social caracterizada por diversos grados de reconocimiento, desde el natural e inmediato hasta las expresiones más universales y formalizadas, y es allí, además, donde dichos grados de reconocimiento son, a su vez, separados por diversos tipos de conflicto. Ya en este periodo puede notarse un desarrollo que culminará en la remoción de la intersubjetividad: el punto de partida del análisis ya no es alguna forma de relación recíproca, sino la conciencia del individuo. Por otro lado, el sistema concluye, por primera vez, con un estado distinto de la subjetividad hacia la

intersubjetividad y, más claramente, en un nivel superior, como un primer esbozo del *espíritu absoluto*. La tendencia se radicaliza todavía más en la *Fenomenología del espíritu* (1986[1807]), en cuyo ámbito la lucha por el reconocimiento constituye solo una etapa del desarrollo de la conciencia hacia la autoconciencia que sabe de sí.

En este trabajo, considero fundamental resaltar la centralidad de tres factores que marcan la propuesta filosófica de Hegel del periodo de Jena:

- a) El fundamento genético de la sociedad debe buscarse no en el individuo sino en una estructura de relación intersubjetiva;
- b) La realización de las diversas formas de reconocimiento está marcada por un proceso conflictual, por una lucha;
- c) El sistema culmina en una idea de *eticidad*, en cuyo interior la totalidad y la particularidad alcanzan un equilibrio capaz de respetar a ambas.

Por ello, puedo concluir que Hegel nos remite, en su periodo temprano, a una recomposición de la totalidad social integrada, de un lado, por la búsqueda del respeto de la particularidad y, del otro, por el importante rol que le asigna al conflicto.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Duden (2003). *Deutsches Universalwörterbuch*. Quinta edición. Mannheim: Dudenverlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967[1805-1806]). *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*. Edición de Johannes Hoffmeister. Hamburgo: Meiner [*Filosofía real*. Edición de J. M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica-FCE, 1984].

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986[1807]). *Phänomenologie des Geistes*. En *Werke 3*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp [*Fenomenología del espíritu*]. Traducción de W. Roces. México: FCE, 1982].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2002[1802-1803]). *System der Sittlichkeit* [*Critik des Fichteschen Naturrechts*]. Edición de H. D. Brandt. Hamburgo: Meiner [*Sistema de la eticidad*]. Editado por Negro Pavón y González-Hontoria. Madrid: Editora Nacional, 1983].
- Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Jaeschke, Walter (2003). *Hegel-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Hamburgo: Meiner.
- Laplanche, Jean & Jean-Bertrand Pontalis (1993[1971]). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- Röd, Wolfgang (1993). *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. Tomo II. Múnich: Beck.
- Siep, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Friburgo-Múnich: Arlber.
- Taylor, Charles (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tyson, Phyllis & Robert L. Tyson (2000). *Teorías psicoanalíticas del desarrollo. Una integración*. Lima: Publicaciones Psicoanalíticas.

**HERRAMIENTAS CLÍNICAS O CATEGORÍAS  
TEÓRICAS: LOS CONCEPTOS PSICOANALÍTICOS**



## FICCIONES EPISTÉMICAS O UTENSILIOS HERMENÉUTICOS: ACERCA DEL ESTATUS DE LOS CONCEPTOS PSICOANALÍTICOS<sup>1</sup>

*Marcos Herrera Burstein*

### INTRODUCCIÓN - UNA VIÑETA CLÍNICA

Quienes hemos aprendido la práctica del psicoanálisis o de la psicoterapia psicoanalítica hemos tenido durante nuestra formación que familiarizarnos con una vasta colección de conceptos como *inconsciente, defensa, pulsión, proceso primario y secundario, narcisismo, súper yo, envidia, buen objeto interno, ambivalencia, espacio transicional, continente-contenido*, etcétera. Tales conceptos, que podemos en general denominar *conceptos psicoanalíticos*, han sido desarrollados a lo largo de más de 100 años por Freud y por pensadores posfreudianos de diferentes escuelas, como Hartmann, Klein, Winnicott, Bion, Kohut, Lacan, entre muchos otros. Una rápida revisión de algunos de los diccionarios de psicoanálisis actualmente disponibles (Laplanche & Pontalis, 1967; Roudinesco & Plon, 2000; De Mijolla, 2002) puede darnos una idea de su cantidad y diversidad.

Dichos conceptos (o al menos una parte de ellos, de acuerdo a nuestra orientación teórica particular) han pasado luego a constituir el marco

---

<sup>1</sup> Versiones preliminares de este trabajo fueron presentadas en el XXVI Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis-Fepal (Lima, octubre de 2006) y en el Congreso «Afectos y Angustias del Siglo XXI» del Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima (Lima, setiembre de 2008).

de referencia a partir del cual escuchamos y tratamos de comprender lo que nuestros pacientes nos dicen en el consultorio. Se han vuelto, así, compañeros de nuestro quehacer cotidiano; estamos acostumbrados a su presencia y nos hacen sentir tranquilos y seguros. Por este motivo el ejercicio que propongo a los lectores de este trabajo, en particular si son psicoanalistas o psicoterapeutas psicoanalíticamente orientados, puede resultar extraño e incluso despertar desconfianza. Se trata de tomar a estos familiares acompañantes y, por un momento, tomar distancia de ellos, examinándolos bajo la lupa y preguntándonos qué son, para qué nos sirven, en qué nos ayudan, pero también cuáles son sus limitaciones y sus riesgos. Hay un peligro en esto, pues tal vez luego de este examen ya no podamos verlos como lo hacíamos y ya no podamos sentirnos tan seguros como antes en su compañía. Pero también puede haber un beneficio, pues al reconocer sus limitaciones podremos también valorar de manera más realista lo que sí pueden hacer por nosotros.

Como punto de partida de esta reflexión tomaré una viñeta de mi propia práctica clínica. Un paciente de veintiséis años, al que llamaré Cristóbal, y que había buscado tratamiento psicoanalítico por las grandes dificultades que experimentaba en sus relaciones con las personas, me cuenta en una sesión lo siguiente: «El otro día estaba con ganas de regalarle a mi enamorada una falda rosada, pero de ese rosado vivo, alegre, que está de moda ahora. A mí me gustan los colores vivos, el movimiento, tal vez porque soy una persona triste, siempre he sido triste, y necesito a mi lado a una persona alegre». Yo le comenté aquí que tal vez él sentía que esa persona alegre podía darle su alegría a él. Cristóbal respondió: «Sí, pero ese es el problema siempre conmigo, son los celos que tengo, porque no puedo recibir la alegría de la otra persona, porque me lleno de cólera porque la otra persona está alegre y yo no, y en lugar de alegrarme, por los celos termino diciendo algo desagradable y malogrando la situación».

Estas palabras de Cristóbal evocaron en mí en ese momento el concepto kleiniano de la *envidia del pecho* o de la *envidia del objeto bueno*, es decir la idea de que no puedo recibir lo que el otro tiene, aunque sea

algo bueno, pues el solo hecho de que él tenga algo que yo no tengo me llena de rabia. Recordé así que Klein plantea la idea, que puede resultar bastante extraña para quienes no están familiarizados con su pensamiento, de que el lactante experimenta en ocasiones una envidia destructiva hacia el pecho que lo alimenta, por el simple hecho de ser bueno y de tener algo para darle que él no posee; y que esa envidia hace que el bebé desee que el pecho se destruya, aun cuando él se quede sin nada (1958; Segal, 1979). Sin considerarme necesariamente un psicoanalista de orientación kleiniana, me pareció en ese momento de dicha sesión que este concepto me permitía dar sentido a la vivencia de mi paciente. Entonces, buscando una formulación apropiada para transmitirle esta idea, le dije a Cristóbal que él debía sentirse como alguien que tenía sed y cuyo vaso estaba vacío, pero que si venía una persona con una jarra llena de agua a llenar su vaso, él no podía aceptar el agua, porque se llenaba de rabia de que fuese la otra persona la que tenía la jarra con agua y no él. Al decirle eso, Cristóbal reaccionó riendo quedamente, como descubierto, y asintió. Yo agregué entonces que él hasta llegaba a preferir que al otro se le rompa en pedazos la jarra y se caiga toda el agua, aunque él se quedase con sed, con tal de que ese otro no tenga algo que él no tenía. Cristóbal respondió: «eso es lo que siempre me ha pasado, exactamente eso, desde chiquitito, esos celos, que hacían que no pudiese aprender nada de nadie, que no pudiese alegrarme con las cosas de los otros, así es como siempre me he sentido, lleno de estos celos y de esta envidia, y sin poder aceptar las cosas que los otros me podían dar». Hay que indicar que esta metáfora de la jarra de agua jugó un papel importante en el desarrollo posterior de este tratamiento psicoanalítico y fue traída ocasionalmente por el propio Cristóbal para poder verbalizar el hecho de que con el tiempo fue sintiéndose más capaz de tolerar esa rabia y poder recibir así cosas buenas de los otros<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Un problema técnico interesante, pero que va más allá de los límites de este trabajo, es el por qué Cristóbal sí fue capaz, en aquella sesión, de recibir de mí esta interpretación.

## **¿QUÉ SON Y PARA QUÉ NOS SIRVEN LOS CONCEPTOS PSICOANALÍTICOS?**

Situaciones como esta son familiares para cualquier psicoanalista o psicoterapeuta psicoanalítico. El paciente nos cuenta algo y de pronto sentimos que descubrimos algunas conexiones y en nuestra mente el material se reorganiza, cobra una nueva forma, un sentido diferente. Pero este sentido tiene además una cualidad particular: el principal involucrado, el paciente, no se da cuenta de él, no lo reconoce como propio, o como solemos decir, es inconsciente. Este aspecto interpretativo de nuestra labor ha hecho que el psicoanálisis haya sido considerado ya desde hace un buen tiempo por autores como Ricœur (1965), Habermas (1968) o Lorenzer (1973), o más recientemente por Thomä y Kächele (1996, pp. 14 y 24), como una forma de hermenéutica, es decir como una técnica interpretativa. Claro que el objeto de esta hermenéutica no es un texto escrito, sino un discurso vivo, que además está dirigido al psicoanalista o psicoterapeuta, y se da en el contexto de la experiencia emocional que el paciente tiene en el vínculo con él.

En mi opinión, es en el marco de esta tarea hermenéutica que encuentran su función los conceptos psicoanalíticos. Para eso sirven: nos ayudan a dar sentido. Son una suerte de moldes o patrones que están flotando en nuestra mente mientras escuchamos al paciente y nos ayudan a conectar elementos en el material que este nos trae, reordenándolos en una configuración nueva. Y no es necesario, como en el ejemplo, que los reconozcamos explícitamente y que los nombremos para que cumplan esa función: igual están allí, haciendo su trabajo silencioso de orientar nuestra atención en una dirección o en otra. Podemos decir entonces que los conceptos psicoanalíticos juegan el rol de «utensilios hermenéuticos» en la labor interpretativa del psicoanalista o del psicoterapeuta psicoanalítico.

## **¿PUEDEN LOS CONCEPTOS PSICOANALÍTICOS CONSTITUIR UNA TEORÍA DE LA MENTE?**

No obstante, el psicoanálisis ha tenido, desde sus inicios en la obra de Freud, una pretensión adicional: que este valor de los conceptos psicoanalíticos para el trabajo hermenéutico clínico constituye automáticamente una confirmación de que tales conceptos pueden constituir una *teoría de la mente* válida. ¿A qué nos referimos con esta expresión? Podemos definir provisionalmente una *teoría de la mente* como un recuento más o menos coherente de estructuras, representaciones y procesos mentales que atribuimos a los seres humanos en general para explicar por qué actúan, sienten o piensan como lo hacen. Lo específico de la teoría psicoanalítica de la mente sería que una parte muy importante de tales estructuras, representaciones y procesos mentales son inconscientes.

Ahora bien, en uno de los libros más importantes y desafiantes que se ha escrito sobre las condiciones y los límites del conocimiento psicoanalítico, el psicoanalista norteamericano Spence ha llamado nuestra atención acerca de un hecho fundamental, pero acerca de cuyas consecuencias quizás no hemos reflexionado lo suficiente. Es el hecho de que la utilidad de los conceptos psicoanalíticos en el trabajo hermenéutico o interpretativo con nuestros pacientes, es decir, su contribución a lo que el autor denomina *verdad narrativa*, no constituye de por sí una evidencia a favor de su validez dentro de una teoría de la mente (1982). El que un determinado concepto nos sea útil para dar sentido al material del paciente no constituye necesariamente una prueba de que las estructuras, procesos o representaciones que dicho concepto denote se encuentren efectivamente en la mente de los seres humanos en general.

El problema radica en que no hay nada que garantice el salto de la labor hermenéutica en el consultorio a la construcción de una teoría de la mente y de su desarrollo. Puedo, así, dar evidencias de que el concepto kleiniano de la envidia del pecho me resultó útil como psicoanalista para dar sentido al material de Cristóbal en la sesión referida, y de que el empleo

de dicho concepto fue fructífero para la marcha de ese proceso psicoanalítico. Pero este hecho mismo no puede ser tomado sin más como una evidencia confirmatoria de que la envidia del pecho es un sentimiento que está presente en la mente de todos los seres humanos y mucho menos como una evidencia confirmatoria de la idea kleiniana de que todos los lactantes en sus primeros meses de vida experimentan dicho sentimiento en relación al pecho de su madre. Este autor señala en ese sentido, tomando un concepto de Reichenbach (1938, citado por Spence, 1982, p. 33), que esto equivale a confundir el contexto de *descubrimiento* con el contexto de *justificación*.

Usando la conocida distinción de Dilthey entre el ‘comprender’ (*verstehen*) y el ‘explicar’ (*erklären*)<sup>3</sup>, debemos diferenciar claramente las dos tareas siguientes: una es la tarea de *comprender* a nuestros pacientes en el marco de un proceso psicoanalítico; la otra es la tarea de *explicar* el funcionamiento mental del ser humano en general. Lo que se cuestiona aquí es que el valor hermenéutico de los conceptos psicoanalíticos para la primera tarea, que es la de develar motivaciones inconscientes con el fin de *comprender* a cada uno de nuestros pacientes, pueda contar automáticamente como la validación de la existencia, en la mente, de las entidades que estos conceptos denotan, en el marco de la segunda tarea, que es la de *explicar* el funcionamiento mental del ser humano en general.

### ¿QUÉ SE NECESITA PARA QUE LOS CONCEPTOS PSICOANALÍTICOS FORMEN PARTE DE UNA TEORÍA DE LA MENTE?

Ahora bien, ¿qué tipo de evidencia se necesitaría para poder postular entidades (estructuras, procesos) en la mente? Creo que la respuesta a esta pregunta es, simplemente, el mismo tipo de evidencia que se requiere para declarar la existencia de cualquier tipo de entidades (estructuras, procesos)

---

<sup>3</sup> «Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir» («Explicamos la naturaleza, comprendemos la vida psíquica») (Dilthey, 1894, citado por Lorenzer, 1973, p. 69; la traducción es mía).

en cualquier otra área del conocimiento. Si un astrónomo sostiene que un planeta con características similares a las de la tierra orbita alrededor de una determinada estrella, ofrecerá evidencias para su afirmación, por ejemplo, que hay variaciones en la luz emitida por esa estrella que serían producidas por la sombra de dicho planeta al pasar frente a ella. Si un geólogo sostiene que las rocas que se encuentran en la cima de una montaña alguna vez formaron parte del suelo marino, ofrecerá evidencias para su afirmación, por ejemplo, la presencia en esas rocas de fósiles de animales marinos ya extintos. Si un neurólogo sostiene que cierta región del cerebro existen estructuras neuronales involucradas en la realización de una determinada actividad cognitiva, ofrecerá evidencias para su afirmación, por ejemplo, que una lesión en dicha área efectivamente compromete dicha actividad. Si un historiador sostiene que dos culturas precolombinas geográficamente distantes tuvieron contacto entre sí, ofrecerá evidencias para su afirmación, por ejemplo, restos arqueológicos de una de estas culturas en los que se encuentren ceramios de la otra.

Una creencia muy expandida entre los psicoanalistas es que nosotros también estamos en condiciones de ofrecer este tipo de evidencias para nuestras teorías. Y señalamos entonces ejemplos tomados de sesiones psicoanalíticas como el que presenté anteriormente para apoyar nuestras hipótesis de que en la mente humana se encuentran presentes determinadas representaciones, estructuras y procesos. Sin embargo, existe un problema muy importante con ese tipo de evidencia. Es un problema del que lamentablemente muchos miembros de la comunidad psicoanalítica todavía no son conscientes, a pesar de que desde hace algún tiempo muchas voces dentro del gremio lo han señalado. El problema consiste en que el material clínico tomado de las sesiones que tenemos con nuestros pacientes no nos permite discernir con claridad qué entidades (representaciones, estructuras, procesos) podemos postular en la mente y cuáles no. Así como yo he podido ofrecer material clínico a favor del concepto de la envidia del objeto bueno, otro psicoanalista que tenga un marco teórico diferente puede ofrecer material clínico

que mostraría que tal concepto es innecesario. Y de hecho eso es lo que ha estado ocurriendo en nuestro campo desde sus inicios.

Otra creencia muy difundida en la comunidad psicoanalítica desde el propio Freud, y que está estrechamente vinculada con esta problemática, es la de que el método clínico psicoanalítico constituiría una suerte de instrumento de observación objetivo, como una especie de telescopio, solo que este no apuntaría a regiones alejadas del universo, sino a las profundidades de la psique humana; y que con dicho instrumento se podrían realizar observaciones que permitirían confirmar o refutar teorías sobre la mente y, por tanto, ir paulatinamente construyendo un cuerpo de conocimientos objetivamente validados, similar al de cualquier otra ciencia.

Esta situación es en parte el producto de la autopercepción que el psicoanálisis ha tenido sobre sí mismo desde sus orígenes. Se ha señalado así que Freud desde un principio enfatizó el carácter de ciencia natural que para él tenía el psicoanálisis, demarcándolo, de este modo, de disciplinas humanísticas como la filosofía o la literatura (Starobinsky, 1973; Assoun, 1976; Hemecker, 1991; Herrera, 1999). Un ejemplo muy ilustrativo de esta autopercepción lo encontramos en la primera sección de *Lo inconsciente* (1915), en la que Freud presenta su tesis de la existencia de un psiquismo inconsciente como un resultado de la investigación empírica, en contraposición a la tesis que identifica *psiquismo* y *conciencia*, a la que considera más bien como una petición de principio (por tanto, más bien una tesis filosófica). Igualmente en su *Esquema del psicoanálisis* (1938), Freud sostiene que es justamente la concepción de un psiquismo inconsciente la que ha permitido que la psicología devenga una ciencia natural.

Esta autopercepción del psicoanálisis como una ciencia natural y la del método psicoanalítico como un instrumento objetivo de observación han sido cuestionadas ya desde hace bastante tiempo. Así, Ricœur señala que el psicoanálisis no es realmente, como creía Freud, una ciencia de la observación, sino una ciencia de la interpretación (1965). Y Habermas

habla de un *malentendido cientista* en Freud (1968). En su opinión, debido a su formación en la ciencia natural positivista de su tiempo, Freud no pudo dejar de concebir su creación, el psicoanálisis, como una ciencia natural, y no se dio cuenta de que al desarrollar esta disciplina había abandonado la ciencia natural para crear algo nuevo, que no tenía lugar en el universo cientista de su época, es decir, una hermenéutica orientada a revelar conexiones inconscientes en el discurso del paciente (Herrera, 1999). Hay que subrayar igualmente que esta ilusión, que los mismos psicoanalistas hemos mantenido por mucho tiempo, de que el método psicoanalítico de por sí constituye un instrumento de observación objetivo que puede permitir de manera autónoma el desarrollo de teorías válidas sobre la mente, actualmente ya no es compartida por todos los psicoanalistas. Por el contrario, en la última década importantes voces dentro de la comunidad psicoanalítica internacional vienen subrayando la necesidad de la investigación empírica independiente para la validación de los resultados obtenidos con el método clínico psicoanalítico (Leuzinger-Bohleber, Dreher & Canestri, 2003; Jiménez, 2004; Leuzinger-Bohleber, Deserno & Hau, 2004; Bucci, 2005; Greenspan & Shanker, 2005; Jiménez, 2006).

Es fundamental, además, que los miembros de la comunidad psicoanalítica tomemos conciencia de que aquellas disciplinas que suelen recibir el nombre de *ciencias*, como la física, la biología, la lingüística o la historia, cuentan con procedimientos, aceptados consensualmente por los investigadores, para dirimir entre hipótesis, que compiten en la explicación de un fenómeno determinado y, por tanto, para evaluar la verosimilitud de la existencia de las entidades (estructuras, procesos) que tales hipótesis explicativas postulan. Son dichos procedimientos consensualmente aceptados los que permiten que dichas ciencias se hayan constituido como actividades colectivas en las que, como a veces se suele afirmar, «uno mira parado sobre los hombros de otro». Es verdad que nunca se alcanza un grado absoluto de objetividad y que existe un rango importante para la variación subjetiva en la interpretación de los resultados

de las investigaciones empíricas en todos los campos. Pero dichos procedimientos consensuales ponen un límite a dicha variación subjetiva. Es ese límite el que parece haber estado faltando en la teorización psicoanalítica.

Como ha mostrado claramente Bernardi (2002), en el campo psicoanalítico no contamos con procedimientos consensuales que nos permitan resolver nuestras diferencias. Un resultado de esta situación es el crecimiento hipertrófico de los conceptos psicoanalíticos. No hay límite para las representaciones, procesos o estructuras que podemos afirmar en el ejercicio de la teorización psicoanalítica sobre la mente. Esta situación tiene dos efectos muy negativos, uno interno y otro externo. El efecto interno, por un lado, es que hacia adentro de la comunidad psicoanalítica no somos capaces de lograr consensos, de modo que no llegamos a constituirnos como una comunidad científica, como una empresa colectiva que busca el conocimiento en un campo específico. La teorización psicoanalítica continúa siendo, en mucho, la creación de pensadores individuales independientes, varios sin duda brillantes, pero los que, si bien alcanzan en muchos casos a influirse mutuamente, no llegan a constituir, como en el caso de las ciencias mejor establecidas, una comunidad de investigadores que trabajan de manera cooperativa y coordinada para alcanzar metas compartidas. El efecto externo de esta situación, por otro lado, es que tenemos poca credibilidad ante otras comunidades científicas que sí poseen tales procedimientos consensuales acerca de cómo avanzar en la tarea de obtener conocimientos válidos en su campo.

A pesar de todo lo anterior, quienes trabajamos psicoterapéuticamente con un enfoque psicoanalítico somos testigos, en nuestra práctica cotidiana, de la utilidad de los conceptos psicoanalíticos en la tarea de comprender la experiencia emocional de nuestros pacientes. ¿Es verosímil pensar que esto pueda ser así, sin que al mismo tiempo dichos conceptos posean un correlato en la realidad psíquica, esto es, en la mente de las personas? ¿Es posible que tales conceptos nos permitan aprehender de manera tan penetrante matices sutiles y profundos de la vida afectiva de las personas

con las que trabajamos, y que, al mismo tiempo, las representaciones, estructuras y procesos mentales que tales conceptos presuponen no tengan ninguna realidad más allá de nuestros consultorios? Es algo poco probable. Pero precisamente por eso, ¿por qué tendría que ser tan difícil obtener evidencia independiente, es decir, proveniente de fuentes distintas del encuentro clínico con los pacientes, a favor de tales construcciones teóricas?

¿Qué disciplina podría encargarse de la tarea de tratar de obtener esa evidencia independiente, que el psicoanálisis, entendido como una práctica clínica psicoterapéutica, no está en condiciones de alcanzar por sí mismo? La respuesta está a la mano: tendría que ser aquella misma disciplina que se plantea como meta la construcción de una teoría general sobre la mente y que se preocupa por obtener evidencia empírica para la misma. Me refiero a la psicología académica. Esta podría brindarnos los procedimientos necesarios para evaluar si las representaciones, estructuras y procesos que los conceptos psicoanalíticos pretenden designar pueden formar parte de una teoría de la mente, en otras palabras, si tales representaciones, estructuras y procesos poseen un correlato objetivo que va más allá de las interpretaciones que ofrecemos a nuestros pacientes.

Pero un tema clave que hay que discutir aquí es el de la llamada *operacionalización* de tales conceptos. La psicología académica establece procedimientos muy rigurosos respecto a qué conceptos son aceptables dentro de la investigación científica de la mente y cuáles no, y un criterio fundamental para ello es que sean *operacionalizables*, es decir, que puedan ser traducidos a operaciones específicas como experimentos o instrumentos psicométricos. Lamentablemente, buena parte de los conceptos psicoanalíticos no logran superar esta prueba. Esto suele verse como un resultado que cuestiona tales conceptos. Pero también podría, inversamente, verse como un resultado que cuestiona tales exigencias. Es posible que requisitos demasiado restrictivos para la operacionalización de los conceptos no estén permitiendo a la psicología académica capturar aspectos muy importantes del funcionamiento mental de los seres humanos, que sí logran ser aprehendidos por los conceptos psicoanalíticos.

Hay que señalar, en ese sentido, que la conformidad estricta con determinadas exigencias metodológicas y epistemológicas no es ninguna garantía de alcanzar un conocimiento válido. Un muy buen ejemplo de esto es el fracaso del programa conductista de una ciencia experimental del comportamiento humano, en particular para dar cuenta de un área central de la cognición humana como es el lenguaje. Desde un punto de vista metodológico y epistemológico, el programa conductista era impecable y ofrecía la posibilidad de establecer por primera vez a la psicología de manera clara como una ciencia natural, dejando de lado para siempre las vagas e imprecisas explicaciones *mentalistas*, que son aquellas explicaciones que postulan estructuras y procesos mentales internos, no observables (Skinner, 1953-1977). Pero sus resultados al tratar de dar cuenta de la capacidad humana del lenguaje dejando de lado las explicaciones mentalistas (1957) fueron totalmente insuficientes, como lo mostró Chomsky (1959) hace ya medio siglo. Con el advenimiento de la ciencia cognitiva, los investigadores del comportamiento humano cobraron conciencia de que alcanzarían explicaciones más satisfactorias del mismo si recurrían a conceptos mentalistas, aun cuando estos no fueran tan claramente operacionalizables como los conceptos que podían definirse en términos de correlaciones entre estímulos, respuestas y patrones de reforzamiento.

Es indispensable, en ese sentido, promover un diálogo entre la teorización psicoanalítica de la mente, por un lado, y la psicología académica, por el otro, que logre superar los arraigados prejuicios que existen desde hace décadas entre ambas. Estoy convencido de que la teorización psicoanalítica sobre la mente puede ofrecer a la psicología académica conceptos valiosos e interesantes para dar cuenta de aspectos muy importantes del funcionamiento cognitivo y emocional de los seres humanos. Para ello es necesaria, sin embargo, una tarea previa desde el campo psicoanalítico, que sería el identificar aquellos conceptos que podrían prestarse mejor para ser asimilados por la metodología de investigación de la psicología académica, y formularlos del modo más claro y preciso posible para facilitar su operacionalización. Y por el lado

de la psicología académica, sería necesario revisar y flexibilizar los criterios de operacionalización, en particular reflexionando acerca de cuáles son realmente necesarios para una ciencia de la mente, y cuáles provienen, más bien, de supuestos epistemológicos y ontológicos no explicitados y que son más bien deudores de concepciones filosóficas sesgadas y actualmente cuestionadas, como el positivismo o el reduccionismo fiscalista. Trabajando de esta manera desde ambas orillas, tal vez se pueda, con el tiempo, tender un puente entre ambos campos, lo que permitiría un progreso significativo en el conocimiento de importantes aspectos del funcionamiento mental que han sido descuidados por la psicología académica por no prestarse fácilmente a una investigación restringida por criterios metodológicos y epistemológicos demasiado estrechos<sup>4</sup>.

Es importante señalar, por otro lado, que si se obtiene de este modo evidencia independiente de que conceptos como *pulsión*, *defensa*, *narcisismo*, *objeto bueno*, *espacio transicional*, etcétera deben formar parte de una caracterización satisfactoria del funcionamiento mental de los seres humanos, entonces tales conceptos dejarán de ser propiamente psicoanalíticos y sencillamente pasarán a formar parte de la teoría de la mente en general, es decir, de la psicología general. El adjetivo *psicoanalítico* podrá seguir usándose para señalar que tales conceptos surgieron inicialmente a partir de la psicoterapia psicoanalítica o en el marco de la teorización desarrollada en la tradición de los pensadores psicoanalíticos, pero epistemológicamente no habría nada en ellos que los diferencie de los demás conceptos de la psicología general. Esto puede resultar incómodo para aquellos que otorgan un valor especial a la existencia de un cuerpo de conocimientos independiente que sería propio al psicoanálisis. Pero este punto de vista, para el cual el conocimiento psicoanalítico se reduce a una ideología, termina convirtiendo al psicoanálisis, como observa acertadamente el Cremerius (1995), en una comunidad que se organiza en torno a una creencia (*Glaubensgemeinschaft*). En contra de dicha concepción,

---

<sup>4</sup> Este programa de investigación debe incluir también el importante diálogo con las neurociencias, que ya encontramos en el neuropsicoanálisis contemporáneo.

considero que el psicoanálisis es fundamentalmente una práctica, y que dicha práctica no tiene por qué ir de la mano con la existencia de una teoría de la mente separada del resto de la psicología. Si podemos mostrar que los conceptos psicoanalíticos nos permiten formular explicaciones satisfactorias acerca de por qué los seres humanos pensamos, sentimos y actuamos como lo hacemos, entonces tales conceptos deberían pasar a formar parte de la psicología entendida como la teoría general de la mente.

### ¿QUÉ SON ENTONCES LOS CONCEPTOS PSICOANALÍTICOS?

Pero mientras no dispongamos de dicha evidencia independiente nos encontramos en una situación paradójica: tenemos, por un lado, una colección de conceptos valiosos y útiles para la tarea hermenéutica de dar sentido a lo que nuestros pacientes nos dicen, pero, por otro lado, carecemos de evidencia independiente de que tales conceptos tengan un correlato en la mente de los seres humanos en general ni en el desarrollo de esa mente en el niño. ¿Qué serían entonces los conceptos psicoanalíticos? ¿Cómo considerar a las hipotéticas entidades que tales conceptos postulan en la mente humana?

Siendo honestos y realistas, creo que lo único que nos queda por decir es que, en el estado actual de nuestros conocimientos, los conceptos psicoanalíticos son ficciones. Son ficciones cuyo propósito no es estético, sino explicativo. Por esta razón pienso que sería adecuado llamarlos *ficciones epistémicas*. Son ficciones epistémicas que nos ayudan en nuestra tarea hermenéutica de comprender al otro. Quizás a alguno le parezca ofensiva tal formulación, porque decir que los conceptos psicoanalíticos son ficciones parece lo mismo que decir que tales conceptos son invenciones y engaños, que son falacias. No estoy de acuerdo. Personalmente no tengo ningún problema con la idea de que los conceptos psicoanalíticos sean, al menos provisionalmente, ficciones, ya que no encuentro nada peyorativo en ese término. El estatus ficcional de estos conceptos puede caracterizarse del siguiente modo: al utilizar, por ejemplo, el concepto kleiniano de

envidia del pecho para dar sentido a los sentimientos y pensamientos de mi paciente Cristóbal, yo me comprometo provisionalmente a hacer *como si* tal tendencia a atacar al objeto que nos da algo bueno por no tolerar que este posea algo de lo que carecemos existiese en la mente de mi paciente, en mi mente y en la de otras personas, o *como si* esta tendencia se encontrase presente en el lactante en relación al pecho materno. Generalizando esta idea al uso de los conceptos psicoanalíticos en general diremos que al usarlos con fines hermenéuticos en el trabajo interpretativo con los pacientes hacemos un compromiso provisional respecto a la realidad de las entidades psíquicas que dichos conceptos presuponen, mientras, al mismo tiempo, reconocemos su carácter ficcional en el plano de la construcción de una teoría de la mente apoyada en evidencias empíricas independientes.

Como comentario final me parece importante subrayar lo siguiente: a pesar de estas limitaciones de la forma de conocimiento psicoanalítica, no conozco hasta ahora otra escuela de pensamiento en psicología o en psicoterapia que ponga a nuestra disposición conceptos más adecuados para llevar a cabo la tarea hermenéutica de interpretar y dar sentido a las vivencias de nuestros pacientes. Personalmente no tengo dificultad en aceptar el hecho de que otras escuelas psicoterapéuticas pueden proponernos conceptos mejor fundamentados de acuerdo con la metodología científica estándar. Pero cuando me encuentro frente a una persona que me habla de su vida, de su historia personal y de su sufrimiento psíquico, siento que los conceptos de esas escuelas me sirven muy poco para comprenderla, para dar sentido a sus vivencias y al proceso emocional que se da entre ella y yo, y finalmente, lo que es lo más importante, me sirven muy poco para ayudarla. Los conceptos psicoanalíticos, esas ficciones epistémicas, siguen siendo, a mi modo de ver, los más fructíferos para la realización de esa tarea. Y no debemos olvidar en ese sentido, siguiendo a Goethe, que «solo lo que es fructífero es verdadero» (citado por Spence, 1982, p. 164; la traducción es mía)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> «*Was fruchtbar ist, allein ist wahr*».

## BIBLIOGRAFÍA

- Assoun, Paul-Laurent (1976). *Freud, la philosophie et les philosophes* [*Freud, la filosofía y los filósofos*]. París: PUF.
- Bernardi, Ricardo (2002). The Need for True Controversies in Psychoanalysis: The Debates on Melanie Klein and Jacques Lacan in the Rio de la Plata. *International Journal of Psychoanalysis*, 83, 851-73 [La necesidad de verdaderas controversias en psicoanálisis. Los debates sobre M. Klein y J. Lacan en el Río de la Plata. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 2003, 97, 113-158].
- Bucci, Wilma (2005). Process Research [Investigación del proceso]. En Ethel Person, Arnold Cooper y Glen Gabbard (eds.), *Textbook of Psychoanalysis* [Libro de texto de psicoanálisis] (pp. 317-334). Washington: American Psychiatric Publishing.
- Chomsky, Noam (1959). A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior* [Una revisión de la *Conducta verbal* de B. F. Skinner]. *Language*, 35(1), 26-58.
- Cremerius, Johannes (1995). Die Zukunft der Psychoanalyse [El futuro del psicoanálisis]. En *Die Zukunft der Psychoanalyse* (pp. 9-55). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- De Mijolla, Alain (2002). *Dictionnaire international de la psychanalyse* [*Diccionario internacional del psicoanálisis*]. París: Calmann-Lévy.
- Freud, Sigmund (1915). *Das Unbewußte*. En *Gesammelte Werke*. Tomo 10. Fráncfort del Meno: Fischer [*Lo inconsciente*. En *Obras completas*. Tomo 2. Madrid: Biblioteca Nueva].
- Freud, Sigmund (1972[1938]): *Abriß der Psychoanalyse*. Fráncfort del Meno: Fischer [*Compendio del psicoanálisis*. En *Obras completas*. Tomo 3. Madrid: Biblioteca Nueva].
- Greenspan, Stanley & Stuart Shanker (2005). Developmental Research [Investigación del desarrollo]. En Ethel Person, Arnold Cooper y Glen Gabbard (eds.), *Textbook of Psychoanalysis* [*Libro de texto de psicoanálisis*] (pp. 335-360). Washington: American Psychiatric Publishing.

- Habermas, Jürgen (1968). *Erkenntnis und Interesse* [*Conocimiento e interés*].  
Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hemecker, Wilhelm (1991). *Vor Freud. Philosophisch-geschichtliche Voraussetzungen  
der Psychoanalyse* [*Antes de Freud. Presupuestos filosófico-históricos del  
psicoanálisis*]. Múnich: Philosophia.
- Herrera, Marcos (1999). El psicoanálisis y la ciencia natural. Comentarios a un  
malentendido. En María Rosa Fort y Moisés Lemlij M. (eds.), *En el  
umbral del milenio*. Volumen I (pp. 243-247). Lima: Promperú-Sidea.
- Jiménez, Juan Pablo (2004). Validez y validación del método psicoanalítico  
(alegato sobre la necesidad de pluralismo metodológico y pragmático  
en psicoanálisis). *Revista Chilena de Psicoanálisis*, 21(2), 176-189.
- Jiménez, Juan Pablo (2006). After Pluralism: Towards a New, Integrated  
Psychoanalytic Paradigm [Después del pluralismo: hacia un  
nuevo e integrado paradigma psicoanalítico]. *International Journal  
Psychoanalysis*, 87, 1487-1508.
- Klein, Melanie (1958[1957]). *Envy and Gratitude* [*Envidia y gratitud*]. En *Envy  
and Gratitude and Other Works* [*Envidia y gratitud y otros trabajos*]  
(pp. 178-234). Londres: Virago Press.
- Laplanche Jean & Jean-Bertrand Pontalis (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*  
[*Diccionario de psicoanálisis*]. París: Presses Universitaires de France.
- Leuzinger-Bohleber, Marianne, Heinrich Deserno & Stephan Hau (2004).  
*Psychoanalyse als Profession und Wissenschaft. Die psychoanalytische  
Methode in Zeiten wissenschaftlicher Pluralität* [*Psicoanálisis como  
profesión y ciencia. El método psicoanalítico en tiempos de pluralidad  
científica*]. Stuttgart: Kohlhammer.
- Leuzinger-Bohleber, Marianne, Anna U. Dreher & Jorge Canestri (eds.)  
(2003). *Pluralism and Unity? Methods of Research in Psychoanalysis*  
[*¿Pluralismo y unidad? Métodos de Investigación en Psicoanálisis*].  
Londres: International Psychoanalytic Association.

- Lorenzer, Alfred (1973). *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse* [*Destrucción del lenguaje y reconstrucción. Trabajos preliminares para una meta-teoría del psicoanálisis*]. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Ricœur, Paul (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud* [*Acerca de la interpretación. Ensayo sobre Freud*]. París: Seuil.
- Roudinesco, Elisabeth & Michel Plon (1997-2000). *Dictionnaire de la psychanalyse* [*Diccionario de psicoanálisis*]. Nueva edición aumentada. París: Fayard.
- Segal, Hanna (1979). *Klein*. Londres: The Harvester Press.
- Skinner, Burrhus Frederic (1953-1977). *Ciencia y conducta humana*. Cuarta edición. Barcelona: Fontanella.
- Skinner, Burrhus Frederic (1957). *Verbal Behavior* [*Conducta verbal*]. Nueva Jersey: Prentice-Hall.
- Spence, Donald (1982). *Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis* [*Narración de la verdad y la verdad histórica. Significado e interpretación en el psicoanálisis*]. Nueva York-Londres: Norton.
- Starobinsky, Jean (1973). *Psychoanalyse und Literaturwissenschaft* [Psicoanálisis y literatura]. En *Psychoanalyse und Literatur* [*Psicoanálisis y literatura*] (pp. 83-109). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Thomä, Helmut & Horst Kächele (1996). *Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie* [*Manual de terapia psicoanalítica*]. Segunda edición. Berlín-Heidelberg-Nueva York: Springer.

## ALGUNOS DESARROLLOS TEÓRICOS DE W. R. BION Y SUS FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS

*Beatriz E. Miramón, Ana Terán de Corniglio  
y Eduardo M. Marín*

### INTRODUCCIÓN

En psicoanálisis suelen reconocerse habitualmente los aportes de la obra de Bion a la teoría de la psicosis y a la teoría del pensamiento. Hay, sin embargo, un aporte fundamental del autor, aunque menos conocido, representado por descubrimientos que se dieron en el contexto de un nuevo paradigma científico. Pensamos que la utilización de este nuevo enfoque permite un profundo cambio en el abordaje clínico.

El autor exploró el psicoanálisis a la luz de las bases teóricas de la física cuántica y la geometría proyectiva. Esta nueva articulación le permitió sostener sus propios desarrollos, basados en la consideración de un espacio infinito, multidimensional, no euclidiano, en los que se producen transformaciones. Estas transformaciones complejas, que implican combinaciones y entramados múltiples, pueden ser mejor dimensionadas empleando «la tabla». En su obra establece enlaces con diversos autores, como por ejemplo, Heisenberg en el ámbito de la física cuántica y Frege, Poincaré y Thom en el terreno de las matemáticas.

Referencias claras a esa nueva epistemología las hallamos en la obra de Bion cuando nos dice, por ejemplo: «[l]a situación del psicoanalista que se las tiene que ver con las transformaciones psicóticas es parecida a la de los físicos nucleares. Tiene que operar con relaciones que pertenecen

a un campo en el cual no hay límites finitos» (2001, p. 71). Más allá de esta apertura, Bion no dejó de tener en cuenta el paradigma científico mecánico-positivista, que implica un espacio euclidiano. Sostiene que en la mente humana y sus producciones funcionan ambos paradigmas, cuyos resultados se combinan. Por tanto, su aporte para el psicoanálisis es de vital importancia, ya que «va y viene» en una recursividad constante entre ambas maneras de pensar. En la obra de Bion, esta articulación epistemológica está diseminada y latente como tejido de sostén implícito en los conceptos psicoanalíticos que propone. Dada esta complejidad, su obra resulta por momentos oscura.

Kuhn, al referirse a la constitución de los paradigmas, sostiene que un paradigma puede ser definido como «[...] una constelación de logros —conceptos, valores, técnicas, etc.— compartidos por una comunidad científica y usados por esta para definir problemas y soluciones legítimas» (citado por Capra, 1998, p. 27). Dice, además, que lo bueno o saludable para el desarrollo de la ciencia es un equilibrio dinámico entre distintas formas de pensamiento; lo malo e insalubre, en cambio, es el desequilibrio que proviene de enfatizar una tendencia en detrimento de otra<sup>1</sup>.

En este trabajo nos proponemos estudiar y relacionar algunos de los conceptos descriptos por Bion: *hecho seleccionado*, *tropismos*, *protomental*, *←↑en busca de...*, etcétera. Investigaremos la relación de estos conceptos vinculándolos, además, con el nuevo paradigma científico. El nuevo paradigma al que nos referimos, nace en el entramado de las matemáticas de los fractales, la biología molecular, la cibernética, las denominadas ecociencias y la teoría general de los sistemas.

---

<sup>1</sup> Paradigma positivista-mecánico: su pensamiento es racional, analítico, reduccionista, lineal y sus valores esenciales, son: competencia, expansión, competición, cantidad, etcétera.

Nuevo paradigma o de la complejidad: su pensamiento se caracteriza por ser integrativo, intuitivo, sintético, holístico, no-lineal y sus valores fundamentales son: la integración, la conservación, la cooperación, la calidad y la asociación (Kuhn, 1971).

## **HISTORIA Y APLICACIÓN DE ALGUNOS CONCEPTOS**

Una breve incursión histórica acerca de algunos desarrollos matemáticos que consideramos fundamentales nos servirá de guía en nuestra investigación.

La teoría de los sistemas dinámicos y las matemáticas que han hecho posible reconocer el *orden en el caos* fueron desarrolladas muy recientemente, pero sus cimientos fueron descubiertos a principios del siglo XX por uno de los matemáticos más grandes de la era moderna, Jules Henri Poincaré, quien hizo innumerables contribuciones a todas las ramas de la ciencia.

Poincaré (1854-1952) sostuvo y desarrolló el concepto que se conoce actualmente como *atractor extraño*. Este concepto fue y sigue siendo la base de desarrollos científicos de importancia. En palabras de Ian Stewart: «Poincaré vislumbraba las huellas del caos» (citado por Capra, 1998, p. 144).

Al demostrar que simples ecuaciones deterministas de movimiento pueden producir una infinita complejidad que supera todo intento de predicción, Poincaré cuestionaba las bases mismas de la mecánica newtoniana. No obstante y por un capricho de la historia, los científicos de principio de siglo XX no aceptaron este reto. Unos años después de que Poincaré publicara su trabajo sobre el problema de los tres cuerpos, Planck postulaba las bases de la física cuántica y Einstein publicaba su teoría especial de la relatividad; Bohr y Heisenberg, su teoría sobre el factor del error personal. Durante la siguiente mitad del siglo XX, algunos físicos y matemáticos estuvieron tan fascinados por los desarrollos revolucionarios en la física cuántica y la teoría de la relatividad, que el descubrimiento pionero de Poincaré quedó relegado y ensombrecido. Recién en los años sesenta, los científicos tropezarían nuevamente con las complejidades del caos, explicadas desde el concepto de atractor extraño que postulara oportunamente Poincaré.

Desde los desarrollos matemáticos alcanzados hacia finales del siglo XIX, la mayor contribución de Poincaré fue la recuperación para

las matemáticas de las metáforas visuales. En efecto, invirtió gradualmente la tendencia de las matemáticas y la geometría en términos de álgebra y de fórmulas abstractas, volviendo a los patrones visuales. Se destaca también, una compleja formulación lógica vinculada con las matemáticas de la intuición.

Sin embargo, las matemáticas que se expresan en *patrones visuales* de Poincaré no remiten a la geometría de Euclides. Se trata de una geometría de una nueva especie, que supone una matemática que se expresa en términos de *patrones y relaciones*, conocida como *topología*. La topología es una geometría que permite que todas las longitudes, ángulos y áreas (expresadas en patrones visuales) puedan ser distorsionados a voluntad. Así, un triángulo puede ser transformado de manera continua en un rectángulo; este, en un cuadrado; y este, en un círculo. Debido a estas transformaciones continuas, la topología es conocida también como la geometría elástica. No obstante, en las transformaciones topológicas, no todo es modificable. De hecho, la topología trata precisamente de las propiedades de las figuras geométricas que no cambian cuando la figura es transformada. Estas figuras que no cambian y se repiten, como invariencias, dan cuenta de las relaciones, devienen como patrones y funcionan como atractor extraño, promoviendo la organización en los sistemas caóticos de gran complejidad. La topología expresa realmente la matemáticas de las relaciones, de los patrones inmutables o invariantes<sup>2</sup>.

Poincaré, considerado uno de los creadores de la topología, se basa en estos conceptos para analizar las características cualitativas de problemas dinámicos complejos. Entre los enigmas que analizó desde esta perspectiva estaba el célebre problema de los tres cuerpos en mecánica celeste —el movimiento relativo de tres cuerpos sometidos a sus propias atracciones gravitatorias— que nadie había podido resolver. Poincaré sostiene que:

---

<sup>2</sup> En 1872, Klein de Erlangen fue uno de los primeros en profundizar el estudio de las propiedades invariables respecto a un grupo de transformaciones. La invariabilidad de las figuras consiste en continuar siendo las mismas a través de las transformaciones que dichas figuras sufren por proyección.

[...] cuando uno trata de describir la figura formada por estas tres curvas y sus infinitas intersecciones... [uno descubre que las mismas] forman una especie de red, trama o malla infinitamente espesa; ninguna de las curvas puede cruzarse a sí misma pero se repliega de un modo muy complejo para pasar por los nudos de la red un número infinito de veces. Uno queda sorprendido ante la complejidad de esta figura [...] (citado por Capra, 1998, p. 144).

Los matemáticos que estudian trayectorias en espacios complejos definen el *atractor* como aquella trayectoria que atrae al punto fijo desde el centro del sistema: «[s]us formas pueden ser clasificadas topológicamente y las propiedades dinámicas generales de un sistema pueden deducirse de la forma de su correspondiente atractor» (Capra, 1998, p. 149). Se conocen tres modelos básicos de atractores: *atractor puntual*, que corresponde a sistemas dirigidos hacia un equilibrio estable; *atractor periódico*, correspondiente a las oscilaciones periódicas; y, *atractor extraño*, correspondiente a los sistemas caóticos.

