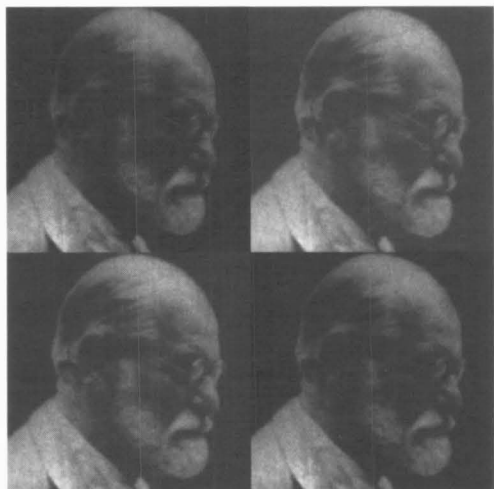


# EPISTEMOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS

José Eduardo Tappan Merino



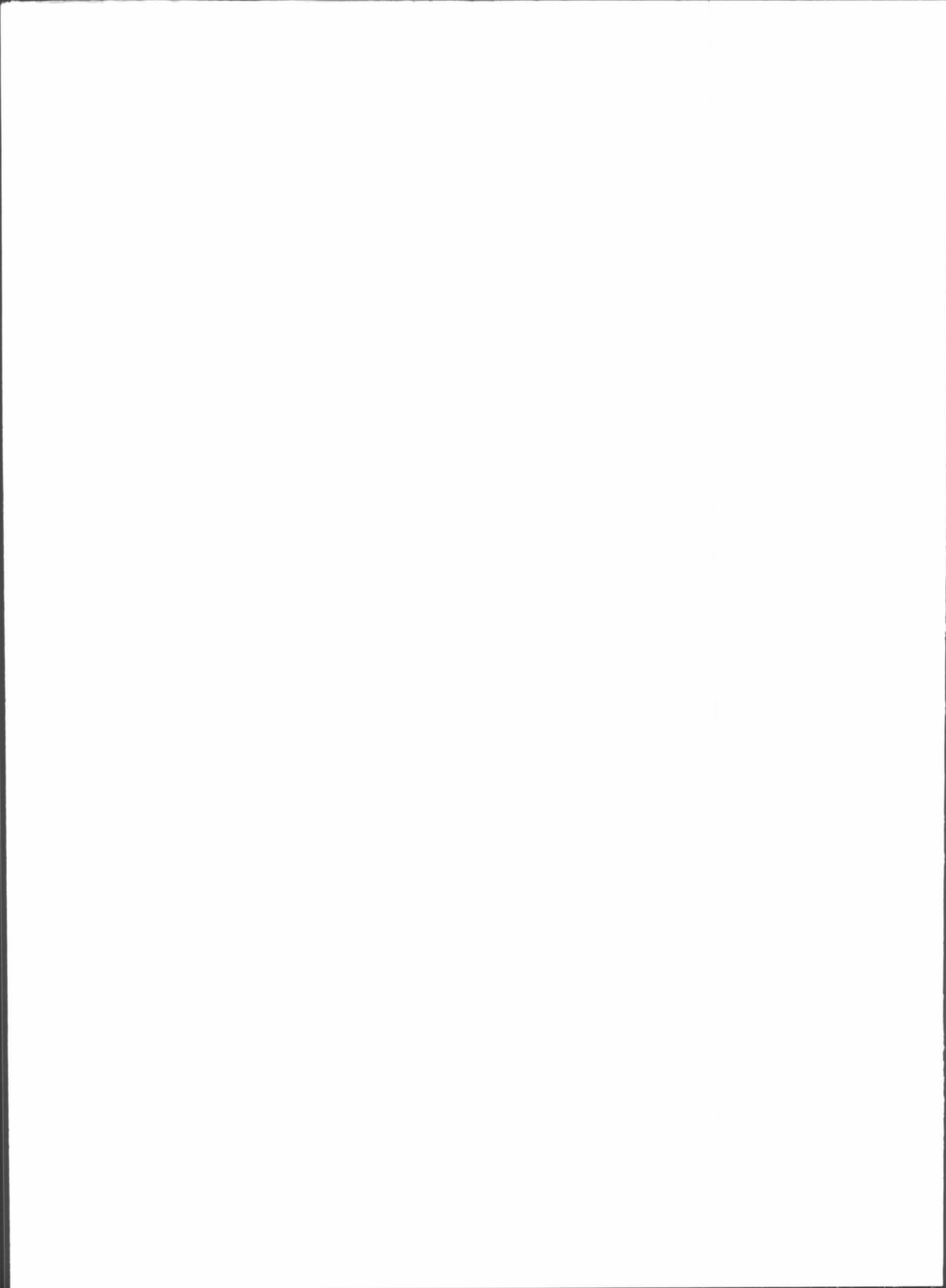
Facultad de Psicología  
Universidad Autónoma de San Luis Potosí  
San Luis Potosí, S.L.P., México, 2004

## EPISTEMOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS

Una mirada al psicoanálisis y a la construcción de su conocimiento

José Eduardo Tappan Merino





José Eduardo Tappan Merino

EPISTEMOLOGÍA Y  
PSICOANÁLISIS

Una mirada al psicoanálisis y a la  
construcción de su conocimiento

Facultad de Psicología  
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

San Luis Potosí, S.L.P., México, 2004

**Diseño y formación:**

Carlos F. Lobato M.

**Corrección de Estilo:**

José de Jesús Rivera Espinosa

Derechos Reservados *by*

© Universidad Autónoma de San Luis Potosí

© José Eduardo Tappan Merino

ISBN 970-705-023-3

0813-00412-A 0257

---

Editorial Universitaria Potosina

---

Teoría del lenguaje y la comunicación

# ÍNDICE

---

AGRADECIMIENTOS	7
PRÓLOGO	9
INTRODUCCIÓN	17
<b>CAPÍTULO 1.</b>	
<b>El psicoanálisis, la ciencia y los sistemas de conocimiento</b>	31
1.1 El lugar de la ciencia en la construcción del pensamiento humano	32
1.2 Enfoques epistemológicos	59
1.3 Realidad y conocimiento	78
1.4 Objetividad y subjetividad	88
1.5 Saber y verdad	90
<b>CAPÍTULO 2.</b>	
<b>Los psicoanálisis: teorías y métodos. Diferencias y semejanzas con la psicología, las psicoterapias y la psiquiatría</b>	95
2.1 El psicoanálisis no es una psicología	96
2.2 Perspectiva histórica de las psicoterapias	102
2.3 Los métodos en psicoanálisis y sus vínculos con lo científico	113
2.4 Universo, campo y objeto de la psicoterapia, la psiquiatría y el psicoanálisis	152
2.5 Campo y objeto del psicoanálisis, su impacto en la concepción del hombre	158

2.6 Sobre los orígenes del hombre y del sujeto	165
2.7 Pensando el inconsciente, la mente, la psique y la conciencia	174
<b>CAPÍTULO 3.</b>	
<b>Ciencia, filosofía, poética y mitología en el conocimiento psicoanalítico</b>	179
3.1 La ciencia y el psicoanálisis	179
3.2 La filosofía y el psicoanálisis	189
3.3 La poética, la poesía y el psicoanálisis	197
3.4 El conocimiento mítico para el psicoanálisis	208
<b>CAPÍTULO 4.</b>	
<b>La cura, la ética, la práctica, la técnica, la política y el lugar del psicoanálisis</b>	231
4.1 La normalidad, la cura y la práctica en la ética del psicoanálisis	231
4.2 La política y la transmisión del psicoanálisis	246
<b>RESUMEN FINAL Y CONCLUSIONES</b>	251
<b>ANEXO:</b>	
<b>Definiciones de conceptos</b>	259
<b>BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA EMPLEADA</b>	275

# AGRADECIMIENTOS

---

Este trabajo esta dedicado a la memoria de la Dra. Frida Saal.

Quiero agradecer los comentarios y sugerencias de: Dra. Frida Saal, Dr. Néstor Brauns-  
tein, Dr. Hans Settele, Dr. Raymundo Mier, Dr. José Antonio Muciño, la Dra. Elvira  
Serio y la Mtra. Carmen Rojas.

Por su ayuda y generosidad: Lucrecia Infante, Yolanda Alonso y Christianne Ricalde.

Agradezco especialmente al Dr. Víctor Novoa ya que sin su ayuda este libro no hubiera  
visto la luz.







sancio intelectual. No se trata de forma alguna de descubrir el hilo negro y generar una novedosa metodología de trabajo, de hecho, quiero abordar mi tema de investigación como lo hiciera Freud: siempre expresando sus dudas, sus emociones, sus puntos débiles, presentando los casos clínicos que más dificultades le causaron y acompañándolos siempre de comentarios personales; desarrollé una propuesta de trabajo que me permitió expresarme de manera rica y creativa sin tener necesariamente que recurrir a las falsas maneras cortesananas conocidas como "criterios de investigación científica" evitándome así la utilización de algunos corsés intelectuales.

Freud es un autor sumamente complejo y riguroso que creó una nueva e igualmente compleja forma de estudiar y ver al hombre, ello no podría haber sido de otra manera, ya que el objeto sobre el que centró su reflexión es de una dificultad enorme: el psiquismo y en particular lo inconsciente. Por lo que su propuesta emplea simultáneamente diferentes aproximaciones y métodos que buscan obtener una comprensión de la realidad psíquica y de la naturaleza humana, siempre incluyéndose, hablando de lo que le acontece, de lo que siente y piensa; sólo así, mostrando explícitamente lo que le acontece en su interior puede en estricto sentido hablar del ser humano.

Aunado a lo anterior, está mi pretensión de discutir sobre el estatuto de legitimidad del método científico y en consecuencia sobre si el psicoanálisis es o no científico,

discusión que implica revisar la percepción que tenemos de la física, la química, la psicología, etcétera y por qué suponemos que son científicas; además de discutir sobre la importancia que puede tener el estatuto de "lo científico" para el conocimiento en general, así como revisar de manera crítica la construcción del pensamiento científico. Si se plantea esta problemática, es necesario discutir también sobre si es posible o no la enseñanza y/o transmisión de los conceptos, ideas y categorías científicas en general y del psicoanálisis en particular, al interior de algún tipo de formato, ya sea de tipo societario o académico-universitario, ¿qué tan fácil es transmitir una práctica, un oficio?

No podemos incursionar en el territorio de la epistemología de manera directa, más bien penetramos en el mundo de las ideas, de las teorías de que conforman perspectivas, a partir de las cuales analizamos o estudiamos campos disciplinarios particulares. Además de que no existe una sola epistemología, sino varias; por lo que encontramos diferentes corrientes teóricas que pretenden generar escuelas epistemológicas que guían, a partir de sus propios parámetros la observación de las diferentes disciplinas que suelen autonombrarse como científicas. Por ello es necesario conocer primero cada una de las teorías y posteriormente a partir de ellas dirigir el estudio epistemológico; estas teorías conviven unas con otras, sin embargo, no se trata de una convivencia pacífica, cada uno de los autores que generan su propio enfoque, lo hace a partir de la crítica a los

enfoques existentes, lo que nos permite adelantar que los estudios epistemológicos, no son un asunto simple.

Algunos de los epistemólogos, filósofos de la ciencia e historiadores de la ciencia más reconocidos son: Bunge, Khun, Popper, Lakatos, Feyerabend y Bachelard entre otros, ¿pero qué es lo que proponen?: lo que podríamos llamar una gramática para leer el quehacer de las distintas disciplinas y localizar en ellas: parámetros lógicos, de rigor y de congruencia dentro de ese campo explicativo, además de verificar sus fuentes argumentales y las bases mismas de dichos argumentos. Por ello al entrar en este terreno no sólo es necesario plantear el problema de la epistemología del psicoanálisis, sino plantear al estudio epistemológico en particular y en general, como problema para ser investigado simultáneamente.

El presente trabajo intenta ser una aproximación crítica a la epistemología en general y a la forma de conocer el psicoanálisis en particular. El estudio se sustenta en un abordaje crítico, porque se revisan varias posiciones de lo que es el conocimiento científico, se busca presentar los distintos planteamientos sobre lo que significa el conocimiento y sus posibilidades dentro y fuera de la ciencia y se critica la *comprensión* que se pone en juego como manera única y legítima examinando las formas de justificar esta manera de pensar, así como el lugar que tiene la ideología como marco general de validación del llamado método científico. No

podemos hacer *tabula ras*, a, es decir, pretender partir desde cero. Lo que me pregunto es: ¿En qué términos podemos pensar en un campo de conocimiento psicoanalítico?, ¿la epistemología puede dar cuenta del saber psicoanalítico?, ¿es el psicoanálisis una ciencia? Se trata de preguntas generales pero que no son vanas, sobre todo si queremos alejarnos de una serie de consabidos y apriorísticos razonamientos, que nos conducirían sin lugar a dudas a ciertos esquematismos que son la *vox populi* sobre este tema.

Pero ¿en dónde comenzar?, éste fue un problema por el que me vi obligado a crear un apartado de antecedentes que me llevaron primero hasta los pensadores de la Ilustración, es decir del siglo XVIII, pero ahí no encontré el origen de los fenómenos que estudiaba; por ello es necesario hurgar más en la historia, lo que me llevó a remontarme incluso a los autores que se encuentran en el llamado periodo presocrático (800 a.C. al 500 a. C.). Fue necesario detenerme, en mi pesquisa histórica sobre los antecedentes del pensamiento científico, prácticamente de manera arbitraria, ya que toda delimitación es un simple corte que obedece a razones metodológicas, estos criterios de delimitación temporal de los antecedentes, obedecen únicamente a las posibilidades personales, para manejar información. Además, es evidente que se había producido ya una delimitación aún cuando yo no fuera consciente de haberla efectuado: seguí una metodología tratando de localizar las respuestas en la historia (esta era

la parte inconfesada de mi búsqueda) además de una metodología sincrónica que se orientara más a la profundidad que a la evolución, trayectoria o desarrollo del problema de investigación.

Evidentemente, revisar la epistemología psicoanalítica me llevó a la relectura tanto de la obra freudiana como de la de bibliografía relacionada con la teoría y filosofía del conocimiento y de la ciencia, no sólo buscando el sentido de los conceptos o de las teorías, sino tratando de identificar el hilo argumentativo de su pensamiento, localizando la matriz lógica a partir de la cual el fundador del psicoanálisis pensaba lo que pensaba, dicho de otra manera, intentaba identificar el lugar desde el cual Freud articulaba sus diferentes propuestas, el hilo conductor de su pensamiento y de sus reflexiones que se encuentra de manera implícita y explícita en sus trabajos. Como dice un hermoso poema Zen: *No busques a los grandes hombres, busca lo que ellos buscaron.*

Todo ello me hizo recordar mis primeras lecturas de la obra freudiana, así como lo que pensaba entonces y por supuesto los consejos de maestros y amigos; ellos me sugirieron que no perdiera el tiempo en “falsas lecturas” o “lecturas equivocadas”, se trataba de un mandato epistemológico para no incurrir en una lectura historicista, biologicista, fisiologicista, positivista ni nada que terminara en “ista”, al advertir que era del todo posible hacer cualquier tipo de esas lecturas (“esquemáticas y simplistas”), se me advirtió también

que los asuntos pertenecientes al campo de la medicina o la esperanza biofísico-química, en tanto etiología de los trastornos mentales, debía tomarlos como simples ejemplos, metáforas o bien modelos de “un pensamiento mucho más complejo”. Sin darme cuenta acepté ese argumento por lo que las lecturas fueron automáticamente corregidas, de hecho sucedió que cualquier tipo de contradicción o inconsistencia en el texto era igualmente corregida en mi lectura, era un procedimiento tan automático que no me daba cuenta de cómo y cuándo se echaba a andar; se trataba para mí de una maquinaria que salvaba la consistencia teórica freudiana, presentando lo que era una auténtica actitud dogmática. Posteriormente me di cuenta de que este salvamento redundó en la dificultad para seguir la propia conceptualización freudiana, ¿Qué era realmente lo que Freud decía?, ¿qué es lo que yo decía?, y lo peor, lo que yo decía que él decía, ¿era realmente lo que él decía o se trataba de un Freud ya maquillado por mí?

No fue hasta que el presente trabajo fue revisado junto con diferentes colegas, que surgieron evidentes sesgos y puntos ciegos sobre mi propia consistencia teórica en relación con la conceptualización freudiana, con lo que se produjo el contenido del presente libro. Entonces me dirigí nuevamente a la obra freudiana intentando leer “como lo hacía en un principio”, es decir: encontrando inconsistencias, actitudes biologicistas, mecanicistas, fisiologistas, etc. De hecho pude cuestionar

mi propio aparato de traducción y salvamento epistemológico, ya que aparecía ahora de manera explícita. De esta forma pude ver que no se trataba de salvar el texto (como si Freud requiriera de mis auxilios), sino de entender una discursividad que en ocasiones es discontinua pero no por ello menos rigurosa, que pertenece a un campo paradigmático específico, con características y límites propios. Por ejemplo, cuando revisaba el concepto de inconsciente, me di cuenta que éste se encuentra ausente tanto en sus primeros estudios sobre la histeria como en la presentación de los casos que aparecen al final del siglo XIX, en esos casos clínicos puede hablarse de una conceptualización de subconciencia, es decir, de algo que se encuentra por debajo de la conciencia (determinándola), pero de la que se tiene noticia a partir de la hipnosis o de las libres asociaciones, es posteriormente cuando Freud puede articular la noción de inconsciente dentro de un aparato psíquico. El sentido de aparato psíquico freudiano apela a la imagen de una maquinaria cuyas partes deben estar perfectamente ensambladas y articuladas, y que requieren de engría para ponerse en marcha. Las formas imaginadas o los modelos que Freud emplea para pensar la subconciencia o la inconsciencia, por ejemplo, no son simples, tienen profundas implicaciones en el conjunto, tanto de la conceptualización como de la teorización, por lo que las representaciones que nos hagamos tendrán como consecuencia sesgos específicos en las diversas prácticas clínicas.

Es preciso recordar también que los pensamientos freudianos fueron más allá del propio Freud, al igual que en todo fenómeno de creación en el que el autor fue también generador de un estilo y de una discursividad que implica una manera diferente de ver las cosas a como lo hacían sus contemporáneos. A partir de Freud se mira al hombre de manera diferente a como se miraba antes de él. Las consecuencias de su pensamiento se han manifestado en la generación de teorías y contrateorías; a partir de ellas es que regresamos a leer a Freud y, por lo general, nos maravillamos de la genialidad y hondura de su pensamiento.

Como ya he mencionado algo que me sucedió de manera constante fue el cambio en las metas, lo cual no siempre fue muy gratificante, puesto que me obligaba a tirar mucho trabajo y a replantearlo prácticamente todo constantemente. En este sentido puedo decir que la investigación cumplió con el objetivo foucaultiano, ya que el filósofo francés, propone que investigar no puede ser cosechar las cosas que se han sembrado previamente, “investigar es comprometerse a pensar las cosas de manera diferente a como las pensaba antes”, situación de la que deseaba huir abiertamente al quererme hacer las cosas más fáciles.

Como mencioné anteriormente, el objetivo original del presente trabajo es localizar y dar cuenta de la epistemología psicoanalítica, bajo la pretensión de revisar tanto el *corpus* teórico-conceptual del

psicoanálisis como de su método de conocimiento. Tuve que descartar esta idea, ya que al comenzar la investigación me di cuenta de que el primer prejuicio que tuve era el que han tenido la mayoría de los acercamientos a este “problema”, legitimar el lugar del psicoanálisis como ciencia, haciendo aparecer una hipócrita pregunta crítica sobre la legitimidad para pasar inmediatamente a legitimar y corroborar que el psicoanálisis es científico. Para lograr dicha legitimación los diferentes autores, al no ajustarse el psicoanálisis a los requisitos de lo que es una ciencia *stricto sensu*, apelan a la existencia de distintas familias de discursividad científica positivistas y no positivistas: unas llamadas “hermenéuticas”, “mayéuticas”, otras “materialistas dialécticas”, en las que el psicoanálisis sí alcanza el estatus deseado por el autor.

Tardé en percatarme de que ello tiene que ver con una necesidad ideológica de algunos de los autodenominados psicoanalistas, quienes más que investigar intentan *demostrar*, bajo la pretensión de obtener los sellos de garantía brindados por la ciencia. Como si el discurso psicoanalítico perdiera o ganara algo con ello, como si la ciencia fuera buena y verdadera *a priori*, como si la científicidad en un discurso fuera la única posibilidad para confiar en él desde una perspectiva escéptica.

Es cierto que abrir las posibilidades para que el conocimiento psicoanalítico se encontrara fuera del dominio de la ciencia presenta un gran riesgo, sobre todo en

términos de la posible vulgarización y la charlatanería. Hoy son tantas las teorías científicas, pseudocientíficas y de otros tipos que intentan dar cuenta de los fenómenos psíquicos, que resulta imposible enumerarlas aquí. Pero ni siquiera por el riesgo que ello tiene, conviene mantener al psicoanálisis dentro del dominio de la ciencia, como una medida precautoria. No todo cabe en ese continente, existen otros continentes como la poética o la ética, que dan cuenta de un gran número de asuntos importantes que son competencia del psicoanálisis. Por lo anterior, en este trabajo hablaré de los instrumentos, continentes y formas de que se sirve el psicoanálisis para hacerse de conocimiento y para sistematizarlo en un paradigma o campo de conocimiento propio.

Finalmente, quiero recordar que desde el principio tenía dos compromisos: el primero es realizar un trabajo dirigido tanto a los estudiantes como al público en general, ello supone que debía ser comprensible sin esquematizar o vulgarizar, por añadidura y como parte también de mi segundo compromiso, no debía emplear un estilo pedante sino directo, intentando con ello que no fuese escrito en el idioma que emplean muchos psicoanalistas, es decir, en formas dialectales incomprensibles para un público más o menos amplio (y para muchos psicoanalistas); en otras palabras, la intención de este trabajo es hacerlo interesante a un amplio grupo de lectores.

Podríamos decir en resumen que el presente libro es un intento de construir un

diálogo fundamentalmente con estudiantes, que se interesan por la investigación en general y por el psicoanálisis en particular. Cada capítulo de este trabajo presenta un conjunto de temas que considero fundamentales dentro del complejo universo en que el psicoanálisis ha constituido un espacio de conocimiento. La articulación entre cada uno de los capítulos sólo se percibirá al terminar la lectura del libro, ya que la complejidad de la materia y la necesidad de presentarla de la manera más simple sin que pierda hondura, me lleva a plantear una línea constructivista: cada capítulo es una unidad, más o menos autosuficiente, pero que sin embargo es necesaria para entender el siguiente capítulo, de tal suerte que muchas de las conclusiones a las que se llega al principio irán progresivamente cambiando y haciéndose complejas, sumando en cada capítulo un orden mayor de problematización y de articulación con los diferentes temas expuestos.

Este trabajo también debe situarse en la discusión general sobre las maneras pretendidamente psicológicas y psiquiátricas de estudiar el fenómeno humano, se trata de perspectivas que caricaturizan y distorsionan las características pro-

pias de la condición humana pero que gozan de un amplio consenso en las academias y en la sociedad, ya que el malestar queda totalmente fuera del ámbito de la responsabilidad del sufriente, quien siempre aparece como víctima pasiva de problemas familiares acaecidos durante la infancia o enfermo por disfunciones de los equilibrios neurofisiológicos; su manera de vivir "problemática" es consecuencia también de cuestiones que apelan a la educación y a los modelos culturales con los que se ha identificado o con los que se revela, de hecho el interrogatorio diagnóstico simplemente intenta que coincidan la presentación de la enfermedad con los criterios taxonómicos preexistentes, para construir un diagnóstico, un pronóstico y la dirección que seguirá el tratamiento.

Los reduccionismos de las teorías psicológicas o las centradas en la dimensión bioquímica o neurofisiológica han llevado la discusión sobre lo que es el hombre a terrenos sumamente simplistas, el presente trabajo pretende contribuir en algo a mantener la posición crítica frente a las perspectivas simplificadoras del complejo mundo de la subjetividad humana y en particular del psiquismo.







las disciplinas científicas o consideradas científicas, no puede ser llevado a otros campos como el del arte o el de la religión. Para estos campos disciplinarios (no científicos) tendríamos que hablar de gnoseología, no de epistemología. Por lo tanto, siempre que se habla de epistemología se presume alguna relación con la ciencia o con la científicidad.

Hasta aquí todo aparece cristalino y podríamos inferir que el asunto de la epistemología es claro y que no presenta mayores confusiones o problemas, sin embargo resulta ser todo lo contrario, es un espacio habitado por todas las pasiones, de hecho se trata de una zona en guerra permanente.

II. Si la epistemología es el estudio del conocimiento científico, es necesario preguntarnos sobre cuáles son las tareas referidas en esa acción de conocer. Cuáles son las diferencias sutiles y abismales entre aprender la realidad o interpretarla, entre verificar nuestros sistemas cognoscitivos y cuestionarlos, entre construir esquemas o modelos al dejarse habitar por sensaciones y sentimientos. Se trata de ver en la experiencia de aprender y aprehender los fenómenos las diferencias que existen entre lo que conforma la creencia, el saber, el conocer, el comprender, el discernir, el describir, el justificar, entender y explicar, etc. Además de preguntarnos las relaciones que podemos establecer con la noción de verdad, estas preguntas en el caso del psicoanálisis resultan por lo demás necesarias, así como

presentar los fenómenos y las acciones que son necesarias en la acción de conocer, ya que el psicoanálisis en su desarrollo ha generado una teoría de la subjetividad, proponiendo que los procesos de pensamiento convencionales, no son suficientes para dar cuenta de la experiencia psicoanalítica ni de su práctica, es decir, no es suficiente “pensar las cosas” o “realizar un examen racional” o “hacer conscientes los procesos inconscientes”, como veremos a lo largo del trabajo.

En la constitución de **la creencia** se penetra al mundo de la ideología, es decir de las acreditaciones, de aceptar cosas que no han sido obtenidas por experiencia propia, la creencia es admitir algo como correcto o verdadero porque se encuentra legitimada la fuente, ya sea una persona, un libro, etc., pero se trata de un conocimiento insuficiente e injustificado que sirve para promover todo tipo de sujeción, para someterse a un decir o a una escritura que no puede o debe ser cuestionada, misma que por lo general proviene del poder político, la religión, el llamado sentido común o “lo científico”, es decir, la cultura en general.

**Pensar** es la acción mental que se considera como la más común para hacernos de algún conocimiento, sin embargo esta idea es equivocada, pensar, proviene del latín: *pensare*, que significa pesar, calcular, por ello pensar no es una actividad solipsista, ni de diálogo con nosotros mismos, requiere de hacer acopio de los factores esenciales para formarse un crite-

rio, lo que lleva a examinar con cuidado las evidencias. En el pensar es necesario obtener información suficiente para formar un dictamen. La lógica es un ejemplo extraordinario de lo que es la forma más depurada de proceso del pensamiento. Sólo podemos calcular si tenemos los suficientes elementos para normar un juicio. Pero aparecen las preguntas, ¿cómo pensar la poesía?, ¿cómo pensar el amor?, ¿cómo pensar lo que sentimos? Es por esto que existe un conjunto de fenómenos lógicos, que tampoco son medibles, ni criterios cuantificables, ni traen consigo elementos de juicio, no toda la experiencia humana es reducible a los procesos de pensamiento, de hecho podríamos decir que son muchísimos los fenómenos que resultan inefables, inabarcables para el pensamiento, por lo tanto también el pensamiento empleado como método de conocimiento tiene posibilidades y límites. Pensar de hecho se confunde con **intelectualizar**, Freud nos advertía de los peligros de intelectualizar: proponía que se trataba simplemente de una defensa del yo, frente a la evidencia de algo que nos angustia, nos atemoriza o nos culpabiliza de manera inconsciente, y como sabemos se busca que la conciencia sea un estado libre de conflictos, pagando el precio que sea necesario, incluso el de la muerte. Actuamos fabricando una explicación cuyo propósito es el de pacificarnos, más que el de entender realmente el problema, es una actividad solipsista. Se trata de reducir algo a forma o contenido intelectual o racional, sabemos que en la vida las emociones tie-

nen tanto o más peso que las razones, por ello intelectualizar es acartonar, simplificar, empleando únicamente la vía del conocimiento intelectual. De aquí se desprende que el intelectualismo represente una tendencia a expresar lo que son las cosas, sólo a través de conceptos abstractos, dejando de lado toda consideración concreta y vital de los acontecimientos o de los fenómenos. Esta primacía exagerada otorgada al entendimiento, se considera normalmente un exceso, por lo que el término se suele emplear en sentido peyorativo. Sin embargo es la manera más común de procesar mentalmente la información, cuando la gente dice que debe pensar fríamente en realidad la operación mental que despliega es la de intelectualizar, es en esta acción cuando en general estamos más preocupados por resolver la angustia que nos causan las dudas o los problemas que no comprendemos, que encontramos entonces respuestas que detienen nuestro proceso mental, destinadas a pacificar la inquietud, más que ha comprender realmente el asunto problematizado.

**El saber** se refiere en primer lugar a saborear y obtener sabor, después a un conocimiento sobre algo que implica tareas intelectuales, al mundo de la filosofía, del arte y de las disciplinas que entretengan su conocimiento con base a conciliar lo sensible con lo abstracto, la experiencia con la intuición, diálogos que tocan profundamente al psicoanálisis; se trata de aquello que no es necesariamente científico, pero que tampoco es doxa (entendida

como pura opinión), es algo que si bien no es ajeno a la razón tampoco se explica exclusivamente a partir de ella, debemos distinguir entre el sabio, el erudito y el conocedor. La sabiduría es el arte de la apropiación de los conocimientos en donde el sujeto y su experiencia participan activamente; esta búsqueda de integridad entre la experiencia degustada, masticada y digerida, la opinión y la tradición (no siempre en concordancia, en muchas ocasiones ejerciendo una actitud crítica), la razón y las llamadas actividades superiores de la inteligencia, es decir la capacidad de realizar sucesivas abstracciones, etc. todo ello conduce a que una persona tenga un saber acreditado, es decir una sabiduría. Por ello debemos diferenciar el que sabe realmente del que cree que sabe.

El acto de **conocer** es llevar a la mente imágenes o representaciones de las cosas, se trata de la construcción de modelos que hacen pensables las “cosas”, los objetos o los fenómenos; por ello conocer implica traducir o transcribir la experiencia empírica en un sistema de representaciones que conformarán la memoria, que quedarán como huellas de una experiencia: ¿conoces el sonido de la cítara? El acto de conocer implica una actitud que es relativa y que al mundo de la ciencia y de algunas escuelas filosóficas se centran en lo que podríamos llamar imperio de la razón sensible, denominadas escuelas empiristas, por lo que las conclusiones a las que arriban no pueden ser absolutas sino relativas y referidas a una comunidad epistémica particular. Este acto de conocer

busca las supuestas sustancias o cualidades propias de los objetos, se trata como en todos los casos de una objetividad que es un producto de una subjetividad consensada, lo que implica que un grupo específico posea datos y marcos conceptuales compartidos, conocer las cosas a partir de los mismos criterios. Conocer trata entonces de marcos específicos, de parámetros y taxonomías que son generalmente vigentes en cualquier tipo de comunidad, como es el caso de la comunidad de científicos, que generan saber y creencias que son sostenidas a partir de razones empíricamente demostradas.

**Entender** es percibir el sentido o significado de algo, “al buen entendedor pocas palabras”; entender es apercebir las tendencias, las direcciones o los sentidos manifiestos o latentes de los fenómenos, expresiones, acciones, etc. Entender algo, no implica justificarlo, comprenderlo o aceptarlo, queda más a nivel intelectual y no necesariamente dentro del sistema ético o de valores, sino también de nuestra razón. Entender se refiere a una manera de pensar: “a mi entender” es decir, sería el primer paso en los procesos intelectuales del conocimiento.

**Comprender** es abarcar, es que algo pueda ser incluido en nuestros propios esquemas, una tarea en donde estácernido directamente en la comprensión, está presente además en el conocimiento pasional y el conocimiento sensible; en el ejercicio de la comprensión se entretrejen diferentes órdenes de conocimiento que

llevan a aceptar o incluir una experiencia, fenómeno o idea. No es posible comprender algo que no entiendo. La actitud comprensiva implica entender y poder situarse en ese lugar imaginario. Los hilos de la trama de la comprensión tienen que ver con los propios modelos o formas en que se encuentra organizada una subjetividad, para que pueda identificar y aceptar o simplemente rechazar, es decir, tiene que ver para decirlo de alguna manera con la gramática misma de nuestro pensamiento, solo podemos comprender aquello que le es afín a la estructura de nuestros pensamientos.

**Discernir**, palabra que empleamos poco pero que tiene amplias posibilidades de uso; se trata de poder separar los objetos y las ideas, de poder reconocer o distinguir entre ellas y en ellas los elementos que las constituyen, lo que lleva a tener criterio; una persona con un amplio criterio tendrá más posibilidades de discernir sobre un problema que otras con un estrecho criterio. El discernir es la primera actividad que es necesaria para comprender, para pensar o para y muchas veces para saber (aunque no es indispensable en este último caso).

La **descripción** es una tarea fundamental en cualquiera de los procesos anteriormente descritos, parte de la recreación modélica de los fenómenos. Se trata de la representación a partir del lenguaje en el telón de fondo que hace posible la imaginización, los estudios fenomenológicos pertenecen a esta esfera del intento

generalmente equívoco del arte de atrapar la realidad. Describir es presentar la manera en que un fenómeno se despliega, discurre, mostrando la gran complejidad de los elementos que intervienen, describir implica: presentar los contextos en que acontecen los fenómenos.

La **justificación**, esta es la tarea de verificar nuestros propios juicios o prejuicios, en donde se trata de encontrar lo que previamente se ha escondido, por lo tanto la persona que justifica no busca, al justificar algo es importante su estatuto de legitimidad.

**Explicar** lleva a encontrar suficientes elementos de juicio para fundamentar un conjunto de argumentos que sostienen la perspectiva científica, presupone la acción de reunir todos los argumentos de que se dispone, así como buscar allegarse de otros, relacionar todas las evidencias y todos los juicios, todo esto para tratar de responder a seis preguntas: ¿Qué?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿quiénes? y ¿por qué?, en donde la pregunta principal y ordenadora es el ¿qué?, pues implica la primera delimitación tanto del fenómeno como de la perspectiva teórica. Las respuestas a estas preguntas intentarán contestar a la pregunta del por qué sucede lo que sucede. Explicar por lo tanto debe conjugar las diferentes acciones que se presentan en la tarea de la construcción del conocimiento que parte de la descripción misma del fenómeno. La explicación consta de un *explanandum* y un *explanans*, que es necesario distinguir de los términos *explicandum* y *explicans*.

El *explanandum* es un enunciado que describe el fenómeno a explicar (es una descripción y no el fenómeno mismo). El *explanans* intenta dilucidar el fenómeno: descomponiéndolo en partes, una de las cuales podría ser la de los antecedentes, que indican las condiciones previas que se manifiestan como condición necesaria para el surgimiento del fenómeno que se va a explicar. Por otra parte, el complejo entretreído de circunstancias y condiciones generales en que se encuentra enmarcado y delimitado el fenómeno de estudio, en lo que podríamos llamar sus contextos, con lo que se procedería a estudiar los elementos integrantes propiamente del problema de investigación.

III. Ahora conviene establecer algunas bases sobre el trabajo. Existen propuestas que hablan de epistemologías en plural, justificando esta manera de proceder a que existen diferentes autores que proponen teorías distintas sobre lo que es la epistemología como las que podrían provenir de: Kühn, Popper, Devereux, Bachelard, Feyerabend o Lakatos, entre otros. Para mí es epistemología en singular, ya que se trata de la manera en que cada una de las disciplinas construye y verifica su campo y cuerpo de conocimiento; existen diferentes teorías, pero su estatuto es simplemente el de teorías, podemos hacer una serie de teorías sobre teorías, pero cada una de estas será simplemente eso, una teoría, que quizá trate sobre la manera de hacer una adecuada revisión, lectura o seguimiento sobre la naturaleza epistémica de una disciplina, pero esto no las hace epistemolo-

gías, son teorías, por lo tanto existe la posibilidad de preguntarse sobre la naturaleza epistemológica de esas teorías que se preguntan sobre la epistemología. Visto como lo propongo, es entonces la epistemología un campo, como lo es el de la ontología, el de la axiología, el de la estética o incluso el de la ética. Cada teoría perimetra su campo, lo delimita, da cuenta de su naturaleza y propone las maneras para abordarlo; pero se trata de teorías sobre la estética, la ontología o la epistemología, no de estéticas, ontologías o epistemologías. La filosofía plantea problemas universales, la epistemología particulares ya que trata siempre de su campo disciplinario: epistemología de las matemáticas, de la física, de la psicología, del psicoanálisis, etc. Sin embargo hay quien no ha resistido la tentación de hacer del campo epistemológico un intento por dar cuenta de lo general, de la ciencia en abstracto, de las grandes direcciones del pensamiento científico, como si esa abstracción fuera posible. Al perder sus referencias específicas disciplinarias se transforma a la epistemología en una simple arma ideológica, que intenta legitimar algunas posiciones, escuelas o unívocos métodos de conocimiento, lo cual simplemente ha sido forzar su campo explicativo y su competencia discursiva, creando teorías generales poco útiles para dar cuenta de los casos particulares. Por lo que creo que la diferentes teorías epistemológicas, deben construir un diálogo y reestructurarse a partir de la propia disciplina en estudio. Es imposible describir o explicar una disciplina o un tramo del trayecto que realiza en su constitu-

ción disciplinaria, a partir de esquemas o criterios epistemológicos generales que se propone apriorísticamente, independientemente de la disciplina específica sobre la que se realizará la investigación.

Existen varios aspectos que ya se han convertido en temas clásicos de la epistemología. Uno de ellos, que además, podemos identificar como perteneciente a los problemas fundamentales de la epistemología, es el de la relación sujeto-objeto. Se trata del sujeto cognoscente y del objeto de conocimiento, así como de las maneras de las que se vale el sujeto en el acto de conocer. De este modo el problema del vínculo del sujeto con el objeto se presenta, en la relación de quien conoce y lo que es conocido a partir de lo cognoscible. En esencia, se trata de la naturaleza, carácter y las propiedades específicas de la relación cognoscitiva, así como de las particularidades de los elementos que intervienen en esta relación. Además de especular alrededor de lo que es cognoscible, de si las preguntas que realizamos son suficientes y nos dirigen a las respuestas que buscamos; cuestionarnos sobre lo que es el espectro de cognoscibilidad de un fenómeno, no es ocioso, como podremos observar repetidamente a lo largo del trabajo. Bajo las propuestas más acar tonadas y esquemáticas lo que se busca en la epistemología es que el conocimiento que proviene del sujeto "subjetivo" no esté repleto de sentimientos y prejuicios, no dominen o intervengan en la formación del conocimiento sus apreciaciones,

tratando de mostrar y explicar las cualidades y leyes propias del objeto o del fenómeno que se está conociendo, es decir se busca "objetividad". Esto dicho superficialmente, ya que el asunto es mucho más complejo. Las distintas escuelas psicoanalíticas han intentado debatir este problema no siempre de manera adecuada, en la mayoría de éstas se dan por hecho demasiados prejuicios, ideas preconcebidas que determinan nuestros puntos de vista, y que se transforman en ángulos ciegos, que constituyen una normalidad: "en tierra de ciegos el tuerto es el rey", una ceguera cotidiana, como si así fueran las cosas y no valiera la pena preguntarse nada más; los tecnócratas-psíquicos simplemente quieren manuales de procedimiento que sean simples para operar en la clínica, sin mayores cuestionamientos sobre los estatutos de legitimidad, veracidad o científicidad, quieren trabajar sin mayores cuestionamientos.

IV.- Frente al problema de la epistemología ya directamente relacionada con la manera como el psicoanálisis construye su cuerpo de conocimiento, es necesario presentar una serie de problemáticas relacionadas con los modelos teóricos que se ponen en juego para dar cuenta "epistemológicamente" del campo del conocimiento psicoanalítico. Es decir los problemas teóricos del análisis epistemológico.

**El primero** tiene que ver con lo que la perspectiva antropológica conoce como el

principio “émic” y el “ético”, que acuñó el antropólogo Kenneth Pinke de los términos lingüísticos “fonémico” y “fonético”. El punto de vista “ético” que es lo que se concibe desde una perspectiva exterior a un determinado campo, para dar cuenta de la totalidad y características que pueden ser leídas de ese campo, lo que permite realizar comparaciones con otros campos; y la perspectiva “émica” expresa el punto de vista nativo, lo que desde la perspectiva que desde dentro se expresa sobre el sí mismo, en este sentido lo que veo de mi mismo en otros campos. Podríamos llevar esta propuesta a una perspectiva desde adentro y una perspectiva desde afuera, desde donde se analiza la mismidad o la otredad; siempre se ha hablado de la otredad, sin intentar penetrar en ella, tratando de hacerla mismidad, el discurso antropológico lo ha intentado. Como es evidente la antropología da cuenta de espacios culturales, delimitados claramente y diferenciados unos de los otros. En nuestro caso es el de la manera en que el psicoanálisis construye su saber. Esta perspectiva nos muestra, que es importante considerar, no solo los criterios de una supuesta científicidad objetiva, sino también la manera en que los propios psicoanalistas se relacionan con los criterios de objetividad, de la científicidad o de la falta de la misma, lo que dicen para legitimar su disciplina y lo que opinan de las otras escuelas psicoanalíticas y los instrumentos con los que establecen rigor en sus planteamientos. Esto nos conduciría a ver a los psicoanalistas como un grupo, como habitantes de una aldea particular dentro

de otras aldeas, tratando de contrastar las miradas y los pensamientos que se constituyen desde adentro de las diferentes escuelas, con los que se realizan desde afuera, desde la filosofía, la antropología, etc. Por ejemplo, si nos preguntamos por el proceso de desarrollo psicosexual lo podemos hacer desde diferentes perspectivas desde dentro o desde fuera, “ético” o “émico” esta diferencia de perspectivas ha conllevado a la constitución de diferentes escuelas psicoanalíticas, precisamente por la diferencia de perspectivas.

**El segundo** eje obedece a lo general visto éste como totalidad y a lo regional entendido como parte. ¿Qué significa esta propuesta?, que si bien hablamos de la teoría psicoanalítica como una totalidad discursiva nos daremos cuenta que no toda ella se encuentra totalmente integrada, dentro de ella se encuentran teorías e hipótesis con distintos niveles de desarrollo y que además no se encuentran todas respaldadas con evidencias o sólidos juicios. Se trata por lo tanto en la revisión de conocer los diferentes niveles de interacción y articulación entre las distintas teorías que lo componen, las relaciones que se establecen con otras disciplinas y el análisis de los propios planos de articulación que conforman la totalidad de la teoría psicoanalítica.

**El tercero** es sobre lo ideológico y lo idiosincrásico que generalmente tiene que ver con los consensos, en contraste con lo crítico y que esta segunda perspectiva (crítica) es el caso del psicoanálisis por lo que resulta impopular. ¿De qué se tra-



ta?, de que el psicoanálisis no se encuentra ausente de las influencias fluctuantes de la cultura: en un momento se transformó incluso en moda o bien como sinónimo de secta. Por ejemplo los ritmos de vida actuales conducen a las personas a buscar disciplinas “psi”, rápidas, eficaces y que sólo se encarguen de remover el síntoma displacentero que los perturba. Dentro de los clínicos, también este tipo de exigencias los conduce a un ejercicio profesional que se acerca cada día más a la expectativa que sobre él han construido los demandantes. Podríamos ponerlo entonces en dos planos: el “light” y el “duro”; el complaciente y popular que contrasta de la perspectiva crítica y que por lo tanto es poco complaciente y que no tiene demasiados adeptos. Existen también modas llamadas alternativas, que con danzas, masajes, vapores, lodo, música y alimentos quieren reemplazar el lugar que la palabra ha alcanzado en el psicoanálisis, o en donde se prostituye la práctica para granjearse la aceptación de médicos y/o aseguradoras.

**El cuarto** tiene que ver por un lado con lo histórico y cultural y por el otro con lo transhistórico o transcultural, que corresponderían a los ejes diacrónicos y sincrónicos; tópicos y esotópicos. Quizá estos sean de los principales ejes de coordenadas para ubicar el quehacer psicoanalítico y poderlo distinguir de otras prácticas del mundo “psi”. De hecho podría decir que es frente a estos elementos, en donde mayor confusión he encontrado por parte de colegas que se inscriben bajo diversas teo-

rías psicoanalíticas. ¿Qué tan universal es el psicoanálisis?, ¿qué tan particular?, ¿podría psicoanalizarse un habitante de la Grecia helenística?, ¿el habitante de cualquier grupo étnico? ¿Qué tan independiente es lo psíquico frente a la cultura y la historia? Surgen además un conjunto de cuestionamientos sobre la viabilidad de una teoría como lo es el psicoanálisis que se realiza frente a una moral y sexualidad victorianas, que contrastaría con la moral y la sexualidad de nuestros días, ¿qué tanto esas viejas teorías freudianas pueden dar cuenta en la actualidad de fenómenos tan inimaginables por el propio Freud?, ¿cómo explicar desde una teoría que se basa en la represión sexual, lo que es efecto de la revolución y la libertad sexual?

**El quinto** tiene que ver con lo que propiamente son las teorías generales establecidas por los epistemólogos clásicos, que intentan universalizar los criterios de análisis a partir de preguntas generales que debemos hacer en cualquier caso y de caminos prefigurados que debemos seguir independientemente de la disciplina que estemos estudiando. Esto tiene que ser contrastado con las particularidades de la disciplina, con sus dinámicas y procedimientos, con aquello que podemos mostrar como criterios propios e independientes de otras disciplinas.

**El sexto** oscila entre lo que es la relación entre la lógica y ética. En la cultura actual, la ética parece ser un asunto meramente subjetivo y el ámbito de los argumentos objetivos pertenecería por entero a una ciencia que se presenta como



libre de valores. Se presenta como una característica central de la ciencia, vistos así los argumentos lógicos nada tendrían que ver con los valores éticos pues quedarían relegados a opciones completamente subjetivas y circunstanciales. Bajo este par de variables encontramos los argumentos que legitiman que el "ser" psicoanalista, es efecto de un cambio subjetivo que lo lleva a ocupar una posición a partir de la cual puede ejercer un escucha, que no se alíe con el síntoma ni con el malestar, ni se haga rehén del otro al no poder enfrentarlo a su propio decir.

**El séptimo** que va de las condiciones necesarias a las contingentes, se trata simplemente de un asunto que busca la economía en las propuestas, la simplicidad *versus* los argumentos abigarrados y laberínticos. ¿Qué es aquello que es estrictamente necesario en la condición humana? En el conjunto de la argumentación teórica psicoanalítica cabe la misma pregunta: ¿Qué es lo necesario?, ¿qué es lo que realmente puede ser extraído, sin modificar la propuesta?, tratando de sacar toda la paja, que el estilo de muchos autores, especialmente galos, tienen al exponer sus ideas.

**El octavo** presenta las diferencias que podemos establecer entre lo que es arte y lo que es ciencia, entre las propuestas que pueden ser establecidas desde el territorio de la racionalidad y la conciencia de las que se elaboran a partir de la pasión y los sentimientos. ¿La verdad es efecto de un proceso exhaustivo que va aumentando sus niveles de abstracción y teori-

zación?, o por lo contrario, ¿la verdad es efecto, de un proceso de acercamiento a la naturaleza de nuestros sentimientos? Se trata de la *aletheia*, que actúa como funciones de verdad, cuando no son meramente descriptivos, la perspectiva basculante entre el mundo de lo sensible y el mundo de la razón.

**El noveno** tiene que distinguir entre ¿qué podemos conocer o saber? ¿qué existe realmente?, ¿qué es lo cognoscible?, ¿hasta donde nuestro propio conocimiento prejuzga e impide conocer al perfilar los contornos del objeto de conocimiento?, nuestras preguntas tienen que ver con nuestro vacío de conocimiento, no con los fenómenos en sí, los que tienden a verificar nuestros propios esquemas. Por lo que cabe la pregunta sobre los límites y posibilidades de la inteligencia humana y de nuestros instrumentos teóricos y metodológicos en las tareas del conocimiento. Este tipo de preguntas nos conduce a interrogarnos sobre las posibilidades instrumentales en la tarea del conocimiento, sobre las maneras en que leemos y traducimos los fenómenos para posteriormente entenderlos o comprenderlos. Nos permite preguntarnos sobre los límites mismos del conocimiento, ya que tendríamos que analizar la posibilidad de comprender y de preguntarnos sobre cómo hacer racional lo irracional, cómo hacer consciente lo inconsciente; ¿cómo hablar de lo que escapa al campo de la palabra y posiblemente del lenguaje?, ¿cuáles son los límites de la conciencia? sobre los obstáculos epistemológicos

como diría Bachelard, que impiden el conocimiento. Pero también nos conduce a preguntarnos sobre los límites mismos de nuestro instrumental, para abrirnos a la búsqueda de otras maneras de hacernos de conocimiento fuera de esta razón instrumental.