### **EL CONCEPTO DE ATRACTOR EXTRAÑO (POINCARÉ) Y EL CONCEPTO DE HECHO SELECCIONADO (BION)**

El concepto de atractor extraño que Poincaré visualizaba en las huellas del caos quedó, como dijimos en párrafos anteriores, relegado y ensombrecido por otros grandes descubrimientos, pero reapareció más tarde desde distintos ámbitos de la ciencia: desde la cibernética como *ordenador*; desde la geometría fractal bajo el concepto de *patrón* —como en Mandelbrot, 1960— y en las estructuras disipativas de Prigogine, en 1967. Estas tres disciplinas reconocen en Poincaré el pionero que introdujo el concepto de *patrón* definido como «[...] la configuración de las relaciones que determinan las características esenciales del sistema» (Capra, 1998, p. 175).

Tanto el concepto de atractor extraño como el de ordenador dan cuenta del funcionamiento de los sistemas caóticos y su comportamiento.

Los atractores extraños nos ayudan a visualizar en forma clara datos, relaciones e invariancias complejas.

Bion, como señalamos, desarrolla su teoría sobre la base de la articulación novedosa de tales conceptos en el ámbito del psicoanálisis. Desde nuestra perspectiva, la teoría del atractor extraño que formulara Poincaré, mediante la cual se organizan sistemas complejos, aparece tempranamente en la teoría de Bion a través del concepto que denomina *hecho seleccionado*, en el contexto de una experiencia emocional compleja (1966). Con este concepto introduce una idea importante, idea que, creemos, se liga al concepto de atractor extraño. Se trata de un hecho que implica un conjunto de pautas vinculadas que organizan la complejidad en una experiencia emocional, otorgando significado a la conjunción constante devenida.

Bion sostiene que los únicos hechos que merecen nuestra atención, porque introducen orden en la complejidad, son los hechos seleccionados (1996, p. 22). La formación de un hecho seleccionado tiene tres facetas: a) datos presentes y observables en el espacio; b) la contraparte ideativa de lo anterior, es decir, la atribución de significado consciente o inconsciente de los datos presentes y su articulación en la formación de símbolos; c) la articulación entre la capacidad para ver lo que los hechos son y una sensación de bienestar y armonía instantánea y efímera. Sensación que va acompañada de un incremento de la estabilidad mental.

Por otra parte, la teoría del cambio catastrófico, fundamental en los desarrollos bionianos, halla su antecedente en la lectura emprendida por Thom del concepto de atractor extraño, a partir del cual desarrolla su teoría de las catástrofes. En la obra de Bion encontramos una aplicación de estos conceptos en el contexto de la mente, de la mente ampliada y de los cambios y transformaciones que se producen en el alma humana y más allá.

Nuestra hipótesis sostiene que la teoría del atractor extraño enunciada por Poincaré aparece en la teoría de Bion como hecho seleccionado como

base para el desarrollo de este concepto (1966). Desde sus primeras obras, trabaja con estos supuestos matemáticos.

En *Memorias del futuro*, su última obra, al referirse a un intrincado diálogo entre varios personajes, dice:

Pero si estos sueños y fantasías e ideas brillantes pudieran considerarse de un modo que revelase elementos conjugados constantemente sería posible discernir una configuración subyacente (como sugirió Poincaré sobre el descubrimiento de una fórmula matemática) que demostrase coherencia donde antes no la había y relaciones donde antes no existían. Estas configuraciones reveladas podrían considerarse, al igual que la fórmula matemática, como algo que tiene una realidad y un significado. Dicho significado podría entonces interpretarse como una buena radiografía (1995, pp. 137-138).

En *Cogitaciones*, encontramos otro ejemplo, cuando dice:

La teoría kleiniana de la posición esquizo-paranoide, y su relación dinámica con la posición depresiva, puede entenderse que señala una configuración que se encuentra, constantemente, en el campo del pensamiento. He dirigido la atención a la recurrencia de este patrón en *Learning from Experience*. Indicaré lo que quiero decir mediante dos citas, ninguna de ellas de psicoanalistas. La primera es de un matemático, Henri Poincaré, en *Science and Method* [...]

Si un nuevo resultado ha de tener algún valor, debe unir elementos ya conocidos desde hace tiempo, pero hasta entonces ajenos y dispersos entre sí, e introducir, de pronto, un orden donde reinaba el desorden. Entonces nos capacita para ver, de una sola mirada, cada uno de dichos elementos en el lugar que ocupan en el todo. El nuevo hecho no solo es valorado por sí mismo, sino que solo él da valor a los hechos antiguos que reúne [...] (1996, p. 308).

Bion utiliza el concepto hecho seleccionado para nominar lo que el psicoanalista debe experimentar en el proceso de síntesis.

Observemos que ya aquí da a la posición esquizo-paranoide y a la posición depresiva el valor de un patrón, de una configuración típica o de una pauta que se organiza y deviene favoreciendo el crecimiento mental de la personalidad. El hecho seleccionado implica una experiencia emocional. Esta experiencia da cuenta de elementos que se conjugan constantemente y que van organizándose y deviniendo; que emergen de un campo complejo de pensamientos y sentimientos.

Pensamos que en el permanente ir y venir entre la posición esquizo-paranoide y la depresiva ( $Ps \leftrightarrow D$ ), se configuran los atractores extraños. El hecho seleccionado emerge en la mente del analista o del paciente, en un proceso de decantación y captación sintética; proceso que se da a partir de los atractores extraños que devienen en el campo vincular que se organiza entre paciente y analista. Vale decir que tanto los atractores extraños como los hechos seleccionados emergen de un entramado complejo que se da en un contexto y que supone el contacto de al menos dos mentes. Los atractores extraños y los hechos seleccionados armonizan el campo complejo a modo de patrones organizadores.

Si bien el autor, desde sus primeras obras, se maneja con estos conceptos que suponen una matemática topológica, en algunas de ellas se destaca particularmente el pensamiento físico-matemático que maneja. En *Transformaciones*, por ejemplo, se observa el riguroso intento de articulación, pero también, los límites de la misma (2001). Al referirse a las transformaciones de la mente, reconoce, entre otras: la transformación en alucinosis o proyectiva y la transformación neurótica o de movimiento rígido.

El sistema de transformación en alucinosis, propio de la parte psicótica, utiliza transformaciones típicas de la geometría proyectiva. A diferencia de las transformaciones de movimiento rígido, las proyectivas son el resultado de una experiencia emocional, en la que los conceptos espacio y tiempo son utilizados de un modo diferente al habitual, en virtud del uso excesivo de la identificación proyectiva.

Las transformaciones de movimiento rígido implican poca deformación en las sucesivas proyecciones: son *neuróticas*. Su estudio se apoya en la geometría euclidiana<sup>3</sup>.

Pensamos, a partir de lo que venimos diciendo, que la teoría del atractor extraño, planteada dentro del psicoanálisis de Bion como hecho seleccionado, puede observarse en los distintos tipos de transformaciones psíquicas, en la evolución y el devenir de los distintos niveles de pensamiento.

### CONCEPTO DE MENTE EN LA OBRA DE W. R. BION

Observamos que el autor, desde sus inicios, desarrolla conceptos que van más allá de la explicación positivista. Encontramos que sus desarrollos teóricos acerca de la mente y el pensamiento, exceden los límites anatómicos humanos y las estructuras con que se explicaban estos conceptos. En efecto, amplía el concepto de mente humana haciéndolo jugar en un espacio infinito y en niveles que van desde lo micromolecular hasta lo macroestructural. Creemos que basa su desarrollo acerca de la mente en el nuevo paradigma científico (espacio no euclidiano, infinito, topología, invariancia, etcétera), sin descartar el espacio euclidiano, tridimensional.

Para explicar este concepto de mente en permanente expansión, el autor toma la metáfora de Milton en el *Paraiso perdido*, libro III:

Por ello mucho más, Celeste Luz,  
Brilla dentro, y las fuerzas de la mente  
Irradia, dales vista, y toda niebla

---

<sup>3</sup> Recordemos que la geometría euclidiana se refiere al espacio como un continuo dado, infinito, de tres dimensiones reversibles, homogéneo y de partes indiscernibles.

Se basa en el orden lógico que Aristóteles había dado como norma para toda ciencia (objeto esencial, cuyas propiedades pueden deducirse de axiomas y principios estables y básicos, sin apelar a la experiencia ni a la intuición —Fatone, en 1951 y Hofstadter, en 1979-1989—).

Dispersa: que yo vea y que refiera  
Lo que al ojo mortal es invisible  
(citado por Bion, 1992, p. 248).

En su teoría del pensamiento Bion plantea un modelo de mente que supone, en primer término, un «aparato derivado de los pensamientos pensados y hecho para pensar pensamientos» (1966, p. 152). Este *aparato para pensar pensamientos* se desarrolla por el hecho mismo de ejercitar la función que le corresponde; es decir, *pensar pensamientos*. Dicho aparato tiene la capacidad de pensar pensamientos de tres tipos: *pensamientos sin pensador*, que golpean el aparato y demandan conciencia (protopensamientos, protoideas, etcétera); *pensamientos para ser pensados y repensados*, a través del aprendizaje por experiencia; y, *pensamientos reiterados*, que se transforman en hábitos (1966).

Un concepto central que desarrolla en *Transformaciones*, referido a la ampliación del concepto de mente, es el estado *en busca de...* Este proceso intenta dar cuenta de esa tendencia de la mente a expandirse, en permanente devenir. También es denominado *mente en expansión* o *mente en extensión* (2001).

La mente humana cuenta con mecanismos que le permiten extenderse y pensar afuera del cerebro. Puede extenderse tanto en el tiempo como en el espacio. Asimismo, según esta revolucionaria teoría bioniana, los pensamientos pueden existir prescindiendo de la mente de un pensador<sup>4</sup>.

La mente se habría originado de manera similar al fenómeno del big bang (modelo utilizado por la cosmología), configurando un universo en expansión, que repite el modelo cósmico: «Entre cada fragmento expandido y dispersado, se originó una cesura, cuyo borramiento logra un acceso a la mente unificada [...]» (Grinberg, Sor & Tabak de Bianchedi, 1991, p. 150).

---

<sup>4</sup> Bion toma el concepto de identificación proyectiva de Klein (1946) y lo recontextúa teniendo en cuenta los conceptos de espacio infinito y multidimensional, para integrarlo dentro de la topología (espacio multidimensional, infinito, etcétera).

Nuestra hipótesis sostiene que tanto los pensamientos sin pensador como los pensamientos para ser pensados se organizan alrededor de focos armonizadores que, en lo que venimos desarrollando, son atractores extraños que hacen a la constitución del hecho seleccionado.

Darío Sor, reflexionando sobre este tema, sostiene:

[...] Las personas por diversos motivos pueden verse afectadas por pensamientos que están en el *espacio beta* (nominación dada por Bion a la capacidad negativa que se extiende más allá de la reserva alfa o *espacio alfa*). Los pensadores pueden ser ultra sensibles o supra sensibles para el registro del *espacio beta* pero al mismo tiempo carecer de continente para esas percepciones. También pueden ser débiles a esas percepciones. Los pensamientos sin pensador alojados en ese vacío infinito llamado «capacidad negativa» o «espacio del vacío infinito», se los suele percibir como viniendo desde afuera, gatillados por ocasionales estímulos (libros, filmes, obras de arte). La mente sensible puede percibir una incomodidad, una ansiedad o una terrible desazón. Se requiere un algo más para «eso». Se requiere que lo que busca un alojamiento lo encuentre, sea tolerado y además registrado como beneficioso. Ese algo más o ese algo es el quid de la cuestión<sup>5</sup>.

Con el fin de establecer continuidad en nuestra investigación, revisaremos la concepción de lo *protomental*, ya que pensamos que esta idea entra en una profunda vinculación con los temas revisados anteriormente, referidos al funcionamiento de la mente.

## **EL SISTEMA PROTOMENTAL**

En su primer libro, *Experiencias en grupos*, Bion propone un *sistema protomental* al que se refiere diciendo:

---

<sup>5</sup> Comunicación personal realizada en 2005. Bion (1992) denomina como *espacio sigma* un espacio mental multidimensional en extensión, de características impensadas e impensables, que vincula al concepto de *noosfera* de Teilhard de Chardin (1959).

El sistema protomental es un sistema donde lo físico y lo psicológico o mental se hallan indiferenciados, es una matriz de la que surgen fenómenos que en un principio parecen ser sentimientos discontinuos solo muy ligeramente asociados entre sí. Es de esta matriz de donde parten las emociones propias del supuesto básico que refuerzan, invaden y en ocasiones dominan la vida mental del grupo...puede manifestarse tanto en formas físicas como psicológicas (1966, p. 84)<sup>6</sup>.

Como veníamos diciendo, las matrices o patrones se organizan desde lo micromolecular a lo macroestructural. Estos patrones protomentales, se expresan como fuerzas innatas, tienen dirección y sentido, es decir, significado. Esta idea revolucionaria abre, pensamos, nuevas y profundas rutas en la investigación del significado.

Podríamos sostener que desde estos sistemas protomentales, en los cuales lo físico y psicológico se hallan indiferenciados, emergen ya desde los inicios los atractores extraños, los focos armonizadores.

## TROPISMOS

Nosotros encontramos como ejemplo privilegiado de la aplicación de este nuevo paradigma en la teoría de Bion sus desarrollos teóricos sobre tropismos. Al referirse al tema, da por supuesta la apoyatura epistemológica. Define a los tropismos como fuerzas innatas determinadas, es decir típicas, que funcionan direccionando el psiquismo. Sostiene que estas fuerzas, tienden a organizarse como configuraciones de *patrones en relación* y no como sumatoria de elementos (1996).

El *Diccionario de la lengua española* nos informa que el término *tropismo* viene del griego *vuelta*, y lo define como: ‘movimiento total o parcial de los organismos, determinado por el estímulo de agentes físicos

---

<sup>6</sup> Los supuestos básicos son patrones que se activan en el funcionamiento grupal. Bion describe tres configuraciones: supuesto básico de ataque y fuga, supuesto básico de apareamiento y supuesto básico de dependencia (1966).

o químicos' (1984, p. 1347). Un prototipo lo tenemos en la rotación que el girasol establece atraído por el sol o fototropismo positivo.

Si rastreamos su obra, ya Bion muestra su interés en el tema en su libro *Experiencias en grupos* (1966) en el que lo menciona por primera vez. Lo desarrolla más ampliamente en *Cogitaciones* (1996) y lo integra con la clínica<sup>7</sup>. Su última obra, *Memorias del futuro* (1995), puede estudiarse como un *metálogo* (Bateson, 1993) acerca de estos conceptos.

Bion se refiere a la valencia como disposición del individuo para combinarse con el grupo e interactuar de acuerdo a los supuestos básicos. Caracteriza la valencia por «un comportamiento más similar al tropismo de las plantas que a una conducta intencional» (1966, p. 95). En el desarrollo que hace de su teoría, los supuestos básicos vendrían a ser patrones o tropismos que organizan la vida mental.

En *Cogitaciones*, el meduloso escrito «Los tropismos» describe la existencia de tropismos funcionando en el aparato mental. Bion le asigna un lugar relevante, diciéndonos: «[l]os tropismos son la matriz de la cual nace toda vida mental» (1996, p. 53). Hace hincapié en su fuerza y direccionalidad tan pujante que la tolerancia a la frustración sería secundaria a la fuerza de atracción de los mismos. Le asigna una especificidad: «[l]a actividad propia de los tropismos es la búsqueda» (p. 53) o *realización hacia...* Nos narra, además, la dificultad primaria para comunicarse verbalmente que tiene el tropismo. Así, nos dice que «[...] todo el futuro desarrollo de la personalidad depende de que exista un objeto, el pecho, en el cual los tropismos puedan ser proyectados. Si no existe, el resultado es la catástrofe (diferente del cambio catastrófico). [...] Si existe tal objeto, el pecho [será] capaz de tolerar las identificaciones proyectivas que se introducen dentro de él [...]» (p. 53).

---

<sup>7</sup> Encontramos el concepto a lo largo de su obra, principalmente en *Aprendiendo de la Experiencia* (1962) *Transformaciones* (1965), *Atención e interpretación* (1970), *La tabla* (1977), *Cuatro escritos* (1976), *Seminarios romanos* (1986).

Describe Bion tres categorías de tropismos que a la vez pueden conjugarse y organizar diferentes patrones:

- a) El tropismo de asesinato: implica un patrón innato en busca de un objeto a quien asesinar o ser asesinado por él.
- b) El tropismo de parasitismo: busca un objeto a quien parasitar o en quien ser huésped.
- c) El tropismo de creatividad: busca un objeto al que crear o ser creado por él (1992).

Pensamos que los tropismos funcionan como atractores extraños que están conformados por elementos constantemente conjugados y relacionados. Los tropismos forman parte de patrones más amplios y promueven, a su vez, la configuración de nuevos patrones en relación. Vale decir, que los tropismos emergen como centros primarios de organización y armonización del psiquismo que, en su devenir, están *en busca de un pecho que permita la realización hacia...* Son estos tropismos que se expresan como *nodos de elementos* relacionados. No se trata de una causalidad lineal promovida desde un elemento y en un espacio limitado.

Estas organizaciones tróficas plenas de elementos conjugados provienen del sistema protomental y están presentes como *centros de sistemas abiertos y de experiencias emocionales complejas*. También se conforman sobre la base de la influencia del espacio social y cultural al que pertenece el sujeto.

Bion (2001), al referirse a este tema, menciona la obra *Seis personajes en busca de un autor*, de Pirandello. En el prólogo, el escritor describe el proceso elaborativo de su obra:

[...] un artista viviendo, acoge en sí muchos gérmenes de vida y, sin que pueda decir nunca cómo ni por qué, en un momento dado uno de estos gérmenes vitales penetra en la fantasía para convertirse en una criatura viva, en un plano de vida superior a la voluble existencia cotidiana (1999, p. 14).

En el contexto clínico, Bion sostiene que los tropismos son patrones que implican una conjunción constante en busca de una realización y dice que «[...] en conjunto la actividad propia de los tropismos en el paciente que acude para tratamiento es la búsqueda de un objeto en el que la identificación proyectiva sea posible» (1996, p. 53). La comunicación que establece el patrón incluye afectos básicos, es sensorperceptiva, se expresa a través «del grito del bebé, las sensaciones táctiles y visuales» (p. 54).

Desde nuestro eje de investigación es posible sostener la hipótesis, formulada anteriormente, que los tropismos se organizan como fuerzas innatas, funcionando como patrones de atractores extraños que a su vez permiten la expansión y el devenir de nuevos patrones. Los mismos, correlacionados, se repiten en los distintos niveles de organización. A su vez, los elementos pueden producir diferentes combinatorias y así configurar distintas conjunciones constantes. También producen fenómenos de autoorganización<sup>8</sup>. Bion expresa esta idea como *proceso de «devenir 0»* (2001). Hace referencia al estado de la mente denominado *en busca de existencia* y utiliza el signo  $\leftarrow\uparrow$ <sup>9</sup>.

Si ponemos bajo la lupa al concepto de *tropismo*, veremos que implica una *estructura de carencia* que se expresa como estado *en busca de...*

De lo que venimos diciendo se desprende que estas fuerzas tróficas son estados que están presentes desde el embarazo y antes aún. Bion plantea la importancia de la vida intrauterina en términos de patrones fetales que incluyen tendencias raciales, culturales, presentes en el espacio infinito en permanente expansión (1976 y 1982).

---

<sup>8</sup> Autoorganización: principio relacionado con la lógica de los patrones, postulado por los científicos entre las décadas de 1960 y 1980. Remite a la autoorganización natural y a la generación de nuevas estructuras que se producen en los *sistemas abiertos* que funcionan en una interactividad no-lineal, de «patrones en red» (Capra, 1998).

<sup>9</sup> En *Transformaciones*, Bion juega con el signo en diferentes configuraciones: a)  $\leftarrow\uparrow$  en busca de existencia (sentido común, deducción, lógica); b)  $+-\leftarrow\uparrow$  le corresponde la intuición, el conocimiento directo Cs y  $-\beta$  (A1); c)  $+-\leftarrow\uparrow$  le corresponden el estupor y la violencia (A1 no puede evolutivamente desarrollar la conjunción constante por envidia y odio) (2001).

En *Seminarios romanos*, nos trae un interesante ejemplo de un paciente grave (2002). Cuando el paciente era un feto, un individuo asesinó a su padre, a su madre y a sus tres hermanos. Este asesinato múltiple determinó el nacimiento prematuro de su paciente, que creció y a quien nada le contaron en relación a este evento terrorífico. Cuando como terapeuta lo conoció, el paciente no soñaba. Durante el análisis, empeoró notoriamente: se convirtió en delincuente, odiaba a hombres y mujeres, amenazaba con asesinar o con matarse. Los familiares lo apartaron del análisis. Cuando fue mayor de edad volvió a consultarlo. El paciente no sabía qué quería, pero sabía que lo quería a Bion.

Desde nuestro punto de vista, este ejemplo ilustra sobre un patrón *en busca de...* Narra una experiencia emocional en la cual existe un dato complejo que combina los tropismos que el paciente desconoce en el nivel consciente. El dato funcionaba como atractor extraño, es decir, como hecho seleccionado que pugna por devenir en su mente. Nos muestra este ejemplo cómo desde la clínica va surgiendo un patrón desde lo visceral, desde lo vivido socialmente en estado de feto, que lo llevaba a actuar la delincuencia sin saber por qué. También expresa los diferentes tropismos: el tropismo parasitario, que pugnaba por volver a ver a Bion, y el tropismo creativo, ya que ignoramos la finalidad de ese deseo, si era en un estado *en busca de...*, un vínculo analítico creativo o si deseaba matarlo.

Bion, en *Seminarios romanos*, en las supervisiones con otros analistas, desarrolla importantes planteos conjeturales. Desde nuestro punto de vista, los sostiene en forma implícita a partir de la lógica de los patrones. Dice por ejemplo:

[...] antes de nacer podemos ya advertir que somos individuos en el interior de otro individuo [...] Qué tipo de comunicación se puede dar entre el ambiente del útero materno y el niño depende de la comunicación entre los dos. [...] El embrión en la fase de los tres grados, cuando las cavidades ópticas y auditivas empiezan a formarse, ¿está preparado para recibir algún tipo de impresión? ¿Cuándo es consciente la madre de tener un personaje o una persona dentro de ella? (2002, p. 106).

Estos temas se encuentran nuevamente en el artículo «La evidencia», en el que el autor ensaya una *conjetura imaginativa* clínica. Nos dice:

Volvemos con la fantasía hacia una especie de infancia de nuestro propio pensamiento. Puedo imaginar una situación en la que un feto casi a término detectará oscilaciones extremadamente desagradables en el medio que le provee el líquido amniótico antes de pasar a un medio gaseoso, en otras palabras, antes de nacer. Puedo imaginar que hay algún disturbio, los padres que no se llevan bien o algo por el estilo. Puedo además imaginar que el padre y la madre producen ruidos fuertes o incluso ruidos fuertes hechos por el sistema digestivo de la madre. Supongamos que este feto también detecta lo que algún día se convertirá en un carácter o una personalidad, detecta cosas como el miedo, el odio, ese tipo de emociones básicas. Entonces el feto omnipotentemente, en un estadio muy temprano, podría volverse hostil hacia estos sentimientos perturbadores, protoideas, protosentimientos, escindirlos, destruirlos, fragmentarlos e intentar evacuarlos (1992, p. 243).

## EL DEVENIR DE LOS TROPISMOS

Bion (1970) plantea al menos dos formas para acceder a los tropismos dentro de la sesión analítica. Estas dos formas son la intuición (*at-onement*) y el conocimiento (*K*). No nos propusimos profundizar en estos tópicos en nuestro trabajo de investigación. Solo realizaremos un planteo general del tema.

El vocablo *intuición* proviene del latín *intuito-onis*. Para el *Diccionario de la lengua española* es «percepción clara, íntima e instantánea de una idea o verdad tal como si se tuviera a la vista» (1984, p. 784). Moliner la define como «acto intelectual que proporciona el conocimiento de las cosas por su sola percepción sin razonamientos» (1992, p. 162). Intuitivo, a su vez, está vinculado a *vista, ojeada, mirada*.

Según el *Diccionario de filosofía* de Abbagnano, la *intuición* «anticipa lo que no resulta de la observación empírica o lo que no puede ser deducido de los conocimientos ya poseídos» (1963, p. 701).

Poincaré en su libro *La valeur de la science* se interesó en el estudio de este concepto enmarcándolo en su ampliación epistemológica. Nos dice que: «Así, la lógica y la intuición tienen cada una su tarea. Ambas son indispensables. La lógica por sí sola puede darle la certeza, es el instrumento de la demostración, la intuición es el instrumento de la invención» (1905, citado por Abbagnano, 1963, p. 29).

Bion habla repetidamente de la complejidad que implica para el terapeuta la combinación de niveles intuitivos y racionales. Se trata de un problema para los psicoanalistas, ya que no es sencillo abstenerse del lenguaje racional en la intuición, pero tampoco es sencillo introducir las intuiciones en los conceptos. Dice:

Nuestro problema consiste en cómo hacemos para introducir las intuiciones en los conceptos y los conceptos en las intuiciones. Para decirlo de otra forma: ¿cómo hacemos para expresar, en términos racionales y conscientes, algo que puede estar reconociblemente ligado con un sentimiento? (1992, p. 241).

La intuición, para el autor, sería un instrumento de registro de la actividad mental inconsciente, la ansiedad y el dolor psíquico<sup>10</sup>.

## CONCLUSIONES

Nuestra hipótesis versa sobre la consideración de los tropismos como atractores extraños. Concluimos que:

---

<sup>10</sup> «Hay cierta ganancia en usar  $\leftarrow\uparrow$  en busca de existencia en vez de toda una variedad de analogías, pero debe sopesarse las ventajas del empleo de estas últimas respecto al uso de  $\leftarrow\uparrow$ . *Lógica, sentido común, inducción, deducción* son términos que suelen representar mecanismos que colocan la intuición dentro del alcance de la realización, en caso de que esta exista. Pero la intuición en sí misma es una función de  $\leftarrow\uparrow$ » (Bion, 2001, p. 144).

- a) El tropismo se constituye en un patrón que organiza con fuerza visceral expresiones emocionales complejas, experiencias que no han accedido aún a la palabra y, sin embargo, tienen sentido y significado.
- b) Los tropismos entendidos como patrones se vinculan, a su vez, con los diferentes tipos de relación continente-contenido<sup>11</sup>. De esta vinculación emergen, a la par, nuevas pautas de relación.
- c) Es fundamental en este concepto de tropismos la idea de totalidad, en la que el todo es más que la suma de las partes y genera una configuración de relaciones en un momento dado.

En resumen, los tropismos —cuyas palabras claves para definirlos serían ‘tendencias en busca de’— son patrones de búsqueda presentes desde los inicios del aparato mental. Los tropismos pueden expresarse en cualquiera de sus tres tendencias (asesinato, parasitismo y creatividad) como atractores extraños. Estos atractores extraños, provenientes del campo matemático, se expresan en la teoría de Bion como hechos seleccionados que emergen y se evidencian en una experiencia emocional compleja.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Abbagnano, Nicola (1963). *Diccionario de filosofía*. México: FCE.
- Bateson, Gregory (1993) *La unidad sagrada. Pasos ulteriores para una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Bion, Wilfred Ruprecht (1966). *Aprendiendo de la experiencia*. Buenos Aires: Paidós [*Learning from Experience*. Londres: Heinemann, 1962].
- Bion, Wilfred Ruprecht (1974). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós [*Attention and Interpretation*. Londres: Tavistock Publications, 1970].

---

<sup>11</sup> El pensamiento, según Bion, se da en una relación continente-contenido (1966). Esta relación continente-contenido es de tres tipos: comensal, simbiótica o parasitaria.

- Bion, Wilfred Ruprecht (1976). *Experiencias en grupos*. Buenos Aires: Paidós [ *Experiences in Groups. Human Relations*. Volúmenes I-IV. Londres: Tavistock, 1948-1951].
- Bion, Wilfred Ruprecht (1977). *Volviendo a pensar*. Buenos Aires: Hormé [ *Second Thoughts*. Londres: Heinemann, 1967].
- Bion, Wilfred Ruprecht (1978). *Seminarios de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós [ *Brazilian Lectures*. São Paulo y Río de Janeiro, 1973-1974].
- Bion, Wilfred Ruprecht (1982). *La tabla y la cesura*. Buenos Aires: Gedisa [ *Two Papers: The Grid and Caesura*. Río de Janeiro: Imago, 1977].
- Bion, Wilfred Ruprecht (1992). *Seminarios clínicos y 4 textos*. Buenos Aires: Lugar Editorial [ *Evidence*. Bulletin of the British Psychoanalytical Society, 1976, reimpresso en *Clinical Seminars and Other Works* (pp. 313-320). Londres: Karnac, 2000].
- Bion, Wilfred Ruprecht (1995). *Memorias del futuro. El amanecer del olvido*. Madrid: Yebenes [ *A Memoir of the Future. II: The Past Presented*. Río de Janeiro: Imago, 1977].
- Bion, Wilfred Ruprecht (1996). *Cogitaciones*. Valencia: Promolibro [ *Cogitations*. Londres: Karnac Books, 1992].
- Bion, Wilfred Ruprecht (2001). *Transformaciones*. Valencia: Promolibro [ *Transformations*. Londres: Heinemann, 1965].
- Bion, Wilfred Ruprecht (2002[1983]). *Seminarios romanos*. Valencia: Promolibro.
- Capra, Fritjof (1984). *Diccionario de lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Capra, Fritjof (1998). *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- Grinberg, León, Darío Sor & Elizabeth Tabak de Bianchedi (1991). *Nueva introducción a las ideas de Bion*. Madrid: Tecnipublicaciones.
- Klein, Melanie (1988[1946]). Notas sobre algunos mecanismos esquizoides. En *Desarrollos en psicoanálisis* (pp. 10-33). Buenos Aires: Paidós.
- Kuhn, Thomas (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.

Moliner, María (1992). *Diccionario del uso del español*. Madrid: Gredos.

Pirandello. Luigi (1999). *Seis personajes en busca de un autor*. Madrid: Ediciones Escolares.

Real Academia Española-RAE (1984). *Diccionario de la lengua española*. Vigésima edición. Madrid: Espasa Calpe.



## CATEGORÍAS LÓGICAS PSICOANALÍTICAS

*Jorge Kantor*

*En matemáticas, el arte de preguntar es más valioso que el arte de resolver.*

Georg Cantor

### EL ESPACIO DE FREUD

*En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces:  
ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo  
punto, sin superposición y sin transparencia.*

«El Aleph»

Jorge Luis Borges

La noción de espacio que prevalece en el psicoanálisis no corresponde a la que enunció Newton y que dominó en la doctrina de Kant. Freud tenía una idea muy distinta; la formuló en 1938, al final de su vida, de este modo: «La espacialidad acaso sea la proyección del carácter extenso del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es verosímil. En lugar de las condiciones *a priori* de Kant, nuestro aparato psíquico. Psique es extensa, nada sabe de eso» (1986, p. 302).

Kant aparece en el texto de Freud para ser refutado en cuanto a la naturaleza como base de la mente; Freud está objetando que gobiernen los principios de *identidad, no contradicción y tercero excluido* en los niveles

profundos del aparato psíquico. En el *sistema inconsciente* las cosas pueden ser y no ser a la vez, y entre dos opuestos contradictorios hay un infinito de opciones.

La manera en que Freud conceptualiza el concepto de espacio le permite idear un aparato psíquico semejante al Aleph descrito por Borges, un espacio en donde todos los lugares mentales son posibles, con total independencia al momento en que hayan ocurrido, conservándose todos ellos como una novedad y sin verse afectados por ningún factor que no sean las propias pulsiones u otros espacios en conflicto entre sí.

Matte Blanco propone que el psicoanálisis descansa en tres nociones fundamentales en las que se basa la totalidad de la metapsicología psicoanalítica. En el marco conceptual psicoanalítico, primeros son los *instintos* y la *energía* y primero también es el *espacio*. La importancia del espacio está presente a lo largo de todo el marco referencial psicoanalítico:

*Tópico* claramente refiere a espacio, como expresiones tales como psicología profunda, inconsciente profundo, superficie del aparato psíquico [...] retorno de lo reprimido, proyección, introyección, objeto interno, internalización, externalización, objeto externo [...] reparación, desviación de energía, desplazamiento, vuelta contra sí mismo [...] base del modelo estructural, Freud hablaba de regiones o provincias de la mente (1970, p. 8; la traducción es mía).

*Condensación, desplazamiento, encuadre, transferencia, objeto interno, internalización, proyección, retorno de lo reprimido*, etcétera, tienen origen en una noción espacial. También los conceptos de *espacio potencial* de Winnicott; el *área sin conflicto del Yo* de Hartmann; *continentel contenido* de Bion, entre otros, son parte de este conjunto.

Es notable que siendo la noción de espacio fundamental para el buen uso de los conceptos psicoanalíticos, los índices y bibliografías no la tomen en cuenta. Por ejemplo, en el «Índice alfabético de materias» de las *Obras completas*, el término *espacio* tiene tan solo dos entradas:

percepción del, en los sueños (véase Sueños 1)  
y tiempo, 4: 61 (1988, XXIV, p. 424)

Tampoco el *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis (1977) ni el de Roudinesco y Plon (1998) o el *Diccionarios de términos alemanes de Freud* (Hanns, 2001) incluyen al espacio como un tema de psicoanalítico. Igualmente sucede con el *Diccionario del pensamiento kleiniano* (Hinshelwood, 1989) y el diccionario lacaniano de Chemama (1996), por ejemplo.

## EL TIEMPO DE FREUD

*Si el tiempo es un proceso mental, ¿cómo pueden compartirlo  
millares de hombres, o aun dos hombres distintos?*

«Nueva refutación del tiempo»

Jorge Luis Borges

Freud postuló la abolición del tiempo en el sistema inconsciente para enfatizar la noción de espacio como el principio fundamental del psicoanálisis. Llevado al extremo de precisar una formulación metapsicológica, optó por desaparecer la noción de tiempo; en el sistema inconsciente el tiempo es atemporal. Mientras al espacio lo elevó a la máxima categoría, al tiempo lo canceló: el sistema inconsciente no tiene tiempo. «Los procesos anímicos son en sí “atemporales”. Esto significa, que no se ordenaron temporalmente, que el tiempo no altera nada de ellos, que no puede aportárseles la representación del tiempo» (1988c, p. 184).

Los *procesos anímicos* soportan al menos tres ausencias de tiempo:

- a) No tienen un orden temporal, es decir, al lunes no le sigue el martes o los sucesos de la niñez pueden ser *recientes*.
- b) El tiempo secundario no influye *nada* en los procesos anímicos. No importan los años que pasen, el material psíquico almacena actualidad.

- c) En los procesos anímicos no existen referencia temporal secundaria, joven puede ser viejo, la tarde puede ser la mañana, etcétera.

Sin embargo, sostener la ausencia de tiempo secundario en los procesos psíquicos primarios, no equivale necesariamente a postular que no haya ninguna estructura temporal en funcionamiento dentro del sistema inconsciente. Lo que parece no existir es el tiempo secundario, de igual modo que tampoco se halla espacio secundario (newtoniano y kantiano) en el sistema inconsciente del aparato psíquico.

Freud reconoció su gran dificultad con la noción de tiempo al construir la metapsicología psicoanalítica. Acostumbrado a hacer analogías de prácticamente todo lo necesario, con la noción de tiempo nada parecía servir como vínculo: «La relación (temporal) no se puede ilustrar con ninguna comparación tomada de otra esfera» (1988a, p. 266), escribía al principio de su obra. Hacia el final, tampoco estuvo satisfecho con el resultado: en *Nuevas conferencias de introducción*, se quejaba, «El vínculo con el tiempo [es] tan difícil de describir» (1988g, p. 71) y, lamentándose plenamente, «por desgracia [...] no he avanzado gran cosa en esa dirección» (p. 69).

Al explorar algunas alternativas inaceptables para nombrar el tiempo primario, podríamos quizás darnos una idea sobre lo que Freud evitó decirnos al afirmar que el tiempo era atemporal. Al menos, hay tres posibilidades accesibles en la época de Freud que fueron posiblemente descartadas: la eternidad, la inmortalidad y el ordenamiento cíclico.

La *eternidad* se asemeja a la atemporalidad en la medida en que ambas describen la continuidad de determinado material psíquico sin ningún cambio en su diseño, a pesar del paso del tiempo. Sin embargo, debido al significado intrínsecamente religioso de la noción de eternidad, es una denominación inaceptable para el psicoanálisis.

La segunda opción no tomada, la idea de que los procesos anímicos son principalmente *inmortales*, pudo haber sido descartada por su afinidad con el pensamiento de Jung. Él pensaba que la mente colectiva era preexistente

a la individual; el aparato psíquico sería una continuidad de procesos mentales que lo preceden. Sobre los arquetipos, el inconsciente colectivo y otros asuntos de la teoría junguiana descansaría el aparato psíquico freudiano. La admisión a lo colectivo humano por parte de los nuevos individuos ocurre debido a procesos diferentes entre las dos teorías. En general, la vida y la muerte para Freud y Jung tienen significados diferentes.

Por último, un tiempo organizado en ciclos, secuencias o regularidades no fue lo que Freud ubicó como principio fundamental temporal en el sistema inconsciente. Sin embargo, la *compulsión a la repetición* se hace más fácil de entender si se asume una manera secuencial de organización más que una *atemporal*. Nietzsche había escrito sobre el mito del eterno retorno; pero probablemente, el hecho que Fliess haya tomado el tema del ordenamiento cíclico para su interpretación de los procesos mentales debe haber influido negativamente en la formulación final de Freud al respecto.

La paradoja es que probablemente no haya un concepto teórico o una reflexión clínica que no incluya, de un modo implícito o explícito, alguna dimensión temporal. En el plano teórico ya mencioné un principio temporal diferente de la atemporalidad que opera en la compulsión a la repetición. Tampoco la *regresión*, que supone la inversión de un proceso o el cese de ciertas funciones, se entiende como un vacío temporal.

Ciertamente, el ordenamiento psíquico implícito en la noción de *a posteriori*, vale decir, conceder una *atribución retroactiva de significado*, propone una visión más compleja que la simple ausencia del tiempo.

Igualmente, en la clínica varios aspectos temporales son tomados en cuenta: el *aquí y ahora* asume más un criterio de reiteración continua o posible que de suspensión de tiempo. El *working through* supone tiempos propios a cada cuadro psicopatológico o característico de cada caso personal.

Además, al postular que la forma que toman los primeros tiempos de un individuo tiene un valor en la constitución mental de varios grados de magnitud superior a cualquier otra época de la vida, se le está dando un lugar central al tiempo primordial para el entendimiento de la psicología adulta.

En general, el pasado nos informa sobre el presente. Se trata, como señala Freud, cuando aparece: «[...] una idea sin sentido y una acción carente de fin, [de] descubrir aquella situación del pasado en que la idea estaba justificada y la acción respondía a un fin» (1988d, p. 247).

En esta línea de pensamiento, Freud estaba tomando el sendero darwiniano: «Los vestigios del pasado que no tienen sentido en términos del tiempo presente (lo inútil, lo extraño, lo peculiar, lo incongruente) son señas de identidad de la historia» (Gould, 1980, p. 231).

Freud, a lo largo de su obra, propuso perspectivas teóricas temporales contradictorias con la noción de atemporalidad. Mencionaré dos planteamientos, el primero aparece en *El escritor y el fantaseo*:

El nexo de la fantasía con el tiempo es harto sustantivo. Es lícito decir: una fantasía oscila en cierto modo entre tres tiempos, tres momentos temporales de nuestro representar. El trabajo anímico se anuda a una impresión actual, a una ocasión del presente que fue capaz de despertar los grandes deseos de la persona; desde ahí se remonta al recuerdo de una vivencia anterior, infantil las más de las veces, en que aquel deseo se cumplía, y entonces crea una situación referida al futuro, que se figura como el cumplimiento de ese deseo, justamente el sueño diurno o la fantasía, en que van impresas las huellas de su origen en la ocasión y en el recuerdo, vale decir, pasado, presente y futuro son como las cuentas de un collar engarzado por el deseo (1988b, p. 130).

En lugar de formular este modelo basado en la ausencia del tiempo, aquí da cuenta de un sistema de tres tiempos: presente, pasado y futuro coinciden en una misma estructura. Su utilidad clínica es evidente, por ejemplo, en el cuadro masoquista: la persona se enrola en el presente en situaciones desfavorables en la convicción inconsciente de obtener un futuro feliz, cuya ejecución es comandada desde un pasado exigente e inexorable. La «esperanza» del masoquista en un futuro mejor denuncia la existencia del trastorno psíquico.

La segunda teoría freudiana diferente de la atemporalidad es aún más compleja. Freud basa el modelo en el narcisismo primario y lo considera

una de las funciones del yo. Aunque su artículo se interesa en el aspecto siniestro del doble, aclara que ese aspecto no es lo que más importa:

Pero no solo este contenido chocante para la crítica del yo puede incorporarse al doble, de igual modo, pueden serlo todas las posibilidades incumplidas de plasmación del destino, a que la fantasía sigue aferrada, y todas las aspiraciones del yo que no pudieron realizarse a consecuencia de unas circunstancias externas desfavorables, así como todas las decisiones voluntarias sofocadas que han producido la ilusión del libre albedrío (1988e, p. 236).

Freud postula aquí un aparato psíquico que contiene un número infinito, «todas las posibilidades incumplidas de plasmación de deseo», versiones de sí mismo provenientes del narcisismo *primario*. La noción de una organización mental que incluya «infinitas series de tiempo, una red de tiempos divergentes, convergentes o paralelos; tiempos que se bifurcan, se cortan o que (permanentemente) se ignoran», en vez de simplemente la ausencia del tiempo, es consonante con el modelo físico actual.

Freud optó por creer en la independencia del espacio. Sin embargo, el tiempo atemporal tiene vínculos dinámicos, profundos e intrínsecos con la «espacialidad extensa»; en otras palabras, en la realidad psíquica el tiempo y el espacio son inseparables.

## LA NOCIÓN DE PARADOJA

*Nosotros hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso.*

«Avatares de la tortuga»

Jorge Luis Borges

La noción de paradoja presenta el marco referencial apropiado para el *espacio extenso* de Freud. La palabra *paradoja* significa ‘más allá de lo creíble’. La definición de diccionario apunta a que se trata de un argumento válido

o lógico que conduce a conclusiones contradictorias. La más antigua de las paradojas que se conoce fue formulada originalmente por un cretense, Epiménides: «Siempre miento». La humanidad quedó eternamente confundida con la enunciación de estas palabras.

Ilustre, asimismo, es Zenón de Elea. A él debemos la perpetua carrera de Aquiles y la tortuga: Aquiles corre diez veces más rápido que ella y le da diez metros de ventaja. Él corre diez metros y la tortuga corre uno; Aquiles corre ese metro, ella corre un decímetro; él corre ese decímetro, ella corre un centímetro; él corre ese centímetro, la tortuga un milímetro; él un milímetro, ella un décimo de milímetro, y así infinitamente, de modo que Aquiles puede correr para siempre sin alcanzarla.

La paradoja fue introducida en el ámbito psicológico en 1956 por Bateson, en el famoso artículo sobre el *doble vínculo* utilizando principios de la lógica matemática para explicar la conducta esquizofrénica y su etiología. Ese mismo año, Matte Blanco usaba los mismos conceptos lógicos para describir el inconsciente como «conjuntos infinitos» en *Expresión en lógica simbólica de las características del sistema ICC o la lógica del sistema ICC*.

En *Lo inconsciente* (1915), Freud señala que la falta de contradicción entre aparentes opuestos es un aspecto fundamental al describir el funcionamiento del sistema inconsciente, al lado de otras características igualmente opuestas al sentido común.

Como ejemplo, tomaremos de *Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico* (1916) a los que «delinquen por conciencia de culpa». Freud describió en el artículo tres tipos de personas que se contradecían entre diversas «ganancias de placer». Dejaremos de lado a las «personas excepciones» y los que «fracasan cuando triunfan», aunque bien pueden ser también excelentes ilustraciones de paradojas.

Con los que «delinquen por sentimiento de culpa» se pueden señalar dos tiempos, en el segundo la persona busca hallar alguna situación externa que encaje con la previa/interna que ya ocurrió. El sentimiento de culpa

que ya estaba listo (en un primer tiempo) para ubicarse en lo todavía no sucedido.

Donald Winnicott al referirse a este tipo de personas escribió: «Según mi experiencia, hay momentos en que un paciente necesita que se le diga que el hundimiento por cuya causa experimenta un temor que le estropea la vida ya se ha producido» (citado por Roussillon, 1995, p. 77).

Se piensa que ocurrirá lo que se ha olvidado, lo que ya pasó. Se busca aquello que encaje con esa profecía inconsciente y luego se la lleva a cabo. Es de algún modo lo contrario del *a posteriori*: no es el conjunto de las cosas que se reestructuran hacia atrás, cambiando de significado de lo vivido. Al revés, desde lo pasado se condiciona las experiencias por vivir.

En general, Winnicott utilizó la noción de paradoja para dar cuenta de sus observaciones: «Llamo la atención sobre la paradoja que implica la utilización hecha por el niño pequeño de lo que llamé objeto transicional. Pido que se acepte y tolere una paradoja y que se admita su carácter todavía irresuelto» (citado por Roussillon, 1995, p. 70).

René Roussillon, en *Paradojas y situaciones fronterizas del psicoanálisis*, se refiere a las «paradojas en el proceso de maduración» de Donald Winnicott para dar cuenta de «los espacios internos»: «Lugares psíquicos donde puedan localizarse los fenómenos psíquicos [...] que posibilitan o dificultan la función constitutiva de los espacios internos, los lugares psíquicos donde puedan localizarse los fenómenos psíquicos» (1995, p. 69).

En ese sentido, propone que las paradojas tendrían «una localización intrapsíquica “utópica”; se trata de «experiencias intermedias, punto de ligazón encima de las discontinuidades impuestas por la realidad externa y por la tópica interna» (p. 71).

Se pregunta Roussillon: «¿Cómo un objeto, un fenómeno, puede mantenerse en esta posición fronteriza-límite, ni dentro, ni fuera, sino en esa otra parte particular que es el espacio de localización de procesos no localizables?» (p. 71).

Nuevos espacios descubiertos entre procesos ubicables en una zona «no localizable» del aparato psíquico. Difícil es describir el funcionamiento mental sin parecer enredado y confuso.

## LOS CONJUNTOS Y LOS INFINITOS

*Infinitas series de tiempo, una red de tiempos divergentes, convergentes o paralelos; tiempos que se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca todas las posibilidades.*

«El jardín de los senderos que se bifurcan»

Jorge Luis Borges

La teoría de conjuntos y los números infinitos estudian las nociones básicas y las operaciones entre clases. Se trata de una teoría fundamental en el pensamiento matemático contemporáneo que significó un cambio paradigmático, dramático además, en la segunda mitad del siglo XIX. Los diccionarios matemáticos nos advierten que el concepto es intuitivo, primitivo; no es posible definirlo del todo: «Se entiende por conjunto a la agrupación de un todo de objetos diferenciados de nuestra intuición o nuestro pensamiento» (Sebastiani Carranza, 1994, p. 81).

Matte Blanco formuló los dos principios de funcionamiento mental basándose en postulados lógico matemáticos:

### Principio 1

#### Generalización

El pensamiento del sistema inconsciente trata una cosa individual (persona, objeto, concepto) como si esta fuera miembro o elemento de una clase que contiene otros miembros; trata esta clase como una subclase de una clase más general, y esta clase más general como subclase de una clase más general, y así sucesivamente.

## Principio 2

### Simetría:

El sistema inconsciente trata lo inverso de cualquier relación como idéntico a la relación. En otras palabras trata las relaciones como si fueran simétricas (1994, p. 132).

No obstante, se advierte una contradicción entre ambos principios: si en el sistema inconsciente cualquier relación es equivalente a otra y si cada miembro es una parte de un todo, las relaciones serían simétricas y asimétricas a la vez, ya que ser parte de un todo es una relación desigual por definición. La solución proviene del infinito. Así, los *conjuntos infinitos* se definen como: «Conjunto que puede equivaler a uno de sus conjuntos parciales, a uno de sus elementos o subconjuntos» (p. 85).

La *parte por el todo* es equivalente a la *sinécdoque*, que consiste en extender, restringir o alterar, de algún modo, la significación de las palabras para designar un todo con el nombre de una de sus partes, o viceversa, un género con la denominación de una especie o, al contrario, una cosa con el nombre de la materia de que está formada, etcétera.

Cantor denominó a los números infinitos con la primera letra del alfabeto hebreo. Los *aleph* designan la cardinalidad, es decir, el número de elementos, de los conjuntos infinitos.

Aplicando el principio de generalización, puede afirmarse que el número cardinal de cualquier conjunto es siempre menor que el número cardinal del conjunto formado por todos sus subconjuntos. En otras palabras: «las partes son mayores que el todo».

Propongo una figura representativa del funcionamiento del aparato psíquico a la manera de un hipercubo. El *hipercubo* se define como un 'cubo desfasado en el tiempo', es decir, cada instante de tiempo por el cual se movió pero todos ellos juntos.

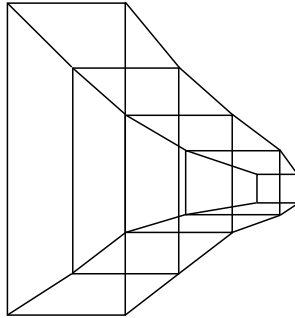


Figura 1. Gráfico elaborado por el autor del aparato psíquico a la manera de un hiper-cubo o tesseracto. Un hiper-cubo se define como un cubo desfasado en el tiempo, es decir, cada instante de tiempo por el cual se movió pero todos ellos juntos.

En un extremo más pequeño se representa a un objeto diferenciado, un conjunto con un único elemento, el representante total de un objeto. Este extremo se encuentra más cerca de procesos secundarios. En el otro borde se representa la frontera interna, el último límite del *ello*, donde las representaciones pierden sus diferencias.

Entre los extremos pueden plantearse un sinnúmero de posibilidades. Para Matte Blanco:

La mente está estructurada de tal modo que en cada una de sus manifestaciones directas podemos, si miramos bien, detectar la actividad de varios niveles, desde la asimetría del pensamiento consciente a la gran proporción de simetría en los niveles profundos (1970, p. 125; la traducción es mía).

En todos los casos, los objetos estarán localizados en diversos planos, de modo tal que alcancen desde la asimetría más clara hasta la simetría más surtida, pasando por cada contingencia propia de ese individuo con todas sus divisiones.

## CONCLUSIÓN

El uso de parte del psicoanálisis de categorías lógico-matemáticas es indispensable si nuestra intención final sigue siendo la de dar a conocer nuestros hallazgos respecto al funcionamiento de la mente humana. Dejar de lado estas nociones lógicas es renunciar a ser entendidos por la comunidad científica. Nunca la intención de Freud y del psicoanálisis original fue la de crear un código al modo de un catálogo de *santos y señas* que solo los iniciados fueran capaces de descifrar. Revisar las nociones de *espacio, tiempo, paradoja, conjuntos e infinito*, entre otras categorías lógicas, es una tarea fundamental del psicoanálisis contemporáneo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Chemama, Roland (1996). *Diccionario del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1986[1938]). *Escritos breves*. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1988a[1901]). *Psicopatología de la vida cotidiana*. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1988b[1908]). *El escritor y el fantaseo*. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1988c[1915]). *Lo inconsciente*. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1988d[1917]). *27ª conferencia*. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1988e[1919]). *Lo ominoso*. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1988f[1925]). *Nota sobre la «pizarra mágica»*. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, Sigmund (1988g[1933]). *Nuevas conferencias de introducción*. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gould, Stephen (1980). *El pulgar del panda*. Madrid: Hermnann Blume.
- Hanns, Luiz Alberto (2001). *Diccionario de términos alemanes de Freud*. Barcelona: Lumen.
- Hinshelwood, Robert D. (1989). *Diccionario del pensamiento kleiniano*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Laplanche, Jean & Jean-Bertrand Pontalis (1977). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- Matte Blanco, Ignacio (1970). *The Unconscious as Infinite Sets*. Londres: Duchworth.
- Matte Blanco, Ignacio (1994[1956]). Expresión en lógica simbólica de las características del sistema ICC o la lógica del sistema ICC. *Calibán. Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, 1(1), 131-136.
- Roudinesco, Elisabeth & Michael Plon (1998). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Roussillon, René (1995). *Paradojas y situaciones fronterizas del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sebastiani Carranza, Felipe (1994). *Diccionario básico de matemáticas*. Lima: Esiguesa.

## ALGUNOS COMENTARIOS ACERCA DE LA RELACIÓN POSIBLE ENTRE MATEMÁTICAS Y PSICOANÁLISIS<sup>1</sup>

*Noemí Cohen Levis*

El matemático, cuando se pone a trabajar, insiste *en acto* sobre la cuestión de la escritura. Algo tiene que ser escrito matemáticamente.

Hace un tiempo Guitart (2003), matemático especialista en la teoría de las categorías, señalaba que el objeto de las matemáticas no es la demostración en sí misma, sino *el rigor*; es decir, la caída en la que corresponde, con justeza, la escritura sobre la intuición. ¿Qué quiere decir esto?

Entiendo que el matemático tiene una intuición, pero hace escritura de ello (por ejemplo, Newton tenía una intuición, pero la transformó en una fórmula: la de la gravedad). Asimismo, podríamos decir que las letras del álgebra, las figuras de la geometría, los esquemas de los algoritmos, las organizaciones rigurosas de conceptos son otros tantos elementos, letras de esta escritura matemática. Lo importante es que estas letras se depositan, se imprimen de manera estable.

El psicoanalista coincidiría con el matemático en la idea de que hay una buena escritura, que tiene efecto y opera de manera estable. En el caso del psicoanálisis, la letra operará de manera estable sobre el sujeto.

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue leído en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, en ocasión del 50 Aniversario de la creación de la carrera de Psicología (1957-2007).

¿Cuál es el gesto, el acto del matemático? Él apuesta a lo siguiente: escriban, lean, calculen y tendrán pruebas. Es la manera que tiene el matemático de interpelar la verdad. Hay una subordinación de la verdad *por advenir* en virtud de la letra, de sus combinaciones, de sus ordenamientos; y ello produce efectos en lo real. Toda fórmula introduce algo en lo real.

Voy a dar un ejemplo: con la introducción de la fórmula de la relatividad de Einstein se dio al mundo la base teórica para la fabricación de la bomba atómica, a pesar de que su creador era enemigo de la violencia. Así, Einstein le escribió a Freud preguntándole acerca del porqué de la violencia y este le contestó con un hermoso artículo llamado «¿Por qué la guerra?».

He dicho que una fórmula bien escrita tiene efectos. En psicoanálisis estos efectos son para cada quién. Pero llegar a una resolución rigurosa implica ciertas coerciones en la lectura y en la escritura. Así, para leer un texto alguien tiene que saber mínimamente que existen comas, espacios y puntuaciones y también tener en cuenta que hay un juego entre las letras y los blancos, que hay diferencia entre esas letras y los blancos, entre una letra y otra letra, entre un blanco y otro blanco, y que estas diferencias son necesarias para permitir la lectura y la escritura.

En este punto me adhiero al modo en que, en su texto sobre *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: un nuevo sofisma*, Lacan señala el valor de las escansiones, de los cortes, de las vacilaciones que desempeñan un papel en la decisión lógica (1971).

Es decir, se puede concluir algo *dado que hay escansiones*, que hay cortes. Y estas escansiones tienen valor signifiante por su tiempo en suspensión; y justamente por dicha suspensión se escribe el tiempo: podemos introducir la dimensión temporal en la lógica.

Es amplio el ámbito en que el psicoanálisis recurrió a las matemáticas desde Freud. Podría mencionar, entre otras, la teoría de los conjuntos, de los grafos, de los esquemas, de las superficies topológicas (tales como el *cross-cup*, la banda de Moebius, el toro, la botella de Klein).

También se pueden señalar los matemas de las fórmulas de la sexuación, así como el nudo borromeo que da cuenta de la estructura del sujeto. Pero lo que yo quiero señalar especialmente es que el uso de estos objetos matemáticos y matémicos no es un apoyo para supuestas demostraciones: son la última reducción.

El arribo de las fórmulas de la sexuación requerirá luego hablar sobre ellas, de la misma manera en que una fórmula matemática necesita ser explicada en un lenguaje no matemático que dé cuenta de ella.

Si hay alguna preferencia por la topología es porque ella está más liberada de lo imaginario, es decir, de la representación. En este punto, también la letra matemática mata lo que hay de representación en la manera de abordar el fenómeno que ella matematiza. Dije: la letra mata la representación. Cuando escribo  $(a+b)^2$ ,  $a$  o  $b$  no son ni peras ni manzanas ni nada que se les parezca.

En esta exposición yo elijo no abocarme a ningún objeto matemático en particular porque intento acentuar el hecho de que es posible hallar, en la lógica del discurso del analizante, letras que van a ser adecuadas para la escritura (su escritura particular). ¿Por qué? Porque si sostenemos que el inconsciente freudiano es racional (como una razón matemática), su racionalidad es una *que debe construirse*. Ese es el tiempo de un análisis.

Sabemos que para el psicoanálisis no hay un yo *uno*, centro del universo. Tenemos una *hiancia*, somos sujetos divididos. El inconsciente en acción es una razón que razona como tal.

El sujeto del inconsciente piensa, juzga, calcula, trabaja. En síntesis, trabaja.

Cuando hablamos de represión (algo consciente deviene inconsciente), esta es inseparable de un fenómeno llamado *retorno de lo reprimido*, y aquello que retorna es descifrable, del mismo modo como podría descifrarse una escritura perdida. Así, se puede descifrar esta escritura siempre que tengamos a un sujeto vivo, hablando y dando cuenta él mismo de ella; en ningún caso se trataría de lo que nosotros (psicoanalistas) suponemos desde nuestro lugar.

El discurso reprimido se traduce en lapsus, actos fallidos, sueños, síntomas. Los síntomas traducen lo impreso por el otro (A del *autre* trabajado por Lacan en toda su obra). Es decir que, dada nuestra indefensión, fuimos poblados por los haceres y los dichos del otro significativo. Estamos alienados por el otro. *Se trata de una escritura cifrada*, que es a la vez la represión de un discurso, de una verdad que se ha vuelto inconsciente.

En psicoanálisis se trata de lo insabido, de cifrar, de leer, de escribir, de lógica. Pero también es una escritura de la imposibilidad del todo, del límite. Está *el decir*, condición del habla, el hecho de hablar; y están *los dichos*, lo que se dice. Pero todos los dichos (por más que se diga) no agotan el decir. Lo que quiero expresar es que siempre algo queda afuera (Cohen Levis & Kowenski, 2009).

El descifrado va a permitir que algo de lo que quedó afuera pueda ser leído en los dichos. Esto lleva a una resolución al modo como se podría resolver un problema matemático, que va a tener un efecto de cambio sobre el sujeto. Es algo efectivo y ello permite pasar a otra cosa. Es lo que Freud (1927) llamó *Wirklichkeit* ('realidad efectiva: efectividad')<sup>2</sup>.

Entonces, rescataré el rigor que plantea el matemático al decir que se trata de la caída, en la cual corresponde, la escritura sobre la intuición. Para cada uno de nosotros, esta intuición de la que habla el matemático es un saber que es inconsciente, implícito desde siempre pero insabido. Y con él mantenemos una relación tal que domina nuestros actos, que nos hace padecer... pero que tenemos que develarlo de una manera efectiva.

¿De qué se trata? De entender la estructura, nuestra alineación en el otro (recuerden que dije que estamos poblados por los haceres y dichos del otro significativo) y efectuar el corte, la separación efectiva que nos dé la escasa libertad de un deseo que no esté totalmente alienado.

---

<sup>2</sup> Este término es retrabajado por Freud en diferentes textos, entre ellos «El porvenir de una ilusión» (1927).

¿Con qué elementos voy a contar para ello? ¿Cuál va a ser la materialidad de la cual voy a disponer para que cada analizante haga su lecto-escritura? (Cohen Levis, 1990)<sup>3</sup>.

Freud nos recuerda en «Construcciones en el análisis» (1937) que son materiales de diversa índole:

- Jirones de recuerdos en los sueños (desfigurados por los mecanismos productores del sueño).
- Ocurrencias que el paciente produce cuando se entrega a la asociación libre, de las que podemos extraer alguna alusión a cierta vivencia. Puede ser «algo oído» o «algo visto», algo que tenga valor de verdad singular para esa persona, y tiene que encontrar la manera de incluirlo de modo adecuado para resolver cierta incógnita que puebla su propia vida (incógnita que siempre retorna en tanto no sea resuelta).
- Retoños de afectos sofocados o reacciones contra estos afectos.
- Indicios de repeticiones pertenecientes a lo reprimido. Repeticiones sistemáticas, compulsivas, que repiten sufrimiento sin resolución.

Yo voy a agregar a esta lista lo que llamaré ciertas *prácticas del cuerpo* que son también lenguaje. Daré un ejemplo al respecto:

En Europa, en los canales, hay familias que viven en barcas recorriendo estas vías. Rara vez se adentran en tierra firme. Estos marineros de agua dulce disponen de una pequeña escalera en su embarcación, la cual bajan y suben de espaldas. Supongamos que alguna de estas personas se encontrase repentinamente frente a las monumentales escalinatas de un edificio como el Congreso de la Nación o los Tribunales de cualquier gran ciudad capital del mundo. Nuestro personaje se encontraría en serias

---

<sup>3</sup> Ver «Reflexiones acerca de la repetición; la construcción y la entrada en la temporalidad». *Revista de Psicoanálisis*, 47(2), 1990.

dificultades. Y lo que es peor es que un ciudadano, viéndolo paralizado podría pensar: «este grandulón es un débil mental» (comentario que no valora el lenguaje con sus marcas singulares). Esto acontece cuando no entendemos nada de las prácticas del cuerpo. En general, hay un desconocimiento de la estructura del lenguaje, de la lengua que marcó nuestro cuerpo, de la lengua que debemos reavivar en un discurso para servirnos de ella.

Hay que servirse de esa letra para escribir. Se trata de reavivar la cualidad, los matices para cada uno, de ese objeto. Cualquier cosa puede llegar a tener efecto. Para la lecto-escritura tomo pedazos, restos caídos en desuso, que van a servir de letra en su materialidad. Pero han caído en desuso. Estos aluviones de lenguaje deben ser reanimados; es decir, deben entrar a circular discursivamente (ser reavivados: pasar de lengua muerta —actuante sobre nosotros sin que sepamos que actúa— a lengua viva).

El ser humano puede hacer cualquier cosa con cualquier cosa. Si no, pregúntenle a la anoréxica que es capaz de comer nada, dejarse morir con tal de preservar su deseo... ¿Esto tiene que ver con el aparato digestivo? ¡Nada que ver!

Aclaro: el lenguaje no es solamente la lengua. La música es un lenguaje, hay sonido y escritura en la música; pero tiene la ventaja de que no hay representación. Las matemáticas son también un lenguaje: son escritura, pero no hay ni sonido ni representación.

Decía que tan poco entendemos la estructura del lenguaje, que no nos damos cuenta de la importancia de las formaciones del inconsciente y menos aún de su lenguaje singular. Y llegamos a considerar a un lapsus como un error sin trascendencia, digno de ser pasado por alto; así, de manera lamentable, perdemos la dimensión del sujeto. Porque, justamente, el sujeto del inconsciente muestra su equívoco: se equivoca, produciendo ya sea un lapsus, un acto fallido o un síntoma. Será la responsabilidad de quien lo produjo tomar ese material para hacer algo con él. Se trata de razones, de razones lógicas (pero hay que encontrar a lo largo del trabajo de alguien que se comprometa en su análisis estas razones lógicas que están perdidas).

Cuanto más se destruye la palabra, el lenguaje y las razones que dan cuenta del desciframiento, más se desconoce ese deseo particular del analizante (hoy observamos que se habla de «ataque de pánico» desconociendo la dinámica de la fobia, la dinámica de la angustia y el deseo).

Entonces, estamos constituidos por la letra singular que no sabemos leer. Yo propongo disfrutar del desciframiento. No es descorazonante no saber leer: es constitutivo. Estamos atolondrados por los dichos, sin tener en cuenta lo que está entre líneas de los dichos.

Para encontrar la satisfacción del descifrado hay que hacer un trabajo literal con esos restos que mencioné que son letra de cada quién. El trabajo tiene sus coerciones: el descifrado no es un código (no hay diccionario ni clave de los sueños). Hay sujeto, el sujeto es el único capaz de llevar a cabo la tarea.

Se necesita, para ello, mucho trabajo. No hay que confundir el trabajo con la tortura o la esclavitud; si no, ¿cómo entenderíamos la riqueza del trabajo del sueño! El trabajo del sueño es como trabajar con los elementos combinatorios de un álgebra.

El psicoanálisis considera que el sujeto del inconsciente trabaja. Pensemos que cuando nos vamos a dormir nos sacamos los atributos de la vida cotidiana (calcetines, gafas, dentadura postiza, peluca, etcétera) y... ¿qué hacemos? Producimos. Producimos un sueño. Y el sueño es la vía regia de acceso al inconsciente. Pero una condición debe instaurarse: su desciframiento. *El inconsciente no existe más que si se lo escucha.*

Para acentuar este último aspecto sería importante no hablar de «analizado», sino de alguien que a duras penas va a poner en juego su deseo. No se trata de alguien que va a ser analizado (como por un microscopio) sino de un analizante activo y presente.

Esto implica llevar a cabo todas las reversiones necesarias para que algo se sostenga. En este momento yo no voy a extenderme al respecto, pero diciendo que algo se sostiene estamos dando cuenta de lo que es la condensación freudiana.

Habría que remarcar también que el aparato psíquico funciona por apertura y cierre del inconsciente. Esta apertura y cierre son el lapso de las producciones del inconsciente: lapsus, sueños, actos fallidos, síntomas. Y esto implica un lugar que se llama topología del sujeto y que es pulsátil (apertura-cierre). Tal pulsación, que permite la lectura y el desciframiento, suele tener distintos grados de dificultad para funcionar. En algunas estructuras en las que no funciona (en las que la persona no puede hacer funcionar una pulsación que permita la lectura), la persona construye algo: un delirio. Por ejemplo, la psicosis.

Cuando alguien consulta a un psicoanalista, ya tiene una relación con su realidad psíquica, ha armado algo que es su historia fantasmática y que dirige sus actos. Ha armado ya una teoría que es un producto de una fallida resolución del narcisismo y de sus teorías sexuales infantiles. Pero, como es una fallida resolución, el analizante volverá a trabajar estas teorías. ¿De qué modo? Enseñándoselas (mostrándoselas) a su psicoanalista, y su psicoanalista —al cual él se dirige— permitirá todo el trámite discursivo que sea necesario para que él pueda sostener de una manera adecuada sus propias teorías.

Pero, ¿qué acontece en todo este trayecto? Durante este camino, el analizante habrá reinventado el psicoanálisis. Quiero decir con ello que irá encontrando las reglas y las coerciones que le serán necesarias para hacer una buena lectura. Así podrá leer lo que lo habita en la medida en que encuentre los conectores necesarios.

El hecho de que alguien concurra a un análisis no es sinónimo de búsqueda ni de deseo analizante. Si alguien se compromete dejándose llevar por su inconsciente y por las múltiples jugadas que se van a presentar en la transferencia, se analizará. De lo contrario, no se analizará.

El que habla en el consultorio acepta la responsabilidad de su palabra. Hablo de responsabilidad porque el neurótico busca siempre situaciones atenuantes. La culpa es de los otros (padres, cónyuge, hijos, etcétera). En este sentido, recuerdo ahora que allá por el mil ochocientos el gran escritor italiano Leopardi planteó en su *Zibaldone de pensamientos* que

los hombres son míseros por naturaleza, pero dispuestos a creerse míseros por accidente.

En nuestra época, a esto se le agregan las psicoterapias que justifican, explican todo, ¡le dan sentido a todo! Bueno... el neurótico adora el sentido eterno. Él así puede des-responsabilizarse como sujeto (recuerden que antes señalé el valor de un analizante activo y responsable). Pero el precio que paga el neurótico es incrementar el sentimiento de culpa. El psicoanálisis postula que a mayor responsabilidad, menor culpa. Esta es la razón por la cual no se puede prometer a nadie un análisis. Él, el analizante, debe comprometerse, dejar de creer que es un alma bella y que si algo anda mal es culpa del otro, del vecino...

Suele suceder que durante un tiempo el analizante hable al psicoanalista diciéndole todo lo que se le pasa por la cabeza, aunque sin siquiera darse cuenta de que habla. Pero en un momento dado tiene que enterarse de que habla, lo cual implica que hablando él se escuche. Es decir, que él pueda leer su propio discurso. Ahí tenemos la cuestión de la lectura, que es esencial.

¿Qué entiendo entonces por *leer*? Leer es hacer algún recorte. Introducir un recorte en un texto ya dado; esta es la tarea por realizar. Y nos aproxima al tema de lo que sería una escritura eficaz en psicoanálisis (una vez hecho el recorte, podría ser factible hacer una escritura). Porque si nosotros nos atenemos a la preocupación de Freud por la inscripción, entonces algo de esta escritura rigurosa se escribirá. Se reprimirá luego, se olvidará, pero quedará como recurso genuino del sujeto. La escritura es el recurso sólido del sujeto.

Se trata de reanimar en la transferencia las significaciones antiguas en el presente y prolongarlas en el discurso todo el tiempo que fuera necesario. Esto implica una resolución del deseo de cada quién. Resolución al modo en que se resuelve una ecuación: que cada quién encuentre una solución que satisfaga su propia ecuación. Así, *un deseo resuelto es un deseo decidido en que nada desviará de él al sujeto*. Esto es lo que la neurosis elude sistemáticamente.

Nadie duda de que el humano, por su prematuración esencial, se vio obligado a entrar en un lenguaje que le es extraño y siempre inevitablemente desajustado. Por tanto, al nacer en la cultura, el lenguaje estuvo radicalmente hablado por el otro. ¿Y qué hizo? Se transformó en un habla-ser (es decir, que habla, habla y habla para intentar ser, intentar resolver algo de su incompletitud radical). Es un camino fallido.

Con el sujeto no se trata de éxito. No hay cálculo de probabilidad (probabilidad en el sentido de cernir el fracaso de antemano, en tanto previsión). ¡El sujeto es un cálculo contra toda previsión! El *sujeto se equivoca*. Algo puede ser totalmente contrario a lo que se prevé: esto es el *sujeto*.

No se trata, por ende, ni de *éxito* ni de *ideal* (esto se lo podemos dejar a las ciencias más positivistas). Nosotros vamos a registrar los fracasos, anotamos los fracasos. No se va a tratar de éxito, pero sí de resultados. Porque entre éxito y fracaso pasa algo: el fracaso deja de ser una maldición, una amenaza de destrucción, una decrepitud.

Entonces, si nos comprometemos, sin circunstancias atenuantes, sin traducciones psicologistas que den puro sentido y sostengan lo que desde siempre se conoce (¿qué es lo que desde siempre se conoce?: los prejuicios); si nos comprometemos como analizantes responsables, llegaremos a la condensación freudiana, que es una escritura que da cuenta de la estructura lógica de cada uno. Este enunciado se sostiene y resiste.

Descubrimos cosas a partir de un drama subjetivo, por medio de un método: una estrategia discursiva. Entonces inventamos en ese drama subjetivo. Es decir, se trata de saber *hacer con* (con los materiales de escritura que he enumerado previamente). El saber hacer con no es saber más. Uno se hace sujeto de un saber en tanto acepta su no-sabido.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Cohen Levis, Noemí (1990). Reflexiones acerca de la repetición, la construcción y la entrada en la temporalidad. *Revista de Psicoanálisis*, 47(2), 361-370.
- Cohen Levis, Noemí (1992). Entre la angustia y el duelo. *Revista de Psicoanálisis*, 49(1), 89-95.
- Cohen Levis, Noemí (1994a). Encuentro Desencuentro. *Revista de Psicoanálisis*, 51(3), 453-462.
- Cohen Levis, Noemí (1994b). Historia e historiales en psicoanálisis. En Carlos Repetto y otros, *Historia: historiales*. Buenos Aires: Kargieman.
- Cohen Levis, Noemí (1996). Lo femenino. *Revista de Psicoanálisis*, 53(2), 387-401.
- Cohen Levis, Noemí & Luis Kowenski (2009). *Entre la ventana y el muro*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Freud, Sigmund (1988[1937]). Construcciones en el análisis. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guitart, René (2003). *Evidencia y extrañeza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, Jacques (1971[1945]). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: un nuevo sofisma. En *Escritos I*. México: Siglo XXI.



**RACIONALIDAD E INCONSCIENTE: SUEÑO,  
LENGUAJE Y PENSAMIENTO**



## LOS LÍMITES DE LA IRRACIONALIDAD

*Pablo Quintanilla*

*Cuando un mortal se aplica en su propia destrucción,  
viene un dios y le ayuda*

*Esquilo, Los Persas*

Freud amplió el ámbito de lo racional. Lo hizo en dos sentidos diferentes pero complementarios. Por una parte, logró explicar racionalmente fenómenos que hasta entonces eran considerados ininteligibles y, por tanto, eran confusamente asumidos como irracionales, como gran parte de la sintomatología neurótica. Al explicar esos fenómenos racionalmente, es decir, sobre la base de razones y causas, dejaron de ser considerados irracionales y fueron comprendidos como parte de la complejidad del comportamiento humano. De otro lado, Freud fue parte de un proceso histórico en el que participaron muchos filósofos de los siglos XIX y XX, que implicó superar una concepción demasiado estrecha de lo racional. Al hacerlo, resignificó este término, mostrando cómo la racionalidad tiene muchas más facetas que las que solía ver la tradición filosófica moderna. Lejos de implicar un abandono de la racionalidad, el proyecto freudiano nos permitió tener una concepción más completa de ella.

En las discusiones teóricas contemporáneas, sin embargo, tanto en filosofía como en psicoanálisis, hay pocos conceptos que soporten más diversidad de interpretaciones y malentendidos que los relacionados

con la racionalidad y la irracionalidad. El propósito de esta contribución es, por ende, colaborar en su explicación para tratar de reducir las confusiones en las que estos conceptos se hallan sumidos. Comenzaré con una breve y panorámica contextualización histórica para luego concentrarme en la obra de Donald Davidson, uno de los autores que ha hecho más por aclarar esta temática.

En primer lugar, es claro que las palabras *racional* e *irracional* tienen muchos significados y nadie tendría por qué pretender que alguno de ellos sea el correcto o el privilegiado. Pero, naturalmente, uno puede argumentar que algunos de estos usos son preferibles a otros, en tanto resultan más explicativos o esclarecedores, así como también se podría afirmar que otros usos contienen presupuestos injustificados, confusos o simplemente engañosos. Así, intentaré analizar cuáles sentidos de los empleados pueden ser explicativos y cuáles no. Para ser más claro, me detendré brevemente en mostrar las que considero son las concepciones más importantes de racionalidad en la tradición filosófica, a las cuales llamaré la concepción moderna, la culturalista y la formal.

El pensamiento moderno, heredero de la tradición clásica griega, entiende la razón en dos sentidos principales: uno predicativo y el otro sustantivo. El primero se entiende como la justificación sobre la base de razones de una creencia o una acción, con lo cual podemos decir que es racional creer una cierta proposición o realizar determinada acción. El segundo sentido es entendido como la capacidad humana que nos permite hacer esas justificaciones, dando a su vez razón de ellas. Según este modelo, esa supuesta facultad de dar razones, conformada por un conjunto de reglas inferenciales y contenidos cognitivos, sería universal, probablemente innata, y constituiría propiamente el rasgo esencial del ser humano. Así, en gran medida, el proyecto de la modernidad y de muchos autores contemporáneos consistió y, aún consiste, en la búsqueda de esa capacidad que, a su vez, se convirtió en criterio de demarcación entre lo humano y lo no humano. Es importante aclarar que, aunque esta noción de racionalidad haya sido característica de la modernidad,

no hay que asumir automáticamente que deba ser abandonada sino, en todo caso, podríamos suponer que debería ser modificada. Podría ser que, en efecto, haya principios inferenciales y cognitivos universales e innatos, y que tenga sentido denominarlos constitutivos de la *racionalidad*, pero seguramente hoy los explicaríamos como producto de la adaptación del cerebro humano al medio, a lo largo de varios millones de años de evolución, y no como una esencia intemporal de lo humano. En todo caso, según esta concepción moderna, lo irracional sería lo injustificable sobre la base de esos criterios objetivos y universales de justificación. Eventualmente, esa concepción permitió que se considerara irracional las creencias y los comportamientos de culturas distintas a la europea que no podían ser explicados fácilmente según los patrones occidentales, con lo cual se llamó también irracional a lo diferente y lo otro, así como a lo incomprensible e impredecible. Precisamente por ello, lo irracional terminó asociado a lo amenazador, a lo incontrolable, eventualmente incluso a lo considerado inhumano y monstruoso.

Esta concepción de racionalidad comenzó a ser cuestionada desde que algunos filósofos recientes se preguntaron si esa supuesta universalidad no sería más bien una estrategia de justificación de formas de imposición cultural y política. De ser ese cuestionamiento correcto, lejos de haber una racionalidad universal, lo que habría es una racionalidad histórica dominante, la europea, interesada en imponerse sobre las otras racionalidades, justificándose bajo el argumento de una supuesta pero inexistente universalidad. Así surgió la pregunta sobre si realmente hay una racionalidad universal o si lo que hay es una pluralidad de racionalidades; y si la pretensión de que haya una racionalidad universal (es decir, contenidos cognitivos y criterios universales de justificación gracias a una facultad que todos compartiríamos), no es sino la pretensión de una de ellas por alzarse sobre las otras para someterlas. En efecto, con frecuencia occidental se impuso sobre otras sociedades amparado en el falaz argumento de que llevaba una justificación racional que tendría como consecuencia

la capacidad de civilizar a pueblos y culturas que no habían accedido, todavía, al pleno uso de esta racionalidad.

Con el idealismo lingüístico del siglo XIX y comienzos del XX se sentó las bases para que posteriormente algunos autores sostuvieran que no hay una racionalidad sino varias: esta es la concepción culturalista. Así se empezó a hablar de una racionalidad occidental diferente de otras racionalidades como, por ejemplo, orientales, africanas, andinas, amazónicas, etcétera. La irracionalidad siguió siendo entendida como lo otro y lo diferente, pero asumiéndose que lo que es irracional para nosotros puede ser racional para otros, y viceversa. La idea, en esta concepción, es que quienes pertenecen a otra cultura podrían *razonar* de una manera diferente, en el sentido en que les podrían parecer válidas ciertas inferencias que no nos parecen válidas a nosotros, o que ciertas creencias les parezcan *razonables* por ser parte del sentido común de su sociedad, aunque estas mismas creencias podrían ser consideradas absurdas por nosotros.

Es importante notar que aquí se está jugando con dos sentidos diferentes de racionalidad: uno que remite a la validez lógica de las inferencias (razonar) y otro que apela a los contenidos mismos de las creencias (ser razonable). Respecto de lo primero habría que discutir si la validez de las inferencias lógicas es un asunto cultural, es decir, si el *modus ponens* es occidental y, por tanto, podría haber culturas en que sea inválido. Eso sería en verdad muy extraño. Más probable me parece que algunas reglas lógicas de inferencia así como algunos principios lógicos, como el de no contradicción, sean parte de las características formales del pensamiento humano y que, por tanto, hayan evolucionado con el cerebro para permitirnos una mejor adaptación al medio. Dicho de otra manera, los individuos que respetaban el principio de no contradicción y el *modus ponens* sobrevivieron porque sus formas de razonamiento eran más exitosas para adaptarse a un mundo complejo, variado, cambiante y hostil. Los que no lo hicieron, no dejaron descendencia.

Respecto del segundo sentido de racionalidad, quizá se esté confundiendo *razonabilidad* con *verdad*, es decir, el hecho de que en

algunas culturas una creencia resulte razonable con el hecho de que los miembros de esa cultura tiendan a considerarla verdadera. Es importante separar aquí la *forma* del *contenido*. El no hacerlo podría conducir a trivializar el concepto mismo de racionalidad, porque el identificarla con una visión del mundo o con un sistema de creencias puede conducir a aceptar que haya tantas racionalidades cuantas cosmovisiones sean posibles. Esto llevaría, a su vez, a que podamos seguir distinguiendo hasta el infinito entre interminables racionalidades.

El tercer modelo de racionalidad podría ser denominado formal y está inspirado en Davidson, aunque es probable que él no llegara a aceptar algunos de los detalles que defenderé aquí. Según esta concepción, lo que es racional o no, en una circunstancia dada, es un estado mental con contenido proposicional o una acción en particular, no un individuo en su totalidad. Así, una creencia, un deseo, una emoción o una acción son racionales si son compatibles con las otras creencias, deseos, afectos y acciones del agente, desde el punto de vista de la intérprete que haga las atribuciones<sup>1</sup>.

La irracionalidad de un estado mental o acción sería, precisamente, su incompatibilidad con el marco mayor de estados mentales y acciones al que pertenece desde el punto de vista de una determinada interpretación. Por ejemplo, si yo creo que  $p$  y también creo que  $p$  implica  $q$ , yo sería irracional si además creyera que *no*  $q$ . O, si creo que la acción  $r$  es inconveniente y me resulta dañina, y no deseo realizar  $r$ , estaría siendo irracional si hiciera  $r$ . Es claro, sin embargo, que con frecuencia actuamos de esa manera, con lo cual la irracionalidad requiere de una explicación. En general, es irracional actuar en contra de nuestro mejor juicio, sea este el que fuere, en contra de lo que creemos son nuestras prioridades, o en contra de nuestros propios deseos, cualesquiera que estos sean. Así pues, la irracionalidad es una desconexión entre nuestras creencias, nuestros deseos

---

<sup>1</sup> Por razones de claridad expositiva usaré el masculino para hablar del agente y el femenino para la intérprete.

y nuestras acciones; es una fractura al interior de nosotros mismos. Pero solo se puede ser irracional si uno es básicamente racional (Davidson, 2004, p. 169)<sup>2</sup>. En efecto, solo una criatura racional puede tener un estado mental o realizar una acción irracional, la cual lo es en relación al sistema de estados mentales y acciones más amplio del propio sujeto, el que es atribuido por una intérprete y que está en relación con el propio sistema de estados mentales de esa intérprete. Se verá, por tanto, que esta es una noción fuertemente relacional de racionalidad, que emerge siempre en una situación comunicativa en la que hay por lo menos un agente y una intérprete.

Ahora bien, si consideramos irracional la inconsistencia que no podemos explicar dentro de nosotros mismos (por ejemplo, nuestra capacidad para autoengañarnos, nuestra compulsión a la repetición, nuestra tendencia a boicotear nuestros propios logros, o nuestra forma de arreglárnoslas para hacer lo que no queremos hacer), en el momento en que explicamos esta irracionalidad, por ejemplo al reconocer que es el producto de un pasado reprimido que pugna por salir a la luz o de un aspecto de nosotros mismos que no conocemos, deja de ser irracional para ser racionalmente explicable, aunque no nos guste la explicación. Como muestra Davidson (2004), la irracionalidad es paradójica porque al explicarla racionalmente encontramos las razones que la hicieron posible, con lo que la irracionalidad se disuelve. Ese es uno de los sentidos en que Freud amplió el ámbito de la razón.

Con todo, *racionalidad* no es lo mismo que *conocimiento verdadero* ni que *acción moralmente correcta*. Una creencia puede ser verdadera pero irracional, o racional pero falsa. En el siglo VI a. C. era irracional aunque verdadero creer que la Tierra girara alrededor del Sol y era razonable aunque falso creer que la Tierra era el centro del universo.

También es importante distinguir entre creencias mal justificadas y creencias irracionales. Lo primero ocurre cuando uno acepta una creencia

---

<sup>2</sup> «[...] *irrationality is a failure within the house of reason*».

sin suficiente evidencia. Lo segundo tiene lugar cuando uno tiene una creencia que es inconsistente con las otras creencias de su sistema de creencias. Pero, nuevamente, esto solo es posible desde el punto de vista de una intérprete que asigna las creencias y reconoce las inconsistencias del agente desde lo que la intérprete cree son los estándares del agente, pues de otra manera solo habría discrepancia entre las creencias del agente y las de la intérprete.

Así, la racionalidad es un tipo de consistencia formal entre las creencias, deseos y acciones de un agente, tal como son descritos por una intérprete. Pero esto podría descomponerse en los siguientes puntos. Ser racional es, *grosso modo*:

- a) Que haya una coherencia básica entre nuestras creencias, deseos y acciones (principio de consistencia). Esto implica actuar según nuestras creencias y deseos, es decir, actuar según nuestro mejor juicio (principio de continencia).
- b) Actuar según lo que uno cree que es beneficioso para uno y para quienes uno desea beneficiar, según la lista de prioridades que uno tenga (principio de autointerés).
- c) Si uno prefiere A a B, y B a C, entonces uno prefiere A a C (principio de transitividad).

Una acción o un estado mental es racional si puede ser explicado mediante razones, es decir, si es posible encontrar las justificaciones que tuvo el agente (ya sean estas conscientes o no) para adoptar el estado mental que adoptó o para realizar la acción que realizó. El punto es que el deseo, la creencia y la acción son diferentes eventos que una intérprete puede adscribir a un agente solo si estos pueden ser interconectados en una red que siga un patrón coherente. Sin embargo, para que la intérprete pueda adscribir razones y racionalidad al interpretado, debe compartir con él un gran número de creencias y debe poder imaginar los estados mentales que ella cree que tendría si estuviera en las circunstancias en que ella cree

está el agente. Esto es lo que Davidson (1984) llama el *principio de caridad*<sup>3</sup>. Al interpretar al otro seguimos el principio de caridad tanto para atribuirle actitudes proposicionales como para encontrar razones que puedan explicar sus acciones. De esta manera, cuando interpretamos a alguien debemos hacer tres cosas: debemos atribuirle estados mentales, debemos atribuir a sus preferencias significados y debemos ser capaces de identificar su comportamiento como una sucesión de acciones intencionales. Estos tres elementos constituyen una red holista, pues el proceso de interpretación puede comenzar por cualquiera de los tres tipos de atribuciones, aunque la manera habitual de empezar el proceso es vía la identificación de las acciones del agente, ya que estos son los fenómenos intersubjetivos más conspicuos. Las acciones son eventos físicos descritos intencionalmente. Pero ser intencional no es una propiedad de los eventos en sí mismos, es una propiedad de los eventos tal como son descritos por un intérprete en particular en un cierto vocabulario, que incluye un propósito por realizar en el mundo. Bajo esta descripción, podemos mostrar que las acciones son eventos físicos realizados por los agentes siguiendo razones. De esta manera podemos relacionar las acciones con las creencias y los deseos del agente, y entonces atribuiremos al agente razones para realizar las acciones en cuestión. Así habremos explicado causalmente las acciones por medio de razones.

Ahora volvamos a la irracionalidad. Como hemos visto, esta es una particular desconexión entre las creencias, los deseos y las acciones del agente o, mejor, entre las creencias, los deseos y las acciones que una intérprete atribuye a un agente desde cierta interpretación. Por tanto, es una particular desconexión entre el sistema de creencias que la intérprete atribuye al agente y el comportamiento del agente tal como ella lo interpreta. Creemos que alguien es irracional cuando actúa de manera contraria a sus propias creencias y deseos (es decir, a los que le hemos atribuido). Pero aquí surge un problema: si creemos que las acciones

---

<sup>3</sup> Davidson toma el término de Quine (1960), quién a su vez lo toma de Wilson (1959).

de los individuos han sido causadas por sus estados mentales (de hecho, para poder siquiera comenzar a interpretar a alguien debemos encontrar consistencia entre sus creencias, sus deseos y sus acciones), ¿cómo podríamos explicar que en algunos casos haya acciones no causadas por los estados mentales que le hemos atribuido? La tesis de Davidson será que la irracionalidad se explica como un tipo de división de la mente en que ciertos estados mentales (inconscientes) son causa pero no razón para la acción. En otras palabras, en el caso del comportamiento irracional, nuestros estados mentales inconscientes causan pero no justifican mediante razones nuestras acciones. Esto ocurre hasta que encontramos las razones por las que esos estados mentales son inconscientes, con lo cual atribuimos otros estados mentales no conscientes que causaron las acciones y logramos explicar las acciones previamente irracionales mediante razones, de manera que la irracionalidad termina por desvanecerse y ceder paso a la racionalidad. Este es, nuevamente, el sentido en que Freud amplía el ámbito de la racionalidad.

Es importante notar que atribuimos irracionalidad a los agentes cuando esta es la única manera de poder hacer inteligible su comportamiento, con lo cual lo hacemos para mantener la racionalidad. Pero aquí parecería que la irracionalidad es un tipo de ininteligibilidad, porque llamamos a alguien irracional cuando no nos explicamos cómo, considerando las creencias y deseos que nosotros creemos que él tiene, pudo haber actuado de la manera como lo hizo. En un caso extremo en que nos resulte imposible encontrar la conexión entre sus estados mentales y sus acciones, progresivamente veremos que el contenido de tales estados mentales y acciones empieza a desvanecerse, porque no sabríamos qué estados mentales o acciones atribuir. En ese caso, la atribución de irracionalidad desaparece para dar lugar a la simple ininteligibilidad.

Por eso solo podemos atribuir irracionalidad contra un fondo mayor de racionalidad, en el que la acción irracional sería el efecto de una causa que no es una razón. Estos estados mentales que son causa pero no razón del comportamiento del agente podrían ser, por ejemplo, creencias

inconscientes, es decir, disposiciones para actuar cuyo agente desconoce. Estas gobernarían la conducta del agente transitoriamente, por razones que el propio agente, tanto como la intérprete, desconocen.

Encontrar inconsistencias en un comportamiento equivale a no comprender aspectos importantes de él, y solemos llamar irracional a lo que no entendemos. Por otra parte, es imposible querer siempre ser inconsistente, porque esto haría imposible la acción misma. Pero, más aún, es imposible no buscar consistencia en el agente para poder comenzar a interpretarlo. El principio de caridad no es un desiderátum, es condición de posibilidad de la interpretación misma. Además, no es que la inconsistencia en sí misma sea irracional; es que llamamos irracional a un estado mental o a una acción que tenemos razones para atribuir a un agente, pero que resulta inconsistente con el sistema mayor al que pertenece y que, por tanto, nos sorprende con su ininteligibilidad. Por supuesto, podría ocurrir que el error sea nuestro al haber atribuido estados mentales o acciones inapropiadas al agente, que no solo no explican su comportamiento sino que lo distorsionan. De hecho, una intérprete creativa deberá estar siempre dispuesta a hacer modificaciones en las atribuciones realizadas al interpretado para hacerlo más inteligible. Pero, como resultará claro, hay un sentido en que los estados mentales que la intérprete atribuye al interpretado son los estados mentales del interpretado según la intérprete. Esto es inevitable, pero no implica que los estados mentales del interpretado no sean reales, simplemente muestra que están subdeterminados por las diversas interpretaciones que se pueden hacer de él.

Las creencias, deseos y acciones de un individuo son inconsistentes cuando parecen dirigirse a finalidades incompatibles entre sí. Ahora, si bien ser capaz de encontrar estados mentales consistentes en el comportamiento del agente es condición de posibilidad de la interpretación, la consistencia no siempre es una virtud y, por el contrario, ser demasiado consistente puede ser un defecto. Para poder cambiar, es decir, para estar dispuestos a mejorar algunos aspectos de nosotros mismos, es necesario admitir un nivel

de inconsistencia, por lo menos en el momento del tránsito. La creatividad, que es el paradigma del cambio, es una forma de inconsistencia, porque ser creativo es estar dispuesto a transgredir ciertas regularidades para sustituirlas por otras. Finalmente, ser absolutamente consistente es ser incapaz de entender la diferencia, es decir, de aceptar la posibilidad de que haya un estado mental o una acción que desafíe nuestros prejuicios. En estos casos el comportamiento diferente nos parece, en un primer momento, ininteligible o absurdo, pero en un segundo momento, después de cierta reflexión y cambio de nuestra parte, no solo puede llegar a parecernos razonable sino incluso iluminador. Las relaciones causales entre subsistemas pueden originar conducta *akrática*, pero también pueden permitir la autocrítica y el autocuestionamiento. Cuando uno considera necesario cuestionar algunas de sus creencias, deseos o emociones, los elementos que impulsan el cuestionamiento no pueden provenir del mismo subsistema que se quiere cuestionar. Tienen que provenir de otro. Así, si tenemos motivaciones para desear cambiar algunas de nuestras creencias y deseos, esas motivaciones suelen proceder de otros subsistemas. Dicho de otra manera: todo cambio en el sistema de creencias en su totalidad requiere de algún tipo de inconsistencia interna que sea causa del cambio. Un sistema plenamente coherente sería incapaz de cambiar, sería incluso incapaz de imaginar la posibilidad de estar equivocado. El agente puede tener razones para cambiar sus propios hábitos y carácter, pero tales razones provendrán de un dominio de valores extrínseco al contenido del punto de vista o los valores que requieren cambio. Por eso termina Davidson «Paradoxes of irrationality» afirmando que «una teoría que no pueda explicar la irracionalidad sería una que tampoco pudiera explicar nuestros saludables esfuerzos, y ocasionales éxitos, en la autocrítica, y el autoperfeccionamiento» (2004, p. 187; la traducción es mía).

Un principio fundamental del holismo de lo mental es que solo es posible atribuir a un individuo un estado mental o una acción si estos son consistentes con el sistema al que se atribuirá, dado que su contenido procede de sus relaciones con los otros estados mentales. Por ello,

sería imposible tener un estado mental desconectado del sistema al que es atribuido. Si esto es así, ¿cómo sería posible la atribución y la existencia misma de un estado mental o de una acción irracional?

La explicación de Davidson y la de Freud nos remiten a la tesis de la división de la mente: se trata de subconjuntos de sistemas de estados mentales que internamente son básicamente consistentes, pero que son inconsistentes entre sí. Dicho de otra manera, con frecuencia no nos queda más remedio que atribuir diversos subconjuntos de estados mentales, inconsistentes entre sí pero básicamente consistentes internamente, para hacer de alguna manera inteligible al agente, es decir, para hacer inteligible su misma irracionalidad y, con ello, su comportamiento.

La idea aquí es que la mente contiene un número de estructuras semiindependientes. Estas subestructuras están dotadas de creencias, deseos y otros estados mentales, e interactúan entre sí para producir eventos internos tanto como externos a la mente. Algunas de las disposiciones que caracterizan a las diversas subestructuras de la mente pueden ser vistas bajo el modelo de disposiciones físicas y fuerzas, cuando afectan o son afectadas por otras subestructuras de la mente. ¿Pero de qué naturaleza serían estos eventos que, siendo causa de acciones, no son razones? Podrían ser de diversos tipos: podrían ser creencias inconscientes (disposiciones para actuar que uno no sabe que tiene) o incluso podrían ser disposiciones físicas.

Podríamos, entonces, ponerlo de esta manera: Nuestra conducta está moldeada por causas. Sin embargo, podemos describir estas relaciones causales de múltiples formas: con un vocabulario intencional, con lo cual estas relaciones causales van a ser vistas como creencias, emociones, deseos, etcétera, o con términos estrictamente físicos, con lo cual tendremos procesos fisiológicos, interconexiones neuronales, pulsiones, instintos, etcétera. Solo los eventos descritos intencionalmente pueden llegar a ser razones (no todos, sin embargo), pero los eventos descritos físicamente no pueden jamás ser razones. Entonces, la irracionalidad se produce cuando las causas de nuestras acciones son eventos intencionales que, siendo

intencionales, no son razones para actuar sino más bien contradicen nuestras bien fundadas razones. Por supuesto hay muchas otras formas en que eventos mentales pueden causar otros eventos mentales al interior de la mente de uno mismo, pero el caso paradigmático es la interacción social. La intersubjetividad y la comunicación no son otra cosa que el fenómeno de producir en otra persona ciertos efectos deseados, así como en algunos casos, también efectos indeseados.