Este conjunto de coordenadas facilita un acercamiento, desde distintas direcciones al complejo mundo del psicoanálisis, de sus contradicciones, de sus inconsistencias, de sus rancias posiciones dogmáticas. No se trata de establecer el análisis y la identificación de la ubicación epistemológica desde cada una de estas nueve consideraciones, sino de establecer desde el conjunto, es decir, desde las relaciones que se establecen entre ellas las direcciones del estudio. Por supuesto que en el desarrollo del trabajo, empleo estas distintas consideraciones epistemológicas, no de manera sistemática, pero tratando de entreverarlas en cada capítulo del libro, mostrando cómo a partir de ellas se puede estudiar el psicoanálisis y cómo se hace de un cuerpo de conocimiento, cómo efecto de una práctica discontinua repleta tanto de inexactitudes y torpezas, como de aciertos y genialidades.

V.- Antes de esbozar el contenido de cada uno de los capítulos, es necesario presentar la manera en que fue concebido el libro. En primer lugar el psicoanálisis es una disciplina que ha construido un cuerpo de conocimiento, sumamente controvertido por otras disciplinas, especialmente la psicología y la psiquiatría; lo importan-

te es que aún frente ha esta embestida poderosa, el psicoanálisis ha logrado sobrevivir. Simultáneamente el propio psicoanálisis enfrenta en su interior un conjunto de debates y críticas, mismas que por lo general ha rehuído de la formalización y rigurosidad por lo que se ha evitado el debate de manera abierta con la comunidad académica, generando que cada corriente, escuela o tribu de psicoanalistas se convierta en enemiga de las vecinas, por lo que al interior del psicoanálisis encontramos un conjunto muy diverso de enfoques teóricos y clínicos, lo que tiene profundas consecuencias si queremos hablar de la construcción del conocimiento del psicoanálisis, ya que la pregunta que surge es: ¿de cuál de ellas? Se trata de enfoques muchos de los cuales son imposibles de hermanar o conciliar con otros; podríamos ir incluso más allá, al decir que muchas de las teorías y prácticas autollamadas psicoanalíticas en realidad no lo son, no tienen posibilidades de mantener una defensa de sus posiciones teóricas ni de sus abordajes clínicos de manera rigurosa, pero que sin embargo por una tradición pretendidamente democrática y relativista se siguen llamando psicoanalíticas. Lo cual no sólo es falso sino que además nos hace cómplices de que se hagan un conjunto de atrocidades, todas con el nombre de psicoanálisis.

Sin embargo he intentado mostrar las diferentes posiciones y perspectivas, exponiendo lo que explícita o implícitamente es su objeto, campo de estudio y su práctica clínica. Esta manera de presen-

tar el problema me lleva a desplegar las supuestas metodologías u orientaciones epistemológicas de las diferentes corrientes teóricas que orientan cada posición psicoanalítica, mostrando sus inconsistencias. Pero además presento los diversos y complejos ladrillos que edifican la práctica psicoanalítica, tomados de otras disciplinas como las religiones, el arte, la filosofía y la ciencia; sin descuidar los aspectos éticos y políticos presentes en cualquier actividad y disciplina humanas como lo es el psicoanálisis.

**En el capítulo primero** se presenta a manera de antecedentes, una breve semblanza histórica del pensamiento científico, mostrando que el camino que ha seguido la ciencia es errático, lleno de desviaciones; así mismo aparece que la ciencia tiene un conjunto de prejuicios, socialmente considerados correctos, como si se tratara de criterios que cuidaran de la objetividad como: el empleo de la matemática, los criterios sucesivos de abstracción, el seguimiento de un procedimiento único llamado método científico, y por supuesto que los científicos son un grupo de personas amantes de la verdad, sin corruptelas, ni prejuicios. Trato de subrayar que la idea que tenemos de ciencia, es más efecto de un proceso ideológico de sustituir creencias (antes religiosas) que ser una manera probada de conocimiento objetivo. También se presenta la manera en que los asuntos políticos y la necesidad de consenso se cuelean y actúan sobre los supuestos criterios “objetivos y asepticos” de los científicos y epistemólogos. Se revisan las pro-

puestas de los epistemólogos más importantes en el momento, tratando de articular un pequeño debate con cada una de las posiciones que coexisten en la actualidad, intentando, dar cuenta de lo que es la competencia y certeza de cada una de las disciplinas científicas. Dentro de esta discusión no se pueden eludir las críticas que los epistemólogos han realizado a la teoría psicoanalítica, por considerarla pseudocientífica, críticas que por lo demás comparto, ya que bajo el nombre de psicoanálisis se cobijan un conjunto de prácticas sospechosas y oportunistas. Por otro lado, el psicoanálisis ha generado un debate sobre los alcances y características de categorías fundamentales para la investigación científica como son: el concepto de conocimiento y realidad, el de objetividad y subjetividad y el de saber y verdad, el lugar de la racionalidad frente lo irracional, de la conciencia y lo inconsciente. Finalmente en este capítulo, se muestra la imposibilidad de que los criterios normativos supuestamente científicos conduzcan el cauce de la teoría y la práctica psicoanalítica, lo que por supuesto implica que si bien el psicoanálisis pertenece al campo de lo científico no lo hace en su totalidad.

**En el capítulo segundo** se presenta el problema del campo y objeto de estudio del psicoanálisis, tratando de ir de lo general a lo particular, de las visiones que se generan desde dentro y las de afuera del propio psicoanálisis; problema complejo ya que implica la revisión de las diferentes perspectivas y corrientes, auto-nombradas psicoanalíticas y como cada

una de ellas al enfrentar el problema de su eje en diferentes fenómenos: el yo, el *self*, el inconsciente, la conducta, etc., se desprenden teorías diferentes y por lo tanto prácticas clínicas, lo que además tiene como consecuencia posteriormente que los métodos en psicoanálisis sean varios: hermenéuticos, mayéuticos, poéticos, como los de las ciencias naturales, propios e inéditos, etc.

Es a partir de la revolución en el pensamiento que la teoría psicoanalítica genera, que se expanda, penetrando en diferentes áreas de la cultura, el arte, la filosofía, la epistemología o la ética. Pero sobre todo, impacta principalmente a las diferentes maneras de abordar y pensar al hombre y a lo humano. Debido a la noción de inconsciente, a la del mundo pulsional, que muestran lo atrapados que estamos a un conjunto de fenómenos de los que la conciencia no tiene noticia, rompiendo con ellos, la idea de que somos animales racionales, en donde la conciencia es elemento clave de la diferencia con los animales. Finalmente se presenta en este capítulo un conjunto de conceptos y categorías teóricas del psicoanálisis que son determinantes para entender la relación que existe entre teoría y práctica clínica; así como entre las diferentes teorías y conceptos. Esta perspectiva de análisis pretende mostrar algunas de las características del andamiaje conceptual de la teoría psicoanalítica, para ver si se trata de un conjunto totalmente articulado o de si existen diferentes niveles de desarrollo al interior de las distintas teorías

que componen el cuerpo mismo de la teoría psicoanalítica, entendida ésta como el conjunto articulado de las teorías.

**El tercer capítulo** muestra un conjunto de perspectivas o maneras con las que el psicoanálisis se hizo de un cuerpo de conocimientos: la ciencia, la filosofía, la poesía, la mitología, entre otras expresiones y disciplinas artísticas, humanísticas o sociales. Se trata de apuestas diferentes sobre lo que es entender la problemática humana; en esta tarea, son en ocasiones más importantes Cervantes y Shakespeare que muchos de los tratados sociológicos o antropológicos, en el intento de atrapar la complejidad de la naturaleza humana; por ello es necesario emplear todos los enfoques o visiones de los que podamos servirnos, esta manera de integrar una perspectiva a partir de otras, permite al psicoanálisis tener diferentes planos de abordar al asunto de la condición humana, sin que esto nos lleve a pensar que el psicoanálisis es en esencia una “ciencia” interdisciplinaria, cada una de estas doctrinas o artes ha jugando un destacado papel en la conformación de las teorías que conforman el cuerpo de conocimientos del campo psicoanalítico.

**El capítulo cuarto** explora fenómenos que podrían parecer concomitantes al estudio de lo epistemológico, los fenómenos marginales que actuaron en el psicoanálisis y que determinó la manera en que se construyó su cuerpo de conocimientos, pero que de hecho resultan to-

talmente necesarios y fundamentales para entender los contextos e influencias y que repercuten incluso en el sentido de la cura en psicoanálisis, la idea de salud mental, el bienestar como resultado de adecuada adaptación; las características de esta práctica, el lugar de la ética y la moral en el quehacer psicoanalítico, las diferencias entre psicoterapias, psicologías y psicoanálisis, la política de las instituciones reguladoras y verificadoras, la transmisión del psicoanálisis y la formación de analistas. El psicoanálisis se inscribe como práctica dentro de un conjunto de lazos sociales y culturales, que

se encuentran articulados a partir de la razón del poder, como todos sabemos, por lo tanto el psicoanálisis no ha escapado de las corrosivas y vulgarizantes condiciones morales e históricas, sin olvidar a la ideología dominante que ha impreso sellos característicos.

Finalmente presento un breve recorrido sobre algunas de las conclusiones a las que se llega en los diferentes capítulos y un anexo con ciertas definiciones que considero importantes en el campo de la investigación en general y del análisis de la epistemología y el psicoanálisis en particular.

# CAPÍTULO 1

## El psicoanálisis, la ciencia y los sistemas de conocimiento

Si el psicoanálisis es considerado una disciplina científica no depende únicamente de que cumpla con un conjunto de reglas o criterios de validación, ya que algunas escuelas estarán dispuestas a realizar estos “trámites” y otras no, pero debemos considerar además que el criterio de lo que es científico no es unificado, por lo que también debemos definir lo que es ciencia, ya que a partir de esta definición podremos calificar alguna de las corrientes psicoanalíticas y juzgar por sus características si cabe o no bajo estos parámetros establecidos.

Resulta interesante analizar los parámetros supuestamente objetivos sobre los que se fundamenta el discurso psicoanalítico, el hilo conductor de este análisis sobre los criterios de científicidad será la propia historia de las ideas, revisar la manera en que se ha constituido el universo de lo científico. Puede ser sorprendente descubrir que la ciencia no piensa en sí misma, la física no piensa sobre la física sino sobre los problemas que esa ciencia convierte

en objetos de estudio; las otras doctrinas son las que buscan maneras para obtener la seguridad con la que opera el físico, por eso las llamadas ciencias duras, se transforman en paradigmáticas, formas ejemplares dignas de ser imitadas por otras disciplinas, especialmente humanísticas o sociales. Todo esto nos haría caer en la tentación, supuestamente salomónica, de pensar que cada forma de pensamiento que desee ser considerada científica podría llegar a serlo, o la idea más difundida para evitar la confrontación que consiste en considerar que existen diferentes tipos de ciencias, así que la mayoría de las carreras que se imparten en las universidades, considera que tiene un marco de justificación y legitimación pretendidamente científico sobre su campo disciplinario. Los criterios llamados científicos no son elásticos, no cabe cualquier conjunto de ideas más o menos organizadas, no creo que existan diferentes clases de ciencias; esta posición refleja más bien pereza y falta de actitud crítica. Si embargo en cualquier caso, lo que se refleja

en estos criterios de cientificidad es la propia subjetividad del estudioso o crítico.

Frente a esta compleja y variada manera de colocarse en la discusión de la naturaleza de lo científico, existen diferentes enfoques epistemológicos, que en la historia se han sucedido uno a otros, pero que sin embargo, debido a la riqueza de sus planteamientos, se mantienen vigentes cada uno de ellos, los nombres de cada uno de los autores que representa su propia posición hoy son todos ellos clásicos e indispensables, me refiero por supuesto a Kühn, Popper, Devereux, Bachelard, Feyerabend y Lakatos.

Una vez caracterizada cada una de las escuelas dentro de la filosofía de la ciencia que realiza una teoría epistemológica, presentaré fenómenos y temas indispensables en lo que se refiere a las consecuencias de los diferentes enfoques científicos, ya que tanto la realidad como el conocimiento tienen distintas acepciones para cada uno, lo mismo que categorías fundamentales para el análisis como: objetividad y subjetividad, además de saber y verdad. El dato que busca el científico positivista, es el llamado dato duro obtenido por medios estadísticos, cualquier otra información, aún siendo la de un erudito en la materia, es tomada con sigilo, mientras que para un analista hermenéutico el dato es importante en cuanto representa siempre una determinada perspectiva. Todos estos enfoques y elementos deben ser considerados como condición previa y necesaria en la discusión

sobre la manera en que el psicoanálisis construye su campo y su práctica.

### **1.1 El lugar de la ciencia en la construcción del pensamiento humano.**

La tradición racionalista del pensamiento occidental se transformó a lo largo de la historia en la ciencia de nuestros días, esta tradición fija sus raíces y se constituye a partir propiamente del pensamiento socrático pero especialmente es con Aristóteles que se consolida y más cercanamente con Galileo, Kepler, Descartes, Pascal, Newton y Leibnitz, que devienen en los principales faros del racionalismo que guían el desarrollo de nuestra civilización. La ciencia es entendida como baluarte y tótem de la verdad, como si fuera la evidencia de una supuesta perspectiva correcta, ésta particular manera de ver el mundo generó un reacomodo en los demás espacios del conocimiento, de la sociedad y la cultura; poco a poco dentro de la ciencia la dimensión más aplicable y pragmática, es decir, la técnica, cobró hegemonía sobre las otras piezas que componían la "discursividad" científica, lo que ha tenido grandes consecuencias, ya que a partir de esta perspectiva otras han perdido legitimidad o la están perdiendo, no hay lugar para otras maneras de pensar y de ver el mundo. La metodología de la investigación científica ha intentado aplastar y homogeneizar todas las diferentes formas de conocimiento y estandarizar las líneas disciplinarias (en campos supuestamen-

te delimitados y diferenciados: sociología, física, biología, historia, química, psicología, etc.). La metodología de la investigación científica en cualquiera de sus vertientes, es en suma una apuesta contra la diversidad, contra las diferentes lecturas o interpretaciones que se puedan dar de la realidad, se trata de someter, de uniformar, la ciencia tiene ese cometido, lo que le impide pensar en diferentes posibilidades de interrogar un solo fenómeno simultáneamente desde distintas posiciones, dimensiones, consistencias, argumentaciones o disciplinas.

La ciencia busca la especialización, saber cada día más sobre un campo, cada día más delimitado, hasta que lo sabe prácticamente todo sobre prácticamente nada.

Dicha imposibilidad para mirar algo de maneras diferentes, cancela y critica otras formas distintas y no menos rigurosas u “objetivas” de conocimiento; esta actitud genera una gran ceguera, misma que ha estado presente a lo largo de la historia de la constitución e institucionalidad de la ciencia. Mario Bunge nos recuerda constantemente la importancia social del dominio de la ciencia, ya que se supone que por medio de la investigación científica, el hombre ha alcanzado una reconstrucción conceptual del mundo que es cada vez más amplia, profunda y exacta. Se trata entonces de crear una reproducción modélica del mundo, en donde el “azar” no exista, y las irregularidades sean expresadas en teorías o leyes, que le permitan al científico describir y mani-

pular el mundo que él ha construido a partir de sus modelos, se trata de un ejercicio que intenta partir de sus teorías y entender el mundo.

Sin embargo, al interior de estas formas de interpretación del mundo, existen intersticios en su aparente y alcanzada objetividad, se cuelean tanto la ideología del investigador, las modas académicas de su momento histórico, como la subjetividad producto de su psiquismo, es decir que dichos sistemas de pensamiento no se encuentran en estado puro. Junto a dicha visión ordenada, coherente y sistematizada del mundo, hallamos no sólo un método de investigación, sino algo que tiene que ver con la mirada misma del investigador, expresada en la forma en que se para un asunto de otro (materialismo *versus* idealismo; principio biológico *versus* principio psíquico; lo social *versus* lo individual, etc.), es decir, existen preconceptos que se encuentran determinando, juzgando y dirigiendo ocultamente, sin que se les de mucha importancia, los rumbos a nuestras preguntas y las relaciones que establecemos entre un asunto y otro; podríamos decir que determinan estos prejuicios la metodología, la teoría o la técnica, y aparecen en la conformación misma de las formas de explicación del mundo, es decir, en el camino que emplea investigador y en el por el qué de ese camino. Por ello, la ciencia ha precisado de modelos que se sobreponen a la realidad, ya que los que hablan de la propia “realidad” consideran que la ciencia es “engañosa”, los sentidos nos mienten, lo mismo



que los juicios que se apoyan en fenómenos empíricos; lo que trata el método científico no es otra cosa, que la de corroborar lo que su propio modelo le establece.<sup>1</sup>

La realidad que se estudia no es entonces más que una forma de verificar las teorías e hipótesis del "científico", lo que nos queda, no es más que efecto de la mirada del investigador en donde la supuesta realidad empírica no hace más que ratificar las ideas del científico.

Bunge resume el punto de vista sostenido sobre lo que es la expectativa popular y plantea que "la ciencia constituye una rebelión contra la vaguedad y la superficialidad", lo cual es cierto, pero esto no es exclusivo o particular del pensamiento científico. El poeta, al igual que todos los artistas comparte ese principio, lo mismo que los filósofos y los teólogos, ese es quizá el problema de muchos epistemólogos que

piensan que la seriedad, la claridad y la profundidad son sinónimos de científicidad; y no lo son, se trata simplemente de requisitos fundamentales para todo aquel que piensa algo con alguna rigurosidad, que tiene una actitud crítica y un compromiso con la honestidad. Muchos de los planteamientos aparentemente científicos son sumamente vagos y superficiales. Bunge opina también que: "la investigación científica no debe limitarse a los simples hechos observados: los científicos, para decirlo de algún modo, exprimen la realidad a fin de ir más allá de las apariencias; rechazan el grueso de los hechos percibidos por ser considerados por ellos como un montón de accidentes, pero tampoco esto es exclusivo de la ciencia incluso el pensamiento mágico, religioso o popular intenta ir más "allá" de los hechos observados."<sup>2</sup>

Sin embargo, resultaría interesante mostrar que los planteamientos supuestamen-

1 Confrontar con el punto 2.3 sobre: Universo, campo y objeto de la psicoterapia, la psiquiatría y el psicoanálisis.

2 Este tema de la relación entre lo empírico y lo teórico, lo fenoménico y el nómeno, la descripción y el análisis; será un asunto a tratar a lo largo del trabajo. Baste ahora señalar que no hay contenido sin forma o forma sin contenido, y que tanto las preguntas como la observación, perfilan y contornean, podemos decir que determinan lo que será posible conocer y aquello que se nos escapará. En dicho sentido racionalista o concienialista el proceso del conocimiento implica conocer siempre las causas determinantes y ocultas, solo asequibles o develables a partir de la lógica, la exégesis, la hermenéutica o la mayéutica. Se trata siempre de cosas más allá de nuestros sentidos, sólo discernibles supuestamente a través de la mirada de la razón. Nuestros sentidos nos engañan, ¿la razón no? Bunge agrega: La ciencia es explicativa: los científicos no se conforman con descripciones detalladas; además de inquirir cómo son las cosas, procuran responder ¿porqué?; -yo pregunto- si así fueran las cosas, ¿es condición del científico buscar los porqués? y ¿qué otra cosa hacen sino eso mismo el filósofo, el psicoanalista, o el artista? Pero además, esta división entre lo simple (lo empírico) y lo complejo (lo teórico) no crea ya un prejuicio sobre el análisis; ¿no es lo empírico un reporte y establecimiento de regularidades y continuidades que es visto desde un abstracto que ordena y dirige?; o dicho de otra manera ¿no es lo empírico ya un ordenamiento ideológico y/o teórico, que no se encuadra ahí independientemente del que intenta conocer? Este razonamiento nos muestra que tras los supuestos ordenamientos objetivos, tras la propia mirada del investigador, existe ya una compleja trama de subjetividades desde la que se pretende localizar una argumentación pretendidamente objetiva. Descubrir esta compleja red "invisible" de subjetividades y prejuicios en donde se atrapa la ciencia y el propio método científico, es una parte tan sólo de los efectos que ha tenido la teoría psicoanalítica al ampliar su discusión sobre lo que es la objetividad y la ciencia.

te empíricos, es decir los que creen limitarse a describir lo observado, se encuentran completamente invadidos de prejuicios, ideologías y teorías, por lo tanto, están sensiblemente determinados por aspectos que son independientes y dependientes del objeto de estudio y que lo constroen desde ese punto de vista. El pretendido soporte empírico de los razonamientos y construcciones de las teorías es, por tanto, un supuesto que no debe ser soporte de ningún argumento en tanto su condición empírica está ya teñida y parte de un proceso de abstracción. Como propone Bachelard: “Dos interlocutores, que en apariencia conversan de un objeto preciso, nos informan más sobre ellos mismos que sobre ese objeto”; el objeto se pierde en lo percibido, en la perspectiva teórica, es el punto de vista de quien lo recrea, por lo que podemos decir ahora, preliminarmente, que la objetividad es producto subjetivo.

Tanto en la ideología popular como en la de los supuestos hombres de ciencia, se coló poco a poco la imagen del científico como nuevo héroe civilizador, las armaduras se transforman en batas blancas, los laboratorios y demás espacios de investigación adquieren un estatuto mítico, los laboratorios son la arena en donde los científicos contienden contra el caos y descubren las regularidades y los secretos del cosmos y de la humanidad, el sitio donde su principal arma es la racionalidad científica, el pensamiento “frío” y “calculador”, siendo requisito de dicho razonamiento que el sentimiento y la pa-

sión sean excluidos, que en el sujeto habite sólo la mente cruda para descifrar los enigmas del universo. Sabemos que esta ficción es absurda, puesto que el sujeto que conoce está implicado en lo que conoce, son sus preguntas las que ordenan y posibilitan el conocimiento.

Los físicos han seguido su camino de investigación sin preocuparse de si lo que hacen es o no científico. El modelo de la física es, el ejemplo a imitar por los demás campos disciplinarios, esta idea es aceptada por la mayoría de los epistemólogos en tanto dan por hecho que la ciencia (independientemente de lo que eso signifique) es la instancia que intenta descubrir las leyes ocultas y los equilibrios que permiten entender, por lo tanto anticipar y modificar la naturaleza del cosmos. La física es algo así como un saber sobre la verdad, se supone entonces que en el estudio del hombre y la sociedad el investigador debe construir un modelo parecido al de la física. Muchos filósofos de la ciencia y epistemólogos, implícita o explícitamente sostienen la idea de que la legitimidad sobre un saber, se da proporcionalmente a la cercanía que se tenga con el modelo de la física. Ello no significa que olviden que se trata simplemente de un modelo, es decir una forma de racionalidad científica que no es la única, por lo tanto, cuando se encuentran inmersos en el estudio de alguna otra disciplina como la historia o la sociología, y se preguntan los epistemólogos sobre la legitimidad del cuerpo de conocimiento de éstas, salen del

paso inventando otras formas de autorización científica, presentan una serie de argumentos más destinados a convencer y a validar que a estudiar verdaderamente los métodos y las formas de construcción del conocimiento de cada una de esas disciplinas, distintas de la física.

De esta manera la pobre función que se le ha asignado a la epistemología es la de arbitrar y no la de investigar el lugar de la ciencia y la forma en que construye su conocimiento, de tal suerte que se intenta simplemente legitimar y autentificar lo científico, deslegitimando a aquellos parámetros o perspectivas que no cumplen con los criterios y trámites establecidos por ellos mismos, aún cuando se trate de disciplinas en las que la estructuración y delimitación de su campo de conocimiento sea rigurosa.<sup>3</sup>

Este es quizá el mayor problema que enfrentamos al revisar la literatura epistemológica, la facilidad con la que se clasifica algo como científico o se le rechaza, ligereza que contrasta con una aparente rigidez y severidad de los argumentos y juicios epistemológicos, cuando se presenta un ejemplo concreto generalmente se acep-

ta que todo lo que se enseña en las universidades es científico. Este tipo de clasificaciones que simplemente confían en la buena fe de los taxónomos, es una manera de proceder inspirada en criterios poco científicos y básicamente políticos, ya que acepta el espíritu del proyecto ideológico de nuestro modelo civilizatorio.

Por ello pienso que independientemente de los "nuevos planteamientos sobre la forma que tiene el conocimiento científico", estos reflejan prejuicios que deben ser localizados y entendidos a partir de la subjetividad de cada individuo, además estudiar explícitamente el fundamento mismo del pensamiento. Hasta ahora he querido mostrar que el estatuto de legitimidad sobre un cuerpo de conocimiento no tiene que ver necesariamente con el propio cuerpo de conocimiento, sino con prejuicios o criterios ideológicos y políticos que confieren un estatuto de legitimidad, establecido por los conceptos sociales, que determinan lo que es la naturaleza profunda del "ser científico", que a su vez esto es revestido con gran importancia para la sociedad.

Si analizamos rigurosamente a las mate-

3 Bunge ha sido tomado como el modelo de lo que representa la expectativa y el conocimiento general del lugar e importancia que "idealmente" tiene la ciencia, por lo que seguiremos su planteamiento de manera crítica. En un primer momento para Bunge existen dos grandes bloques o tipos de ciencias: "(...) las ciencias formales (o ideales) y las ciencias fácticas (o materiales), mientras los enunciados formales consisten en relaciones entre signos, los enunciados de las ciencias fácticas se refieren a entes extracientíficos". Sin mucho mayor justificación, al ver que se le escapan otros conocimientos, el propio Bunge propone formas taxonómicas nuevas, posteriormente distingue con ello otras dos clases: "Los rasgos del tipo de conocimiento que alcanzan las ciencias de la naturaleza y de la sociedad son la racionalidad y la objetividad". Pero no se detienen cuando requiere otra diferencia, simplemente la inventa, creando una complicada tipología de ciencias todas con adjetivos; "*La ciencia analítica*: intenta descubrir los elementos que componen cada totalidad, y las interconexiones que explican su integración"; es posible si se encuentra una justificación o verificación, prácticamente justificar cualquier campo disciplinario y presentarlo como científico.

máticas, encontraremos que son consideradas una ciencia, sin embargo, se trataría mucho más de una gramática y si se quiere de un lenguaje del que se sirven las ciencias, que de una ciencia propiamente dicha, quizá ese sea el secreto de las matemáticas: su naturaleza subjetiva, por ser “el idioma con el cual Dios escribió el universo” decía Galileo.

En resumen: la tarea de conocer es mucho más amplia y rica que la que se puede obtener al seguir un método específico (de forma acrítica), o las conclusiones que se obtienen como efecto de ser identificadas como partes de algún modelo científico, por ello, como veremos, es una trampa tratar de demostrar que el psicoanálisis es científico o mostrar que no lo es, ya que esta búsqueda de legitimación es inútil, se pueden demostrar ambas cosas; tampoco es importante presentar los principales problemas del “paradigma psicoanalítico” (construidos para que aparezcan como tales) y demostrar que el psicoanálisis no es otra cosa que una simple brujería. Lo que nos conduce a una pregunta clave ¿qué gana y qué pierde el psicoanálisis si aprueba o no el examen y acredita que es científico?, ¿qué se obtiene con ese tipo de certificación?, creo que nada, en cuanto al propio cuerpo de conocimiento psicoanalítico, pero, es un asunto de gran relevancia, que no puede ser visto de manera banal, por sus efectos sociales.

Intentaremos diferentes aproximaciones al asunto de la epistemología del psicoanálisis, primero desde las dimensiones

históricas y estructurales (diacrónicas y sincrónicas), con lo que posteriormente se podrá incluir la discusión en el marco de lo local y lo global.

Para continuar es necesario situarnos en una perspectiva que contemple la dimensión sincrónica y diacrónica. Revisemos primero el eje diacrónico del acercamiento al problema del conocimiento científico, es decir a aquello que de proceso y de historia podemos rastrear en el del fenómeno primero con sus antecedentes.

Rastrear los antecedentes de la ciencia de hoy tiene relevancia para el psicoanálisis, no tanto para situar su legitimidad científica, sino para demostrar que los otros campos que así mismos son considerados científicos, si bien lo son, no es por las características que se adjudican. La parcelación del conocimiento, la perspectiva racionalista y concienialista, la tecnificación y el utilitarismo, son tendencias con las que algunas de las diferentes psicoterapias han intentado aliarse, incluso sin que les importe destruir el consubstancial componente revolucionario del psicoanálisis, para banalizarlo y hacer una práctica *light*.

En todos los pueblos y civilizaciones han existido profesionales que se han ocupado de los problemas psíquicos o mentales, por recursos que eminentemente actúan sobre lo emocional del hombre y que han elegido la vía de la palabra. Muchas de estas prácticas autóctonas no distinguen entre enfermedades psíquicas y somáticas, conciben al ser humano de manera integral.

Esta manera de mirar y actuar evidentemente no ha sido afectada por la hegemonía cientificista, sin embargo sabemos que muchas de estas prácticas clínicas son sumamente eficientes y conciben a la salud como un estado de bienestar general psíquico, físico y social, tal como lo establece la Organización Mundial de la Salud.

Los *maracames* huicholes, los *men* mayas, los *iloletic* 's *tzotziles*, es decir todos los grupos de chamanes, curanderos o médicos brujos son en realidad médicos simultáneamente de: el cuerpo, la familia, la sociedad, la tradición y alma; de lo individual y de lo colectivo, del momento y de su historia. En la antigüedad también han existido estos y otros tipos de médicos y curanderos.

Antifonte es un interesantísimo personaje a quien entre otras cosas, le competió ser inventor del psicoanálisis. Dice de él Filostrato que [...] anunció unas sesiones de alivio del sufrimiento por la palabra [...] no podría hablársele de un dolor tan terrible que él no pudiera expulsar de la mente. Esta noticia sobre la prácticas psicoanalíticas de Antifonte nos es ampliada por el Pseudo-Plutarco<sup>4</sup>.

He escogido la cita anterior para señalar un error común ya que muchos autores emplean de manera indistinta psicoanálisis y psicoterapia. Las psicoterapias han sido empleadas por los hombres a lo largo de la historia, éstas han

estado incluidas en otras prácticas clínicas o aparecen de manera separada como sucedió con Antifonte, pero de ninguna manera era psicoanálisis lo que este sabio griego practicaba; el psicoanálisis no es sólo el tratamiento de afecciones del alma por la vía de la palabra, es también un complejo dispositivo clínico y teórico, inédito hasta 1897.

El psicoanálisis es un conjunto teórico-clínico inventado por Freud, el empleo de alguna de sus partes no implica que se haga psicoanálisis, emplear la palabra no es necesariamente de uso exclusivo y garantía de que sea psicoanálisis. El propio Sócrates hizo algo parecido a partir de la *mayeútica*<sup>5</sup> que es el método a partir del cual un otro, permite sistematizar un saber, del que no sabía era poseedor y que se obtiene a partir de preguntas que realiza ese otro, de manera que lo va orientando a partir de sus preguntas. Sócrates es a mi manera de ver el último de una extraordinaria generación de buscadores de repuestas, de pensadores que se inician en occidente con los trágicos: Eurípides, Sófocles y Esquilo y que continuará varios siglos después con Heráclito y Parménides. Son todos pensadores con gran curiosidad sobre la naturaleza del mundo y del hombre, su forma de conocimiento no busca el dato frío y calculado, como se inició en la tradición postsocrática con Platón y Aristóteles.

4 Armengol Rogel, p.22.

5 Sobre la importancia de la *mayeútica* para el psicoanálisis se presentará un punto donde se tratará exclusivamente los métodos de que éste puede servirse.

Es Platón quien comienza a proponer que el conocimiento se debe dar como efecto de procesos continuos de abstracción partiendo del mundo sensible y arribando al de la inteligencia abstracta, así el método comienza con: (1) la *Eikasia* que podría ser entendida como el conocimiento que proviene del entrenamiento directo con las imágenes y representaciones, continúa (2) con el *Pistis* que es el saber basado en la credulidad o aquello que es aceptado sin mayor juicio crítico, (3) la *Doxa* o el saber simple basado en la opinión, el llamado sentido común, continúa (4) con la *Dianoia* que se trata del saber razonado y discursivo en donde aparecen la crítica y la confrontación, posteriormente (5) el *Episteme* o sea el saber propiamente filosófico, muy pocas personas arriban a este nivel de conocimiento erudito construido a partir de la integración de las distintas partes de un fenómeno para culminar con el nivel más abstracto que es (6) el de la *Noesis*; Aristóteles propone que se parta de (1) la *Aisthesis* o sea el saber común basado en los sentidos y de características pragmáticas, (2) *Mnemosine* o conocimiento que es efecto de la memoria, (3) la *Empeiria* o saber basado en la experiencia, luego (4) al *Techne* o lo relacionado con el saber práctico dirigido a metas, después (5) el *Episteme* que se trata, al igual que en Platón, de un conocimiento filosófico fundado en universalidades y, finalmente el conocimiento más abstracto es el de (6) la *Sophia* o tratamiento del conocimiento del ser en cuanto ser.

Son este par de filósofos los principales responsables de que la filosofía medieval,

del renacimiento, de la ilustración y aún la llamada edad moderna caminaron por la senda de la conciencia y la racionalidad, de la búsqueda del abstraccionismo más puro; como si lo más abstracto fuera necesariamente más cierto y verdadero; la pasionalidad y el mundo de la intuición y lo sensible, son considerados ahora enemigos de la inteligencia, lo cual era concebido de otra manera por el propio Sócrates y sus antecesores, quienes le daban un lugar fundamental a los sentimientos, no a las ideas puras. En Sócrates conviven felizmente los diferentes niveles propuestos en la abstracción sucesiva del conocimiento, como los sentimientos y el diálogo con el saber popular.

Esta tradición, como lo repetiré incansablemente a lo largo de todo el trabajo, ha dirigido y permeado toda actividad humana que en occidente se haya dedicado a la empresa del conocimiento, hasta el siglo XIX en donde tres colosos estaban ahí para detener esa anquilosada manera de mirar y entender al mundo y a nosotros (Nietzsche, Marx y Freud). A partir de ese momento, los procesos de abstracción y las filosofías podían ser vistas como intentos fracasados y cobardes además de apuntes profundamente estériles sobre la condición humana.

“Sin nuestras dudas sobre nosotros mismos, nuestro escepticismo sería letra muerta, inquietud convencional, doctrina filosófica”, dice Cioran. Para Cioran como para Freud, como veremos más adelante, la filosofía es un simple producto que in-

tenta taponar la angustia frente al vacío y el silencio; un ejercicio lúdico que no necesariamente permite o ayuda en la tarea del conocimiento, una manera de investigación divorciada de la condición humana y de la curiosidad esencial que surge de las preguntas sobre nosotros.

La naturaleza del descubrimiento freudiano y del pensamiento nietzschiano, reencuentran la tradición filosófica, pero sobre todo en la actitud de los llamados filósofos presocráticos y socráticos sus principales formas de conocimiento, al abrir nuevamente las puertas a otros fenómenos que se articulan en la tarea de conocer como las pasiones, al arte, la intuición, la experiencia, etc., formas ya antes consideradas como un lastre por las formas abstractas y metafísicas. Son ellos quienes critican ese saber, soportado en la conciencia; hablan ahora desde esa perspectiva y colocan en el lugar de la irracionalidad a los sentimientos, las aspiraciones, las fantasías, los instintos. Existen pues, varias coincidencias entre las formas con que se inquiera y atrapa el conocimiento entre esta tradición presocrática con otros filósofos que han sido llamados de la sospecha porque dudaron de sus contemporáneos y de la tradición racionalista: Nietzsche, Marx y Freud.

El agudo pensamiento de Sócrates (como el de Freud) se dirigía a resolver las dudas que se planteaba, siempre de manera en que estableciera un diálogo, es decir no ve al conocimiento como un asunto solitario como pretende el posi-

vismo científico, siguiendo solo el garantizado método el acceso a cualquier tipo de conocimiento, así Freud abre sus planteamientos y establece contrapuntos, debates, propuestas y contrapropuestas, tesis y antítesis no para arribar a una síntesis, de manera muy simple ya que sería una falsa forma de entender la dialéctica, sino para construir y deconstruir sus argumentos, es esta mirada de Sócrates como la de Freud sobre los fundamentos, sobre las raíces, lo que le permite hablar y establecer propuestas sobre el hombre universal, es decir, sobre el hombre de todos los tiempos y de todos los lugares, por ello siempre sus trabajos serán clásicos, no perderán su vigencia, ya que el hombre de hoy y el del periodo helénico puede leerse y aprender prácticamente de la misma manera; un lector cuidadoso tendrá además que sorprenderse de lo que este hombre que vivió 400 a. C. puede hablar de asuntos y problemas que son vigentes, al hombre contemporáneo a sus hijos y a sus nietos.

Es difícil situar con exactitud el periodo o autor donde nace con propiedad la discursividad científica, es decir el momento en que se deja de ser filósofo de la naturaleza para devenir en científico. La pregunta que guiará esta pesquisa sobre el origen y la naturaleza de lo científico, es de pertinencia para el psicoanálisis porque éste discurso psicoanalítico nace y es consecuencia de la historia de la filosofía, del desarrollo científico y por supuesto de la genialidad de Freud. Dialogar con la historia del pensamiento, des-



cubrir las diferentes maneras de conocer y de construir ese conocimiento, es un asunto ineludible si nuestro interés principal es el de averiguar cómo hace el psicoanálisis un campo de conocimiento.

Quizá es en el Renacimiento el momento en que podemos situar los primeros eslabones, vigentes aún en la ciencia de hoy día, porque sus argumentaciones y construcciones teóricas continúan siendo el sostén y medio por el cual se alimenta el conocimiento científico. El Renacimiento es un periodo de revoluciones en el que se comienza a dudar y a refutar el saber aprendido hasta entonces. Andrés Vesalio<sup>6</sup>, critica valientemente la doctrinaria forma en que hasta entonces se enseñaba la medicina, en particular la anatomía. Esta disciplina era “mostrada” con base en un texto de Galeno repleto de inexactitudes, es Vesalio quien señala la necesidad de acudir a las fuentes originarias de la anatomía, es decir a los cuerpos especialmente a los cadáveres, en forma directa para dejar así de especular y construir ficciones. El lugar que tiene Vesalio en la historia del pensamiento se lo ganó a pulso con su actitud crítica y no conformista. Las actitudes rebeldes, aunque no generen saber, son mucho más relevantes para el conoci-

miento que las propuestas conformistas, que se adaptan a los modelos preestablecidos. Actitud que podemos encontrar en Freud al enfrentarse a los distintos médicos existentes, en él se trata en realidad de una actitud científica con la cual derriba los prejuicios aunque éstos fueran los de la llamada comunidad científica.

Es precisamente al declinar el periodo llamado medieval cuando comienza a gestarse lo que podríamos llamar los orígenes propios de la filosofía de la naturaleza, se trata de un proceso de digestión largo ya que realmente ocupará hasta los dos siglos siguientes, cuando se realiza propiamente la revolución en el pensamiento que pasa a lo que podemos llamar con mayor propiedad: ciencia.<sup>7</sup>

Galileo<sup>8</sup> es realmente uno de los grandes mártires de la inteligencia, ya que estaba en contra de la razón instituida por la fe. Es también uno de los pensadores más rigurosos al insistir en la necesidad de verificar, mediante experimentación, sus supuestos teóricos. Galileo es además precursor de la idea que muestra que la perfección divina se encontraba en las regularidades y las leyes constantes que regían el cosmos, por ello las matemáti-

6 Andrés Vesalio (1514-1565).

7 “Se ha llamado Era de la Razón al momento histórico que va de Galileo y Descartes a Newton, por la predominancia epistemológica que ejerce la razón en la constitución del conocimiento físico, pues ahí los problemas se resuelven en forma axiomática de recurrencia matemática, sin que por ello se niegue la observación empírica de fenómenos y la función intuitivo-comprensiva de la conciencia, pero estos procesos son reducidos y sometidos a la actividad y juicio de la razón” Rodríguez Casas G., “Ciencia y episteme en Isaac Newton”, : *Ciencia ergo sum*. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México. Vol. 3. No. 1, marzo 1996, p. 51.

8 Galileo Galilei (1564-1642).



cas eran el lenguaje mediante el cual podíamos conocer a Dios. Esta concepción de las matemáticas dio a su razonamiento precisión y sistematicidad, pero no sólo en ello estriba su talento, sino también en su actitud frente al conocimiento, no le eran suficientes los razonamientos “dogmáticos” de su época, requería responder a preguntas que lo atormentaban, es esa misma pasión que podemos rastrear en Vesalio y en muchos otros, la que se convierte en un motor del conocimiento: su hambre de saber. Esta actitud también sería hoy revolucionaria frente a las anquilosadas formas y métodos de conocer (profundamente burocráticos) en los que el sistema, el orden y la disciplina quieren suplantar al genio.

El planteamiento galileico genera una serie de efectos secundarios o consecuencias que podríamos llamar revolucionarias, evidenciaba las características poco rigurosas de su época y las dificultades de salir de las formas doctrinarias por las regulaciones de la fe católica. Frente a la crítica y al vacío de legitimidad que representaba la propuesta de Galileo, la iglesia se dedicaba silenciosamente a desacreditarla y silenciarla, como actúan hoy en día muchas agrupaciones científicas y psicoanalíticas, legitimando a los partidarios de la fe y en la mayoría de los casos ignorando a sus críticos a los que consideran sus enemigos.

“Descartes<sup>9</sup>, ‘héroe’ de los filósofos según Hegel, príncipe de las ciencias para sus contemporáneos, tiene algo en común con Luzbel, el príncipe de los ángeles antes de la caída”<sup>10</sup> con su actitud crítica, su necesidad argumentativa frente al conocimiento y al no confiar en las personas, sino en las características y rigurosidad de sus argumentaciones. Descartes era otra persona curiosa, con una gran necesidad de conocimiento, a quien también incomodaban las respuestas fáciles, desorganizadas, poco fundamentadas y repletas de falacias que le proporcionaban sus contemporáneos. Su manera de vivir la vida determinó también sus planteamientos para conocer las “cosas del mundo”.

Vivir sin filosofar es tener verdaderamente los ojos cerrados, sin jamás tratar de abrirlos; y el placer de ver todas las cosas que nuestra vista descubre no es en nada comparable al que procura el conocimiento de aquellas a las que llegamos por la filosofía; y a fin de cuentas, este estudio es más necesario para ordenar nuestros hábitos y guiarnos en esta vida, que el uso de nuestros ojos para guiar nuestros pasos<sup>11</sup>.

Pensar y vivir, filosofía y ética son para Descartes un sólo asunto, no podemos pensar más allá de nuestra propia forma de mirar el mundo y de relacionarnos con él, por lo tanto el conocimiento no es efecto sólo de “las argucias de la razón” como se ha querido reducir el

9 René Descartes, (1596-1650).

10 Cheymol Marc. Descartes y las pasiones del alma. En Descartes. *Las pasiones del alma*. CNCA. México 1993, p. 13.

11 Descartes René, Carta-prefacio de los principios. En Descartes. *Las pasiones del alma*. CNCA. México 1993, p. 14.

pensamiento cartesiano, en él se incluyen las pasiones, los sentimientos, el cuerpo, la forma de vivir y por supuesto de pensar. Se trata de una perspectiva que recupera el psicoanálisis.

La filosofía que cultivo no es tan bárbara ni tan feroz que rechace el uso de las pasiones; al contrario, sólo en ellas concibo toda la dulzura y felicidad de la vida. Y aunque hay varias cuyos excesos son viciosos, existen otras, sin embargo, que considero mejores en tanto más excesivas. (Descartes).<sup>12</sup>

Esta actitud de Descartes será también importante para el psicoanálisis, ya que como un buen hijo de la ilustración quería que su conocimiento no transitara dentro del fundamentalismo racionalista, lo mismo que Freud, quien criticaba todos los acercamientos místicos o carentes de bases argumentativas.

El famoso “cogito cartesiano”: *pienso luego existo* tiene varios niveles de lectura, y no solamente uno que resultaría de la primera impresión simple y vana. La íntima unión entre conocimiento y actitud, entre el saber de las cosas del mundo y el actuar en consecuencia, son eslabones muy sólidos en el pensamiento cartesiano. Es importante mostrar que Descartes concibe que la posibilidad de hacerse de conocimiento, es primera-

mente efecto de la actitud más que del seguimiento de instrucciones, se trata para él de una forma que puede ser entendida desde la ética. El saber es querer entenderse y actuar con este entendimiento, para pasar de una actitud de rigor en el pensamiento y ordenar la experiencia del conocimiento. Sería asunto de un amplio debate el tema del significado del rigor y el método en Descartes, pero quizá exista consenso en el hecho de que su intento era entresacar la trama invisible de causalidades en que se relacionan acciones y reacciones en un encadenamiento que conduce de lo simple a lo complejo, de los fenómenos contingentes a los necesarios buscando siempre el sentido último.

La filosofía cartesiana se sustenta a su vez en una fecunda axiología<sup>13</sup>, hecho que tendrá gran relevancia en la constitución de lo que podríamos llamar temporalmente: “una manera psicoanalítica de mirar”. Donde el que mira, se mira mirando así como mira el lugar en el que se sitúa su mirada, los antecedentes y el por qué de su mirada, la forma en que mira e interroga, son partes necesarias en la construcción de una teoría del conocimiento, en la que el objeto no es independiente del sujeto; el psicoanálisis interroga abierta y explícitamente la subjetividad del sujeto, la integridad de su conocimiento.

<sup>12</sup> Descartes. Op. cit. p. 11.

<sup>13</sup> “(...) Es la evaluación reflexiva de objetos de valor. No sólo sentimos el valor de objetos, sino que evaluamos estos objetos y, últimamente, los propios sentimientos de valor (...) Pero el término epistemología, es demasiado estrecho para incluir la evaluación de valores” Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía de bolsillo*, Barcelona, Alianza Editorial, octava reimpresión 1994, p. 72.

De alguna manera me sorprende el énfasis que la mayoría de los epistemólogos ponen en el método, es decir en el conjunto de procedimientos que deben ser seguidos para obtener como resultado algo que pueda ser denominado científico, condición necesaria para que a su vez pueda ser visto y considerado como correcto y por lo tanto verdadero para la época. Sobre éste asunto haré continuas referencias, sin embargo cabe ahora señalar, que este asunto del método alude en los epistemólogos contemporáneos y metodólogos a un requisito formal, más que a una necesidad generada por la propia exigencia del conocimiento, lo cual es una traición a la propuesta cartesiana. Se trata entonces de un asunto de rigor enunciativo y formal más que de un rigor por la propia consistencia lógica o por las propias necesidades del conocimiento. No conviene tampoco apresurar juicios descalificando ese rigor enunciativo y esa necesidad de formalización, tanto de Descartes como de los epistemólogos clásicos, ya que si bien el objeto de conocimiento puede ser abordado en diferentes maneras, convienen

más aquellas que atrapen las propias contradicciones que le suscitan al investigador, los diferentes planos que intervienen en el análisis mostrando el fenómeno en relieve y no en una sola dimensión, como si no se tratara de un objeto plano.

Pero entremos en materia, Descartes puede situarse en la historia del pensamiento como un ordenador de las hasta ese momento desarticuladas formas de conocer la "realidad". Es el gran sistematizador del racionalismo de acuerdo con varios autores y biógrafos. El racionalismo es una doctrina que propone como elemento fundamental y eje de todo pensamiento la unidad de la razón, y legitima los procesos de abstracción del conocimiento propuestos por Platón y Aristóteles, siendo entonces la razón por tanto, el eje de todo saber teórico y práctico<sup>14</sup>, así mismo propone que la inteligibilidad, es la esencia que el hombre persigue. Hay en la propuesta de Descartes la existencia de ideas innatas como sustento mismo del conocimiento verdadero<sup>15</sup>, pero estos elementos que organizan y posibilitan el conocimien-

14 Lo práctico aquí referido a la acción investigativa para generar conocimiento, un conocimiento que es fundamental para guiar la acción, es necesaria así una teoría que determine y oriente una práctica, el conocer no sería sólo una meta sino toda una manera de vivir, es por esto que cobra una dimensión ética. Esta necesidad práctica es el motor mismo del proceso de conocimiento, ya que si todo está bien, es decir si no tenemos problemas, simplemente no pueden asaltarnos dudas ni necesidades surgidas de la imposibilidad práctica; son las "dudas," "las necesidades prácticas" y los "problemas" los que determinan y condicionan el nivel y hondura del conocimiento. Se trata de una axiología y no de una gnoseología, como podría pensarse, algo que ya al surgir la pregunta sobre "lo que significa para mí la pregunta", surge siempre también la interrogación sobre el objeto y sobre el sentido de las cosas y de uno mismo, así como lo inculcado por Dios, "lo a priori" como lo que determina y condiciona al propio conocimiento y lo que puede ser modificado, interrogado abiertamente, "lo a posteriori".

15 Lo a priori, lo que se encuentra antes de cualquier experiencia y se encuentra determinándolas. Es verdadero en la medida de que no puede ser el hombre mismo el inculcador de estos cimientos de la experiencia humana, debe ser Otro, o sea Dios. Son estas condiciones a priori no determinadas por la experiencia, no inculcadas, no aprendibles de manera alguna y que se encuentran como condición necesaria para generar cualquier intento de conocimiento.

to, pueden ser entendidos como los cimientos a partir de los cuales se construye, pero la responsabilidad de la construcción es de cada persona, ya sea si edifica un castillo teórico o un conjunto de ideas más o menos articuladas; por ello lo que debe buscarse no es sólo el saber sobre algo sino la sabiduría<sup>16</sup> misma.