Hay un último punto que debemos abordar. Con frecuencia se confunde irracionalidad con no racionalidad. Lo primero, como hemos visto, es una fractura al interior de un modelo de interpretación que una intérprete hace de un agente. Lo segundo, por el contrario, alude a eventos de la naturaleza que carecen de objetivo y finalidad, con lo cual no son ni racionales ni irracionales. Todo comportamiento intencional y toda interpretación se asientan sobre bases no racionales, las que han sido estudiadas por distintos filósofos y denominadas de diversas maneras. Han sido llamadas *precomprensión*, *conocimiento tácito*, *formas de vida y prácticas sociales compartidas*. Lo importante es que se trata de formas de comportamiento muy básico, incluso instintivo, que no llegan a ser conscientes ni conceptuales, pero que son condición de posibilidad y están sobre la base de toda conciencia y conceptualización. Sin duda, todo comportamiento humano hunde sus raíces en esas bases no racionales; pero sería un grave error llamar a eso *irracionalidad*. No solo sería una confusión conceptual muy básica, sino además iría en contra del uso habitual de los conceptos.

## BIBLIOGRAFÍA

Davidson, Donald (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, Donald (2004). Paradoxes of Irrationality. En *Problems of Rationality* (pp. 169-188). Oxford: Oxford University Press.

- Quine, Willard van Orman (1960). *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press.
- Wilson, Neil L. (1959[1956]). Substances without Substrata. *Review of Metaphysics*, 12(4), 521-539.

## MENTE Y REALIDAD: MODOS DE VINCULACIÓN NO REFLEXIVOS EN LA EXPERIENCIA SUBJETIVA TEMPRANA<sup>1</sup>

*Carla Mantilla*

### INTRODUCCIÓN

Siguiendo la tradición de Donald Davidson, Marcia Cavell plantea lo siguiente: «[...] una criatura que puede contar una historia sobre sí misma, y solo ella, es un yo, alguien a quien podemos atribuir subjetividad» (1993, p. 186).

Esta frase resulta sugerente por varios motivos. Además de equiparar lo mental con lo lingüístico, y la subjetividad con la conciencia reflexiva, dicho enunciado resulta interesante pues cuestiona la posibilidad de hablar de subjetividad en estadios muy tempranos del desarrollo. De este modo, ofrece un marco conceptual para definir el campo de la actividad mental y de la experiencia subjetiva, atándolas a procesos simbólicos y reflexivos.

Creemos que así como el psicoanálisis se beneficia de las reflexiones filosóficas acerca de la mente, la irracionalidad, la subjetividad, la empatía y otros temas fundamentales en su discurso, y en esta tarea encuentra interesantes piezas conceptuales con las cuales contrastar sus planteamientos, de igual manera la filosofía de la mente podría verse favorecida al atender a las especulaciones psicoanalíticas, el conocimiento

---

<sup>1</sup> Trabajo presentado en su versión original en el Primer Coloquio de Filosofía Analítica, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, agosto de 2008.

ofrecido por la observación sistemática de infantes y las neurociencias actuales, acerca de la actividad mental temprana. Es sobre esa discusión que queremos contribuir presentando tres aportes que podrían enriquecer el diálogo entre ambas disciplinas con respecto a este importante tema: a) la idea de una mente encarnada<sup>2</sup>, b) los modos prerreflexivos de vinculación entre la mente y la realidad y c) los correlatos neurobiológicos de los organizadores mentales prerreflexivos. Dichos aportes nos permitirán recoger una imagen de la subjetividad temprana que integre aspectos de la descripción clásica psicoanalítica y aquella ofrecida por el externalismo de lo mental, pero a la vez, que vaya en paralelo con el conocimiento contemporáneo sobre la experiencia mental en infantes presimbólicos, preverbales y prerreflexivos.

### LA NATURALEZA DE LO MENTAL EN TANTO ENCARNADA

En 1923, Freud planteó que el yo era ante todo un yo anclado en la experiencia corporal. Lo anterior supone, entre otras cosas, que desde el inicio de la vida el sujeto se ve enfrentado a representarse mentalmente sus vivencias corporales, lo cual, implica el encuentro entre sus propias urgencias instintivas y el modo como el entorno, a través de los otros significativos, moldea esta experiencia generando modos propios de deseo y satisfacción. Sin ser un dualista, Freud mantiene en todo caso un materialismo no reduccionista, pues para él, el lenguaje de lo mental posee una organización y una lógica propia que es fundamental para la comprensión profunda del comportamiento, pero, al mismo tiempo, sostiene que la mente es parte de la naturaleza y que para estudiarla no debe separársela del estudio del cuerpo (Wollheim, 1993).

Con lo anterior, queremos llamar la atención sobre el viejo problema mente-cuerpo y de cómo el psicoanálisis ofrece una postura interesante que supera el dualismo y, aunque no se libera del materialismo, en la práctica

---

<sup>2</sup> Nuestra traducción del inglés *embodied mind*.

resulta compatible con visiones como la doctrina de los dos puntos de vista o el monismo anómalo davidsoniano.

Estamos ante un planteamiento que sostiene que lo mental tiene sus orígenes en la necesidad de organizar y hacer sentido de la experiencia corporal, lo cual, siguiendo a Benjamin permite pensar que el sujeto es primero un centro de experiencia, y que por efecto del desarrollo, poseerá luego la capacidad reflexiva para referirse a ella (1995). Sobre este punto Wollheim sostiene que los primeros estados mentales tienen la particularidad de representarse a sí mismos como estados corporales; estos tienen la función de reducir la angustia producida por la necesidad de satisfacer los impulsos (1993). En este marco, la subjetividad temprana comenzará su desarrollo con organizadores dirigidos por la percepción y la sensación de aquello que resulta placentero o displacentero, para luego guiar su acción a partir de creencias y otros estados mentales sujetos a los criterios de verdad y falsedad propios del mundo compartido. Mientras que las creencias son estados mentales que funcionan como guías para el pensamiento, el juicio y la acción, y son retenidas en la mente de acuerdo al valor de verdad adquirido en el contacto con la realidad, los estados mentales tempranos a los que hemos aludido líneas arriba, resultan eficaces en la reducción de angustia y son retenidos en la mente o rechazados de acuerdo a este propósito, es decir, están sujetos a la realidad interna más que a la sintonía con los dictámenes de la realidad del mundo compartido. Si en el primer caso la acción se explica por la presencia de creencias y las operaciones cognitivas de juicio y toma de decisiones, en el segundo, esta se desprende de la influencia de estados mentales referidos a la actividad corporal (básicamente los llamados anhelos inconscientes) y a mecanismos psicológicos tempranos tales como la incorporación y la proyección. Utilicemos un ejemplo para ilustrar ambos tipos de funcionamiento. Un niño de dos años siente el deseo de comer cuando ve a su mamá comiendo una galleta. El niño pronuncia la palabra «pan», se acerca a la madre y señala la galleta. La madre entiende que la palabra pan es utilizada por el niño para denominar los alimentos, le pregunta si quiere comer la galleta

y el niño mueve su cabeza en señal de afirmación. Pensemos ahora en un lactante de tres meses que despierta a medianoche por hambre. Imaginemos lo que «pasa por su mente». El hambre es vivida como un vacío en el estómago que genera un malestar general, una tensión sentida en todo el cuerpo que va creciendo con el paso de los segundos. Llega la madre y se le acerca, el bebé se aproxima y choca sus labios con el mentón de esta, y comienza a succionarlo ansiosamente. Siente alivio. En el primer caso, el niño pronuncia una palabra cuyo significado sabe será captado por la madre, y, aunque no es la palabra que corresponde al alimento que la madre tiene, por su aprendizaje, la palabra *pan* pronunciada en este contexto le sirve para expresar varios estados mentales: tengo hambre; quiero un poco de esa galleta; si digo «pan», mi mamá me va a invitar. En el segundo caso, la madre, identificada por el niño como la fuente de provisión de alimento y equilibrio psicofísico, es incorporada al organismo del niño a través del acto de succión del mentón. Los estados mentales presentes aquí son expresados a través del cuerpo: al succionar a mamá obtengo algo de ella que me empieza a calmar y contrarresta el malestar general y el vacío en el estómago.

Desde un marco kleiniano, Snelling añade que tanto los estados mentales prerreflexivos como las operaciones mentales de proyección e introyección con las que estos operan, constituyen la materia prima de la fantasía inconsciente (2003). Dentro de esta lectura, el succionar el mentón de la madre expresaría la fantasía de incorporar a la madre para tener dentro todo lo bueno que ella proporciona.

Sin embargo, la caracterización clásica del funcionamiento mental temprano anclado en la corporalidad, en comparación con el funcionamiento psíquico gobernado por el pensamiento racional y la influencia del ambiente, proviene de los planteamientos freudianos sobre la relación entre el proceso primario y el proceso secundario. Se trata de dos modalidades de organización mental sujetas al placer y a los imperativos de la realidad externa, respectivamente, que aparecen en orden cronológico en el desarrollo y que se mantienen en constante interjuego durante toda

la vida (Freud, 1974a). La experiencia onírica y los síntomas neuróticos son paradigmas del funcionamiento del proceso primario; el pensamiento y la comunicación verbal lo son del proceso secundario.

Según Fast, la observación pura de esta modalidad primaria de vida mental en el funcionamiento del inconsciente adulto, que como hemos dicho, está anclada en la experiencia corporal y se mantiene ajena a la influencia de la realidad externa, llevó a Freud a situar su origen en los inicios de la vida (1992). El proceso primario se caracterizaría por la búsqueda constante de satisfacción de los deseos, que, como hemos dicho, surgen a partir de la experiencia corporal, se estructuran en patrones originales de búsqueda de satisfacción, no conocen la espera, no se hallan necesariamente atados a un objeto en particular, se viven en un eterno presente, y en su incesante necesidad de descarga o actualización se condesan, desplazan y desatienden las reglas propias de la racionalidad con la que funciona el pensamiento estructurado a partir del lenguaje.

Pero, ¿el sostener la idea de una mente encarnada, es decir, anclada originariamente al cuerpo, supone necesariamente afirmar la existencia de procesos mentales primarios inmunes a la influencia de la realidad compartida? ¿El basamento corporal de la mente está divorciado de la influencia de la realidad? ¿La mente encarnada se desarrolla fuera de la intersubjetividad?

Las investigaciones actuales de los observadores de infantes contradicen la existencia de un proceso primario en tanto libre de la influencia del entorno, pues sus hallazgos sostienen que el infante humano posee sofisticadas capacidades para el relacionamiento interpersonal, las cuales son puestas en marcha desde el inicio de la vida (Stern, 1985). Sin embargo, se afirma que dichas interacciones son de tipo corporal-sensorial y comparten, con nociones como las de proceso primario, el hecho de estar regidas por la necesidad imperativa de actualizar patrones de satisfacción propios, la priorización de la acción sobre el objeto de satisfacción, la atemporalidad o vivencia global de un evento psíquico mientras es experimentado, entre otras (Fast, 1992).

Teniendo en cuenta que Freud opone la constelación cuerpo-realidad interna-proceso primario con la de lenguaje-realidad externa-proceso secundario, y considerando que las investigaciones sostienen que el bebé humano es altamente interactivo con el entorno (como veremos en el siguiente punto) y que sus intercambios están regidos básicamente por experiencias que involucran el cuerpo y el afecto, nos preguntamos si quedaría espacio para compaginar la noción de un proceso primario en tanto organizador mental prerreflexivo anclado en la experiencia corporal con la idea de un infante altamente vinculado con su realidad.

Ante este problema, autores como Cavell (1993 y 2006) intentan formular correcciones al modelo psicoanalítico clásico con el fin de subsanar aquellos supuestos rezagos cartesianos de los cuales adolecería<sup>3</sup>. Básicamente, la idea de una mente poblada de estados mentales privados, constituidos de modo previo al lenguaje y sin influencia de la realidad, que en opinión de la autora, podrían ser descritos de mejor manera con un lenguaje biológico. La solución que esta autora ofrece para eliminar el supuesto sesgo internalista del modelo psicoanalítico, implicaría prescindir del proceso primario en tanto etapa inicial del funcionamiento mental, y además, resituar el origen del sujeto mental en una etapa en la que este haya accedido al estatus reflexivo y pueda interpretar sobre la base de la existencia de estados mentales, las acciones suyas y las del resto. Esto supone, entre otras cosas, una equiparación de lo mental con el pensamiento reflexivo. La tesis de Cavell resulta más compatible con una visión de la mente exclusivamente desde el proceso secundario. Este camino implica dejar en el dominio de lo biológico todo aquello que ocurre antes que la realidad compartida, a través del lenguaje, haya estructurado los intercambios del infante con su medio y sus otros significativos. Sin embargo, la idea de una mente encarnada, organizada a partir de dinamismos basados en lo afectivo-corporal, distintos a los del pensamiento racional y social, pero

---

<sup>3</sup> Cavell se refiere básicamente al internalismo de significado.

en interjuego constante con estos, sigue siendo atractiva y útil para la comprensión clínica y cotidiana de los procesos inconscientes.

La solución externalista cavelliana supone abandonar la idea de una subjetividad temprana previa al logro de la conciencia reflexiva, y ello resulta poco interesante a la luz de las descripciones actuales que los observadores de infantes hacen acerca de la vida de los bebés. En resumen, ni la visión de Freud ni la de Cavell hacen justicia a los nuevos conocimientos sobre la vida mental temprana.

Creemos que la solución no está en desechar la descripción mental del bebé prerreflexivo, como lo hace Cavell, sino repensar la noción de proceso primario freudiana como una modalidad de funcionamiento mental primitivo que involucra una conexión fluida con el entorno y no, como se pensaba, un aislamiento con respecto a la realidad.

### **EL MODO PRERREFLEXIVO DE VINCULACIÓN ENTRE LA MENTE Y LA REALIDAD A PARTIR DE LA OBSERVACIÓN SISTEMÁTICA DE INFANTES**

El psicoanálisis ha construido la mayor parte de su edificio teórico acerca del desarrollo de la mente a partir de un abordaje retrospectivo-patológico, es decir, a partir del estudio clínico del adulto; a ello se le ha denominado *el bebé clínico*.

En la actualidad, se intenta contrastar este bebé clínico con lo que se denomina el *bebé observado*, es decir, la descripción prospectiva-normativa del desarrollo humano a partir de la observación sistemática y directa del infante. Este bebé observado es utilizado como criterio para evaluar la validez de las hipótesis psicoanalíticas clásicas sobre el desarrollo en tanto hipótesis plausibles. Daniel Stern es el investigador más representativo de esta corriente metodológica y teórica. Recogiendo los hallazgos de la psicología evolutiva y cognitiva, Stern ofrece una descripción de la vida mental temprana elaborada a partir de la investigación empírica (1985). Producto de esta labor, la visión de las funciones mentales del infante

ha dado un giro decisivo. Se sabe hoy que el bebé humano está dotado de una serie de capacidades innatas para la interacción que son puestas en marcha desde el nacimiento gracias a la presencia de facilitadores externos como la madre y los otros significativos. Su vinculación con la realidad está marcada por procesos perceptuales, afectivos y rítmicos que le permiten, entre otras cosas, sintonizar sus emociones y engancharse en acciones comunes, evocar y buscar activamente patrones de interacción generados en su experiencia, y poseer un registro de sí mismo en paralelo a un registro interpersonal, con lo que hace posible la sensación incipiente de diferenciación y de mutualidad en lo que se ha llamado una matriz intersubjetiva temprana.

Brevemente, pasemos revista a cada uno de estos temas. En *El mundo interpersonal del infante*, Stern propone que, en los inicios de la vida, el bebé experimenta su naciente sí mismo a partir de vivencias procedurales, es decir, a partir del fluir de procesos organizadores como la percepción amodal y los afectos sinestésicos (1985). Por *percepción amodal* se entiende la capacidad humana innata de traducir una experiencia de un canal perceptual a otro, por ejemplo, el asociar un ruido agudo con una luz brillante, o una superficie rugosa con una apariencia irregular. Pero sobre todo, implica la capacidad de traducir un estímulo cualquiera en una experiencia afectiva. El tipo de afecto propio de esta edad no es el afecto categoría (tristeza, amor, etcétera) sino el cenestésico. Estos afectos llamados también *afectos de la vitalidad*, tales como la sensación de abismo, estallido, *crescendo*, *increscendo*, fuga, etcétera, tienen un anclaje en procesos corporales y, en un inicio, funcionan como referentes para reconocer determinados eventos como las rutinas de alimentación, mudanza de pañal, juego, etcétera. Por ejemplo, el bebé, al sentir que la madre lo alza y le pone el pecho, experimenta una vivencia corporal que se traduce en una pauta afectiva y motora con la que empezará a generar incipientes representaciones de su experiencia que le servirán como guía para reconocer o esperar la ocurrencia de dicho evento. La cualidad del afecto experimentado dependerá de la calidad del intercambio.

Asimismo, se ha demostrado que el ser humano posee la capacidad de engancharse en acciones comunes con los otros significativos sin necesariamente «saber» de antemano cual es la acción por realizar (Stern, 2004). El bebé, por tanto, puede acomodar su cuerpo cuando la madre lo carga, sonreírle de vuelta, etcétera. A las pocas horas de nacido posee la capacidad de mímica pudiendo replicar un gesto, por ejemplo, sacar la lengua, sin «saber» que él está sacando la lengua, sin verse hacerlo y sin haberlo hecho antes (Pines, 2003). Hay una suerte de sintonía que no queda simplemente en la imitación de la conducta, pues se plantea que el bebé y la madre son además, capaces de sintonizar afectos bajo una modalidad llamada *transmodal*. Por ejemplo, cuando el bebé mueve las piernas y los brazos agitadamente como respuesta a un gesto de alegría por parte de la madre, se entiende que ambos están compartiendo un mismo afecto que es expresado por canales diferentes. Ambos saben que el otro «entiende» lo que el otro siente. Esto es muy notorio cuando observamos las entretenidas «conversaciones» que un bebé de pocas semanas puede establecer con un otro sin que se esté emitiendo ninguna palabra. El bebé y la madre interactúan como en un baile: hay un *timing* para cada turno, un ritmo establecido y una coordinación propia para cada tipo de intercambio. Los bebés humanos poseen la capacidad para engancharse en un compás relacional (Stern, 2004).

Trevarthen demostró experimentalmente la existencia de lo que él denomina una *intersubjetividad primaria, preverbal y presimbólica*, basada en la capacidad para coordinar y sincronizar acciones, y en la tendencia temprana de atribuir y responder a las intenciones de los otros (1974 y 1993, citado por Stern, 2004, p. 83). En dicho experimento, madre y bebé interactúan en tiempo real pero a través de un monitor. Mientras esto sucede, ambos establecen una pauta de interacción, un ritmo co-construido que captura la atención y la acción del infante. En esta interacción la madre y el bebé coordinan el *timing* de sus movimientos, el despliegue de sus expresiones faciales y la anticipación de las intenciones del otro. Sin embargo, cuando se introduce una pequeña demora en la

señal del monitor que el bebé observa y la interacción ya no es en tiempo real, el bebé lo capta y su interacción cesa. Trevarthen concluye que la correspondencia entre las acciones propias y las respuestas de un otro es un elemento esperado en el contacto humano y constituye la semilla de la intersubjetividad temprana.

Otros investigadores, como Gegerly y Watson, han afinado estos experimentos y han concluido que el bebé humano posee una suerte de analizador y detector innato de contingencias con el cual mide cuándo la conducta del otro es sincrónica o responsiva con respecto a la suya (1999, citados por Stern, 2004, p. 85). Parece ser que los bebés menores de tres meses son más sensibles a las conductas contingentes y, luego, más sensibles a las conductas que muestran una contingencia imperfecta en las que hay mayor espacio para el suspenso y la novedad. Se concluye que al inicio el bebé está más interesado en su propia conducta y luego más interesado en la conducta de aquellos con los que se relaciona.

Lo anterior implica que existe una línea de desarrollo de la intersubjetividad y de la intencionalidad que tiene sus inicios en momentos muy tempranos de la vida del infante. Esta intencionalidad temprana prerreflexiva, observada en la capacidad del infante de responder tanto a las acciones como a los afectos del otro de manera coordinada, se plantea como una invariante universal en el desarrollo normal y una condición para la adaptación y la supervivencia de la especie. En el autismo, por ejemplo, el infante no es capaz de sintonizar afectos ni coordinar acciones con un otro. El autista funciona al margen de la intencionalidad, y ello se observa mucho antes de que falle en la prueba de la falsa creencia, la cual pareciera ser un criterio excesivamente cognitivo para determinar el funcionamiento intencional. Se sugiere que la capacidad prerreflexiva para sintonizar afectos es un criterio para estimar los inicios de la línea de desarrollo que conduce al logro del estatus intencional alrededor de los cuatro años. A esta edad, la intersubjetividad, llamada intersubjetividad secundaria, se evidencia con la sofisticación de las capacidades relacionales y personales, como

por ejemplo, la aparición de los sentimientos morales, la construcción de narrativas acerca de la propia experiencia, la generación de una teoría del dolor, la empatía basada en la simulación cognitiva de las circunstancias del otro, etcétera (Stern, 2004).

En resumen, la capacidad para sintonizar conductas y afectos parece ser el criterio para hablar de una vida mental temprana en la que el cuerpo y la sensación son tanto el contenido de las primeras experiencias como el canal de expresión y vinculación con el entorno.

Veamos ahora las evidencias neurobiológicas que permiten sostener la idea de una experiencia subjetiva temprana y prerreflexiva, anclada en procesos corporales y afectivos pero, a diferencia de la concepción freudiana, en constante interacción con el entorno humano.

## **LOS CORRELATOS NEUROBIOLÓGICOS DE LOS ORGANIZADORES MENTALES PRERREFLEXIVOS**

Solms y Turnbull plantean que el estudio de la mente puede darse, al menos, desde dos puntos de vista: el objetivo y el subjetivo (2005). El primero implica la descripción de los aspectos anatómico-fisiológicos del cerebro, y el segundo, el estudio de los procesos mentales subjetivos. Si bien ambos constituyen distintos juegos del lenguaje, la corriente neuropsicoanalítica intenta encontrar los correlatos neurológicos de dicha experiencia subjetiva con el ánimo de contrastar, generar y/o ampliar las hipótesis acerca del funcionamiento mental profundo.

A fines del siglo XIX, Freud abandonó la neurología al considerarla insuficiente para el estudio de aquellos fenómenos mentales que no poseían un correlato anatómico; tal fue el caso de la histeria. Sin embargo, advirtió que era la tradición localizacionista de la neurología de su época (la cual pretendía hallar un lugar discreto en el cerebro para cada función psicológica), la que lo llevó a crear un lenguaje diferente y puramente mental para entender las psiconeurosis. No obstante, señaló que tarde o temprano, la neurología avanzaría hasta el punto

de desarrollar el instrumental necesario para estudiar los fenómenos mentales complejos a partir de su composición neuroquímica (Solms & Sailing, 1986).

Hemos empezado esta exposición refiriéndonos a la naturaleza encarnada de la mente según la propuesta clásica freudiana, en la cual el funcionamiento mental primitivo (de los infantes y de los procesos inconscientes en el adulto) poseen una organización particular regulada por procesos dinámicos basados en la experiencia corporal. Desde esta perspectiva, dichos procesos se encuentran libres de la influencia del mundo compartido, hasta que, por cuestiones de desarrollo, se verán impactados, modificados e interrelacionados con la racionalidad propia del lenguaje y el pensamiento reflexivo. Hemos señalado también que los estudios actuales sobre la temprana infancia parecen corroborar la existencia de modos de funcionamiento mental tempranos prerreflexivos y presimbólicos basados en la experiencia afectiva-corporal, pero, a diferencia del modelo freudiano, estos impactan y se dejan impactar por el mundo circundante y las otras mentes. Se podría decir que el infante humano está diseñado para entrar en complejos intercambios afectivos con otros individuos desde el inicio de la vida. Las neurociencias contemporáneas parecen avalar este planteamiento.

Gallese, Eagle y Migone, en su artículo «Entonamiento intencional: las neuronas espejo y los correlatos neuronales de las relaciones interpersonales», proponen el concepto de *simulación encarnada* para dar cuenta, desde la neurobiología, del origen de la capacidad humana para comprender la mente de otro (2007). Esta simulación encarnada o capacidad para vivir en la propia experiencia los estados mentales de alguien más se basa, según el autor, en la acción de un tipo de neuronas llamadas *neuronas espejo*. Dichas neuronas se encuentran situadas de modo adyacente a las motoras y son las responsables de replicar en el cerebro, de modo automático y no consciente, el patrón o mapa neuronal de la acción, emoción y sensación de un agente al que estamos observando. En otras palabras, al ver a alguien haciendo o expresando

algo, se replica en nosotros la misma configuración neuronal que el agente observado presenta. Podríamos decir que dichas neuronas nos permiten participar de la experiencia del otro sin tener que pensar en sus circunstancias. Nos permiten experimentar al otro como si fuéramos ese otro. Esto explica, desde las neurociencias, fenómenos como el contagio, la empatía, la sintonía afectiva y pone en el tapete el origen primitivo de la capacidad humana para leer los estados mentales de los demás (Pines, 2003).

En la misma línea, Greatrex plantea que el mecanismo de la identificación proyectiva, planteado por el psicoanálisis como el encargado de explicar estos fenómenos o lo que románticamente se ha denominado la *comunicación de inconsciente a inconsciente*, puede ser ahora objeto de estudio de una disciplina que tradicionalmente no hubiera avalado una hipótesis de esa naturaleza (2002).

La capacidad temprana de sintonizar afectos y participar en la experiencia ajena encuentra evidencia también en el concepto de los osciladores adaptativos, los cuales son una suerte de reloj interno cuya tarea es ajustar la periodicidad de la activación neuronal al ritmo de aquella que presenta la persona con la que estamos interactuando. Ello explica la posibilidad de que podamos sincronizar nuestras acciones y sensaciones con las de alguien más.

Por su parte, Stern llama la atención sobre la vinculación del papel de las neuronas espejo con el origen de la capacidad prerreflexiva para atribuir intenciones a las acciones de otro (2004). Se apoya, para ello, en las investigaciones de Blackmore y Decety, de 2001, acerca de la sensibilidad del sistema de activación de las neuronas espejo en las acciones dirigidas hacia una meta. Estos autores plantean que la capacidad de atribuir intenciones tiene una localización en el cerebro que se activa en contextos en los que la acción observada posee una intención atribuible y no se activa en aquellas en las que no se percibe intencionalidad.

En resumen, las investigaciones actuales sugieren que tanto la posibilidad de atribuir intenciones a las acciones ajenas como la capacidad

para sintonizar afectos y la tendencia a participar de la vida mental y la experiencia de otro son características de la mente que podemos describir en el nivel cerebral desde la temprana infancia. Si esto es así y sucede en un momento en el que el lenguaje aún no se ha desarrollado, ¿cómo podemos dar cuenta de la existencia de estas experiencias?, ¿dónde están almacenadas?, ¿son recuperables en la vida adulta?

Resulta pertinente para esta discusión referirnos al tema de la memoria. Durante la década de 1980 se produjeron interesantes clasificaciones de los sistemas mnémicos, en particular, aquella división entre *memoria declarativa y procedural*<sup>4</sup>. Sin embargo, Pugh señala que, en 1984, Graf y Schacter decidieron simplificar las nomenclaturas existentes y propusieron dos grandes categorías mnémicas llamadas *memoria implícita y explícita* (2006). La memoria explícita está compuesta por la memoria episódica y semántica, es consciente, declarativa y compromete básicamente la zona del hipocampo, el cual, termina su desarrollo aproximadamente a los dos años. La implícita, abarca todas las formas de memoria no consciente, es no simbólica, no declarativa y procedural. Compromete zonas del cerebro primitivo como la amígdala, el cerebelo y ciertas áreas del hemisferio derecho; su desarrollo es temporalmente anterior a la memoria explícita. Investigadores como Kandel, premio Nobel de neurobiología, han llamado la atención acerca de las implicancias que parecen tener los estudios sobre la memoria implícita para la comprensión del funcionamiento de los procesos inconscientes, tal como Freud los describió a principios del siglo XX (1999). En esta línea Solms y Turnbull (2003) y Hutterer y Liss (1996) encuentran que el modo en que son almacenadas las experiencias en la memoria implícita guarda relación con el modo en que Freud describe el funcionamiento del inconsciente o proceso primario. Ambos, la memoria implícita y el proceso primario organizan información sensorial y perceptual; aparecen primero en el desarrollo; sus contenidos

---

<sup>4</sup> Pugh señala a Cohen y Squire como los responsables de esta primera clasificación (2006, p. 50).

no pueden ser recuperados, más bien, se adhieren posteriormente a los recuerdos codificados mediante el lenguaje; no están fijados en contextos espacio-temporales determinados, lo cual hace que sus efectos puedan ser generalizados y desplazados a varios contextos por asociación; y, por último, predominan contenidos como la sensación y la imagen.

Este tipo de investigaciones nos anima a pensar que las primeras experiencias del sí mismo se dan en este nivel de organización mental, constituyendo lo que LeDoux ha denominado «*self* implícito», el cual viene a ser el conjunto de experiencias que forman un núcleo de sensaciones y percepciones no conscientes acerca de nosotros mismos y de nuestro modo de relacionarnos con los otros significativos (2002). Aquí están, entre otras cosas, las bases de nuestra identidad, nuestras preferencias, temores y patrones de relacionamiento.

Juntando todo lo hasta aquí expuesto, concluimos planteando la siguiente pregunta: ¿Sería posible pensar en este sí mismo implícito como el escenario de conformación y almacenamiento de nuestras experiencias sensoriales y afectivas, organizadas a partir de procesos corporales y capacidades innatas para el relacionamiento prerreflexivo con otras mentes? La filosofía de la mente, el psicoanálisis, la observación directa de infantes y las neurociencias serán disciplinas cruciales en la generación de hipótesis plausibles para dar respuesta a esta pregunta.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Jessica (1995). *Like Subjects, Love Objects. Essays on Recognition and Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press.
- Cavell, Marcia (1993). *La mente psicoanalítica. De Freud a la filosofía*. Buenos Aires: Paidós.
- Cavell, Marcia (2006). *Becoming a Subject. Reflections in Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford: Clarendon Press.

- Fast, Irene (1992). The Embodied Mind: Toward a Relational Perspective. *Psychoanalytic Dialogues*, 2(3), 389-409.
- Freud, Sigmund (1974a[1900]). *La interpretación de los sueños*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1974b[1923]). *El yo y el ello*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gallese, Vittorio, Morris Eagle & Paolo Migone (2007). Intentional Attunement: Mirror Neurons and the Neural Underpinnings of Interpersonal Relations. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 55, 131-176.
- Greatrex, Tony (2002). Projective Identification. How Does it Work? *Neuro-psychoanalysis*, 4(2), 187-197.
- Hutterer, Jeffrey & Miriam Liss (2006). Cognitive Development, Memory, Trauma, Treatment: An Integration of Psychoanalytic and Behavioral Concepts in Light of Current Neuroscience Research. *Journal of The American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, 34(2), 287-302.
- Kandel, Eric (1999). Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited. *American Journal of Psychiatry*, 156(4), 505-524.
- LeDoux, Joseph (2002). *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*. Nueva York: Penguin Putnam.
- Pines, Malcolm (2003). Social Brain and Social Group: How Mirroring Connects People. *Group Analysis*, 36(4), 507-513.
- Pugh, Gilbert (2006). Cooperation not Incorporation: Psychoanalysis and Neuroscience. En Mauro Mancia (ed.), *Psychoanalysis and Neuroscience* (pp. 33-61). Milán: Springer.
- Snelling, David (2003). *Philosophy, Psychoanalysis and the Origin of Meaning. Pre-Reflective Intentionality in the Psychoanalytic View of the Mind*. Aldershot: Ashgate.

- Solms, Mark & Michael Sailing (1986). On Psychoanalysis and Neuroscience: Freud's Attitude to the Localizationist Tradition. *International Journal of Psychoanalysis*, 67, 397-416.
- Solms, Mark & Oliver Turnbull (2003). Memory Amnesia and Intuition: A Neuro-Psychoanalytic Perspective. En Viviane Green (ed.), *Emotional Development in Psychoanalysis, Attachment Theory and Neuroscience* (pp. 55-85). Hove-Nueva York: Brunner-Routledge.
- Solms, Mark & Oliver Turnbull (2005). *El cerebro y el mundo interior. Una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*. México DF: FCE.
- Stern, Daniel (1985). *El mundo interpersonal del infante. Una perspectiva desde el psicoanálisis y la psicología cognitiva*. Buenos Aires: Paidós.
- Stern, Daniel (2004). *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. Nueva York: Norton and Company.
- Wollheim, Richard (2003). *The Mind and its Depths*. Londres: Harvard University Press.



# PSICOANÁLISIS, SEMIÓTICA Y LINGÜÍSTICA: UNA ALIANZA CONVENIENTE PARA EL ESTUDIO DE LOS SUEÑOS

*Susana Vinocur Fischbein*

## INTRODUCCIÓN

En este artículo intento desarrollar algunas ideas a favor de las reflexiones semiótico-pragmáticas sobre la función de los sueños y su posterior utilización clínico-técnica en el contexto del *campo dinámico intersubjetivo* (Baranger & Baranger, 1969). Mi objetivo es fundamentar la hipótesis de que los sueños relatados en sesión constituyen signos comunicativos, fuentes potenciales de una matriz simbólica que origina procesos de *semiosis psíquica* (Vinocur Fischbein, 2005a, 2009a, 2009b, 2011 y 2012). De este modo, articulo líneas de pensamiento psicoanalíticas acerca de la trascendencia de los sueños en pacientes no neuróticos con otras derivadas de la semiótica analítica de C. S. Peirce para sustentar una concepción triádica de los sueños. Incluyo, también, aportes provenientes de la pragmática lingüística, considerados compatibles con ideas actuales de la técnica psicoanalítica.

A la luz de algunos escritos de S. Freud y de otros autores posfreudianos de diferentes orientaciones, examinaré la creciente importancia teórica y técnica adquirida por la actividad onírica y el contenido manifiesto de los sueños en el análisis de pacientes no neuróticos. Revisaré especialmente las ideas de W. y M. Baranger (1961-1962, 1969, 1993 y 1994) que contemplan detenidamente los aspectos intersubjetivos

y comunicacionales, los cuales se despliegan en el campo analítico y permiten ampliar aún más la perspectiva del procedimiento freudiano al relacionar esta aproximación con la teoría semiótica propuesta.

### ACERCA DE LA PERTINENCIA DE LO INTERDISCIPLINARIO

A pesar de no ubicarse, quizá, entre las categorías preestablecidas más conocidas en las que se encuadran las investigaciones conceptuales actuales (Leuzinger-Bohleber, 2003 y Dreher, 2006), una exploración a partir de las contribuciones de la semiótica<sup>1</sup> y de la pragmática lingüística facilita el acceso a variedades de discurso que abordan realidades extralingüísticas. La semiótica, una disciplina originada en los escritos de C. S. Peirce, habla del sentido, de la significación, de los significados sociales, de las interpretaciones, tanto sociales como individuales, fenómenos que pueden convocar a especialistas de disciplinas diferentes e incluso antagónicas (Marafioti, 2005). Por otra parte, cualquier enfoque analítico en lingüística que involucre consideraciones contextuales necesariamente pertenece al área del estudio del lenguaje denominado *pragmática*. El analista (del discurso), que trata a sus datos como un registro (texto) de un proceso dinámico en el que el lenguaje ha sido utilizado por un hablante/escritor como un instrumento de comunicación en un contexto para expresar significados y lograr intenciones, se inscribe en la corriente pragmática (la misma que se preocupa por dar cuenta de los rasgos lingüísticos del discurso) como el medio empleado para *hacer* a través del lenguaje.

Estas disciplinas, empleadas como herramientas complementarias al método psicoanalítico, son valiosas para pensar la relevancia de la

---

<sup>1</sup> Es necesario efectuar una diferenciación entre la teoría de los signos de C. S. Peirce, desarrollada a partir de 1867-1868, y la semiología de F. de Saussure, quien aborda el tema en su Segundo Curso de Lingüística General, en 1908-1909. Según G. Deledalle (1996), la anterioridad de la semiótica de C. S. Peirce respecto de la semiología de F. de Saussure es indiscutible. Ambas disciplinas aparecen en los ámbitos académicos intentando ganar un espacio, pero también confluyen en ellas diferentes áreas del saber.

narración de los sueños en pacientes no neuróticos<sup>2/3</sup>. Así, intentaré establecer conexiones a través de una gradual tarea de articulación entre los discursos de las disciplinas implicadas, reconociendo las diferencias entre la naturaleza de cada una de ellas y las formas de aproximación a sus respectivos objetos. La utilidad técnica y la especulación teórica justifican el compromiso metodológico que suponen los pasajes conceptuales entre paradigmas teóricos, los cuales suman una inherente complejidad a sus orígenes en diferentes campos de conocimiento. En este sentido, cabe recordar que la práctica psicoanalítica actual plantea interrogantes que no siempre se agotan desde una única visión teórica. Sus límites se han ampliado con el abordaje de patologías que no se categorizan netamente como neurosis o psicosis, y se hace necesario atravesar las estrictas fronteras de sus tradicionales fundamentos teóricos.

El examen de las relaciones interteóricas en las distintas disciplinas científicas goza hoy de gran interés y se estima central para el abordaje de aspectos fundamentales en los respectivos campos. Las teorías científicas no aparecen usualmente aisladas unas de otras, sino conectadas por diferentes tipos de relaciones, algunas de esas conexiones no son accidentales, sino que constituyen la identidad de las teorías. Esta situación significa que la consideración de dichas interrelaciones es necesaria tanto para conocer las teorías en sí mismas como para aplicarlas<sup>4</sup>. No menos innegable es el hecho de que el conocimiento

---

<sup>2</sup> Siguiendo a A. Green, se comprende como pacientes con patología no neurótica a aquellos en los que se considera que existe un déficit en la simbolización y procesamientos psíquicos. Las estructuras no neuróticas se ubican en una posición que permite articular y comprender mejor la neurosis y la psicosis, así como otros trastornos de la personalidad. Esta categorización presupone, además, una mayor estabilidad que la así denominada patología *borderline*, a la vez que una menor probabilidad de descompensación psicótica; y, al no estar tales pacientes tan distanciados de las neurosis, permiten «aprehender la índole del problema, porque se prestan a la indagación psicoanalítica profunda» (1990, p. 107).

<sup>3</sup> Sin duda este método de análisis es aplicable a cualquier otro tipo de discurso.

<sup>4</sup> Me refiero al bien conocido uso idiosincrásico de J. Lacan de la conceptualización, de F. de Saussure, del significante/significado como los componentes del signo lingüístico, así como del trabajo de R. Jakobson sobre las variedades de la afasia (1956)

de las relaciones interteóricas resulta de gran utilidad para comprender la naturaleza y el alcance de una teoría en un corte temporal dado. De modo tal que dicho conocimiento resulta tan ineludible para el desarrollo de una determinada disciplina científica como para el conocimiento de los procesos que conducen a los cambios teóricos en su interior.

Una cuestión en juego, vinculada con lo expuesto anteriormente y muy controvertida en el campo de la investigación conceptual, se relaciona con el problema de la existencia de múltiples teorías psicoanalíticas y la pluralidad de presupuestos teórico-técnicos con los que el clínico aborda su práctica cotidiana. Estos presupuestos conducen casi inevitablemente a una gran versatilidad respecto de las «dimensiones del significado» de los conceptos (Sandler, 1983). Es así que constituye un debate derivado del anterior si el método de investigación genuinamente psicoanalítico es exclusivamente aplicable durante la situación analítica, en el marco del encuadre para obtener «nuevos *insights*» de los procesos inconscientes que emergen por obra de los fenómenos transferenciales-contratransferenciales, o si también es válida la investigación clínica por fuera de las sesiones.

En relación con esta segunda postura, actualmente se considera que los hallazgos e hipótesis recogidos en el campo analítico pueden convertirse en temas de investigación clínica, en un sentido más amplio, luego de realizada la sesión, dado que el reflexionar o el escribir tienen lugar posteriormente (la distinción entre el *trabajo intra e* intersesiones fue resaltada por D. Liberman, años atrás, al describir la función del analista como participante observador [1976, p. 29]). Podríamos también vincular la posición anterior con el ejercicio del *pensamiento clínico*, un concepto

---

—que condujeron a su aserto sobre el desarrollo del discurso según los ejes metafórico y metonímico—. Ambas influencias dieron origen a la famosa máxima del psicoanalista: «El inconsciente está estructurado como un lenguaje».

Otro ejemplo puede ser la afinidad conceptual de las ideas de D. Winnicott con las concepciones de M. Heidegger respecto de la discusión de la ontología y la cuestión del ser, es decir, los fenómenos y objetos transicionales, los diferentes niveles del sentido de realidad y la experiencia de la continuidad del ser (1982).

desarrollado por A. Green<sup>5</sup> (2003). Este trabajo *après-coup* tiene como meta no solo la comprensión sino también la elaboración y posterior comunicación de las observaciones e interpretaciones concernientes a sus datos clínicos por parte de un analista a sí mismo y a otros colegas<sup>6</sup>.

### ¿POR QUÉ UNA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS SUEÑOS A PARTIR DE LA NARRACIÓN DEL CONTENIDO MANIFIESTO? PASADO Y PRESENTE

- a) Desde la primera edición del libro de los sueños (1900) hasta sus escritos más tardíos, S. Freud<sup>7</sup> (1923, p. 7) le otorgó un lugar especial a la teoría de los sueños dentro de la historia del psicoanálisis. Esta teoría autorizó a la nueva disciplina no solo como un procedimiento terapéutico sino también como una psicología profunda (Vinocur Fischbein, 2009b). La utilidad clínica de la teoría de los sueños, tal como fue inicialmente formulada, se centró en la posibilidad de revelar, a través del análisis, los deseos infantiles inconscientes de pacientes psiconeuróticos, deseos que el sueño

---

<sup>5</sup> A. Green sostiene que el así llamado *razonamiento científico objetivo* no es adecuado para comprender la génesis, desarrollo, complejidades y efectos de la psicopatología psicoanalítica. El pensamiento clínico crea conceptos que se ocupan de las razones del inconsciente y sus parámetros, de la diversidad de las respuestas evocadas por ellos, sus extensiones, transformaciones y racionalización, bajo la influencia de una contracarga que, en ciertos casos, induce la decatectización. Una de sus principales características es que es *dialógico*, atiende no solo al sufrimiento del paciente sino también al analista que lo escucha (2003).

<sup>6</sup> Esta perspectiva no intenta negar los fundamentos de la afirmación de que, efectivamente, la polisemia de los conceptos ha creado una suerte de Babel psicoanalítica (Canestri, 2006). Tampoco defiende un eclecticismo a ultranza, no por lo menos en el sentido peyorativo que este término habitualmente connota, sino que se inclina a remitir a una forma de encarar la experiencia clínica no ajena a la propuesta por E. Pichon-Rivière décadas atrás con la configuración del ECRO (Esquema Conceptual Referencial y Operativo). El ECRO involucra un modelo de aprehensión de la realidad mediante la promoción de una espiral dialéctica frente a los conflictos y sostiene que sucesivas síntesis entre teoría y praxis establecerían, precisamente, una unidad dialéctica (1979, p. 99).

<sup>7</sup> Todas las citas y referencias de S. Freud han sido tomadas de la *Standard Edition*. Las traducciones, así como las cursivas señaladas en los pasajes son mías.

intentaba cumplimentar en la fantasía. Este análisis se convirtió en un privilegiado método exploratorio de los mecanismos mentales inconscientes; básicamente, las leyes que rigen los procesos primarios. Al describir la fenomenología y la dinámica de la formación de los sueños, adjudicándoles un importantísimo valor en la economía de la vida psíquica, S. Freud desarrolló, en forma sistemática, su formulación de lo inconsciente en sentido sustantivo. Introdujo, así, los conceptos de la lógica atemporal y de no contradicción; el contenido latente y el contenido manifiesto; los componentes del trabajo del sueño: el desplazamiento, la condensación y la representabilidad, fuentes de la simbolización onírica; y, a continuación, la elaboración secundaria, que prosigue la labor del desplazamiento subordinándolo a sus propios fines; en otras palabras, el intento de otorgar organización, coherencia e inteligibilidad al contenido manifiesto.

Si los sueños carecían de «sentido» para el saber científico decimonónico, de ahí en más se tornaron en portadores de significación; una significación que, regulada por leyes especiales, recobra verdades «desconocidas» por el sujeto. Precisa S. Freud al inicio del capítulo II:

[...] [Pues] «interpretar un sueño» significa indicar su «sentido», sustituirlo por algo que se inserte como eslabón de pleno derecho, con igual título que los demás, en el encadenamiento de nuestras acciones anímicas. Ahora bien, como ya vimos, las teorías científicas sobre los sueños no dejan espacio alguno al eventual problema de su interpretación, puesto que según ellas el sueño no es en absoluto un acto anímico, sino un proceso somático que se anuncia mediante ciertos signos en el aparato psíquico (1958c, p. 96).

En su texto *El interés filológico del psicoanálisis*, S. Freud presenta su visión acerca del habla. Este no remite solo a la expresión de los pensamientos en palabras, sino que también abarca el lenguaje

de los gestos y cualquier otro modo de expresar la actividad mental, incluida la escritura. De ahí que las interpretaciones del psicoanálisis «son, ante todo, traducciones de un modo de expresión que nos resulta ajeno, a un modo que nos es familiar». S. Freud desarrolló luego sus ideas respecto de la traducción del «lenguaje de los sueños» al de nuestra vida de vigilia. Así, añade, refiriéndose a los medios figurativos del sueño comparables a un sistema de escritura, que:

Si este modo de concebir la figuración onírica no ha hallado todavía un mayor desarrollo es debido a la comprensible circunstancia de que *el psicoanalista no posee aquellos puntos de vista y conocimientos con los cuales un lingüista abordaría un tema como el del sueño*. (1958e, pp. 176-178).

El lenguaje de los sueños puede considerarse como el método por el que *la actividad mental inconsciente se expresa. Pero el inconsciente habla más de un dialecto*. De acuerdo con las diferentes condiciones psicológicas que regulan y distinguen las diversas formas de neurosis, resultan unas modificaciones constantes del modo en que se expresan los impulsos mentales inconscientes. Mientras que el lenguaje de gestos de la histeria concuerda en general con el lenguaje en imágenes del sueño y las visiones, etcétera, el lenguaje de pensamiento de la neurosis obsesiva y de las parafrenias (*dementia praecox y paranoia*) exhibe peculiaridades idiomáticas especiales que, en una serie de casos, hemos podido comprender e interrelacionar [...] (p. 177).

Aún antes de los desarrollos lingüísticos de F. de Saussure (1916) y contemporáneamente con C. S. Peirce (1868), pero sin conocer sus escritos, S. Freud comprendió la complejidad de los sistemas significantes imbricados en los procesos de pensamiento y no ignoró el hecho de que lo que el lenguaje permite expresar a un hablante puede distorsionar, contradecir, o divergir de, lo que ese hablante inconscientemente desea, siente y piensa.

Por otra parte, debemos añadir que nuestro acceso al conocimiento de los sueños es mediatizado por el lenguaje y que, cada vez que escuchamos o leemos el relato de un sueño, esta narración es en sí misma un acto de traducción intersemiótica, es decir, se produce una transferencia de significado de un lenguaje a otro (Vinocur Fischbein, 2009a, 2009b y 2012).

- b) Aunque numerosos analistas posfreudianos se ocuparon de la teoría y el lenguaje de los sueños (Sharpe, 1961; Erikson, 1973; Anzieu, 2001 y Grinstein, 1981), la mayor parte de la literatura está dedicada a la técnica de la interpretación, utilizando generalmente como material de análisis los mismos sueños de S. Freud. Según algunos autores (Brenner, 2001 y Anzieu, 2001), son más escasas las investigaciones que han revisado la teoría psicoanalítica de los sueños a la luz del segundo modelo del aparato psíquico, un modelo elaborado a partir de las patologías que se encuentran más allá del *principio del placer*, en las que característicamente predomina una estructura psíquica en la que la capacidad simbólica para transformar los elementos sensoriales en representaciones, pensamientos y habla ha sido dañada. El interés en explorar el valor de los sueños en el transcurso de un tratamiento psicoanalítico deriva precisamente de las peculiares características que asume la actividad onírica en los pacientes con diversa patología narcisista, así como en los que padecen trastornos psicósomáticos. A raíz de un déficit de los mecanismos psíquicos —tales como la barrera de contacto y la función *alpha* (Freud, 1958b y Bion, 1991)— implicados en la discriminación entre la aprehensión de la realidad perceptual y la realidad psíquica<sup>8</sup>, falla la capacidad de diferenciar apropiadamente los sucesos de la realidad externa respecto de los sucesos de la realidad interna;

---

<sup>8</sup> En otras palabras, no se produce el pasaje selectivo entre preconsciente/consciente e inconsciente, y viceversa.

entre la vigilia y el estado del dormir; entre la realidad fáctica y el sueño; entre lo concreto y lo simbólico. Los sueños no son considerados por muchos de estos pacientes como productos de la realidad psíquica sino como objetos concretos.

En estos casos, el trabajo analítico se centra especialmente en la narración del contenido manifiesto, sin que tal análisis implique necesariamente descuidar el contenido latente (Vinocur Fischbein, 2009a, 2009b y 2012). Por ello, teniendo en cuenta el hecho de que tanto el objeto de la escucha analítica como la capacidad operacional del psicoanálisis descansan sobre una base semántica, es decir, la asignación de significado y su verbalización, se vuelven necesarios una comprensión y un estilo interpretativo diferentes de los de la modalidad clásica.

M. Fain y C. David (1963), al igual que sus colegas de la Escuela Psicosomática de París, P. Marty y M. de M'Uzan (1983), han sustentado la idea de que la vida onírica cumple un importante rol económico dentro de la vida mental. En sus trabajos, estos autores recuerdan las relaciones entre el desarrollo del lenguaje y el de la función onírica. Sitúan a la actividad onírica y sus múltiples vicisitudes en el núcleo de la vida psíquica. Estiman que los estudios de los problemas psicosomáticos han contribuido a retomar los puntos de vista tempranos de S. Freud en relación con el equilibrio existente entre el proceso primario y el secundario, en la medida en que el sueño es una de las manifestaciones encargadas de asegurar dicho equilibrio. Plantean que el olvido de numerosos sueños es una de las más serias objeciones a toda tentativa de evaluar clínicamente la función onírica. De ahí que la capacidad de un individuo para recordar sus sueños constituye en sí misma un hecho clínico, al igual que la traza afectiva que el sueño deja al despertar. Desde esta perspectiva, su narración adquiere gran importancia, ya que acentúa, en general, ciertas medidas defensivas en detrimento de otras.

La existencia de la elaboración onírica se transforma en un preciado testimonio no solo de los contenidos perceptuales que revelan la presencia de representaciones inconscientes sino también de la actividad de un sistema tal que permita la integración de las pulsiones y los mecanismos de defensa en el nivel mental. Así, resulta de gran utilidad precisar tanto la evolución de los contenidos oníricos como las variaciones en las actitudes de los sujetos hacia sus sueños, variaciones que a su vez implican modificaciones clínicas en su funcionamiento. En este sentido, estos autores remarcan que es necesario profundizar en el rol del sueño, en su función de protección del dormir, es decir, importa más la periodicidad y la forma de las producciones oníricas de los sujetos patológicos por sobre el contenido de estas (Fain & David, 1963). P. Marty, por su parte, correlaciona una estructuración psíquica deficitaria con diferentes tipos de somatización (1992). El preconsciente, engranaje central de la vida mental en los pacientes somáticos, regula tanto los mecanismos oníricos como los somáticos y sus dimensiones, tanto cuantitativas como cualitativas, definen la posibilidad de mentalización<sup>9</sup>. La cualidad de la actividad onírica constituye para P. Marty uno de los referentes más importantes en relación con los movimientos de desorganización y reorganización psíquica (1998a).

En los escritos de algunos autores de la Escuela Inglesa, encontramos conceptualizaciones no excesivamente divergentes: se considera que, a pesar de ser creados simbólicamente, los sueños de los pacientes no neuróticos resultan equivalentes a un *acting out* (Khan, 1993) y adquieren una cualidad evacuativa (Grinberg y otros, 1967). Tampoco cumplen con su función de contención,

---

<sup>9</sup> Las dimensiones a las que remite son: el grosor de la totalidad de los niveles representacionales, la fluida circulación de representaciones entre estos niveles y la permanencia del funcionamiento mental.

memorización y transformación de los estímulos e impresiones del mundo externo para hacerlos comunicables a sí mismos y a los otros (Bion, 1992 y Bléandonu, 1994). Por su parte, P. Fonagy (2003) señala que los elementos bizarros en los sueños de los pacientes fronterizos (*borderline*) dan cuenta de la ausencia de elaboración mentalizadora debido a un fracaso parcial en la simbolización. Desde su perspectiva, los sueños de estos pacientes contienen el residuo de un muy temprano modo de autorreflexión, que responde a la fase del desarrollo en la que los estados mentales no pueden representarse aún y predomina en ellos una cualidad más concreta que simbólica (Vinocur Fischbein, 2009a y 2012).

- c) Como corolario, afirmaríamos que, con los pacientes no neuróticos el hecho de soñar se torna más relevante aún que el contenido del sueño en sí, dado que la función de los sueños estaría menos centrada en expresar los deseos inconscientes (Freud, 1958c) que en representar el estado actual de su mente (Bion, 1992 y Meltzer, 1984). Siguiendo a W. Baranger (1969), puede considerarse a esta narración como intentos más o menos exitosos de comunicar al analista una situación de angustia. Debido a la limitada capacidad de asociar libremente, la espaciada, aunque significativa, ocurrencia de un sueño y, más aún, de una serie de sueños y su posterior narración durante las sesiones, ofrece un genuino acceso a su mundo interno. Tales narraciones constituyen, además, una oportunidad para ayudar a dichos pacientes a establecer ligaduras entre el pasado, el presente y el futuro. Desde un punto de vista teórico, tal como sostiene A. Green (1995b[1993]), lo que está en juego actualmente es *repensar el pensar*. Los pensamientos oníricos constituirían una matriz simbólica capaz de desplegarse en formas más reconocibles del pensamiento. Los sueños pueden considerarse como un ejemplo singular de una forma de pensamiento dado que satisfacen

tres condiciones altamente favorables para exponer lo inconsciente: son productos psíquicos formados por fuera de la conciencia, se materializan a través de las representaciones-cosa y su contenido manifiesto puede —hasta cierto punto— verterse en una narración. Precisamente, es esta narración la que constituirá el punto de partida para un análisis *a posteriori*.

Desde un punto de vista técnico, el trabajo analítico realizado con esta perspectiva de los sueños facilitaría el reconocimiento gradual de que una de las metas del tratamiento consiste en comprender el propio funcionamiento mental, tendiendo simultáneamente a establecer y volver tolerable al proceso de análisis. Prestar especial atención a la narración de su contenido manifiesto implica reconocer no solo que este constituye un resultado del procesamiento del preconscious, sino además que aquella no deja de transparentar de algún modo la interdependencia de todos los sistemas en el funcionamiento psíquico. Ya lo advierte S. Freud cuando afirma que no son en absoluto arbitrarias las modificaciones que los sueños sufren en el trabajo editorial realizado en la vigilia. Estas modificaciones estarán asociadas al material que reemplazan, que, a su vez, sustituye a otra cosa (1958c, p. 515).

### **UN CAMBIO EN LA UTILIZACIÓN DE LOS SUEÑOS EN LA PRÁCTICA ANALÍTICA. LOS SUEÑOS COMO MODALIDAD DEL CAMPO DINÁMICO INTERSUBJETIVO**

A la luz de sus progresivos descubrimientos teóricos y clínicos, S. Freud fue transformando la teoría de los sueños que le abriera la *via regia* al inconsciente. Su apreciación del sueño como guardián del dormir, sin ninguna intención de comunicar información al otro (1958i, p. 127), fue distanciándose del propósito de brindar una completa traducción o interpretación del contenido del sueño (1958d, p. 92; 1958i, p. 113;

1958k, p. 165) en pro de la puesta en valor del contexto en que se inscribe la comprensión de su narración. En otras palabras, la situación psicoanalítica regulada por los fenómenos de la resistencia, la transferencia y la contratransferencia, destacándose así su validez como un acto psíquico con sentido, utilizable como cualquier otra comunicación (1958j, p. 9)<sup>10</sup>.

En la actualidad, dicho cambio técnico adquiere especial relevancia en el tratamiento de los pacientes no neuróticos. Los desarrollos psicoanalíticos que contemplan detenidamente los aspectos intersubjetivos, interrelacionales y comunicacionales que se despliegan en el campo analítico permiten ampliar aún más el enfoque del procedimiento freudiano. Uno de tales desarrollos es el del campo dinámico intersubjetivo, formulado en los años sesenta por M. y W. Baranger y su conceptualización de los sueños como una forma especial de diálogo (1993[1969]). Para estos autores la producción de la narración de un sueño está indisolublemente ligada al campo dinámico intersubjetivo, estructura creada por la narrativa del analizado y las interpretaciones del analista. Es también sustancial lo que subrayan respecto del uso de los sueños en la clínica:

Una revisión de la literatura psicoanalítica sobre los sueños muestra disparidades flagrantes, no solo en el interés teórico hacia los sueños, sino en su utilización técnica. En ningún caso despreciamos el material onírico, siempre lo seguimos considerando como muy importante, y, cuando queremos, en un trabajo analítico, hacer inteligible el psiquismo de un analizado, relatamos y analizamos sus sueños. Pero en muchos casos, *consideramos al sueño como un material demostrativo*

---

<sup>10</sup> Posteriormente, en varios de sus escritos afirmó que los sueños constituían una forma de pensamiento (Freud, 1958c, pp. 506-507; 1958g, p. 65; 1958h, p. 229; 1958i, p. 112) y que el proceso de pensamiento, actividad psíquica equiparada a una suerte de acción experimental (1958d, p. 221), consistía, a su vez, en relacionar las impresiones de objeto. Dichas relaciones solo devendrían comprensibles al ligarse con las presentaciones-palabra, aunque esto no implicase necesariamente que se tornasen conscientes (1958g, p. 202). Sin embargo —cabría agregar— sí comunicables, o publicables, en términos de W. Bion (1989), al referirse de este modo al proceso de publicación interior que hace el paciente al transmutar su pensamiento pre-verbal en verbal (Vinocur Fischbein, 2009a).

*y no como un tema de investigación.* Es como si pensáramos que todo lo esencial acerca de los sueños está conocido desde la *Traumdeutung* [Freud, 1900], es decir, como si el sueño hubiera perdido su jerarquía como tema de investigación (p. 183).

Tradicionalmente, la preeminencia acordada al material onírico se ha vinculado estrechamente con una visión arqueológica del proceso analítico. Por el contrario, W. Baranger considera al soñar como una actividad cuyo sentido excede el «significado de los sueños»; en otras palabras, su concepción trascendió la de un conjunto de imágenes visuales estructurado por un deseo<sup>11</sup>. Algunos otros puntos medulares de su teoría son:

- a) Los sueños deben considerarse como *signos intencionales* con una *función comunicativa*. Ellos son una manera más de hacerse comprender y comprenderse a sí mismo; constituyen, además, un tipo especial de *mensajes polivalentes pasibles de separarse del resto del diálogo analítico*.
- b) Un camino de investigación válido para los sueños es la exploración de las *formas de simbolización* y los diversos modos de *uso onírico de los símbolos*, en tanto que estos no son arbitrarios sino que *están determinados por circunstancias históricas subjetivas ligadas al entorno social del soñante*. La afirmación de que es el entorno social el que establece un código utilizado para interpretarlos es, como veremos más adelante, comparable con el concepto de C. S. Peirce de *interpretante lógico o último* de un signo.
- c) La producción del relato del sueño se vincula con el campo dinámico intersubjetivo. No interesa que el analista no aparezca siquiera indirectamente en las imágenes narradas; el relato lo involucra igualmente, ya que el enigma que el sueño intenta

---

<sup>11</sup> Como es bien sabido, este deseo solo logra expresarse a través de los mecanismos primarios de condensación, desplazamiento y miramiento por la figurabilidad, instrumentados en simultaneidad por la censura (Freud, 1958c, capítulos VI y VII).

comunicar «remite a la configuración inconsciente del campo, de la misma manera que elegimos la interpretación en función de esta configuración mediadora» (1993, p. 231).

- d) La idea del establecimiento de *relaciones triádicas en el proceso analítico* debe destacarse en este listado. Tal situación queda de manifiesto en el postulado de la *doble mirada del analista*, concepto que W. Baranger, precisamente, ilustra con lo que ocurre en el contexto del análisis de un sueño (1994). Al abordar un sueño y relacionar los elementos del contenido manifiesto con las asociaciones, al recuperar los restos diurnos que intervinieron en su composición, al establecer conexiones entre este y anteriores sueños, con recuerdos del paciente y su situación actual en relación con sus objetos, probablemente reposemos en una «mirada en primer grado». Solo al encontrar un obstáculo en nuestro trabajo nos es necesario cambiar el grado de nuestra mirada, utilizar la así llamada segunda mirada para focalizar no solo al analizado, sino al campo en su conjunto y a nosotros mismos incluidos en él. Si bien en un principio la mente del analista puede ser arrastrada por las corrientes del campo, recupera después, gracias a la segunda mirada su cualidad de operar de hecho como terceridad, a través de la producción de una interpretación (Vinocur Fischbein, 2005a, 2011 y 2012).

Observamos que W. Baranger avanzó más allá del paradigma estructuralista y diádico de su época, al revalorizar el hecho clínico psicoanalítico desde una nueva posición. Sus ideas sirven de fundamento para la adopción de un enfoque semiótico-pragmático respecto de los sueños, ya que permiten encontrar ciertos paralelos con la semiótica de C. S. Peirce en dos aspectos básicos: la conceptualización triádica del signo del filósofo americano y su visión acerca de la tensión entre sentido y comunicación. Se introduce, así, el origen dialógico del significado en el contexto clínico y, en consecuencia, se subraya el rol que la comunicación juega al determinar

la naturaleza de los procesos de semiosis. Específicamente, encontramos que esta postura es compatible con la teoría de *semiosis infinita* de Peirce, que integra significado y comunicación en una experiencia simultánea<sup>12</sup> (ver el subsiguiente apartado).

### **LA ARTICULACIÓN DE LA TEORÍA PSICOANALÍTICA CON IDEAS DE LA SEMIÓTICA Y DE LA PRAGMÁTICA LINGÜÍSTICA. LOS SUEÑOS Y SU VALOR COMUNICATIVO**

Reconsiderando el primer punto del apartado anterior, es decir, los sueños como *signos intencionales* con una *función comunicativa*, y en relación con el lenguaje de los sueños, debemos tener presente que el sujeto con el que trabajamos clínicamente es fundamentalmente un sujeto en transferencia y que el sueño recreado en la sesión analítica difiere del narrado en la vida cotidiana, así como del ofrecido a partir de las experiencias en un laboratorio. Aunque comparten una relación de homonimia, su valor narrativo será diferente. Es desde esta posición que podemos encontrar también congruentes con nuestra propuesta a las ideas de W. y M. Baranger (1969) sobre el papel del sueño como un *lenguaje codificado* y su narración como *una de las dimensiones de la comunicación en el campo intersubjetivo*.

En el periodo de la escritura de los trabajos de W. y M. Baranger (1961-1962), la investigación semiótica, dependiente en sus orígenes y metodología de la lingüística estructural, tenía como objetivo profundizar en la comunicación y los procesos de significación de un hablante-oyente ideal, no atendiendo a las especificidades o singularidades de las heterogeneidades enunciativas. Más tarde, el apogeo de la teoría transformacional del lenguaje de N. Chomsky (1965a y 1965b) estimuló a algunos analistas a hallar correlaciones, en algunos casos isomórficas, entre los procesos de producción lingüística y los de las formaciones del inconsciente (Edelheit, 1969; Edelson, 1972 y Liberman, 1976). Al igual

---

<sup>12</sup> Una visión que ha sido recientemente revalorizada por los pensadores posestructuralistas (Parret, 1983).

que el psicoanálisis, la teoría lingüística estaba afirmando que la fuente del significado no se encontraba en las manifestaciones de superficie sino en estructuras más profundas y que el pasaje de esta a aquella implicaba procesos de transformación. Estas similitudes teóricas eran básicamente aparentes, puesto que los modelos lingüísticos en absoluto tuvieron en cuenta la concepción metapsicológica (tópica, dinámica y económica) del inconsciente, ni la labor desempeñada por la represión en los funcionamientos psíquicos (Vinocur Fischbein, 1996 y 2005b).

Los escritos de W. Baranger se apoyaron explícitamente sobre el modelo lingüístico sustentado por J. Lacan (1982) —que a su vez reconoce como parte de sus fundamentos la teoría diádica del signo de F. de Saussure (1966), así como a la consiguiente formalización de L. Hjelmslev (1961)—. Sin embargo, el problema con la orientación de De Saussure-Hjelmslev es que no aportó una perspectiva sobre los dinamismos y creatividad del signo, ni sobre los procesos de significación (Parret, 1983). Es pertinente añadir que el interés de F. de Saussure por el signo, que surgió de su investigación del lenguaje y de su preocupación por las vicisitudes de los significantes lingüísticos, apartó al lenguaje de otros sistemas de signos, facilitando un reduccionismo lingüístico. Si bien se considera su concepto de *lingua* como un descubrimiento de enorme importancia, y sus manuscritos indican que favorecía la distinción entre una lingüística del lenguaje y una del habla, su análisis del signo lingüístico devino insuficiente para dar cuenta de fenómenos que no son verbales, aunque sí son evidentemente semióticos. De ahí que sus críticos hayan observado que el sistema formal abstracto estudiado por la lingüística durante décadas ha ignorado la motivación, la expresión de los afectos y la adquisición (inter)subjetiva del significado.

La semiótica de C. S. Peirce, a diferencia de la dicotomía lengua-habla saussureana, es de una naturaleza lógica lejana a una psicología o sociología. Su método es experimental en cuanto a que *el signo es lo que el signo hace*, o *el signo es una regla de acción*. No obstante, algunos de sus seguidores convierten su teoría en una teoría de la comunicación,

una perspectiva conveniente a nuestros propósitos. H. Parret (1983) subraya que mientras la semiótica continental se desvía de sus orígenes —el socio-psicologismo de F. de Saussure— y se vuelve crecientemente formalista; la semiótica anglosajona se desvía de las ideas que le dieron origen, es decir, la semiótica como una lógica, y se vuelve crecientemente funcionalista y sociopsicológica. Si hemos tomado al sistema de C. S. Peirce como marco de referencia es porque su naturaleza triádica reconoce la introducción de matices en el análisis del signo que F. de Saussure no ignoraba, pero el sistema diádico de su propio sistema no le permitía expresar.

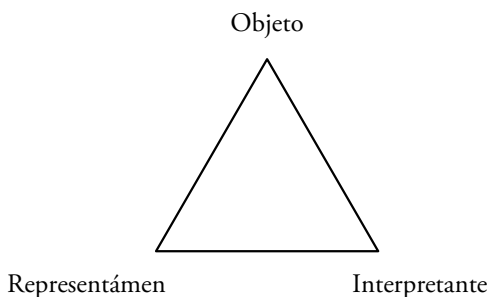
### **UNA BREVE INTRODUCCIÓN A LAS IDEAS DE C. S. PEIRCE Y SU RELEVANCIA PARA UN ENFOQUE SEMIÓTICO DE LOS SUEÑOS**

Las clasificaciones de los signos propuestas por C. S. Peirce deben ser consideradas como mecanismos de organización del pensamiento. No consisten meramente en complicadas enumeraciones de inasibles diferencias dedicadas a especialistas. Más bien, de lo que se trata es de examinar qué tipo de razonamiento está detrás de los signos, cuál es su mecanismo, y la riqueza heurística que puede tener el hecho de seguir el desarrollo y la organización teórica de este autor.

Según él:

Un signo o *representámen* es algo que representa algo para alguien en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, es decir, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o, quizá aún, más desarrollado. A este signo creado yo lo llamo el *interpretante* del primer signo. El signo está en lugar de algo, su *objeto*. Representa este objeto no en todos sus aspectos, pero con referencia a una idea que he llamado a veces el fundamento (*ground*) del representámen (1987, pp. 244-245; ver figura 1).

Figura 1. Tríada del signo



Fuente: Peirce (1987, p. 245).

Un signo (representámen) entra en relación con un objeto o representa un objeto en alguna manera o capacidad. La atribución de un signo a un objeto es un *proceso de inferencia* (semiosis). Por este proceso, una representación determina en quien la recibe una interpretación mental que consiste en remitir la representación al objeto por ella representado. En otras palabras, el signo para ser tal debe ser capaz de determinar un *interpretante*, entendido como otro signo que despliega el signo original, lo traduce. La relación entre *signo*, *objeto* e *interpretante* debe ser triádica. Tiene que ser considerada como una relación inevitable por la cual cada uno de los componentes adquiere sentido (Marafioti, 2005). Esta concepción triádica del signo tiene su origen en la división triádica de las categorías de *primeridad*, *segundidad* y *terceridad*, que C. S. Peirce postula acerca de los tres *modos de ser* de todo tipo de fenómeno (fanerón). Se trata de categorías universales que estructuran la experiencia. En sus escritos sobre la *faneroscopia* (fenomenología o ideoscopia), este autor afirma que el fanerón abarca «la totalidad de lo que está presente en la mente, del modo o en el sentido que sea, corresponda a algo real o no» (CP 1.284; la traducción y las cursivas son mías).

La primeridad puede concebirse como el ser en general, como todo lo que puede ser pensado o dicho, como aquello a través de lo cual algo se manifiesta. En el signo, el representámen corresponde a la categoría de primeridad. Peirce ofrece la cualidad como un ejemplo de primeridad, tomada independientemente de cualquier realización existencial. La cualidad es una pura posibilidad indeterminada, antes de ser discernible en un objeto. La segundidad es la categoría de la unión existencial de la primeridad y la terceridad (Deledalle, 1996). Es la categoría de lo real (actual), en contraste con las otras dos que conciernen a lo posible. En el signo, el objeto corresponde a la segundidad, es el campo de los «hechos en bruto» que surgen de una relación. La terceridad es la categoría de la generalidad ordenada, de la regularidad en la experiencia. Consiste en los principios, tendencias generales o leyes que guían la realización de posibilidades. La noción de que una ley general no solo influye en todos los acontecimientos pasados de algún tipo sino también en todos los acontecimientos que pudieran tener lugar (Parker, 1998), permitiría vincularla con el concepto freudiano de *significación retroactiva* como una modalidad del funcionamiento mental (Freud, 1958b, p. 352 y Vinocur Fischbein, 2009a; ver figura 2).

**Figura 2. División del signo según la categoría de existencia o de fenómenos en general**

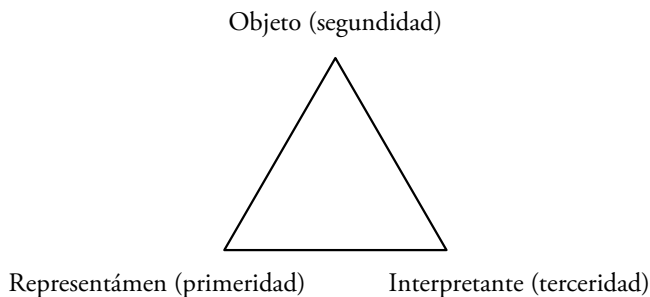


Gráfico adaptado por la autora sobre la base de Peirce (1987, p. 245).

C. S. Peirce analiza a los signos semióticamente a tres diferentes niveles. Esta combinación da lugar a nueve tipos de signos: a) el signo concebido en relación consigo mismo, b) el signo en relación con su objeto, c) el signo en relación con su interpretante.

**Tabla 1. Clasificación del signo de acuerdo a las categorías y a su triple relación**

|               | Primeridad | Segundidad | Terceridad |
|---------------|------------|------------|------------|
| Representámen | Cualisigno | Sinsigno   | Legisigno  |
| Objeto        | Ícono      | Índice     | Símbolo    |
| Interpretante | Rema       | Dicente    | Argumento  |

Gráfico elaborado por la autora sobre la base de Peirce (1987).

Si recordamos que C. S. Peirce definió al signo como algo que tiene la capacidad de establecer una relación triádica entre un objeto de representación, un signo-vehículo existente o representámen, y un interpretante, esto es, un pensamiento en el cual el representámen y su objeto adquieren significado, esta relación activa del signo implica una semiosis. Asimismo, definió la semiosis como «una acción, o influencia que sea, o involucre, una cooperación de tres elementos: un signo, su objeto y su interpretante, esta es una influencia trirelativa que en ningún caso puede resolverse en una acción entre parejas» (CP 5.584; la traducción es mía).

En cuanto al signo, C. S. Peirce utilizó el término *signo-acción* (aunque no en forma constante) como otra manera de denominar a la semiosis y *representámen* para analizar los elementos que componen la semiosis (Deledalle, 2000). Del mismo modo, se refiere al *objeto inmediato* para distinguir al objeto visto desde el contexto del signo —es decir, su contenido representativo— del *objeto dinámico*, aquel que remite a la cosa real. El objeto dinámico es el que guía el proceso semiótico, pero tiene una existencia independiente de este, es la realidad extralingüística a la que

el signo se refiere. También hay diferentes divisiones que este autor postula respecto de los interpretantes, una de las primeras es la de interpretante *inmediato, dinámico y final*<sup>13</sup>.

A pesar de que los escritos de C. S. Peirce se mantienen en el campo de la lógica, rechazando todo psicologismo, estas clasificaciones nos acercan a la posibilidad de hipotetizar a favor de la existencia de una semiosis psíquica. La noción de interpretante es a la vez una *norma social* y un *hábito colectivo*; es solo otra clase de signos. Sin embargo, difiere de los otros signos en que está más íntimamente involucrada en la mente de un sujeto —el intérprete—. Su planteo, en algunos fragmentos de sus escritos, posibilita el considerar al interpretante en el contexto de una semiosis psíquica: «denomino interpretante del signo a la determinación de la mente del intérprete» (Peirce, 1976, p. 51; la traducción es mía).

Otra división relevante a nuestras ideas se da entre *interpretante emocional, energético* y lógico. Esta sería una categorización de los interpretantes en relación con la acción humana que también sumaría a la hipótesis de considerar la factibilidad de un proceso psíquico de semiosis. Se trata de acciones capaces de referirse a los sentimientos, a las deliberaciones y al control de la conducta. El *interpretante emocional* produce un sentimiento; el *energético*, un esfuerzo mental o muscular; y el *lógico*, además de generar sentimiento y acción, es un pensamiento interpretante que consiste en conjeturas lógicas e imaginativas, compuestas de elementos tanto ideativos como figurativos. Es este último el que puede comprenderse como el significado del signo, como su contenido conceptual; no así los anteriores que solo determinan efectos singulares. Cabe agregar que en cada acto de semiosis, el flujo del significado no se detiene,

---

<sup>13</sup> El *interpretante inmediato* es el *efecto total no analizado* que el signo intencionalmente produce o puede naturalmente producir. Puede también comprenderse como el proceso que posibilita la acción de interpretar un signo como interpretable. El *interpretante dinámico* es el efecto *directo o actual* producido por un signo en una acción interpretativa: «Es cualquier interpretación que cualquier mente realiza de un signo» (CP 8.315; la traducción es mía). El *interpretante final* es el efecto de *cualquier regla o ley* que un signo tiene sobre la acción interpretativa.

ya que cada interpretante es un signo en un proceso de semiosis *ad infinitum*, dependiente de actos interpretativos anteriores y «se reitera y traduce en subsiguientes actos de significación» (Moorjani, 2000, p. 102; la traducción es mía), configurando actos de significación, cuyos efectos son precisamente el resultado de un proceso de desplazamientos continuos.

Como señala G. Deledalle (2000), cuando un proceso se detiene en un punto dado, el interpretante ya no es más un signo, sino un hábito<sup>14</sup>. Pero, ¿de quién? Es el hábito de un intérprete, un intérprete que es un ser consciente, capaz de darse cuenta de *aquello* que siente, hace y piensa, aunque según C. S. Peirce no sea su autor o creador, sino el asiento de los signos que están soldados en él y por él.

El proceso de interpretación puede ser examinado en relación con la concepción de C. S. Peirce de lo inconsciente, un concepto que no le es ajeno, como no le fuera a otros pensadores del siglo XIX, en cuyas fuentes S. Freud también abrevó<sup>15</sup>. Escribe C. S. Peirce: «tenemos una naturaleza oculta de la cual y de cuyos contenidos solo podemos juzgar por la conducta que ella determina, y por los fenómenos de esa conducta» (CP 5.440, citado por Moorjani, 2000, p. 104; la traducción es mía).

## EL PROCESO DE SEMIOSIS INFINITA Y LA NARRATIVA DE LOS SUEÑOS

Para ilustrar la aplicación de estos conceptos al campo clínico, y especialmente a lo que ocurre entre paciente y analista en el marco de una sesión, es posible desglosar el encadenamiento de fenómenos en sucesivos actos de semiosis. Como se señaló anteriormente, partimos del concepto de campo dinámico intersubjetivo (Baranger, 1993). Este marco referencial implica la combinatoria de tres niveles: los fenómenos mentales tanto en la

---

<sup>14</sup> Para C. S. Peirce el *hábito* es una regla de acción.

<sup>15</sup> El psicólogo asociacionista J. Herbart, el psicólogo experimental G. Fechner, los filósofos idealistas F. Schelling, A. Schopenhauer, pudieron ser lecturas compartidas por S. Freud y C. S. Peirce.

mente del paciente como en la del analista (objeto 1); el diálogo analítico como su expresión en signos verbales (representámen 1) y la estructura dinámica inconsciente que subyace a dicho diálogo (interpretante 1). Estos niveles proporcionan el contexto necesario y suficiente para la producción de un *proceso continuo de semiosis*. Evidentemente, en este desglose se presupone la existencia de procesos de semiosis previos, y cada uno de sus componentes implica en sí mismo un acto de semiosis, por lo cual deben concebirse como signos complejos<sup>16</sup>.

Se podría graficar de la siguiente manera:

**Figura 3. Gráfico simplificado de un proceso continuo de semiosis psíquica**

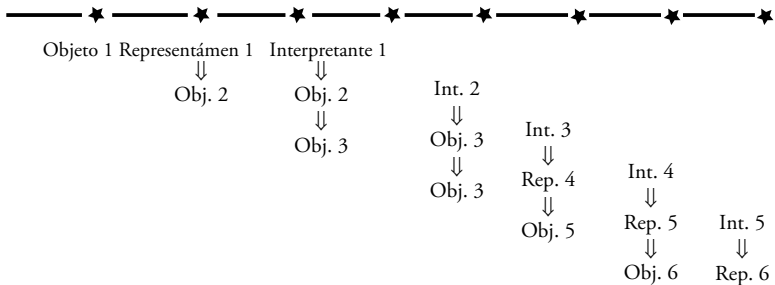


Gráfico elaborado por la autora.

Los fenómenos que emergen no son necesariamente consecutivos, sino que pueden ocurrir simultáneamente (en la mente del paciente y/o en la del analista, así como en el *setting* analítico) (Vinocur Fischbein, 2005a y 2009b). Continuando con su descripción, es posible afirmar que las vicisitudes del inicio y del desarrollo del proceso analítico determinan la aparición de *una fantasía inconsciente* de campo específica a una pareja analítica (objeto 2), que conlleva la expresión verbalizada de la transferencia

<sup>16</sup> En última instancia, recordemos que cualquier signo involucra alguna combinación de representámen, objeto e interpretante.

del paciente (representámen 2) y la emergencia de los sentimientos/pensamientos contratransferenciales del analista (interpretante 2). Otro paso sucesivo estaría dado por la existencia de los pensamientos oníricos como un fenómeno mental inconsciente en la mente del paciente (objeto 3); estos se articularían para producir el contenido latente de un sueño (representámen 3) y, a través del trabajo onírico, se condensaría el contenido manifiesto organizado y traducido como una potencial narrativa verbal (interpretante 3). A esta etapa, le seguiría el hecho de que el paciente pudiera traer a sesión el sueño soñado (objeto 4), que lo narrara (representámen 4), y esta situación produciría las asociaciones del paciente y/o las interpretaciones del analista (interpretante 4). No finalizaría aquí la continuidad del proceso, sino que podrían surgir —en calidad de asociaciones— otros pensamientos, sueños y/o imágenes preconscientes/conscientes vinculadas con el sueño (objeto 5); estas probablemente serían verbalizadas (representámen 5) y darían lugar a pensamientos interpretativos producidos por el paciente mismo y/o por el analista (interpretante 5). Y así sucesivamente.

Si aceptamos la hipótesis de los sueños como signos comunicativos, podemos extenderla para consignar su valor como una matriz simbólica. Las impresiones sensoriales (cualesignos), que pueden ser percibidas como imágenes (íconos), así como los sentimientos (interpretantes emocionales), son los componentes de la primeridad. Su articulación a través de la puesta en marcha del trabajo psíquico (interpretante energético) arma escenas inconscientes/preconscientes (sinsignos e índices) vinculadas con los pensamientos oníricos, alcanzando así la segunda. La terceridad se logra cuando al surgir el fenómeno mental de un sueño (objeto dinámico), este puede transformarse (objeto inmediato) en una comunicación verbal (representámen), transmitida a un intérprete (sea este la mente del paciente o la del analista), quien produce un interpretante, al cual, en este recorte sincrónico, podemos suponer como lógico o final. El interpretante final es capaz no solo de generar sentimiento y acción, sino que constituye un pensamiento interpretante (argumento) compuesto por elementos ideativos e imágenes (Vinocur Fischbein, 2005a, 2009a, 2011 y 2012).

## LA PRAGMÁTICA LINGÜÍSTICA Y SU VALOR COMO MARCO REFERENCIAL PARA EL ANÁLISIS DE LA NARRACIÓN DE LOS SUEÑOS

- a) Durante largo tiempo ha habido en el estudio del lenguaje una fuerte tendencia a explorar los sistemas formales de análisis. El énfasis fue colocado en descubrir algunos de los principios abstractos que se encuentran en el núcleo del lenguaje. Tanto los lingüistas como los lógicos se inclinaron a desechar todos los problemas relacionados con el lenguaje cotidiano. Sin embargo, el creciente influjo de la filosofía de Oxford del «lenguaje común», cuyos fundamentos se encuentran en el así llamado «Wittgenstein tardío» (1953)<sup>17</sup> han permitido a la pragmática contemporánea evolucionar con éxito dentro de la lingüística en los últimos veinte años. Como es bien sabido, la pragmática lingüística se ocupa de las relaciones entre las formas lingüísticas y los usuarios de esas formas.

Esta escuela filosófica del pensamiento es crítica tanto de la idea de que las emisiones solo comunican proposiciones que describen estados de cosas, como del hecho de que estas proposiciones puedan solo validarse por sus condiciones de verdad o falsedad. En esta línea de pensamiento, las relaciones entre las palabras y el mundo se establecen en forma inextricable a través del uso del lenguaje, y este último es definido por su enfoque comunicativo. Las unidades de sentido son los enunciados, en lugar de las palabras u oraciones gramaticales. Las palabras no tienen un significado inherente, sino que se definen por su colocación en una oración/enunciado y por su relación con otras palabras y

---

<sup>17</sup> Para G. Deledalle (2000), la nueva filosofía de L. Wittgenstein tiene un tono sorprendentemente pragmatista y la misma concepción instrumental y contextual de la significación que C. S. Peirce. Este autor considera que L. Wittgenstein conocía la obra del filósofo americano y, aunque no lo hubiera leído todo, por lo menos habrían llegado a él dos de sus tesis.

oraciones/enunciados<sup>18</sup>. La pragmática no debe aquí comprenderse meramente como otro nivel de análisis diferente del fonológico, sintáctico y semántico, sino como un enfoque que integra los anteriores elementos lingüísticos con los paralingüísticos que ocurren en el contexto de un hecho de habla. Esto conduce a definir al *discurso* en su sentido más amplio como ‘texto más contexto’, en un intento de incluir sus tres principales dimensiones: el uso del lenguaje, la comunicación de creencias y la interacción social (Lavandera, 1984 y Van Dijk, 1997). De este modo, teniendo en cuenta las relaciones entre los enunciados y los rasgos relevantes del contexto de enunciación, se destacan los medios con los que se construye y se expresa la subjetividad lingüística.

Son esenciales a este campo las contribuciones de M. Bakhtin, a quien T. Todorov (1984) considera el «moderno fundador» de la pragmática, debido a su preocupación por las emisiones socialmente situadas y la estructuración de la forma y el significado por el contexto<sup>19</sup>. La perspectiva de M. Bakhtin se relaciona con la literatura contemporánea de la pragmática, que incluye la obra de filósofos del lenguaje que desarrollaron la teoría de los actos de habla (Austin, 1957; Searle, 1969 y 1979); los aportes del principio cooperativo y la teoría de las implicaturas (Grice, 1968 y 1975); así como las teorías de la enunciación y la argumentación (Ducrot, 1986; Anscombe & Ducrot, 1988); y, más recientemente, los avances sobre la *relevancia*

---

<sup>18</sup> La diferencia depende de si se trata de textos literarios, científicos o filosóficos, discursos escritos u orales.

<sup>19</sup> Fue precisamente C. Morris, un semiótico conductista, quien acuñó el término *pragmática* y quien además en su trabajo *Signs, Language and Behavior* (1946) hizo la primera referencia al original ruso *Marxism and the Philosophy of Language* de M. Bakhtin, que fuera publicado bajo el nombre de V. N. Voloshinov; al igual que su libro *Freudismo: una crítica marxista* (1927), en el que este autor abordó el tema del psicoanálisis. Es conocido el hecho de que Bakhtin publicó muchos de sus escritos con el nombre de este discípulo.

en la comunicación (Sperber & Wilson, 1986 y 1995). Todas estas teorías giran en torno a la explicación de la preponderancia de lo social en la atribución de la significación.

Desde estas perspectivas, el estudio del discurso ofrece la posibilidad de agregar a nuestra escucha psicoanalítica un aporte lingüístico que se focaliza en los aspectos de lo no dicho y, sin embargo, comunicado; que examina lo que se oculta tras la forma y estructura de los textos prestando atención a conceptos de los que nuestra disciplina se ocupa extensamente, tales como creencias y expectativas. La pragmática del discurso se ocupa tanto de los significados deliberados del hablante, como también de sus supuestos, propósitos y metas, sin dejar de lado la clase de acciones que un hablante realiza cuando habla. Lo anterior encierra la hipótesis de que hay siempre una intencionalidad —y agregaríamos, ya sea consciente preconscious o inconsciente— tras los enunciados del hablante. Se reconoce, entonces, que el significado va más allá de lo que es en realidad dicho, incluye lo implicado (o *presupuesto*); lo que trasciende la «intención real» del hablante (Vinocur Fischbein, 2005b y 2012).

- b) Es posible aproximar los desarrollos de los filósofos del lenguaje y lingüistas pragmáticos a las ideas psicoanalíticas relacionadas con el encuadre, las asociaciones del paciente, la escucha parejamente flotante del analista y, específicamente, con la formulación de interpretaciones y/o construcciones.

El hecho de hablar es un tipo de conducta gobernada por reglas (Searle, 1969 y 1979) no exclusivamente gramaticales, sino aquellas que regulan este hecho en su totalidad. Conocer o dominar un lenguaje es, entre otras cosas, haber captado y tener control sobre dichas reglas. Desde una perspectiva psicoanalítica, agregaría que *aún en el contexto de las asociaciones libres* —en el que la libertad implicada en la regla fundamental es la eliminación de

una voluntaria selección de pensamientos para permitir la aparición de un determinado orden del inconsciente— es la mutua utilización inconsciente de las reglas abstractas de la comunicación lo que permite al analista descubrir la intención de un acto de habla de su paciente; y este uso también hace posible un sentido de coherencia a través de los enunciados, ya que, como lo formulara S. Freud:

Puede demostrarse que solo podemos librarnos de las representaciones meta que nos son *conocidas*; tan pronto como lo hacemos, las representaciones meta desconocidas —o, como lo expresamos de forma inexacta, «inconscientes»— toman el comando y a partir de allí determinan el curso de las representaciones involuntarias (1958c, p. 528).

Finalmente debe señalarse que en el psicoanálisis rioplatense, L. Álvarez de Toledo (1954) anticipó esta problemática, vinculando las emociones y sensaciones transferenciales y contratransferenciales con la significación aportada por los actos mismos de asociar e interpretar:

Las asociaciones, el asociar, que unen al analizado con el analista, son vividas profundamente como *lo que aquel hace a o con su analista; y la interpretación, la expresión y actuación del analista en su relación con el paciente*, será vivido por este como aquello que el analista está haciendo o quiere hacer con él, y que, además es lo que el paciente quiere que haga el analista (1996, p. 293; la traducción y las cursivas son mías).

## CONCLUSIONES

Teniendo presente que los «mensajes» que nos transmiten los pacientes con diversa patología narcisista con frecuencia carecen de una transformación preconsciente sofisticada, una adecuada comprensión de su discurso acentúa la importancia de aquellas ideas que puedan dar cuenta de

la complejidad que implica la actividad lingüística y paralingüística (incluyendo los elementos extraverbales). También debe considerarse la multiplicidad de los sistemas semióticos utilizados en la producción y el reconocimiento del diálogo analítico. En estos casos, la escucha se focaliza en el discurso manifiesto, más que en los contenidos latentes en un sentido tradicional, ya que nos enfrentamos con un uso del lenguaje que ha perdido su cualidad evocativa del mundo interno y se refiere a este como si se tratara de una referencia externa.

Un modelo semiótico como el propuesto, junto con la implementación de herramientas surgidas de la pragmática lingüística, intenta ofrecer una aproximación innovadora a los problemas concernientes a las relaciones entre la adquisición de un uso simbólico del lenguaje y la evolución de la función onírica (Vinocur Fischbein, 2005a, 2009b, 2011 y 2012). La exploración de la narración de los sueños puede contribuir a la generación de nuevas preguntas respecto de ciertos fenómenos (por ejemplo, el déficit de «grosor semiótico» del discurso). En un tiempo en el que el psicoanálisis debe responder a desafíos desde su mismo interior, así como desde otros campos, se requiere disponer de instrumentos metodológicamente útiles para la investigación clínica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez de Toledo, Luisa (1954). El análisis del «asociar», del «interpretar» y de «las palabras». *Revista de Psicoanálisis*, 11(3), 267-313.
- Álvarez de Toledo, Luisa (1996[1954]). The Analysis of «Associating», «Interpreting», and «Words»: Use of this Analysis to Bring Unconscious Fantasies into the Present and to Achieve Greater Ego Integration. *International Journal of Psychoanalysis*, 77, 291-317.
- Anscombe, Jean Claude & Oswald Ducrot (1994[1988]). *La argumentación en la lengua*. Madrid: Gredos.

- Anzieu, Didier (1987[1959]). *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Anzieu, Didier (2001[1993]). The Film of the Dream. En Sara Flanders (ed.), *The Dream Discourse Today* (pp. 137-150). Londres: Routledge.
- Austin, John Langshaw (1962[1957]). *How to Do Things with Words*. Edición de James Opie Urmson. Oxford: Clarendon Press.
- Bakhtin, Mikhail (1993[1984]). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minnesota: The University of Minnesota.
- Baranger, Madeleine (1993[1969]). The Mind of the Analyst: From Listening to Interpretation. *International Journal of Psychoanalysis*, 74, 15-24.
- Baranger, Madeleine, Willy Baranger & Jorge Mom (1983). Process and Non-Process in Analytic Work. *International Journal of Psychoanalysis*, 64, 1-15.
- Baranger, Willy (1994). Proceso en espiral y campo dinámico. En Willy Baranger, Néstor Goldstein y Raquel Zak de Goldstein (eds.), *Artesanías psicoanalíticas* (pp. 21-40). Buenos Aires: Kargieman.
- Baranger, Willy & Madeleine Baranger (1961-1962). La situación analítica como campo dinámico. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, IV(1), 3-54.
- Baranger, Willy & Madeleine Baranger (1993[1969]). *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.
- Bion, Wilfred (1961). *Experiences in Groups*. Londres: Tavistock.
- Bion, Wilfred (1989[1963]). *Elements of Psychoanalysis*. Londres: Karnac Books.
- Bion, Wilfred (1991[1962]). *Learning from Experience*. Londres: Karnac Books.
- Bion, Wilfred (1992). *Cogitations*. Londres: Karnac Books.
- Bléandonu, Gérald (1994). *Wilfred Bion. His Life and Works*. Londres: Free Association Books.
- Brenner, Charles (2001[1969]). Dreams in Clinical Psychoanalytic Practice. En Sara Flanders (ed.), *The Dream Discourse Today* (pp. 49-63). Londres: Routledge.

- Canestri, Jorge (2003). The Logic of Psychoanalytic Research. En *Pluralism and Unity. Methods of Research in Psychoanalysis* (pp. 22-63). Londres: International Psychoanalysis Library.
- Canestri, Jorge (2006). Implicit Understanding of Clinical Material beyond Theory. En Jorge Canestri (ed.), *Psychoanalysis: From Practice to Theory* (pp. 13-28). Filadelfia: Whurr.
- Chomsky, Noam (1965a). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: The MIT Press.
- Chomsky, Noam (1965b[1957]). *Syntactic Structures*. La Haya: Mouton & Co.
- Deledalle, Gérard (1996). *Leer a Peirce hoy*. Barcelona: Gedisa.
- Deledalle, Gérard (2000). *Charles Peirce's Philosophy of Signs. Essays in Comparative Semiotics*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- De Saussure, Ferdinand (1966[1916]). *Course in General Linguistics*. Nueva York: McGraw-Hill [*Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1969].
- Dreher, Anna Ursula (2006). *Beyond Conceptual Research. From Pluralism to Connectionism*. Ponencia presentada en la London Joseph Sandler Research Conference «In Celebration of the 150<sup>th</sup> Anniversary of Sigmund Freud's Birth».
- Ducrot, Oswald (1986). *El decir y lo dicho*. Barcelona: Paidós.
- Edelheit, Henry (1969). Speech and Psychic Structure. The Vocal-Auditory Organization of the Ego. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 17(2), 381-412.
- Edelson, Marshall (1972). Language and Dreams: The Interpretation of Dreams Revisited. *Psychoanalysis Study of the Child*, 27, 203-282.
- Erikson, Erik (1973). *Los sueños de Freud interpretados*. Buenos Aires: Hormé.
- Fain, Michel & Christian David (1963). Aspects fonctionnels de la vie onirique. *Revue Française de Psychanalyse*, 27(número especial), 241-343.