El periodo en el que Descartes desarrolla su pensamiento es uno de los de mayor actividad intelectual y artística de la historia de occidente, caracterizado por la vuelta a las fórmulas de la Grecia y Roma clásicas, lo que trajo consigo un gran torrente de aire fresco y de renovación sobre la concepción del mundo y del hombre. Maquiavelo, Montaigne, Copérnico, Bacon, Erasmo, Holbein, Galileo son sólo algunos de los nombres que marcaron ese tiempo. Por ello se le caracteriza como uno de los momentos de mayor esplendor, creatividad y búsqueda de las raíces de la cultura occidental. Podríamos decir que la voracidad de los pensadores de dicho periodo es incontenible, tratando de comprenderlo todo, no había secreto que no quisieran desenterrar ya sea con la luz abierta por la reflexión, o por medio de la oscuridad de las cofradías y procedimientos alquímicos, como haría Newton posteriormente. Descartes representa la opción que busca defender

su necesidad de conocimiento, actitud que en ese momento era cuestionada incluso por la iglesia, pero esa era ni más ni menos que la base misma de todo su desarrollo teórico: el lugar del hombre en el mundo. "En el segundo periodo, el desarrollo de la ciencia natural con sus nuevas conquistas impulsa a la filosofía a meditar sobre el método, iniciándose, por obra de Descartes, la venturosa época del racionalismo, que no intelectualismo de signo medieval"<sup>17</sup>.

Con la propuesta cartesiana, la tradicional forma de especular y pensar el mundo cede su paso a una nueva manera de conocer y reflexionar, ésta nueva forma de pensar, de analizar y de explicar, las premisas ceden su paso a los argumentos, los que son importantes pero deben descansar en juicios, observaciones o ideas de carácter racional, los que son a su vez contrastados, comparados u obtenidos directamente de los datos empíricos. En esta propuesta ya no es el prestigio del autor lo que valida una propuesta sino el hecho de que siga rigurosa y escrupulosamente un método, es el método el centro mismo del discurrir.

La elocuencia y las grandes conclusiones soportadas por pobres razonamientos, pero sofisticadamente articuladas, eran las

16 La sabiduría es efecto del cuestionamiento abierto de las ideas y pensamientos, que son a su vez resultado de un proceso de conocimiento inmediato de la realidad en el que se intenta descartar los prejuicios; pero donde la experiencia y las diferentes perspectivas que surgen de analizar el fenómeno surgen de manera explícita e incluyéndose el sujeto de conocimiento.

17 Francisco Larroyo, Estudio introductivo. Descartes, fundador del racionalismo. En: *Descartes. Discurso del método*. Ed. Porrúa, S.A. Col. "Sepan Cuántos" No 177. México 1995, p. XI.

formas de la transacción intelectual entre filósofos y pensadores. Por ello Descartes propone “el método” como el espacio que debe guiar y legitimar la labor intelectual, deberá servir como un puente entre las personas (para orientar y dirigir sus debates), como también entre el sujeto cognoscente con el objeto de su conocimiento; el sujeto “transitará” por un camino que le permita hacerse de información y de datos suficientes para edificar sus conocimientos, se trata de proceder de la manera más desprejuiciada posible, debatiendo necesariamente con otros puntos de vista que le sean opuestos o contrarios, evitando en lo posible las meras elucubraciones o especulaciones infundadas.

El método entonces, no es más que una vía que garantiza el rigor necesario que nos acerca a un saber, siempre y cuando permanezcamos bajo una actitud de duda sistemática, puesto que la duda es la base del conocimiento y es la duda en sí, la que articula todo el planteamiento cartesiano: “el *cogito*”, por ello la investigación es la forma privilegiada para arribar a dichos conocimientos. Sin embargo Descartes se topa con un problema y es que antes de que sean la razón y la proporción humana los instrumentos para medir al mundo, es necesario discutir las características de dicha razón: así el racionalismo intenta colocar en primer lugar su discusión sobre la razón para luego poder erigirla como el

parámetro a partir del cual se pueden establecer el conocimiento, de tal suerte que la razón es la condición en tanto principio y fin de su método. Pero no es otra, la propuesta que podemos leer aún en la mayoría de los epistemólogos contemporáneos, se trata de subsecuentes formas de colocar a la ciencia moderna en el centro del debate racionalista, donde el pensamiento y la conciencia son los instrumentos fundamentales para aseguir el buscadísimo conocimiento; los métodos actuales de la ciencia son la comprobación de la persistencia del espíritu cartesiano.

“La duda metódica es el instrumento que ha de emplearse [...] Advierte Descartes para demostrar cómo innumerables hechos que se tienen por verdaderos, pronto se presentan como falsos. No hay otro medio, dice, para liberarse de los diversos prejuicios y llegar a un conocimiento firme y seguro, que dudar de todo cuanto se ofrezca con la menor sospecha de certidumbre”<sup>18</sup>; son los prejuicios, mostrará alguno siglos después Bachlerd, el principal obstáculo en la tarea del conocimiento científico.

El camino cartesiano de la duda como sistema de pensamiento genera rápidamente una aporía, ya que necesariamente se busca alguna certeza que funja como cimiento del razonamiento, de lo contrario, se llega a lo que los hermenéutas llaman “círculo hermenéutico”<sup>19</sup>, que im-

18 Descartes. *Discurso del método*. Ed. Porrúa, S.A. Col. “Sepan Cuántos” No 177. México 1995, p. XIII.

19 El círculo hermenéutico es cuando una interpretación, conduce a otra interpretación, que conduce a otra interpretación, que conduce a otra y esta a otra hasta el infinito. Haciéndose imposible arribar a alguna certeza; porque toda es susceptible ha ser reinterpretada hasta el infinito.

posibilita finalmente toda discusión por la relatividad en que caen todos los razonamientos. Este problema lo lleva a encontrar un argumento que sirva de axioma: "Advertí luego, que queriendo yo pensar que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad -yo pienso, luego soy-, es tan firme y segura que los más audaces argumentos de los escépticos no son capaces de conmovér-la, juzgué que podía recibirle sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando[...]"<sup>20</sup>.

Esto será la base de toda la producción científica y filosófica desde Descartes hasta nuestros días. El proceso que plantea Descartes no es el de la duda estéril para arribar a certezas, es una duda para llegar a un orden más complejo de dudas, en donde los resultados o las respuestas sean efecto del proceso investigativo y no su meta. El saber y el conocimiento es un resultado secundario, el motor del conocimiento es la inquietud y las dudas, el camino para tratar estas dudas es siguiendo un método riguroso y las metas son las de arribar a conocimientos más complejos. El conocimiento es la visión y entendimiento claro de los elementos que componen un fenómeno, se trata de separar un asunto en el mayor número de las partes que lo componen, hasta encontrar aquellas que no puedan ser subdivididas, esta última partícula es la razón suficiente y el criterio de verdad

para establecer generalizaciones y explicar el fenómeno estudiado.

En última instancia, Descartes rompe con la tradición de los filósofos de la naturaleza, al proponer que la razón sea un lugar privilegiado dentro del proceso de conocimiento; también, podríamos decir, que es el padre de la filosofía positiva, al colocar al pensamiento como un asunto de naturaleza humana y elemento fundamental en la diferencia entre el hombre y las bestias. De ahí incluso que cualquier ontología derivada del planteamiento cartesiano sea un estudio sobre la forma de conocimiento del hombre, sobre su racionalidad, sobre su inteligencia basada en la razón. Su ser es la razón misma.

Nos encontramos con Descartes en el intento de buscar las raíces, aún vigentes, de la forma en que hoy entendemos como conocimiento científico. Tenemos claro que el racionalismo se abrió paso organizando los procesos de conocimiento de los filósofos naturales y transformándolos en científicos. Sin embargo quiero destacar que el espíritu mismo del método cartesiano es el de no seguir un método estipulado por algún otro, todo método debe ser construido y orientado por nuestras propias preguntas, pero sobre todo se trata de una actitud, que encuentra en su permanente búsqueda, que no se complace en las primeras respuestas que encuentra, sino que continúa preguntándose.

20 Op. cit.

La relevancia del pensamiento de Descartes para el psicoanálisis depende de lo que concibamos como psicoanálisis; para Hartmann y la psicología del *self* hay una línea continua que nace con Descartes y termina con ellos. En general en las escuelas o corrientes que se centran en buscar una actitud concienialista (examinando todo a la luz de la conciencia) en la que el “yo” (el “*self*” o el “*je*” o el “*ego*” y el “*moi*”) sea el lugar a partir del cual gravita su práctica y que por lo tanto su teoría permite una relación privilegiada con la conciencia, se conforma un conjunto de elementos que permiten la posibilidad de erigir al psicoanálisis como una ciencia de corte positivista, el psicoanálisis visto como una psicología general de los problemas de la adaptación es lo que proponía Hartmann. Sin embargo, es necesario recordar que el propio Freud insistía en el carácter científico y no especulativo del psicoanálisis que tiene como centro lo inconsciente, esta vía no es suficiente para alcanzar el estatus científico, se le puede encontrar siguiendo la propuesta ricœuriana, que trata también de centrar su atención en la conciencia y a las “actividades superiores de la inteligencia”, se trata ahora de una propuesta de corte hermenéutico. Bajo esta propuesta se pretende desen-

trañar los significados o contenidos latentes de las producciones humanas. Los autores sostienen a la hermenéutica como una ciencia opuesta a la positivista, una ciencia de la interpretación, pero dado que se trata de un asunto muy importante en el debate actual sobre la epistemología psicoanalítica he decidido darle un espacio mayor posteriormente.

Siguiendo la lectura de Descartes en “El discurso del método”, nos dice: si bien es necesario dudar de todo es necesario que exista cuando menos una certidumbre, “es necesario que lo que lo pensaba fuera alguna cosa”. Se trata de descansar en la razón<sup>21</sup> voz encarnada y el “yo”, que es el territorio en el que se dirimen todas las batallas, “pienso luego existo”. Por ello los autores de las psicologías del yo, considerando que la propuesta freudiana había desarrollado “una psicología del ‘ello’” y que al morir iba en la dirección de construir “una psicología del yo”, estos psicólogos se dieron a la labor de continuar esta supuesta tendencia. Sin embargo no se trata ni de psicologías, ni de tendencias, Freud de manera no ingenua centra sus desarrollos teóricos en el inconsciente, en la dinámica de las pulsiones, es decir, aquello que escapa de la luz de la conciencia; donde el asunto central no está

21 Razón entendida como racionalidad, como actitud que proporciona inteligibilidad a los fenómenos, y que se alcanza por sucesivos procesos de abstracción, que van de lo empírico a lo “teórico”, pero en el sentido de encontrar la explicación de algo; diferente es esta manera de entender a la razón de la que se orienta a partir de la voz latina *ratio*, que es el elemento que permite dar cuenta, el sentido que orienta, la *ratio*, es la causa de las causas, es decir, un intento por exponer de manera argumentativa o de presentación el conjunto de contextos en que se inscribe el fenómeno del que queremos dar cuenta, desentrañando todas las premisas y discutiéndolas críticamente. La razón en psicoanálisis tiene que ver más con el sentido de la *ratio*.



del lado del *cogito* o de la racionalidad; el *lapsus*, el acto fallido, los sueños, etc., son espacios en donde el yo no tiene hegemonía, en donde se extravía. Los caminos que descubre Freud para generar la posibilidad del psicoanálisis, conciben a la racionalidad y a la intelectualización como formas de defensa o resistencia; mientras que el psicoanálisis aparece en esos oscuros espacios en donde se manifiesta e interroga el sentido, donde aparece lo ilógico, lo irrazonable, lo sin sentido: lo inconsciente. Lacan siguiendo esta intencionalidad dice “soy donde no pienso”, muestra cómo el sentido escapa del ser e igualmente del pensar, no es reducible a la conciencia y huye de ella, es decir, el ser es una propiedad de la existencia a partir de un algo que es contradictorio y quizá impensable, y que a su vez, del que no se puede dar cuenta por el simple camino propuesto por los racionalistas; el ser no es una esencia, ni una sustancia, el ser se encuentra implícito y explícitamente en el acto del habla “ser hablante”, en las fracturas que aparecen en su decir.

Los *lapsus*, los actos fallidos son tomados por Freud como el camino principal que conduce al inconsciente, siendo la materia prima fundamental del psicoanálisis y paradójicamente en ellos la conciencia y la razón siempre intentan fingir extravíos: “eso no es lo que quería decir”, cuando Freud introduce la luz sobre esos “equivocos” demuestra que eso es exactamente lo que quería decir, pero la conciencia y el yo no podían hacerse cargo de los contenidos inconscientes.

Descartes genera un pensamiento que se transforma en una tradición que impacta y determina el futuro y por supuesto al psicoanálisis, por lo tanto lleva en distintos lugares sellos, que lo inscriben dentro de esta tradición racionalista, sin embargo estos sellos son más grandes e influyentes en la medida en que se intenta circunscribir al psicoanálisis como una ciencia ya sea de corte hermenéutico o positivista, es decir en cualquiera de estos dos casos el camino de la racionalidad es el que intenta dar cuenta y construye una justificación científicista de la naturaleza de este campo; ¿una racionalidad de lo irracional?

El clima intelectual en el que Descartes vivía era sumamente confrontador de las inercias, pero sobre todo comenzaban a desconfiar de la subjetividad. Poco antes de que Descartes escribiera el *Discurso del Método*, Calderón de la Barca escribía *La vida es sueño*, en donde abiertamente se pregunta sobre las diferencias entre la realidad y la ficción, muestra que el consenso social y el yo pueden tejer mentiras, la verdad debe buscarse en otra parte.

Es en congruencia con su propuesta que Freud se aleja de los filósofos de su tiempo, tratando de que el psicoanálisis fuera legitimado por los científicos, sin la necesidad de modificarlo, no lo veía como un producto que debiera ser cambiado, ese es el problema en que se encontraron los psicoanalistas norteamericanos, que intentaron modificar el psicoanálisis para adaptarlo o adecuarlo a un gran cúmulo



de exigencias: de los pacientes, de la ciencia, de las dolidas conciencias morales y de la sociedad de consumo, sin cuestionar siquiera las implicaciones y consecuencias que tendrían las modificaciones para el propio psicoanálisis. Se trata de un proceso en el que transformaron al psicoanálisis en una psicoterapia *light*.

El pensamiento freudiano al intentar dar cuenta de un inédito y complejo campo crea consecuentemente novedosas y difíciles teorías; su propuesta genera una crítica en diferentes sentidos contra una filosofía que podríamos llamar concienzialista centrada y dirigida por la conciencia, contra un método científico acrítico, contra las diferentes formas de *vox populi* e ideologías evidentes o disfrazadas; contra los prejuicios propone nuevas preguntas, ¿cómo pensar la irracionalidad?, ¿cómo dar cuenta de lo inconsciente, sobre todo pensando que su propia naturaleza es la de escapar de la luz de la conciencia y la racionalidad?, el ser humano ¿nace o se hace?, ¿cuál es la base orgánica de la conducta?, ¿cuál la psíquica?, ¿qué lugar tiene lo racional en la vida del hombre?, ¿qué lugar tienen los instintos (pulsiones)?, etc. Son asuntos lo suficientemente complejos como para ocupar a importantes y numerosos filósofos y científicos contemporáneos.

Esta actitud es profundamente crítica y cuestionadora del sentido común que va contra corriente, pero se trata de una perspectiva eminentemente consistente, que ha sido seguida por otros dos pen-

sadores aparte de Freud, se trata de Nietzsche y Marx. El filósofo francés Paul Ricoeur los llama filósofos de la sospecha porque sospechan de los modelos simplistas de dar cuenta de las cosas, sospechan de las respuestas simples inspiradas en la tradición del pensamiento humanista y racionalista. Van ellos tres en contra de la herencia cartesiana siendo profundamente cartesianos al dudar. Es evidente que sus propuestas generaron malestar, cuestionaban las tradiciones del pensamiento de las que se servían todos los intelectuales de la época, generaban controversia sobre lo que antes había consenso e impactaba la manera directa y cruel en que mostraban el equívoco social y de sus detractores.

Podemos observar que existen largas e importantes tradiciones del pensamiento que enmarcan todo lo que es comprendido a partir de ellas. Descartes es el iniciador de una que encuentra su cima en el siglo XIX, en donde aparecen tres propuestas críticas que generarán posteriormente tradiciones o estilos, sin embargo el racionalismo continuó preñado de distintas escuelas y disciplinas, lo que fue separando estas tradiciones hasta hacerlas totalmente irreconciliables.

Por otro lado Foucault propone que han existido tres grandes tradiciones que enmarcarían las diferentes relaciones que se han establecido con la irracionalidad, con la extravagancia, con la locura: la clásica, la racionalista y la medicalista; tradiciones que tenían y dirigían las teorías y

clínicas sobre los “trastornos mentales” o sobre lo que no era reconocido como correcto, propio, sensato o razonable. Michel Foucault en su *Historia de la locura*, señala dos cortes fundamentales para la historia del pensamiento alrededor de la locura, la excentricidad y la insurgencia. El primer corte es precisamente en el siglo XVII, que saca a la locura del sentido clásico tratado por Cervantes, Erasmo de Rotterdam, Dureró, Geronimos Bosch, Shakespeare, etc.; en ese periodo se ve como una enemiga de la razón, se transforma en sinónimo de irracionalismo, Descartes juega un papel fundamental en esta manera de mirar la locura como equívoco, error o pesadilla. El loco es por lo tanto el insensato, el demente y debe ser internado, alejado de la gente de moral y de razón. El segundo corte se realiza a fines del siglo XVIII y corre hasta principios del XIX, cuando se medicaliza la mirada sobre la locura y la conducta criminal, transformándolas en enfermedades, ya no se trata de un asunto de enfrentamiento entre razón y sinrazón, se trata de silenciosas patologías que deben ser controladas y llevadas a interacción para su curación.

Bajo la mirada medicalista, era fácil clasificar a los fenómenos patológicos de la vida anímica, sin embargo el problema consistía en explicar la etiología de las enfermedades y sus tratamientos. En este aspecto la filosofía y la ciencia habían levantando toda una comedia de enredos y complicidades para evitar desenmascarar la ignorancia que realmente imperaba.

Tenían un gran arsenal terapéutico profundamente ineficaz y sus remedios raramente remediaban algo.

Los críticos al racionalismo, sin embargo, no lograron la aceptación de todos los académicos y científicos de la época, de hecho sucedió todo lo contrario, se generó una corriente de renovación del racionalismo que fue comandada por Augusto Comte, movimiento filosófico-intelectual que generó la corriente del pensamiento llamada positivismo; los críticos a esta corriente mantuvieron un lugar marginal dentro de los consensos académicos, filosóficos y sociales de la época, como en la actualidad.

Para la sociedad del siglo XIX, ávida de cambio y sedienta de cientificismo, el positivismo brindó la ilusión de proporcionar ese gran método necesario, principalmente en las disciplinas sociales y humanísticas, para erradicar definitivamente -decían ellos- a las “ideologías” del proceder y pensamiento científico. Nos tardaríamos un siglo para cuestionar esta ‘supuesta’ necesidad y descubrir finalmente que los científicismos son también una ideología; sin embargo este conocimiento sólo permaneció en la cabeza de algunos filósofos y epistemólogos, la mayoría de los científicos y pensadores continuaban viviendo en el espejismo de un paraíso que proporcionaba el positivismo: una verdad científica única a la que se accede siguiendo un método simple y unidireccional, lo cual era sumamente cómodo y tranquilizante, no había que cuestionarse demasiado, si-

guiendo los pasos de ese método se obtenían siempre las consecuencias previstas.

Durante el siglo XIX y los primeros 75 años del XX, los positivistas jugaron la apuesta de que la ciencia era buena por sí misma; lo que quizá resulta más interesante es que la ciencia se convirtió en un valor que daba legitimidad a un discurso; si era científico merecía ser escuchado, si no, simplemente se ignoraba. ¿Quién es el juez que extiende los certificados de científicidad? Los 'autonombrados' científicos, desde luego no pertenecían al campo de lo social o de lo humano, se trataba de personas que intentaban hacer de su método de conocimiento (físico, matemático, biológico) un ejemplo universal, transdisciplinario, válido para cualquier campo, para cualquier objeto de investigación, un super método holístico a partir del cual podría ser entendido todo y descifrado cualquier secreto.

Lo racional, por ser medible, enumerable y cuantificable se transforma así en el signo de la verdad científica. No se trata ahora de argumentar, lo importante es lo que se demuestra, perdiendo sentido el simple y afilado razonamiento; los nuevos académicos se despojan rápidamente de la idea de que el conocimiento es algo sumamente difícil, deslindándose así de la tradición inaugurada por los pensadores presocráticos que creían que solo con la labor concertada de la inteligencia, de los sentimientos y de la intuición, hacía posible obtener algún conocimiento. El conocimiento implica ahora caminar por

un complejo y largo camino, lo que el positivismo busca es reducir los caminos y esquematizar la búsqueda generando el llamado método científico en aras de la democratización y divulgación del conocimiento, con el fin de penetrar en los más amplios sectores, como por ejemplo en las instituciones académicas. Para ello, debían los científicos académicos del siglo XIX y principios del XX lograr un cuerpo de conocimientos que fuera fácilmente transmisible a los alumnos, a la manera de un procedimiento simple que debían memorizar y seguir. Esta idea ha tenido serias consecuencias: ha creado un efecto de vulgarización del saber. Los nuevos científicos actuaron sobre las diferentes esferas del conocimiento simplificándolas y disecando las ideas, transformándolas en simples reglas, en procedimientos. Los nuevos filósofos y científicos tenían mucha prisa en sustituir y desplazar a los viejos sabios pensadores, que vistos a la luz de esta modernidad resultaban ser simples alquimistas o tristes y locos druidas solitarios.

La idea de que la ciencia *convence* la transformó en un ejercicio militar cuyo fin último es vencer otras perspectivas, destrozando las disidencias, por tanto, conlleva un estatuto de poder para aquel que vence al otro, lo convence. Es en las universidades del siglo XIX donde se inventan los diferentes campos de conocimiento y se delimitan sus fronteras y es ahí donde comenzó el regateo, como en los mercados: hasta acá es sociología, esto otro pertenece a la economía, la historia

se apodera de todo lo que tiene que ver con el pasado (lo económico, lo político, lo social, el mundo de las ideas, etc.) aunque a cambio de tan amplio dominio no se le concedió el *status* como disciplina científica; la antropología se encargará del aborigen, del mundo de lo no occidental, como propone Maurice Godelier, se ocupa de lo que es considerado el basurero de las otras disciplinas, la medicina se apropió de todo lo que concernía a la enfermedad y lo considerado patológico. De esta forma se estableció una pelea por los espacios, mismos que con el tiempo se transformarían en verdaderos cotos privados de caza y de poder, que actualmente conocemos como instituciones académicas, asociaciones profesionales, carreras y universidades. La realidad social y humana continúa siendo exactamente la misma y es indiferente a esta pelea entre académicos, sólo que ahora se encuentra más inexplicada que nunca, porque solo se estudian y se conocen sus partes, o en otras palabras lo que cada una de las disciplinas puede decir desde su campo. Pero como decía el erudito alemán Carlos Marx: el todo no se obtiene conociendo la suma de sus partes, sino conociendo las relaciones que se establecen entre ellas; justamente lo que se pierde con esta parcelación del conocimiento. ¿Cómo estudiar al individuo en su totalidad organizada, si lo que se busca con esta parcelación del conocimiento es una simple fragmentación?

Lo importante en este momento para los pretendidos científicos no es el es-

tatuto de corrección, certeza o verdad en el conocimiento, sino simplemente el de legitimarse a partir de deslegitimar tanto la práctica de sus colegas como la de otras corrientes de pensamiento que se encuentran dentro de su disciplina. Es también en este momento en que se intenta estandarizar la forma de conocer por la vía de un solo camino para arribar al saber verdadero y que siga la imagen idealizada de la física, a este camino se le llamó “el método científico”. Cualquier intento diferente simplemente era visto como no científico y, por tanto, no válido.

Desde que aparecieron estos intentos de homogenizar y sistematizar los caminos del conocimiento científico, comenzaron las transgresiones a manos de quienes los proponían. Generalmente escribían sobre lo que debía hacerse pero no sobre lo que hacían, existiendo una gran diferencia entre lo que decían y lo que hacían. Con la mistificación del proceso de investigación resultó evidente que es más importante el proceso mismo que los resultados, ahora se trataba de seguir una serie de pasos y de trámites burocráticos, incluso en contra de la razón; en otras palabras el contenido se disolvía en la forma, propiciando con ello un divorcio entre teoría y práctica, análisis y descripción, saber y verdad, forma y contenido. Esta manera de proceder es efecto de una determinada manera de ver el mundo, es decir se trata de la consecuencia de un proceso civilizador, que resume una forma de concebir

la vida y la forma de habitar la Tierra, lo que ha tenido funestas consecuencias: seguir un camino en el que la investigación científica ha tenido un papel hegemónico y desvinculado de la ética, es un hacer sin detenerse a pensar en sus características y consecuencias, esta es una manera pírrica de concebir a la ciencia.

La crítica apareció así como una herejía, como un intento por deslegitimar al discurso científico, discurso que por su aislamiento y autocomplacencia se cierra frente a lo externo, frente a la bocanada de aire fresco, exactamente lo que le fue sucediendo al psicoanálisis transmitido en las nuevas sociedades construidas exprofeso, como vigilantes para mantener el control del quehacer psicoanalítico, tanta cerrazón es lo que animó a la inteligencia a formar disidencias: Adler, Jung, y más tarde Klein, Lacan, etc.

Este es un asunto muy interesante del llamado "método científico", ya que genera su propio sistema de validación y crítica, se trata por lo tanto de un manera autocomplaciente de proceder, problema que había preocupado al filósofo de la ciencia Karl Popper. Conoceremos más adelante la propuesta popperiana, por ahora sólo diremos que este autor señaló que en el intento por demostrar su competencia, la ciencia tiende a desestimar tanto a las críticas como a los datos que la contradigan. En esta actitud -nos dice Popper- genera una reducción de los marcos explicativos, se trataría más de explicar algo a profundidad que de pre-

sentar ideas generales, sería conveniente evitar la fácil manera de autovalidarse, de autoverificarse, lo que debe buscar cada ciencia es un estrechamiento del espacio de su competencia, en donde una teoría puede dar cabal cuenta de un reducido grupo de fenómenos. Problema con el que convivieron muchas de las llamadas corrientes psicoanalíticas postfreudianas y las instituciones psicoanalíticas en general, que se autoverificaban y autolegitimaban formando sectas o clubes.

Albert Einstein decía que: "Si quieren averiguar algo sobre los métodos que usan los físicos teóricos, les aconsejo que observen rigurosamente un principio: no escuchen lo que ellos dicen sino más bien fijen su atención en lo que ellos hacen". Esto debería ser llevado a todos los estudios que se hacen sobre las ciencias. Ya que se puede decir prácticamente cualquier cosa, pero en su hacer, es en donde realmente encontramos la consistencia y congruencia teórica y práctica.

Podemos llegar finalmente a la conclusión de que el conocimiento de algún asunto no es efecto de la tramitación de un método y que el propio método puede ser un obstáculo para el conocimiento. Por ello, se deben buscar aquellos instrumentos que facilitan el conocimiento, no que lo entorpezcan o burocraticen; que propicien la creatividad, la crítica, lo que sería una especie de vuelta a la posibilidad de dar cuenta de las cosas a partir de un argumento; una heurística en el más amplio y cabal sentido de la palabra.

El lugar que ha tenido el saber como un sistema articulado atraviesa por diferentes periodos a lo largo de la historia, los historiadores diferencian un primer momento caracterizado por la especulación, y otro posterior correspondiente a la investigación científica. En esta perspectiva evolucionista encontraríamos primero a los brujos y el reinado de la magia como una forma de entender y explicar el mundo, después la religión con los sacerdotes como detentadores del saber, finalmente serían los filósofos de la naturaleza los encargados de sistematizar los conocimientos anteriores y proponer nuevas maneras de ver y entender el mundo, para finalizar con los científicos, engendrando poco a poco una nueva manera de analizar y de entender. El propio padre del positivismo, Augusto Comte, propone que el positivismo es la vía más avanzada del pensamiento humano y señala a los periodos mágico y religioso como sus antecesores.

La cientificidad de los discursos y la academización de los mismos se fue correlacionando con la historia del siglo XIX y XX, produciendo una indisoluble cosmovisión. Este avance del método como vía de conocimiento y como legitimación simultánea facilitaba su transmisión, pero trajo como consecuencia la esquematización y tecnificación de todo el conjunto de teorías que en ese momento se conformaban como disciplinas al interior de las instituciones académicas.

La supremacía de la técnica se dio no sólo por la facilidad en la enseñanza, sino también porque no requería de un gran cúmulo o variedad de conocimientos o experiencias. Esta manera de entender la ciencia y la academia tiene antecedentes como el siguiente:

Del trabajo experimental y de la observación cuidadosa de la naturaleza se derivan los hechos científicos que quedan vinculados unos con otros por los conceptos y esquemas conceptuales de la ciencia moderna. El repentino despertar del interés hacia la nueva “filosofía experimental” en el siglo XVII, está relacionado históricamente con el nuevo interés que experimentaron los pensadores por los asuntos prácticos, desde la medicina hasta la minería y desde la balística hasta las balas de cañón [...]. Empezaron pues a ser tan importantes las nuevas ideas y conceptos como las nuevas invenciones y, entrelazándose, empezaron a producir tejidos conceptuales, cuyos hilos se reforzaban mutuamente. [...] <sup>22</sup>.

Esta manera de “pensar” logró ser, como hemos intentado destacar en diferentes momentos, la “manera adecuada y científica de mirar el mundo”. Sin embargo, es esto particularmente lo que intento mostrar aquí desde una perspectiva crítica, que muchos de los argumentos, métodos o posiciones llamadas científicas ocultan la propia mirada del científico, sus prejuicios, sus dogmas, su ideología,

22 Bryant Conant James “Historia de casos en la ciencia experimental” (Harvard, 1950, p.4) en Singer, Ewin, *Conceptos fundamentales de la Psicoterapia*, F.C.E., México, 1985.

etc., claro que la crítica a esta posición, se trata de una propuesta formulada a contracorriente, por lo que seguramente no gozará del beneplácito general, sobre todo si consideramos que este tema expresa una preocupación social muy importante: depositar la confianza del grupo en algún lado. Antes era en la religión y sus instituciones (las iglesias), ahora es la ciencia y las universidades, es por ello que de estos procesos de legitimación se desprende también el prestigio social que tendrá cada discurso al interior de la propia sociedad. Devereaux mostraba la necesidad social de disminuir la ansiedad producida por el desconocimiento, la sociedad busca algo que le permita mitigar esa angustia, la transfiere y esconde en la ciencia y la religión. Hablar sobre los procesos de certificación científica de un determinado discurso, no es un asunto vano, ya que de esto se desprende el reconocimiento social como de la comunidad de los autonombrados científicos<sup>23</sup>, que en nuestra época son los poseedores de la verdad y del reconocimiento; si ellos rinden un veredicto de

que algo no es científico, eso es terrible, ya que inmediatamente, es catalogado, como si se tratara de un discurso precientífico, pseudocientífico o quizá ideológico, esto último es lo más peligroso, ya que desde el siglo XIX, la aspiración de los hombres pensantes era arribar a un conocimiento "objetivo", "medible"<sup>24</sup>, universal y que preferentemente naciera y creciera dentro de la escuela positivista<sup>25</sup>; aquello que no se ubica dentro de estos parámetros no merece permanecer en la historia. Bajo esta línea de pensamiento, se consideraba que el siglo XIX había arribado a una época científica a la que, como ya mencionamos antes, le habían antecedido primero un periodo mágico y otro religioso después. Esta perspectiva, por supuesto, es reduccionista y evolucionista (unilineal), como si la humanidad marchara por un camino que necesariamente va de lo simple a lo complejo, de las especulaciones de la filosofía naturalista hasta la ciencia formalmente presentada. Sabemos que esta imagen de un caminar progresivo es simplemente un deseo colectivo, en él situamos siempre

23 Thomas Khun habla de la importancia de la certificación de las teorías científicas por parte de una comunidad de científicos que se fueron legitimando a su vez por otros científicos.

24 Esta idea de matematizar el saber es, en estricto sentido, anterior a Galileo, de hecho pertenece a la gran tradición pitagórica, otros pensadores posteriores como Newton continuaron el camino del rigor matemático para poder pensar el universo. El impacto de Galileo en el proceso del conocimiento científico se dirigió e impactó no sólo por su propuesta de matematizar el conocimiento sino también porque descubrió la necesidad de realizar experimentos empíricos para corroborar o refutar sus propios planteamientos, así con Galileo la demostración es tan importante como el propio planteamiento del problema. Desafortunadamente este lugar de privilegio a la cuantificación, se vio oscurecida por la falta de argumentaciones, sosteniendo criterios aritméticos.

Debemos tener presente la observación de Bachelard al señalar que se trata de reflexionar para medir, y no de medir para reflexionar.

25 Infortunadamente los criterios de validación de un discurso como científico, que siguen las autonombradas comisiones "científicas", pocas veces siguen criterios científicos, por lo general se ciñen a criterios políticos, económicos, de moda intelectual o de las institucionales germinales.



el futuro como algo mejor. Lo que hoy llaman “fin de la historia” representa un darnos cuenta que el futuro no necesariamente conlleva mayor justicia, mejores niveles de vida, ni más conocimiento. Se hablaba de países en vías de desarrollo con la idea de que todos los países habían caminado por el mismo proceso histórico y que, por lo tanto, colocándonos en el camino adecuado transitaríamos del tercer al primer mundo. Las teorías económicas fijaban claramente los modelos que debían ser adoptados para que con el crecimiento económico se dinamizaran las formas de desarrollo. La ciencia no pudo escapar de esa ideología optimista (por cualquiera de las dos vías propuestas: capitalismo o socialismo), y sus modelos siempre fueron progresivos cualitativamente. Hoy sabemos que el futuro no ha traído más que mayor injusticia, y que la ciencia nos ha acercado a las estrellas y alejado del hombre. La discusión que intenta abordar el estatuto científico, por paradójico que parezca no se rige por criterios científicos, generalmente se da en el espacio que conocemos como ideológico y cubre en última instancia una necesidad de control y poder, lo que redundante simplemente en el prestigio que tiene un determinado cuerpo de conocimiento para la sociedad. Lo anteriormente expresado es de gran importancia si queremos conocer las características que enmarcan la discusión sobre el problema de lo que es la ciencia.

El psicoanálisis no escapó de estas búsquedas de validación de la comunidad

científica como ya se ha mencionado. Por necesidad más de orden personal, del prestigio que eso suponía para los psicoanalistas “ser aceptados por la comunidad científica”, la teoría propiamente psicoanalítica, no requería que se rindiera tributo a ninguno de esos altares académicos; es cierto que Freud siempre acarició el deseo de que el psicoanálisis entrara a las universidades y se le tratara como a otra ciencia, pero no a costa de perder elementos fundamentales de su propuesta, esa fue la razón que lo llevó a dictar sus conferencias de introducción al psicoanálisis en la universidad de Clark en Estados Unidos.

Por ello las disciplinas, constituidas, como las propias escuelas y las corrientes al interior del psicoanálisis, surgen no siempre de diferentes formas de mirar a un fenómeno, sino también de asuntos relacionados con el poder, la legitimidad, el orgullo e incluso la vanidad, evidentemente de manera encubierta; lo que no se discute, son los postulados y soportes epistemológicos de cada una de las posiciones, se trata de un síntoma que se manifiesta en cada una de las escuelas por una cerrazón frente a las otras, tratando de legitimarse a su interior; sin discutir o confrontar las bases y características de su sistema de conocimiento, ni el estatuto de saber o de verdad; ni la estructura o consistencia lógica de esa escuela (o sus andamiajes lógicos, silogismos, axiomas, categorías, etc.); ni tampoco por su sistema de corroboración de hipótesis, leyes; mucho menos por los límites y caracterís-



ticas de la competencia de su discurso o de cada perspectiva teórica. Esta actitud aunque parezca extrema, es sin embargo muy común; por lo que podríamos generalizar y proponer que frente al asunto de la legitimidad científica las escuelas psicoanalíticas han respondido dentro de las tres posibilidades imaginables: a) Les interesa y la buscan ya sea por medio de insertarse dentro de una disciplina ya reconocida: Psicología, medicina, psiquiatría, etc. b) Proponiendo otras condiciones que le confieren un estatuto científico dentro o fuera de los cánones convencionales, como diciendo que se trata de una ciencia diferente a las otras; y que son de corte hermenéutico o bien que se trata de una ciencia más o menos convencional, pero diferente en algunos aspectos a los esquemas tradicionales. c) Las otras posiciones son las que se mantienen indiferentes, o las que niegan incluso la importancia de que el psicoanálisis sea legitimado por la ciencia. En cualquier caso, se trata de abrir la discusión aunque desafortunadamente, lo hacemos con una sombra enorme que nos cubre ya que lo científico es apriorísticamente un ideal que persigue todo discurso, cuya aspiración es la de difundirse en las universidades. Aspiración algo ambigua, pero meta al fin a que deben arribar todas las formas de conocimiento, para que sean socialmente válidas y consideradas entonces por la sociedad y obtener así un lugar en los presupuestos universitarios y en la historia.

En este recorrido, que intenta encontrar fundamentaciones a la racionalidad cien-

tífica, se inscriben los epistemólogos contemporáneos, quienes presentan un conjunto de requisitos y trámites a cubrir por las diferentes disciplinas que aspiran a ser llamadas científicas. En general estos planteamientos tienen un “pequeño truco” de entrada: y es el considerar que la física, y las matemáticas como las ciencias ejemplares, y por lo tanto, de quienes se obtienen los parámetros *ad hoc* que otro tipo de conocimiento debe cubrir para poder con toda propiedad ser llamado científico; el problema comienza cuando, por ejemplo, extrapolamos los criterios encontrados en la física a las matemáticas, bajo este procedimiento difícilmente cumplirán éstas con el estatuto de científicidad (ambas no son equiparables). En otro ejemplo similar, si extrapolamos los criterios de validación y verificabilidad de las matemáticas a la biología, tampoco cubrirá ésta los requisitos solicitados por los epistemólogos, sencillamente porque se trata de discursos completamente diferentes que intentan dar cuenta de fenómenos o espacios de realidad completamente distintos. Pero a pesar de las diferencias muchos epistemólogos desconocen los límites y competencias de un determinado campo e intentan uniformar el camino del conocimiento. Incluso proponiendo la super autopista de la validación, el único método llamado científico consiste en: observación, experimentación, formación de hipótesis, comprobación de hipótesis, creación de una ley y finalmente demostración de la ley. Ese es EL CAMINO que debe ser recorrido para conocer científicamente,

dicho de otra manera, se trata de un simple procedimiento para obtener una verdad confesada sacrificando la diversidad, la heterogeneidad, lo diferente.

La pregunta que se ha estado posponiendo es la siguiente: ¿Cuándo se comenzará a presentar el desarrollo epistemológico del psicoanálisis? El problema consiste en que hablar de epistemología implica necesariamente hablar de ciencia, y lo que queremos demostrar es que propiamente “lo científico” no se refiere a una forma de conocimiento que genere un saber correcto, adecuado, formal o verdadero y que además este conocimiento deslegitima otro tipo de propuestas. Lo que yo pienso es que el dominio del psicoanálisis, como podremos ver más adelante, sólo contiene una parte que cabría en el ámbito del análisis epistemológico. Sin embargo, existen intentos de reducir al psicoanálisis al campo de lo que podríamos llamar lo científico, ninguna de las dos principales corrientes que intentan hacerlo cuestionan el significado que tendría que el psicoanálisis fuera considerado científico. De hecho se infiere, por sus argumentaciones, que ello sería favorable y que demostrarlo salvaría al psicoanálisis de ser

una ideología. Me refiero al interés por verlo como una ciencia positivista o bien como una ciencia hermenéutica. Pospondremos aún esta discusión ya que es necesario presentar antes los principales enfoques epistemológicos.

## 1.2 Enfoques epistemológicos.

Thomas Khun<sup>26</sup>, propone que la idea que tenemos actualmente de la ciencia, fue trazada por innumerables plumas, entre las que se encuentran también la de los propios científicos, aunque más sostenida en ideales que en realidades. La bibliografía: “sin embargo, es inevitable que la finalidad de esos libros sea persuasiva y pedagógica; un concepto de la ciencia que se obtenga de ellos no tendrá más probabilidades de ajustarse al ideal que los produjo que la imagen que pueda obtenerse de una cultura nacional mediante un folleto turístico”<sup>27</sup>. Con lo cual existiría un amplio acuerdo.

Evidentemente la propuesta de Thomas Khun fue sumamente enriquecedora en la medida que intentó una aproximación diferente al fenómeno científico desde la historia, creando un modelo que representa, por decirlo de alguna manera, la

26 Thomas Kuhn nace en los E.U.A. en 1922, estudia física en Harvard, y se doctora en Humanidades en 1949; trabajó en el Instituto Tecnológico de Massachusetts. Desde la perspectiva de su formación como físico e historiador, Khun da por hecho que existe un único camino en la historia del pensamiento humano, no explica qué es exactamente la ciencia, y piensa que el camino que recorrió la física es el mismo que caminaron todas las ciencias, por lo tanto el modelo a imitar, y que la historia es un simple camino unidireccional y progresivo, no hay saltos ni retrocesos, tampoco contradicciones, fricciones o choques, en resumen es simplista y reduccionista en sus planteamientos. Un ejercicio interesante para percatarse de ello es confrontar sus planteamientos con los de Karl Popper.

27 Khun, Thomas, op. cit., p. 20.

arquitectura de la discursividad científica; hoy en día los conceptos empleados por este autor, continúan siendo vigentes en diferentes teorías epistemológicas (ciencia normal, paradigma, crisis paradigmática, etc.).

Otro asunto que no debe ser pasado por alto al hablar de este autor, es el hecho de que fue precisamente él quien identifica el saber científico como un producto de las discusiones entre los miembros de la comunidad científica, y atribuye a dichas discusiones entre los miembros de la propia comunidad un sentido autocorrectivo y vigilante de la caducidad de los postulados teóricos, siendo cada una de las propuestas vigentes o los paradigmas los espacios para presentar o aclarar dudas e inquietudes de dicha comunidad de científicos. Con este planteamiento, Khun destruye la idea del solitario personaje que sólo con su método y la relación con el objeto de su estudio crea la ciencia. Critica también las actitudes fundamentalistas o sustancialistas que intentan transformar al discurso científico en cosa religiosa. Lo científico es la manera de presentar las ideas de manera más o menos rigurosa, que intenta o bien resolver problemas o contestar preguntas, siempre confrontándose con los datos empíricos. De hecho Khun va más allá al decir que la ciencia es aquello que la propia comunidad científica decide que así sea, en otras palabras lo científico no es una esencia emanada de una sustancia producida por un tipo de razonamiento específico, es simplemente el “razonamiento de la co-

munidad”, es decir acogido, por la comunidad de científicos; una forma de pensar que simplemente logra un consenso.

En esta perspectiva, Khun propone también que para determinar si alguna disciplina cumple con el estatuto de científicidad, es necesario saber primero el recorrido que históricamente ha seguido esa teoría. “Si se considera a la historia como algo más que un depósito de anécdotas o cronología, puede producirse una transformación decisiva de la imagen que tenemos actualmente de la ciencia”.

Khun propone, por ejemplo, identificar como un “paradigma” al conjunto de ideas que, en relación a un asunto, son ordenadas y sistematizadas. Nos explica también que un determinado conjunto de ideas alcanza un nivel paradigmático, cuando son abrazadas por una comunidad científica y se convierte en la moneda de cambio corriente para los miembros de la comunidad de científicos, en un determinado periodo, hasta que surge otro paradigma que reemplaza al anterior, en este sentido los paradigmas tienen un periodo de vida, por lo tanto al perder valor y consenso, no pueden volver a cobrar vigencia. El sentido aquí propuesto es el siguiente: a) un cuerpo de pensamientos se encuentra en un estado preparadigmático cuando no ha logrado sustituir a un paradigma; b) cuando lo logra sustituir se transforma a su vez en paradigma y en ese momento se habla de que existe un “estado de ciencia normal”; pero finalmente, c) entra en cri-

sis frente a las nuevas preguntas que surgen en la comunidad científica”; podríamos identificar este momento como una crisis de eficacia y de confianza, puesto que en tanto el paradigma corriente no puede dar cuenta de los nuevos problemas, los científicos se abocan a intentar respuestas que solucionen estas interrogantes. De esta manera el ‘preparadigma’, que se encuentra en un estado larvario, comienza a alimentarse tanto de las dudas surgidas como de los problemas que no han podido ser resueltos por el paradigma anterior; así crece hasta dejar su estado preparadigmático para instituirse como un nuevo paradigma, aparece así un nuevo periodo de ciencia normal.

Este no es, sin embargo, un proceso pacífico, gradual y evolutivo, se trata de cambios producidos por grandes o pequeñas revoluciones, en las que el temor al cambio suele causar una defensa de las tendencias conservadoras. Las revoluciones científicas suelen darse por parte de aquellos que se atreven a ir más allá de lo establecido, pero aún ahí y aunque sea grande la tentación de atribuir los procesos de cambio a unos cuantos autores. Khun, como parte de la historiografía social inglesa prefiere hablar de condiciones sociales que coadyuvan al surgimiento del genio. Es el psicoanálisis un caso diferente ya que no obedece a una evolución que pasara de un paradigma a otro, el psicoanálisis cuando aparece se refiere a una serie de fenómenos que son inéditos en la historia. En la física sí podemos encontrar una serie de autores que de al-

guna manera se siguen uno a otro, construyendo a partir de sus antecedentes, pero los antecedentes del psicoanálisis están dispersos en la filosofía, la medicina y las distintas ciencias, en la mitología, la literatura, etc. No existe un paradigma anterior que podríamos llamar prepsicoanalítico pero sí un personaje fundador: Freud, lo que nos recuerda los mitos aborígenes donde son los héroes civilizadores “santos patronos en el México indígena” los que dan sentido a los clanes, fatrias e incluso etnias.

El esquema de la revolución científica que evoluciona, siempre de manera progresiva, ha sido empleado por la mayoría de los teóricos post freudianos para justificar la pertinencia de sus propuestas; por ello todo post freudiano invoca esta idea, tan popular del progreso de la ciencia.

Bajo este reduccionismo, prácticamente toda corriente en el psicoanálisis, comienza mostrando su evolución frente a la doctrina clásica; las diferencias de las patologías de antaño contrastadas con las nuevas patologías; el hecho de que la cultura y el hombre de la actualidad son diferentes a los del tiempo de Freud. Se trata de una ideología de lo desechable, como si todo lo viejo necesariamente fuera caduco y lo novedoso siempre mejor o más elaborado que lo que le antecede; es un supuesto como el de las modas, atento a las innovaciones, a los cambios.

El psicoanálisis no puede verse retrospectivamente como efecto de una evolución

o maduración del pensamiento occidental o algo parecido. Michel Foucault propone como veremos más adelante que es mejor hablar de Freud a partir de concebirlo como autor de un estilo y de un género, es él con la creación de un estilo y de un discurso propio e inédito, como podrían serlo también Nietzsche o Marx, que nos permite localizar a *posteriori* a marxistas nitzscheanos o en su caso freudianos, pero donde los autores son los mismos fundadores de la discursividad, ellos mismos no pertenecen a ninguna familia de pensamiento más que a la familia que ellos crean, aunque podamos rastrear antecedentes, préstamos intelectuales y muchas otras continuidades con escritos o escritores de su tiempo o anteriores; pero con todo ello, generan un paradigma nuevo, un hito en el pensamiento y en la historia. Los autores son padres sin padres, aunque no caminan solos.

Esta conceptualización del problema nos conduce a pensar en la vieja manera de concebir esto, es decir en la fantasía de que la ciencia camina por un única senda y lo hace de manera progresiva, autocorrigiéndose, es una manera simplista y muy popular que el mismo Khun critica.

Como narradores de un proceso en incremento, descubren que las investigaciones hacen que resulte no más fácil responder a preguntas [simples] quizá la ciencia no se desarrolla por medio de la acumulación de descubri-

mientos, e inventos individuales [...] los historiadores [...] se enfrentan a dificultades [...] para distinguir el componente 'científico' de las observaciones pasadas, y de las creencias de lo que sus predecesores se apresuraron a tachar de "error" o "superstición". Cuando más cuidadosamente estudian, por ejemplo, la dinámica aristotélica, la química del flogisto [...] tanto más seguros se sienten de que esas antiguas visiones, corrientes de la naturaleza, en conjunto, no son menos científicas, que las actuales<sup>28</sup>.

Porque en cada periodo de la historia se piensa desde la ciencia que han alcanzado el máximo nivel en explicación de un fenómeno, y que todo son simples escalones de una escala ascendente, que los condujeron sin extravío hasta el desarrollo de la propuesta.

Por todo lo anterior, cabe hacer la siguiente pregunta: ¿a esa comunidad de científicos que legitima lo que es o no ciencia, quién la legitimó primero?, para responder es necesario detenernos y ver que el reconocimiento, independiente de la comunidad de científicos, es algo que otorga la propia comunidad, es decir, que es ella quien en última instancia transfiere su ejercicio de legitimación y reconocimiento a una comunidad de científicos, para que sean ellos a su vez, los que determinen lo que es verdadero y científico de lo que es falso o ideológico. Recordemos que ese mismo sis-

28 Khun Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE. México 1991. p. 22.

tema de legitimación social diferido se realizó en otros periodos a través del soberano, la iglesia y el estado.

Es muy importante darse cuenta de lo siguiente: a pesar de que Khun critica la idea de que la ciencia es acumulativa y autocorregible porque no puede seguir un camino unilineal y de que la ciencia se explica más bien como el producto de revoluciones e inclusive de que es una ilusión o aspiración social o ideológica; en el camino de la ciencia son muy comunes los retrocesos, los préstamos, el serendipitismo (los encuentros o descubrimientos casuales), la permanencia de perspectivas o puntos de vista anquilosados y caducos, el desecho de argumentos correctos por razones de índole político no siempre científico<sup>29</sup>. También podemos observar cómo algunas perspectivas pueden ser desechadas y tiempo después vuelven a cobrar vigencia; por último tenemos así mismo muchos ejemplos de conclusiones o resultados que fueron rechazados y que tiempo después se llega a ellos por caminos diferentes, cobrando ahora una renovada importancia. La ciencia es factura humana y el título de: "eso es científico", no es más que el envase o la cubierta de un conjunto de conocimientos que son llamados de esta manera (científicos) sólo porque están de acuerdo con las modas o actitudes en boga del ámbito académico y de una comunidad,

esto es más fácilmente localizable en las llamadas ciencias sociales o humanas. Es interesante, a su vez, ver que la epistemología no se integra ni a la producción científica ni al debate sobre ésta, y permanece más bien como un simple saber en manos de un reducido grupo de eruditos, que observan expectantes del propio desarrollo y debate científico.

Podemos concluir que el método científico es entonces una crisis del anhelo por la verdad, un triunfo de la burocracia, la eternización de un pensamiento que desea ser universal, holístico, a partir del cual se pueda explicar todo en cualquier tiempo y circunstancia.

Es necesario abordar aunque sea de manera general, algunos de los puntos de vista más depurados sobre la epistemología. El pensamiento de Bachelard (1884-1962) es una gigantesca corriente de aire fresco, ya que dirige su atención, no al método u objeto de conocimiento; sino al investigador y más concretamente a la manera en que éste construye una determinada perspectiva de los fenómenos que estudia, muestra claramente cómo la subjetividad del investigador interviene en el proceso de construcción del conocimiento, subraya que la pretendida asepsia del investigador es una simple falacia. El epistemólogo francés y teórico de la ciencia es simultáneamente filósofo, científico y

29 Un ejemplo de ello es la presión que ejerció la Inquisición (El Santo Oficio) contra Galileo y muchos otros científicos; la quema de libros prohibidos que llevó a cabo Hitler, o bien la discriminación presupuestal que hacen los centros de investigación al decidir que es lo que merece ser apoyado.

poeta. El conocimiento, para él, es resultado de una relación entre razón y experiencia, entre racionalismo y empirismo. Sin embargo al igual que Freud es un crítico de las perspectivas irracionalistas. Se trata de mantenerse atento a la realidad para aprender de ella, donde el conocimiento es un diálogo entre el investigador con sus objetos de conocimiento, de modo que sólo la experiencia que aprende, constituye una teoría verdaderamente científica; la ciencia no es un cúmulo de datos o de experiencias, se trata de la experiencia instruida por la razón.

El conocimiento sólo es resultado de la superación de los obstáculos epistemológicos: obstáculo epistemológico es todo aquello que, en el espíritu o la razón humana, impide la construcción racional del objeto; opiniones, prejuicios, el juzgar a los fenómenos por sus apariencias, los modelos a partir de los cuales conocemos, etc. Conocer supone romper con los prejuicios, es un proceso que avanza a partir de rupturas y discontinuidades con lo inmediato, con las apariencias y con lo que es de sentido común. Por lo tanto, la ciencia y el pensamiento en general son actividades inacabadas, ya que siempre se parte de conocimientos anteriores, a partir de ellos o rompiendo con los mismos. Se conoce, en general, en contra del conocimiento anterior. Existen puntos de llegada, pero nunca son definitivos. Por eso hay que hablar de un conocimiento sólo aproximado. Así como la ciencia es negación del conocimiento común, la verdadera filosofía es

negación de todo sistema filosófico acabado, completo o absoluto.

Al conocimiento no se llega sólo por vía científica o filosófica, hay otras maneras de acceder al conocimiento: la imaginación, la intuición o el arte. Se trata de una perspectiva novedosa en el campo de la epistemología, ya que el subtítulo de uno de los libros más importantes en este ámbito es: un psicoanálisis del pensamiento científico; muestra en él, que los problemas más importantes para el conocimiento, provienen de la subjetividad del investigador, de sus puntos ciegos o certezas sin comprobar.

Es al interrogar la subjetividad del "científico" en donde encontramos la mayoría de los problemas presentes en las producciones científicas, los obstáculos que le impiden conocer. Se trata de los prejuicios, esas ideas y sentimientos vagos que intervienen predeterminando y dirigiendo la investigación sin que el investigador sea consciente del problema. Bachelard los denomina: obstáculos epistemológicos, como podría ser, por ejemplo: "La falsa doctrina de lo general que ha reinado desde Aristóteles y que aún permanece para muchos espíritus, como doctrina fundamental del saber, ha retardado el progreso del conocimiento". Un saber, una manera de proceder, mirar las cosas desde un único plano, generando un saber sobre todas las cosas.

Aparece un epistemólogo que dirige su atención a la forma en que construimos



el conocimiento y a la facilidad que tenemos de verificar y validar “en la realidad” prácticamente cualquier teoría. Valdría la pena señalar aquí algunos puntos que destaca Karl Popper sobre la necesidad de límites en el campo de explicación para que se considere científico; por ejemplo: si con un mismo postulado teórico podemos explicar un conjunto muy amplio de fenómenos, es evidente que se trata de un marco explicativo sumamente general y que por lo tanto debe ser superficial, si por el contrario tenemos una construcción teórica que sólo explica un muy limitado campo de fenómenos, podemos suponer que se trata de una teoría más profunda y particular y que por lo tanto atiende más a las características propias de un asunto determinado que a explicar otro tipo de fenómenos.

Karl Raimund Popper nace en Viena en 1902, se doctoró en la Universidad de Viena en 1928 con una tesis sobre el método en la psicología de pensar. Con gran visión de los problemas sociales que vendrían, emigra a Inglaterra en 1934, sólo un año después de que Hitler arribara al poder. Al finalizar la segunda guerra Popper ya era profesor de lógica y de metodología de las ciencias en Londres. Popper mantiene el acento en la actitud del científico, el conocimiento no es el resultado de seguir un método determinado de manera ciega, la actitud es fundamental y se encuentra de manera implícita más que explícita en el proceso de conocimiento, la encontramos en la manera de cuestionar, de preguntarnos;

en la forma en que nos dirigimos para aceptar o negar una propuesta, siempre como el resultado de un análisis riguroso y crítico. Popper no apuesta a las astucias de la razón, ya que considera que es relativamente simple construir argumentos a favor de razonamientos equivocados. Es muy fácil legitimar e incluso proponer los soportes de un juicio erróneo. Demostrar la pertinencia de una teoría es la tarea más cómoda, ya que se puede hallar siempre el ejemplo adecuado para probar la supuesta veracidad de ésta. Es por lo que para el autor, la actitud racionalista convive con la aceptación de la diferencia, con el disenso, con la alteridad, mientras que los pseudorracionalistas son siempre más autoritarios y generalmente se encuentran peleados con la crítica, por lo que no pueden obtener ninguna enseñanza de los cuestionamientos, simplemente una vivencia de amenaza.

Para Popper la ciencia se desarrolla por reemplazos paradigmáticos, por lo que un nuevo paradigma llega a reemplazar al anterior, por tener la posibilidad de explicar las áreas que la teoría anterior no podía; sin embargo se trata de una propuesta que no escapa de la teoría de la evolución gradual de la ciencia, como si las diferentes escuelas del pensamiento se fueran sucediendo unas a otras, en un camino progresivo cualitativa y cuantitativamente. Piensa que los cambios se dan por revoluciones, tomando la propuesta de Thomas Kuhn, que es presentada en su libro, ya clásico: *La estructura de las revoluciones científicas*, sin embargo, la manera en



que alcanzan legitimidad científica las diferentes teorías, no es siguiendo un método científico; para Kuhn<sup>30</sup> se trata simplemente de un asunto de consenso, que puede alcanzar una propuesta por la comunidad científica, lo que molesta a Popper, por la facilidad que tiene cualquier teoría de verificarse a sí misma. Es este asunto, lo que lo hace romper (no del todo) con la tradición de la epistemología en su vertiente historicista; para demostrar que los consensos de la comunidad de científicos, no son suficientes para validar o demostrar que una propuesta o una teoría sean científicas; para ello, se requiere de un procedimiento muy riguroso pero simple en su aplicación, ya que consiste en buscar las propuestas falseables de una teoría, es decir, el campo que no puede ser cubierto por el ámbito de explicación de una teoría. Esa sería la metodología falsacionista; si no encontramos espacios donde la teoría se ve imposibilitada, donde tiene una carencia, una dificultad para dar cuenta de todo un campo de conocimiento, y donde su campo explicativo y de competencia se realiza no en una pequeña parte de la "realidad", entonces tenemos frente a nosotros una teoría pseudocientífica, como ya se ha mencionado, para este autor ese es el lugar en donde se localiza el psicoanálisis.

Popper toma como ejemplo de planteamientos pseudocientíficos al psicoanálisis clásico, a la psicología individual de Adler y al pensamiento marxista; en tanto actúan más como doctrinas que como teorías científicas y su cuerpo de conocimiento se encuentra más dispuesto a incluir y explicar cualquier tipo de resultado (aún contradictorio), que a excluir, cuestionar y delimitar su campo de explicación. La crítica no puede ser tomada a la ligera aunque muchos psicoanalistas se asustan y por lo tanto se defienden de la crítica, sin embargo efectivamente en muchos casos su campo es doctrinal y por lo tanto no incorporan a la crítica popperiana porque no pueden.

¿Qué es lo que no anda en el marxismo, el psicoanálisis y la psicología del individuo? ¿Por qué son tan diferentes a las teorías físicas, de la teoría de Newton y especialmente de la teoría de la relatividad?<sup>31</sup>.

Es evidente que las preguntas que surgen de Popper no son efecto de la ingenua comparación entre una forma de conocimiento y otra, lo que él cuestiona es mucho más profundo y se relaciona con la falta de rigor y la facilidad que encuentran para autovalidarse algunas teorías y supuestas ciencias. Aunque la física con-

30 Si bien el asunto del consenso es importante, no sería muy aplicable el día de hoy, sin embargo existe un problema que es endógeno al parecer de las instituciones psicoanalíticas, que es precisamente huir del debate abierto con otras disciplinas a partir de conceptos o teorías que puedan ser comunes a varias disciplinas. Por lo general se trata de debate entre los iniciados, con un léxico técnico sólo comprensible entre los miembros del propio grupo; se trata de una suerte de solipsismo. Abrir el debate al resto de la comunidad académica es garantizar la posibilidad de enriquecerlo y de que sobreviva.

31 Popper K. *Conjeturas y refutaciones*. Ed. Paidós, p.58.

tinúa siendo el parámetro a partir del cual se miden los grados de cientificidad.

Hallé que aquellos de mis amigos que eran admiradores de Marx, Freud y Adler estaban impresionados por una serie de puntos comunes a las tres teorías, en especial su aparente poder explicativo. Estas teorías parecían poder explicar prácticamente todo lo que sucedía dentro de los campos a los que se referían. El estudio de cualquiera de ellas parecía tener el efecto de una conversión o revelación intelectual, que abría los ojos a una nueva verdad oculta para los no iniciados. Una vez abiertos los ojos de este modo, se veían ejemplos confirmatorios en todas partes: el mundo estaba lleno de verificaciones de la teoría. Todo lo que ocurría la confirmaba. Así, su verdad parecía manifiesta y los incrédulos eran, sin duda, personas que no querían ver la verdad manifiesta, que se negaban a verla, ya porque estaban contra sus intereses de clase, ya a causa de sus represiones aún “no analizadas” y que exigía a gritos un tratamiento.<sup>32</sup>

Popper piensa que en el desarrollo histórico de la ciencia la creación de nuevas teorías en reemplazo o sustitución de otras, nunca ha sido un problema; lo problemático se encuentra en el poder explicativo de la teorías, en lo que pretenden abarcar y que generalmente sus generalizaciones se encuentran totalmente infundadas, amplían su campo de su puesta competencia más allá de sus límites reales; por lo que debemos poner a las teorías a prueba, tratando de mos-

trar los aspectos ambiguos, generales y falsos de cada una de ellas; es decir buscar su falsación, todo aquello que aparentemente explica y que no puede explicar, ya sea porque se extralimitaron de los límites del campo de competencia o ya sea por las ambigüedades y contradicciones que encontremos.

Es verdad que existen interpretaciones freudianas y postfreudianas que al intentar ampliar el poder explicativo del psicoanálisis, no hacen más que desgastarlo y caricaturizarlo. Sobre todo las interpretaciones y construcciones psicoanalíticas de carácter psicologicista, historicista y evolucionista que encontramos en diversos planteamientos pero fácilmente identificables en autores como Abraham y Mahler.

En este sentido más que explicar el fenómeno lo que se construye es un complejo sistema de autovalidación y de verificación de los postulados teóricos, explicaciones del tipo “esa persona es ahorrativa por que fue abandonado por su madre en la etapa anal del desarrollo psicosexual” y en otro momento este u otro analista puede decir de otra persona que “es despilfarradora porque fue abandonada por su madre en la etapa anal del desarrollo psicosexual”, lo cual presenta un problema para la interpretación y para construir una explicación sobre el ahorro o el despilfarro, además de que queda ligado a una hipótesis imposible de verificar. Si el abandono materno es el fenómeno causal

---

32 Popper K. *Conjeturas y refutaciones*. Ed. Paidós p.59.

que dispara una determinada patología, esta explicación debería ser para uno solo de los sentidos, no para todos los casos, si lo es simplemente se trata de una manera de corroborar y salvar siempre a la teoría independientemente de los datos empíricos, como sucede con las maneras dogmáticas y religiosas de pensar.

Las teorías, de acuerdo con Popper, no son el resultado de la síntesis de numerosas observaciones, como quieren los inductivistas, sino más bien son conjeturas o invenciones creadas por los investigadores para explicar algún problema, y que a continuación deben de ponerse a prueba por medio de confrontaciones con la realidad diseñada para su posible refutación<sup>33</sup>.

Podríamos resumir la propuesta Popperiana en siete aspectos:

- 1) Es fácil obtener confirmaciones o verificaciones para casi cualquier teoría.
- 2) Las confirmaciones sólo cuentan si son resultado de una crítica que verdaderamente intente dirigirse a los lugares más vulnerables.
- 3) Cuánto más prohíbe una teoría, tanto mejor es.
- 4) Una teoría que no es refutable por ningún suceso concebible no es científica. La irrefutabilidad no es una virtud sino un vicio.
- 5) Todo genuino "test" de una teoría es un intento por desmentirla, por refutarla.
- 6) Los juicios confirmatorios no deben ser tomados en cuenta, al menos que sean efecto de los "test" de refutación.
- 7) Hay que distinguir entre teorías testables y no testables (científicas y no científicas), siempre existirá una posibilidad de salvar a las teorías que en el examen resulten falsas, pero la refutabilidad y la testabilidad son fundamentales para mantener el status científico; el psicoanálisis y el marxismo no son testables (a la manera Popperiana).

El carácter societario en que se ha desarrollado el psicoanálisis, le ha impreso un sentido doctrinario, acrítico y autoritario, así al crecer lejos de las universidades y con ello carecer del análisis y la crítica interdisciplinaria, se asfixia y muere, los opositores son expulsados de las cofradías pseudopsicoanalíticas, los pensamientos críticos y originales son silenciados, con lo que el poder explicativo del campo psicoanalítico se ha debilitado, ya que existen quienes, al quererlo convertir en una psicología general para fortalecerlo, de hecho lo trastocan tanto que pierden mucho de su naturaleza.

Al huir de los planteamientos que cuestionan la teoría o la clínica psicoanalítica, la propia teoría se va transformando en una masa de conceptualizaciones estériles incapaces de gestar algún poder explicativo, se trata entonces de planteamientos en donde el material

33 Pérez Tamayo R. *¿Existe el método científico?* Ed. FCE y Colegio Nacional. México 1990, p.171.

empírico aparece siempre como comprobación de los modelos, como verificación bajo cualquier examen, así lo creadores de las teorías son entendidos ahora como santones del psicoanálisis. Un grupo de seguidores se dedican a cantar alabanzas a su secta.

Sin embargo incorporar el aparato crítico no implica hacer que el psicoanálisis se transforme en un cuerpo de conocimientos medicalizados, psicologizados, psiquiatrizados<sup>34</sup> o de “desarrollo humano”, en el psicoanálisis podemos localizar en sí mismo los suficientes argumentos y apoyos como para mantenerse como un campo autónomo, es decir no dependiente de la psicología, la psiquiatría o la medicina.

De acuerdo con Popper, aprendemos más de nuestros errores que de los triunfos, sin embargo el estatuto social de error es el de fracaso, y no es por tanto el que debería tener el pensamiento científico, ya que el error nos muestra caminos que no debemos seguir e ideas que aparentemente son verdaderas y cuya falsedad sólo es posible reconocer al explorar sus efectos o consecuencias.

Resultará paradójico, para el propio Popper, pero el método que siguió Freud en la construcción del psicoanálisis fue exactamente el falsacionista, siempre exponiendo sus errores, autocorrigiéndose, permanentemente autodelimitándose y mostrando un análisis crítico sobre las

falsas certidumbres de los neurólogos y psiquiatras contemporáneos.

El desarrollo teórico-clínico del psicoanálisis, fue construido de los yerros clínicos de Freud, quizá en su método, los errores son tan importantes como los aciertos, ya que en el equívoco uno puede preguntar y refutar los planteamientos que lo llevaron al error, la teoría es entonces un simple ejercicio explicativo que intenta dar cuenta de fenómenos que sin ese conjunto de argumentaciones aparecería como caótico y oscuro.

Debemos insistir en lo anterior porque ello es fundamental en la crítica a los estudios sobre la validez de los argumentos y teorías psicoanalíticas. “La búsqueda prematura de lo general conduce, la mayoría de las veces, a generalidades inadecuadas” plantea Bachelard. En los tiempos en que el paradigma marxista era hegemónico, se empleaba para explicar problemas de poder, de pobreza, de desigualdad, en general muy pocos cuestionaban la científicidad de los argumentos marxistas. Se decía, para salvar cualquier tipo de discusión: “lo que sucede es que existen dos grandes familias del pensamiento científico en las ciencias humanas, el positivista por un lado y el materialismo dialéctico por el otro”. Y se terminaban aparentemente los conflictos, cada quien decía cosas diferentes e incluso contradictorias sobre un mismo fenómeno, pero eso no era un verdadero problema

34 Tendencia en la que se encuentra el psicoanálisis en EUA.

ya que cada posición se consideraba a sí misma científica y por tanto verdadera, y los seguidores de una u otra acusaban al punto de vista divergente u opuesto de ser ideológico, prejuiciado o precientífico. Con este ejemplo, queda claro que cada “paradigma” se protege a sí mismo legitimándose y deslegitimando a los demás, es decir que ocurre todo lo contrario a lo que propone Thomas Khun. En este sentido, el punto de vista científico dependía simplemente de la filiación a uno u otro grupo de “paradigmas”. Lo que intento demostrar es que: al parecer la científicidad depende de justificaciones ideológicas, construidas por los partidarios, por lo que se considera adecuado y científico según las modas intelectuales de los académicos, y no por la naturaleza explicativa que tiene un paradigma, ni por sus teorías, ni por la calidad o características de sus hipótesis, y menos por su metodología, es decir, no se consideran críticamente los principios fundamentales de un paradigma en el momento de ser comparado y contrapuesto con otros también vigentes, la discusión de la legitimidad científica camina por las vías de la ideología dominante.

Así, nos encontramos en una gran torre de Babel en la que observamos dos posiciones: la primera considera que todo lo que se parece a la física es ciencia y conforme se aleja de ella comienza a ser menos científico; la segunda es la que simplemente legitima un cuerpo de saber como científico por criterios políticos, económicos o socioculturales. En este senti-

do la mayoría de los epistemólogos hablan más de lo que desean, de lo que temen, y de sus prejuicios que como una disciplina se hace de un cuerpo de conocimiento; lo que en verdad encuentran en los campos llamados paradigmáticos, está previamente colocado en ellos; lo que se resume en la simplista propuesta presentada por Bunge: “El conocimiento científico es predictivo: la predicción es la clave del control o modificación de acontecimientos”. Para este autor las once características fundamentales que debe cumplir o tener un conjunto de teorías para poder ser llamado científico son:

- 1) El conocimiento científico es fáctico: parte de los hechos, los respeta hasta cierto punto y siempre vuelve a ellos.
- 2) El conocimiento científico trasciende los hechos: descarta hechos, produce nuevos hechos y los explica.
- 3) La ciencia es analítica: la investigación científica aborda problemas circunscritos y trata de descomponerlo todo en elementos.
- 4) La investigación científica es especializada.
- 5) El conocimiento científico es preciso: sus problemas son distintos y sus resultados son claros.
- 6) El conocimiento científico es comunicable: no es privado, es público.
- 7) Es verificable: debe aprobar el examen de la experiencia.
- 8) Es metódico: no es errático sino planeado.

- 9) El conocimiento científico es sistemático, es general y es legal.
- 10) Es predictivo;
- 11) La ciencia es abierta: no reconoce barreras *a priori* que limiten el conocimiento.

Agregaría que se trata de puntos que nos fueron enseñados en los sistemas de educación primaria como científicos, cargados de un esquematismo que en realidad acentúa la oscuridad del complicado mecanismo con que opera la ciencia, ya que al ser borrado el sujeto que construye y piensa, la ciencia es tan sólo el efecto producido por una serie de pasos establecidos como “método científico”, ¿no son pasos que son seguidos también por algunas escuelas filosóficas?

Gastón Bachelard, molesto por este reduccionismo y por la falta de inteligencia que implica someterse a dicho proceder repleto de fórmulas, pasos, esquemas, nos dice que: Primero, se tiene que plantear el problema del conocimiento científico en términos de identificar los fenómenos que nos impiden el acto mismo de conocer, es decir, localizar con claridad en dónde aparecen los entorpecimientos y las confusiones en el proceso de conocimiento. Para Bachelard no existe propiamente un método científico, lo científico es simplemente resultado de una aventura del conocimiento, una necesidad humana, por ello, no existe un misterio en la ciencia,

éste se devela por sí mismo si consideramos que **todo el problema reside en cómo pensar las cosas**. “Todo lo misterioso despierta la libido. Se ama al misterio” y agrega: “En la formación del espíritu científico, el primer obstáculo es la experiencia básica, la experiencia colocada por delante y por encima de la crítica, y puesto que la crítica no ha obrado explícitamente, en ningún caso la experiencia básica puede ser un apoyo seguro”. Este señalamiento, es evidentemente un asunto de suma importancia que Descartes observa desde sus primeros escritos: “Me he dado cuenta que desde la niñez, he admitido como verdaderas una buena porción de opiniones falsas”<sup>35</sup>. Bachelard no cuestiona sin embargo el lugar de la ciencia en el conocimiento humano y da por hecho que debe ser el mejor camino para el conocimiento, pero ¿por qué lo científico?, ¿por qué no lo poético?, ¿o lo filosófico? son todas estas formas de conocimiento ¿inferiores a la científica?, ¿menos rigurosas? Nos muestra Bachelard lo rico que puede resultar una experiencia, como la que sería efecto de un proceso analítico, sin embargo cabe la pregunta ¿por qué someterla al análisis de la ciencia?, ¿por qué intentar que quepa en esas delimitaciones tan restringidas? Se trataría como de intentar hacer ciencia con la experiencia poética, lo cual sería no sólo ocioso sino inútil.

Ciencia y verdad no son entonces fenómenos que necesariamente tengan algún vínculo ni de causalidad ni de implicación.

35 Descartes. Primera meditación, en *Discurso, las pasiones del alma*. CNCA. México 1993, p.14.

Sin embargo, sus sorprendentes avances la están convirtiendo en un tipo de saber válido por sí mismo, por lo que su transmisión no provoca ni intenta despertar mentalidades críticas entre sus receptores e incluso está introduciendo actitudes intelectuales paralizantes, por ejemplo, Paul Feyerabend: [...] la ciencia queda exenta de crítica. En sociedad en general, el juicio del científico es recibido con la misma reverencia con que no hace mucho tiempo se aceptaba el juicio de obispos y cardenales. La ciencia se ha vuelto hoy tan opresiva como las ideologías con que antes tuvo que luchar (Hacking 1985:296) [...] Precisamente, un antídoto del quehacer científico, para combatir la perversión denunciada por Feyerabend lo constituye su carácter de disciplina intelectual que le permite revivir su anquilosamiento y las tendencias de su deformación mediante, por ejemplo, el escudriñamiento de la manera de hacer ciencia.<sup>36</sup>

Sin embargo ese escudriñar continúa realizándose por muy pocas personas, la mayoría prefiere aceptar simplemente como adecuado y verdadero lo que dicen los científicos, sin mayor cuestionamiento.

Muchas de las corrientes psicoanalíticas sin mayor crítica y sin examinar la manera en que se hace ciencia, toman automáticamente la idea fácil de no hacerse cargo de los problemas epistemológicos que eso implica, y se hacen cómplices de la sacralización del pensamiento científico unos y del psicoanalítico otros.

Como podemos ver, por revolucionarios que sean los planteamientos o críticas sobre la ciencia, siguen sin discutirse asuntos que son sumamente comunes y que podríamos decir fundamentales, como por ejemplo el lugar del investigador: si todo proceso de conocimiento implica una relación entre un sujeto que conoce y un objeto de conocimiento, es sorprendente que en la mayoría de los planteamientos se subraye el lugar del método y los procedimientos, y poco se añada sobre lo que se piensa es la objetividad o la subjetividad. Después de los planteamientos de Bachelard y Feyerabend no podemos creer que la verdad y/o objetividad sean el simple resultado del seguimiento fiel de un procedimiento, más allá de lo crítico que éste pueda ser. Por lo que es evidente la necesidad de filiación con el pensamiento estructuralmente crítico. Esta manera particular de indagar la manera en que se hace ciencia, es necesaria, ahora bien una vez contemplada la problemática implicada en la subjetividad del investigador debemos pasar a la manera de ordenar ese conocimiento, preguntarnos sobre la naturaleza del campo psicoanalítico, y sobre si es o no científico. Además de que el conocimiento es efecto del camino mismo de la investigación, de la curiosidad, de la actitud frente a la información, de las dudas que surgen, de las nuevas preguntas que aparecen, es decir, la investigación es un camino interminable, el camino mismo del conoci-

36 Saladino García Albero. El conocimiento científico. P325. En: *Ciencia ergo sum*. Revista Universidad Autónoma del Estado de México. Vol. 2, No.3, noviembre 1995.



miento, en donde todo resultado será siempre preliminar, antecedente del siguiente. Algo semejante a lo que sucede en cada proceso psicoanalítico.

Quizá resulte oportuno presentar ahora al húngaro Imre Lakatos (1922-1974), se forma en la filosofía marxista bajo la influencia de G. Lukács, se dedica principalmente a la filosofía de las matemáticas, estudió física y astronomía, durante las persecuciones estalinistas pasó seis años en la cárcel, por lo que en la década de los años 50<sup>a</sup> emigra e Inglaterra; es en Cambridge en donde se doctora en filosofía de la ciencia; discípulo de Popper y sucesor de éste en la cátedra de lógica y método científico de la Escuela de Economía de la capital inglesa y llega a las mismas ideas de Popper, quien proponía que las ciencias experimentales son en realidad conjeturas que progresan a partir de procesos e intentos de refutación, en vez de considerarlas como un proceso deductivo válido universalmente; con ello la ciencia es simplemente una conjetura que no ha sido refutada aún. Muestra que existía un realismo ingenuo en Popper, para quien una hipótesis científica ha de ser abandonada en el momento en que sea refutada por una observación; sin embargo no es esto lo que sucede en la práctica, en donde los intereses que se han creado generan cierta actitud conservadora, cuando un paradigma es amenazado se intenta remendar hasta que simplemente ya no es posible. Su aportación más característica, consiste en su teoría de los programas de investigación.

Lakatos rompe con Popper al mostrar que en la historia de la ciencia, realmente nunca ha operado el concepto de falseabilidad ni de refutación científica, no sólo porque siempre han convivido simultáneamente teorías opuestas entre sí, sino también porque incluso no han sido eliminadas teorías que han demostrado ser ineficaces, situación que resulta más una regla que una anomalía.

Esta posición representa ya un punto de vista más apegado a la historia y a los procesos que realmente se ponen en marcha en el conocimiento, no se trata simplemente de una forma de idealizarlos. No sólo porque se escapa de los idealismos presentes en los epistemólogos anteriores, sino también porque apoya la denuncia hecha por Popper con respecto a las teorías no testables y difíciles de circunscribir o delimitar.

Lakatos propone que existen dos clases de falsacionismo: el falsacionista ingenuo en el que cualquier teoría que pueda interpretarse como experimentalmente falseable puede ser aceptable o calificada de científica y el falsacionismo refinado, que propone que una teoría es aceptable o científica sólo si tiene un exceso de contenido empírico corroborado con relación a su predecesora (o rival).

Es a partir de esta distinción entre Popper y Kuhn que Lakatos define su posición más próxima al primero. Aportemos una cita esclarecedora: "una teoría puede ser pseudocientífica incluso si ella es eminentemente



plausible y si todo el mundo cree en ella, y puede ser científicamente válida aun cuando sea increíble y aún cuando nadie la crea.<sup>37</sup>

Este cuestionamiento dirigido a la sobreestimada importancia que da Kuhn a la comunidad científica para regular, a partir del consenso, lo que es ciencia, tratan lo científico como un asunto meramente político o de legitimidad, la actitud popperiana muestra que no se trata de encontrar cualquier tipo de falsación ya que un campo delimitado de conocimientos (en un paradigma), no se le da el mismo peso a todas las ideas o elementos que lo constituyen, refutar una no necesariamente implica la destrucción del modelo, es decir, que existen ideas, elementos e incluso teorías dentro de un paradigma que son útiles para la existencia de éste y otras que pueden modificarse o nulificarse sin quebrantar o destruir al paradigma total; estas que sin embargo son fundamentales. Lakatos las ubica en la parte fundamental de una proposición y la llama: "el núcleo duro de una propuesta". Por lo que si bien son fundamentales estos núcleos duros, es necesario ir más allá y ver las diferentes articulaciones y relaciones que se establecen entre todos los elementos y teorías que componen un paradigma. Estas relaciones constituyen claras claves que conducen de un elemento al otro, de una teoría a otra, de la relación que puede tener una hipótesis con todo el cuerpo de conocimientos de donde es un eslabón, de un fenómeno empí-

rico a su explicación teórica, etc. Se trata para Lakatos, de seguir un camino que llama heurística positiva, en donde el conocimiento no sólo se obtiene por reclutar datos o corroborar hipótesis, es necesario conocer las diferentes articulaciones y conexiones que existen entre los componentes de la teoría con los que se está trabajando, además de contemplar las diferencias específicas en cuanto a la importancia y peso específico de cada uno de estos elementos, es decir que no son todos igualmente importantes para el paradigmas y es que en el proceso de investigación es tan importante la relación que existe entre una teoría y su posibilidad de explicar un fenómeno particular, como las conexiones (afortunadas y desafortunadas) que se establecen entre los elementos que componen esa teoría o paradigma; ya sea en su interior, como he dicho, o comparándola con otras teorías que supuestamente explican ese mismo fenómeno de manera diferente.

Pero el saber, para Lakatos, no es puntual sino preexistente al sujeto cognoscente y sistematizado en teorías sistematizadas donde los conceptos adquieren una significación precisa. Estas teorías cubren un campo de la realidad y dan pie a programas de investigación detallados que tienden a confirmarlas y a ponerlas a prueba en oposición a otras teorías rivales o alternativas que podrían dar cuenta de los mismos fenómenos. Estos programas consisten en reglas metodológicas: algunas nos dicen qué senderos de in-

37 Braunstein Nestor. *Freudiano y Lacaniano*. Ed. Manantial. Buenos Aires. 1994, p.54.

vestigación hemos de evitar (heurística negativa) y otras que senderos transitar (heurística positiva)<sup>38</sup>.

La investigación y el conocimiento son entendidos como un programa organizado que intenta hacerse de conocimiento, sin caer en rígidas y absurdas reglas que limitan y empobrecen el conocimiento más que favorecerlo, enriquecerlo. En este sentido, cabe sin embargo contestar a la pregunta de si la información que se requiere, así como los conocimientos tienen diferentes jerarquías e importancias dentro del propio sistema de conocimiento, por ello, existe un armazón teórico conceptual en el que determinadas teorías tienen un peso mayor al de otras: por ejemplo en el psicoanálisis la teoría del inconsciente tiene una importancia mayor a la del resto de las teorías (del yo, de la economía psíquica, de la interpretación de los sueños, etc.); muchos de estos pueden ser depurados sin modificar substancialmente el propio cuerpo de conocimiento. Lo mismo sucede al establecer lo que podríamos nombrar las condiciones mínimas de operación dentro de una teoría, son mínimas pero fundamentales, ya que fungen como parámetros y cimientos del conocimiento, se tratarían del núcleo duro de la propuesta psicoanalítica.

Son otras formas mínimas las que nos permiten comparar una teoría con otra, un paradigma con otro; así como la estructu-

ra básica del funcionamiento de un paradigma de un programa de investigación.

La heurística negativa consiste en la adopción de un *hard core*, de un núcleo duro de hipótesis básicas que no pueden ser ni alteradas ni rechazadas y esto independientemente de las pruebas en favor o en contra de las mismas. Se acepta una determinada construcción teórica o doctrina como válida y se trabaja en ella para ver qué saber puede alcanzarse sobre un cierto sector de lo real. No importa si faltan confirmaciones o si sobran las refutaciones. La teoría delimita un 'campo' en el que vale la pena trabajar. Al núcleo se lo cuida de las falsificaciones por un *protective belt*, un cinturón protector de hipótesis que tiene que aguantar el choque de las pruebas y que ha de adaptarse o readaptarse o incluso reemplazarse por completo para defender el núcleo cada vez más duro. La heurística negativa especifica el núcleo del programa que es irrefutable por una decisión metodológica de los protagonistas<sup>39</sup>.

Así la propuesta epistemológica de Lakatos nos es útil para entender y dirigir los procesos de conocimiento en psicoanálisis y también para indagar sobre la base misma y las relaciones estructurales al interior de las teorías, dentro de un campo delimitado del conocimiento. Lo mismo que Lakatos, Paul Feyerabend, revoluciona el ámbito de la discusión sobre lo que es en realidad la ciencia y lo que se dice de ella.

38 Braunstein, Néstor. *Freudiano y Lacaniano*. Ed. Manantial. Buenos Aires. 1994.p.55.

39 *Op. Cit.*, p. 55.

Feyerabend, Paul K. (1924-1994) es un epistemólogo austríaco, nacido en Viena. Se traslada en 1959 a los EE. UU., y enseña desde 1962 en la universidad de Berkeley y en 1970, en el Instituto de Tecnología de Zurich, y en otras universidades europeas. Se interesa por la filosofía de la ciencia y sostiene una teoría contra la tradición racionalista, su crítica se funda en argumentos de tipo histórico, mostrando la inexistencia real, en la praxis del método científico, y muestra que en realidad, aunque se diga otra cosa, de lo que se trata es de un anarquismo metodológico. En su obra titulada: "Contra el método" y con el subtítulo de Esquema de una teoría anarquista del conocimiento (1974), sostiene, además del anarquismo epistemológico, la conveniencia del recurso a elementos irracionales en la investigación y la no existencia de un criterio de demarcación entre ciencia y pseudociencia, además de que la separación entre ciencia y arte es artificial.

En su libro titulado *Contra el método*, que me ha brindado una profunda inspiración para el presente trabajo, dice:

Que quede claro entonces, que la idea de un método fijo, o de una teoría fija de la racionalidad, descansa en una imagen demasiado simple del hombre y sus circunstancias sociales. Para aquellos que contemplan el rico material proporcionado por la historia y que no intentan empobrecerlo para satisfacer sus instintos más bajos o sus de-

seos de seguridad intelectual en forma de claridad, precisión, 'objetividad' o 'verdad', estará claro que sólo hay un principio que puede defenderse en todas las circunstancias y en todas las etapas del desarrollo humano. Este principio es: todo se vale<sup>40</sup>.

Planteamiento crítico e inteligente al mostrarnos el lugar de poder que se juega en la pretendida neutralidad científica y haciendo evidente que los criterios extracientíficos como lo son la ambición, la ideología, el capital cultural o la intuición, intervienen de forma relevante en el proceso de investigación. Pero no sólo eso, nos habla también de quienes han creído que el conocimiento científico es el resultado del seguimiento riguroso y sistemático del método científico, simplemente se han quedado como burócratas, en tanto obedecen exigencias artificiales y destruyen la espontaneidad, el estilo y la creatividad. La propuesta de Feyerabend realmente viene a dar una guía muy interesante a la teoría psicoanalítica, ya que muestra lo artificiales y falsas que son los criterios taxonómicos de las otras propuestas epistemológicas que pretenden interpretar al mundo, separando y clasificando los diferentes conocimientos en estancos socialmente considerados adecuados, aunque incómodos y acartonados; generando una muy simplificada manera de mirar el mundo. El psicoanálisis en general comparte esta crítica de Feyerabend a los esquematismos teóricos y reduccionismos.

40 Feyerabend, Paul, *Contra el Método*, Planeta-Agostini, España, 1993.

La idea de que la ciencia puede y debe regirse según unas reglas fijas y de que su racionalidad consiste en un acuerdo con tales reglas no es realista y está viciada. No es realista, puesto que tiene una visión demasiado simple del talento de los hombres y de las circunstancias que lo animan [...] Y está viciada, puesto que el intento de fortalecer las reglas levantará indudablemente barreras a lo que los hombres podrían haber sido [...] Podemos librarnos de la idea y del poder que pueda poseer sobre nosotros [...] recordando que la separación entre las ciencias y el arte es artificial [...] <sup>41</sup>.

Este será un aspecto sobre el cual regresaremos constantemente, ya que las barreras disciplinarias que han separado el conocimiento por campos, son artificiales, pero son delimitaciones que se han transformado con el tiempo o bien en carreras universitarias o en otras esferas del saber, desde el arte, la filosofía hasta la mitología, la religión y la ciencia.

Otros autores que fungieron como fuente importante de inspiración para este trabajo son Gastón Bachelard y George Devereaux. La propuesta bachelardiana como se ha podido observar se encuentra presente en muchos lugares de este ensayo, pero en Devereaux es necesario detenerse. Devereaux es importante porque muestra el plano de lo que podríamos llamar el plano afectivo del investigador en el mismo proceso de conocimiento, si bien no profundiza en problemas

tales como el del sentido de la objetividad, el lugar del método científico en el proceso de conocimiento, sí evidencia la importancia de sentimientos tales como la ansiedad que le causa a un investigador estudiar asuntos relativos al hombre, en otras palabras, nos plantea que cuando se estudia la violencia, la muerte, la locura, el amor, el sexo, etc., no podemos dejar de sentir fuertes torrentes de afecto que condicionan y orientan el perfil de la investigación. Devereaux nos recuerda lo ya planteado por Kant, Hegel y Freud, sobre que el objeto de estudio no se encuentra "ahí" como parte de una realidad independiente a la del investigador; asimismo, que la relación con el objeto de investigación no es una relación simple en ningún caso, pero es aún más compleja cuando el objeto de estudio es el hombre, su comportamiento, su subjetividad. Por ello, un requisito necesario para una investigación de esta índole, es que el investigador exponga de manera clara y explícita lo que le ocurre a él, lo que piensa, lo que siente, es decir, la forma en que el fenómeno estudiado lo afecta. Ello facilitará que tanto él como sus lectores tengan presentes los puntos ciegos y opacidades de la misma investigación y el por qué de ellos. En otras palabras, diremos que Devereaux plantea claramente que la investigación en general y específicamente sobre el hombre es susceptible de estudio sólo desde la perspectiva de incluir a la contratransferencia, es decir, de los efectos que lo estudiado causa

41 Feyerabend, Paul, op.cit. p.122.

en quien investiga. En las ciencias del comportamiento -plantea Devereaux- la unidireccionalidad de la observación es en gran parte una ficción convencional, instrumentada mediante disposiciones experimentales que minimizan los sentimientos, la contraobservación o contra-propuesta, y que suponen que los sentimientos y los afectos son impedimentos para obtener resultados objetivos. Asimismo, nos habla de la importancia que adquieren aspectos relacionados con las características personales del investigador: su historia, su cultura, sus prejuicios, su ideología, la ansiedad que despierte en él el fenómeno estudiado, etc. La pauta cultural -subraya el autor- a veces prescribe la trayectoria del pensamiento tan rígidamente que resulta en extremo difícil pensar con independencia.

Ya se ha presentado la propuesta de Paul Ricoeur en la que identifica un punto en común en las propuestas de Nietzsche, Marx y Freud, **su actitud crítica** incluso con las maneras de pensar de su época, ya que siempre sospechaban que había causas 'detrás' que determinaban al propio pensamiento, ya sea la ideología, las determinaciones de las relaciones de producción, las clases sociales, el *phatos*, el inconsciente o simplemente los fenómenos que escapan de la conciencia y sin embargo la condicionan.

Estas teorías de la subjetividad, que dan lugar a las teorías de la subconciencia, muestran que existen un gran número de mecanismos invisibles sumamente com-

plejos que determinan nuestros procesos de conocimiento, además de que cuestionan lo que una teoría erigida desde la conciencia puede conocer, lo que plantea serios problemas a una propuesta racionalista y concienzialista de la ciencia o del psicoanálisis.

Como podrá observarse, para dar cuenta de la epistemología del psicoanálisis, ha sido necesario incluir las propuestas más sobresalientes de algunos de los epistemólogos más difundidos, algunos de los cuales han sido fuertemente tocados por el psicoanálisis, como Popper, Bachelard y Devereux ya que incluyen de manera explícita referencias a la propuesta psicoanalítica, ya sea para sumarse o para criticarla; otras son propuestas de filósofos de la ciencia, historiadores de la ciencia o epistemólogos que intentan hablar en general sobre ese campo que llaman ciencia.

### 1.3 Realidad y conocimiento.

Sabemos que el estudio del conocimiento científico es un asunto que compete a la epistemología y el estudio sobre el conocimiento en general corresponde a la gnoseología, misma que se diferencia de las llamadas ciencias cognitivas en tanto éstas se preocupan por la forma en que conoce el hombre, es decir cómo y por qué incorpora el conocimiento. Kant se pregunta sobre cómo conocemos, sobre qué conocemos y sobre qué somos capaces de conocer; para ello explora el fenómeno de lo que está antes y después de la experiencia, del acto de conocer. Con

este problema llega a diferentes y agudos descubrimientos. Los elementos *a priori* que son la condición necesaria para articular toda experiencia y por lo tanto para generar y adquirir conocimientos son: las nociones de espacio y tiempo, ejes fundamentales para identificar y hacernos de conocimientos. Todo lo inscribimos en el tiempo y el espacio, sin éstos los fenómenos no pueden ser reductibles a la tarea del conocimiento; por ello se trata de los requisitos indispensables que deben situarse antes de la primera experiencia.

Este problema ya había ocupado el interés de pensadores como Sócrates, quien con su ya famosa parábola de la cueva y el esclavo, demuestra que toda experiencia para transformarse en conocimiento requiere ser filtrada por diferentes planos que interactúan simultáneamente, en donde los sentidos captan o perciben la experiencia, por ello todos los diferentes planos participan en una compleja maquinaria de la que debemos dar cuenta para entender cómo nos hacemos de experiencias y cómo éstas son transformadas en conocimiento, escapando de un empirismo ingenuo que consideraría que la realidad es aquella que captan nuestros sentidos. Poco tiempo después de Kant, Hegel, filósofo también de origen alemán se preocupa de la forma en que procesamos y adquirimos conocimientos, mostrando que aún antes de una experiencia concreta, ya se están jugando procesos sumamente dinámicos que se conforman de oscilaciones dialécticas, que se muestran en diferentes momen-

tos y cada uno de esos momentos asignándole valor a las cosas del mundo, dándoles un sentido, pero después a partir de las leyes de la dialéctica las cosas adquieren autonomía, como si tuvieran un valor en sí mismas, como si fuéramos determinadas por ellas y no al revés. Aparecemos ahora separados de los objetos a los que le hemos dado vida, descubriéndolos y encontrando en ellos lo que previamente hemos colocado.

Pero creo que vamos muy de prisa, regresemos a los planteamientos convencionales sobre las diferentes estrategias de las que se sirva el conocimiento humano, por lo que ha creado una ficción metodológica en la que se presentan tres elementos: por un lado el que conoce (sujeto) por otro lo que se conoce (objeto) y finalmente el método que se encuentra como puente y posibilidad de contacto entre los dos anteriores, en esta simplista y esquemática propuesta se piensa que el conocimiento del sujeto es necesariamente subjetivo y requiere de apuntalamientos, mientras que el del objeto es un conocimiento objetivo. De dicha suposición se desprende la idea de que sin un adecuado "anclaje" entre sujeto y objeto, el conocimiento generado quedaría en un plano absolutamente subjetivo, mismo que metodológicamente sería categorizado como abstracto, metafísico, irreal, etc. Pero no sólo ello, de dicha idea obtenemos también la suposición de que el conocimiento es un ejercicio de pensar y aprehender un objeto que "está ahí", en "la realidad, cabe preguntar: si es la sub-

jetividad la que construye, define y crea al objeto o de si verdaderamente “está ahí” de manera independiente a nosotros.

La forma de conocimiento que anhela la visión positivista es la que supone una realidad independiente del sujeto, por lo que la investigación y toda tarea de conocimiento busca develar la verdad oculta en el objeto, en este sentido lo que se quiere conocer son las cualidades de los objetos a manera de leyes universales que son independientes de los observadores, de eso que “está ahí” independientemente del investigador.

Planteamiento que nos lleva a preguntarnos: ¿Existe una realidad que esta ahí independientemente del sujeto?, ¿existía la ley de la gravedad antes de que esta se descubriera?, ¿se descubre o inventa la ley de la gravedad?, ¿realmente la energía es igual a la masa por el cuadrado de la velocidad de la luz?, ¿el inconsciente es una categoría, se trata de algún fenómeno o sustancia que se encuentra en algún lugar?

Para intentar dar respuesta a estas preguntas, primero es necesario presentar un planteamiento, sin el cual nos podríamos perder o simplemente permanecer a la deriva sin arribar a algún punto concreto.

Frente a una secuencia interminable de eventos es necesario un cambio, algo que corte y que funja como **diferencia**, es a partir de ella que cambia una interminable sucesión de luz y oscuridad, transformándose pues en la noche y el día; gracias a que se les **dio nombre** existieron el día

y la noche; además pudieron ser contados, lo que antes era imposible: primero, segundo, tercero por que cada día era distinto al anterior simplemente por ser otro y ello fue posible gracias a que hubo uno que fue el primero y se estableció entonces una seriación, una cadena. Lo notable de esto no es ni el día ni la noche sino **la diferencia**, es decir aquello que viene a separar algo para siempre y que por tanto lo desnaturaliza, porque es del orden de la palabra y no algo espontáneamente dado por la naturaleza. Antes de esa diferencia ¿existía día y noche? Yo creo que no y antes de que se estableciera la ley de la gravedad a la gente no le preocupaba que los objetos cayeran, simplemente no podían hacer otra cosa. ¿Existía el color blanco antes de su nominación?, ¿existía América antes del “descubrimiento” o Europa para los americanos antes de la conquista? Yo creo que no. Este es quizá uno de los aspectos fundamentales que arrojó la revolución psicoanalítica: que es el sujeto a partir del lenguaje el que crea el mundo en el que habita, no se trata de algo que se encuentra fuera e independiente de él, ya que independientemente del sujeto sólo hay un caos incognoscible; la necesidad de parámetros, de predictibilidad y de lógica son del sujeto, a quien le angustia vivir en un universo sin reglas, sin regularidades. Es esta diferencia de la que Lacan arranca para generar sus teorías y que da cuenta de los problemas introducidos por Kant y Hegel sobre el conocimiento.

Se trata de una realidad por lo tanto psíquica, siendo ésta algo dependiente del



sujeto, aunque se le revierta como independiente, como si fuera algo a lo que él debe someterse; es evidente que en esta construcción de la realidad participan también fenómenos de otra naturaleza a la psíquica, como son el consenso socio-cultural, la historia, la experiencia individual, el idioma, la posición social, etc.