- Freud, Sigmund (1958a[1893-1895]). *Studies on Hysteria*. En James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*. Volumen 2. Londres: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund (1958b[1895]). *Project for a Scientific Psychology*. En James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*. Volumen 1 (pp. 281-391). Londres: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund (1958c[1900]). *The Interpretation of Dreams*. En James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*. Volúmenes 4 y 5. Londres: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund (1958d[1911]). *The Handling of Dream Interpretation in Psychoanalysis*. En James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*. Volumen 12. Londres: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund (1958e[1913]). *The Claims of Psychoanalysis to the Interest of the Non-Psychological Sciences*. Part II: *The Philological Interest of Psychoanalysis*. En James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*. Volumen 13 (pp. 176-178). Londres: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund (1958f[1916]). *Introductory Lectures on Psychoanalysis*. En James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*. Volumen 15. Londres: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund (1958g[1917]). *A Metapsychological Supplement to the Theory of Dreams*. En James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*. Volumen 14. Londres: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund (1958h[1920]). *Beyond the Pleasure Principle*. En James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*. Volumen 18. Londres: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund (1958i[1923]). *Remarks on the Theory and Practice of Dream Interpretation*. En James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*. Volumen 19. Londres: Hogarth Press.

- Freud, Sigmund (1958[1933]). *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. En James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*. Volumen 22. Londres: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund (1958k[1940]). *An Outline of Psychoanalysis*. En James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*. Volumen 23. Londres: Hogarth Press.
- Fonagy, Peter (2003[2000]). Dreams of Borderline Patients. En Rosine Jozef Perelberg (ed.), *Dreaming and Thinking* (pp. 91-108). Londres: Karnac.
- Green, André (1990[1977]). El concepto de fronterizo. En *De locuras privadas* (pp. 88-119). Buenos Aires: Amorrortu.
- Green, André (1993[1990]). *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Green, André (1995a[1984]). *El lenguaje en el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Green, André (1995b[1993]). *El trabajo de lo negativo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Green, André (2003). The Pluralism of Science and Psychoanalytic Thinking. En Marianne Leuzinger-Bohleber, Anna Ursula Dreher y Jorge Canestri (eds.), *Pluralism and Unity. Methods of Research in Psychoanalysis* (pp. 51-70). Londres: International Psychoanalysis Library.
- Grice, H. Paul (1968). Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning. En *Foundations of Language*, 4(3), 1-18.
- Grice, H. Paul (1975). Logic and Conversation. En Peter Cole y Jerry L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*. Volumen 3: *Speech Arts* (pp. 41-58). Londres: Elsevier.
- Grinberg, León y otros (1967). Función del soñar y clasificación de los sueños en el proceso analítico. *Revista de Psicoanálisis APA*, 24(4), 749-768.
- Grinstein, Alexandre (1981[1968]). *Los sueños de Sigmund Freud*. México: Siglo XXI.

- Hjelmslev, Louis (1961). *Prolegomena to a Theory of Language*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jakobson, Roman (1956). The Metaphoric and Metonymic Poles. En *Fundamentals of Language* (capítulo 5). La Haya: Mouton & Co.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1997). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. [L'énonciation. De la subjectivité dans le langage]. Buenos Aires: Edicial.
- Khan, Masud (1993[1974]). *The Privacy of the Self* (capítulos 2 y 21). Londres: The Hogarth Press.
- Klein, Melanie (1975[1923]). The Role of School in the Libidinal Development of the Child. En *Love, Guilt and Reparation*. Volumen 1 (capítulo 3). Londres: Hogarth Press.
- Labov, William (1972). *Language in the Inner City. Studies in the Black English Vernacular*. Filadelfia: University of Philadelphia Press.
- Lacan, Jacques (1982[1966]). *Écrits. A Selection*. Londres: Tavistock Publications.
- Lavandera, Beatriz (1984). *Variación y significado*. Buenos Aires: Hachette.
- Leuzinger-Bohleber, Marianne (2003). Pluralism and Unity in Psychoanalytic Research. En Marianne Leuzinger-Bohleber, Anna Ursula Dreher y Jorge Canestri (eds.), *Pluralism and Unity. Methods of Research in Psychoanalysis* (pp. 1-25). Londres: International Psychoanalysis Library.
- Levinson, Stephen (1983). *Pragmatics*. Londres: Cambridge University Press.
- Liberman, David (1966[1962]). *La comunicación en terapéutica psicoanalítica* [Communication in Psychoanalytic Therapeutics]. Buenos Aires: EUDEBA.
- Liberman, David (1976[1970-1972]). *Lingüística, interacción comunicativa y proceso psicoanalítico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marafioti, Roberto (2005[2004]). *Charles S. Peirce: el éxtasis de los signos*. Buenos Aires: Biblos.

- Marty, Pierre (1992[1990]). *La psicósomática del adulto*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marty, Pierre (1998a[1984]). Los sueños en los enfermos somáticos. En Marta T. de Calatroni (ed.), *Pierre Marty y la psicósomática* (capítulo 5). Buenos Aires: Amorrortu.
- Marty, Pierre (1998b[1991]). Mentalización y psicósomática. En Marta T. de Calatroni (ed.), *Pierre Marty y la Psicósomática* (capítulo 7). Buenos Aires: Amorrortu.
- Marty, Pierre & Michel de M'Uzan (1983). El pensamiento operatorio [*Pensée opératoire*]. *Revista de Psicoanálisis*, 40(4), 711-721.
- Meltzer, Donald (1984). *Dream-Life: A Re-Examination of the Psychoanalytic Theory and Technique*. Perthshire: Clunie Press.
- Moorjani, Angela (2000). Peirce and Psychopragmatics. Semiosis and Performativity. En John Muller y Joseph Brent (eds.), *Peirce, Semiotics and Psychoanalysis* (pp. 102-121). London-Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Pardo, María Laura (1996). *Derecho y lingüística*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Parker, Kelly (1998). *The Continuity of Peirce's Thought*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Parret, Herman (1983). *Semiotics and Pragmatics: An Evaluative Comparison of Conceptual Frameworks*. Ámsterdam: Benjamins.
- Peirce, Charles Sanders (1931-1935). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Volúmenes 2 y 5. Edición de Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1976). Letter from Charles S. Peirce to Philip E. B. Jourdain, December 5, 1908. En *The New Elements of Mathematics*. Volumen 3, parte 2. Edición de Carolyn Eisele. La Haya: Mouton.
- Peirce, Charles Sanders (1980[1958]). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Volúmenes 7 y 8. Edición de Arthur Burk. Cambridge: Belknap Press.
- Peirce, Charles Sanders (1987). *Obra lógico-semiótica*. Madrid: Taurus.

- Peirce, Charles Sanders (1992). *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings (1867-1893)*. Volumen 1. Edición de Nathan Houser y Christian Kloesel. Indianápolis: Indiana University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1998). *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings (1893-1913)*. Volumen 2. Edición del Peirce Edition Project. Indianápolis: Indiana University Press.
- Pichon-Rivière, Enrique (1979). *Teoría del vínculo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sandler, Joseph (1983). Reflections on Some Relations between Psychoanalytic Concepts and Psychoanalytic Practice. *International Journal of Psychoanalysis*, 64, 35-45.
- Searle, John (1972[1969]). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John (1979). *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sharpe, Freeman Ella (1961). *El análisis de los sueños*. Buenos Aires: Hormé.
- Sperber, Dan (1994). Understanding Verbal Understanding. En Jean Khalifa (ed.), *What is Intelligence?* (pp. 179-198). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, Dan & Deirdre Wilson (1986). *Relevance*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sperber, Dan & Deirdre Wilson (1995). *Relevance: Communication and Cognition* (pp. 266-789). Segunda edición. Oxford: Blackwell.
- Todorov, Tzvetan (1984). *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Van Dijk, Teun (1997). *Discourse as Structure and Process*. Londres: Sage.
- Vinocur Fischbein, Susana (1996). Psicoanálisis y lingüística. Contactos e intercambios. *Revista de Psicoanálisis*, LIII(2), 537-570.
- Vinocur Fischbein, Susana (1998). Subjetividad y discurso hacia el final del milenio. *Revista de Psicoanálisis*, LV(4), 931-950.

- Vinocur Fischbein, Susana (2000). El poder de las palabras: la interpretación. En VV.AA., *Poder y ética, su implicancia clínica* (pp. 21-54). Libro del XXIII Encuentro de Discusión y XVIII Symposium. Buenos Aires: Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduado.
- Vinocur Fischbein, Susana (2003). Algunas reflexiones sobre el lugar del lenguaje y la expresión de los afectos. En VV.AA., *El triángulo de la comunicación*. VIII Congreso «Cuerpo, Afecto, Lenguaje» (pp. 13-30). Edición de Judith Cachay. Lima: Centro de Psicoterapia Psicoanalítica.
- Vinocur Fischbein, Susana (2005a). Oneiric Activity and Analytical Process. *International Journal of Psychoanalysis*, 86, 1329-1351.
- Vinocur Fischbein, Susana (2005b). Psychoanalysis and Linguistics: Is Dialogue Possible? En Sergio Lewkowicz y Silvia Flechner (eds.), *Truth, Reality and the Psychoanalyst: Latin American Contributions to Psychoanalysis* (pp. 97-124). Londres: International Psychoanalysis Library.
- Vinocur Fischbein, Susana (2007). L'attività onirica e il processo psicoanalitico: uno sguardo semiótico sulla Teoria del sogno di Willy Baranger. *L'Annata psicoanalitica Internazionale*, 3, 191-212.
- Vinocur Fischbein, Susana (2009a). El uso de los sueños en el contexto clínico. Convergencias y divergencias. Una propuesta interdisciplinaria. *Revista de Psicoanálisis*, 66(1), 137-159.
- Vinocur Fischbein, Susana (2009b). Plädoyer für die interdisziplinäre konzeptuelle und klinische Erforschung von Traumnarrativen. En Marianne Leuzinger-Bohleber, Jorge Canestri y Mary Target (eds.), *Frühe Entwicklung und ihre Störungen* (pp. 252-285). Fráncfort del Meno: Brandes & Apfel.
- Vinocur Fischbein, Susana (2011). The Use of Dreams in the Clinical Context. Convergencies and Divergencies. *International Journal of Psychoanalysis*, 92(2), 333-358.

- Vinocur Fischbein, Susana (2012). *La narración de los sueños. Su interés en el tratamiento psicoanalítico de pacientes con déficit en la simbolización y elaboración psíquica*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Winnicott, Donald W. (1982[1971]). Transitional Objects and Transitional Phenomena. En *Playing and Reality*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Wittgenstein, Ludwig (1978[1953]). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.



**EN DIÁLOGO CON  
LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA:  
WITTGENSTEIN, RICŒUR, NUSSBAUM**



## ALGUNOS CONCEPTOS DE LUDWIG WITTGENSTEIN APLICABLES AL PSICOANÁLISIS

*Carlos A. Crisanto*

Ludwig Wittgenstein ha sido considerado, sin ninguna duda, como uno de los más grandes filósofos de nuestra era. Fue un pensador apasionado, de una personalidad simple, pero intensa y muy honesta —sobre todo consigo mismo—. Debido a la naturaleza revolucionaria de su filosofía y al estilo típicamente aforístico y crítico de sus escritos, el trabajo de Wittgenstein —nos dice K. T. Fann— «invita y al mismo tiempo se resiste a nuestro denuedo por entenderlo claramente» (1978, p. 11)<sup>1</sup> —y con precisión, añadiría yo—.

La filosofía, para él, era una actividad que comprometía a toda su persona. Nos dice Georg H. von Wright que: «[s]e ha malinterpretado como vanidad la actitud de Wittgenstein, pero la verdad era que él estimaba que su pensamiento era tan original y diferente a todo lo que se había hecho con anterioridad en filosofía, que era como si escribiera para personas que “piensan diferente”, “respiraran un aire de vida diferente”, “como si fueran de otra cultura”» (1978, p. 13).

Evitaba la publicidad y se aislaba de cualquier contacto que él considerara como indeseable. Era enemigo de las poses y de la artificialidad, cosas que a él le parecía que abundaban en el medio académico

---

<sup>1</sup> La traducción de la cita, así como de las siguientes que corresponden al libro de K. T. Fann (1978), pertenecen al autor del artículo.

de las famosas universidades donde enseñó; incluso llegó al extremo de aconsejar y tratar de desanimar a muchos de sus alumnos a que concluyeran su carrera y se retiraran del estudio de la filosofía que él criticaba acerbamente como «estirada», «impostada», etcétera. Fuera del círculo de su familia y de sus amigos personales, muy poco se ha sabido de su vida y su carácter. Su inaccesibilidad contribuyó a la elaboración de absurdas leyendas acerca de su personalidad y manera de enseñar.

Wittgenstein nació en Viena en 1889. Su familia era de ascendencia judía. Sin embargo, uno de sus abuelos se convirtió al protestantismo y su madre abrazó el catolicismo romano. Ludwig fue bautizado en la Iglesia católica. Su padre fue un ingeniero, figura sobresaliente en la industria del hierro y del acero, donde acumuló una inmensa fortuna. Ambos padres eran muy musicales, por lo que su residencia se convirtió en uno de los centros más connotados del arte de la Viena del siglo XIX. Esto era parte del estilo de vida cultural y artístico de aquella época. La naturaleza fue muy generosa con todos los hijos (ocho en total, cinco varones y tres mujeres; Ludwig era «el benjamín» de la familia) (Monk, 1990).

No hay que olvidar, sin embargo, que tres de sus hermanos se suicidaron (cuyas circunstancias y aparentes motivos no he podido averiguar) y que Ludwig padecía una depresión y temor a la locura que lo persiguieron hasta el fin de sus días. En muchas de las cartas a sus amigos que se han conservado, Ludwig menciona su tristeza, su melancolía, sentimiento de soledad y temor a perder la razón. Pensó también en el suicidio, pero nunca llegó a hacer algún intento. Lo que alguna vez dijo es que lo llegaría a hacer, si es que por algún motivo llegara a perder su capacidad de pensar filosóficamente (esta idea lo aterraba) (1990).

Nunca tuvo tratamiento, aun cuando hay por ahí —suelta en la numerosa bibliografía sobre su persona y su trabajo— la afirmación que de joven habría tenido algún contacto terapéutico con el psicoanálisis (este dato no lo he podido confirmar). Una de sus hermanas sí tuvo sesiones de psicoanálisis con el fundador de este movimiento, Sigmund Freud (1990). No me atrevería a afirmar que Wittgenstein fue una personalidad

con rasgos esquizoides o paranoides (ni menos a hacer algún tipo de «diagnóstico» psiquiátrico), pero sí es verdad que de tiempo en tiempo le gustaba estar solo, trabajar escribiendo en sus cuadernos, como cuando residió en Noruega, en el campo, en una cabaña que se construyó él mismo (1990).

Sin embargo, mantuvo siempre un pequeño círculo de amigos, todos ellos salidos de las canteras de sus exalumnos y colegas, muy afectuosos y leales con él, con quienes mantuvo siempre un contacto, ya sea personalmente o por correspondencia. Muchas veces los invitó al campo a permanecer un tiempo juntos, haciendo caminatas, conversando y discutiendo... por supuesto que sobre filosofía (Monk, 1990).

Se ha hablado también de la homosexualidad de Wittgenstein. Todo lo que podría decir yo al respecto es que era una persona de sentimientos muy profundos y que todo lo que se ha hallado al respecto son unas cartas a uno de sus amigos más queridos (llamado David Pinsent), quien falleció tempranamente en el frente de la Primera Guerra Mundial. En estas cartas Wittgenstein habla de «su amor» por este amigo (1990). No recuerdo haber leído algo sobre parejas heterosexuales, pero sí se puede afirmar que no era un misógino.

Wittgenstein estudió con tutores, en su propia casa, hasta que cumplió los catorce años. Luego fue a la escuela por tres años, donde la física fue la materia que más lo atrajo. Luego estudiaría ingeniería como consecuencia de sus propios intereses y talentos y no por influencia de su padre. Escogió la ingeniería mecánica, lo que lo llevaría a la Universidad de Manchester, Inglaterra, donde se registró como estudiante-investigador en ingeniería. Durante tres años se dedicó a la investigación en aeronáutica, en la que se concentró en el diseño y construcción de un jet a reacción —*propeller*— para aviones (1990).

Primero fue la máquina misma la que absorbió su interés, pero luego se concentró en el problema matemático del asunto. Fue a partir de este momento que su interés comenzó a cambiar: primero a la matemática pura y luego a los fundamentos de la matemática. Así es como llegó a leer

el libro *Los principios de la matemática* del filósofo inglés Bertrand Russell, que había sido publicado en 1903. Este tratado afectó profundamente el desarrollo intelectual del joven Wittgenstein. El mismo que, a su vez, lo llevó a estudiar los trabajos de Gotlob Frege, representante, por entonces, del realismo filosófico alemán (Fann, 1978).

Así pues, «la nueva lógica», representada por Russell y Frege, se convirtió en la puerta de entrada de Wittgenstein a la filosofía. Decide abandonar sus estudios en ingeniería y, por consejos de Frege (a quien visitó en Alemania), se puso en contacto con Russell, probablemente en 1911, cuando tenía veintidós años. Permanece en Cambridge, Inglaterra, hasta comienzos de la Primera Guerra Mundial, es decir, por tres años hasta 1914. Además de filosofía, hizo algunos trabajos experimentales en psicología, por ejemplo, uno concerniente al ritmo de la música, con la esperanza de resolver algunos interrogantes sobre la estética. Wittgenstein era excepcionalmente musical (tendencia que influenciaría sobremedida sus ideas filosóficas años más tarde). Tocaba muy bien el clarinete, tanto que por un tiempo entretuvo seriamente la idea de estudiar música para convertirse en director de orquesta (Monk, 1990).

Nos cuenta Russell que en un comienzo no sabía si estaba frente a un genio o a un loco. Pero agrega que muy rápidamente se decidió por lo primero. Wittgenstein había ido a Cambridge a estudiar con él su *Principia matemática*. Hizo muy rápidos progresos en los estudios de lógica matemática y pronto «supo todo lo que yo tenía que enseñar» confiesa Russell (1978, p. 30). Russell refiere que no puede opinar sobre el desarrollo de las ideas de Wittgenstein después de 1919. Sin embargo, resalta nuevamente lo importante que fue para él su «contacto filosófico» con Wittgenstein, quien comenzó como su pupilo pero terminó suplantándolo, tanto en Oxford como en Cambridge. Russell menciona una anécdota curiosa y hasta graciosa:

Al final de su primer semestre en Cambridge se me acercó (Wittgenstein) y me dijo: «¿Podría usted por favor decirme si soy

un completo idiota, o no?» Le contesté: «Mi querido amigo, no lo sé, ¿por qué me hace esa pregunta?» Wittgenstein replicó: «Porque si soy un completo idiota, mejor me hago un aeronauta, pero, si no, devendré filósofo» (p. 31).

Russell, en 1938, le sugirió entonces escribir algo sobre un tema de filosofía durante las vacaciones y agregó: «Y entonces le diré si es Ud. un completo idiota o no» (p. 32). Al comienzo del siguiente semestre Wittgenstein le trajo un breve escrito. Y Russell le dijo, solo después de leer la primera frase: «No, usted no debe hacerse un aeronauta» (p. 32). Y así, tal vez, se selló su destino.

Russell cuenta otras anécdotas que hablan de la fuerte e impresionante personalidad de Wittgenstein, cuando tomaban largas caminatas por el campo discutiendo sobre filosofía. Termina diciendo cómo fue influenciado por las primeras ideas de Wittgenstein, aun cuando posteriormente se distanciaron en sus pensamientos (inclusive Wittgenstein terminó pidiéndole a Russell que retirara el prefacio que este había escrito para el *Tractatus lógico-philosophicus* (en adelante, *Tractatus*), a pesar de que ello había facilitado su primera publicación en alemán). Se vieron muy poco entonces, pero Russell termina su escrito diciendo: «Cuando lo conocí bien (a Wittgenstein) quedé tremendamente impresionado, puesto que tenía fuego y un intelecto penetrante y puro hasta un grado verdaderamente extraordinario» (p. 33).

Wittgenstein tenía la costumbre de escribir sus ideas en cuadernillos. Algunos de estos han sido preservados y publicados en el año 1961 con el título de *Notebooks 1914-1916*. Von Wright manifiesta haber sido impresionado principalmente por un escrito en 1916, en el cual Wittgenstein escribe sobre el yo (ego), la libertad de la voluntad y el significado de la vida y de la muerte (todo esto fue filtrado en su *Tractatus*) (1978). Se muestra también la tremenda impresión que Wittgenstein había recibido de sus lecturas de Schopenhauer.

Vino la Primera Guerra Mundial y Russell lo perdió de vista: Wittgenstein se había ofrecido como voluntario al ejército austro-húngaro

y fue a pelear al frente de batalla en un batallón de artillería. Al final de la conflagración, Russell recibió una carta de Wittgenstein desde Monte Casino, en Italia, donde se encontraba prisionero, pero en compañía de un manuscrito que devino luego en el *Tractatus* (el nombre le fue sugerido por G. E. Moore, uno de sus mejores amigos). Había estado escribiéndolo durante la guerra y lo completó durante una 'licencia' (*leave of absence*) en agosto de 1918, cuando Wittgenstein tenía veintinueve años. Mucho contribuyó Russell en su liberación y terminaron encontrándose en La Haya, Holanda, donde discutieron el *Tractatus* línea por línea. Sobre esto, Russell nos confiesa lo siguiente:

El conocer a Wittgenstein fue una de las más excitantes aventuras intelectuales de mi vida. En años posteriores se produjo una falta de simpatía intelectual entre nosotros, pero en los primeros años fui tan empeñoso en aprender de él, cuanto él de mí. Su pensamiento tenía un grado casi increíble de penetración intensamente pasional, por el cual mostré mi más sincera admiración (1978, p. 31).

El autor del *Tractatus* pensó que había resuelto todos los problemas de la filosofía y que, por tanto, podía abandonar estos estudios. La publicación del libro (de apenas 85 páginas en la edición en español) fue debida en gran parte a la influencia de Russell, porque el mismo Wittgenstein no mostraba mayor interés en hacerlo. El texto en alemán fue publicado en 1921, en lo que fue la última edición de los *Annalen der Naturphilosophie*. Al año siguiente fue publicado en Londres con una traducción al inglés en paralelo. Una nueva traducción recién fue publicada en 1961, casi 40 años después.

El periodo de la guerra (Primera) constituyó una crisis en la vida de Wittgenstein (cuando tenía veinticinco años). Una circunstancia de gran importancia fue ponerse en contacto con los escritos éticos y religiosos de León Tolstoi. Este ejerció una fuerte influencia en su visión de la vida y lo llevó también a leer las doctrinas religiosas cristianas —la revelación de Cristo y sus apóstoles—. Entonces, una gran simplicidad y una extrema

frugalidad devinieron en características de su vida. Tanto es así que, después de la guerra, Wittgenstein se dedicó a la enseñanza como profesor de colegio, para lo cual entre 1919 y 1920 fue entrenado en un *college* para profesores de escuelas elementales en Viena. De 1920 a 1926 enseñó en varios villorrios remotos en Austria. Esto le sirvió para llevar la vida simple y reclusa que deseaba. Pero esto no fue óbice para que tuviera algunas fricciones con la gente del pueblo. Wittgenstein terminó abdicando del puesto y no volvió a enseñar en colegios (Monk, 1990).

También trabajó como asistente de jardinería en un monasterio de Hütteldorf, cerca de Viena. Su trabajo para con ellos terminó pronto (había solicitado ingresar al monasterio, pero su pedido fue denegado). En el otoño de 1926 (a los treinta y siete años) aceptó una labor que mantuvo ocupados su tiempo y su genio por dos años. Construyó una mansión en Viena para una de sus hermanas. Lo comenzó con un amigo arquitecto, pero pronto se dedicó él solo y por entero a este trabajo. El estilo lo delataba: estaba libre de toda decoración y marcado por una severa exactitud en medida y proporción. Su belleza era, de la misma forma que la de sus escritos del *Tractatus*, simple y estática (1990).

Durante sus años como profesor de escuela y arquitecto, Wittgenstein no cortó contacto con la filosofía completamente, pues lo mantuvo fundamentalmente a través del intercambio personal y por escrito con sus amigos y exdiscípulos. A través de estos conoció a Moritz Schlick, quien fue el fundador y líder del Círculo de Viena. La influencia de Wittgenstein sobre este movimiento filosófico se dio, en parte, a través de esta amistad que duró muchos años (1990).

En el año 1929, Wittgenstein se encontrará de vuelta en Cambridge. Lo que dijo respecto a su «retorno» a la filosofía —del «oficial», porque en verdad nunca la dejó— era que sentía nuevamente que podía seguir haciendo un «trabajo creativo». Se rumorea que lo que le dio el último impulso en esta empresa fue el haber escuchado una conferencia de L. E. J. Brouwer, en marzo de 1928, sobre los fundamentos de las matemáticas. Para desconcierto de muchos, fue registrado como

estudiante-investigador en la universidad, ya que aún debía trabajar para obtener su Ph. D. Le fue reconocida su estadía previa a la Primera Guerra Mundial y presentó el *Tractatus*, publicado ocho años antes, como tesis. Obtuvo su grado en junio de 1929 (tuvo como jurados a Russell y a Moore) y al año siguiente, 1930, fue nombrado *fellow* en el Trinity College (Fann, 1978).

Nos manifiesta Von Wright que la producción de Wittgenstein durante los años 1929 a 1932 fue enorme (1978). Dos volúmenes fueron finalmente tipografiados: *Philosophische Bemerkungen* (volumen traducido al castellano como *Observaciones* o *Comentarios filosóficos*) y *Philosophische Betrachtungen* (que en castellano podría ser traducido con los nombres de *Contemplaciones*, *Meditaciones*, *Consideraciones* o *Reflexiones filosóficas*). También escribió *Philosophische Grammatik* (que ha sido publicado en castellano como *Gramática filosófica*). Fueron trabajos virtualmente completos, pero Wittgenstein no los publicó. Sobre el primero, Russell se expresó muy encomiásticamente e hizo que el propósito de las autoridades universitarias de otorgar una subvención económica a su autor se concretara. Lo que Russell dijo fue que Wittgenstein «debiera de tener la oportunidad de continuar sus trabajos, porque cuando ellos se completen de seguro se constituirán en una nueva filosofía» (1978, n. 22).

Efectivamente, estos trabajos pueden considerarse como una transición entre el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* (en adelante, *Investigaciones*), que vendría después (y que tampoco publicó en vida). Von Wright nos dice que será un tema de futuro debate hasta qué punto hay una continuidad entre el ‘temprano’ (*early*) Wittgenstein del *Tractatus* y el ‘posterior’ o ‘tardío’ (*later*) Wittgenstein de las *Investigaciones*. Los escritos de 1929 a 1932 testifican un continuo desarrollo a partir del primer trabajo hacia el segundo. El así llamado *Libro azul* (por el color de la tapa) da la impresión de una primera versión —algo todavía grosera— de una radical y nueva filosofía. El *Libro marrón* (llamado así también por el color de la tapa) que viene después, puede ser considerado una versión preliminar de las *Investigaciones*. Wittgenstein quería que este,

su nuevo trabajo (que comprendía dos tomos), fuera publicado junto con el de su juventud, porque consideraba que las *Investigaciones* nacieron y crecieron, en gran parte, a partir del *Tractatus*. Pero, como dijimos anteriormente, no hizo el menor esfuerzo por publicarlas (lo cual solo sucedió dos años después de su muerte —una versión paralela en alemán e inglés—) (Monk, 1990).

Desde 1929 hasta su muerte, Wittgenstein vivió —con algunas interrupciones— en Inglaterra. Adquirió la ciudadanía británica, aunque no fue muy entusiasta del modo de vida en la isla y le desagradaba la atmósfera académica de Cambridge. Cuando su *fellowship* en el Trinity College terminó en 1935 (lo ejerció cinco años), entretuvo planes para irse a vivir a la Unión Soviética. Inclusive empezó a estudiar el idioma, fue de visita en compañía de un amigo y aparentemente le gustó el país, pero el endurecimiento de las condiciones políticas de los años treinta lo hizo cambiar de idea. Así es que permaneció en Cambridge hasta el final del periodo académico 1935-1936. Luego, vivió cerca de un año en su choza en Noruega, donde comenzó a escribir las *Investigaciones*. En 1937 regresó a Cambridge, donde dos años más tarde sucedería a Moore en The Chair in Philosophy (tenía por entonces ya cincuenta años) (Monk, 1990).

Desde comienzos de la década de 1930, Wittgenstein dictó clases en Cambridge. Estas podrían ser llamadas *antiacadémicas*: casi siempre las dictaba en su propio cuarto; otras veces en las de un amigo y colega; nunca usaba notas, aunque siempre reflexionaba antes de las clases. Durante estas, daba la impresión de una gran concentración. Su exposición usualmente conducía a una pregunta, a la cual la audiencia, se suponía, debía sugerir una respuesta. Esta, a su vez, se convertía en punto de partida para nuevos pensamientos que, de nuevo, terminaban en otra pregunta. En gran medida, dependía de la audiencia que la discusión (a lo cual Wittgenstein otorgaba una gran importancia) fuera fructífera y que se tejiera un hilo de pensamiento de principio a fin de la clase y entre una clase y la siguiente (Monk, 1990).

Dictaba dos clases por semana, de dos horas de duración cada una. A veces era el propio Wittgenstein quien exclamaba, desilusionado, que todo había sido una pérdida de tiempo o que él se encontraba improductivo ese día. Muchos, dentro de su audiencia, eran profesionales altamente calificados, no solo en filosofía sino en otras ramas del saber (Piero Sraffa era economista, lo mismo que el famoso J. M. Keynes; G. H. Hardy era matemático; W. E. Johnson, lógico, etcétera) (Monk, 1990).

Al estallar la Segunda Guerra Mundial, Wittgenstein, al igual que en la Primera, no quiso quedarse observando todo desde una torre de cristal. Es así que, en pleno conflicto, lo encontramos sirviendo de portero en el Guy's Hospital en Londres. Luego trabajaría en un laboratorio médico en Newcastle. Aquí debemos acotar que, alguna vez durante los años treinta, consideró seriamente dejar la filosofía y dedicarse a estudiar medicina. No debe constituir una sorpresa que el genio inquieto de Wittgenstein nunca se sintiera satisfecho, ni menos feliz, con la vida académica. Es así que, en 1947 (a los cincuenta y ocho años), dictaría sus últimas clases en Cambridge y dejaría de ser profesor al final de ese año (Monk, 1990).

Quiso dedicar el resto de sus esfuerzos a su investigación y, como muchas veces anteriormente en su vida, se retiró a vivir aisladamente. En el invierno de 1948, fue a parar a una hacienda en los campos de Irlanda. Luego, se estableció en una choza cerca al mar, en Galway, en la costa oeste de Irlanda, donde sus más cercanos vecinos eran pescadores. Su vida allí, sin embargo, probó ser muy estresante y, en el otoño de 1948, se mudó a un hotel en Dublín. A partir de entonces hasta la primavera de 1949, fue un periodo de excelente trabajo. Fue allí que completó la segunda parte de sus *Investigaciones*. Wittgenstein tenía ya sesenta años (Monk, 1990).

En el prefacio a las *Investigaciones*, Wittgenstein nos dice: «Este es el precipitado de las investigaciones filosóficas que me han tenido ocupado por los últimos 16 años» (1958, citado por Paul, 1978, p. 125); es decir, desde 1929, el año de su retorno formal a la filosofía en Cambridge. George A. Paul nos dice que en estos escritos Wittgenstein defiende el sentido común y el uso ordinario del lenguaje. Wittgenstein declara que:

«Lo que hacemos en filosofía es traer de vuelta las palabras de su uso metafórico a su uso de todos los días» (1978, p. 125). Wittgenstein mantenía que las interpretaciones equivocadas de los metafísicos no son «prejuicios estúpidos», sino confusiones que llevan a «inquietudes muy profundas» y serias, que no hay que menospreciar.

Douglas Gasking y A. C. «Camo» Jackson mencionan que para filosofar, Wittgenstein hacía las siguientes recomendaciones: «No trates de ser inteligente, di lo que se te ocurra, ya después puedes dejar entrar la inteligencia al cuarto» (1978, p. 53) y «Debes decir lo que verdaderamente piensas, como si nadie—inclusive tú mismo— pudiera escucharte [*overhear it*]» (p. 53). Wittgenstein sentía que la vida de un filósofo era muy estresante, algo muy metódico, que no debía ser tomado a la ligera, sino de manera juiciosa y con sumo cuidado. Le tenía horror a la superficialidad y lo pretencioso, a las opiniones filosóficas a las que se llegara por cualquier proceso que no fuera un sentido esfuerzo personal por alcanzar alguna certidumbre. Estaba en contra de las modas y de la copia de los grandes filósofos. En este sentido, hablaba de Freud con mucho respeto, a quien se refería como «un gran hombre», pero no tenía la misma opinión de la mayoría de sus seguidores. Se sabía, según Gasking y Jackson, que Wittgenstein tenía antipatía por aquellos cuya conversación «no venía ni del corazón, ni de la cabeza» (p. 54).

Wittgenstein sostenía que ninguna respuesta a una pregunta filosófica era buena a menos que la persona que la formulaba la necesitara. Esto me hace recordar lo que he dicho en más de una oportunidad sobre el psicoanálisis: es importante no solo la motivación del paciente sino también su necesidad de pasar por un tratamiento de tal tipo. Hay que agregar a esto que Wittgenstein «esperaba mostrar que uno tenía confusiones que nunca había pensado pudiera tenerlas» (p. 53). Aquí también tengo la corazonada de que algo parecido hacemos en el psicoanálisis.

En mi trabajo titulado «Wittgenstein y el psicoanálisis» (leído en el XI Congreso Peruano de Psicoanálisis en octubre de 2009) hablo sobre Erich Heller (1978), quien nos comunica que del *Tractatus* se ha dicho

que es un texto ambiguo, pues oscila entre lo puramente científico y lo místico. Wittgenstein pensó —en esa época— que por intermedio de lo primero era posible obtener «la claridad final» o definitiva y que esto daba lugar a una filosofía que ponía punto final a toda filosofía. Razonaba que toda pregunta debe tener su respuesta, porque, si no, no sería una pregunta. Había construido un sistema de la mayor sutileza lógica que daba lugar a una sorprendente y muy simple solución: «el enigma no existe»... Afirma Heller que el *Tractatus* «abolió» la filosofía al negar toda pregunta sobre ética y estética y, a la intuición transcendental, el estatus de pregunta, con lo que dejaba solamente aquellas preguntas cuyas respuestas caían en el campo de la ciencia. No obstante, afirmó que no tendría mucha consecuencia que algún día la ciencia pudiera responder todas nuestras preguntas, porque quedarían siempre sin responder las que corresponden a nuestra vida, a nuestro vivir. Y a esto Wittgenstein lo denominó *lo indecible*, aquello sobre lo cual uno «debe permanecer en silencio». Este es el dominio de la mística. La filosofía, al final, significa lo indecible, mostrando claramente solo lo que se puede decir. Wittgenstein hizo aquí un distingo entre *lo que se puede decir y lo que solo se puede mostrar*: «Mostramos lo indecible exponiendo claramente lo que se puede decir», señalaba. Para Maurice O'Connor Drury nadie tenía esa capacidad de despertar en el otro ese maravillarse instintivo del cual parte toda gran filosofía.

Establecía yo también en ese trabajo que:

[...] aquí podemos señalar un primer contacto entre la filosofía de Wittgenstein y lo que podríamos denominar «la filosofía» del psicoanálisis (i. e.) la capacidad de asombrarse, de maravillarse frente a lo desconocido (lo que en psicoanálisis se concibe como lo inconsciente). Además, si examinamos detenidamente la frase dicha más arriba («Mostramos lo indecible exponiendo claramente lo que se puede decir») veremos que detrás de su aparente contradicción se sugiere una gran verdad: que como «rebote» o contraste, aclarando lo aclarable iluminamos lo aparentemente inaclorable. En términos psicoanalíticos se podría decir que aclarando el contenido manifiesto

de un sueño o de las asociaciones libres del paciente, iluminamos las ideas latentes. Y esto lo han afirmado muchos psicoanalistas (Crisanto, 2009, p. 173).

En las *Investigaciones* se trata de comprender las funciones y estructura de nuestro lenguaje y entender ‘las palabras tales como son’ (*the words as they are*). Lo que dice Wittgenstein es que no todo lo que aparece como superficial lo es y que no tiene sentido profundizar generalizando o pensando que es «otra cosa». El describir lo que tenemos por delante es tanto o más importante que el buscar explicaciones (*dictum* que debiéramos tener muy presente todos los psicoanalistas, porque a veces somos muy dados a buscar interpretaciones). No se trata de «analizar» estas visiones, ni de escarbar en ellas. Lo que tenemos que ver son las circunstancias que rodean su uso y la extensión con la que esto se hace, su relación con otras expresiones, etcétera. Entonces algo nos saltará a la cara, nos llamará la atención y a ese punto nos dirigiremos. No es tanto que no sepamos dónde estamos, ni frente a qué, sino «adónde vamos ahora». Según Wittgenstein, esto último es el verdadero problema de la filosofía. Aquí yo me atrevería a establecer un parangón con el psicoanálisis, sobre todo si consideramos a este como una investigación y no solo como un modo de aplicar alguna teoría.

Lo que nos parece incomprendible a primera vista nos parece tal porque lo tenemos demasiado cerca, «en nuestras narices», como se suele decir. Al fondo del asunto se llega espontáneamente, es decir, a la comprensión de lo que sucede. Wittgenstein afirma que no hay método en filosofía; no lo hay para inventar casos, ni para hacer con ellos algún arreglo especial, ni menos para ser sorprendidos por un hecho antes que por otro. Aquí quisiera resaltar algo a lo cual, al parecer, no se le asigna mayor importancia, a juzgar por lo poco que se le menciona, y es la idea de libertad. Y aquí nuevamente nos ponemos codo a codo con el psicoanálisis, para el cual el concepto de libertad es algo fundamental. Como digo en mi artículo «Wittgenstein y el psicoanálisis»:

[Para comprender un caso o un hecho] [...] hay que dejarse llevar simplemente por nuestra sensibilidad, intuición e inteligencia [lo que en lenguaje común llamamos *corazonada*]. Y también dejarse llevar por la infinidad/infinidad de posibilidades —en este caso de respuestas— que estén en conexión con las circunstancias, con el contexto en el cual se da un/el hecho o se expresa algo (2009, pp. 180-181).

Aquí encuentro un punto de contacto entre este «análisis filosófico» y el psicoanálisis. Esta misma actitud es la que debe observar el psicoanalista frente al contexto en el que está envuelto —en la situación analítica— junto a/con su paciente —dispuesto a observar detenidamente y con paciencia— sin angustias prejuiciosas —todo lo que se da en la situación presente—. Solo así estará el psicoanalista capacitado para llegar a una conclusión más o menos aceptable, con ciertos visos de certidumbre, en la opinión que se pueda formar de lo que está sucediendo en ese momento.

La palabra *análisis* la introduce Wittgenstein en sus *Investigaciones*, pero su significado no tiene nada que ver con el que se le asigna en el psicoanálisis. En este es una «construcción metapsicológica» que busca dar significado a las estructuras y producciones inconscientes. En cambio, en la filosofía wittgensteiniana —como él mismo lo dijo— consiste más bien en un «beneficioso trabajo destructivo» al traerse abajo los castillos de naipes contruidos erróneamente sobre el terreno del lenguaje. Declara también Wittgenstein que su investigación es gramatical y que lo que hace es traer las palabras de vuelta de su uso metafísico a su uso corriente, «de todos los días». Agregaba que la filosofía no tiene que ver con los hechos del mundo, sino más bien con su forma de expresión. Según Morris Lazerowitz, para Wittgenstein un problema filosófico era «una suerte de enredo, el síntoma lingüístico de un calambre mental» (1978, p. 145).

Habría que hacer la salvedad de que Wittgenstein no necesariamente pensaba que todos los problemas filosóficos se derivan solamente del lenguaje ordinario. El lenguaje especializado de cualquier materia puede dar lugar también a problemas filosóficos, por ejemplo, las matemáticas. En estos casos, traer las palabras a su «uso corriente» es traerlas de vuelta

a su uso real en ese particular lenguaje especializado. De acuerdo con Wittgenstein, una de las tareas de la filosofía —quizá su única tarea— es traer a la luz modos de verificación apropiados a las diferentes clases de proposiciones. Una de sus principales preocupaciones, quizá la central, era el tener claro —o aclarar, de ser ese el caso— la naturaleza de la filosofía.

Oets Kolk Bouwsma, analizando el así llamado *Libro azul* (que junto con el *Libro marrón* que viene después son considerados como los antecesores de las *Investigaciones*), nos dice que Wittgenstein quería enseñar a sus alumnos el arte de filosofar. Obviamente los estudiantes debían ejercitarse ellos mismos y practicar este arte (una suerte de «ahora háganlo ustedes»). Está demás decir que ha sido descrito en una variedad de formas, pero según este autor sus componentes serían los siguientes:

Primero: cómo atacar las preguntas que hace la filosofía.

Segundo: es el arte de ‘desentrañar significados’ (*disentangling meanings*). Es más aún: quiere enseñar cómo los significados se entrampan y consecuentemente cómo pueden ser ellos ‘desentrapados’ (*disentangled*).

Tercero: es un arte de curación. Es una terapia intelectual; es el arte de encontrar el camino cuando uno está perdido.

Cuarto: es el arte de ‘deshacerse’ (*riddance*), de liberarse, de remover las tentaciones (siendo la principal la de buscar y «caer» en la seguridad del «esto debe ser así»). Esta es también una de las recomendaciones que en psicoanálisis hacemos a nuestros estudiantes, sobre todo no «agarrarse de» la teoría.

Quinto: es el arte de la discusión (para mostrar diferencias y presentar significados). Sócrates, en sus discusiones, trataba de encontrar lo común; Wittgenstein, en cambio, lo que trata de encontrar —y mostrar, más que nada— son las diferencias, lo peculiar, lo particular.

Sexto: es el arte de la exposición (de analogías y motivos encubiertos).

Sétimo: es el arte de los ‘recordatorios’ (*helpful reminders*). Cuando uno es «arrastrado por» las palabras, uno debe hacer una pausa y «recordar» cómo es que estas están entretrejidas; entonces uno retomará su control.

Octavo: es el arte de «trabajar» las confusiones y perplejidades, no de manera forzada, sino —y haciendo una comparación con los rompecabezas— buscando pacientemente qué pieza se acopla naturalmente a la otra.

Noveno: es el arte de ‘examinar en detalle’ (*scrutinize*) la gramática de las palabras.

Décimo: es el arte de liberarnos de ilusiones de inteligibilidad, sentido, significado... allí donde no hay ninguno.

Onceavo: es el «arte del detective» (haciendo «investigaciones») investigando aquí el lenguaje.

Doceavo: es el arte de la clarificación, del alivio de las redes de la confusión, de la confusión gramatical (1978, p. 155).

Este autor nos habla también de *fases* o *momentos* en este arte de filosofar wittgensteiniano. Ellos son:

Primero: el presentador busca destacar, iluminar, agudizar ‘el sentido de’ (*the sense of*) lo extraño, lo excéntrico, en lo que se dice, afirma o manifiesta;

Segundo: se presenta el sentido de aquellas expresiones que exhiben la fuente o raíz de la extrañeza o excentricidad; y

Tercero: esta fase consiste en poner al descubierto la «analogía errónea» (la que hizo que uno tomara el camino equivocado o desviado).

Bouwsma enfatiza el hecho de que no se trata de fases que van a seguir un curso ordenado (como arriba está planteado), sino que son momentos que se dan conforme a las necesidades de la investigación (1978, p. 160).

El arte al cual se ha referido el autor se lleva a cabo a través de la discusión. Comúnmente hay alguien que ayuda y alguien que es ayudado, aunque entre varias personas el resultado es que unas ayudan a las otras,

sin mayor distinción. Lo extraño es visto cada vez más extraño. Las ideas entremezcladas crean una suerte de atmósfera «neblinosa» y cuando por vía de la discusión las ideas caen aparte, la neblina se esfuma, haciéndose la claridad. No hay manera de aprender este arte sino practicándolo. En parte, se aprende observando lo que profesor hace, como en las demás artes. Pero, en este caso particular había una dificultad sobregregada y esta era que los alumnos no tenían idea de qué arte se trataba —ni menos de cómo se practicaba—.

El arte de Wittgenstein era un arte del lenguaje y cualquiera que lea este libro (nos dice el autor) podrá ver con qué diligencia y paciencia trataba Wittgenstein de que sus alumnos lo entendieran. Esto, a pesar de que otros que han sido también testigos de sus enseñanzas, han señalado las veces en que Wittgenstein perdía la paciencia y exclamaba, por ejemplo, que ese día estaba improductivo, torpe y no se le ocurría nada. Entonces, pedía a alguno de los presentes que hiciera alguna pregunta para movilizar nuevamente la discusión. Wittgenstein tenía intervenciones que podían sacar de quicio a cualquiera. Hacía preguntas tales como: «¿Cómo puede uno pensar cuál no es el caso?», «¿cómo puede uno colgar a un ladrón que no existe?» y «¿puede una máquina tener dolor de muelas?» (Fann, 1978). El punto aquí era que lo grotesco o extraño de las frases podían ayudar a aclarar otras frases también difíciles de comprender que, en ese momento, eran motivo de discusión. Tenían por finalidad remarcar la confusión gramatical.

El autor mantiene que Wittgenstein trataba de agudizar los ojos y oídos de sus estudiantes en la búsqueda del sentido (p. 166) y remarcaba también que la presentación de un caso (una frase con sentido) no es algo nítidamente definido (p. 170). Esto encaja con la idea de que las posibilidades de significado son infinitas, lo cual es un concepto caro para el psicoanálisis, especialmente hoy en día cuando se debate acaloradamente sobre la propiedad o impropiedad de la existencia de diversas ideologías e interpretaciones, tanto sobre la patología psicológica cuanto sobre su manejo con el instrumento psicoanalítico.

Nos cuenta Leonard Linsky que Wittgenstein concebía al lenguaje como un instrumento, como una herramienta y que esto estaba en completa oposición a su visión primera establecida en el *Tractatus*; entonces mantenía que el lenguaje era como un cuadro o espejo de la realidad (1978). Mucho de las *Investigaciones* está dedicado a reemplazar una visión por la otra. En estas el criterio de aplicación de un concepto se da por el contexto en el que ocurre (*contexto*: palabra que para Wittgenstein incluía no solo las circunstancias actuales sino también la cultura, inclusive la tradición, a todo lo cual llamaba «formas de vida»). Wittgenstein llega al extremo de sostener que si el contexto no existe, tampoco existirá el concepto. Y esto se da inclusive con lo que nosotros llamamos nuestro «mundo» interno. Si vamos a hablar de este último tendremos que tener en cuenta que sus manifestaciones serán externas y que la existencia de estas serán el criterio para aceptarlo o no.

Esto aparentemente es bastante contradictorio, pero es una llamada de atención para nosotros, los psicoanalistas, de no tomar como un hecho lo que es pura especulación o conjetura. Se tiende a cometer esta confusión/error y al final no sabemos de lo que estamos hablando. A lo largo de mi práctica como psicoanalista he sido testigo de cómo, por ejemplo, la interpretación de un sueño —su significado— llega a constituirse en un hecho por la mera voluntad del psicoanalista.

Albert W. Levi en un artículo denominado «Wittgenstein como dialéctico» nos dice que este no negaba los problemas de la filosofía, ni menos aún su existencia (1978). Lo que él cuestionaba, primero en el *Tractatus* y luego en las *Investigaciones*, era el método, la forma cómo habían sido formulados, cómo habían sido planteados. En el *Tractatus* pensaba que el desconocimiento o mala interpretación de la lógica del lenguaje era lo que constituía la dificultad para resolverlos. En las *Investigaciones* resta importancia a este planteamiento y lo reemplaza por otro: en este caso por el problema del entender en qué consiste el lenguaje, cuál es su naturaleza y su significado.