La realidad es una construcción que intenta producir sentido y nada más que eso, por lo que en su creación intervienen los hombres con su subjetividad y su cultura. De hecho eso es la realidad un simple producto.

Esto nos enfrenta por un lado al sentido de existencia, un científico me diría: existen rayos ultravioleta, aunque tu seas incapaz de percibirlos, ellos están allí. Sin embargo, ¿están realmente ahí? Quizá sí, si así fuese, entonces diese un estatuto de verdad a lo que se me comunica y probablemente, a partir de ese momento, “dentro de mi realidad” existan los rayos ultravioleta. Pero supongamos que el día de mañana, otro científico, me dice que se ha comprobado que los rayos ultravioleta no existen y que son más bien el producto de un error en la medición de un rayo que se llama “delta-10”, entonces, ¿los rayos existieron antes?, ¿cumplían el estatuto de ser reales o no?

¿De qué se mueren los hechizados?, ¿cómo se curan los que médicamente están desahuciados y después reciben el milagro?, ¿a qué nivel de la realidad opera la eficacia simbólica?, ¿cómo actúan los medicamentos placebo?

Por ello debemos dar cuenta de lo que para nosotros es la realidad, ver si nuestra realidad existe independientemente de nosotros, ¿lo real es lo que está en nuestra realidad?

Indiscutiblemente se podrá argumentar que independientemente de que una bala esté o no en mi realidad, un balazo en un mal lugar me mataría, lo cual es muy interesante: esa bala mata, esté o no en una determinada realidad.

Sin embargo, la existencia no es un argumento para determinar una realidad, pero sí para ver que hay una diferencia entre lo que es una realidad y lo que es real. Es pertinente detenerse en esta diferencia entre lo real y la realidad. La realidad es una “subjetividad” aceptada socialmente por consenso y crea una ilusión de independencia de los objetos de los sujetos, en su universo de conocimiento opera primordialmente el concepto de objeto: objeto de conocimiento, del que se desprende el de objetividad.

La bala es real, pero la persona que no conoce las armas de fuego y muere por el balazo, en su agonizar, adjudicará la culpa de su muerte a los ángeles o a las fuerzas del más allá, pero jamás sabrá que fue una bala. Es por ello que somos los artífices de la realidad, sin embargo irrumpen provenientes de un lugar desconocido donde no existe representaciones. El ejemplo presentado, sin embargo tiene un problema: que lo real, visto como la bala presentaría la posibilidad



de que lo real pueda ser inscrito en la realidad. Lo real que es un concepto lacaniano en términos estrictos es un resto inaccesible del despliegue o de la operación de lo simbólico.

Entonces el supuesto “conocer objetivamente”, nos conduce a la necesaria ilusión de que conocemos o intentamos conocer un objeto en sí y para sí, sin embargo el objeto en sí es ya un efecto de la investidura libidinal del mundo y los afectos del que intenta conocer; además la realidad es un producto del sujeto y de su cultura. Lo que se encuentra independientemente del sujeto es lo que podríamos denominar la “cosa” como lo hiciera Freud en el proyecto de psicología para neurólogos y antes el propio Kant, eso tendría una parte que podría ser en parte equivalente a lo real; mientras que la realidad sería lo que nuestros sentidos captan, lo que somos capaces de pensar, el mundo en el que vivimos, el mundo que imaginamos, aquello que incluso podemos considerar como independiente de nosotros.

Para entender el concepto de “real” es necesario comprender la noción de “cosa” propuesta por Kant. De modo general se trata de un “eso” que opera como soporte para ser objetalizado; aún en la posibilidad de “pensar algo” se llega siempre a lo que en filosofía se llama el accidente, es decir la forma, lo más superficial del objeto y no a la esencia (el *noúmeno* pero que sería posible de conocer en términos aristotélicos), mientras que

la cosa aparece como incognoscible, inaprensible, inimaginable, irrepresentable, imposible de decir, y de simbolizar.

El sujeto cognoscente no es un recipiente dispuesto a ser llenado o un espejo donde se refleja el objeto, es alguien que participó activamente en la conformación de su realidad. La realidad como he dicho se vive como afuera, como si fuera exterior, sin embargo debe ser organizada por una mente, por una subjetividad y por un discurso; proceso al que Freud llamó *catexis*, que consiste en dotar de una energía libidinal a los sujetos y objetos del mundo, para que tengan éstos una existencia ya que sólo de esta manera pasan a formar parte de nuestra realidad, no se trata de realidad como algo espontáneo, se trata siempre de una realidad psíquica, totalmente diferente a la realidad como punto de partida de las teorías físicas, matemáticas, etc.

Mediante este proceso asignamos valores y peso a lo que hemos *catexizado*, según su importancia dentro del principio del placer, considerando los valores culturales y por supuesto la subjetividad de cada individuo. Así un simple objeto puede adquirir un gran valor “al ser fetichizado” recordando el célebre trabajo de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, donde nos advierte que no debemos confundir valor con precio, gracias al fetichismo coleccionamos objetos diversos transfiriéndole valor a objetos que por lo general tienen poco precio, y descubrimos con sorpresa que objetos muy im-

portantes en un determinado tiempo pueden dejar de serlo en otro; por ejemplo una estampilla postal, que su precio, por lo general, es pequeño, para un coleccionista puede alcanzar precios estratosféricos; existen personas que son capaces de arriesgar su vida por un trozo de tela, al ser identificada como bandera, ya que se supone que las banderas subsumen el sentimiento y orgullo étnico o nacional.

“Animamos el mundo”, lo catequizamos y lo poblamos de seres míticos y deidades, lo clasificamos en lugares sagrados y lugares profanos, construimos elementos que marcan el éxito o el fracaso, lo que está bien y lo que está mal, lo que es estar sano de lo que es estar enfermo, lo que es normal y lo que es anormal, etc. Pero si quitamos el velo con que lo cubrimos todo, o sea el manto del lenguaje, el mundo pierde totalmente su sentido, no queda nada que pueda ser apreciado por lo humano, queda la “cosa”, “das ding”<sup>42</sup>. Un “eso” indeterminado, innombrado, inimaginable.

La subjetividad organiza nuestra realidad, sin ella no sería posible que existiera cultura ni saber acumulado, ni “mundo exterior o interior”. Esta subjetividad (catexis del mundo) es la que permite construir una realidad que aparece como independiente del hombre y su pensa-

miento. Este complejo proceso no es resultado de un acto consciente, se trata de algo que va más allá. Es como una inscripción en lo más profundo. Algo que funda incluso la posibilidad de la conciencia, que sacó de la animalidad de una vez y para siempre a un primate y lo hizo homínido. Eso es la diferencia que da lugar a la posibilidad a que surja la realidad psíquica, lo más lejano a la realidad biológica (el concepto de realidad biológica es algo controvertido pero no vale la pena discutirlo ahora).

En el reino de la realidad psíquica, *nada es verdad o mentira, todo es según el color del cristal con que se mira*. La realidad psíquica es el instrumento que nos permite entenderlo todo, incluso los propios problemas teóricos: la racionalidad de lo irracional, las artes de la eficacia simbólica, la somatización, las apariciones, el complejo mundo de la imaginaria, las neurosis, etc.

En el camino de su historización el hombre se ha ido construyendo a sí mismo, en este sentido podemos entender que el hombre es un proyecto inacabado, su realidad se va modificando, aunque hay algo que permanece quizá, como una especie de sedimento en la base de su constitución humana, ello es lo que le brinda la posibilidad de tener una realidad psíquica y lo

42 En el proyecto de una psicología para neurólogos de S. Freud, aparece una nota a pie de página del traductor en la que nos muestra que el padre del psicoanálisis hace una diferencia entre objeto y cosa. En cuanto a la distinción entre objeto y cosa —más complicada en alemán—: *Gegenstand, Ding, Sache*, no pone aquí diferencia alguna (según opinión del traductor con la que no estamos de acuerdo, ya que Freud no era ingenuo en el empleo de las categorías, no se trata de simples sinónimos sino de conceptos cuyo empleo nos conduce a fenómenos completamente distintos).

hace diferente de los animales. Eso es la falta llamada por Freud: *spaltung*, la hiancia, dirían Lacan y los poetas, que separa y constituye una diferencia que se integra en una *falta* actuante, indispensable para la constitución de una subjetividad y por lo tanto de una realidad psíquica.

Se trata de una *falta* que es condición necesaria para el surgimiento de lo humano, que hace del hombre un proyecto inacabado, donde lo inacabado es fundamental, porque es necesario que algo falte, hueco estructural y estructurante.

Si uno quiere acercarse al fenómeno de la realidad psíquica es necesario hacerlo desde diferentes planos y de manera simultánea, es donde una metodología simplista y plana no puede más que inducirnos a ideas igualmente esquemáticas y *sin* dimensiones, por lo que es menester intentar primero este abordaje tangencial a partir de la literatura, ya que nos brinda una maravillosa y privilegiada perspectiva en la que encontramos puntos de vista, desde el arte, la poesía, la prosa, donde siempre se ha ventilado la condición humana, por las miradas más lúcidas de la historia y de las diferentes geografías.

Este es el caso de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, quién nos muestra el complejo nivel de realidad en que opera lo humano.

...vivir sólo es soñar y la / experiencia  
me enseña / que el hombre que vive /  
sueña lo que es hasta / despertar...

...en el mundo en conclusión / todos  
sueñan lo que son, / aunque ninguno  
lo entienda.

¿Qué es la vida? Una ilusión, / una  
sombra, una ficción / y el mayor bien  
es pequeño, / que toda la vida es sue-  
ño, / y los sueños, sueños son...

La condición humana es que la vida es sueño, todo es efecto de una subjetividad, de estar en una determinada posición frente al sí mismo y frente a los otros; uno es lo que es, lo que va siendo, el ser no es una sustancia ni una condición inmanente; pues los sueños, las fantasías son en realidad lo que conforman nuestra perspectiva de la vida; el despertar tiene que ver con la muerte, con algo donde lo psíquico ha sido desterrado, el terreno de la "cosa pura". Nos dice Calderón: Sueña el rey que es rey, ya que únicamente soñándose rey se puede ser rey, mandando, disponiendo y gobernando. El rey que tiene la certeza de que existe alguna cualidad que le es innata o propia que lo hace ser rey, se nos muestra como lo que en psicoanálisis llamamos psicosis, es decir, donde la falta y la diferencia faltan, falta la falta o se ha inscrito de manera deficiente, para decirlo de algún modo.

En *El Quijote* encontramos otra extraordinaria veta para ilustrar esto: Dulcinea del Toboso no es más que una simple tabernera de nombre Aldonza, ¿y no todo enamorado participa de este sueño dulcineando aldonzas? Los gigantes que se enfrentan al Quijote, ¿se los imagina o existen para él? Esa es la genialidad de

Cervantes, la capacidad de mostrar en su novela esta compleja característica, de la realidad psíquica:

En esto descubrieron treinta o cuarenta molinos de viento, y así como Don Quijote los vio dijo a su escudero; la ventura va guiando nuestras cosas mejor de lo que acertamos a desear porque ves allí, amigo Sancho Panza, donde se descubre treinta o poco más desaforados gigantes, con quien pienso hacer batalla. Respondió Sancho, que aquellos que allí se parecen, no son gigantes sino molinos de viento. Ellos son gigantes y si tienes miedo quítate de ahí y ponte en oración.

¿Cuál es la realidad del Quijote, la que él percibe o la que ve Sancho?, es evidente que el Quijote no miente ni es un simulador; para él los gigantes están ahí, los ve y se enfrenta a ellos, no se los imagina, tienen plena existencia y están frente a él. Todo esto es posible gracias a la realidad psíquica.

Lo que pensamos de nosotros mismos, lo que piensan de nosotros, lo que nuestros sentidos perciben, es una realidad que es producto de una posición subjetiva que llamamos mentalidad; ello nos permite comprender que la realidad cambie de un individuo a otro, de época en época, de país en país, pero debemos agregar que un individuo va cambiando la forma en que se percibe tanto a sí mismo como a lo "externo"; las particularidades de ese proceso dependen del grupo generacional, del género al que pertenece, etc. Desde el descubrimiento freu-

diano del inconsciente no podemos dejar de pensar en la realidad más que bajo la perspectiva psíquica, como un carrusel donde producto y productor se confunden e implican mutuamente.

"Todos sueñan lo que son aunque ninguno lo entiende", porque el hombre (vive) sueña lo que es, hasta despertar. Pero este asunto muestra además un problema: el de la posición del analista, éste puede situarse ya sea del lado de Sancho Panza señalando las equivocaciones que, para él comete el Quijote, o bien del lado que permita al Quijote mirar lo que mira, mirar su mirada y hablar de ello desde otra perspectiva diferente a la de Sancho.

Frente a una realidad es muy poco lo que podemos decir, a no ser el estudiar su propia trama, los temas que se tratan, el hilo o hilos conductores. La realidad es entonces un tejido, una gran tela colocada sobre "las cosas", obteniendo así un mundo objetivo, construido a partir de nuestra subjetividad. Es decir que no queda más que una realidad objetalizada, las "cosas" permanecen cubiertas e inalcanzables y no puede tenerse perspectiva o noticia alguna de las mismas más que por la impronta de sus efectos.

La realidad psíquica no es un algo sobrepuesto, es nuestra realidad misma. La realidad es una condición humana y de discontinuidad con la naturaleza.

La realidad tiene que ver con el grupo cultural (creando una suerte de consen-

so) pero también con el individuo, (con su historia particular). Pero quizá lo más importante para el psicoanálisis sea la estructura psíquica, que determina la posición que se asumirá incluso en una determinada sociedad, que determina a la realidad psíquica. Es en este nivel que podemos rastrear propiamente la dimensión del sujeto, sujetado a la falta que se presenta como deseo y que da la posibilidad de un lenguaje, así como a las existencias de los otros, con una historia, una cultura y una ideología. Es así que frente a un fenómeno, frente a un hecho sobre el que tenemos una perspectiva determinada por nuestra posición (aquí convendría recordar lo que eso significa para Klein y para Lacan) que hacemos girar nuestro sistema conceptual. Cada idea, desde su lugar en la cadena asociativa intenta construir un puente con cada nuevo fenómeno para dar cuenta de él, de tal manera que más que explicar algo, lo que ponemos a prueba es la posibilidad de manejar nuestro sistema lógico, nuestras ideas. Lo que nos hace creer que verdaderamente estamos dando cuenta del fenómeno. Si existe un acontecimiento que se sale de lo común y del que no tenemos ningún tipo de referencia, como por ejemplo la pregunta sobre si existe la vida después de la muerte, para dar cuenta de lo que probablemente sucede empleamos nuestra lógica, nuestro sentido común y edificamos una explicación adecuada y convincente con nuestro propio sistema de referencias lógicas. Lo que realmente buscamos es pacificar la angustia que trae lo desconocido, lo que no

comprendemos. En la tarea de conocer, nunca estamos en contacto directo con la materia a ser conocida, siempre hay velo; asunto que desarrolla Freud de una manera extraordinaria en un trabajo sobre la pizarra mágica.

Pero sobre si hay algo después de la muerte no sabemos nada, es nuestra lógica la que tejió una explicación; el fenómeno en sí, permaneció oculto. Sin embargo mi explicación es lógica, ¿por ello verdadera? Se trata realmente de un mero ejercicio intelectual en el que jugamos con nuestro sistema común. Maratón que al encontrar una explicación (dentro del propio sistema de creencias y representaciones culturales e individuales) nos proporciona un sentimiento de bienestar porque nuestro sistema sobrevivió, se mantiene la entereza de nuestra manera de pensar y vivir.

Tenemos una predilección por razonamientos y juicios que llamamos lógicos. Pensamos que lo lógico tiene un estatuto que transfiere verdad al saber.

Las proposiciones lógicas, como dice Wittgenstein, nos parecen válidas por razones "no lógicas"; son las condiciones culturales, educativas, generacionales, lingüísticas, etc, las que determinan la validez y el estatuto de lo que socialmente se considera lógico. El vehículo para expresar esto es sobre todo el lenguaje (gramática, semántica, sintáctica, poética, etc.) cuya estructura intenta dar sentido. La lógica como el lenguaje se

basan en una aspiración, en un deseo profundo de obtener sentido, el sentido es la base y sustento del consenso social, de la comunicación y por supuesto, de la realidad psíquica.

Pero regresemos, es más fácil pensar algo que se parece a la forma en que estructuramos el lenguaje y organizamos nuestra concepción del mundo, que emplear un sistema diferente o que se oponga al “orden y sentido” lingüístico y cultural. Esto explica el éxito de las tendencias simplificadoras y esquemáticas de pensar, así como el deseo conservador de emplear categorías, conceptos y teorías conocidas, más que tratar de aprender nuevas, aunque estas otras sean más adecuadas para el nuevo fenómeno.

Pensar algo de una forma no tradicional, no convencional, pone en tela de juicio todo nuestro aparato conceptual, es decir, representa una amenaza a nuestra forma de entender la realidad y desenvolvernos en ella. Vemos así, cómo la realidad psíquica produce eso que llamamos lógico y también nos genera una ficción de que la mayoría comparte nuestras particulares maneras de ver el mundo, maneras que llamamos sentido común.

La realidad psíquica se pierde en la oscuridad de los mitos en los que encuentra sentido y estatuto de verdad, en la ciencia. Ella permite que exista una seriación en las asociaciones presentándose como su sentido oculto, es decir aquello que permite engarzar un recuerdo con otro apa-

rentemente inconexo, pero la realidad psíquica también se encuentra cuando hablamos, pensamos, vemos y escuchamos. Determina lo que será bello y lo que será horrible. Porque se trata en última instancia del origen, de aquello que está detrás de las causas. En otras palabras, hablar de realidad psíquica es hablar del sujeto.

El alcance de los planteamientos psicoanalíticos sobre la realidad psíquica, su crítica al racionalismo y el lugar privilegiado que da a las pasiones y sentimientos, son una crítica directa a los planteamientos epistemológicos convencionales, a los que hemos llamado concienzialistas, centrados en la conciencia; Devereaux en su trabajo titulado en español “Sobre la ansiedad en el método de las ciencias del comportamiento”, muestra como es la angustia y la ansiedad frente a la ignorancia, lo que nos dispara a encontrar respuestas rápidas o a confiar en métodos universales para calmar el vacío y vértigo que nos produce lo que no comprendemos, independientemente de que estas respuestas puedan ser simples o falaces, las necesitamos como placebo. La tarea del conocimiento como he repetido incansablemente, es más un asunto de actitud que de seguir una metodología.

Somos capaces de conocer aquello que podemos preguntar, pero también dependemos de los límites que tenemos y de hasta dónde nos atrevemos, el psicoanálisis ha mostrado que el conocimiento es una empresa altamente compleja en la que participa activamente el sujeto. La disciplina freudiana señala la falsedad de pen-

sar el conocimiento como efecto de un método. Conocer es dejarse habitar por el vértigo y la angustia que genera la incertidumbre, claro que también existen premios como es el de la satisfacción; aprender es aprender a aprender, es vivir con dudas, con problemas no resueltos, forma de vida que se opone al confort que es efecto del conocimiento repleto de *slogans*, de repetir frases que no comprendemos, es renunciar a las simplificaciones, entrarle a lo que nos cuestiona y nos implica, es decir, que se trata de evitar un efecto que podríamos llamar analógico del conocimiento acartonado.

#### 1.4 Objetividad y subjetividad

Básicamente cuando se plantea una reflexión epistemológica sobre alguna disciplina, lo que se busca es su estatuto de corrección, de verdad o de certidumbre en el conocimiento que genera, se trata de cuestionar un campo de saber buscando su estatuto de cientificidad.

Todo proceso de conocimiento implica una relación de un sujeto (cognoscente) con un objeto o materia a conocer, es decir que mediante algún procedimiento se intenta conocer algo. Aquello que se descubre ("piensa" la ciencia) debe ser transmitido como un valor universal, en otras palabras toda persona que se aproxime a un mismo objeto de la misma manera tendrá que ver y entender lo mismo.

El saber científico persigue el rigor en su método e intenta impedir que elementos

ajenos a su propio discurso se introduzcan en él, se trata de dificultar qué juicios morales, éticos, intuiciones y demás criterios que son imposibles de ponderar o medir, intervengan directa o indirectamente en lo que se considera el proceso de conocimiento de las ciencias.

Lo anterior presupone diferencias entre los distintos saberes. El saber religioso es muy diferente al saber artístico y éste es muy diferente del saber intuitivo, el que a su vez es muy diferente del saber científico; este último es pretendidamente objetivo, universal y demostrable mientras que los otros saberes se consideran subjetivos por estar repletos de juicios y criterios personales, por lo tanto, se les considera particulares y no generalizables. Bajo el mismo criterio se coloca a las ciencias llamadas a sí mismas *exactas* (física, química, matemáticas, etc.) como ejemplos de las ciencias objetivas, de tal suerte como ya se ha dicho, que conforme más cerca se encuentre un saber de esas ciencias más objetivo será y mayor reconocimiento tendrá al interior de una comunidad académica.

La epistemología con características positivistas propone que lo objetivo está caracterizado de la siguiente manera:

- a) Es objetivo porque procede del objeto, o sea cuando existe fuera e independientemente de la conciencia del sujeto cognoscente; por lo tanto, es "objetivo" el conocimiento que refleja únicamente a este objeto.



- b) Es objeto es lo que está exento de afectividad y que existe independientemente del sujeto, por tanto, se encuentra ajeno a cualquier tipo de juicio que se genere sobre éste.
- c) También lo objetivo, lo es porque es cognoscitivamente válido para todos los individuos.

Lo subjetivo señala:

- a) Lo que procede del sujeto.
- b) Lo que posee un valor cognoscitivo particular y difícilmente generalizable.
- c) Lo que tiene tintes emocionales y demás criterios personales.

Tenemos que ir mucho más allá de lo que nos proporcionan las definiciones de este tipo de marcos explicativos. Donde todo aparece supuestamente fácil de clasificar y donde las líneas que separan lo objetivo de lo subjetivo son reconocibles de manera sencilla. Por ello debemos preguntarnos por consiguiente: ¿Qué tanto el objeto es independiente del sujeto?, ¿el objeto tiene una cualidad o verdad propia?, ¿el sujeto puede aparecer al margen o fuera de su tarea cognitiva?

Veremos en qué radica la diferencia entre objetividad y subjetividad para así entender cuál es el problema y de que se trata:

- a) Intentemos imaginar una piedra a la que una persona parte en dos, para observarla por dentro y por fuera; se sienta frente a ella y la ve detenidamente durante un largo tiempo. Des-

pués de ese periodo esa persona no vio más que una piedra partida. La actitud contemplativa no facilita en nada la tarea del conocimiento.

- b) Continuemos con el ejemplo de la piedra pero ahora el que está frente a ella es un geólogo, se sienta frente a ella y la ve también durante un largo rato; él sí descubre cosas, porque en su cabeza hay ideas, dudas e hipótesis que organizan y dirigen su percepción. Vemos así que el objeto es el mismo pero el conocimiento apareció hasta que el sujeto cognoscente observó activamente al objeto y permitió que interviniera su subjetividad.

El sujeto cognoscente no es un recipiente dispuesto a ser llenado o un espejo donde se refleja el objeto. Es alguien que participa activamente; ya que no hay nada exterior que tenga una verdad, la realidad exterior no existe si antes no es organizada por una mente, por una subjetividad y por un discurso.

Los duendes, los santos y demás seres míticos y sobrenaturales, ¿existen?, ¿tienen una existencia independiente de los fieles?, ¿es la energía igual a la masa por el cuadrado de la aceleración?, ¿siempre existió la ley de la gravedad?

Nuestros ideales que son totalmente subjetivos pueden albergar la esperanza de que es posible la objetividad, es la propia subjetividad la que a su vez organiza la realidad psíquica, que es pensada como si existieran leyes de la naturale-



za, como si existiera una verdad que le es propia del objeto e independiente del sujeto, sin embargo sin la subjetividad no sería posible que existiera cultura, ni saber acumulado, ni ciencia.

Esta subjetividad se encuentra constituida, formada por estructuras psíquicas, síntomas y pensamientos, el hombre crea a dios a su imagen y semejanza y es posteriormente que la creación (Dios) que aparece como creador y el hombre como producto. Fenómeno al que Marx llamó alineación.

De esta manera aparece la clara diferenciación entre las características psíquicas y aquellas de carácter social. El hombre reclama estructuralmente, la presencia de un Otro, ese Otro, puede ser convertido por la cultura en un Dios cruel, en un Dios bueno, en una fuerza de la naturaleza, en leyes independientes que gobiernan al cosmos, etc. La forma en que ese Otro es construido por la cultura varía de una sociedad a otra, pero la necesidad del Otro es universal. No hay pueblo o cultura sin la presencia vista desde cualquier lugar de ese Otro, que es el pivote alrededor del cual se funda el psiquismo, lugar estructural alrededor del cual orbitamos.

Este lugar que tiene el Otro como referencia, puede llegar a ser ocupado por la ciencia, visto como un lugar necesario sobre el que fundamos nuestros razonamientos, nuestras opiniones, nuestros juicios, etc.

Una pregunta, una duda, es producto de una falta, lo que lo que permite constituir un sujeto, es lo que garantiza que exista un mundo exterior. La objetividad es un producto de una serie de subjetividades, pretendidamente científicas, la objetividad es una mentira necesaria de la subjetividad. La objetividad tiene la equivalencia de ese lugar en el que supuestamente anclamos nuestros consensos. El concepto de objetividad también ha sido empleado por la comunidad académica de manera política para legitimar un discurso teórico diciendo que se trata de una teoría objetiva en detrimento de otros que son calificadas por ellos como subjetivos.

### **1.5 Saber y verdad**

La filosofía ha dicho que el pensamiento es quizá la diferencia más significativa que tiene el hombre con los animales. Existen componentes innatos y filogenéticos, que tendrían que ver con la especie; Freud localiza algunos de éstos en su noción del *ello*, otros son efecto del llamado por Margaret Mahler como proceso de individuación, del que hablaremos más tarde y finalmente los que se aprenden que no son innatos, se van adquiriendo poco a poco, se trata de un conocimiento falible e imperfecto. Existen varios tipos de conocimiento: el instintivo, el intuitivo, el religioso, el místico, el científico, el poético, el artístico, etc.

Nietzsche nos advierte sobre lo que él considera un error de los más grandes

pensadores: el ignorar sus propias motivaciones ante el conocimiento que pretenden penetrar. Es por ello que para Nietzsche es imprescindible conocerse en la tarea misma del conocimiento, no podemos pensar en separarnos del proceso de conocimiento, debemos aprender a aprendernos, conocernos para conocer. Asunto que más que un mero juego de palabras, como ya he mencionado plantean Devereaux y Bachelard.

Pero comencemos por hablar de la construcción del conocimiento, primero: es necesario suponer que la construcción del conocimiento implica un proceso y un determinado procedimiento; segundo: que implica a un sujeto cognoscente y a un objeto de conocimiento; tercero: que los instrumentos que empleamos permiten tanto la cognición como que exista una mente capaz de la empresa cognitiva; cuarto: responder a la pregunta de ¿qué tan cognoscible es el objeto y qué tanto podemos conocer?; quinto: contestar ¿sabemos lo que tenemos que hacer para conocer?

El conocimiento es realmente una aventura y en muchísimas ocasiones aparece como la astucia de la sabiduría, es decir, como el conjunto de tácticas y estrategias que entrecruzamos para construir una heurística que intente con creatividad, sin miedo y con mucha pasión dirigirnos por los caminos que nos llevarán a averiguar lo que nos interesa. Evitando de ser posible la seducción que hacen los viejos esquemas normativos, llamados métodos

de investigación, que más que dar luz lo que proyectan son sombras.

¿Cómo conocer algo? La hermenéutica intenta develar la verdad oculta en las personas y en las cosas por medio de una tarea de transformar al objeto de estudio en un texto. El materialismo propone que nuestros sentidos nos engañan y que existen causas primarias de orden material que nos permiten explicar al resto de los fenómenos que se encuentran directamente relacionados con esa causa original. El positivismo añade al materialismo la cuantificación y los criterios de validación de las ciencias biológicas y fisicomatemáticas. Todas estas son estrategias centradas en la conciencia y en la razón.

El proceso de conocimiento intenta, como ya se ha dicho, producir un saber, un conocimiento, este conocimiento se espera tenga algún vínculo con la verdad. Pero ¿existe una verdad o existen diversas verdades?, ¿existe un saber o varios saberes?

¿Es que se pretende que un juicio científico sea verdadero sólo porque así ha sido calificado por un tribunal sumario de la razón o del sentido común? o lo que es peor, ¿que un juicio científico sea calificado de verdadero por simple consenso, es decir porque otros científicos así lo opinan?

En esta búsqueda de absolutos, el propio E. Kant en su *Crítica de la razón pura* habla del relativismo de la verdad, como diría Ramón Xirau: “Un criterio general de la verdad sería el que fuese valedere-

ro para todos los conocimientos en general, sin distinción de objetos. Pero es bien claro que como en ese criterio se hace abstracción de todo contenido de conocimiento y por lo tanto, es imposible dar una nota suficiente y al mismo tiempo general de la verdad [...], habrá que decir: de la verdad del conocimiento, según la materia, no se puede pedir característica alguna general, porque ello es contrario en sí mismo”<sup>43</sup>.

“El conocimiento es pues, un proceso infinito, pero un proceso que acumula las verdades parciales que la humanidad establece en las distintas etapas de su desarrollo histórico: ampliando, limitando, superando esas verdades parciales. El conocimiento siempre se basa en ellas y las adopta como puntos de partida para un nuevo desarrollo”<sup>44</sup>. Lo que aquí pretende subrayar Schafft es la importancia que tienen para el conocimiento, el cerco de la historia; además de que el conocimiento siempre tiene anclas en algunas certezas, como por ejemplo los consensos sociales, las discusiones del momento, la información que es leída y discutida en un determinado periodo o bien las disciplinas que intentan ir más allá de las épocas, éstas se fundamentan en axiomas, ya que no siempre es posible estar demostrando todos los elementos que intervienen en un razonamiento, por lo mismo es necesario establecer un conjunto de premisas a manera de axioma y partir

ellas, no se puede estar continuamente revisando el edificio de las argumentaciones, ya que se pierde un tiempo precioso que podría ser empeñado en otras tareas. En el conocimiento es necesario andar con cuidado, no podemos aceptar o desechiar teorías sin un escrupuloso análisis, ya que lo que no es verdadero no siempre es falso; existen verdades a medias e incluso, casi verdades.

¿Existen verdades objetivas y verdades subjetivas?, ¿hay verdades inescrutables y eternas mientras que también existen verdades momentáneas? Lo que se pensaba era verdad en un determinado periodo y después se demuestra que es falso, ¿puede considerarse entonces una mentira porque así lo creían antes o era una verdad?

En la construcción del conocimiento se vale uno de todos los elementos que puedan ser empleados para esta tarea: la intuición, la información, la creatividad, la investigación, etc. Sin embargo no siempre se está preparado para aprender. Podemos pasar por alto información fundamental por no ser considerada importante, por tratarse de una respuesta a una pregunta que aún no hemos formulado, por lo tanto muchos datos son desestimados y desechados simplemente por ignorancia, entonces un dato es útil en la tarea del conocimiento sólo si el investigador se encuentra preparado para formu-

43 Xirau Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*. Ed. UNAM. 1977. México.

44 Schaff A. *Historia y verdad*. Enlace Grijalbo, p. 114.

lar las preguntas adecuadas, sólo entonces, quizá, nos daremos cuenta de que lo que desechamos era algo muy valioso, pero el valor está determinado por las preguntas que responde y los problemas que resuelve, por la forma en que el dato se inserta en la subjetividad del investigador.

Es en este mismo proceso de conocimiento en donde la ignorancia ocupa un primerísimo e importante lugar, quizá se trate de la *docta ignorantia*, es decir de una ignorancia que se pone en juego en el conocimiento, desobturándolo, permitiendo que fluya. No hay nada que obstruya o impida el conocimiento como el desconocimiento de nuestra ignorancia. Ignorar que ignoramos crea una sensación de saber, pero un saber superficial y auto-complaciente.

Savater se refiere a la ignorancia en palabras del psicólogo norteamericano Jerome Bruner: “la incapacidad de los primates no humanos para adscribir ignorancia o falsas creencias a sus jóvenes puede explicar su ausencia de esfuerzos pedagógicos [...] si no hay atribución de ignorancia tampoco habrá esfuerzo por enseñar”<sup>45</sup>. Asimismo, Savater presenta la idea de que los monos envejecen “con la más terrible de las ancianidades: no ser ya capaz de aprender nada nuevo”<sup>46</sup>.

Esta ignorancia se sitúa entonces directamente ampliando una perspectiva so-

bre nosotros mismos, al darnos cuenta que ignoramos más de lo que sabemos sobre nosotros mismos, que somos responsables de la mayoría de las dificultades y problemas con los que nos topamos, pero que no lo sabíamos, por lo cual somos cómplices de la comedia de enredos que es nuestra vida.

La duda que hace frente a las supuestas certezas, la claridad sobre lo que no se sabe, el cuestionamiento de las grandes o pequeñas afirmaciones, el establecimiento de preguntas, etc., es decir actuar desde la ignorancia, es una demarcación fundamental y condición de posibilidad para el conocimiento. Una vez establecida la falta, ese hueco en nuestro saber, pasamos a buscar las maneras de responder a las preguntas planteadas, de despejar las dudas; para resolver estas interrogantes se pueden transitar diferentes caminos, como por ejemplo el de la *mostración* (concepto de Wittgenstein) que consiste en que sea la evidencia misma de la presencia del fenómeno la que imprima sus sellos, por ejemplo: existe una imposibilidad cuando hablamos de poesía, de amor, de cualquier sentimiento, pero quizá el mejor ejemplo sea el de una pintura: platicar o hablar de ella no nos produce la misma experiencia ni genera el mismo conocimiento que cuando la miramos. Es necesario entender que existen conocimientos que el ejercicio de transmisión o comunicación vul-

45 Savater, op. cit., p. 31.

46 Op. cit., p. 20.

gariza, no existen formatos adecuados convencionales, para traducir lo que causa una experiencia visual a un lenguaje escrito o hablado. Parte de lo que es la experiencia analítica pertenece a este nivel de incomunicabilidad. De conocimiento que se adquiere y que no se sabe cabalmente apalabrar. Los cuestionamientos nos llevan a buscar maneras para encontrar respuestas. Por supuesto que la vía de la *mostración*, sería un caso extremo, existen muchas preguntas que las maneras convencionales de hacer investigación pueden resolver, aún en el campo psicoanalítico. Es decir, no todo lo que se encuentra en el campo de competencia del psicoanálisis pertenece a la esfera de la *mostración*, sin embargo éste es esencial en su transmisión, de los otras maneras en que el psicoanálisis constituye su cuerpo de conocimiento nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

La noción de verdad, pertenece a este mismo universo de la *mostración*, ya que la verdad en el psicoanálisis va más allá de la verificación, de la corrección de los enunciados o el resultado de una hipótesis o silogismo, es decir, que puede ser verdadera o falsa. La verdad apunta a una noción de límite, aquello que es, que no es dependientemente de algún argumento, para dar cuenta de ello. Por lo tanto, es posible la intuición de la verdad o su encuentro, pero siempre será una

condición efímera de la que podemos dar cuenta; por lo general, en psicoanálisis la verdad es algo que se produce en la dimensión de la certeza, de la seguridad, quizá de la evidencia cuando un analizando encuentra o descubre algo que sabe verdadero por el afecto que esto produce, por la manera en que se reorganiza y se reorienta la estructura con el resto de las piezas de sus preguntas; es decir, la verdad en psicoanálisis siempre se encuentra articulada, siempre es verdad frente a algo en un momento determinado y si se presenta a *posteriori*, fue verdad.

Decimos que tiene qué ver con la noción del límite, porque delimita o circunscribe un espacio, ¿el de la falta del ser?, ¿el del deseo?, de manera preliminar, podemos imaginar a la verdad como la intersección de diferentes planos: el de la pasionalidad, el imaginario, el simbólico, el de la realidad del evento (entre otros planos) en donde se produce algo parecido a una iluminación, un destello que habrá sido verdad, sólo entonces permanece sin ser desmentido. Este momento de verdad tiene que ver con el llamado “cuando nos cae el veinte” como lo decimos en México, el “insight” anglosajón, producido por el análisis, la construcción y la interpretación, la experiencia estética, etc. Pero sobre este asunto continuaremos haciendo algunas anotaciones a lo largo del trabajo.

## CAPÍTULO 2

Los psicoanálisis: teorías y métodos. Diferencias y semejanzas con la psicología, las psicoterapias y la psiquiatría.

En la primera parte de este trabajo he tratado de mostrar lo complejo que resulta para el historiador del conocimiento seguir las huellas del psicoanálisis ya que sus teorías y escuelas no han mantenido un camino progresivo unilineal, por lo tanto las escuelas psicoanalíticas que se consideran ellas mismas como científicas, lo son más por su propia necesidad de encontrar legitimidad, a partir de que sea reconocida su teoría como científica, por lo tanto estas argumentaciones y contraargumentaciones no encierran necesariamente en sí mismas, ninguna característica sobre el estatuto de corrección, rigor o predictibilidad del psicoanálisis.

En este capítulo se verá que existe una gran dificultad para discernir y catalogar epistemológicamente un determinado cuerpo de conocimiento; de la misma manera que se puede visualizar la facilidad con la que algo puede ser calificado o llamado científico. Se mostrará la idea que muchos estudiosos buscan para que

el psicoanálisis obtenga el estatuto de científicidad pero que se trata de una necesidad de carácter ideológico para alcanzar legitimidad social. Se presentarán también las diferencias que existen entre la psicología, la psiquiatría, las psicoterapias y el psicoanálisis y de cómo este último es el desarrollo del trabajo intelectual de Freud y por lo tanto inédito en la historia antes de él; así mismo se mostró que el inconsciente es el centro del paradigma psicoanalítico y que al banalizar la revolución freudiana se esteriliza el poder del psicoanálisis. Se realizará una semblanza de las implicaciones psicoanalíticas sobre el concepto del hombre, de lo que a su vez se desprende una crítica a la antropología filosófica en donde el psicoanálisis cuestiona lo que es concebido tradicionalmente como normal y patológico, bueno y malo; para finalizar en este mismo capítulo con la diferencia entre lo que podríamos llamar lo propiamente psíquico y lo mental, lo particular y lo general; el sujeto y el hombre, ele-

mentos imprescindibles en el debate sobre “epistemología en psicoanálisis”.

Pero con todo continúa una gran confusión cuando nos referimos a “psicoanálisis”, de qué estamos hablando, de una pre-psicología o psicología aún no científica superada por las corrientes contemporáneas. ¿De cuál psicoanálisis hablamos? ya que existen las más diversas corrientes teóricas y prácticas clínicas, cada una de estas autonombrándose como la “verdadera”, por supuesto que consideran haber superando a las otras.

Es importante acercarnos al psicoanálisis desde una posición crítica, revisando los elementos con los que se fundamentan y se defienden. Es tan amplio el campo que sólo analizaremos las más representativas corrientes que se autodefinen como psicoanalíticas. Es sólo a partir de la epistemología que encontramos los argumentos con los que podríamos definir al psicoanálisis; para ello es indispensable aclarar las concepciones que tenemos de ciencia, de legitimidad, de legalidad, por un lado y de la naturaleza del universo y campo del psicoanálisis. Lo que resulta aún más interesante es que existe otra dificultad importante a un siglo del nacimiento del psicoanálisis, es que no es fácil diferenciar al psicoanálisis de otras prácticas relacionadas con lo mental o lo psíquico, como las psicoterapias, las psicologías y las psiquiatrías; hay que estar muy metido en alguno de estos ámbitos para tener una clara diferenciación entre cada una de las disciplinas, clara dife-

renciación aunque no siempre soportada por argumentos o criterios justos, la mayoría de las veces se trata simplemente de prejuicios; se trata de diferentes disciplinas con distintos objetos de estudio y propuestas clínicas que contrastan y se oponen por lo general.

Por lo anterior es necesario diferenciar los campos disciplinarios, las áreas de competencia de cada una, las corrientes del pensamiento con que se sienten identificadas, los desarrollos históricos de cada una de las disciplinas y en el caso del psicoanálisis las escuelas que se encuentran en su interior. Por supuesto que para realizar este estudio será necesario hacerlo bajo una dinámica compleja: el análisis diacrónico, que presentará el recorrido histórico, el sincrónico que mostrará las diferentes metodologías y propuestas; la perspectiva “émica” que situará el problema con relación a sus propias visiones, las perspectivas particulares desde dentro y la “ética” que intenta presentar las visiones externas, desde el análisis de la filosofía y la epistemología general. Así mismo, por la propuesta que realiza el psicoanálisis, no puede eludirse el impacto que ha tenido en la propia concepción del hombre en el arte, la ciencia y la filosofía, se trata, si se incluye la propuesta psicoanalítica, de una manera diferente de pensar y abordar lo humano.

## 2.1 El psicoanálisis no es una psicología

Podríamos comenzar este capítulo qui-



zá con la idea de que al psicoanálisis se le ha confundido con una psicología de las profundidades, con una psicología clínica, con una psicología del yo, con una psicología del *self*, con una psiquiatría dinámica o no biológica, incluso con una psicoterapia. Pero la historia del psicoanálisis lo inscribe como algo distinto de todo ello.

En la historia de las culturas, podemos rastrear diversas formas a través de las cuales los hombres han cohabitado con las enfermedades y el dolor en general, psíquico y mental en lo particular. Los shamanes entre otros son los profesionales de la antigüedad y de las comunidades indígenas, emplean simultáneamente diferentes técnicas curativas, que a su vez se encuentran relacionadas con esferas de la vida de las personas, se trata de una práctica curativa totalmente interconectada, lo individual y lo social, el interés privado y el público, lo psíquico y lo corporal, lo sagrado y lo profano. Pero que nuestro modelo médico alopático separa: lo somático, lo psíquico, lo social, etc; el curandero entonces emplea una serie de recomendaciones que deben ser seguidas por el enfermo y la familia de éste, le da infusiones que el enfermo debe tomar, le da masajes, simultáneamente puede realizar una limpia, establece lo que deben hacer los diferentes miembros de la familia para asumir la responsabilidad del enfermo. Desde esta perspectiva y aún cuando las psicoterapias no

son fenómenos inéditos en la historia de la humanidad, es posible ubicarlos como una clínica de la mente o bien del alma. El psicoanálisis como teoría y práctica nace con Freud, incluso en su exclusiva dimensión clínica, el psicoanálisis es mucho más que un manual de instrucciones sobre la técnica curativa o sobre el funcionamiento de lo psíquico. Para los motivos del presente trabajo la clínica del psicoanálisis y la práctica del psicoanálisis no son fenómenos equiparables a las psicoterapia. En todas las culturas y en todos los periodos de la historia han existido psicoterapias.

A través de la historia podemos encontrar que la psicoterapia ha sido practicada desde las antiguas civilizaciones por los médicos, sacerdotes, curanderos, brujos, shamanes, etcétera, (Singer, 1965) siempre con el objetivo de ayudar a las personas a corregir los síntomas derivados de los problemas mentales o emocionales que les aquejan, buscando generalmente un beneficio, ya sea para mejorar sus relaciones con el exterior (medio ambiente que les rodea, pareja, hijos, familia, otros individuos) o bien para el aclaramiento o mejoría de sus conflictos internos (intrapsíquicos).<sup>47</sup>

Lo cierto es que aún con la existencia de muchas disciplinas que dicen ocuparse del psiquismo, éstas y la mente son territorios vastos y complejos, continentes apenas explorados, esto se dice fácilmente, pero presenta una perspectiva compleja

---

47 Escandón Carrillo Roberto. Op. Cit., p. 319.



repleta de dudas, de preguntas realizadas y por realizarse. Frente al misterio, se genera un deseo, un llamado para los viejos y jóvenes expedicionarios, pero sólo podrán salir triunfantes aquellos que estén a la altura del desafío.

La psicología no es sinónimo de etología humana, ya que su objeto de estudio no es únicamente el comportamiento ni la conducta humana, sin embargo cada día parece transformarse en algo parecido. La psicología no es tan sólo una técnica, en tanto es una teoría sobre la práctica clínica de la 'psique'. No es un asunto de plomería o electricidad psíquica. La psicología no es una gnoseología o una ontología, ni siquiera le compete el estudio del alma o del espíritu humano, no tiene al inconsciente como su objeto de estudio, ni le compete el análisis de la sociedad o de la cultura.

¿Qué es entonces la psicología? Antes de responder, es importante saber qué es lo que en las currículas universitarias proponen como "lo psicológico". De acuerdo con la enorme variedad de acepciones sobre ello, la psicología es una disciplina de lo imposible, ya que su objeto de estudio no existe en un sentido único y más bien solo es posible localizar varios de ellos. De manera preliminar podemos decir que a la psicología le compete el universo en el que opera el de la subjetividad.

Si esto es así, conviene pensar a la subjetividad como un territorio descubierto por la psicología pero apenas explorado. Es

probable que en el futuro aparezcan nuevas disciplinas para dar cuenta de la enorme variedad de parcelas que existen y que aún hoy día desconocidas. Podríamos decir incluso que, actualmente, la psicología no es más que un resumen interdisciplinario que intenta teorizar acerca de la subjetividad. Sin embargo, la psicología ha ido renunciando a la vastedad de sus objetos de estudio, para concentrarse en la conducta, entendida como un conjunto de hábitos y prácticas que se generan o mantienen ya sea por las evitaciones, imitaciones o identificaciones. Para consolidar su marco de trabajo ha realizado una apuesta al saber mesurable a través de la cuantificación, el estatuto de su cientificidad se realiza por medio de la experimentación de pruebas controladas además de los modelos que se establecen por diferentes marcos teóricos sobre la manera en que opera la conducta humana.

La psicología científica descansa en que existen una serie de determinaciones: biológicas, sociales, educativas y familiares que constituyen propiamente lo que será la subjetividad o subconciencia que determina en última instancia a la conducta. Pese a que se fue gestando la ciencia de la psicología, ésta no tuvo nunca cabal cuenta de que se descubría mucho más que un nuevo continente, se estaban descubriendo otros mundos. Por ello creo, que es momento de replantear su objeto de estudio y revisar tanto sus supuestos como sus alcances teóricos. Es decir, generar una revolución epistemológica en torno a la psicología y otras tantas disci-

plinas “psi”. La ambigüedad en cuanto a su objeto de estudio redundaba en la pobreza de los distintos enfoques y en la propia ambigüedad de los mismos, en la duplicidad y en la interferencia de competencias así como en la proliferación de disciplinas, prácticas y terapias que se inscriben en alguno de los mundos “psi”.

De manera que en un sentido estricto, el psicólogo es un investigador (profesor, académico) o un practicante, o ambas cosas a la vez, y requiere de una formación profesional académico-sociológica que le permita practicar su carrera. En este sentido, la mayoría de los psicoanalistas y psicoterapeutas no son psicólogos, sino que provienen de la medicina o de otras áreas. Sin embargo, en una acepción más amplia, se habla tanto de personalidades sin formación psicológica por ejemplo, algunos filósofos, políticos y poetas como de psicólogos. Indudablemente encontramos en muchos pensadores y eruditos anteriores al establecimiento de la psicología rudimentos de naturaleza psicológica: desde los presocráticos hasta nuestros días.<sup>48</sup>

Sin embargo, una característica fundamental de las psicologías es la de continuar con la tradición racionalista y positivista, por lo que emplea a la cuantificación como criterio de certidumbre, además de que cada investigador se encarga de buscar información, que a manera de pequeños engranes proponen un complejísimo sistema, tratando de acercarse al modelo de la física, por ello los

intentos de psicologizar el psicoanálisis tienden a desnaturalizar los principios mismos de la revolución freudiana y a corromper el interés que le es propio a la ciencia psicológica.

La psiquiatría se comporta frente al malestar guiada por sus signos y síntomas, a partir de la consideración de que los trastornos mentales son enfermedades; bajo esta mirada, lo que debe hacer el psiquiatra es curar a la persona, promover un estado saludable, sus criterios diagnósticos están contruidos bajo el mismo modelo que los de la medicina, concibe a los síntomas psíquicos como claras manifestaciones de enfermedades que pueden ser rastreadas a partir de un manual de diagnóstico, se trata de entidades nosológicas claras e inequívocamente generalizables cuya etiología está explicada por lo general con un argumento biológico o por algún problema acaecido durante el desarrollo psicosexual que le impidió un crecimiento normal y saludable.

La psiquiatría se comporta como el derecho romano, en donde la trasgresión o desviación de la norma tiene claramente una punición que debe ser ejecutada de manera automática; los delitos se encuentran registrados en códigos de procedimientos penales, administrativos o civiles, cada delito, desviación, infracción o trasgresión es entendido como una violación a la norma, estipulada por el sistema jurídico; la gravedad de cada uno de los deli-

---

48 Bonin Werne F. *Diccionario de los grandes psicólogos*. FCE 1991. México, p. 8 y 9.

tos y la sanción que le corresponde están claramente estipulados de manera que se anticipa al que realiza alguna violación a la norma, es decir, la ignorancia de una ley o norma no es una manera de exculparse, no es un criterio para que no se aplique la sanción. Los sistemas diagnósticos de la psiquiatría son idénticos, se anticipa a la experiencia particular, encuentra toda conducta o actitud sospechosa que pueda ser vista o entendida como una patología, todas estas “desviaciones” siempre encuentran morada en un gran manual de diagnóstico psiquiátrico (como el DSM-IV), allí están resumidos todos los males, las enfermedades y la manera en que se presentan, los recipientes taxonómicos y gnoseológicos están al alcance para clasificar lo que sería equivalente a diagnosticar.

La salud mental entendida desde la perspectiva médica propone lo que es saludable; eso que es correcto, sensato y prudente, que no tiene demasiados o excedidos sentimientos. Lo saludable es opuesto a lo extravagante, a lo excesivo; por ello en última instancia se trata la salud y la enfermedad de un asunto de clasificaciones y de consideraciones o juicios normativos.

Lo correcto bajo los estereotipos morales es lo saludable, lo incorrecto es lo enfermo, bajo esta dicotomía se crean límites muy estrechos, por ejemplo para extravagancia, las disidencias, las formas diferentes y las críticas.

En el psicoanálisis los criterios diagnósticos son del todo diferentes, nos recuerdan

más a los sistemas jurídicos anglosajones, contruidos como tribunal del pueblo, en estos casos el culpable es visto a través de la mirada de diferentes hombres, desde distintas perspectivas; se compara con otros casos similares, es decir cada acto, cada rasgo no es juzgado independientemente de su contexto, no entra exclusivamente en un código o ley, en donde ya esté de manera apriorística, determinado lo que debe hacerse, por ejemplo un médico que mata a un paciente aunque aquél tenga el consentimiento del segundo; en el sistema jurídico romano será simplemente un asesino, en el tribunal del pueblo aunque no tenga incorporado el concepto de eutanasia como posibilidad jurídica, se puede demostrar que el médico no es un asesino, tiene la posibilidad de hablar, tiene posibilidad de presentar alegatos en su favor, el tribunal podrá mirar el asunto desde diferentes puntos de vista y emitir un veredicto, en este sistema jurídico es necesario que la persona juzgada hable, muestre su versión de los hechos, en el sistema romano el hecho es lo que habla y se levanta en un expediente del caso, en donde el decir del acusado puede no estar presente; el psicoanálisis funciona de una manera parecida al dejar hablar a la persona y antes de emitir un diagnóstico, pero se trata en el psicoanálisis de posiciones frente al lenguaje, es decir, se propone que existen tres fundamentales maneras de habitar el lenguaje: desde la psicosis, la neurosis y la perversión; además los criterios de la dirección de trabajo psicoanalítico se realizarán caso por caso, cada persona es una huella singular.

Esta manera de construir la teoría, caso por caso, obliga al psicoanálisis a no caer en generalizaciones promovidas por criterios absolutistas, abstractos, morales, estandarizadores o estadísticos. Por ello los estudios de caso son fundamentales, se construyen a manera de botón de muestra.

En la clínica del psicoanálisis la generalización es posible siempre y cuando sea ésta controlada, es decir, procediendo a la manera en que lo hacen los etnólogos con los pueblos que estudian, encontrando las características propias y contrastándola de aquellas que son compartidas por otras culturas, es decir, trabajan a la manera de construir un modelo, un caso paradigmático, algo que funja como parámetro: "ese es un caso de libro", se trata de fabricar un caso, un ejemplo, que funja como eje paradigmático a partir del cual se sitúan otros casos, no se trata de universalismos ya que más que ayudar a entender el fenómeno concreto entorpecen su comprensión.

Posteriormente se buscan los elementos básicos, aquellos que resulten ser los más simples, se trata de entender y diferenciar lo contingente de lo necesario, el nómeno de los accidentes, para establecer los componentes fundamentales que dan cuenta del fenómeno. Es decir, se trata de conocer los criterios esenciales de la operación y el despliegue de cómo una estructura se presenta en un síntoma.

En principio podemos ver que existe propiamente un campo unificado, si bien es cierto que se nos presenta, por llamarlo de algún modo, un universo ambiguo llamado lo subjetivo, lo psíquico o lo mental. También existe una gran dificultad de abordarlo por una sola disciplina de forma exclusiva. Este universo que se ha presentado de una manera vaga y confusa ha permitido que exista una *Gran Torre de Babel*, en la que existen más de 400 variedades de psicoterapias<sup>49</sup>, cada una de ellas constituidas bajo una serie de argumentaciones y que constituyen la naturaleza de su orientación, defendiéndose frente a las otras, resaltando su particularidad y argumentando su legitimidad y pertinencia además de deslegitimar a las otras; esto hace cada una de las orientaciones en el campo "psi".

Sin embargo e independiente de las grandes tendencias históricas, el fundador del campo psicoanalítico es Freud, es él quien descubre y nombra los mecanismos psíquicos y quien da un lugar al inconsciente. Sabemos que una consecuencia de ello, es haber despojado al conocimiento de una mascarada racionalista, en la que el hombre había querido adentrarse en su propia conciencia, a partir de la posibilidad de "pensarla", racionalizarlo todo y descartando lo que hubiera de irracional en él. En otras palabras, a la luz del psicoanálisis, el hombre ya no es entendido como la perfección, situándose a sí mismo como

49 Escandón Carrillo Roberto R. Psicoterapia Psicoanalítica Integrativa Ecléctica. En *Revista Ciencia ergo sum*. Universidad Autónoma del Estado de México, p. 324. Vol 2, No.3, noviembre 1995.

ocupando el último escalón de la evolución, viéndose así mismo como un “animal racional” opacando así toda una historia de reinado del humanismo y del racionalismo -inaugurado por Descartes- y abriendo con ello una nueva dimensión para el conocimiento del hombre, alejado de las idealizaciones religiosas y filosóficas que entorpecían más que favorecer la comprensión de la dimensión humana.

Se ha escrito mucho sobre el objeto de estudio del psicoanálisis. Existe quien habla de que se trata del hombre y sus motivaciones conscientes o subconscientes, o bien que se trata de la conducta, o bien de los traumas, o de los fenómenos aprendidos en la infancia; otros opinan que el objeto de estudio del psicoanálisis son las patologías y desórdenes psíquicos y mentales. Existe también quien opina que es el estudio del inconsciente y quienes proponen que se trata del estudio del psiquismo, dando primacía al inconsciente, es decir, situando al inconsciente como elemento articulador en su fundamental dimensión epistemológica, dentro de la teoría psicoanalítica en general.

Desde la perspectiva de la gnoseología e incluso de la epistemología, el psicoanálisis es un campo en el que existe un área de competencia y otra donde no lo es, por lo tanto con límites precisos dentro de los cuales se extiende un territorio, en el que los criterios teóricos y los parámetros epistemológicos efectivamente pue-

den dar cuenta de los fenómenos que ahí concurren o se pretenden explicar.

Sin embargo, es necesario, antes de continuar, hacer un recorrido lateral, para ver si de esta manera encontramos más elementos para construir lo que es el campo y el objeto del psicoanálisis.

## 2.2 Perspectiva histórica de las psicoterapias

Los profesionales de las comunidades indígenas, brujos, curanderos o shamanes tienen un arsenal de herramientas terapéuticas para hacer frente al malestar o la enfermedad. En el tratamiento emplean lo que occidente reconoce como tres clases de fuerza: la mental, la socio-cultural y la físicoquímica o somática, mismas que el especialista tradicional no separa ya que actúan de manera integral, pero que por razones metodológicas conviene separar preliminarmente (aunque recordando que se trata esta separación de una ficción metodológica y no del fenómeno en sí).

Primero, el tratamiento psíquico se refiere a las fuerzas oscuras y atiende asimismo a la también llamada eficacia simbólica<sup>50</sup> que aparece encabezando los rituales, en las pláticas, en los rezos y actos devocionales, propiciatorios, de paso y petitorios. Aquí se pone en juego, además, la confianza en el médico y se promueve la alianza terapéutica. Segundo, el tratamiento somáti-

50 Levi Strauss, *Antropología estructural*. Ed. Paidós. 1987, Barcelona, pp. 195-229.

co, en él las fuerzas a tratar se acompañan de infusiones, dietas, empleo de plantas, animales y minerales, empleo de baños, frotamientos, masajes, etc. Tercero, el tratamiento social, que se refiere a establecer formas de articulación de los diferentes miembros de la familia y la comunidad, tomando en cuenta las características del enfermo, es decir construyendo redes y formas de apoyo, solidaridad, visitas, redistribución de tareas, formas alternas para resolver los problemas económicos y/o familiares, diversas maneras de integrar al enfermo dentro del entorno familiar y comunitario. El curandero conoce la frase acerca de que el todo no es efecto de la suma de las partes sino de las relaciones que se establecen entre ellas.

El chamán sabe que para una pronta recuperación, el paciente debe desear sanar y generar la expectativa de curarse. El chamán interviene en la afección que la enfermedad del paciente ha provocado en la dinámica familiar de éste y pide a los hermanos del paciente que lo suplen en su función de proveedor mientras permanece enfermo; en el caso de que la enferma sea la esposa, sus hermanas, las hermanas del esposo o las nueras acudirán para hacerse cargo de las tareas que tenía encomendadas. Con esta acción, el chamán disminuye la carga de ansiedad y angustia del paciente, ya que se establece la aceptación social y familiar de la enfermedad, lo cual es un elemento fundamental en la curación.

Lo anterior nos lleva a la idea de que el médico indígena atiende al paciente como

una integridad y no trata en forma distinta y separada a la mente y al cuerpo. Para él, incluso, ambas son sólo partes relacionadas, se trata de una totalidad integrada. Es decir que, en este nivel, se concibe a un individuo y no de un individuo, (como totalidad y no como imagen fragmentada). Esta visión fragmentada ha sido ampliamente desarrollada por occidente, creando una suerte de separación: cardiólogos, ortopedistas, gastroenterólogos, neurólogos, psiquiatras, etc. El especialista lo es en la parte, es decir el profesional cada vez sabe más sobre cada vez menos, al grado de saber prácticamente todo sobre prácticamente nada.

Al desconocer éstas y otras formas terapéuticas tradicionales, la historia de la medicina pretende mostrar cómo su cuerpo de conocimientos evolucionó progresiva y gradualmente en un sentido cualitativo, es decir a través de un camino que parte de los conocimientos mágicos de la antigüedad hasta la ciencia de nuestros días. Así los conocimientos de cada nueva generación de médicos se vienen añadiendo a la que le antecedió. De lo anterior se desprende que gracias a la objetividad del método científico se llenaron paulatina y progresivamente los vacíos de su propio conocimiento. Nada es más falso que esto.

Hipócrates define el destino del conocimiento médico, es a partir de él que se introduce la dimensión técnica y se profundiza en los conocimientos anatómicos y fisiológicos, creando una filosofía bélica que justifica el enfrentamiento entre mé-

dico y enfermedad y en el que la persona, es simplemente la arena donde contienen los adversarios. Los antagonistas de los médicos hipocráticos, como Aclepiades (124 a. C.), proponía que la enfermedad debía ser tratada agradablemente; fue él quien hizo los primeros estudios sobre enfermedades mentales y sacó a los locos de sus celdas, para aplicarles terapias ocupacionales, música y vino, viéndolos como seres humanos. Sobre este aspecto abundaremos posteriormente.

Los romanos continuaron este camino conformando una medicina fría, institucional y académica. Después, con la caída del imperio romano irrumpe el mal nombrado oscurantismo medieval y la presencia árabe se convirtió en la base del conocimiento médico de unos cuantos iluminados, hasta muy avanzado el siglo XVIII. Pero estas aportaciones no se expandieron por toda Europa, ni rebasaron este periodo. Sabían del contagio en las epidemias, de la narcosis, de la ortopedia, de la vacuna contra la viruela, de los antibióticos, de las curas apiógenas. Todos son conocimientos que datan de tiempos preislámicos.

¿Cómo es posible, que la naciente medicina occidental no pudiera apropiarse del vasto conocimiento árabe?, quizá se deba a que no podía apropiarse de ese saber, porque simplemente representaba respuestas a preguntas que ni siquiera había formulado. La medicina tardó muchos siglos en generar las preguntas pertinentes y su cerrazón le impidió buscar

fuera de si misma. Esta es una característica que permanece aún en el cuerpo de conocimiento de la medicina y en general del llamado método científico.

Paradójicamente, se dice que es Galeno el continuador de la tradición hipocrática, y lo es, pero no de la medicina como disciplina abierta al pensamiento científico. Es Andrés Vesalio (1514-1564) quien inicia propiamente lo que podríamos llamar la revolución en la medicina, ya que se opone a la tradición galénica de dar toda la autoridad suprema a los textos, recordando que los libros de anatomía de esa época no se habían basado en el cuerpo humano sino en disecciones animales.

El psicoanálisis no ha escapado de estas tendencias medicalistas, psicologicistas y científicistas. De hecho la nombrada escuela norteamericana de psicoanálisis ha buscado entreverar su cuerpo de conocimiento con el de los modelos y prácticas médicas y científicas contemporáneas. Los intereses de grupo desprestigian otros saberes en la misma proporción en que estos representan competencia y cuestionan la legitimidad de su propio saber. En forma paralela, la existencia de diversos saberes que cuestionan a la idea de que exista una única institución de conocimiento, y eso no puede ser permitido. Una asociación siempre implica necesariamente un criterio político, de continuidad y permanencia, incluso a costa del motivo mismo que originó la creación del grupo. Así, los grupos y sociedades imprimen fuertes restricciones a las 'otras'



maneras de mirar la medicina, la ciencia o el psicoanálisis. En general, al sostener la idea de la científicidad se ha creado un cuerpo de conocimiento dogmático así como formas doctrinarias de transmisión del mismo. En dicha dinámica lo que surge es la molestia y el ataque, no una contraargumentación sólida construida con una corrección.

Retomando nuestro tema central, decimos que se habla del discurso psicoanalítico o bien se relaciona con la medicina o bien como condición *sui generis* en comparación con el discurso científico propiamente dicho, incluso se arguye esto cuando lo estudiamos bajo una mirada médica; son los psicoanalistas de las escuelas americanas los que buscan esta legitimidad, que por supuesto no es alcanzada para el punto de vista médico. Sin embargo, la antropología, la filosofía, la sociología ¿no serían también *sui generis*? Bajo esta condición toda posible aproximación al discurso psicoanalítico parece cancelada, al menos que sea emplee un método; *sui generis* bajo tales condiciones el propio psicoanálisis aparece como un género anómalo. Esta idea de lo *sui generis* como método o teoría de principio nos recuerda mucho a la forma de proceder en el estudio de las religiones.

La condición *sui generis* cancela en principio cualquier tipo de comparación, cualquier tipo de aproximación fuera del ámbito del propio discurso, es decir que se hace necesaria una condición de participación, un estar dentro. Situación que

también se asemeja mucho al comportamiento de las sectas religiosas y que ha convertido al psicoanálisis casi, en un asunto de mera experiencia. En otras palabras, sólo quien ha estado en análisis entiende lo que es éste proceso. Esto no es cierto, el cuerpo de conocimiento del psicoanálisis puede ser debatido y entendido por *legos*, es decir por personas que no hayan estado sujetas a una experiencia analítica. Sin embargo, para emprender un examen crítico del cuerpo de conocimiento psicoanalítico se requiere de información sobre varios aspectos: historia de la ciencia, filosofía, filosofía de la ciencia, epistemología y por supuesto teoría psicoanalítica; para ser psicoanalista la experiencia analítica es fundamental; como si se discutiera con un físico, se requiere de un conjunto de conocimientos previos.

Lo que en términos generales ocurre cuando se discute del psicoanálisis, es que se parte de prejuicios, de vulgarizaciones, es decir, se discute y piensa el psicoanálisis desde una gran ignorancia, simplificando y esquematizando, incluso haciendo una caricatura de cualquier intento serio de análisis del cuerpo de conocimientos psicoanalíticos.

En esta dirección podemos suponer que el objeto y campo del psicoanálisis es en realidad una simple construcción (como lo sería el de la física, las matemáticas, la biología, la sociología, etc.), que por un lado se trata de legitimar a partir de un conjunto de incuestionables argumentos pseudo científicos y pseudo filosóficos, o



bien la actitud opuesta que busca desvirtuar al psicoanálisis sin bases, sustentada la crítica en prejuicios.

Ambas actitudes tienden igualmente a desvirtuar el campo y objeto de estudio del psicoanálisis. Por ello, el propio paradigma vulgariza y se transforma en la misma medida en que se hace variar el objeto en el que centra su reflexión y su práctica clínica: el comportamiento, el yo, el *self*, el inconsciente colectivo, los arquetipos, las mentalidades, los traumas obtenidos en el desarrollo psicosexual, lo inconsciente, etc.

Sin embargo aparece una pregunta ¿todo aquel conjunto de conocimientos que se reconozca a sí mismo como psicoanálisis es por llamarse de ese modo, que se trata de psicoanálisis?, si se defiende esta actitud, legitimamos una posición muy cómoda, aparentemente relativista y democrática. Responder que sí, que es suficiente que se autonombre psicoanálisis para serlo, sin embargo esto no es verdad, por lo que es necesario regresar al planteamiento freudiano para reconocer en él, los elementos que podríamos llamar principales, aquellos que funcionen como fundamento; de lo contrario nos perderíamos en las escuelas y corrientes de los posteriores constructores del supuesto discurso teórico psicoanalítico: Anna Freud, Jung, Adler, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, W. Reich, K. Abraham, Hartmann, Mahler, Ko-

hut, Kemberg, Fromm, Lacan, Dolto, entre muchos otros. No es el propósito del presente trabajo analizar las características epistemológicas de sus posiciones, de si están o no fundamentadas, de si son o no rigurosas en sus planteamientos, ese sería otro ensayo; sin embargo tenemos algunos elementos que nos permitirán ubicar cada uno de los planteamientos, el principal es el lugar en el que colocan al inconsciente dentro de su estructura de conocimiento y de la práctica clínica, también es fundamental su relación con la llamada metapsicología, así como el lugar que dan al principio del placer y a la pulsión de muerte.

El objeto en que el psicoanálisis centra su práctica y reflexión es “el inconsciente”. Aquí comienzan todos los problemas para los otros campos del conocimiento que intentan dar cuenta de la naturaleza y especificidad del objeto del psicoanálisis. ¿El objeto de estudio psicoanálisis es *sui generis*?

No obstante, todo nuestro saber está ligado siempre a la conciencia. Aún lo inconsciente sólo podemos tomar noticia haciéndolo consciente. Pero, un momento: ¿cómo es posible eso?, ¿qué quiere decir “hacer consciente algo”?, ¿cómo puede ocurrir?<sup>51</sup>

Si el inconsciente es diferente al consciente y no se trata de un pensamiento más profundo, ni de un lenguaje que podamos traducir al consciente, del inconscien-

51 Freud Sigmund. Tomo XIX, *El yo y el ello*, de 1923. Ed Amorrortu. Buenos Aires, p. 21.

te sólo tenemos una serie de referencias y manifestaciones difusas. ¿Existe la posibilidad de estudiar desde la conciencia, aquello que de naturaleza suya escapa a la misma?, y que al mismo tiempo presenta un tipo de consistencia, para decirlo de alguna manera, que es diferente e inaprensible por la conciencia, ¿cómo hacer una teoría sobre lo que no es cognoscible por la conciencia?, ¿se trata de algo sobre lo que no es posible hablar y por lo tanto es incommunicable? o ¿por carecer de imagen es inimaginable? Si el psicoanálisis atiende a la posibilidad de asimilar información inconsciente a partir de la conciencia, negaríamos en principio la propia revolución psicoanalítica que evidencia que la racionalidad es un mecanismo de defensa frente a la angustia, se trata de un engaño el aceptar la hegemonía de la conciencia en el proceso cognoscitivo, así como también es mentira su capacidad para dar cuenta de los sentimientos, por ejemplo, no olvidemos tampoco que lo inconsciente no puede explicarse únicamente como si se tratara de lo consciente sepultado o reprimido. Freud nos advierte que en el inconsciente no hay principio de contradicción, ni nacionalidad, ni género, ni tiempo, ni idea de la muerte. El inconsciente tampoco es un lenguaje arcaico que debe ser traducido por el consciente. El inconsciente es algo más y mucho más complejo. Sin embargo, la complejidad del campo y objeto del psicoanálisis no es mayor que los pertenecientes a la física, la química o las matemáticas, no son cosas que están ahí, son construcciones,

modelos que intentan dar cuenta de fenómenos sumamente complejos.

El universo de lo psíquico y lo mental es un continuo, sin embargo, para dar cuenta del mismo y de su dimensión humana, se ha creado una delimitación de los campos de conocimiento, a la manera de parcelas a las que se asignan propietarios. Los senderos que esta delimitación transita son de suyo complejos, requieren de un cúmulo de conocimientos que hay que apostar, en cada apuesta están en juego un sinnúmero de materias, asuntos y por supuesto, el conocimiento mismo, pero el universo es del todo ajeno a estas maneras de atraparlo disciplinariamente.

La sociedad transfiere así el estatuto de científicidad a unas personas a las que se les permite hablar y pensar en cosas que la gente asume como incomprensibles o difíciles de comprender. Por lo que no se les pide que den cuenta de las cosas que son de su competencia académica. Este no es el caso de los psicoanalistas, a quienes sí se les pide una explicación, una explicación comprensible y sencilla para que sea entendida por todos, pero este ejercicio de transmisión se convierte en una vulgarización que destruye todo conocimiento. Sobre estos esquematismos existen diversas corrientes que han intentado reducir aun más al psicoanálisis hasta transformarlo en una caricatura terrible, para que sea de fácil acceso, de fácil comprensión.

La academia ha generado también una simplificación, sistematización y estanda-

rización de egresados y conocimientos. Para la práctica psicoanalítica ello resulta muy peligroso. Freud planteaba que el único requisito para ser psicoanalista, por pedante que parezca, es ser culto, ni siquiera era indispensable ser médico<sup>52</sup> y fundamentalmente haber pasado por una experiencia analítica.

El pensar y la inteligencia no tienen fronteras, si se cuenta con el capital para la apuesta simplemente se juega con los que puedan aceptarla; la experiencia analítica es de otro orden de fenómenos, quizá no sea para todos, sino sólo para aquellos que se atrevan a saber sobre lo que siempre han querido ignorar, encontrar la responsabilidad que tienen de su malestar, dejar de ser víctimas de complejos complots, dejar de vivir en una comedia de enredos, lo cual no es nada fácil.

A las personas que están acostumbradas a desenvolverse dentro de los límites que les proporciona la academia, es decir en un mundo de respuestas simples, caricaturas o esquematismo; el comportamiento del psicoanálisis les parecerá religioso, tanto como el del físico o el matemático si lo piensa bien. El psicoanálisis no tiene una condición *sui generis*, (toda ciencia, toda teoría, toda disciplina debe ser entendida empeñando un complejo universo y entendiendo sus propios parámetros) simplemente presenta un grado de dificultad importante, pero ello no signi-

fica que sea imposible aprenderlo y aprehenderlo, pero sí se requiere de una serie de prerequisites: irse despojando de los prejuicios, de los *a priori* que intentan reducir todo a un entendimiento únicamente desde la conciencia, permitirse conocer desde los sentimientos y las pasiones, saber que hay más cosas bajo el cielo que las que sueña nuestra filosofía.

El universo en el que opera el psicoanálisis es un asunto controvertido, de hecho ese es uno de los principales problemas para dar cuenta de las características de su identidad. De manera preliminar estableceremos que tiene que ver con el malestar así como con el lenguaje y con un espacio donde la conciencia no puede dar cuenta, en donde entra en un territorio difícil, en una especie de callejón sin salida en donde además y como si fuera poco, no encontramos explicaciones siguiendo los caminos convencionales.

Pero regresemos. Cuando se discute sobre el psicoanálisis se emplea un actitud de cripta, de estar dentro o de estar fuera, (emic y etic) el sentido de *estar dentro* para el psicoanálisis tiene una doble dimensión. La primera es la conocida y criticada, se refiere a la actitud de conformarse en clanes o grupos sectarios, estas agrupaciones se dan, como ya hemos dicho, tanto por motivos políticos o económicos, como para defenderse de la crítica. La otra dimensión del estar den-

52 Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico de 1912 y en las lecciones introductorias al psicoanálisis, la terapia analítica: lección XXVIII.

tro se refiere al propio análisis, donde lo que se analiza no es al psicoanálisis ni a la teoría psicoanalítica, sino a la vida misma del sujeto: sus miedos más profundos, sus deseos, sus odios, sus resentimientos, sus angustias, sus ambiciones, lo que dice y lo que hace, sus relaciones amorosas, sociales y profesionales, etc. Este es el espacio donde se desenvuelve el paciente y el analista, enfrentando el paciente a su conflictiva, a los problemas que son motivo de la consulta, por qué piensa que quiere hacer algo y no puede hacerlo, comienza describiendo las características de su malestar y generando un espacio para tratar “el síntoma” en esta dimensión analítica.

El espacio del trabajo clínico, no es un pretexto para la reflexión teórica ni para la aplicación de técnicas obtenidas de algún manual de procedimientos. La clínica implica, el estar dentro de la vida y comprometido con ella, para ser analista es indispensable haber estado en análisis, pero no es un simple trámite de incorporación a un club o un ritual de pase, es otra cosa, que concierne a la vida y a como la vive. Al proceso analítico acceden, evidentemente, sólo aquellos que se atreven a saber sobre sí mismos, pero desde un saber que escapa a cualquier gnosología o teoría de superación humana. Este asunto es muy importante, porque un físico, un químico o un biólogo, quizá estén muy interesados en hablar sobre la naturaleza de sus objetos de estudio, o los límites y características de su campo; pero hablar de su vida sexual, de sus mie-

dos y frustraciones, eso es ya otra cosa. Sus odios y sus imposibilidades, no sólo no son discutidas, sino que además busca encubrir las o bien esconderlas, intentan no hacerse cargo de las responsabilidades que implican como persona. Gran parte de la resistencia al psicoanálisis nace de ese no querer saber nada de los monstruos que nos habitan, de querer encubrirlos inventando una vida rosa, *como si así fuera*, como lo que debe ser, pero que no es, siendo todos “almas bellas”.

El psicoanálisis parte de algo que, además, en general trata de evitarse, el posicionarse frente a una actitud ética, diferenciando lo que se quiere y lo que no se quiere, asumir la responsabilidad de que participamos en la construcción del malestar y en edificar el bienestar. Es mejor culpar a la mala suerte, a los enemigos, a la familia, a la pareja, a los hechizos o bien a una enfermedad del cerebro, que enfrentar la responsabilidad de lo que nos atañe y que sólo podemos ver al darnos cuenta de nuestra responsabilidad frente al sufrimiento. Es más fácil evitarlo y alienarse, culpabilizando y buscando *chivos expiatorios* o apelando a la voluntad divina, emplear métodos paliativos al problema con productos químicos psicoactivos para no enfrentar, para no saber.

Más aún, es posible que el físico, el químico o el matemático de los que hemos hablado, en su vida cotidiana puedan ser un verdadero desastre, pero eso no compete a su campo profesional, ingieren algún antidepresivo, un estimulante o an-

siolítico para lograr desempeñarse en su trabajo sin ser tocados ellos mismos por sus sentimientos. Esto no sucede en el ámbito del psicoanálisis en donde la vida cotidiana y la manera en que es vivida sí compete, es relevante incluso aquello que llamamos errores, olvidos, lapsus, etc. Con lo que podemos decir que al psicoanálisis le competen los grandes y los más insignificantes acontecimientos de la vida.

La práctica y la técnica del psicoanálisis, son también asuntos controvertidos y duramente criticados. Con respecto a la técnica de la asociación libre, por ejemplo: si uno hace algo o deja de hacerlo, si uno recuerda como si no lo recuerda, es motivo para la reflexión analítica, eso parece contradictorio y el vulgo se cansa de parodiarlo, aunque aquí el problema es más fácil de resolver, en tanto que por un lado está ese decir del paciente y por otro las intenciones inconscientes, así que no es tan fácil dar cuenta de nuestros actos, pensamientos o síntomas. Generalmente aparecen cadenas asociativas, que en ocasiones consideramos nimias y cuya importancia aparece posteriormente, al descubrir que son significativos para dar cuenta de otro asunto. Se trata pues de una compleja red de asociaciones.

En este mismo sentido y siguiendo la crítica popperiana al psicoanálisis, basada en un conjunto de inconsistencias, en cuanto a la apertura de su campo explicativo y a la falta de criterios de pertinencia sobre la competencia de estas posibilidades explicativas, según Popper, el psi-

coanálisis tiene explicaciones plausibles para todos los fenómenos, aún los totalmente opuestos, como sucede con la teoría marxista de la historia, pero lógicamente una hipótesis tiene que dar cuenta de un determinado sector de la realidad, por lo que tendría que resultar falsa en otro. La crítica consiste en que de ser así nos daremos cuenta que la teoría no tiene un grado de especificidad, por lo que más que explicar se adapta al objeto, lo que demostraría que la teoría misma es falsa al verificarse en toda circunstancia. Esa es la razón por la que resulta necesario determinar el campo, ya que implica la demarcación de una competencia, de una responsabilidad y de su especificidad. Al hablar de campo nos referimos a la pertinencia y la posibilidad de pasar de la descripción a la explicación lo que implica generar una teoría que de cuenta de ello; más allá del campo, la teoría no tiene obligación de explicar o de proveer conceptos o ideas atinadas para explicar o para permitirnos entender lo que está fuera de su demarcación.

Así pues, el psicoanálisis no es un paradigma sobre las causas del comportamiento humano, sino sobre el posicionamiento del sujeto del inconsciente frente a su deseo, es decir, sobre la forma de acceder al conocimiento, del conjunto de determinaciones que se establecen y determinan sus posibilidades y sus imposibilidades, admitir la existencia de las motivaciones inconscientes que van más allá de las simples causas particulares del comportamiento. En otras palabras, a lo que

atiende el psicoanálisis es a los diferentes lugares desde los cuales el sujeto mantiene un determinado posicionamiento "subjetivo", que es a su vez causa de su síntoma. No se trata de descubrir las partes de su historia en donde obstinadamente intenta detenerse en el relato de su vida, ni se trata simplemente de dar cuenta de los eventos o momentos cuando ocurrieron acontecimientos que lo marcaron y traumaron, se trata de analizar cómo los vivió, qué le significaron a él, responder a la pregunta de por qué los vivió de esa manera y no de otra, etc.

Pasemos a los límites y alcances de la competencia en la teoría psicoanalítica, o para decirlo con otras palabras: hasta dónde y de qué puede hablar un psicoanalista como psicoanalista. Un arquitecto puede opinar sobre cualquier tema, como por ejemplo la economía de su país, pero su opinión no tiene que ver con su campo de especialidad, éste se encuentra en el campo de la arquitectura, está hablando de un tema que pertenece a otro campo, donde existen personas que sí son especialistas. Desde una perspectiva epistemológica, un arquitecto como arquitecto sólo puede hablar de temas y asuntos donde exista competencia directa de su campo, de otra manera su opinión sobre un tema fuera del campo de su especialidad, pueden estar presentes elementos de arquitectura, pero de lo dicho no es responsable el campo, ni se puede intentar ampliar la competencia de la arquitectura, para justificar en el decir del arquitecto algún saber sobre la economía.

¿De qué puede hablar un psicoanalista?, ¿cuál es su campo y cuáles los límites del mismo? y ¿esta discusión sobre la naturaleza del episteme?, ¿tiene alguna relevancia lo que diga el analista sobre el propio campo del psicoanálisis?, ¿cuál es la competencia real, es decir en dónde el psicoanálisis es eficaz y dónde no lo es?

Nos encontramos aquí con una trampa, el psicoanalista no pretende desarrollar una teoría sobre las causas o los efectos de la paliza que le propina un padre a su hijo a los 6 años, no realizará un muestreo estadístico para conocer los efectos o consecuencias de este problema para las personas. Es decir, al psicoanalista lo que le interesa es lo que el individuo recuerda, la forma en que vivió ese evento, preguntarse el por qué fue vivido de esa manera, qué tiene él que ver, cuál es su responsabilidad; por ello si una persona vive esa misma situación y tendrá otro significado aún siendo contradictorio con el anterior, no importa, el psicoanalista trabaja con los significantes, con los significados, con la forma en que son vividos los eventos por cada individuo. Toda generalización si bien es necesaria en el ejercicio de la transmisión del pensamiento psicoanalítico, es una traición directa a la práctica analítica, en la que se trata caso por caso, individuo por individuo; la generalización sólo cabe si nos dirigimos a los cimientos de la arquitectura del psiquismo. Toda teoría de la causalidad en psicoanálisis es *post facto*. Para el psicoanálisis la suma de elementos es lo que importa, no tanto los resultados sean

estos correctos o incorrectos:  $2+2=4$ ,  $2+2=6$ ,  $2+2=7$ ; se trata de construir la lógica que subyace en cada caso y explica por qué tiene como resultado 4, 6 ó 7; por lo tanto no existe resultado incorrecto. Dicho de otra manera, busca un saber sobre las características de la consistencia interna de cada posición, que es tomada por el sujeto en su decir, en su hacer, en su mirar y que permite llegar a un resultado, no se pretende corregirlo o enmendarlo por parte de analista, esta es la tarea del analizado, siempre y cuando concierna a su deseo.

Un psicoanalista como psicoanalista puede dar cuenta realmente de muy pocas cosas, pero sí sabe algunas. Sabe que en general nos resistimos a ver el cómo y por qué de nuestro malestar; sabe que intentamos culpar a otros y no a responsabilizarnos nosotros; sabe que apelar a la conciencia o a la voluntad para lograr algún cambio, es prácticamente una tarea inútil; sabe que le tememos a lo desconocido; que somos conservadores al intentar preservar nuestras viejas formas de vida y que existe un apego a nuestros problemas. Sabe además de la gran dificultad que tenemos de aceptar que no lo podemos todo y que somos mortales; sabe que le tememos a la libertad, e incluso a la felicidad y sabe muchas otras cosas.

La relación del discurso psicoanalítico con el derrotero que ha seguido la medicina y la psiquiatría se ha mantenido en un sentido crítico y distante de la tradición de Hipócrates y Galeno. La identi-

dad del psicoanálisis no necesita apropiarse del sistema de conocimiento médico ni de la nosología psiquiátrica, así como tampoco de la praxis clínica que la medicina tiene en la atención a las enfermedades, el psicoanálisis tiene una identidad propia y características particulares.

Preliminarmente baste decir que el psicoanálisis opera más del lado del chamán que de lado del médico, sin que esto sea tomado al pie de la letra. Se opera desde la psique trastornos psíquicos o somáticos, el psicoanalista sabe que las “enfermedades nerviosas” son un simple eufemismo, un intento para quitarse la responsabilidad de sus problemas, para verlos como una enfermedad de la que es víctima; se trata de confrontarlo a que por lo tanto no será un medicamento o una cirugía quien cure la enfermedad.

El psicoanálisis tampoco es una práctica de readaptación social, todos tenemos grandes o pequeñas diferencias, cosa que nos singulariza. Se trata de que la persona decida en libertad (dentro de los márgenes posibles) sobre su vida, averigüe lo que le importa y sepa por qué. El psicoanalista no es un exterminador de plagas o un pedagogo de la mente. Con base en todo lo anterior diremos finalmente que desde el psicoanálisis, la clínica es la clínica del deseo, de ese elemento de la condición humana en toda cultura, en cualquier período de la historia, de ese espacio alienado, de esa falla básica, en el que la necesidad y el instinto han sido totalmente desnaturalizados, transformados en deseo.



### 2.3 Los métodos en psicoanálisis y su vínculo con lo científico

El psicoanálisis como cuerpo de conocimiento, trata de construir una forma de dar cuenta de la constitución de la subjetividad para entender al hombre considerando sus diferentes ángulos o vertientes, sin embargo frente a esto se formaron cuatro grandes posiciones: la primera lo hizo sin abandonar la tradición de la ciencia experimental, la segunda se consolidó a partir de los postulados humanistas, la tercera se planteó el problema desde la dimensión de la comunicación y el lenguaje y finalmente la cuarta tuvo que plantearse el problema de manera inédita; la primera siguió el derrotero de las ciencias y las disciplinas científicas y filosóficas en boga, mientras que las otras conllevaron abordar al sujeto criticando además la manera en que había sido comprendido con anterioridad, abandonando el puerto seguro de la conciencia y los consensos; como decía Pascal “hay cosas que la razón desconoce y que sólo sabe el corazón”; ese era el reto, generar una disciplina que permita dar cuenta de ese saber del que no queremos saber. Para hablar de métodos es necesario hablar de teoría y para presentar lo que es la teoría es imprescindible exponer la metodología, así en los psicoanálisis hay teorías y metodologías. En el Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina del año 1973, se presenta un artículo sumamente interesante con el nombre de “Hacia una episte-

mología del psicoanálisis” firmado por Bernardo Luis Hornstein. El artículo comienza con una cita de Ricoeur:

El filósofo contemporáneo encontrará a Freud en los mismos parajes que Nietzsche y que Marx; los tres se elevan ante él como los protagonistas de la sospecha, los que quieren penetrar las máscaras. Nace un nuevo problema: el de la mentira de la conciencia y de la conciencia de la mentira<sup>53</sup>.

Este es el elemento fundamental: “la sospecha”, que debe conformar la actitud en la investigación en general y en psicoanálisis en particular, partir del hecho de que el yo y la conciencia son el lugar de la mentira, las máscaras que intentan cubrir la irracionalidad, al inconsciente. Pero esto tiene un efecto en otros espacios del conocimiento, sobre todo aquellos apuntalados en la racionalidad y la conciencia; mostrar que la conciencia no es más que un rehén de instancias y fuerzas oscuras, generó un corte, un partearguas en la historia y una revolución en el pensamiento, que se transformó en la gran disputa con las formas tradicionales de reflexión heredadas desde la antigüedad consolidadas en la ilustración y que perviven hasta nuestros días. Se trata de una crítica también a la vaguedad, a las maneras poco rigurosas e irracionales de estudiar los fenómenos de la subjetividad.

Al colocar a Freud al lado de Marx y Nietzsche como padres de la filosofía de

53 Hornstein Bernardo L. *Hacia una epistemología del psicoanálisis*, en el Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina. 1973.



la sospecha, Horstein y Ricoeur abren la posibilidad de realizar una rigurosa intersección conceptual entre el plano del materialismo histórico y el plano del psicoanálisis. Resultaría estéril e injusto realizar una crítica despiadada al artículo de Horstein, donde desarrolla el vínculo entre las propuestas que podríamos llamar puristas y las críticas al freudismo, el rigor de su exposición nos permitirá conocer el significativo lugar de la teoría y el método en el psicoanálisis a partir de un botón de muestra: su propuesta desde el materialismo histórico y dialéctico. Su exposición, hoy en día la entenderíamos a partir de un lugar diferente al que teníamos muchos en esa década de los 70s.

La historia de las ciencias es la del proceso de producción de conocimientos, es la historia de la formación, de la deformación y de la rectificación de conceptos. La práctica teórica es aquella cuyo producto exclusivo es el conocimiento, es decir, la formulación conceptual de las características de su objeto pertinente<sup>54</sup>.

Hornstein no busca la legitimación del psicoanálisis al interior de una comunidad de científicos, ni tampoco por el seguimiento de un método determinado y tal parece que eso lo deja en manos de la lenta digestión de la historia que, en su devenir, va determinando si una serie de conceptos interrelacionados pueden dar cuenta de los fenómenos que intenta explicar o

no; pero no se trata de sentarse cruzado de brazos esperando que la historia actúe, él busca sobre todo la pertinencia, de cada construcción teórica. Es evidente que es el sentido de pertinencia lo que resulta muy importante en esta propuesta.

Una teoría científica supone la determinación correlativa del campo de pertinencia de sus conceptos y la definición de su objeto. Sólo es posible el conocimiento de su estructura real, cuando se construye el sistema teórico que opera la función de desciframiento y de producción de conocimientos<sup>55</sup>.

Coincido, como muchos otros, con los planteamientos del autor, en que la profundidad y capacidad de una teoría o de un campo paradigmático, tendrá mayores posibilidades explicativas al interior de un espacio enmarcado y delimitado, por tanto, los conceptos que se crean, las relaciones que se entretienen entre diferentes teorías, no pueden ser transportadas de uno a otro campo sin perder profundidad y capacidad de explicación: "El efecto del conocimiento no puede aislarse de la sistematicidad que lo produce y sostiene"<sup>56</sup>; esto es fundamental para ser considerado por cualquier estudio epistemológico, además es exactamente en donde las críticas vulgares tergiversan todos los contenidos de las teorías. Por lo tanto, muestra lo equivocada que es la actitud de crear planteamientos eclécticos, pero sobre todo el hecho de ais-

54 Op. Cit. Hornstein, p.119.

55 Hornstein, idem.

56 Op. Cit. Hornstein, p. 120.

lar a las teorías de sus *ethos*, en donde a partir de las referencias pueden dar cuenta de las cosas, por ello, es necesario estudiar a cada una de las teorías dentro del conjunto de su cuerpo paradigmático. Son los enlaces y vínculos que se establecen entre las diferentes partes las que constituyen el lazo de sistematicidad, de articulación que forma realmente el hilo conductor; la columna que soporta todo ese campo de conocimiento. Pero que nos podría llevar a pensar que todo el campo del psicoanálisis se encuentra terminado e integrado.

El autor nos recuerda que Marx denomina conocimiento a la síntesis de múltiples determinaciones, por tanto el conocimiento siempre es concreto en cuanto a que es resultado del análisis, de cómo las diferentes variables intervienen simultáneamente para que un fenómeno concreto ocurra, eso es lo que determina al objeto de estudio. Pero una vez establecido esto se trata de ir más allá.

El conocimiento sobrepasa el nivel del reconocimiento de efectos, para producir los conceptos adecuados que expliquen cómo esos efectos son producidos a partir de una estructura determinada. Descubre bajo los hechos observados la razón oculta de su apariencia, la configuración subyacente que determina lo sensible. La ciencia se elabora a través de una ruptura con el mundo vivido, cuya inmediatez y evidencia no sólo garantizan la verdad, sino que se convierten en obstáculos epistemológicos.<sup>57</sup>

57 Ibid. Hornstein.

Visto de esta manera, el método de conocimiento debe discernir entre causas y efectos, para dirigir nuestra atención sobre las causas; el método entonces es un sistema organizado que funciona como un aparato ensamblado que permite encontrar las relaciones causales entre los fenómenos dirigiéndonos a lo que podríamos llamar la estructura, es decir, permite dar cuenta de la razón, más allá de la acción intelectual, más allá de la conciencia, se trata más bien de la "ratio" en el sentido latino, como el conjunto de elementos que dan cuenta del origen, la procedencia y naturaleza de los fenómenos. El método es entonces mucho más que un camino unilineal con unas estaciones predeterminadas, se trata más bien de una heurística, de una manera de irse abriendo camino sin rutas preestablecidas, como la propone Lakatos, dentro de un programa de investigación, o quizá se trate de un asunto de actitud como lo propondría Bachelard o Devereux, es decir, en donde el camino que nos conduce de la información a su procesamiento es resultado de mecanismos complejos nacidos de la necesidad de entender, de las dudas, de los problemas que se nos muestran irresolubles, o sea, donde la investigación y el conocimiento mismo son mucho más que recetas de cocina, o manuales de procedimiento de tecnócratas del mundo "psi".

Si bien hasta aquí ha sido posible caminar de la mano de Hornstein, también es necesario presentar algunos desacuerdos

fundamentales sobre todo debido a sus implicaciones. Cita a Mao: "La verdadera tarea del conocimiento consiste en pasar de la sensación al pensamiento, en llegar hasta la comprensión progresiva de las contradicciones internas de las cosas y de los fenómenos que existen objetivamente, hasta la explicación de sus leyes, de la relación interna de los diferentes procesos, es decir, consiste en llegar hasta el conocimiento lógico"<sup>58</sup>.

El pensamiento de Mao, no se aparta de la tradición occidental, nacida desde Platón y perfeccionada por Aristóteles, en donde se considera que el conocimiento se aparta poco a poco del fenómeno empírico para ir escalando niveles de abstracción. La propuesta maoísta es como la de cualquier otro positivista, el conocimiento científico debe cuidarse de las acechanzas de los sentimientos y de otros depredadores que representan los pensamientos de carácter ideológico, los pseudo científicos y los precientíficos, esta última categoría aparece siempre en textos de la época (60's y 70's) y es considerada como una continuación de las más arcaicas propuestas ya superadas por la evolución de la historia. La ciencia es entendida -de acuerdo con Augusto Comte- como el resultado de la modernidad, antes de ella eran insuficientes los argumentos religiosos o mágicos (precien-

tíficos), ahora (siglo XIX) se ha llegado al pensamiento científico, que nos permite salir de lo precientífico o ideológico, por el camino seguro y objetivo del conocimiento real de las cosas.

El problema de este tipo de conceptualizaciones, es que se consideran científicos todos los prejuicios que en una época, se ven a sí mismos como científicos; es un argumento simple aunque no muy fácil de derrocar, por el amplio consenso que logran estos argumentos simplistas, que tristemente fue el caso de la mayoría de los análisis marxistas.

Regresando a la cita de Mao (extraordinario botón de muestra de un pensamiento positivista)<sup>59</sup>, se trata de una propuesta en la que el conocimiento es efecto del ir elevando diferentes planos de abstracción, hasta llegar a una teoría completamente racionalista, los sentimientos y la intuición no tienen cabida, se trata de un mero ejercicio intelectual, en el que se piensa que existe la posibilidad de un conocimiento objetivo, que no puede coexistir con otras formas de conocimiento. En esta teoría del conocimiento el sujeto cognoscente debe borrarse para conocer esa realidad objetiva que existe independientemente de él, para conocer las leyes y regularidades que estructuran el universo. Contrastando con esta propuesta,

58 Op. cit. Hornstein, p. 103.

59 Se ha querido construir una oposición entre positivismo y materialismo histórico y dialéctico. Sin embargo el propio Marx inscribe su pensamiento dentro del positivismo. En la Crítica a la ideología alemana, se intenta encontrar las partes y formas en que se relacionan estas para conocer "el todo", y dicha totalidad es el objeto sobre el que se centra su reflexión. El conocimiento es racionalista y debe parecerse al modelo que ha construido la física.

está el pensamiento de Nietzsche, en donde se nos plantea que los pensamientos son un ejercicio intelectual que solo obtienen un conocimiento superficial, simple y vacío, se trata —dice Nietzsche— de las sombras de nuestros sentimientos. Es evidente que se maneja la idea de sombras en referencia a la imagen de la cueva de Sócrates, en la que los “esclavos” encadenados sólo obtendrán una idea de la realidad proyectada por las sombras.

A la luz de la filosofía de la sospecha, el conocimiento no es el simple resultado de un proceso racionalista, o de una construcción lógica, es necesario resaltar que es la mentira lo que obtenemos, si atendemos tan solo a la conciencia como forma de conocimiento. A las mentiras socialmente establecidas como verdades a partir del consenso de quien teme a enfrentarse a la verdad cruda y desgarrante.

Pero deseo continuar con el trabajo de Hornstein, quien nos dice que para que una teoría sea científica, no sólo debe de ser sometida al juicio inexorable de la historia, sino que también debe contener “dos tipos de reflexión crítica: una interna, que es permanente respecto de los mecanismos de una ciencia, y que en el caso del psicoanálisis, para el que desee saber algo sobre él, puede conducir a un principio de respuesta [...] La crítica externa tiene por función establecer la relación de un discurso científico con el resto del universo científico y precientífico que lo rodea,

así como debe interrogarse acerca del horizonte teleológico de esa ciencia”<sup>60</sup>.

Sin embargo, Hornstein piensa las cosas desde la buena fe, descuida el problema de la autoverificación, que se trata de un problema que ha permitido que coexistan tantas “supuestas” teorías psicoanalíticas; siempre evadiendo y desestimando el papel de la crítica externa y coludiéndose o mediatizando a la crítica interna.

Es por ello que el concepto de inconsciente nace de una determinada posición teórica, misma que le brinda consistencia y lo relaciona con otras categorías, son conceptos articulados y entrelazados que se convierten en partes del campo paradigmático, en un diálogo permanente con el resto de los conceptos. No es posible sacar el concepto de inconsciente de este campo paradigmático para exportarlo a otros dominios de pertinencia explicativa, como introducirlo en el área de lo colectivo, del reino animal, etc. Tampoco podemos importar o descontextualizar teorías y categorías que habitan en otras posiciones teóricas psicoanalíticas, porque al sacarlas las desnaturalizaríamos, produciéndose una desarticulación entre el conjunto de conceptos con los que se han construido puentes e interdependencias y perderían, por lo tanto, su carácter y poder explicativo; si aún así quisiéramos mantener un posición ecléctica, relacionando conceptos de diferentes escuelas psicoanalíticas, esta su-puesta, nueva propuesta, ha perdido con-

60 Op. cit. Hornstein, p. 120.

tacto con el espíritu<sup>61</sup> de cada una de las propuestas y por ello también pierde una serie de nociones y principios que fungían como columna vertebral y sustento de los conceptos que tomamos.