En las *Investigaciones* plantea que el significado del lenguaje está dado por su uso, en lo que él denominó *juegos del lenguaje*; juegos que comprendían/tenían que ver con el contexto en el cual se daba la expresión del lenguaje; con el medio, la cultura y 'el terreno del' (*the grounds of*) lenguaje. Wittgenstein pensaba que el problema con la filosofía, con el modo cómo había sido planteado, tenía que ver con un falseamiento, con una mala comprensión del lenguaje, todo lo cual llevaba a una confusión que «emburujando» a la inteligencia, al entendimiento, enredaba más las cosas, antes que aclararlas. Su misión, por tanto, era el deshacer este enredo, el echar abajo todo lo que se había mal construido y rescatar el lenguaje de todas estas distorsiones o deformaciones y llevarlo a su natural, que era la claridad de su uso en los juegos del lenguaje diario, ordinario «de todos los días». Existen muchas anécdotas contadas por sus discípulos, amigos y colegas que materializan lo dicho anteriormente. Algunos son sorprendentes y hasta chocantes (como lo sentían algunos). Por ejemplo, el afirmar que lo que decía una asistente en una sala de hospital tenía más sentido que lo que decían muchos filósofos. Por eso también mantenía que lo que era posible decir, podía decirse claramente. No se trataba de que la persona tuviera que hacer el esfuerzo de ser claro; no. Era suficiente que algo pudiera ser puesto en palabras para que lograra ser entendido perfectamente. Se trataba de un mecanismo natural. Por eso había que «destruir», «disolver» los malentendidos.

## UN CASO CLÍNICO

Me encuentro ahora pensando acerca de la multiplicidad de enfoques teóricos en el psicoanálisis y en su posible explicación. Estas teorías son, en el fondo, interpretaciones de lo que en psicoanálisis denominamos *la realidad psíquica* o *interna* (como le llaman algunos): interpretaciones organizadas, sistematizadas y presentadas como un todo comprensivo de lo que sucede tanto allí «afuera», en el encuentro clínico con el analizado, como en la mente del analista que elabora un intento de comprensión

de la experiencia. A lo primero se le conoce como ‘la teoría clínica’ (*experience-near theory*) y a la segunda la *teoría-teoría*, que, en buena cuenta, es la clásica —o moderna— metapsicología. Creo que se sobreentiende que la primera viene, en último término, a ser también una elaboración del analista, pero en un intento de entender lo que sucede en el así llamado «aquí y ahora» del «encuentro» entre paciente y analista (se trata de elaborar sobre lo puramente «experiencial»).

Debo adelantar y aclarar mi posición (pues las hay variadas —y si de tomar lados se trata) personal: estoy por «la multiplicidad de enfoques», de que se hayan dado tantos y tan variados y que hayan suscitado tanta curiosidad como interés. Pero tenemos el deber de entender por qué se ha dado este fenómeno (además, ¿podría haber sido de otro modo?). Muchas razones se han ofrecido, tales como la influencia de las épocas culturales, la aparición de nuevas patologías, la ampliación del interés del psicoanálisis en su comprensión y tratamiento, etcétera.

Desde el punto de vista de este trabajo podríamos intentar la explicación de que se trata de diferentes aspectos de un mismo problema o que son una descripción de teorías aparentemente disímiles, muy particulares, cada una con una característica muy propia, pero que todas giran alrededor de un eje que las une en el fondo. ¿Es una cuestión puramente de lenguaje?, ¿del modo cómo se utiliza este en cada caso en particular? ¿Cómo así se sostiene —en nuestra literatura psicoanalítica y fuera de esta— que se obtienen buenos resultados aplicando métodos y teorías aparentemente tan disímiles e, inclusive, contrapuestos? Lógicamente podríamos preguntarnos si no estaremos haciendo uso o movilizándolo algún recurso común, involuntaria e inconscientemente, del cual seríamos ignorantes.

Pongo un ejemplo: recuerdo la presentación de un caso, en nuestra Sociedad de Psicoanálisis, en el cual no había dudas respecto a lo declarado por la presentadora, por ejemplo, que la paciente había mejorado notablemente después de varios años de análisis. Lo curioso era que ello se había logrado sin haberse tocado en lo más mínimo el problema edípico. Más curioso aún porque cuando una vez la paciente quiso hablar

de este problema, la analista no solamente lo evadió, sino que lo impidió. Sin embargo, repito, el caso evolucionó favorablemente (así lo declaraba la analista, la paciente y la familia y personas relacionadas con esta). Recuerdo que en mi intervención llamé la atención sobre este fenómeno, que inclusive me impulsó a hacer algunos cuestionamientos, tales como si el caso era que este problema edípico no era ya importante —como lo fue en su época— en los tratamientos psicoanalíticos de la actualidad.

Se creó un cierto desconcierto, pero la verdad es que mi cuestionamiento procedía —como lo pienso hasta el día de hoy—. ¿Qué podría haber sucedido? Parodiando a Wittgenstein, me imagino que muchas cosas podrían plantearse como posibilidades; entre ellas, por ejemplo, que el problema edípico se hubiera tocado sin, tanto la analista como la paciente, estar conscientes de ello; que en el caso particular de esta paciente ese problema no hubiera sido lo central, ni mucho menos; por tanto, hubiera sido innecesario y hasta inútil, abordarlo. Ejercitando la imaginación —cosa tan cara a Wittgenstein— barrunto que muchas cosas más podrían decirse, pero, volviéndolo a parodiar, diré que no tengo una respuesta con el suficiente grado de verosimilitud que ofrecer hasta el día de hoy.

Estilísticamente el *Tractatus* y las *Investigaciones* están en polos opuestos y este contraste sugiere una diferencia de estado de ánimo, de dos modos diferentes de proceder filosóficamente. Mientras el estilo del *Tractatus* es axiomático, asertivo, apodíctico, el de las *Investigaciones* es problemático, hipotético, suposicional e interrogativo (yo diría que en el psicoanálisis deberíamos seguir el ejemplo de Wittgenstein en su modo de pensar en las *Investigaciones* y no en el *Tractatus*).

Levi continúa diciendo que esto le parece enteramente apropiado para una empresa que concierne no con una aristotélica «afirmación de proposiciones dentro de un sistema», sino con una platónica «consideración de proposiciones dentro de una situación» (1978, p. 377). Mientras el primero tiene como finalidad el establecimiento de la Verdad, el segundo busca examinar los significados. Aristóteles (1004b), citado por Levi,

dice en un famoso pasaje de su *Metafísica* que «la dialéctica es meramente crítica», mientras que «la filosofía clama conocer». El autor asevera que esto encaja perfectamente con la distinción entre los dos trabajos de Wittgenstein: mientras las *Investigaciones* son meramente críticas, el *Tractatus* clama conocer (1978, p. 377).

Confiesa Wittgenstein que en las *Investigaciones* trató de hacer un todo coherente y compacto, pero que pronto se dio cuenta de que esto significaba forzar sus pensamientos de su inclinación natural, razón por la cual enfatizó que se trataba simplemente de la exposición de sus reflexiones que se cruzaban unas con otras y que lo más que pudo hacer fue «describir esquemas de paisajes tal como lo haría un viajante» (2001, IX; la traducción es mía). Es muy interesante y significativo que esta metáfora se asemeje tremendamente con la que Freud expuso para explicar la naturaleza y el propósito de lo que denominó las *asociaciones libres* (que son un punto crucial en el psicoanálisis). La naturaleza del lenguaje tiene que ver con «la argumentación conversacional», la controversia y, por tanto, la mejor manera de dar rienda suelta a esta característica es a través de la exposición y de la discusión. El examen dialéctico de las expresiones tiene que ver más con la comprensión que con la creencia. Y todo esto es lo que se muestra en las *Investigaciones*.

Durante los dos últimos años de su vida, Wittgenstein estuvo muy enfermo. En el otoño de 1949 se descubrió que sufría de cáncer. Sin embargo, fue de visita a Cambridge luego de una corta estadía en los Estados Unidos. No volvió a Irlanda y permaneció con amigos en Oxford y Cambridge. En el otoño de 1950 visitó Noruega en compañía de un amigo y entretuvo planes para quedarse allí a comienzos del año entrante. Así lo hizo y se quedó a vivir en la casa del médico que lo atendía. Durante parte de su enfermedad se le hizo imposible trabajar. Pero fue remarcable que durante sus dos últimos meses no estuviera confinado en cama y estuviera, más bien, de bastante buen ánimo. Asimismo, los dos últimos días escribió de lo mejor que podía producir su mente extraordinaria. Cuenta Drury (1978) que una noche, no mucho antes de su muerte,

Wittgenstein le dijo que nada le hubiera gustado más que poder decir de su propio trabajo lo que Johann Sebastian Bach había inscrito en la primera página de su libro *El pequeño órgano*: «A la gloria de Dios y que mi vecino se beneficie de ello». Murió diciéndole a su médico que su vida «había sido muy feliz» (1978, p. 71; la traducción es mía).

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Bouwsma, Oets Kolk (1978). The Blue Book. En K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy* (pp. 148-170). Londres: Harvester Press.
- Crisanto, Carlos A. (2009). Ludwig Wittgenstein y el psicoanálisis. *Revista de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis*, 7, 171-182.
- Drury, Maurice O'Connor (1978). A Symposium: Assessments of the Man and the Philosopher. En K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy* (pp. 67-71). Londres: Harvester Press.
- Fann, K. T. (1978). *Preface*. En K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy* (pp. 11-12). Londres: Harvester Press.
- Gasking, Douglas A. T. & A. C. «Camo» Jackson (1978). Wittgenstein as a Teacher. En K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy* (pp. 49-55). Londres: Harvester Press.
- Lazerowitz, Morris (1978). Wittgenstein on the Nature of Philosophy. En K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy* (pp. 131-147). Londres: Harvester Press.
- Levi, Albert William (1978). Wittgenstein as Dialectician. En K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy* (pp. 366-379). Londres: Harvester Press.
- Linsky, Leonard (1978). Wittgenstein on Language and some Problems of Philosophy. En K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy* (pp. 171-180). Londres: Harvester Press.

- Monk, Ray (1990). *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. Nueva York: Penguin Books.
- Paul, George A. (1978). Ludwig Wittgenstein. En K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy* (pp. 125-130). Londres: Harvester.
- Russell, Bertrand (1978). Ludwig Wittgenstein. From «Philosophers and Idiots». En K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy* (pp. 30-33). Londres: Harvester Press.
- Von Wright, Georg H. (1978). A Biographical Sketch. En K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy* (pp. 13-29). Londres: Harvester Press.
- Wittgenstein, Ludwig (2001[1958]). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (2007[1923]). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.

## LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA Y EL NATURALISMO DE FREUD. EN TORNO A LOS PUNTOS DE PARTIDA DE RICŒUR

*Jorge L. Abumada y Eitan Gomberoff*

De los filósofos recientes fue quizá Paul Ricœur quien dedicó más ahínco, inteligencia y respeto a estudiar los escritos de Sigmund Freud, a los que desde su monumental *Freud y la filosofía. Un ensayo sobre la interpretación* (1965) otorga un lugar relevante en pro de desarrollar una hermenéutica ampliada. Su obra se presta a indagar los encuentros y desencuentros de dos formas del pensar, la filosofía y el psicoanálisis, aunque su vastedad nos fuerce a ceñirnos a sus puntos de partida.

Ya en el prefacio de *Freud y la filosofía* especifica Ricœur que en la medida en que su obra es filosófica y no psicológica, su interés radica en la nueva comprensión del hombre que Freud aporta. Piensa, contra quienes opinan que la indagación freudiana aborda lo menos humano del hombre, que el psicoanálisis entra en conflicto con cualquier otra interpretación global del fenómeno humano por ser una interpretación de la cultura. Su preocupación filosófica, dice Ricœur, se refiere a la textura o estructura del discurso freudiano. El capítulo I, «Lenguaje, símbolo, e interpretación», plantea desde su primer acápite, «Psicoanálisis y lenguaje», el marco general de su indagación. En el área del lenguaje se entrecruzan hoy, afirma, las investigaciones filosóficas desde Edmund Husserl y Martin Heidegger hasta Ludwig Wittgenstein; y desde la antropología hasta el psicoanálisis, el cual es partícipe mayor en la discusión sobre el lenguaje. Aun admitiendo que, en ausencia de un análisis personal y de experiencia

práctica del método, una lectura de Freud corre el riesgo de abrazar un fetiche, sostiene que la reflexión filosófica apunta al alcance más amplio de la pertenencia del psicoanálisis a la cultura en la reinterpretación de las producciones psíquicas referentes a la cultura: los sueños, el arte, la moral y la religión.

Afirma Ricœur que es en cuanto lenguaje que el psicoanálisis entra en la discusión general sobre el lenguaje y no debe considerársele como una psicología individual, pues ya desde *La interpretación de los sueños* se establece la conexión con la mitología y la literatura. No es en cuanto soñados, dice, que pueden interpretarse los sueños; solo puede interpretarse el texto del sueño relatado; no son los deseos sino su lenguaje lo que está en el centro del análisis. Las «vicisitudes del instinto» —para emplear la expresión de Freud— solo se alcanzan, sostiene Ricœur, como vicisitudes de la significación, como parte y a través del lenguaje. Cómo adquieren lenguaje los deseos, cómo pueden hacer fracasar al lenguaje o cómo, a su vez, pueden los deseos fallar en hablar configura un nuevo enfoque del habla humana, del significado del deseo.

Si lo anterior ancla en el lenguaje la indagación de Ricœur, en el acápite siguiente, «Símbolo e interpretación», la prioridad del lenguaje conlleva vías inesperadas. El vocablo alemán *Traumdeutung* presenta, según este autor, dos cuestiones: el sueño y la interpretación. Si la interpretación refiere a los sueños, el término *sueño* no efectúa un cierre hacia un fenómeno marginal de nuestra vida psíquica, sino que se abre hacia todas las producciones psíquicas incluyendo la insania y la cultura como análogas de los sueños. Si hablamos de vías inesperadas es porque luego amalgama Ricœur la hipérbole cartesiana de la duda y el recorrido freudiano de la investigación de los sueños, saltando al tema de la hermenéutica de la sospecha, y sostiene que lo que llama *semántica del deseo* implica como tema nuclear que «como hombre de deseos avanzo enmascarado —*larvatus prodeco*—» (1970, p. 7; la traducción es nuestra). Valga recordar al lector desprevenido que esa máxima era la guía de vida de René Descartes. Y continúa, en pro de una supuesta integridad y univocidad primordial del

lenguaje: «del mismo modo, el lenguaje cae desde el comienzo y en su mayor parte bajo la distorsión: significa algo distinto de lo que dice, tiene un doble significado, resulta equívoco. El sueño y sus análogos se ubican, pues, en un área del lenguaje de significaciones complejas en la que otra significación es a la vez dada y ocultada en un significado inmediato. Llamemos a esta doble significación “símbolo” [...]» (p. 7; la traducción es nuestra).

Poco aclara, y más bien confunde ámbitos diferentes, cuando compara la doble significación en el psicoanálisis con un terreno príncipes del autor, afirmando que «donde el psicoanálisis encuentra primariamente una distorsión de significados elementales ligados con deseos, la fenomenología de la religión encuentra primariamente la manifestación de una profundidad o [...] la revelación de lo sagrado» (p. 7; la traducción es nuestra) o cuando continúa poco más adelante: «¿es el mostrar-ocultar la doble significación, un disimulo de lo que significa el deseo, o puede ser a veces manifestación, revelación de lo sagrado? ¿Y es esta alternativa real o ilusoria, provisoria o definitiva? Dicho tema atraviesa la totalidad de este libro» (pp. 7-8; la traducción es nuestra). Así, Ricoeur esboza una ontología de base en la que el deseo o, para usar un término más abarcador, *la realidad psíquica* carece de entidad propia, en la medida en que es solo susceptible de distorsión y disimulo, mientras que lo sagrado sí tiene realidad pues es susceptible de revelación.

Trazando los contornos del campo hermenéutico retoma, luego, Ricoeur la otra raíz del título *Traumdeutung*: el término *Deutung*. Afirma que no significa ‘ciencia’ en general sino, de modo preciso, ‘interpretación’, para luego proseguir: «si los sueños designan —*pars pro toto*— toda la región de las expresiones de doble sentido, el problema de la interpretación, a su vez, designa toda comprensión referida específicamente al significado de las expresiones equívocas. Interpretar es entender una doble significación. Esto especifica el lugar del psicoanálisis en la esfera total de lenguaje: es el área de los símbolos o dobles significados y el área donde las diversas formas de interpretación confrontan entre sí» (p. 8; la traducción es nuestra).

De ahora en más, afirma, llamará *campo hermenéutico* a esta área, más amplia que el psicoanálisis, pero más estrecha que el área del lenguaje como un todo que es su horizonte. Por *hermenéutica*, continúa, entiende la teoría de las reglas que presiden una exégesis: la interpretación de un texto particular o de un grupo de signos que puedan ser vistos como un texto. Define los términos *símbolo* e *interpretación* uno por otro, llamando símbolo a una expresión lingüística que requiere interpretación e interpretación al trabajo de comprensión que apunta a descifrar símbolos.

A esta altura, pues, en el primer capítulo de *Freud y la filosofía*, la suerte está echada. El enfoque filosófico-hermenéutico de Ricœur restringe la comprensión a la exégesis de los símbolos lingüísticos o a la de grupos de signos vistos como un texto, con lo cual coloca al psicoanálisis en el interior del campo del lenguaje. Tal visión difiere nuclearmente de la visión naturalista de Freud al punto de ubicarse en sus antípodas.

El acápite tercero y final de este capítulo I, «Hacia una crítica del símbolo», contrapone dos nociones clásicas del símbolo: una excesivamente amplia, la otra, demasiado restringida. Para Ricœur, la noción amplia adjudica a las *formas simbólicas* una función general de mediación por la cual la mente o la conciencia construyen todos sus universos de percepción y discurso. Es, dice, la definición de Ernst Cassirer en *La filosofía de las formas simbólicas*, en la cual *lo simbólico* designa el denominador común de todas las formas de objetivación, esto es, de atribución de sentido a la realidad (pp. 10-11). Sostiene que tal mediación universal de la mente entre nosotros y lo real indica, por sobre todo, la carencia de inmediatez de nuestra aprehensión de la realidad. La tarea de una filosofía de las formas simbólicas sería arbitrar en el absolutismo de lo simbólico que se juega entre muy diferentes áreas —la matemática, la lingüística, la historia de la religión, el arte, la ciencia—. Tal como lo plantea Ricœur, en términos inocultablemente cartesianos, el problema de Cassirer es cómo atribuimos significación llenando con significados los *contenidos sensoriales*.

Afirma que se pone ahí en juego la especificidad del problema hermenéutico. Al unificar todas las funciones de mediación bajo rótulo de *lo simbólico*, Cassirer vuelve al concepto tan amplio como los de *realidad y cultura*, con lo cual borra una distinción de base que traza una verdadera línea divisoria: la que hay entre expresiones unívocas y plurívocas, distinción que crea el problema hermenéutico. Ricœur dice que al utilizar el término *simbólico* para la función significante en su totalidad careceremos de un vocablo para designar al grupo de signos cuya textura intencional requiere una lectura en el sentido primero, literal e inmediato. Sostiene que el problema de la unidad del lenguaje no es abordable válidamente hasta asignar un estatuto fijo a un grupo de expresiones. Si *significar* abarca la dualidad de ‘expresión y designación’, la dualidad de *lo simbólico* no se restringe a la de ‘signo sensorial y significación’ ni a la de ‘significación y objeto designado’, sino que es una relación de significación con significación, lo que presupone signos que tienen ya un significado primario, literal, manifiesto. Nos recuerda aquí Ricœur que restringe la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple significación cuya textura semántica es correlativa con el trabajo interpretativo que explica su segundo o múltiple significado.

Para replantear sobre nuevas bases cómo atribuimos significación llenando con significados los contenidos sensoriales en pro de una epistemología del simbolismo aborda tres zonas de emergencia del simbolismo: lo sagrado como vehículo de lo cósmico, lo onírico diurno y nocturno, y la imaginación poética. En los sueños, el contenido manifiesto refiere sin fin a un significado escondido, hecho que hace, afirma, de cada soñante un poeta; el sueño como espectáculo nocturno nos es desconocido, solo es asequible en el relato del despertar. Afirma que los sueños en sí mismos orillan el lenguaje, pues pueden ser relatados, analizados, interpretados. En cuanto a la imaginación poética, imposible reducirla a la capacidad de formar una imagen mental de lo irreal: la imagería de origen sensorial, dice, sirve meramente como vehículo y como material para el poder verbal cuya verdadera dimensión la dan lo onírico y lo cósmico.

Tal como el soñante —cuyo sueño privado está cerrado a todo— comienza a instruirnos al narrar su sueño —y es la narrativa lo que presenta el problema tal como el himno del salmista nos presenta el cosmos—, así el poeta nos muestra el nacimiento de la palabra, bajo su forma escondida en los enigmas del cosmos y de la psique.

La segunda versión, que Ricoeur juzga excesivamente restringida, considera el vínculo de la significación con la significación en el símbolo en términos de analogía. En el caso del psicoanálisis, el trabajo del sueño es mucho más complejo que la forma clásica de la analogía y, añade —retomando su hermenéutica de la sospecha—, que Karl Marx y Friedrich Nietzsche denunciaron ya una cantidad de argucias y falsificaciones de la significación. La doble posibilidad de una relación analógica «inocente» y una distorsión «astuta» da lugar a dos vertientes hermenéuticas: la escuela de la reminiscencia y la escuela de la sospecha.

Sirvan como resumen de su postura sus afirmaciones acerca de que la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble significación; que los símbolos elevan lo afectivo a una articulación significativa; que es la palabra lo que aparta al afecto de su muda opacidad y, por ende, todas las etapas de lo afectivo pueden demarcarse en etapas semánticas.

En el capítulo II, «El conflicto de las interpretaciones», compara dos tradiciones disímiles, la aristotélica y la exégesis bíblica. En Aristóteles es *interpretación* todo enunciado verbal dotado de significación, pero, en especial, la enunciación compleja, la sentencia, incluyendo órdenes, deseos, interrogaciones, y el discurso declarativo susceptible de verdad y falsedad, esto es, la proposición declarativa que es el terreno propio de la lógica, dejando a la retórica y a la poética los otros tipos de discurso. La noción lógica de la significación exige la univocidad, lo cual bloquea el pasaje de la interpretación hacia el entendimiento de la plurivocidad. En la tradición de la exégesis bíblica, la hermenéutica es la ciencia de las reglas de la exégesis, esto es, de las particularidades de la interpretación textual; aquí el límite lo da la aplicación a los textos literarios: la exégesis

es la ciencia de los escritos. Freud, dice Ricœur, usa esta noción de texto al comparar el trabajo del análisis con la traducción de un lenguaje a otro: la narrativa del sueño es un texto ininteligible que el analista sustituye por un texto más inteligible. En seguida intenta Ricœur acercarse a Freud y Nietzsche, quien tomando el término *Deutung* de la filología lo introdujo en la filosofía al servicio de una táctica de sospecha y una batalla contra las máscaras ligándolo a una nueva problemática de la representación, la *Vorstellung*, y a la problemática de la ilusión. Freud, afirma Ricœur, extiende aún más la interpretación —y por ende, se supone, la hermenéutica— al abarcar cualquier conjunto de signos que puedan tomarse como un texto por descifrar, sea un sueño o un síntoma neurótico, un ritual, un mito, una obra de arte o una creencia. Ricœur observa que nos topamos a esta altura con una dificultad clave de la hermenéutica moderna, con una dificultad peculiar del acto de interpretar: que no existe una hermenéutica general, un canon universal de exégesis, sino diversas y opuestas teorías de las reglas de la interpretación. En un polo, se entiende la hermenéutica como manifestación y restauración de un significado que me adviene a modo de mensaje; en el otro polo se la entiende como una desmitificación, como la reducción de una ilusión. Este hecho crea una doble sollicitación y una doble urgencia, una voluntad de sospechar y una voluntad de escuchar. Nuestra época, dice Ricœur, no terminó aún de barrer los *ídolos* y recién comienza a escuchar a los *símbolos*. Pudiera ser, afirma, mucho más cerca de Nietzsche que de Freud, que una iconoclastia extrema se corresponda con la restauración del sentido.

El segundo acápite, «La interpretación como recolección del sentido», plantea que lo opuesto a la sospecha es la fe: una fe poscrítica, racional, puesto que interpreta, pero fe al fin, pues busca, a través de la interpretación, arribar a una segunda inocencia. La fenomenología es, dice, instrumento de escucha, de recolección, de restauración del sentido: «creer para comprender, comprender para creer» es su máxima, y tal máxima es el círculo hermenéutico de creencia y comprensión.

Sostiene que lo primero por anotar, en esta fe en la revelación por la palabra, es el cuidado o preocupación por el *objeto* de todo análisis fenomenológico, que aparece como un deseo «neutral» de *describir* como opuesto a *reducir*. Uno reduce cuando explica a través de causas psicológicas o sociales, a través de la génesis individual o histórica, a través de la función afectiva o ideológica. Uno describe, dice, al deslindar la intención y su correlato, ese *algo* hacia lo que se tiende, el objeto implícito en el ritual, en el mito y la creencia. En su investigación del simbolismo de lo puro y lo impuro, el cuidado por el objeto consistió en rendirse al movimiento de significación que partiendo del sentido literal —la mancha o contaminación— apuntaba a algo captable en el ámbito de lo sagrado. Pero, ¿acaso no es la expectativa de ser hablado lo que nos mueve al cuidado del objeto? Ricœur sostiene que la expectativa implica una confianza en el lenguaje: la creencia de que el lenguaje, dando soporte a los símbolos, no es tanto hablado por los hombres como hablado a los hombres, quienes nacen en el lenguaje, en la luz del logos «que esclarece a cada hombre que adviene al mundo» (p. 30; la traducción es nuestra). Tal idea, que anima su indagación, se ve cuestionada hoy por otra corriente hermenéutica, la de la «sospecha», que duda del objeto y de su manifestación, aquella que no es explicación del objeto sino arrancamiento de máscaras, interpretación que reduce disfraces.

Un segundo punto proveniente de la fenomenología de la religión es la «verdad» de los símbolos que cumple la intención significante. Tal surgió en su investigación del vínculo analógico entre el significante primario o literal y el significado secundario —por ejemplo en el ligamen entre desviación y pecado, entre carga y culpa—. Se trata de una relación primordial, infaltable, completamente distinta del carácter convencional y arbitrario de los signos «técnicos», que solo significan lo que en ellos ponemos. En dicha relación de significación a significación reside lo que llama la *completud* del lenguaje, en la que la segunda significación reside ya de algún modo en la primera. Así, indica que Mircea Eliade mostró que la potencia del simbolismo cósmico reside en que no es arbitrario

el ligamen entre lo visible de los cielos y el orden que manifiestan. Es lo que Ricœur llama el *poder revelador de los símbolos*, pese a su opacidad, en contraposición a los símbolos técnicos que pueden ser vaciados, formalizados, reducidos a meros objetos de un cálculo. Solo los símbolos *dan* lo que dicen, remitiendo al tema de la participación: tras el silencio y el olvido surgidos de la vasta manipulación de signos vacíos y la construcción de lenguajes formalizados, la preocupación actual por los símbolos expresa un nuevo deseo de ser destinatarios, la expectativa de una nueva palabra que es la intención implícita de toda fenomenología del símbolo poniendo primero el acento en el objeto, luego en la completud del símbolo para finalmente celebrar el poder de revelación de la palabra primordial.

Si el acápite segundo se centró en la fenomenología de la religión, el tercero, «La interpretación como ejercicio de la sospecha», examina a Freud en múltiple compañía (Marx y Nietzsche desde ya, pero también René Descartes), cumpliendo un papel de charnela para definir la escuela de la sospecha. Pese a sus diferencias, dice Ricœur, Marx, Nietzsche y Freud se oponen a la fenomenología de lo sagrado y podría ubicarse en términos negativos su coincidencia diciendo que comparten una idea de la «verdad como mentira». Pero su intención común radica —sostiene— en considerar a la totalidad de la conciencia primariamente como conciencia «falsa». El filósofo cartesiano sabe que los hechos son dudosos, que no son como aparecen, pero no duda de que la conciencia es tal como aparece ante sí misma: en la conciencia la significación y la conciencia de la significación coinciden. Tras Marx, Nietzsche y Freud —afirma Ricœur— comenzamos a dudar de la conciencia.

Para Ricœur no debe malentenderse a los maestros de la sospecha como maestros del escepticismo, aunque sean grandes «destructores», en el sentido en que para Heidegger la destrucción es un momento de cualquier nueva fundamentación. Limpian el horizonte para una nueva verdad, no solo mediante la crítica «destructiva», sino además con la invención de un arte de la *interpretación*, un arte del *desciframiento*. Para Marx, Nietzsche y Freud, sostiene, la categoría fundamental de la conciencia es la relación

escondido-mostrado, o si se prefiere, simulado-manifiesto. Su característica distintiva abarca tanto los procesos de falsa conciencia cuanto el método de desciframiento: ambos van juntos, pues el hombre de la sospecha opera el reverso del trabajo de falsificación del hombre de astucias. Y además, lejos de ser detractores de la conciencia, apuntan a extender sus límites a través de una toma de conciencia, de confrontar a la realidad desnuda, con la disciplina de Ananké, diosa de la necesidad.

Pero cabe preguntar: ¿fue necesario acaso esperar a Descartes para saber que los hechos son dudosos? Él introduce la llamada duda hiperbólica, dudando de sí y de la totalidad de lo dado, pues se sabe, desde que el mundo es mundo, que los hechos suelen engañar. Asimismo, la idea de que la conciencia suele engañar no esperó a Marx, a Nietzsche ni a Freud. Valgan como ejemplo preclaro, en la generación que precedió a Descartes, los *Essays* de Michel de Montaigne. Poner en primer plano la autotransparencia de la conciencia priorizando la *cogitatio*, el razonamiento deductivo al modo de la geometría, fue una invención cartesiana, correlativa de su generalización de una visión mecánica del universo que conlleva una abolición de la biología y la psicología: recordemos que para Descartes los animales, y el hombre en cuanto corpóreo, son puramente mecánicos. Tanto la biología como la psicología cesan, entonces, de ser dominios autónomos alimentados por evidencias propias. Radica ahí, creemos, el área de mayor discrepancia oculta, y también de mayor fertilidad potencial, en el encuentro de la búsqueda de Ricœur de una hermenéutica ampliada con el pensamiento freudiano.

¿Es lícito ubicar a Ricœur en el marco cartesiano? Él afirma que:

[...] la postulación del ego es la verdad primera para el filósofo que se ubica en la amplia tradición de la filosofía moderna que comienza con Descartes y se desarrolla en Kant, Fichte y la corriente reflexiva de la filosofía europea. Para esta corriente [...] la postulación del *ego* es una verdad que se plantea por sí misma; no puede ser verificada ni deducida; es a un tiempo el planteo de un ser y de un acto; el planteo de una existencia y de una operación del pensamiento: *yo*

*soy, yo pienso*; existir, para mí, es pensar; existo en cuanto pienso. Esta verdad no puede ser verificada como un hecho, ni deducida como una conclusión, debe postularse a sí misma en la reflexión: tal autopostulación es la reflexión; Fichte llamaba a esta primera verdad *juicio tético*. Tal es nuestro punto de partida filosófico (p. 30; la traducción es nuestra).

Ahí se centra el marco de su evaluación de la obra de Freud y sus discrepancias iniciales, y también la oportunidad de incorporar, aunque sea en parte, lo que llama el naturalismo de Freud al servicio de su intento de elaborar una hermenéutica ampliada. En esa vía, Ricœur afirma que la reflexión es una tarea y que la postulación del ego no es algo dado sino también una tarea; no es *gegeben* sino *aufgegeben*. Asimismo, sostiene que dicha reflexión debe volverse interpretación puesto que uno no capta el acto de existir sino en signos desparrramados en el mundo; por lo cual la filosofía reflexiva debe incluir los resultados, los métodos y los presupuestos de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre. Agrega que solo la reflexión abstracta —tal como ocurre en la lógica simbólica— habla desde ninguna parte. Para volverse concreta la reflexión debe perder su pretensión inmediata a la universalidad. Lo que se nos ofrece es una relación de tres términos: la reflexión, la interpretación entendida como restauración del sentido y la interpretación entendida como reducción de la ilusión.

El libro II, «Lectura de Freud», se abre desde la priorización de lo teórico: «encararemos al psicoanálisis desde su lado más exigente, su sistematización, lo que Freud llamó su “metapsicología”» (p. 61; la traducción es nuestra), en la idea —creemos muy discutible— de que «en las ciencias del hombre la “teoría” fundamenta los hechos; los “hechos” del psicoanálisis son armados por la teoría —en términos freudianos, por la “metapsicología”; las teorías y los hechos solo pueden confirmarse o invalidarse conjuntamente» (p. 61; la traducción es nuestra). Considera que la «topografía» freudiana es abstracta al no tomar en cuenta

la naturaleza intersubjetiva de los dramas de los cuales emerge, esto es, que la sistematización freudiana es solipsista pues las situaciones y relaciones de las cuales habla el psicoanálisis y son habladas en el psicoanálisis son intersubjetivas. Partiendo del mecanicismo con que la topografía se modelizó al inicio, toma alternativamente al psicoanálisis como una explicación de los fenómenos psíquicos como conflictos de fuerzas (por tanto como una *energética*) y como una exégesis del sentido aparente a través de un sentido latente, esto es, como una *hermenéutica*. Ese mecanicismo inicial de la teoría freudiana que torna precaria, afirma, la conexión entre energética y hermenéutica, recién se cuestiona en la segunda teoría instintiva, al precio de retornar a una mitología filosófica emblemática por las figuras de Eros, Tánatos y Ananké.

Planteados sus puntos de partida, por motivos de espacio, dejamos aquí el magno texto de Ricœur. Anotemos que su disyunción entre un mecanicismo teoreticista y solipsista y una hermenéutica ubicable en el ámbito del lenguaje reinstala como interior al psicoanálisis la brecha ínsita en los cartesianismos entre una *cogitatio* coextensiva con el lenguaje y una corporeidad en términos mecánicos que engloba en lo mecánico lo pulsional y lo afectivo, lo cual los priva de constituirse en un ámbito evidencial, motivacional, comunicacional y judicial de pleno derecho. Valga aquí la afirmación del físico francés Pierre Duhem de que «Descartes y los filósofos que lo siguen se han negado atribuir a la materia cualidad alguna que no fuese puramente geométrica o cinemática» (1993, p. 105; la traducción es nuestra). Sobre la base de esa brecha cartesiana insalvable sostendrá Ricœur, hacia el final de *Freud y la filosofía*, la realidad del *ello* —pero solo por dar lugar al pensar por parte del exégeta— y la idealidad del sentido, pues el sentido es tal —dice— solo al finalizar el análisis, tras su elaboración en la experiencia analítica y a través del lenguaje de la transferencia. También dirá que el inconsciente es *ello* y solo *ello*, y que sería mitológico sostener que el inconsciente piensa.

Como veremos en seguida, justamente allí, en el hueco que establecen las filosofías entre mecánica y lenguaje se despliega en la indagación clínica

del psicoanálisis el naturalismo freudiano, en una *Deutung* de afectos y ansiedades como nivel evidencial con pleno peso propio. Aclaremos antes que, aunque Ricœur centre el término *Deutung* en un contexto filosófico-hermenéutico negando que el psicoanálisis sea una ciencia observacional, como señaló Jean Laplanche (1992) el término freudiano *Deutung*, que pertenece al alemán corriente antes que al filosófico, es más ostensivo y mucho menos hermenéutico que el vocablo ‘interpretación’: *deuten auf* significa ‘apuntar con el dedo o indicar con los ojos’, esto es, refiere a niveles significativos y comunicacionales netamente extralingüísticos (Ahumada, 1999).

## UN BEBÉ COMO TESTIGO

En intento de ilustrar dichos niveles significativos y comunicacionales, previos y subyacentes al lenguaje, regidos por los afectos y ansiedades que configuran una pragmática, valga atenernos a la injunción bíblica «Y seréis guiados por el niño». Ilustraremos pues con esos grandes olvidados de la filosofía que son el niño y aún más el bebé. Nuestro ejemplo encuadra en el primer año de vida y corresponde, como el juego freudiano de *Fort-Da*, a una observación en la vida diaria (Ahumada, 2008). El bebé-testigo llegaba a los diez meses de edad, limitándose su expresión verbal a «da, da, da»; captaba ya distintos términos, entre ellos los referentes a su chupete y a su mamadera, y los nombres de quienes le eran más inmediatos. Pasaba dos veces por semana varias horas por día en casa de sus abuelos, donde hallaba, en orden de importancia, a quien allí cumplía el rol de cuidadora suya, a la abuela y al abuelo. Estaba más contento cuando los tres se hallaban presentes, buscándolos visualmente. Aunque el abuelo era el menos relevante, lo buscaba con la mirada en su sillón habitual para cerciorarse de si estaba o no. Es indicativo de la vigencia de una pragmática de presencia-ausencia que cuando, por ese entonces, la abuela se ausentó durante algo más que una semana, el bebé cada vez que llegaba a la casa, y estando en brazos de su cuidadora, buscaba con afán a la abuela con la mirada, y ante la respuesta

verbal de que su abuela no estaba (respuesta que pensamos comprendía), insistía ansiosamente en dirigir a su cuidadora con cuerpo y gestos hasta hacerla recorrer todas las habitaciones, para recién entonces tranquilizarse dando por admitida la ausencia de la abuela<sup>1</sup>.

Respondamos, desde esta observación cotidiana, a la afirmación, propuesta por Ricœur, de que el psicoanálisis es interior al lenguaje, tesis, que, como ya dijimos, parte de la postura filosófico-hermenéutica que sostiene que la significación deriva del lenguaje. Así, pues, afirmar que los hombres nacen en el lenguaje, que en la luz del logos se esclarece cada hombre que viene al mundo, poco nos aclara.

Que la dinámica gestual descrita así como los afectos y ansiedades en juego sean interiores a la estructura del lenguaje y deriven dinámicamente de este implicaría nada más y nada menos que suponer que la importancia para el bebé del vínculo con su madre o sus sustitutos —en este caso la abuela— surge de la estructura del lenguaje y está regida por la misma. Anotemos, además, que el bebé se muestra exquisitamente sensible al contexto, noción que incluye un aspecto mnémico-vincular insoslayable: es solo al llegar al departamento de los abuelos y frente a la ausencia persistente de la abuela que el contacto con su ausencia desencadena ansiedad y pone en marcha un pensamiento-en-acción altamente sofisticado, intentando resolver dicha ansiedad con una verificación ostensiva compleja cerciorándose de su ausencia mediante la observación con sus propios ojos al buscarla en cada lugar del ámbito habitual de interacción. En términos freudianos estamos en el territorio de las *Dingvorstellungen*, las ‘presentaciones-cosa’ (*thing-presentations* las llama Strachey), no en el territorio verbal de las *Wortvorstellungen*, las ‘presentaciones-palabra’.

---

<sup>1</sup> En otro trabajo esta observación de un bebé de diez meses de edad ilustra la falacia de distinguir entre, como lo hacen las neurociencias, una memoria procedimental o implícita, sin contenido psíquico, y una memoria declarativa o explícita de individuos y eventos, supuestamente asequible solo a partir de los dos a tres años (Ahumada, 2011).

¿Ayudaría afirmar, tal como plantea Ricœur respecto de Cassirer, que el tema es cómo se atribuye significación a los contenidos sensoriales? ¿Sumaría sostener que fue la ausencia del contenido sensorial (o del dato sensorial) de la presencia de la abuela lo que puso en marcha lo ocurrido? Tal retraducción a un lenguaje cartesiano en función de datos sensoriales —o *signos sensoriales*, como los llama Ricœur— supuestamente sin contenido psíquico, no solo no añadiría nada relevante. Peor, obliteraría lo más crucial de lo que está en juego, el vínculo emocional con la abuela, que pone en marcha la situación de búsqueda en el marco de la sensibilidad al contexto activando en el bebé la expectativa de su presencia. Lejos, tanto de la visión cartesiana de la acción como puramente mecánica cuanto del centraje hermenéutico de la significación en el lenguaje, vale recordar a esta altura el aserto de Wilfred Bion, que creemos ilustra el pensamiento-en-acción de nuestro bebé-testigo y también nuestra breve viñeta clínica: «el uso de las ideas, y los símbolos que las representan, está menos avanzado que el proceso por el cual las ideas evolucionan» (1962, p. IX; la traducción es nuestra). La objeción de que los mecanicismos soslayan los afectos, las ansiedades y los contextos relacionales como dimensiones centrales de las situaciones humanas en proceso tiene, pensamos, amplia vigencia. Así, Ricœur no duda de la opacidad de los afectos, que solo adquieren significación por el lenguaje.

### UNA VIÑETA PSICOANALÍTICA

Un niño de siete años con trastornos de la atención que dificultan su aprendizaje en la escuela (donde se lo sienta en la primera fila para que pueda atender a la maestra) llega a su sesión de mediodía tras su ardua mañana escolar visiblemente molesto, diciendo: «son muchas cosas, no sé si puedo»; y luego repite: «no sé si puedo, yo me canso y le digo a la señorita...». Toma su bolsa de soldados. Al tratar de abrirla se desparraman y con gran irritación intenta ordenarlos. Una vez ordenados los soldados, se sienta en su silla mirando al piso diciendo «no sé qué puedo hacer...».

Tras un par de minutos abre el estuche de sus marcadores con una fuerza tal que rompe el estuche y los marcadores se desparraman. Toma luego los marcadores, los coloca sobre la mesa, busca la plastilina y modela una especie de cordón; juntando los marcadores, los coloca en la palma de la mano del analista rodeándolos con el cordón de plastilina, dándoles cierta fijeza y cohesión. Se anima y pide al analista que los dejen siempre así (efectivamente, en sesiones posteriores sostiene en una mano los marcadores cohesionados por la plastilina). Tras su empeño, el niño suspira mostrando agotamiento, ante lo cual el analista interviene verbalmente diciéndole: «estás haciendo esfuerzos muy cansadores para que tus cosas, tus ideas, estén juntas y no se desparramen». El niño responde: «déjamelos así en la caja y otro día hacemos lo mismo con los colores».

Asistimos aquí, tal como ocurrió con nuestro bebé-testigo, a una secuencia de pensamiento-en-acción, en la que el niño despliega sus dificultades y sus intentos de resolución, mechada en este caso, tratándose de un niño de ocho años, con sus comentarios verbalizados, y, además, con una intervención verbal del analista. Vale aquí también el término pensamiento-en-acción, pues es en el nivel de la pragmática de la acción lúdica que surge la secuencia principal de la significación en evolución, a través de la dramatización actuada en el juego. En este caso, la secuencia central de la significación ilustra el modo en que, tal como en la escuela, se desparraman en la sesión los contenidos internos del niño y se requiere la agotadora tarea de ligarlos de un modo más coherente. Es razonable asumir que al avanzar la evolución psíquica el lenguaje cumplirá para el niño, en muchos momentos, una tarea de cohesión de los contenidos psíquicos en juego comparable al ligamen que cumple en la sesión descrita —y en sesiones subsiguientes— el cordón de plastilina. Asistiremos en tal caso a una doble referencia en el lenguaje. Al objeto externo como referente, clásico en la lógica y la filosofía del lenguaje, se suma una referencia interna, la mayor parte de las veces fuera de la conciencia, ubicable en su propia tarea de construcción como persona: su construcción como sujeto antes que una arqueología del sujeto.

## ¿HACIA UNA VISIÓN BINOCULAR?

Vimos que desde Cassirer hasta Ricœur los planteos hermenéuticos, centrados en símbolos sin el suficiente anclaje en el decurso vivido, recurren a ese artificio *entelequial* de los mecanicismos aplicados a lo humano, la noción cartesiana de dato sensorial, de contenido sensorial sin contenido psíquico, al cual se adosará luego la significación, aportada por el lenguaje. En un libro posterior, *El conflicto de las interpretaciones* (1969), Ricœur revisa dicha postura para arribar a una crítica concreta del *cogito*. Indica que ya Maurice Merleau-Ponty sugirió que la carnalidad de los instintos freudianos abre las puertas a una *arqueología del sujeto*. Sostiene que a partir de los desarrollos freudianos en los que el sujeto se plantea en el nivel instintivo antes que plantearse en el reflexivo, podemos, hoy, reconocer al *cogito* cartesiano como un *cogito* ilusorio, que asume vanamente el papel de acto fundacional en el cual el pensar toma prioridad respecto del existir: *pienso*, luego *existo*. Afirma: «Es desde el narcisismo que se induce la identidad del *cogito* reflexivo con la conciencia inmediata, haciéndome creer que soy tal como pienso que soy» (1969, p. 238; la traducción es nuestra). Señala, entonces, que la función filosófica del pensamiento freudiano es introducir una brecha entre la apodicticidad del *cogito* abstracto y la reconquista de la verdad del sujeto concreto. En esa brecha, dice, se desliza la crítica del falso *cogito*, la deconstrucción de los ideales del *ego* que forman una pantalla entre el *ego* y uno mismo, «deconstrucción que constituye una especie de trabajo de duelo» (Ricœur, 2004, p. 239; la traducción es nuestra).

Pero no es a partir de la teoría sino de su lectura de la técnica psicoanalítica que vislumbra, Ricœur (1969), en el psicoanálisis, mucho más que otros filósofos: un camino hacia lo que llamó *la reconquista de la verdad del sujeto concreto*. Citando escritos de Freud sobre la técnica, *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* (1915) y *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica* (1919), considera que dichos textos, de una claridad ejemplar, abren un abismo entre lo que puede la reflexión extraer

de sí y lo que solo una práctica puede lograr. Las observaciones de Freud sobre el manejo de la transferencia le muestran, afirma, la irreductible diferencia entre la fenomenología, aún la más existencial, y el psicoanálisis como actividad clínica: «una relación de trabajo-a-trabajo, trabajo del analista y trabajo del analizado, caracteriza la especificidad del psicoanálisis y lo constituye como técnica» (2004, p. 179).

Coincidimos en que la técnica psicoanalítica es una antitécnica, pues no corresponde al mundo de la técnica que apunta a dominar la naturaleza —y a dominar lo humano— a través de tecnologías. El proceso clínico del psicoanálisis apunta a la veracidad. Pero desde el ejercicio de dicha antitécnica debemos diferir cuando, siguiendo la línea hermenéutica, Ricœur insiste en que el proceso del psicoanálisis se da enteramente en el campo del lenguaje y, por ende, no hay «hechos» ni observación en el psicoanálisis, sino solo la interpretación de una historia narrada. Aunque el psicoanalista de adultos se circunscribe en alguna medida al campo del lenguaje, la observación visual del *aquí-y-ahora* de la interacción —pues desde su sillón el analista está atento al semblante y los gestos de su analizado en el diván— y, desde luego, la intuición, desempeñan un rol contextual. En el caso del analista de niños, las tareas extralingüísticas del psicoanalista se hacen obvias en el papel mayor de la observación del juego y de los dibujos del niño y también en la debida asunción de los roles lúdicos actuados que a lo largo del proceso el niño le propone (Gomberoff, 2008). Y en lo que al analizado concierne, niños y adultos no solo escuchan al psicoanalista en el nivel verbal sino que además lo ponen a prueba bajo observación, escrutándolo con igual o mayor atención que la que dedican a los contenidos psíquicos que les surgen.

Si bien Ricœur enuncia como irreductible la diferencia entre lo que puede aportar la fenomenología y lo que provee el psicoanálisis como actividad clínica y como relación de trabajo-a-trabajo del analista y del analizado —siendo esta su especificidad— y admite que la comprensión libresco no puede sustituir a la experiencia de un psicoanálisis personal; piensa, sin embargo, que lo allí vivido es comunicable de modo tal que

la experiencia analítica puede transponerse al nivel de la teoría mediante conceptos descriptivos en un segundo nivel de conceptualización. Con lo cual asume que «el filósofo en cuanto tal puede comprender la teoría psicoanalítica y aún, en parte, la experiencia psicoanalítica» (2004, pp. 160-161). Esto supone que la teoría psicoanalítica recoge, desde su generalidad, lo ocurrido en los procesos singulares de las indagaciones clínicas psicoanalíticas, que serían con ello reconstruibles a partir de la teoría. Nada más lejos de lo que sucede y esto marca, creemos, los límites y las debilidades del psicoanálisis y de la filosofía.