En el mismo texto el autor cita a Lacan quien nos advierte: “no hay límite para los desgastes de la técnica por su desconceptualización”<sup>62</sup>. Es debido a dicha desconceptualización, que la práctica clínica que podría considerarse una puesta en escena de alguna determinada posición paradigmática, se transforma en un simple ejercicio de repetición, otorgando a la técnica un dominio tal que termina por aplastar su propia justificación. De esta manera, en muchas instituciones se realiza un “entrenamiento” o “adiestramiento” para que el psicoanalista no haga más que administrar destrezas, siendo prácticamente un ignorante de las razones de su quehacer<sup>63</sup>; así el psicoanalista se transforma en técnico como la fábula del burro que tocó la flauta; si se descompone un radio o tocadiscos y sabemos que un golpe en un lugar preciso le devuelve el sonido, no sabemos el por qué, sin embargo repetimos la acción, pues resulta ser una causa eficiente y suficiente para solucionarnos el problema (por lo menos temporalmente). Aunque realmente no sabemos qué es lo que estamos haciendo y si esta supuesta solución a la larga no

terminará por causar un desperfecto peor que el que teníamos al principio.

Muchas de las llamadas formaciones de psicoterapeutas, ofrecen la materia de técnica psicoanalítica, en ella se enseña un conjunto de procedimientos que deben seguirse de manera doctrinaria: se debe establecer un diagnóstico en tres entrevistas, se construye el pronóstico y las líneas de tratamiento; se establecen el contrato y con ello el encuadre; si se trabaja más de dos o tres sesiones a la semana y se está llamado es psicoanálisis, si el supuesto analista habla o trabaja menos de tres sesiones a la semana se trata de un trabajo psicoterapéutico, así dicen esos manuales o supuestas instituciones en las que se imparte esta supuesta formación.

El objeto del conocimiento del psicoanálisis es el inconsciente, ese es el centro del paradigma, lo que se conoce como núcleo duro, es decir, es el elemento fundamental de la propuesta psicoanalítica freudiana; bajo este supuesto, la discusión debe circular alrededor del inconsciente, lo que permite encontrar la pertinencia de la mayoría de las conceptualizaciones y construcciones de cada concepto en campo de la teoría psicoanalítica.

Se trata de construir grandes rutas que conecten los diferentes conceptos, las dis-

61 Espíritu como es entendido por el derecho y las ciencias penales, cuando se habla del espíritu de la ley.

62 Op. cit. Hornstein, p. 120.

63 Un paradigma que no alcanza a revisar sus implicaciones teleológicas y que pierde de vista el objeto sobre el que centra su conocimiento, pierde de inmediato su armazón teórico, conceptual y el campo de pertinencia de su poder explicativo. La técnica no puede ser entendida más que como la dimensión práctica de una teoría.

tintas teorías; sin perder de vista que se trata de una apuesta personal, que nos resulta útil, rápida y adecuada (heurística positiva); pero también son importantes las contrapartes teóricas, las rutas que no nos conducen a ninguna parte o las que nos han extraviado (heurística negativa), ambas heurísticas son indispensables en cualquier proceso de conocimiento; entendiendo al conocimiento como un diálogo, como proceso inacabado, como búsqueda permanente de explicaciones y de más preguntas, como parte de una actitud para con la vida; se trata por lo tanto de algo que va mucho más allá de verificar lo que se piensa, de encontrar los datos que amarran nuestras geniales ideas.

“Si un científico (o matemático) tiene una heurística positiva, él rehúsa sumergirse en la observación. El ‘se tirará en su diván, cerrará sus ojos y se olvidará de los datos’. Ocasionalmente, por supuesto, hará una pregunta astuta a la naturaleza y será alentado por un sí pero no se desanimará con un no de ella.”<sup>64</sup>

Es importante recordar que un científico no es una persona que se encuentra reclutando información desde las fuentes empíricas, se basa en sus modelos y trabaja con ellos, es cierto que en ocasiones deberá regresar a la información empírica para corregir o cambiar aspectos de sus modelos; en el caso del psicoanálisis al no tratarse de un asunto abstracto, su confrontación entre lo empírico con los

modelos que se edifica es permanente y cotidiana. Por ello, son muy importantes los casos clínicos bien documentados. Sin embargo, el inconsciente que es el elemento fundamental del psicoanálisis no es una sustancia o un objeto que podamos observar empíricamente, se trata de una construcción como la que realizan las matemáticas o la física, en donde tomamos noticias de algunos de sus componentes y representaciones pero no de manera directa. La investigación psicoanalítica comienza en donde el relato del paciente entra en una dificultad, en una falla. Donde no puede dar cuenta, cuando la explicación realmente no explica. Entonces entramos en el territorio de lo inconsciente, de eso que finalmente nos empuja o determina de una manera invisible, pero constante. El inconsciente por lo tanto tendrá que ser construido en el proceso analítico, antes las manifestaciones inconscientes serán simplemente desestimadas por las personas, catalogándolas como equívocos, olvidos, etc.

En el psicoanálisis se trata por lo tanto de un esquema que fue construido a partir de las dudas y problemas que surgían al interrogar al síntoma, al malestar que provoca observar los estrechos márgenes de la voluntad. Se elaboró así la idea del inconsciente ya con un entretrejo conceptual que permitía obtener más información, ahora para contraponerlos a la teoría y depurar sus alcances y posibilidades explicativas. El concepto de lo

64 Braunstein Néstor. *Freudiano y Lacaniano*. Ed. Manantial, p. 55.

inconsciente no surge por una arbitraria especulación, ni se trata de localizar una serie de fenómenos que se encontraban ahí (el inconsciente es inventado, no descubierto); es ese entretejido conceptual lo que nos permite mirar algo que antes nadie miraba ¿la relatividad siempre ha estado ahí? También es importante señalar que el pensamiento de Freud no pertenece a una tradición disciplinaria en la que simplemente se inscribe y camina en una dirección prefijada, él es un explorador de continentes desconocidos y por él descubiertos, él es el primer cartógrafo de esos territorios y el cronista así como su primer colonizador, de un mundo freudiano.

Es frente a lo dicho por Freud que surge en nosotros la necesidad de seguir los antecedentes bibliográficos, las lecturas que realizó y que no hizo, los problemas con los que se enfrentó y cómo obtuvo las soluciones. Freud define el conocer como: “introducir las debidas representaciones abstractas, cuya aplicación a la materia prima de la observación, hagan nacer de ella el orden y la transparencia”. Esta observación es primordial, para entender el lugar de la teoría en la práctica del psicoanálisis, así como el lugar de la teoría para explicar, lo que sería un caos si en ésta no existieran los marcos de referencia que introducen las teorías. El psicoanálisis se centra en el inconsciente, no en el *ello*, el *yo*, el *súper yo*, el ideal del *yo*, ni en las pulsiones. Es decir, el psicoanálisis como unidad de discurso, tiene teorías, cada una con peso específico

dentro de la generalidad con la que se relaciona, por ello no puede modificarse el lugar o la importancia de un sólo concepto, sin que ello genere un efecto multiplicador y expansivo que modifica el conjunto paradigmático y por lo tanto sin que esto modifique los alcances y poder explicativo. La posibilidad de dar cuenta de las cosas, se fundamenta en la teoría del inconsciente, en tanto es esta teoría la que, al interior del paradigma psicoanalítico, recibe la encomienda de ser el soporte y objeto de su conocimiento y de su práctica. Así el modelo lakatosiano nos es útil como propone Braunstein, para echar una mirada de conjunto al psicoanálisis, porque señala que no todas las distintas teorías, tienen el mismo nivel de elaboración, ni la misma importancia, ni el mismo peso dentro de un determinado dominio explicativo. El armazón total de un campo se realiza a partir de la articulación de diferentes teorías, esta articulación será resultado del orden que establezcamos entre cada una de estas teorías y su grado de dependencia con el núcleo duro de la propuesta general, que se transforma en centro neurológico del propio campo.

La astrofísica, sólo puede hacer abordables los fenómenos que ocurren en el vasto espacio exterior, introduciendo nociones y conceptos abstractos que surgen de las dudas y problemas que se plantean los físicos, esa es exactamente la manera en que proceden los psicoanalistas para resolver tal o cual fenómeno concreto que no logran comprender, sin estas explica-



ciones teóricas el asunto empírico no sería abordable, de hecho parece como un gran desorden, un caos si no intervienen los entramados teóricos, que son sus complejas construcciones, introducen las representaciones abstractas, cuya aplicación a la observación, hacen nacer de esta experiencia el orden y la transparencia; construyen incluso sus propios parámetros de observación y formas de apropiarse de ese conocimiento.

“La epistemología lakatosiana es perfectamente compatible con el programa de investigación que es el psicoanálisis. Fácil es reconocer el núcleo duro de nuestra propuesta, el cinturón protector de hipótesis auxiliares, los procesos a través de los cuales juzgamos de la fecundidad heurística del saber que alcanzamos, los fines que perseguimos con nuestra actividad y cómo ellos determinan lo que hacemos para lograrlos.”<sup>65</sup>

Es sobre este aspecto central, que existen divergencias, ya que podemos encontrar teorías que se abrogan el término de ser psicoanalíticas pero centran su reflexión en: los traumas, en las familias disfuncionales, en los procesos de objetualización, la constitución del *self*, los problemas de adaptación, etc., lo que imprime características que a la luz del paradigma original son transformados en ruido que enturbia a las definiciones propiamente psicoanalíticas, ya que par-

ten de otra perspectiva y se dirigen a otro objeto de investigación, con lo que se genera una nueva reflexión y por lo tanto su clínica se dirige a fines completamente diferentes. Con ello quiero decir que incluso un mismo concepto como el de inconsciente, varía de una escuela a otra, del que hablan en la escuela del *self* no tiene nada que ver con la de Mahler, Jung, Adler, Freud o Lacan.

El que se tome uno u otro objeto como centro de conocimiento tiene efectos multiplicadores sobre el conjunto del campo paradigmático, y por supuesto en su práctica o aplicación. Con lo que podemos llegar a la conclusión de que no todo lo que se reconoce en el campo teórico como psicoanalítico es psicoanalítico.

“La teoría freudiana es un sistema conceptual que articula el concepto de inconsciente con otras (expresión, deseo, proceso primario, pulsiones, aparato psíquico [...] resistencia, etc. El inconsciente es el objeto central teórico, pero es toda la constelación conceptual la que hace a la organicidad de la teoría psicoanalítica”<sup>66</sup>

Todo lo anterior se refiere a la constitución de lo que podríamos llamar un paradigma psicoanalítico con el centro o núcleo duro en la teoría del inconsciente. Hornstein considera legítimo llamar al psicoanálisis una disciplina científica y nos dice: “El psicoanálisis se instala en otra

65 Braunstein. *Idem.*, p. 56.

66 Hornstein. *Op. cit.*, p. 122.

región, redefiniendo el dominio de los objetos susceptibles de conocimiento y transformando la problemática precedente, al cambiar la base teórica y la matriz teórica del tipo de preguntas que le hace a su objeto [...] A partir de ese trabajo teórico, una ciencia nueva conquista su derecho a la autonomía, anulando los discursos precientíficos precedentes y produciendo validaciones o invalidaciones en el interior de las filosofías implicadas [...]”<sup>67</sup>. Concuero con los argumentos presentados por Hornstein ya que son suficientes para justificar que el psicoanálisis es científico (aunque deberíamos saber qué gana o qué pierde el psicoanálisis siendo científico). Concuero con que se trata de una disciplina rigurosa, con una clara consistencia teórica y conceptual, consecuente con su práctica clínica y que promueve la construcción de herramientas y técnicas que permitan y faciliten el abordaje clínico. Todo lo anterior es necesario para que una disciplina pueda ser llamada científica, si lo que nos interesa es el reconocimiento, para que éste sea otorgado se requiere que la comunidad de científicos así lo observe, lo que nos conduce además de los criterios de seriedad y rigor argumentativo a los juicios políticos; a las modas académicas, etc.

En resumen, Hornstein propone que el psicoanálisis, tiene todos los elementos justificatorios, para reclamar con justicia el que sea reconocido como una disciplina científica.

67 Hornstein. Op. cit., p. 121.

Además Freud, dice que la teoría psicoanalítica, se va construyendo al introducir las debidas representaciones abstractas, que permiten aclarar fenómenos que de otra manera pasarían confundidos, indiferenciados unos de otros. Sin embargo éste autor como Freud y muchos otros confían demasiado en el poder de la autocrítica; cuando la historia nos ha demostrado lo contrario, la facilidad con la que se realiza el engaño en prácticamente todas las disciplinas al autojustificarse y autoverificarse; se cree que los científicos, simplemente por serlo, son automáticamente gente autocrítica, honrada y honesta sin intereses extra científicos.

Otro extraordinario artículo que desarrolla de manera ejemplar el tema que nos ocupa, es el de Koltenuik, *Ubicación epistemológica del psicoanálisis*, publicado por la revista de la Sociedad Psicoanalítica Mexicana en el año de 1990. Coincido con el autor, cuando propone que es necesario ir más allá de una autoargumentación de que la teoría psicoanalítica se vea a sí misma como científica. Se trata de una actitud que ha lastimado profundamente al campo del conocimiento psicoanalítico, a la práctica y al prestigio de los psicoanalistas omnipotentes, que lo saben todo sobre casi todo y se reconocen como capaces de autocorregirse sin la necesidad de un otro, que represente la alteridad, siempre deslegitimando a la crítica.

“El nuestro [el psicoanálisis], como cualquier otro dominio del saber, está sometido a la crítica, tanto interna como externa, en cuanto a la relación que sostenemos con este dominio y que es indisociable de los textos que lo han fundado y que lo delimitan. No es cuestión de dogmatismo ni de totalitarismo ni de aplicación ciega del principio de autoridad lo que nos lleva a tener que definir, una y otra vez, lo que cabe dentro de nuestro campo (freudiano) y lo que no”<sup>68</sup>.

Braunstein nos advierte del peligro que existe al huir de la crítica; lleva a las propuestas a anquilosarse, estancarse como un río que pierde su caudal; estas corrientes pseudoteóricas se acercan a las actitudes dogmáticas, cerradas frente a la crítica; de la misma manera señala la relevancia que tiene delimitar un dominio, mostrar lo que es pertinente al campo del psicoanálisis y lo que no lo es.

La crítica como forma de conocimiento es principalmente diálogo, en donde lo que fluye son argumentos, son juicios que dan cuenta de cada una de las propuestas, sin embargo, es la crítica a lo que son más resistentes las instituciones psicoanalíticas, actitud que se muestra en sus maneras doctrinarias de enseñanza.

Al dar cuenta del carácter científico del psicoanálisis, por lo general, se llega a

una tautología encubierta, en la que evidentemente sólo participan psicoanalistas, escriben para ellos mismos, con la esperanza de que sean leídos por otros; somos los psicoanalistas los que estamos aparentemente preocupados por el estatus de legitimidad científica de nuestro campo, pero cuando leemos algún argumento opuesto, sea este inteligentemente construido o no, no es retomado, no es discutido por la comunidad psicoanalítica. Se actúa con ignorancia o con miedo, simplemente efecto de nuestras maneras endogámicas de relacionarnos y de generar propuestas teóricas.

El asunto de la científicidad del paradigma psicoanalítico ha ocupado a algunos de los epistemólogos más reconocidos, quienes lo consideran el anatema de lo que sería una disciplina científica, las argumentaciones de estos epistemólogos nos preocupan a algunos psicoanalistas y debemos generar un diálogo con estas posiciones, pero sólo con la inclusión que hagamos a la crítica dentro de nuestra forma de pensar. Hornstein nos dice: “Los epistemólogos anglosajones han tenido dificultades en ubicar las teorías psicoanalíticas y en general han negado todo carácter científico [...] al psicoanálisis”<sup>69</sup> y continúa: “En resumen: cada ciencia debe producir en cada momento histórico sus propias normas de verdad”<sup>70</sup>. Sin embargo el asunto de construir sistemas

68 Braunstein. Op. cit., p. 56.

69 Hornstein. Op. cit., p. 123.

70 Ibid.

y formas de autoverificabilidad, de autocorrección y de verdad, no lo debería realizar cada disciplina de manera aislada o clandestina, tendría que hacerse de manera abierta para que surjan comentarios y críticas que provengan de los más diferentes ámbitos disciplinarios.

Es en este último punto donde Kolteniuk, como psicoanalista y como estudioso de la filosofía intenta construir un argumento de reconocimiento de la cientificidad del psicoanálisis por una vía que intenta conciliar dos propuestas aparentemente opuestas: la que propone la hermenéutica y la del psicoanálisis como una ciencia natural. “[...] el psicoanálisis no se reduce a los textos freudianos, nace ahí. Pero en dichos textos se encuentran afirmaciones claras y contundentes de que el psicoanálisis debe ubicarse como ciencia natural. Por otra parte, descubrimos también elementos que nos permiten ubicarlo como disciplina hermenéutica”<sup>71</sup>.

Para el autor, las diferentes escuelas y corrientes psicoanalíticas que surgieron después de Freud se han desarrollado a partir de las diferentes posibilidades que ofrece la legitimación científica, desde las de corte hermenéutico hasta las corrientes de vertiente positivista o “empírica natural”, como por ejemplo la *psicología del self*. Kolteniuk señala acertadamente que en Freud podemos rastrear un embrión que representa varias posiciones epistemológi-

cas cuyo contenido hermana o bien divorcia al psicoanálisis de diversas posiciones científicas, es por ello que acudimos al texto freudiano para defender casi cualquier punto de vista e incluso posiciones opuestas entre sí. La falacia *ad baculum* trata de los argumentos que se justifican como ciertos o verdaderos por ser propuestos o presentados por una persona con prestigio, se busca fortalecer un argumento apoyándose en la autoridad del autor. Hecho que supondría una suerte de construcciones tramposas, sostenidas a partir de falacias o sofismas que permite proponer cualquier tipo de argumentación a partir de que lo dijo Freud. Es por esta razón que Kolteniuk propone orientarse hacia el objeto de estudio del psicoanálisis en el intento por inferir el tipo de ciencia o disciplina de que se trata, más que legitimar una posición a partir de citas escogidas arbitrariamente y descontextualizadas.

Sin embargo, dicha propuesta nos coloca en el lugar de origen mismo, en tanto existen propuestas epistemológicas que sitúan diferentes objetos de estudio para el psicoanálisis. Kolteniuk revisa en forma crítica dichas propuestas, parte desde los supuestos biologicistas y organicistas que identifican lo mental como un simple efecto del accionar neurológico, es decir: de la acción del cerebro, se trata de una propuesta excesivamente simplista, si se realiza cualquier revisión minuciosa; pasa después al reduccionismo conductista que

71 Kolteniuk, Ubicación epistemológica del psicoanálisis. *Revista de la Sociedad Mexicana de Psicoanálisis*, 1990, p. 116.

concibe al psicoanálisis como una dinámica de estímulo-respuesta; señala sin dificultad que también se trata de una propuesta profundamente esquemática y acartonada, presenta además a las perspectivas sociologicistas (surgida de las corrientes pedagógicas o derivadas del materialismo histórico) cuyo intento es desenmascarar los procesos de enajenación ideológica, mostrando que se trata de perspectivas de corto alcance explicativo; critica asimismo tanto al reduccionismo lingüístico que vislumbra al sujeto como un texto hablado por el lenguaje, como al reduccionismo funcionalista desarrollado por Raport, y a la *psicología del self* o *del yo* que define a la conducta como objeto de estudio del psicoanálisis; finalmente se dirige a Lacan, de quien piensa que si bien señala acertadamente al inconsciente como objeto de estudio del psicoanálisis, ello resulta insuficiente en tanto deja fuera otros temas y problemas que serían también objeto de estudio del psicoanálisis. El error de Kolteniuk al revisar este punto es el de no darle el peso que tiene al inconsciente dentro del campo paradigmático del psicoanálisis, como núcleo duro. El psicoanálisis no estudia únicamente al inconsciente, no se trata de eso, en su ámbito de competencia estudia y trabaja con otras instancias psíquicas, con otras ínsulas del psiquismo, pero a partir del eje articulador del inconsciente.

“En síntesis, si Freud introduce una ciencia o una disciplina que tiene como fun-

damento sistemas representacionales cargados pulsionalmente, almacenados e inscritos como escritura, con procesos secundarios y primarios; escritura estratificada que, a su vez, se ubica en distintos espacios que dividen al sujeto y lo alienen, que además organizan objetos internos y la imagen del yo y que se configuran como estructuras funcionales [...] En esencia, el objeto de estudio del psicoanálisis son los sistemas representacionales y sus vicisitudes. Al decir ‘vicisitudes’ se implica sus destinos como objetos internos, imágenes del yo y estructuras. Ese es el objeto de estudio del psicoanálisis. En última instancia, los sistemas representacionales cargados pulsionalmente: las pulsiones y las representaciones”<sup>72</sup>.

Kolteniuk desliza su propuesta con base en las ciencias cognitivas, que aún mantienen la herencia piagetiana. En donde el centro de la problemática es la manera en que subjetivamos, en que representamos la “realidad”; a partir de la cual nos relacionamos con nosotros mismos y con el mundo. La base de la epistemología genética, es la de dar cuenta de los procesos mentales que los niños ponen en juego para subjetivar y entender la realidad, sin embargo aparece la idea de una realidad independiente del sujeto que este tiene que comprender, mientras que el psicoanálisis muestra que es la realidad un producto de la subjetividad, se trata entonces de una construcción psíquica, por lo que no exis-

72 Kolteniuk, p. 121.

te una realidad independiente, siempre se trata de una realidad psíquica.

Como ya he señalado comparto el punto de vista de que las pulsiones y sus representaciones son imprescindibles para el paradigma psicoanalítico, pero lo son por su articulación con el resto de las categorías e instancias psíquicas, que a su vez se articulan supeditadamente con la noción de inconsciente.

Sin embargo, el autor no soporta su propia propuesta, por lo que localiza algunas citas de Freud que lo respaldan y cae en lo que critica, al argumentar que es posible encontrar en Freud este objeto de investigación del psicoanálisis, sin embargo como él mismo señala podemos encontrar esa cita y cualquier otra contraria, apoyándonos en referencias y comentarios, ya que lo que encontramos es una constelación de problemas de investigación. Por tratarse de un pensamiento que fue cambiando, en donde se afirman cosas que se desechan después; por qué existen inconsistencias, errores, etc. Sin embargo es muy difícil sustraerse de esta manera de proceder.

Kolteniuk concluye: “mi postura [...] es que [el psicoanálisis] es una disciplina híbrida y que todo intento por negar la pertinencia a una o a la otra [ciencia natural o disciplina hermenéutica]; como todo intento por deducir que el objeto de estudio del psicoanálisis no es empírico, que es de primer nivel de abstracción porque son entidades no observables, constituye una falacia que tenemos que cuidar de evitar”.

Esta perspectiva es muy interesante puesto que abre el campo disciplinario del psicoanálisis, pero me gustaría regresar a alguno de los planteamientos presentados al principio y es que el psicoanálisis al intentar dar cuenta de la condición y subjetividad humana, debe nutrirse de diferentes fuentes, abrevar de los más diversos campos disciplinarios.

Por lo que las parcelas disciplinarias, constituidas por las universidades no pueden explicar la naturaleza del psicoanálisis, por la estrechez de los campos en donde son pertinentes.

El campo del psicoanálisis puede ser visto de manera preliminar como híbrido; aunque progresivamente iremos afinando esta propuesta.

Es evidente que un prolegómeno para identificar la pertinencia de una ciencia no es el carácter empírico de su objeto de estudio, la física sería una de las ciencias más abstractas y resultaría absurdo cuestionar su estatuto de legitimidad, porque el concepto masa o energía no es empírico, lo que sucede con la noción de inconsciente, toda palabra en cualquier caso no es alusiva, construye el objeto del que se habla, por lo que siempre se encuentra en estos supuestos niveles de abstracción y simultáneamente genera al objeto del que habla.

Desde el primer momento Kolteniuk menciona que: “el problema de la ubicación epistemológica del psicoanálisis va a ser abordado dentro del contexto de la

polémica actual que gira en torno a la naturaleza del saber psicoanalítico. Dicha polémica se halla compuesta por las dos principales posiciones [...] me estoy refiriendo a la corriente positivista y a la corriente hermenéutica”<sup>73</sup>.

Es triste que no cite a quienes considera representantes de cada una de las posturas, ni tampoco el por qué puede localizarlos en esas dos grandes corrientes del pensamiento (que él entiende como simétricas pero opuestas). Bajo esta propuesta, resultaría un contrasentido pensar en una hermenéutica positivista o un positivismo hermenéutico, pero eso será discutido en su respectivo momento.

Kolteniuk presenta como inicio de su línea expositiva la definición de lo que considera *ubicación epistemológica*: “entiendo la ubicación de la disciplina psicoanalítica dentro del marco del saber humano; esto es, dentro del conjunto de disciplinas que suelen llamarse científicas, o que ofrecen un conocimiento o un saber que puede ser fuente de verdades, falsedades, predicciones, manejo o control de ciertas variables que proporcionan un dominio de conocimiento sobre un sector de la realidad”<sup>74</sup>.

Ubicación epistemológica presupone, la localización de un campo a partir de otros campos, la referencia, la comparación son fundamentales si queremos obtener las

coordenadas que nos permitan ubicar epistemológicamente al psicoanálisis.

Pero no podemos presuponer que existe una realidad independiente del sujeto, que está ahí y que entonces el propósito de las disciplinas científicas es explicarlas. Eso es falso, la teoría no sólo crea las normas de observación sino lo que puede y debe ser observado, son sus propias preguntas lo que delimita lo que es posible de comprender y lo que no, si no hay preguntas muchas cosas pasarán inadvertidamente frente a la supuesta mira escrupulosa de la investigación científica; pero desde la ficción que supone una realidad preexistente, ésta ha sido parcelada y se han apropiado de los diferentes dominios lo que son las distintas disciplinas, al psicoanálisis le compete la realidad psíquica no las cosas en sí, cada disciplina genera una teoría que construye su campo y el objeto, a partir de procesos de delimitación o invención.

Lo anterior significa que la posibilidad del saber humano debe ubicarse en el conjunto de disciplinas que solemos llamar científicas y aunque es clara en esta afirmación, debemos subrayarla y no darla por hecho, ya que la intención por delimitar el dominio del psicoanálisis al interior de un espacio pertinentemente como ‘científico’, es precisamente parte de la dificultad que entraña la discusión sobre la cientificidad del psicoanálisis, es

73 Op. cit., p. 107.

74 Op. cit., p. 107.



en este punto en el que yo pretendo resaltar además el de examinar las correspondencias y diferencias del psicoanálisis con las ciencias, las artes y la filosofía.

“La verdad de la hipótesis en un campo científico establecido, se reconoce por el orden que ella da al conjunto del campo en tanto que este tiene su estatuto, estatuto que no se puede definir de otro modo que por el consentimiento de todos aquellos que están autorizados en este campo; dicho de otro modo, el estatuto del campo científico es universitario”<sup>75</sup>.

El campus universitario es un espacio político, no indiferente a las luchas por el poder de grupos que en su intento por ganar no se detienen al desprestigiar otros campos del conocimiento.

Koltenuik nos conduce por la ruta de Wilhelm Dilthey, (la *Weltanschauung*) para quien en el siglo XIX coexistían dos grandes grupos o familias de ciencias: las de la naturaleza y las humanas: “[...] las ciencias naturales pretenderían emplear una serie de métodos como la experimentación y recursos técnicos como el lenguaje matemático y la cuantificación numérica, para buscar la precisión cada vez mayor en sus hipótesis y sus explicaciones, mientras que las ciencias humanas pretenderían rechazar todo recurso de cuantificación, matemático, de precisión

y más bien intentarían desentrañar el significado de la producción simbólica del hombre. El comprender el sentido sería la pretensión de las ciencias humanas, desde este punto de vista, y -a diferencia de la experimentación- los grupos de control, la cuantificación y la búsqueda de leyes generales- la metodología de las ciencias humanas sería hermenéutica.”<sup>76</sup>. Este argumento es verdaderamente falaz, parte de que el conocimiento si no es positivista es hermenéutico, como si fueran las únicas dos posibilidades, sin embargo existen muchas otras formas de conocimiento, además de que el positivismo y la hermenéutica, dicho sea de paso, no se excluyen, existen posiciones hermenéuticas de corte positivista.

Pero regresemos con el autor a la condición híbrida del psicoanálisis en donde nos sitúa frente a dos posibilidades de origen “¿Qué clase de saber, qué clase de ciencia es el psicoanálisis, es una ciencia natural o pertenece a una disciplina hermenéutica?”<sup>77</sup>. Comienza con los llamados positivistas lógicos del conocido Círculo de Viena y propone que la única ciencia es la natural y que las ciencias humanas no son ciencias. Sin embargo, antes de seguir con la exposición del autor quiero mostrar que esta división entre ciencias humanas y naturales es falsa; primero porque el padre del positivismo Augusto Comte es quien propone a la

75 Braunstein. Op. cit., p. 49.

76 Koltenuik, pp. 108-109.

77 Koltenuik, p. 109.

Sociología como una nueva ciencia que integre los diferentes conocimientos del hombre para constituir una ciencia; en segundo lugar contamos con el ejemplo de trabajos en los que se han integrado ambas visiones (cuantitativa y cualitativa) para construir y buscar leyes del comportamiento social, tal es el caso de algunos trabajos como el de Durkheim sobre el suicidio. En donde se trata de explicar el comportamiento de este fenómeno a partir de examinar un buen número de variables que intervienen: desde la temperatura, la estación del año; las características sociales, familiares, etc.

En la antropología, B. Tylor, Malinowski, Radcliffe Brawn, E. Pritchard, Fracer, Mauss, etc., buscan las leyes del comportamiento humano y sociocultural, incluso el propio Eduard Sapir desde la lingüística está preocupado por preguntas como éstas: ¿pensamos como hablamos?, ¿hablamos como pensamos?, interrogantes que nos remiten a problemas de investigación que intentan ir más allá de la simple clasificación que intenta meter el mundo en dos recipientes: el positivismo *versus* la hermenéutica, o bien el modernismo *versus* el postmodernismo, ciencias humanas *versus* ciencias naturales.

Por todo lo anterior, me parece que los marcos explicativos de Kolteniuk resultan “forzados” aunque profundamente difundidos y aceptados, por que no cri-

tica las taxonomías existentes, las emplea. ¿El psicoanálisis es entonces hermenéutica o ciencia natural?, pero más allá propone que: “contestar las objeciones que la filosofía de la ciencia positivista plantea al psicoanálisis, y me propongo demostrar que cumple con bastantes -si no con todos- de los requisitos que postula esta posición”<sup>78</sup>, ese es exactamente el problema, que es muy fácil verificar y comprobar, es un asunto de simple agudeza deductiva e inductiva; ¿pero sí podemos comprobar lo que buscamos? es un argumento para mostrar que el psicoanalista cumple con cualquier requisito que deseemos que cumpla, ¿pero qué es el psicoanálisis?, se advierte que si bien la propuesta antes referida fue legítimamente corroborada por un complejo conjunto de argumentos, la intención primordial es hacer creer que el autor ha realizado un riguroso, severo y concienzudo trabajo de reflexión cuya conclusión es que el psicoanálisis, efectivamente, es científico.

El resultante trabajo muestra una manera poco científica de presentar una argumentación y constituye más bien un inteligente uso de argumentos. Evidentemente de esta manera el psicoanálisis es entendido como una disciplina híbrida ya que podemos sustentar que el psicoanálisis es simultáneamente: positivista y antipositivista; hermenéutico y contrahermenéutico; una ciencia natural y su opuesto, una ciencia del hombre.

78 Op. cit., p. 112.

Lo importante no es verificar sino falsear, mostrar las inconsistencias, lo que no es pertinente, lo que no se puede explicar a partir de un campo paradigmático, falsear resulta entonces más útil que verificar para el análisis epistemológico. De hecho esa es la crítica que realiza Popper; la laxitud de la teoría psicoanalítica que se autolegitima y no presenta sus inconsistencias, lo que no puede explicar, simplemente verifica. A continuación se verifica que también es legítimamente el psicoanálisis una ciencia hermenéutica.

“El psicoanálisis sería una disciplina esencialmente hermenéutica. ¿Por qué? Primero porque su objeto de estudio no es un objeto natural, es la subjetividad”<sup>79</sup>.

La primer propuesta de que el psicoanálisis sea entendido como una disciplina hermenéutica se la debemos a Paul Ricoeur, en su trabajo titulado “De la interpretación un ensayo sobre Freud”<sup>80</sup> en el que concibe al hombre como “logos”, es decir, que es sujeto a un desciframiento, a un análisis desde los diferentes significados ocultos; desde esta perspectiva, por supuesto se puede sustentar con legitimidad que el psicoanálisis es una disciplina hermenéutica; ya que lo que constituye propiamente lo humano es el *logos*, que es con lo que no estamos de acuerdo un grupo de psicoanalistas, ya que el hombre es mucho más que *logos*, el ello, el inconsciente, la propia pulsión. Pero aún

es más importante la falta, la diferencia que la condición para el *logos*.

Sin embargo este planteamiento ha sido desarrollado por Habermas como veremos más adelante de una forma más rigurosa, compleja e interesante; por otro lado el hecho de que en la cita de Koltenuik se proponga al psicoanálisis como hermenéutica, porque su objeto de estudio no es natural, hermanaría al psicoanálisis con las matemáticas, además de que me he ocupado antes de la problemática del estatuto mismo de lo que es la realidad, pero sostener que un objeto de investigación es tal porque atiende a la sustancialidad o insustancialidad, es un planteamiento equivocado porque nos conduce a preguntas sobre la sustancialidad de conceptos como energía, infinito, fotosíntesis, muerte, axioma, relatividad, etc. Por otro lado, es falso afirmar que el objeto de estudio del psicoanálisis es la subjetividad, después de todo qué tan subjetivo es un acto fallido, un lapsus, un sueño, un asesinato, un delirio, fracasar en la vida, tener migrañas; incluso podemos hablar de los procesos de objetualización, de materialización de los procesos psíquicos, de fenómenos conversivos e incluso psicósomáticos. Lo subjetivo es empleado entonces de manera sumamente ambigua ¿cuáles serían los objetos de estudio naturales? Es necesario continuar con la propuesta hermenéutica que justifica al psicoanálisis como ciencia del análisis y del sentido, ya que en la actuali-

79 Koltenuik. *Ibid.*

80 En español se llamó, Freud: una interpretación de la cultura.

dad ha vuelto a cobrar importancia, como sucediera en los años setenta con la propuesta hermenéutica de Ricoeur.

Una disciplina hermenéutica tiene como principal objetivo desentrañar el significado oculto detrás del texto, del conjunto de signos que se le ofrecen al intérprete para su desciframiento [...] Es la búsqueda del significado o del sentido que está detrás del texto, la tarea de la hermenéutica. Este texto es único, es singular, el sentido que intenta desentrañar es el que nos lleva a la búsqueda de la comprensión cada vez más amplia y más profunda del texto hasta cierto límite, porque, por definición, en la hermenéutica ningún desentrañamiento llega al final, siempre es posible enriquecer, completar, profundizar en el sentido oculto del texto<sup>81</sup>.

El territorio textual en el que el psicoanálisis se desarrolla entonces al proceder en esta tarea interpretativa, nos dice Kolteniuk, que dice Ricoeur, que dice Habermas ello a través de una serie de pasos. Propone que el psicoanálisis trata de desentrañar la verdad oculta, como la arqueología que debe desenterrar los restos, después reconstruir y a partir de lo encontrado se interpreta y deduce la forma de vida de los habitantes que se encontraban en ese sitio. Este ejercicio es válido si cuando Freud nos habla de sepultamiento del *Complejo de Edipo*, lo tomamos de una manera textual, sin embargo es un problema epistemológico tomar al inconsciente como un texto que

remite a otro texto, que remite a la posibilidad de traducción o interpretación de un texto inconsciente a un texto consciente. El psicoanálisis es entonces un ejercicio de traducción o desciframiento.

La metodología hermenéutica es muy interesante y con amplísimas posibilidades, sería difícil estudiar los textos de todos los autores importantes desde otra perspectiva, ya que la hermenéutica permite realizar análisis fecundos y críticos. Pero eso es una forma de emplear a la hermenéutica, en la tarea de estudiar un texto, lo que no es posible es el de legitimar el valor de la hermenéutica en la práctica clínica, esto cae más en lo que Freud llamó: *furor analizandis*, además del lugar que le han querido dar en la construcción teórica, aunque de estos me ocuparé posteriormente. ¿Pero de que se trata la labor hermenéutica? ¿Existe una hermenéutica o varias?

Primero se busca la comprensión de lo individual y lo singular, pero desde la interioridad del mismo texto, del propio objeto de estudio, no desde fuera, no es un abordaje desde la exterioridad sino que surge de la interioridad, desde el mismo contexto del objeto de estudio. Implica un compromiso total con la subjetividad del investigador, no es posible eliminarla como indeseable o contaminante, sino al contrario, la subjetividad es la fuente de conocimiento, de contacto con los símbolos que vamos a descifrar. Por otra parte, implica un diálogo abierto y constante con los textos y objetos; no es una posición cerrada, es un diálogo donde la inter-

81 Kolteniuk. Op. cit., p. 113.

pretación -siempre incompleta- se verá enriquecida y corregida a la luz del encuentro de nuevos sentidos<sup>82</sup>.

Es una metodología como otras que intentan universalizar a partir de normas y procedimientos el camino de la investigación y de la clínica, con lo que crea una propia perspectiva metodológica; sin embargo esta perspectiva tiene como problema secundario, que construye santones y héroes, producidos por lecturas que se dirigen más a las de corte exegético (que sería una posibilidad hermenéutica), donde lo que se intenta es salvar el sentido, la lógica y la progresión conceptual de los autores, un autor se equivoca, escribe para un imaginado lector, habla desde un lugar situado en la historia, desde una determinada posición ideológica, con el instrumental teórico que le dan sus lecturas, etc. En esta posición hermenéutica, al prescindir de la exterioridad, de las otras miradas, tienden a engrandecer las propuestas de los autores. Para palear algo de esta problemática, existen otras posiciones hermenéuticas que nos recuerdan que el trabajo que debe realizarse con las fuentes documentales, es como lo hace el análisis histórico e historiográfico. La producción teórica debe ser leída entonces desde una múltiple perspectiva, tratando siempre de discutir críticamente con el autor. Eso no significa que lo producido por un determinado autor deba ser en todos los casos reducido a un periodo de vigencia de su

discurso, como si lo nuevo necesariamente al incluir lo pasado fuera mejor, esta actitud impide entender a los autores clásicos como Sócrates, que al referirse a problemas de carácter estructural tienen vigencia mientras el hombre sea hombre. La metodología propuesta es entonces muy útil para estudiar textos, sin embargo cabría la pregunta, ¿existe algún consenso sobre lo que es hermenéutica?

“El método hermenéutico implica la ubicación del símbolo dentro de su contexto u horizonte semántico [...] se logra mediante un pasaje dialéctico, de la parte al todo y del todo a la parte”<sup>83</sup>.

Si seguimos con severidad el empleo de cada una de los conceptos en la propuesta freudiana, descubrimos que son categorías, que remiten a un campo semántico que en general identifica ideas muy precisas, sin embargo en general son empaladas de manera equívoca, ampliando su campo semántico y perdiendo consecuentemente su poder explicativo. Por ello, es posible usar esta característica de la lectura hermenéutica, que intenta vincular las categorías con el conjunto de la obra, lo que le permite regresar el lustre perdido por el desgaste de un empleo grosero que tiende a vulgarizar un cuerpo de conocimiento.

“La comprensión, decía, de los textos o de las personas deberá hacerse en los tér-

82 Kolteniuk, p. 114.

83 Kolteniuk, pp. 114-115.

minos mismos de la persona o del texto, no en otros términos”<sup>84</sup> Este es el punto clave frente a la diferencia de emplear a esta clase de hermenéutica como un poderoso método de estudio de los textos clásicos, frente al equívoco como se mostrará adelante de emplear al método hermenéutico en la práctica clínica, en la que se transforma el decir y la estructura misma del lenguaje en un texto dispuesto a ser interpretado, donde el acento de la práctica consiste en comprender, entender de manera intelectual lo que centra la labor analítica a un ejercicio concienialista y racionalista, traducir el arcaico lenguaje inconsciente; el psicoanálisis va más allá, incluso al producir efectos que escapan al mundo visto como un texto. Por ejemplo el caso de las inscripciones propuestas por Freud en la famosa carta 52 para dar cuenta del aparato de la memoria, o aún antes en su ensayo sobre las afasias en donde propone el aparato del lenguaje, la hermenéutica no tiene cabida ni en el análisis de los efectos de concepto como el de pulsión, sus destinos y sus metas; el concepto de inconsciente, el de ello, o incluso dentro de la escritura propuesta por Jacques Derridá, al desarrollar la categoría de escritura e inscripción de la “diferancia”. En todo esto la hermenéutica no tiene cabida. Ya que no se trata de comprender, ni de encontrar sentido.

En la labor hermenéutica lo que se busca es develar las causas latentes, implícitas y

hacer explícitas, a través de un rigor metodológico que apuesta al poder de la conciencia; a la comprensión que podemos realizar de un texto, lo que resulta en una extrema simplicidad de los argumentos, que de alguna manera aniquila parte de los efectos que producen los silencios, los sentimientos, lo incomunicable, los estilos de los hablantes y de los diferentes autores, pero que es difícil de ser referido en términos relativos a textualidad, comprensión y menos a la racionalidad.

“La meta de la interpretación es alcanzar un significado que maximice la comprensión de las partes en los términos del todo, con el logro de coherencia, armonía y consistencia lógica”<sup>85</sup>.

La hermenéutica proporciona para el autor un marco referencial sumamente importante, ya que al ser el sujeto un texto, debe ser entendido y decodificado por él, ello implica que no existen referencias mas que a sí mismo, lo que conduce a estar siempre interpretando; siendo su vida una fuente de producción simbólica inagotable, todo puede ser interpretado. Al examinar el texto transformado en objeto del análisis hermenéutico, se transforma en espejo sobre el espejo en donde una imagen se refleja al infinito; es siguiendo esas imágenes que son el análisis, del análisis, del análisis, del ... El texto desde donde se realiza la supuesta comprensión de esa proyección (texto origi-

84 Koltenuik, p. 115.

85 Ibid.

nal) resulta una autocomprensión. Koltenuik no queda satisfecho en este nivel gnoseológico y subraya el hecho de que la conciencia deja de ser la sede y fundamento del conocimiento. “Si antes con Descartes, la conciencia era el centro, con Nietzsche, con Marx, y con Freud la conciencia viene a ser un epifenómeno determinado, un lugar de engaño, oscuridad y mentira que descentra al sujeto”<sup>86</sup>.

¿Entonces en qué quedamos? si lo que se busca en el psicoanálisis es la interpretación que maximice la comprensión ¿cómo podemos hablar de comprensión si dejamos de lado la conciencia, si el sujeto es mucho más que un texto? Si el yo y la conciencia engañan; no puede ser un lugar más que de engaño, de ocultamiento; el psicoanálisis no es la ciencia de hacer consciente lo inconsciente, porque eso es imposible

El sujeto del que se habla en la hermenéutica, no es el sujeto del psicoanálisis, este segundo es el sujeto del inconsciente; al que se refiere la hermenéutica es el sujeto del enunciado o de la enunciación, es decir puramente a la dimensión que alcanza a comprender la lingüística y la gramática.

“Entonces la concepción del sujeto que la hermenéutica propone para ser abordado -entre otras disciplinas por el psicoanálisis-, es la de que **un sujeto es un texto distorsionado y alienado en busca de interpretación**. En con-

secuencia, esta interpretación pretendería desentrañar cuáles son los determinantes que le son alienados y desconocidos a esa conciencia descentrada”<sup>87</sup>.

Vemos cómo se propone a la persona que va al psicoanálisis como un texto distorsionado, que su malestar consiste en su distorsión, en su condición de alienación y de desconocimiento de sí mismo desde la conciencia; la labor del psicoanalista, es desentrañar ese texto laberíntico y distorsionado del que la persona no sabe nada, para ofrecérselo a la comprensión desde la conciencia, como si en la comprensión fuera fundamental entender; la clínica nos ha mostrado constantemente que no siempre lo que entendemos es suficiente para cambiar o solucionar un problema y que solucionamos problemas sin comprenderlos. Esta línea de la alienación y la enajenación es la que desarrolla ampliamente el freudo-marxismo y los planteamientos de Fromm, Marcuse y Habermas que han retomado el psicoanálisis y que presentaremos posteriormente.

En “La hermenéutica y la epistemología del psicoanálisis” de Mauricio Beuchot nos dice: “El psicoanálisis freudiano ha pasado por el tamiz de los modelos epistemológicos. Algunos epistemólogos lo han descalificado del ámbito científico, a saber, los que postulan los modelos más positivistas [...]; otros, menos reduccionistas dentro de esa co-

86 Koltenuik, p. 116.

87 Ibid., p. 116. (Las “negritas” son mías).



riente, le han querido resarcir cierta científicidad mendigada de esos modelos, que le quedan bastante mal y otros finalmente le han tratado de conferir el estatuto de ciencia y la plena científicidad, aunque peculiar y propia, como lo han hecho quienes prefieren representar el psicoanálisis dentro de modelos de corte hermenéutico”<sup>88</sup>.

Nuevamente aparece la justificación de que como no es positivista es por lo tanto hermenéutica, de verdad me sorprende esa taxonomía de posibilidades científicas para una disciplina. Primero quiero subrayar el hecho de que desde las perspectivas de Kolteniuk, Beuchot, Ricoeur, podemos caer frecuentemente en dos tipos de falacias para soportar el conjunto de nuestros argumentos: las falacias *ad baculum*, adjudicándonos una verdadera lectura de las obras clásicas y, por tanto, es nuestra la interpretación del *verdadero interés* del maestro Freud y del psicoanálisis en general y además caemos en falacias *ad verecundiam*, que se trata de la inferencia a favor de alguna opinión, simplemente porque la comparten otras personas que suponemos con autoridad. Aunque quizá sean las anfibologías, es decir la utilización premeditada de la ambigüedad en un razonamiento, por no tener elemento para dar cuenta de lo que se propone; son todas estas trampas las que se encuentran reinantes en la mayoría de los trabajos que

se refieren a la epistemología del psicoanálisis, el mío no será distinto.

Regresando al trabajo de Beuchot, nos recuerda que: “El texto es la noción principal, pues es el objeto de la hermenéutica”<sup>89</sup>. Sin embargo, me parece, que la contribución principal de este artículo es el de mostrar la necesidad de hablar de hermenéutica en plural, ya que no existe una ‘única posición’ sino varias, así cuando hablamos en singular sobre hermenéutica cabría la pregunta de cuál de ellas se está tratando: ¿la de Dilthey, la de Gadamer, Ricoeur, Habermas, Apel, etc.? Es la pluralidad de posiciones las que rigen las propuestas hermenéuticas. En términos generales, Beuchot intenta demostrar que Freud es en realidad un hermeneuta, para lo cual se sirve de varias artes. Por la importancia que revisten las fundamentaciones de carácter hermenéutico para legitimar que el psicoanálisis sea una ciencia, presento ampliamente el asunto sin añadir más a la discusión de lo que ya se ha expresado.

Miguel Ángel Zarco, en el libro antes citado, nos presenta cuatro artículos sumamente interesantes en los que favorece la línea hermenéutica de Ricoeur. Sin embargo, seis años después cambia de posición y discute la presunta validez hermenéutica. Es por esta particular situación que con su artículo titulado “Her-

88 Beuchot, M., y Blanco, R., *Hermenéutica, Psicoanálisis y Literatura*, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, México, 1990, p. 9.

89 Op. cit., p. 14.

menéutica y Psicoanálisis”, daremos por terminada la discusión sobre el lugar de la hermenéutica para el psicoanálisis.

Zarco subraya que el interés de Ricoeur es el de un filósofo que con todo derecho realiza su propia lectura de los textos freudianos. Ricoeur realiza dicha lectura desde la corriente hermenéutica con base en su tradición religiosa de las interpretaciones exegéticas ya que él es pastor. Pero es responsable Ricoeur del impacto que tendría su trabajo sobre las lecturas que se realicen posteriormente de Freud y la interpretación de la cultura que asumen los propios psicoanalistas, quienes veían a la propuesta ricoeriana como un lugar seguro para construir una ‘epistemología científica’ del psicoanálisis, sin que se corriera el riesgo del escrutinio y la crítica positivista.

“¿Por qué un filósofo como lo es Ricoeur, se aproxima a los escritos freudianos? Dicha aproximación se inscribe en su propio proyecto filosófico. El tema que viene trabajando Ricoeur tiempo atrás es el de la voluntad y lo que la determina; este tema lo ha llevado inevitablemente a la lectura de Freud, ya que el tema de las posibilidades e imposibilidades de la voluntad humana, remiten necesariamente a los trabajos que ha realizado el psicoanálisis, se trata para Ricoeur de entender las motivaciones inconscientes, todo lo que hay de involuntario en el hombre;

para construir una ética sobre los límites de la voluntad: ‘Hacemos lo que no queremos y dejamos de hacer lo que queremos’; parafraseo a San Pablo”<sup>90</sup>.