La experiencia psicoanalítica pone en marcha un contexto del descubrimiento de hechos psíquicos singulares y, en buena medida, impredecibles y lo que conocemos como teoría psicoanalítica solo recoge en forma laxa lo que sucede en el proceso. Así, podemos hablar de una teoría del *insight* y puede esta ayudarnos en nuestra tarea, pero de ningún modo será por sí misma capaz de determinar los sucesivos *insights* que se irán desarrollando en cualquier caso particular. Opuestamente a lo que Ricoeur considera cartesianamente como sistema científico, que puede caracterizarse como un sistema cerrado (p. 65), lo que en psicoanálisis llamamos teoría está dado por conceptos abiertos sin límites precisos entre sí, que no son susceptibles de emplearse para la deducción rigurosa. Lo concerniente al «contexto de verificación» adopta en el proceso clínico la forma de la verificación informal, susceptible de someterse a su vez a indagación de modo reiterado, en la medida en que lo requieran nuevas e imprevisibles evidencias. Como bien dijera Freud (1914), las teorías en psicoanálisis no son sino andamiajes prestos a ser descartados en cuanto nuevos hallazgos lo requieran. No hay, pues, en el psicoanálisis distinción neta entre contexto de descubrimiento y contexto de verificación, tal como sí puede ocurrir en las ciencias deductivas. Aún en estas, tal distinción rige solo en los periodos que Thomas Kuhn llama de *ciencia normal*.

Desde el neokantismo de Cassirer hasta Ricoeur, tanto para las filosofías fenomenológico-hermenéuticas cuanto para las epistemologías en boga desde Immanuel Kant hasta Ernest Nagel, Richard B. Braithwaite,

Adolf Grünbaum y Karl Popper, las ciencias formales o deductivas —y centralmente la física— se constituyen en modelo universal acerca de qué es ciencia, dejando del todo de lado la estructura de la adquisición de conocimientos en las muy diversas ciencias observacionales. De allí que en un escrito final, ese logicista y deductivista impenitente que fue Popper (1994) debió admitir que su demarcacionismo no daba entrada a Charles Darwin en los recintos de la ciencia. Lo mismo le ocurriría con esa hija de Darwin, la etología, y le ocurrió, a lo largo de décadas, con el psicoanálisis.

Sucede que las nociones formalistas-deductivistas de la ciencia que dominan las filosofías no contribuyen a articular una visión binocular entre la filosofía y las ciencias observacionales, incluyendo esa particular ciencia observacional de la complejidad de lo psíquico que es el psicoanálisis. Más que con una visión binocular —que implica una coordinación convergente— solemos toparnos con una bizquera divergente. Empero, como vimos, la búsqueda de una hermenéutica ampliada, de una hermenéutica concreta, es susceptible de generar acercamientos relevantes, que lo serían mucho más si la reflexión hermenéutica estuviera dispuesta a ceder en su noción de base de que la significación reside en el lenguaje como horizonte último y supiera dar lugar a los afectos, a las ansiedades y al rol prioritario del contexto en los eventos humanos, como lo hace Freud en lo que Ricoeur llama *su naturalismo*. También, al hecho —que Ricoeur no consigue considerar sino como mitológico— de que el pensar es en su origen inconsciente, situación que Freud tenía clara desde 1895, pues en los *Estudios sobre la histeria* señala que los procesos de pensamiento solo se hacen conscientes por momentos y muchas veces en forma fragmentaria (Breuer & Freud, 1895). Aún el pensamiento creador en las ciencias surge desde las profundidades del psiquismo, muchas veces en forma de imágenes, como lo muestran elocuentemente los relatos de descubridores pioneros en diversas ciencias, desde Friedrich August Kekulé, en la química, a Albert Einstein, en la macrofísica, y hace poco el matemático Andrew Wiles en el arduo proceso de resolución del último teorema de Fermat.

También Louis Pasteur, afirmando que la suerte favorece a las mentes preparadas, se atiene a lo aleatorio del momento del darse cuenta, del pensar que conduce al descubrimiento. La idea de que el proceso del pensar pertenece de pleno derecho a lo regido por la conciencia es un pertinaz prejuicio cartesiano.

En el cuestionamiento del *cogito* cartesiano reside, desde nuestro punto de vista, el acierto mayor de Ricœur (1969) en su aproximación a las ideas de Freud. Es a partir de los planteos freudianos de un sujeto instintivo anterior al sujeto reflexivo que se cuestiona el papel fundacional del pensar respecto del existir, entronizado en la fórmula *pienso, luego existo*, fórmula que me hace pensar que soy tal como pienso que soy. Agreguemos que la apodicticidad del *cogito* abstracto, de la reflexión en sí misma, no solo prioriza el pensar sobre el existir, sino que en el vasto ámbito del pensamiento —que, como Freud bien sabía, abarca una multiplicidad de niveles extralingüísticos y lingüísticos, muchas veces contradictorios entre sí— el *cogito* prioriza los modos deductivos en los que la reflexión se autonomiza al punto de volverse autosuficiente pareciendo bastarse a sí misma y prioriza la cerrazón de los sistemas formales organizados al modo de la deducción, en la ambición de cosechar certezas.

Que, como muy bien capta Ricœur (1969), haya un abismo entre lo que la reflexión logra extraer de sí misma y lo que solo una práctica clínica concreta puede lograr nos enfrenta con los límites ínsitos de la filosofía y de las teorías psicoanalíticas. La reflexión filosófica no puede acceder a develar las peculiares complejidades que presenta cada situación concreta en su singularidad y tampoco pueden los intentos de construcción de teoría del psicoanálisis recoger y transmitir la riqueza singular que devela cada proceso clínico. En el camino, arduo e ineludiblemente personal, hacia lo que llamó Ricœur la reconquista de la verdad del sujeto concreto, abarcar la irreductible singularidad de lo que está en juego está más allá de la reflexión filosófica y de las conceptualizaciones teóricas del psicoanálisis. Como dice un refrán inglés, «Dios está en los detalles».

Digamos, para finalizar, que en la hermenéutica de la sospecha Ricœur (1965) aúna a Marx, Nietzsche y Freud en la invención de una crítica «destructiva» y de un arte de interpretar. Se puede objetar, empero, que sus discordancias superan ampliamente a las coincidencias. Si Marx y Nietzsche, dirigiéndose resueltamente a lo social y a lo cultural, proponen soluciones radicales —la revolución proletaria y la reversión de todos los valores— en el afán de acceder de una vez por todas a un devenir histórico plenamente humano, en cambio el arte de interpretar freudiano nos aporta, más modestamente, un método, otorgando a cada uno la oportunidad de un proceso de indagación propio, de un doble trabajo de sus evidencias personales. En cuanto a la actitud de cuidado del objeto por parte del analista, la neutralidad benevolente, mal puede calificársela, aunque fuese solo metafóricamente, de destructiva, en tanto que la apertura del trabajo-a-trabajo en la indagación clínica compartida poco merece el rótulo de sospecha. Con lo cual, bien puede objetarse a su postulación de una hermenéutica de la sospecha lo que en un libro ulterior, *Uno mismo como otro* (1990), cuestiona Ricœur a la filosofía: recurrir a la hipérbole, a la práctica sistemática del exceso en la argumentación filosófica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ahumada, Jorge L. (1999[1990]). Interpretación y creacionismo. En *Descubrimientos y refutaciones. La lógica de la indagación psicoanalítica* (pp. 219-241). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ahumada, Jorge L. (2008). La pragmática como trasfondo ineludible. Crítica de la hegemonía del lenguaje y de la idea de cientificidad en Wittgenstein. *Revista de Psicoanálisis*, 64, 735-758.
- Ahumada, Jorge L. (2011). Introduction. On the Place and Limits of Psychoanalytic Knowing. En *Insight. Essays on Psychoanalytic Knowing* (pp. 1-18). Londres: Routledge.
- Bion, Wilfred R. (1962). *Learning from Experience*. Nueva York: Basic Books.

- Breuer, Josef & Sigmund Freud (1895). *Estudios sobre la histeria*. En *Obras completas*. Volumen 2. Buenos Aires: Amorrortu.
- Duhem, Pierre (1993[1916]). *La théorie physique. Son objet. Sa structure*. París: Vrin.
- Freud, Sigmund (1914). *Introducción del narcisismo*. En *Obras completas*. Volumen 14. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1915). *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*. En *Obras completas*. Volumen 12. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1919). *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*. En *Obras completas*. Volumen 17. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gomberoff, Eitan (2008). «Jugar el juego propuesto». Acerca del analista y las propuestas lúdicas del niño. *Revista de Psicoanálisis APdeBA*, XXX(2-3), 269-284.
- Laplanche, Jean (1992). Interpretation between Determinism and Hermeneutics. A Restatement of the Problem. *International Journal of Psychoanalysis*, 73, 429-445.
- Popper, Karl R. (1994). *The Myth of the Framework. In Defense of Science and Rationality*. Londres: Routledge.
- Ricœur, Paul (1970[1965]). *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. New Haven-Londres: Yale University Press.
- Ricœur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.
- Ricœur, Paul (2004[1969]). *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*. Londres: Continuum.



## LAS EMOCIONES COMO JUICIOS DE VALOR: UN DIÁLOGO INTERDISCIPLINARIO

*Pepi Patrón*

El título de este artículo pone en juego una relación entre las emociones y los juicios, las emociones y la razón, conceptos que muchas veces en la historia de la filosofía se consideran como opuestos o excluyentes: una cosa son las emociones, supuestamente irracionales ellas, y otra muy diferente, los juicios, que obedecen al ejercicio de la razón. Podría decirse lo mismo, pero a la inversa, en el psicoanálisis: el terreno de las emociones poco tiene que ver con el ejercicio consciente y deliberado de la razón. Y, más aún, hablamos de juicios de valor, es decir, de considerar algo como bueno o malo, correcto o incorrecto, justo o injusto, lo cual nos pone de lleno en el plano de la ética. Es interesante mencionar que, incluso, en términos de género, muchas veces se ha empleado la dicotomía emoción/razón para diferenciar lo femenino de lo masculino: las mujeres somos emocionales; los hombres, prioritariamente racionales. Nosotras pertenecemos al ámbito de lo doméstico, lo natural, lo reproductivo; los hombres, al ámbito de la cultura, la civilización, al poder público.

Esta ha sido también una postura extrema, que ha hecho del discurso feminista un discurso muy cerrado sobre sí mismo y poco audible para los demás. El cuerpo humano, y aún más dramáticamente el cuerpo de una mujer, es una extraña encrucijada entre *zoé* y *bíos*, fisiología y narración, genética y biografía, dice Julia Kristeva. Pero no se trata solo del cuerpo

de la mujer, «desde luego, la bisexualidad psíquica, que el psicoanálisis encuentra en toda persona, permite suponer que un hombre puede asumir esa feminidad, incluso experimentar esa maternidad definida como una tensión del amor entre *zoé y bíos*» (2000, p. 63).

Propongo, pues, desde el título, un vínculo entre las emociones y la ética que significa meternos en problemas. Pero de eso se trata en la filosofía, de problematizar, cuestionar, discernir y criticar.

Obviamente, ni las supuestas dicotomías lo son tanto, ni la idea es originalmente mía. Tomo la frase de un magnífico libro de Martha Nussbaum que lleva en castellano el curioso título *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, cuyo propósito, en diálogo con la literatura, la música y el psicoanálisis, desde la filosofía, es retomar algunos de los elementos centrales de las propuestas de los estoicos de la Grecia antigua, también desarrolladas por romanos como Séneca o Marco Aurelio. Este planteamiento sostiene que las emociones son evaluaciones o juicios de valor que atribuyen a las cosas y a las personas que están fuera del control de esa persona una gran importancia para su florecimiento. Se nos aclara que aquello que está «fuera de control» también incluye, por ejemplo, la propia salud y la enfermedad (2008, p. 24). Quedan aquí contenidas tres consideraciones importantes: primero, la idea de una *valoración cognitiva o evaluación*; segundo, la idea del *floreamiento propio*, y, tercero, la idea de la *relevancia de los objetos externos en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos*.

Y, precisamente en la medida en que se atribuye a algo o a alguien relevancia para nuestro propio bienestar, «reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta, frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente» (p. 41).

«Nuestra naturaleza necesitada e incompleta»: no es de extrañar, entonces, que el libro venga precedido por dos epígrafes, uno de Marcel Proust y otro de Sigmund Freud. El texto de Freud, de 1921, dice: «Así, el nacimiento representa el paso desde un narcisismo que se basta por completo a sí mismo a la percepción de un mundo exterior variable y al primer descubrimiento

de objetos. De esta transición, demasiado radical, resulta que no somos capaces de soportar durante mucho tiempo el nuevo estado creado por el nacimiento y nos evadimos periódicamente de él, para hallar de nuevo en el sueño nuestro anterior estado de impasibilidad y aislamiento del mundo exterior». Comenta Nussbaum al final de la introducción: «El dolor físico no es nada en comparación con la aterradora conciencia de la indefensión, casi insoportable sin el cobijo de un sueño que recuerde el seno materno. Cuando nos despertamos hemos de hallar el modo de vivir en ese universo de objetos. Sin la inteligencia de las emociones tenemos pocas posibilidades de enfrentarnos bien a ese problema» (2008, p. 37).

Hay, nos dice la autora, mucho en juego en la decisión de considerar de esta forma a las emociones: como respuestas inteligentes a la percepción de valor. «Si las emociones están imbuidas de inteligencia y discernimiento y si contienen en sí mismas conciencia de valor e importancia, no pueden, por ejemplo, dejarse fácilmente a un lado a la hora de dar cuenta del juicio ético, como ha sucedido a menudo en la historia de la filosofía» (p. 21). Las emociones, el amor, la aflicción, la ira, la indignación o la compasión, tendrán que considerarse como parte esencial del razonamiento ético.

Por supuesto que la relación de la ética con las emociones es tan antigua como la filosofía griega. Aristóteles dice de las emociones que son «aquellas afecciones que causan que los hombres cambien sus opiniones en relación con sus juicios, y que son acompañadas por pena y placer» (*Retórica* 1378a20ss)<sup>1</sup>. Así, por ejemplo, definía la compasión de la siguiente manera: «Sea la compasión cierta pena por un mal que aparece grave y penoso en quien no lo merece, el cual mal se podría esperar padecerlo uno mismo o alguno de los allegados, y esto cuando aparezca cercano; porque es claro que es necesario que el que va a sentir compasión esté en situación tal que pueda creer que va a sufrir algún mal o bien él mismo o bien alguno de sus allegados [...]. (*Retórica* 1385b8 y ss.).

---

<sup>1</sup> Traducción propia tomando en cuenta la versión en inglés de la Loeb Classical Library (ver bibliografía).

Es interesante poner este ejemplo aristotélico de la compasión pues ella es considerada por muchos autores como la emoción «más aprobada por la tradición filosófica a lo largo de los años. Max Horkheimer se ha referido a ella como «el sentimiento moral más propio de nuestro tiempo». *Compasión*, dice Victoria Camps, es la traducción latina del griego *simpatía*, sentimiento en el que David Hume hizo descansar su concepción de la moralidad (2011).

Nussbaum señala que esta definición de la emoción de la compasión tiene tres elementos cognitivos: el primer requisito cognitivo de la compasión es una creencia o una evaluación según la cual el sufrimiento es grave, no trivial (2008). El segundo es la creencia de que la persona no merece ese sufrimiento. El tercero es la creencia según la cual las posibilidades de la persona que experimenta la emoción son parecidas a las del que padece el sufrimiento. Más allá de su posterior discrepancia con el tercer elemento, ella insistirá en la propia *eudaimonia* (clásicamente traducida por felicidad y que es fin que todos perseguimos como bueno, en la ya clásica definición aristotélica). Que las emociones sean *eudaimonistas*, significa que tienen que ver con el florecimiento de la persona que las tiene y de la consideración del valor real de aquello que las provoca. En el caso de la compasión, se debe considerar el sufrimiento de la otra persona como una parte significativa del propio esquema de objetivos y metas. Más allá de estas importantes precisiones, creo que queda claro que la compasión implica juicios de valor que no pueden, de modo alguno, al considerar las emociones, ser dejados de lado.

Contra la idea de las emociones como fuerzas irracionales, privadas de pensamiento, Nussbaum nos propone que las emociones son, en primer lugar *acerca de algo*, tienen objeto (2008). En segundo lugar, este objeto es de carácter *intencional*, es decir, figura en la emoción tal como es percibido o interpretado por la persona que la experimenta. En tercer lugar, las emociones encarnan *creencias* muy complejas. Y, en cuarto lugar, en tanto son intencionales y contienen creencias, el *valor* les concierne, es decir, contemplan su objeto como investido de valor o importancia

y no solo para el propio florecimiento de la persona que la valora, sino como alguien que es valioso por sí mismo, como un fin en sí mismo.

Está claro que no se trata simplemente de retomar los postulados de los antiguos estoicos. Nos enfrentamos a la propuesta de una suerte de concepción neoestoica contemporánea, que, si bien retoma de ella la inteligencia de las emociones, en ningún caso asume algunas de las consecuencias normativas y éticas del estoicismo, como alcanzar una sabiduría que implica, precisamente, la *apatía* (*a pathos*) o el no dejarse afectar por el sufrimiento o que es mejor extirpar las emociones por completo de la vida humana. Pero no es solo estoica la definición de las emociones como encerrando un contenido cognitivo: es larga la tradición en la historia de la filosofía que así lo hace. Autores tan diversos como Aristóteles, Cicerón, Séneca, Spinoza, Hume y Smith (en la tradición inglesa de los sentimientos morales) forman parte de ella.

¿Qué es lo que las concepciones clásicas no toman en cuenta en su concepción de las emociones? Precisamente la historia individual, en tanto dichas concepciones nunca mostraron interés por la infancia, ni se interrogaron en ningún momento acerca del modo en que las experiencias tempranas determinan la vida emocional de la madurez. Tenemos que preguntarnos, «cómo la combinación, en la cría humana, de un estado de necesidad extrema y de madurez cognitiva, de apego intenso y de separación incipiente, conforma para bien o para mal la geografía de la vida emocional» (Nussbaum, 2008, p. 27).

Otros dos elementos que la propuesta que aquí discutimos añade a la concepción estoica son la incorporación de la cognición no lingüística y el papel de las normas sociales. Todo lo cual nos acerca a un diálogo, muy fructífero a mi juicio, entre ética y psicoanálisis. Otra vez, entre razón y emoción. Se trata más que de la capacidad lingüística, de «la capacidad general de ver X como Y, donde Y supone una noción de relevancia o de importancia para el bienestar propio de la criatura» (2008, p. 26).

Las emociones no son, entonces, fuerzas ciegas, irracionales, que carecen de todo discernimiento o inteligencia, opuestas a la razón y que

simplemente padecemos. Una de las principales razones, dice Nussbaum, por la que las emociones se experimentan, en ocasiones, como energías externas desligadas de nuestras formas actuales de valorar es que a menudo derivan de un pasado que comprendemos de modo imperfecto (2008). Preservamos en nuestro interior material de gran trascendencia procedente de nuestras relaciones de objeto tempranas. De allí la importancia de examinar dicha historia. Volveré sobre esto.

Dice la autora: «La consideración de las emociones como una forma de pensamiento evaluativo nos muestra que la cuestión de su papel en una vida humana buena es parte esencial de una interrogación general acerca de la vida humana buena» (p. 32). En suma, significa decir que las emociones suponen la combinación del pensamiento sobre un objeto y el pensamiento sobre la relevancia o importancia de dicho objeto. Encierran siempre una valoración o una evaluación. Son, pues, una clase de juicio. Es decir, las emociones tienen un papel decisivo en la vida ética del ser humano.

Es interesante notar desde ya que una de las polémicas tesis de Hannah Arendt sobre la «banalidad del mal», en relación con el nazi Adolf Eichmann, es que la banalidad de este sujeto residía en una incapacidad de pensar en el sentido, precisamente, de juzgar. Era perfectamente incapaz de ponerse en el lugar de otro, de pensar desde el punto de vista de otros, según la clásica definición kantiana del juicio reflexionante (1999). Sin embargo, Eichmann fue al mismo tiempo declarado una persona psicológicamente normal. Podríamos ahora, con estas herramientas conceptuales sobre la naturaleza cognitiva de las emociones, preguntarnos si no podría ser legítimo decir que Eichmann (que, por ejemplo, quería mucho a su familia) era incapaz de sentir ciertas emociones por los judíos o los gitanos o los comunistas. No sé si a Arendt le gustaría esto, pues a propósito de sus estudios sobre la Revolución Francesa, ella consideraba a la compasión, justamente, como «una virtud pervertida por demasiado subjetivizada. La auténtica virtud es la solidaridad, que no se basa en “amor” por los hombres, sino en ciertas “ideas”, como la de igual dignidad de todos los humanos» (Camps, 2011, pp. 139-140).

No se puede obviar, sin embargo, que las emociones plantean varios problemas, sobre todo en su relación con la ética. Primero, en la medida en que suponen el reconocimiento de las propias necesidades y de la falta de autosuficiencia, las emociones nos revelan como vulnerables, con lo cual se compromete demasiado la dignidad de la propia capacidad de acción. Segundo, las emociones se centran en nuestros objetivos propios y representan el mundo desde la perspectiva de dichos objetivos y proyectos antes que desde un punto de vista estrictamente imparcial (ideal de las éticas con pretensiones universalistas, válidas para todos en tanto que seres racionales; Kant o Habermas, por ejemplo). Y, además, se desarrollan en relación con apegos y vínculos extremadamente estrechos e íntimos, que datan de relaciones tempranas y muy particulares, que «proyectan su sombra sobre las relaciones de objeto (objetales) posteriores». Por ello, las emociones parecen demasiado parciales o tendenciosas y muchas teorías éticas o morales sostienen que convendría guiarnos por formas de razonamiento más objetivas. Tercero, las emociones parecen caracterizarse por la ambivalencia hacia su objeto. Amor y odio suelen ir juntos en nuestras relaciones tempranas. De allí que no deberíamos confiar en las emociones para la vida ética, sino en la guía más impersonal de las reglas del deber (Nussbaum, 2008, pp. 33-34).

Espero que ya resulte claro por qué es tan importante aquí el diálogo con el psicoanálisis (además de la literatura y la música). De alguna manera, todo el libro de Nussbaum es un intento por responder a estos problemas.

Ya el texto que hemos mencionado de Freud hace bastante explícita la vulnerabilidad del ser humano al nacer. Es indudable que la mayor parte del tiempo las emociones nos vinculan a elementos que consideramos importantes para nuestro bienestar, pero que no controlamos plenamente. «La emoción registra esa sensación de vulnerabilidad de control imperfecto» (2008, p. 66). Así, el miedo, la esperanza, la compasión, la ira, la envidia, los celos, la aflicción muestran claramente estas características. Hay cambios que no podemos controlar. Lo mismo puede decirse de la alegría y el amor: en el interior de su estructura cognitiva específica albergan la idea

de una fortuna incierta o de la posibilidad del cambio. El amor erótico, por ejemplo, implica de manera notoria la idea de inestabilidad en ese mismo sentido. Sin embargo, a veces toma mucho tiempo el reconocer que experimentamos aflicción, ira o miedo. El planteamiento freudiano, por su parte, hace claro que tenemos, muchas veces, resistencia a reconocer la propia vulnerabilidad (2008).

Es evidente que los seres humanos experimentamos las emociones de formas modeladas tanto por nuestra historia individual cuanto por las normas de la sociedad en la que vivimos. «Si sostenemos que las creencias sobre lo que es importante y valioso desempeñan un papel fundamental en las emociones, podemos ver de inmediato cómo tales creencias pueden ser modeladas con fuerza por las normas sociales» (p. 170). Según Nussbaum, los estoicos se interesaron apenas por tales normas. Pero, y esto es interesante, lo encuentra bastante común también en el psicoanálisis, «donde el papel de los factores culturales en la formación del proceso de desarrollo apenas está empezando a discutirse» (p. 171). Según dice, con frecuencia (los psicoanalistas) experimentan dificultades para distinguir, en lo que observan, lo universal de lo local, y muchas veces ni siquiera se plantean la cuestión. Es posible percibir patrones culturales propios de Viena en los pacientes de Freud, rasgos de la vida emocional británica en los de John Bowlby y Donald Winnicott, estilos estadounidenses de paternidad en los sujetos paternos de Margaret Mahler y Daniel N. Stern, entre otros. (Por supuesto, los antropólogos estarían en el otro extremo.) Supongo, sin embargo, que la propuesta freudiana del súper-yo va en la línea de la moral de una sociedad. Por otro lado, también es claro que muchos de los supuestos del psicoanálisis tienen pretensiones de universalidad transcultural, de ser comunes a la humanidad.

Entre estos rasgos comunes, Nussbaum destaca uno que se relaciona con un problema ya mencionado a propósito de la «banalidad del mal» en el sujeto Eichmann (2008). Todo ser humano normal, considera ella, es capaz de imaginarse cómo es estar en la piel de otros, y desde la primera infancia practica constantemente esta habilidad. Este pensamiento

perspectivista resulta fundamental para la vida emocional y moral humana. Y, yo añadiría, para la vida política. Tenemos el legítimo derecho de preguntarnos por qué los Eichmanns de este mundo o los Gonzalos de este país no son capaces de ese perspectivismo. No creo que la respuesta vaya del lado de la pura patología. Según Arendt la excesiva «normalidad» de Eichmann, su lenguaje lleno de clichés y de eslóganes, su incapacidad de pensar por sí mismo, lo alejaban de la realidad (1999). Hacía exactamente lo que su sociedad le pedía que hiciese: matar judíos de manera eficiente.

Somos, y esto también es común en la humanidad, una especie físicamente débil y cognitivamente madura a una edad temprana, mientras aún estamos indefensos desde el punto de vista físico. El bebé humano es el único que no puede llegar por sí mismo a su fuente de alimentos. De allí la radical importancia de los apegos intensos a los progenitores y cuidadores. Son «omnipresentes, al igual que las bases tempranas de la empatía imaginativa y la compasión social» (Nussbaum, 2008, p. 180). Ahora bien, es justamente Winnicott quien destaca que la cultura solo existe en las historias de los individuos. El planteamiento de las emociones que aquí discutimos se propone hacer justicia a la historia narrativa de la personalidad individual. En este punto Winnicott tiene toda la razón, dice Nussbaum: «la clave para la psicología social y de grupo es la psicología del individuo» (citando al autor).

Es interesante señalar que, desde una perspectiva distinta, Axel Honneth (1997) en su ya célebre libro *La lucha por el reconocimiento*, en el que concibe el reconocimiento como la categoría moral fundamental y abarcadora, propone tres formas de reconocimiento recíproco: de la dedicación emocional, que conocemos en las relaciones de amor o de amistad, que se distinguen del reconocimiento jurídico y de la adhesión solidaria.

En lo que al amor se refiere es precisamente la *teoría de las relaciones objetales* de Winnicott la apropiada para facilitar el entendimiento del amor como una relación de interacción, en cuya base yace un modelo específico de reconocimiento recíproco (1997).

Nussbaum retoma a Winnicott partiendo de la convicción de que «todas las emociones se refieren, al menos en parte, al pasado». Pretende demostrar que «las emociones de un ser humano adulto no pueden entenderse si no se comprende la historia de su primera infancia y su niñez» (2008, p. 209). Lo que Nussbaum argumenta, apoyándose en Winnicott es que «el contenido cognitivo de las emociones llega envuelto en una historia narrativa completa, y si no hacemos referencia a dicha historia no podremos dar plena cuenta de las emociones mismas» (pp. 210-211).

Obviamente, no voy a entrar aquí a describir la propuesta de Winnicott que, sin duda alguna, los psicoanalistas conocen mucho más que yo y que probablemente Honneth y Nussbaum, pues tienen una práctica clínica que los filósofos no tenemos. Lo que esta concepción de las emociones, de la mano de Bowlby, Winnicott y otros psicoanalistas, quiere interrogar es si es posible que haya propiedades del desarrollo emocional que puedan suministrar cierto auxilio a la moral o si es posible incitar pautas evolutivas que sean más proclives a respetar y menos dadas a subvertir las normas morales (lo cual no significa que subvertir algunas normas morales sea malo por sí mismo).

Sostiene esta autora que los primeros teóricos de la escuela de las relaciones objetales completan y dan cuerpo a una teoría neoestoica de la emoción: «La prolongada indefensión del bebé humano determina su historia, y el drama con que inaugura su infancia es el de su estado de indefensión ante un mundo de objetos: un mundo que contiene cosas tanto buenas como amenazadoras, todo lo que quiere y todo lo que necesita» (p. 214). Aquí se menciona a Ronald Fairbairn, Nancy Chodorow y Christopher Bollas, así como a Winnicott, Bowlby y Hardy, entre otros.

El cuidado, el sostenimiento, el entorno facilitador para el bebé son aquí ampliamente desarrollados. Bowlby, por ejemplo, muestra que algunos experimentos realizados con simios sugieren que los animales que están bien alimentados por un dispositivo mecánico duro y espinoso necesitan aferrarse a algo suave y reconfortante. Si esta necesidad no se ve satisfecha, el cachorro crece con severos problemas de conducta.

(Por supuesto, aquí nuestra filósofa estadounidense muestra reparos sobre el carácter moralmente controvertido de estas experiencias, pues como resultado de estas, ciertos animales se vuelven psicóticos e incapaces de llevar una vida normal [p. 218].)

De manera interesante, señala casi de pasada que los psicoanalistas no han hecho excesivo hincapié en lo maravilloso e interesante que es el mundo, pues suelen ser más epicúreos que el propio Lucrecio: de hecho, retratan las tendencias básicas del bebé como dirigidas únicamente a la evitación de sufrimiento y la molestia. Por su parte, Winnicott llama la atención sobre la importancia de los impulsos creativos del niño y el placer que encuentra al comenzar su actividad imaginativa (p. 222).

«Su majestad: el bebé», dijo alguna vez Freud. Según Winnicott, un sostenimiento (*holding*) «lo bastante bueno» permite al pequeño o pequeña ser al mismo tiempo omnipotente y del todo dependiente, estar en el centro del universo y a la vez apoyarse en otra persona. Esta ambivalencia del amor humano es fundamental para entender las ideas morales: el mal se puede retribuir con bienes, la niña agresiva puede ser perdonada. La moralidad, en esta lectura, no llegaría a existir si no es por las emociones, las cuales resultan cruciales para que se mantenga (p. 257).

Las emociones son necesarias para suministrar al niño que se está desarrollando un mapa del mundo. Las emociones del pequeño son su reconocimiento de dónde se encuentran las cosas buenas y dónde las malas. La interdependencia madura de la que habla Winnicott implica que una norma de madurez psicológica formula una regla para la vida pública: un compromiso de atender a las necesidades básicas, o por decirlo de otra manera, de garantizar un conjunto de capacidades elementales (propuesta con Amartya Sen sobre el desarrollo humano).

Y ya que mencionamos la vida pública, y en tiempo de grandes manifestaciones de los «indignados», quisiera para terminar, hacer unas breves reflexiones sobre la emoción tan mentada desde los griegos como «indignación (moral)» en relación con la tan humana capacidad de hacer el mal. La indignación según el filósofo analítico Peter Frederick Strawson,

en «Freedom and Resentment», es un sentimiento reactivo «moral» porque es «impersonal, desinteresado o generalizado», a diferencia del resentimiento. La indignación, en la medida en que despersonaliza la causa del sentimiento (la persona específica) y lo dirige contra injusticias por sí mismas reprobables, sí puede llegar a ser un acicate para la conducta virtuosa.

## **SOBRE LA INDIGNACIÓN MORAL Y EL MAL**

Ya hemos mencionado que si algo pone claro el psicoanálisis es la radical ambivalencia psíquica que caracteriza al ser humano. Richard Bernstein nos señala que, pese a no ser un filósofo moral tradicional, en tanto no se interesa por analizar los significados de bien y mal, de correcto e incorrecto, «en su “filosofía moral”, Freud muestra que la esencia misma de la vida humana es ambivalente, y esa ambivalencia penetra hasta los más profundos estratos de nuestro inconsciente» (2005, p. 197). Somos sí y no, buenos y malos, represión y culpa, omnipotencia y dependencia, amor y odio, al mismo tiempo. ¿Cómo explicar, o intentar explicar, nuestras emociones desde esta perspectiva en la que nuestras decisiones (o supuestas decisiones racionales) están ancladas en una historia que nos precede y en una naturaleza humana que no tiende, por sí misma, al bien o al mal?

El mal no es un poder ajeno, que existe en sí y por sí mismo. Incluso el demonio es un ángel caído. Terry Eagleton, en un muy provocador libro, *Sobre el mal*, nos cuenta la siguiente historia: hace década y media, dos niños de diez años torturaron y mataron a otro de menos de tres años en el norte de Inglaterra. Aquello despertó un clamor de horrorizada indignación popular, aunque «el porqué de que la gente considerara tan especialmente horrendo ese crimen en particular no está del todo claro. A fin de cuentas, los niños son solo unas criaturas a medio socializar de las que, de vez en cuando, se puede esperar conductas bastante salvajes. Si hacemos caso a Freud, exhiben un superego o una conciencia moral más débil que la de sus mayores» (2010, p. 9). Más allá de la ironía, lo que

invita a Eagleton a la reflexión es la consideración de uno de los policías que se ocupó del caso que declaró que «desde el mismo momento en que vio por primera vez a uno de los culpables, supo que estaba en presencia de alguien malvado» (p. 10). Es decir, las personas hacen maldades porque son malas. No se trata de entender por qué alguien es capaz de actos malvados, que es lo que las haría malas; sino que existe una maldad previa que da cuenta de los actos malos. Con ello, el mal resulta ininteligible.

Ahora bien, si estos niños eran malos por naturaleza, entonces no eran libres de elegir entre actuar bien o mal y, por ende, no son responsables ni se les puede imputar el crimen. Y esto no es sostenible. Según este mismo autor, y es una tesis inspirada en gran parte en el psicoanálisis freudiano, el mal no es un fetiche, como en las películas de terror, ni un vampiro, como gustan señalar las películas de la llamada cultura posmoderna. Surge de nosotros, como nuestras emociones, y no de algún poder ajeno y exterior a nosotros. Y surge de nosotros mismos porque es el efecto de la libertad humana. Es un asunto ético y no algo relacionado con unos supuestos entes tóxicos que infectan nuestra carne.

En contraposición con esta descripción, ya hemos mencionado la caracterización que hace Arendt de Eichmann; resulta un ser banalmente malo. Ello evidentemente no significa que no sean malas las consecuencias de sus actos. No se trata de decir que matar o llevar a la muerte a muchos miles, millones, de personas sea banal. Lo sorprendente fue que, esperando encontrar a un ser demoníaco o perverso, ella se enfrentó a una persona penosamente normal.

Según el irónico Eagleton, Eichmann parece más un empleado de banco agobiado por el trabajo que un arquitecto del genocidio: «Como muchos fenómenos raros, el mal tiene sus orígenes en lo común» (2005, p. 127).

¿Qué es esto común, normal, a veces banal, humano demasiado humano, que nos puede ayudar a comprender la relación entre nuestras emociones y nuestra tan humana capacidad de actuar mal, de hacer el mal a otros e inclusive a uno mismo?

Fue para mí una sorpresa descubrir que Freud suscribe la tesis hobbesiana del hombre como lobo para el hombre. Más allá de si esto significa pesimismo o realismo, lo cierto es que sostuvo, en sus *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (1915), que «en realidad no existe algo así como “erradicar el mal”». Expresando su gran desilusión luego de la Primera Guerra Mundial, en 1915, nos dice lo siguiente:

En realidad, no existe algo así como «erradicar el mal». Las investigaciones psicológicas —o más estrictamente psicoanalíticas— muestran en cambio que la más profunda esencia de la naturaleza humana consiste en impulsos instintuales que son de naturaleza elemental, que son similares en todos los hombres, y que apuntan a la satisfacción de ciertas necesidades primarias. Dichos impulsos no son en sí mismos ni buenos ni malos. Los clasificamos así, como a sus distintas expresiones, según su relación con las necesidades y los requerimientos de la comunidad humana. Hay que admitir que todos los impulsos que la sociedad condena como malos —tomemos como ejemplos los egoístas y los crueles— son de esa clase primitiva.

Hablar de instintos o pulsiones, ¿nos exonera de la responsabilidad moral, así como en la narración de Egleton sobre el crimen de los niños en Inglaterra? ¿La supuesta maldad de los asesinos nos exonera de cualquier intento de comprensión o explicación? ¿En qué consiste la famosa pulsión de muerte?

Para comenzar *Trieb*, según dice el propio Freud, es un «concepto en el borde entre lo mental y lo somático [...] el representante psíquico de los estímulos que se originan desde el interior del organismo y alcanzan la mente»; un concepto fronterizo, también entre lo consciente y lo inconsciente. Los instintos o pulsiones tienen metas distintas (lo que no tiene en verdad el instinto de las aves para hacer sus nidos): «La meta de los instintos de muerte es la de regresar a lo inorgánico [...] mientras que la meta de los instintos de vida es la de combinar más y más sustancia animada en mayores cantidades» (Bernstein, 2005, p. 206).

Aquí podemos plantear una diferencia importante con Nussbaum. Su insistencia en el carácter intencional y cognitivo de las emociones se alejaría de esta mirada a lo pulsional o instintivo: «[...] el psicoanálisis ha refrendado con frecuencia: se trata de impulsos o fuerzas afectivas que en realidad carecen de contenido evaluador intencional. Argumentaré —sigue—, que esta concepción es errónea: no podemos explicar estas emociones y la manera en que nos impulsan si no las concebimos como actitudes hacia los objetos, intencionales y cargadas de valor (2008, p. 102).

Lo, a mi juicio, tremendamente interesante de la propuesta freudiana es que somos ambos, la ambivalencia de la que habla Nussbaum permanentemente. El rasgo importante de esta dualidad es que Freud insiste en la «inextricable fusión y mezcla de estos instintos opuestos y sus representaciones psíquicas». Los distinguimos analíticamente, pero nunca se encuentra a alguno de ellos en estado «puro». En *El malestar en la cultura* nos dice:

Ahora, creo, el sentido de la evolución cultural ya no nos resulta tan impenetrable; por fuerza debe presentarnos la lucha entre Eros y muerte, instinto de vida e instinto de destrucción, tal como se lleva a cabo en la especie humana. Esta lucha es, en suma, el contenido esencial de la misma, y por ellos la evolución cultural puede ser definida brevemente como la lucha de la especie humana por la vida. ¡Y es este combate de los Titanes, el que nuestra nodrizas pretenden aplacar con su «arrrró del Cielo!» (1930, p. 67).

¿Qué pasa entonces con nuestras emociones, que es el tema que nos convoca? Confrontada con pulsiones e instintos y con nuestra historia de vida que, en la primera infancia no depende de nosotros, ¿queda algo de responsabilidad, es decir, de actos y acciones voluntarias de los cuales podemos y debemos rendir cuentas éticamente? Firmemente creo que el psicoanálisis y Freud en particular no nos eximen de esta responsabilidad. Somos nosotros los que elegimos repetir o nos liberamos de nuestra historia. Hay, sin duda, una tensión entre las lecturas que aquí hemos presentado. Pero creo que de eso se trata, justamente, de un diálogo interdisciplinario.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Aristóteles (s/a). *Retórica*, 1378a20ss. Traducción al castellano a partir de la versión en inglés de la Loeb Classical Library, *Art of Rhetoric*. Traducción de John Henry Freese. Volumen 22. Cambridge: Harvard University Press.
- Bernstein, Richard (2005). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Argentina: Fundación David Calles para la Difusión del Humanismo.
- Camps, Victoria (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- Eagleton, Terry (2010). *Sobre el mal*. Barcelona: Península.
- Freud, Sigmund (1924[1921]). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1930[1929]). *El malestar en la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1948[1915]). *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Kristeva, Julia (2000). *El genio femenino*. Volumen 1: *Hannah Arendt*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.
- Nussbaum, Martha (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.

## SOBRE LOS AUTORES

**Jorge L. Ahumada** es analista didáctico de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Fue editor para América Latina del *International Journal of Psychoanalysis* (1993-1998). Recibió en Nueva York el premio Mary S. Sigourney (1996) y en Buenos Aires el premio Konex (2006). Miembro de honor de la Sociedad Psicoanalítica Británica (1999). Autor de *Descubrimientos y refutaciones: la lógica de la indagación psicoanalítica* (1999) y de trabajos científicos que han sido publicados en ocho idiomas.

**Noemí Cohen Levis** es médica psicoanalista. Miembro titular en función didáctica de la APA, de la International Psychoanalytical Association (IPA), de la Federación Psicoanalítica de América Latina, miembro fundador de la asociación Topología en Extensión, con sede en Buenos Aires y en París. Actualmente se desempeña como integrante de la Secretaría Científica de la APA. Participó en el libro *Historia, historiales* (1994), es coautora de *Entre la ventana y el muro* (2009) y tiene varios artículos publicados.

**Carlos A. Crisanto** es médico psiquiatra por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y psicoanalista por el Instituto y la Sociedad Británica de Psicoanálisis (1968). Fundador de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP, 1985) y actual miembro honorario; miembro del *staff* de la Tavistock Clinic en Londres (1968) y *fellow* en Psiquiatría y Psicoanálisis de la Universidad de Toronto (1969-1972). Ha dictado

el curso de Psicoanálisis Individual y Grupal en el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP (1975-1995). Actualmente ejerce la práctica privada y es miembro didacta y supervisor del Instituto Peruano de Psicoanálisis (IPP). Ha publicado diversos artículos en la *Revista Peruana de Psicoanálisis*.

**Soledad Escalante** es doctora en Filosofía por la Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main y magíster en Filosofía, Sociología y Filología Románica por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg. Profesora asociada de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, donde es directora de la especialidad de Filosofía. Miembro de la Internationale Hegel-Gesellschaft (Berlín), de la Internationale Hegel-Vereinigung (Heidelberg), de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel y de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (Madrid). Ha publicado diversos trabajos sobre filosofía social y política.

**Eitan Gomberoff** es licenciado en Psicología por la Universidad de Lima. Fue miembro del Departamento de Psicopatología del Instituto de Enfermedades Neoplásicas del Perú. Es especialista en psicoanálisis de niños y adolescentes, así como miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires-IPA. (APdeBA-IPA). Ha sido profesor del Centro de Estudios Psicoanalíticos (CEPS) de la APdeBA en los cursos de Psicosis-Perversión y Depresión-Psicosomática. Actualmente es supervisor por la Comisión de hospitales e instituciones de la APdeBA y docente del Instituto de formación psicoanalítica APdeBA-IPA.

**Marcos Herrera Burstein** es doctor en Lingüística Románica por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg y licenciado en Psicología Clínica por la PUCP. Miembro de la SPP y de la API. Actualmente desarrolla en paralelo a su práctica privada como psicoanalista la docencia en el Departamento de Humanidades de la PUCP e integra «Mente y Lenguaje», grupo interdisciplinario de investigación de dicha universidad. Es autor de varios artículos que han sido publicados en revistas especializadas.

**Jorge Kantor** es licenciado en Psicología Clínica por la PUCP y magíster por la Universidad de Harvard de Educación en Asesoramiento y Consultoría Psicológica. Psicoanalista con función didáctica de la SPP y presidente de dicha sociedad. Ha sido director del Instituto de la SPP, así como secretario científico y tesorero de esta sociedad. Es miembro por Latinoamérica del Comité sobre el prejuicio de la IPA, profesor de la maestría de Estudios Teóricos de Psicoanálisis de la PUCP y del Instituto de la SPP.

**Carla Mantilla** es magíster en Estudios Teóricos en Psicoanálisis por la University College London y doctora en Filosofía por la PUCP. Es licenciada en Psicología Clínica por esta última universidad y candidata a psicoanalista del IPP. Docente asociada del Departamento de Psicología de la PUCP y miembro del comité asesor de la maestría en Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la misma universidad. Ha sido coordinadora de «Mente y Lenguaje», grupo interdisciplinario de investigación de la PUCP (2009). Investiga en torno a la acción terapéutica de la psicoterapia psicoanalítica y la interfase entre el psicoanálisis y la filosofía de la mente. Ha coeditado *Cognición social y lenguaje* (2014).

**Eduardo M. Marín** es médico especialista en psiquiatría. Miembro adherente de la APA y premio Storni (2006) por el trabajo en colaboración presentado en esta publicación. Miembro de la comisión de biblioteca «Profesor Willy Baranger» de la APA y co-coordinador del grupo de investigación «Algunos desarrollos epistemológicos del pensamiento de W. Bion» de dicha asociación.

**Beatriz E. Miramón** es psicóloga por la Universidad Javeriana de Bogotá. Miembro titular en función didáctica de la APA, donde también se ha desempeñado como secretaria de la Comisión de Formación Permanente, integrante de la Comisión de Archivos del Departamento de Historia del Psicoanálisis «Dr. Celes Cárcamo» y secretaria de la Comisión Científica de la Secretaría Científica. Ha publicado diversos artículos en revistas de psicoanálisis. Ha recibido, como coautora, el

premio Storni (2006) por el trabajo presentado en esta publicación. Es co-coordinadora del grupo de investigación «Algunos desarrollos epistemológicos del pensamiento de W. Bion» de la APA.

**Francisco Otero** es psicoanalista por la SPP, filósofo por la Universidad de Comillas (Madrid) y psicólogo clínico por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg. Ha publicado investigaciones sobre diversos temas psicoanalíticos.

**Pepi Patrón** es doctora en Filosofía por la Universidad de Lovaina-la-Nueva. Vicerrectora de Investigación y profesora principal de Filosofía en la PUCP. Directora-fundadora de *Areté*, revista de filosofía de esta universidad. Expresidenta de Transparencia (2002-2012) y miembro del Consejo de Personas Eminentes del Economista en Jefe del Banco Mundial. Autora de varios artículos en revistas académicas especializadas sobre hermenéutica, filosofía práctica, filosofía política, desarrollo humano y género. Ha coeditado *Desarrollo humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria* (2009), *El futuro de las humanidades, las humanidades del futuro* (2010) y *Ética y política* (2011), tercer volumen de la colección Tolerancia.

**Pablo Quintanilla** es PhD en Filosofía por la Universidad de Virginia y MA en esta especialidad por el King's College de la Universidad de Londres. Actualmente es profesor principal de Filosofía en la PUCP. Se especializa en filosofía del lenguaje y de la mente, epistemología y teoría de la acción. Fue coordinador de «Mente y Lenguaje», grupo interdisciplinario de investigación de la PUCP (2008-2010). Editor de *Ensayos de metafilosofía* (2009), coeditor de *Desarrollo humano y libertades: una aproximación interdisciplinaria* (2009), coautor de *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (2009) y coeditor de *Cognición social y lenguaje* (2014).

**Ana Terán de Corniglio** es licenciada en Psicología. Miembro adherente de la APA y profesora adjunta de la cátedra de Psicopatología de la

Universidad de la Marina Mercante (UdeMM). Co-coordinadora del grupo de investigación en APA «Algunos desarrollos epistemológicos del pensamiento de W. Bion». Ha escrito varios artículos en revistas de psicoanálisis. Ha recibido, como coautora, el premio Storni (2006) por el trabajo presentado en esta publicación.

**Susana Vinocur Fischbein** es doctora por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Miembro didacta de la APA. Especialista en niños y adolescentes. Coordinadora de la Comisión de Investigación y Epistemología en Psicoanálisis del APA, *fellow* del Research Training Program del IPA y miembro del Clinical Research Subcommittee del IPA. Obtuvo el Ticho Foundation Lectureship Award (2009). Ha dirigido y colaborado con diversos comités de publicaciones de instituciones psicoanalíticas. Ha publicado varios artículos relacionados con interfase, psicoanálisis, semiótica y lingüística pragmática en revistas y libros especializados.