Efectivamente es un testimonio sobre el fracaso de la voluntad, la imposibilidad desde el reinado de la conciencia de regir todos nuestros actos; la crisis del modelo explicativo sustentado en la conciencia es lo que conduce a Freud como a Ricoeur a mostrar que la razón y el racionalismo no logran advertir, ni dan cuenta de la complejidad de la condición humana y por lo tanto de su hacer; tenemos cientos de evidencias que demuestran que lo que nos gobierna no es la racionalidad, no somos ni lejanamente un animal racional, queremos hacer cosas o dejar de hacerlas sin saber por qué, además de que no podemos escapar de la repetición de acciones que sabemos nos afectan, que nos lastiman o hacen daño.

“Las expresiones del deseo contravienen la supuesta claridad e inmediatez que tradicionalmente se le ha atribuido a la razón. El deseo se manifiesta no a través del lenguaje equívoco o unívoco, sino por medio de un lenguaje multívoco o polisémico. Como sostiene el propio Ricoeur, el hombre del deseo avanza enmascarado”<sup>91</sup> Es decir, lo expresado, lo manifiesto, lo evidente, la conciencia no son más que sinónimos de un cascarón que oculta los orígenes de

90 Zarco Neri, Miguel Angel, “Hermenéutica y Psicoanálisis”, En *Intersticios*, Publicación semestral, Universidad Intercontinental-Escuela de Filosofía, México, año 3, no.5, 1996, pp. 51-62.

91 Zarco, op. cit., p. 56.

las causalidades, que serían: lo oscuro, lo latente, lo inexpresado, lo inconsciente.

Con un gran respeto a la lectura de Ricoeur, Zarco advierte que finalmente el legado freudiano es patrimonio de la humanidad y por ello cualquier persona tiene derecho a incursionar en él. Sin embargo, también nos advierte acerca del lugar en que se desarrolla el psicoanálisis, el cual es diferente al que tienen los textos sobre psicoanálisis, algo semejante a la diferencia entre poesía y poética, o entre la teoría estética y la obra de arte. Pero la insistencia en la búsqueda de sentido y comprensión si bien es algo que se produce en el espacio psicoanalítico, no es todo lo que se produce o realiza en la clínica del psicoanálisis, habría además que considerar la propia dimensión del acto analítico y de otros procesos de los que la conciencia ni se informa, se entera hasta que ve modificada una actitud que venía trabajando analíticamente y la solución parece mágica, porque la conciencia nunca tuvo noticia de los cambios que se venían operando en el interior del aparato psíquico.

“El análisis ‘se mueve de un sentido a otro sentido’ dice Ricoeur, lo cual es cierto si se trata del análisis del escrito [de algún autor como Freud] que se lee y se interpreta, pero no del análisis como praxis en sentido de un trabajo que se distingue de la psicología y de la fenomenología”<sup>92</sup>. Y es este el punto para el cual es sumamente útil la hermenéutica en el estudio y tra-

bajo de los textos, como no lo es en la tarea clínica del psicoanálisis. Visto de esta manera, la hermenéutica quedaría limitada al trabajo del estudio de los textos, sin embargo éstos tampoco quedarían agotados por la labor hermeneuta. En ellos hay mucho más que una búsqueda de sentido, como cuando somos tocados íntimamente por una obra de arte y, sin embargo, no podemos expresar su sentido racionalmente. Es decir, si bien es necesaria la labor hermenéutica en la tarea de conocer, el conocimiento no se limita al campo de pertinencia de la labor hermenéutica. El psicoanálisis sí es en todo ‘otra cosa’ que ni siquiera puede vislumbrarse desde la hermenéutica misma, entendiendo que el texto más que sentido es también un fenómeno de creación y que nos conmueve y sacude.

Continuando el rastreo de Miguel Ángel Zarco, encontramos una revista publicada en 1997, *Espectros del Psicoanálisis*. Contiene un artículo fechado en 1993 titulado “Psicoanálisis: ¿Epistemología, moral o estética?”. Mucho de lo propuesto nos permite colocar un punto final al asunto de la hermenéutica y el psicoanálisis, vínculo aparecido a partir de Ricoeur.

En dicho trabajo, Zarco nos recuerda el interés de Freud por no dejar a la deriva al psicoanálisis y los intereses entremezclados en ello: esterilizarlo, convertirlo en una disciplina hermenéutica, en una medicina, etc. Por ello, siempre hubo cabos

92 Zarco, op.cit., p. 60.

de amarre entre el psicoanálisis y el puerto de la ciencia, era aquí donde debía nutrirse. Sin embargo debe diferenciarse del todo de otros campos disciplinarios: “El psicoanálisis no es psicología ni psiquiatría, es decir, no es una ciencia natural ni una praxis derivada o sometida a las ciencias naturales con exclusividad. Tampoco es filosofía ni en su sentido fenomenológico ni en uno hermenéutico”<sup>93</sup>.

Así, mientras que para algunos autores como Kolteniuk, Beuchot, Ricoeur, entre otros, es muy importante alcanzar la legitimidad del psicoanálisis como una disciplina científica, Zarco nos pone en aviso de los riesgos de ello. Además de mostrar cómo muchas corrientes psicoanalíticas posfreudianas, han mellado el cuerpo de conocimiento del psicoanálisis en aras de que se pareciera a una ciencia.

Zarco destaca el que si bien la teoría psicoanalítica nos muestra el descentramiento en el “interés en el estudio del hombre, de la razón y la conciencia a la sinrazón y el estudio del inconsciente”, desarrollos posteriores a Freud vanalizan este punto fundamental, colocando los diferentes cuerpos de conocimiento en formas “conocidas y familiares”. Generalmente por la vía hermenéutica o positivista.

Se trata en suma, de una propuesta del psicoanálisis desde Freud, que cuestiona directamente la forma de pensar, de co-

nocer y de validar de la filosofía y la ciencia amparadas en la racionalidad.

“[...] la ciencia ligada a la conciencia hace investigación, lo hace con apariencias, con ‘mentiras’ en sentido extra moral. La investigación de esta naturaleza sería como lo concibe Nietzsche, hallar lo que previamente se ha escondido. ¿Cabe entonces hablar de investigación científica ‘rigurosa’ en el ámbito del psicoanálisis?”<sup>94</sup>.

El descentramiento del discurso psicoanalítico de la conciencia es un asunto de capital importancia para la ubicación de las experiencias, teorías, y disciplinas que nutren al psicoanálisis, como lo es la poesía, los mitos, la literatura, el arte, la filosofía, las diferentes ciencias, la lingüística, etc.; podemos entender entonces que el psicoanálisis no es reductible a ser una ciencia, por lo tanto el campo de la epistemología sólo podría dar cuenta de un trozo, de una parte, no de la totalidad del psicoanálisis, que debe ser analizada desde diferentes perspectivas.

Pero regresemos a la pregunta que se formula Miguel Zarco, sobre el rigor científico en la investigación en psicoanálisis, la respuesta a la pregunta es sí. La respuesta es simple aunque dar cuenta de ella no lo resulte tanto. Lo cierto es que no se trata en el psicoanálisis de buscar la validación argumentando que es ciencia o que no lo es,

93 Zarco. Op. cit., p. 13. *Espectros del psicoanálisis: Psicoanálisis: ¿Epistemología, moral o estética?*

94 Zarco. Op. cit., p. 23.

mostrando sus cualidades hermenéuticas, positivistas o materialistas históricas, como ciencia experimental, etc. En rigor, el pensamiento psicoanalítico tiene mucho que ver con la ciencia y la filosofía, más que con otras formas de conocimiento. El psicoanálisis ha generado un *corpus* teórico riguroso. He escuchado y leído a personas que deliberadamente oscurecen sus textos, como si con ello ganaran algo, como si con la dificultad o la inaccesibilidad se hiciera un tratamiento más psicoanalítico. Se trata de un planteamiento ingenuo, pero eficiente, que a manera de 'moda epistemológica' se presenta continuamente: se debe ser oscuro y ambiguo.

Creo que con esto queda claro que el uso de la hermenéutica para intentar legitimar al psicoanálisis es un equívoco. La hermenéutica es simplemente un método, del que se sabe servir la ciencia, el arte, la filosofía, la psicología e incluso el psicoanálisis, pero no de manera total, definitiva ni primordial.

Dentro de las metodologías, además de la hermenéutica encontramos otras que debemos examinar por la supuesta importancia para el psicoanálisis.

Cerraremos este apartado sobre los métodos, mostrando un trabajo acerca de la socrática, la sofística, la dialéctica y la mayéutica, que se presentan en el libro *El pensamiento de Sócrates y el psicoanálisis de Freud*, de Rogel Armengol. En general la perspectiva desde donde realiza su trabajo el autor no la comparto, sin embargo, me parece que se trata de una perspectiva que cuenta con muchos adeptos y que muestran un punto de vista que no podemos dejar pasar por alto, sobre lo que es la crítica al psicoanálisis sobre todo, entendido como psicoterapia, como clínica del comportamiento humano.

El autor considera que Freud no es el inventor del psicoanálisis sino el descubridor y sistematizador contemporáneo, de los antiguos curadores del alma —con las consecuentes convergencias y divergencias—. Estos sanadores del dolor anímico, como "Antifonte, aquel gran sofista que como Demócrito, Empédocles y otros se dedicó también a tratar el sufrimiento mental, escribió reflexiones particularmente interesantes de las que nos quedan desgraciadamente pocos fragmentos"<sup>95</sup>.

En general, el autor critica el poco entusiasmo de Freud hacia el pensamiento

95 "Antifón, (Antifonte) es un interesantísimo personaje a quien entre otras cosas, le compitió ser el inventor del psicoanálisis (...) Dice de él Filóstrato que "(...) anunció unas sesiones de alivio al sufrimiento por la palabra, en la seguridad de que no podría hablársele de un dolor tan terrible que él no pudiera expulsarlo de la mente". Esta noticia sobre las prácticas psicoanalíticas de Antifonte nos es ampliada por el pseudo-Plutarco, quien dice: "En Corinto puso una consulta en una casa cerca del mercado y escribió en la puerta que curaría con las palabras a todos los que se sintieran agobiados por las penas. Y, haciendo preguntas encontraba la causa y consolaba a los deprimidos (...)", en Armengol, Rogel, *El pensamiento de Sócrates y el Psicoanálisis de Freud.*, Paidós-Fundación Vidal Barraquer, Barcelona, 1994, p. 27. Con esta cita queda claro que para Armengol, Freud es el continuador de una práctica clínica iniciada en el siglo IV a.C.

griego del periodo helénico, pero sobre todo al desinterés por Sócrates. De hecho Armengol critica constantemente a Freud, en la consideración de que sus errores son el resultado de la ignorancia hacia la filosofía y el pensamiento clásico griego. De la misma manera, sitúa los aciertos freudianos en los aspectos retomados de la mayéutica, la dialéctica, la sofística y la socrática, aún cuando se plantea que todo ello hubiera podido ser aprovechado mucho más.

“Freud, si no me equivoco, cita a Sócrates en una sola ocasión en 1917. Ahora bien, lo hace de una forma en la que el psicoanálisis se ve relacionado con la reflexión socrática. Sin embargo, es evidente que Freud no siguió el hilo que encontró, no explotó expresamente la riqueza heurística de los principios epistemológicos del filósofo griego”<sup>96</sup>.

Para Armengol, el psicoanálisis es una práctica clínica dirigida a aliviar o corregir el dolor del alma humana. Esta visión medicalizada y filosófica lo conduce a decir que: “la reflexión socrática o platónica permitirá apuntalar la racionalidad metodológica de las siempre vigentes técnicas de Freud”<sup>97</sup>.

Sobre el asunto de la racionalidad metodológica creo que no es necesario abundar más en la crítica a esta propues-

ta, ya que son muchos los autores que desde una corriente u otra intentan abordar al psicoanálisis bajo una perspectiva concienzialista y racionalista (actitud del todo pre freudiana).

¿Pero de qué habla Armengol cuando dice las vigentes técnicas de Freud? El problema de esta perspectiva centrada en la técnica, como hemos dicho muchas veces, es que olvida que la práctica requiere de un conjunto de técnicas, que no son más que el conjunto de las herramientas de las que se sirve y que emplean en la dirección de un tratamiento, la que a su vez es coordinada por una metodología que se subordina a una posición teórica particular y esta última se relaciona a su vez con el todo, con el conjunto paradigmático. En síntesis: en la técnica se encuentra subsumido un conjunto de elementos teóricos, metodológicos y prácticos, que escapan al entendimiento de la habilidad técnica, que cree en transmitir a los alumnos un conjunto de recetas, genera simplemente cierta pericia. Este problema no es insignificante y guarda serias consecuencias para los posibles tratamientos analíticos.

Retornando a Armengol y el cuerpo teórico del psicoanálisis, se nos propone entonces que “algunos de los descubrimientos de Freud sobre la clínica y la terapéutica están insertos en la corriente metodológica socrática”<sup>98</sup>.

96 Armengol, op., cit. p. 115.

97 Armengol, op., cit. p. 17.

98 Armengol, op., cit. p. 21.

De acuerdo a lo anterior, el doctor Armengol se abroga la posibilidad de cuestionar el planteamiento freudiano desde la socrática y el pensamiento griego de ese periodo. Freud extravía la posibilidad de un planteamiento científico para el psicoanálisis al desestimar la importancia de lo innato y del comportamiento y seguir un camino incierto alejado de una metodología rigurosa.

“La crítica a los componentes científicos del *corpus psicoanalyticum*, no tienen que ser difíciles desde la tradición socrática. Se trata de diferenciar, como Sócrates y Platón insistieron tantas veces, la opinión [doxa], que puede ser dañina para la *psyché*, del conocimiento verdadero [epísteme]; del conocimiento que reposa en los principios epistemológicos más fiables, racionales y realistas. En el caso del psicoanálisis, el daño, siempre relativo, lo será para la psique del paciente y la del analista, y para el crédito del propio análisis. Las corrientes analíticas que se apartan de la naturaleza del hombre [physis] tal como lo entienden Sócrates, y en algunos momentos Hipócrates, como Demócrito y Konrad Lorenz entre otros, dejan de ser científicas y se convierten en meras opiniones, que como Sócrates vio claramente, obstruyen gravemente la adquisición del verdadero conocimiento”<sup>99</sup>.

Esta falta de rigor científico en Freud que diagnostica Armengol, se deriva a partir

de la confusión del autor acerca de qué es el *episteme* y la *doxa* en el psicoanálisis, con su trabajo lo que realmente nos muestra que no tiene ni la menor idea de lo que es el psicoanálisis, ni el trabajo freudiano. No me adentraré en una discusión puntual al respecto, sin embargo sí quiero mostrar que lo dicho por Armengol con base en su apreciación socrática, es lo mismo que podríamos localizar en todas las corrientes positivistas. No varía en nada de éstas y sí comparte la confusión que estas interpretaciones guardan en general y en particular acerca de la diferencia entre psicoanálisis y la psicología conductista; entre el psicoanálisis y la psiquiatría dinámica. Lo que nos permite obtener un botón de muestra extraordinario para ver la manera en que se distorsiona el objeto, el campo y la clínica psicoanalítica viéndolo como una psiquiatría.

“Hoy en día es inexcusable que los principios epistemológicos del psicoanálisis no descansen en las observaciones de la etología. No hacerlo así significa repetir algunos de los errores de Freud, que impregnaron algunos principios teóricos del análisis desde el origen”<sup>100</sup>.

Además para un correcto estudio de la conducta, es necesario presentar las diferencias culturales, generacionales y de género; porque toda generalización que además no tome en cuenta la estratificación social, nos llevaría a la construcción

99 Armengol, pp. 24-25.

100 Armengol, op. cit., p. 25.



de hipótesis falsas y no aplicables de manera global. Es el estudio de muestras representativas de la población, la única posibilidad para establecer las variables fundamentales sobre la conducta humana. Si lo que buscamos es el rigor científico legitimado desde el marco de la psicología o la psiquiatría.

Sin embargo, nada de eso es psicoanálisis; el marco explicativo del psicoanálisis, no se construye bajo el viejo y acartonado modelo conductista, cuantitativo, positivista.

El autor se confunde y busca los fundamentos epistemológicos del psicoanálisis pero lo hace de la psiquiatría dinámica, o bien una psicología del comportamiento. Por ello, es limitado el alcance heurístico del mismo y difícilmente transportable al campo del psicoanálisis. Sin embargo podemos ver que situar al comportamiento o al hombre como objeto de estudio entorpece más que favorecer el desarrollo de una discusión. Este tipo de errores sobre confundir un campo con otro, son muy comunes. Problemática que expondré de manera extensa en un punto posterior.

Simplemente baste por el momento recordar, que el hombre no es el objeto de estudio del psicoanálisis, ya que éste critica toda la tradición humanista, que ha llevado a considerar que: el hombre es el arquitecto de su propio destino, piensa y luego existe, es un animal racional. Lo que ha enseñado el psicoanálisis, es que todo este pensamiento centrado en el hombre, no nos ha llevado más que a crear

ideales derivados de la importancia de la conciencia y la racionalidad, se trata simplemente de modelos idealizados.

Si bien para Armengol los alcances teóricos de Freud son pobres, no así su intuición acerca de la importancia de los factores dialécticos inmersos tanto en la constitución humana como en la clínica. En dicho sentido, podríamos decir con Armengol, Sócrates y Freud que "somos en la contradicción". Somos en sentido ontológico, un conjunto de fuerzas contrapuestas, de contradicciones.

Otro punto importante para el autor es el de la mayéutica, método sobre el cual Freud no alcanzó a ver las posibilidades que podía reportarle. Según Armengol, uno de los principales factores terapéuticos es el abreactivo mediante el uso de la palabra. Es con el uso de dicho método, que la palabra desviste paulatinamente el conjunto de elementos inconscientes, reconociendo los afectos desunidos que habían sido desestimados, olvidados o bien reprimidos. Esto que para Armengol es la mayéutica, la conducción que realiza el analista del saber ignorado por su paciente, para otros fue la hermenéutica o el simple hablar; lo que es indudable es el poder curativo de la palabra cuando ésta se produce por la pregunta sobre nuestro propio malestar, sobre la responsabilidad que posiblemente tenemos en nuestros fracasos en nuestros "síntomas".

Por otro lado la Escuela de Frankfurt (con el freudo-marxismo), integró desde el prin-

cipio la relación entre sociedad e individuo así como los vínculos entre cultura y la teoría psicoanalítica para el análisis de la sociedad, el exponente más depurado de esta escuela es sin lugar a dudas Herbert Marcuse<sup>101</sup> de la primer época y en la actualidad Jürgen Habermas, la segunda.

De la Escuela de Frankfurt<sup>102</sup> surgió la llamada teoría crítica, que se trataba de una nueva interpretación filosófica del marxismo a la que pronto se añadieron las teorías de Freud. El papel de E. Fromm y H. Marcuse fue el de incorporar las teorías del psicoanálisis a la teoría crítica. Fromm no fue el primero en tratar la relación entre marxismo y psicoanálisis, ya antes se habían preocupado de esta relación Adler, Reich y Rank; Fromm por diferentes circunstancias se distancia pronto de la Escuela. Marcuse representa la integración del pensamiento clásico de Freud y crítica, fuertemente al psicoanálisis no freudiano de Fromm, K. Horney o H. S. Sullivan, por el abandono de los aspectos subversivos del psicoanálisis y los acusa de constituirse en instrumentos de integración de los individuos en una sociedad represiva.

Con el triunfo de Hitler, la escuela de Frankfurt se traslada a EUA en donde Marcuse reanudó y profundizó su interés por el psicoanálisis, de Freud toma

varios conceptos fundamentales: sublimación, represión, principio del placer y principio de realidad, para integrarlos con los conceptos marxistas de alienación, fetichismo de la mercancía y explotación. De esta manera, su pensamiento puede encuadrarse dentro del llamado freudomarxismo. En su obra "Eros y civilización" (1955) hace una reinterpretación de "El malestar en la cultura" de Freud y un estudio de las causas de la represión social y sexual, e intenta teorizar las condiciones de una sociedad y una cultura no represivas, dirigiéndose a que las condiciones sociales son las que favorecen el malestar y la alienación.

Marcuse modifica sustancialmente la dirección del instinto de muerte: no tiende a la destrucción de la vida, sino a la destrucción de la tensión, del dolor, que genera la vida, orientando hacia el hedonismo. Se trata de un actitud que los críticos llamaron: "pesimismo propio de la escuela de Frankfurt respecto de la liberación humana". En el hombre unidimensional (1964), afirma que la esperanza de la revolución está en manos de los que carecen de toda esperanza.

Indica que las formas más destructivas en que se expresa la represión se dan en las sociedades especialmente opresoras y señala que en las modernas sociedades in-

101 (1898-1979) Filósofo alemán después de una penosa historia de militancia política. Marchó a Friburgo para estudiar con Heidegger, cuyo pensamiento, junto con la fenomenología husserliana, la filosofía de la historia y de la vida de Dilthey, el marxismo y el pensamiento de Hegel, fueron sus grandes influencias iniciales.

102 A partir de 1948, comienza la segunda etapa; en 1973, acaba la primera época de la escuela de Frankfurt.

dustriales de consumo, se añade una sobrerrepresión, que es fruto de la unión de la represión del principio de realidad con la del principio de rendimiento que está en la base de las sociedades capitalistas. Se enfrentó también con el marxismo soviético. No obstante, es en las sociedades capitalistas más desarrolladas donde aquella sobrerrepresión se convierte en más eficaz por estar completamente enmascarada y mistificar la conciencia de los hombres.

El hombre de la sociedad capitalista, obnubilado por un consumo sin freno y por una falsa liberalización de las costumbres, pierde todo sentido crítico, se convierte en un hombre unidimensional, integrándose más y más en el sistema, comprado por el espejismo del falso bienestar ofrecido por el consumismo. Ante esta generalización de la alienación y de la unidimensionalidad de los hombres, es preciso, según Marcuse, a la vez una reivindicación y una reinterpretación del pensamiento de Marx: mantener su capacidad crítica, pero añadiendo la dimensión de lo lúdico, de la alegría, del erotismo.

Las formas de dominación se han hecho más sutiles y el sistema ha llegado incluso a obtener el consentimiento de los explotados por la manipulación de las necesidades y los deseos, llegando incluso hasta modificar al pensamiento mismo; por ello, los nuevos sujetos revolucionarios, deben plantear un lucha contra la falsa conciencia y la alienación. Acabar con la sobrerrepresión y realizar la tarea de la auténtica emancipación de la humanidad, supo-

ne una auténtica subversión total de todas las estructuras sociales, especialmente de la organización del trabajo. La constitución de un nuevo orden social no es para Marcuse el resultado de la revolución, se trata de crear un nuevo proceso civilizatorio, que genere nuevas formas de vida.

En el trabajo de Marcuse: sobre ¿una civilización no represiva?, propone que:

La sola idea de una civilización no represiva, concebida como posibilidad real en la civilización establecida en el momento actual, parece frívola. [...] los logros de la ciencia y la técnica, [...] están siendo usados para [...] servir los intereses de la dominación continua. [...] Así, el concepto de una forma de vivir no represiva ha sido invocado en este libro para mostrar que la transición a un nuevo estado de civilización, incluyendo la liberación de las necesidades y satisfacciones instintivas que hasta ahora han permanecido como tabús y han sido reprimidas. [...] En este proceso la sexualidad se extiende sobre dimensiones y relaciones antiguamente prohibidas. Sin embargo, en lugar de recrear estas dimensiones y relaciones de acuerdo con la imagen del principio del placer, la tendencia opuesta se afirma: el principio de la realidad extiende su abrazo sobre Eros. [...] La desublimación represiva [...] tiene un aspecto particularmente regresivo: la feroz y a menudo metódica y consciente separación de la esfera instintiva de la intelectual, del placer del pensamiento. Es una de las más horribles formas de enajenación impuestas al individuo por su sociedad y espontáneamente reproducida por el individuo como una necesidad y satisfacción propias. Lejos de justificar esta clase de se-

paración, el concepto de la sublimación de Freud considera a las llamadas altas aspiraciones del hombre susceptibles de realizar el principio del placer —aunque esa realización presupone, en último análisis—, un cambio cualitativo en el principio de la realidad establecido. Consecuentemente, la liberación instintiva abarca la liberación intelectual.

La propuesta marcusiana consiste en una crítica a la alineación y a la creación de necesidades, de las diferentes clases de Estados, para mantener el plano de injusticia sobre la que se han constituido; sería una dimensión patológica a partir de la cual se generan el resto de las relaciones sociales. El trabajo al separar lo intelectual de lo manual, nos separa de la satisfacción, de nuestra propia naturaleza creativa y nos transforma en máquinas. Por ello Marcuse incita no sólo a un cambio de formas de producción, de propietarios de los medios de producción; busca un cambio en los modos de producción a partir un nuevo orden civilizatorio.

Por otro lado, de la segunda generación de la escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas es el principal representante. “El psicoanálisis freudiano desempeña un papel de indiscutible importancia en la construcción de la teoría de Habermas”<sup>103</sup>. En ella existe un extraordinario vínculo entre lingüística y psicoanálisis. Pero ante todo como heredero de la Ilustración, se sus-

tenta en la lógica y la racionalidad; en la necesidad de encontrar sentido: “lo racional de lo irracional”; donde lo irracional es comprendido como una distorsión efecto de la represión, la alienación, la coacción que presentan expresiones deformadas de la realidad de fenómenos ideológicos, de la misma manera en que lo presentaba Marcuse. Con este marco explicativo podemos establecer paralelismos entre fenómenos como: el fetichismo de la mercancía y el síntoma neurótico, ya que ambas son manifestaciones deformadas de una “realidad” que se oculta detrás de ellas y que constituye un poder opresor.

En esta dirección la teoría crítica de Habermas intentaría sacar a la luz tales encubrimientos. “[...] su orientación hacia la obra de Freud es más marcadamente metodológica [...] que el ‘psicoanálisis es relevante para nosotros como único ejemplo tangible de una ciencia que incluye la autorreflexión metódica’. Tomando como punto de partida la obra de Alfred Lorenzer, pasa a reconstruir el psicoanálisis como una teoría de la comunicación distorsionada”<sup>104</sup>. Es con estas directrices que podemos localizar en Habermas “múltiples intentos por establecer una fundación lingüística del psicoanálisis; esto en el marco de la tarea fundar una teoría del sujeto en el que éste sea concebido rigurosamente como un hecho del lenguaje”<sup>105</sup>. Por ello con an-

103 Sättele Hans. Hacia una teoría psicoanalítica de la teoría del sujeto en Jürgen Habermas. En: María Herrera (coordinadora). *Jürgen Habermas*. Ed. Alianza México. 1993, p. 249.

104 Mcarty Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Ed. Alianza México. 1993, p. 249.

105 Sättele Hans. Op. Cit., p. 249.

terioridad decíamos que el argumento fundamental de las posiciones hermenéuticas consiste en soportar su teoría en que el hombre es en realidad “logos”; como claramente propone Ricoeur.

Sin embargo, para Habermas el lenguaje es el elemento que permite dar cuenta tanto del individuo como de lo social, por ello, es el lugar en donde debemos centrar todas nuestras investigaciones, si queremos dar cuenta tanto de las motivaciones del individuo y de la sociedad; es en el lenguaje en donde se pueden develar las maneras en que la sociedad genera su proyecto ideológico y cómo introduce imágenes distorsionadas, falsos valores, falsas necesidades en las personas.

Sättele considera que: “La posición hermenéutica se ve matizada en esta analogía con el psicoanálisis: el interés principal no es ya el de recuperar un sentido original”<sup>106</sup>. Sin embargo ese es exactamente el problema que resaltan McCarthy y Villanueva, “Con lo cual quiere decir que la teoría psicoanalítica es el único paradigma de investigación que se fundamenta tanto en la observación controlada, propia de las ciencias empírico-analíticas, como en la experiencia de la comprensión, característica de las disciplinas hermenéuticas”<sup>107</sup>.

Por ello podemos decir que Habermas no observara problemas con la forma en que

incorpora “la metodología del psicoanálisis”, pero como hemos dicho lo hace a partir de encontrar esa razón ocultada por la distorsión. En este sentido la comprensión que se busca es que “Habermas considera, en efecto, que el proceso psicoanalítico se desarrolla en el ámbito (el diálogo analista-analizando) en el cual es posible interpretar causalmente las hipótesis relativas a motivos inconscientes”<sup>108</sup>. Las causas ocultas que lo gobiernan; se trata de mostrar que se tiene una “falsa conciencia”.

Pero surge necesariamente la pregunta sobre cuál es la idea que Habermas atribuía a ese sistema de causalidades que él encontraba en el psicoanálisis freudiano. “Pero, la ‘causalidad’ se refiere en este caso a las operaciones de motivos reprimidos y símbolos escindidos. Haciendo suya una expresión de Hegel, Habermas llama a esta causalidad “causalidad de destino” en contraste con la “causalidad de la naturaleza”, puesto que las conexiones causales no representan aquí una constancia de leyes naturales sino invariantes biográficas que pueden ser disueltas por el poder de la reflexión. Se refiere a la esfera de la ‘segunda naturaleza’, la inconsciente, que es tanto una estructura empírica como una estructura de sentido”<sup>109</sup>.

Con lo que podemos ver que para la Escuela de Frankfurt, se emplea al psicoanálisis como la teoría que permite dar cuenta

106 Sättele Hans, Op. Cit., p. 250.

107 Villanueva Kuri Claudia, *El concepto de comprensión en Gadamer*. FFY L UNAM 1989 (tesis), p. 145.

108 Villanueva, Op. Cit., p. 145.

109 McCarthy Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Ed. Tecnos. Madrid 1978, pp. 238-239.

de las motivaciones inconscientes que explican el comportamiento y la distorsión que se tiene de la realidad. Toda esta perspectiva teórica gira alrededor de la dialéctica del amo y del esclavo, como a todas las formas cubiertas de legitimación del poder. Es decir a las maneras con las que encubrimos nuestra servidumbre voluntaria.

Mostrar el desarrollo de la producción teórica de Marcuse y Habermas no es el objetivo del presente trabajo, sin embargo al tratar el asunto de la epistemología del psicoanálisis no podíamos dejarlos pasar. Es bajo su propuesta que el psicoanálisis es entendido como una ciencia que conjuga los modelos hermenéutico y los empírico-analíticos. En su lectura aparece sin embargo una necesidad de comprensión desde estructuras lógicas de causalidades, donde la racionalidad y la conciencia son finalmente el lugar de tales procedimientos. Para finalizar es necesario mostrar cómo es que Habermas integra el conjunto del cuerpo de conocimiento psicoanalítico: “distingue tres niveles de pensamiento psicoanalítico: 1) la metapsicología (en sentido estricto), que consiste en supuestos fundamentales relativos a la conexión entre deformación del lenguaje y patología de la conducta; 2) Una interpretación general del desarrollo psicodinámico, en forma de narración sistemáticamente generalizada; y 3) la aplicación del marco de referencia interpretativo a la reconstrucción de las biografías individuales”<sup>110</sup>.

Habermas propone que el núcleo duro del psicoanálisis es la metapsicología, en donde como sabemos Freud desarrolla: La teoría del inconsciente, de la dinámica de las pulsiones, pero sobre todo el concepto de represión, que nos ofrece una teoría sobre las maneras en que los hombres escapan del dolor y los conflictos. Por ello, es todo este complejo y oscuro sistema que se apodera de las formas en las que habitamos el lenguaje, nuestra vida y por lo tanto las relaciones sociales.

Por lo que la narración, la manera en que hablamos, las cosas que decimos tienen una coherencia interna que devela el psicoanálisis y permite con ello la reconstrucción de la biografía individual.

En general podemos ver que Habermas lo que desarrolla es una teoría de la comunicación, en la que propone que el lenguaje es el centro y generador del sujeto en cuanto efecto del lenguaje; por lo que la teleología de la teoría Crítica. Esta teoría se dirige a la emancipación, a la desalienización, a encontrar ese prístino lenguaje no desfigurado; encontrar esos restos del hombre aún no alienado, por las lógicas de dominación y subordinación.

En resumen podríamos decir finalmente que son varios los métodos empleados por los psicoanálisis posfreudianos como los que empleó Freud en la construcción del psicoanálisis, trabajo en el que podemos localizar más de una docena de métodos, es

110 Mc Carth Thomas, Op. Cit., p. 239.

decir intenta desde la construcción de su propuesta paradigmática hacerse de conocimiento de diferentes maneras y siguiendo métodos igualmente diferentes. No existe por lo tanto el método del psicoanálisis, debemos hablar entonces en plural, los métodos, vistos éstos como heurísticas positivas, pero sobre todo la manera de servirse de las heurísticas negativas, lo mismo debemos hablar de las teorías epistemologías que intentan dar cuenta del *Habeas Corpus* teórico-conceptual del psicoanálisis.

La fantasía generada por Descartes y consolidada por Augusto Comte de localizar un único método de investigación, dirigió a los investigadores del psicoanálisis, por sus prejuicios y por no cuestionar el asunto, al localizar ese supermétodo único del psicoanálisis que los haría famosos, sobre ese punto de vista unívoco, existen infinidad de libros en los que los autores nos muestran el método: como única posibilidad para una práctica psicoanalítica, teoría, epistemología, conocimiento, estudio, clínica, lectura o investigación psicoanalítica.

Todos encuentran suficientes pruebas para refutar la científicidad del psicoanálisis o para comprobarla, se presentan tantas teorías sobre el psicoanálisis como ideas de lo que ese campo trata, tantos métodos como ideas existen de lo que es el psicoanálisis; por ello ¿sería pertinente hablar del psicoanálisis o de los psicoanálisis? Hasta aquí queda claro que

el psicoanálisis según los distintos autores es claramente una ciencia, ahora bien, de qué ciencia se trata: ¿natural, hermenéutica, mayéutica, dialéctica, marxista, crítica, positivista? etc. etc. etc.

Sin embargo podemos aclarar aún más nuestra propuesta: Lacan en su curso 1952-53, con el nombre del “Mito individual del neurótico” (El hombre de las ratas), establece una discusión entre arte y ciencia:

...frecuentemente se dice que el psicoanálisis no es propiamente una ciencia, lo que parecería indicar por oposición que se podría decir que es un arte [...] creo que el término de arte debe emplearse aquí con el sentido que tenía en la Edad Media, cuando se hablaba de las artes liberales. Ustedes conocen la serie que desde la astronomía, pasando por la aritmética y la música, se dirige a la dialéctica, la gramática, la geometría [...] lo que caracteriza a esas artes y las distingue de las ciencias surgidas en última instancia de las artes liberales, es la permanencia en primer plano de algo que puede denominarse su relación esencial, básica, con la medida del hombre. Creo que tal vez el psicoanálisis es actualmente la única disciplina comparable con aquellas artes liberales, debido a esa relación interna que no se agota jamás, que es la cíclica cerrada sobre sí misma: la relación de la medida del hombre consigo mismo, y muy especialmente, y por excelencia el uso del lenguaje, el uso de la palabra <sup>111</sup>...

Si aplicamos los juicios críticos que se emplean para calificar de científico algo,

111 Tomado este seminario de la edición en disco. Lacan, seminarios del I al 27. Seminario 1, p. 2.



nos sorprenderíamos al descubrir que muy pocas, para no decir que prácticamente ninguna de las llamadas disciplinas que se consideran científicas, pasarían ese examen; si comenzamos a flexibilizar los parámetros pasarían todas. Al ubicar el concepto de ciencias y artes en el periodo medieval, en donde teoría y práctica se encontraban articuladas por la experiencia, entendemos que el psicoanálisis no es un asunto que pueda ser abordado a partir de libros o de un salón de clases, se requiere de la experiencia; lo que nos lleva a preguntarnos sobre la manera en qué “artes liberales” se enseñaban en la antigüedad. Existían muy pocas universidades, por lo que las ciencias, las artes y los oficios se aprendían al lado de un maestro, el cual además tenía un ayudante, además del oficial y finalmente los aprendices; se consideraba que debían de aprenderse las actitudes del maestro, sus maneras de trabajar, pulidas a lo largo de muchísimos años, los materiales que empleaba, los tiempos, etc. ya que existía el supuesto de que un maestro construía su oficio experimentando, innovando a partir de la experiencia de sus fracasos y sus aciertos; el conocimiento estaba entonces articulando al trabajo y la práctica, a la experiencia y las tradiciones con las innovaciones, las mejoras y los progresos; se trataba de una forma de vida. Sin embargo hoy, el caso es muy diferente ya que se piensa que la información que pueda proveer un libro o la Internet puede sustituir a la experiencia o como si esta experiencia se pudiera obtener después. El psicoanálisis consi-

dera que sólo se puede llegar a ser analista a partir de tener la experiencia que se obtiene de una análisis propio; únicamente de esta manera, es posteriormente que los conocimientos que se pueden obtener en seminarios, círculos de lectura, grupos de trabajo, estudios universitarios tendrán un sentido, al facilitar la tarea de su propio análisis, pues introduce temas que nos son propios, que nos tocan cuando no nos sacuden. Se trata en algún sentido de algo que podría reconocerse bajo la propuesta Bachelardiana. Lo cierto es que la experiencia psicoanalítica se introduce en todas las actividades que realizamos, ya que modifica la manera en que nos relacionamos con las personas, las cosas, etc. Modifica la forma en que subjetivamos la realidad, genera nuevos modos vinculares, construye una distancia frente a nuestro propio proceder; pero sobre todo edifica una actitud ética, en la que dejamos de ser las víctimas del destino, de la familia, de jefes terribles, para ver nuestra responsabilidad en la dirección que lleva nuestra vida. Freud consideraba que el propósito del análisis era la de obtener mejores condiciones de vida, ya sea en el trabajo, en las relaciones familiares o sociales y para con nosotros mismos. En cualquier caso, la experiencia del psicoanálisis nos conduce a qué nos concierna la manera en que vivimos nuestra vida, lo que hacemos con ella, lo que no hacemos y por que hacemos lo que hacemos; diferenciando entre lo que necesitamos (relación con la vida y la muerte), el deber (territorio de la obligación y las exigencias super yoi-

cas) y lo que queremos (espacios del deseo y la demanda).

Ahora bien, son varios los autores que nos han propuesto que finalmente el espacio analítico es “muy especialmente, y por excelencia el uso del lenguaje, el uso de la palabra” dice Lacan; por su parte Freud propone que: “[...] las palabras son, en efecto, el instrumento esencial del tratamiento anímico”<sup>112</sup>. Lo que nos conduce a preguntarnos sobre la manera en que se conceptualiza al lenguaje en el tratamiento psicoanalítico.

En primer lugar es necesario tener muy en claro que “lo fundamental en el trabajo psicoanalítico no consiste en recoger la autobiografía del sujeto, ni tampoco en corregir ese relato aportándole elementos de “sentido” que provendrían de nuestro saber”<sup>113</sup>. En un espacio analítico existe un analista y un paciente, sólo que situados en lugares opuestos a los que se ha pensado; el analista es el que se encuentra en el diván analizando, entendiendo que su voluntad nada puede contra lo inconsciente que lo determina, comprenderá que es en su decir que podrá escuchar su propia palabra, ahora oyendo la manera en que el Super yo se sirve de cualquier pretexto para hacerle la vida imposible; se escucharán las censuras, defensas y trampas del yo; podrá saber que los lapsus y los sueños ocultan algo de la naturaleza de su deseo, será consciente

de la dificultad de remover los síntomas por las ganancias secundarias que le otorgan. El paciente es el que presta su escucha, debe ser paciente a la compulsión, a la repetición de quien analiza, de ser paciente y no dejarse provocar por él mismo, ni por la persona que analiza, debe permanecer en el lugar que posibilita el análisis y no intervenir como persona. Por lo tanto no se trata en el psicoanálisis de que el psicoanalista, el que se encuentra sentado, interprete o introduzca sentido o analice. Ese es el papel de quien genera una demanda de análisis.

En efecto, el instrumento anímico no es fácil de tocar. A raíz de esto no puedo menos que acordarme de lo que dijo un neurótico mundialmente famoso, que por cierto jamás estuvo bajo tratamiento médico, pues vivió sólo en la fantasía de un dramaturgo. Aludo al príncipe Hamlet, de Dinamarca. El rey envía a dos cortesanos, Rosenkrantz y Guildenstern, para que lo espíen, le arranquen el secreto de su desazón. Él se defiende, aparecen una flautas en el escenario. Hamlet toma una y pide a sus martirizadores que toquen en ella, es, dice, fácil como mentir. El cortesano se rehúsa, pues no sabe tocar nada y como no puede moverlo a que haga el intento, Hamlet le espeta al fin: ¡pues ved ahora qué indigna criatura hacéis de mí! Querría tañerme; (...) pretendéis arrancarme hasta el corazón de mi secreto, extraer desde la nota más grave hasta la más aguda de mi diapasón; y habiendo tanta música y tanta excelente voz en este pe-

112 Freud S. *Tratamiento psíquico, tratamiento del alma*. (1890). Obras completas Amorrotu. Vol. I, p.115.

113 Braunstein Néstor. “Psicoanálisis”. En *Periódico Excelsior*. Sábado 2 de diciembre de 2000, p. 7-A.

queño instrumento no lograréis hacerle hablar. ¡Mil diablos! ¿Pensáis que soy más fácil de pulsar que una flauta? ¡Tomadme por el instrumento que os plazca, y por más que sacudáis no sacaréis de mí sonido alguno<sup>114</sup>.

Frente a la pregunta de ¿qué es lo que debe introducir el psicoanalista, qué es lo que él agrega en la sesión de análisis?, Freud citando a Leonardo da Vinci nos dice que el psicoanálisis se parece más a la escultura que a la pintura, porque la pintura es un ejercicio de ir añadiendo, depositando acumulaciones de colores sobre una superficie blanca, lo que se conoce como: *la via di porre*, mientras que en la escultura, se le quita a la piedra todo lo que recubre las formas de la estatua, se quita los excesos que contenían en ella, a este procedimiento se le conoce como *la via di levare*; se trata de dos procedimientos: *La via di porre* construye añadiendo, como la pedagogía y *la via di levare*, quita lo que cubre, aquello que estorba, que es la vía que sigue el psicoanálisis.

Entonces se trata de que el analizante hable de todo lo que tiene que ver con su vida, la analice y la interprete; sin embargo aparece la pregunta de si analizar es encontrar sentido, en toda direccionalidad existe sentido, si lo que se busca en un proceso analítico es entender lo que antes no se entendía, sí se trata de hacer consciente lo que antes le era desconocido.

Sabiendo que quien analiza en una sesión (valga la redundancia) analítica no es el analista, sino el analizante (paciente); queda claro que todo lo que descubre, todo lo que se encuentra es un acto que concierne a la verdad de su propio deseo, será verdadero únicamente para el analizante aún si no encontró sentido, con la pura intuición de que es verdadero, incluso sucede que sin el conocimiento, una vivencia o el mero apalabrar la vida, el transformar el hablar en un decir, genere cambios de los que sólo posteriormente se descubre y se ignora el motivo mismo de ese cambio.

El propio Freud al solicitar la intervención de la asociación libre sin mayor direccionalidad y sentido, conducía por los caminos que los propios significantes (palabras) seguían, obedeciendo la regla de la contigüidad de las representaciones. No hay un metalenguaje, ni un proto o prelenguaje al que se quiere acceder, decodificar o procesar. En esta dirección es en la que Lacan sitúa al psicoanálisis en el campo del lenguaje y la palabra, en donde el sujeto está sujeto al lenguaje y donde “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”; no hay adentros ni afueras, palabras importantes o poco importantes, el lenguaje y su articulación con el deseo, por la vía que abre y recorre la pulsión, esa es la estructura que es constituyente de la praxis llamada psicoanálisis, no hay un más allá ni un más acá del lenguaje.

114 Freud S. *Sobre psicoterapia*. Vol. VII. Obras completas, p. 251.

## 2.4. Universo, campo y objeto de la psicoterapia, la psiquiatría y el psicoanálisis

En un proceso de demarcación del campo del psicoanálisis es tan útil presentar lo que es el psicoanálisis como lo que no es. Se trata de un método que nos permita continuar cercando el ámbito del psicoanálisis, lo que necesariamente implica seguir un camino que nos dirija pendularmente de lo que no es psicoanálisis a lo que sí puede ser llamado de esa manera. Es necesario establecer en el marco de la clínica lo que no es psicoanálisis de lo que sí es.

Caminaremos en un primer momento de la mano de Savater, a partir de su libro *Ética como amor propio*, que contiene una serie de ensayos sobre temas varios. En su interesante trabajo “Enfermedad mental o enfermedad moral”, Savater se pregunta: “¿Es realmente la enfermedad mental una enfermedad? O sea: ¿se emplea la palabra enfermedad en un sentido igualmente propio cuando se aplica a un cáncer, a una pancreatitis y a una neuritis, o más bien en este último caso y otros semejantes se emplea por analogía, como cuando se habla de que la economía de un país está enferma o se discute sobre la fatiga mental?”<sup>115</sup>.

Para el autor existen cuatro intentos para dar cuenta de esta interrogante, yo agre-

garé uno más y tendremos entonces cinco formas de responder a dicha pregunta.

La primera es la más simplista, se trata de la respuesta que genera la psiquiatría biologicista, dinámica y la neurología “chata”. Desde su perspectiva, se postula que en la misma forma en que el hígado segrega bilis, el cerebro genera pensamientos “quienes afirman que la enfermedad mental es auténtica y literal enfermedad [...] Algo en el cuerpo del paciente no funciona como es correcto y esta disfunción es la que provoca su alteración psíquica”<sup>116</sup>.

No por ser una respuesta superficial y poco meditada deja de tener hondas consecuencias “Hugo Cerletti, inventor del electroshock, cuenta en *Electroshock Therapy* como probó su invento por primera vez, sobre un esquizofrénico y después repitió de inmediato con un voltaje más alto, pese a que el paciente le había dicho con absoluta claridad ‘¡No lo vuelva usted a hacer, es algo abominable!’”. Cerletti declara que actuó de este modo *por miedo a ceder a una noción supersticiosa*”<sup>117</sup>, se trata de una manera de entender a la ciencia como si se tratara de una aplanadora: la ciencia no debe detenerse, debe seguir adelante a cualquier precio.

Los manuales para identificar a las distintas entidades nosológicas, basados en es-

115 Savater, *Ética como amor propio*. Ed. Mondadori, Madrid 1989, p. 277.

116 Ibid.

117 Ibid.

tudios psiquiátricos son efecto de esta visión medicalista. Con estos manuales se pretende trasladar el entendimiento a la clasificación, como si fueran sinónimos, en este tipo de lectura se muestran los diferentes síntomas y síndromes con su equivalente pronóstico de las enfermedades.

Existe una segunda forma de construir una respuesta a la pregunta ¿Es realmente la enfermedad mental una enfermedad?, ésta se encuentra estructurada en diferentes disciplinas: la psicología, las psicoterapias y algunas de las corrientes de la psiquiatría dinámica. En todas ellas se entiende a la mente como una maquinaria y a la enfermedad como una avería, por lo que se piensa en la clínica como la posibilidad de “reparar”, es decir de crear contrapesos para desbloquear el “accidente”, esto es posible en tanto el ‘problema mental’ o ‘la enfermedad’ se expliquen como desórdenes, enfermedades, averías, bloqueos o alienaciones en la adecuada y sana organización mental. Algunas de las teorías que intentan explicar la “disfunción” como efecto de problemas surgidos en el mítico desarrollo psicosexual producto de una insatisfactoria conclusión de algunas o varias de sus diferentes etapas, ven a este desarrollo como un proceso de maduración o como una evolución unilineal en el que los individuos quedan atrapados o fijados en alguna de estas fases; la explicación kleiniana que intenta reparar definitivamente es menos transgresora del texto freudiano.

La enfermedad mental es efecto: “Por obra de algún choque traumático, ocurrido por lo general en la primera infancia, el despliegue de las fases psíquicas queda bloqueado y el sujeto se aferra regresivamente a una disposición mental que debería haber sido superada, es decir se asienta compulsivamente en la inmadurez”<sup>118</sup>.

La forma de “reparar” los problemas acaecidos entonces, debe ser con base a “técnicas” regresivas, en las que “por medio de la palabra del paciente”, la capacidad maternal y los buenos consejos del psicoterapeuta, cada uno de los problemas acaecidos en los diferentes periodos puedan ser reparados sucesiva y progresivamente, pues pensado así, los problemas ocurren por factores varios, un abandono paterno o materno, por una madre o padre castrante o “excesivamente amorosos”, etcétera.

Esta es también una respuesta simplista repleta de falacias, fisuras teóricas y metodológicas, que confía en el escaso escrutinio de sus argumentos.

La tercera forma que reconoce Savater puede ser desprendida de la lectura crítica y contrapuesta de los textos de Hartmann o Kohut y referida más a la llamada Antipsiquiatría, en tanto recuerda las propuestas de David Cooper, Franco y Franca Basaglia y Laing. En la psiquiatría, el problema radica en

118 Savater, op. cit., p. 278.

que el concepto de salud que es sinónimo de *normalidad* implica una forma socialmente reconocida de actuar, en la que cualquier disidencia o extravagancia es etiquetable como una *enfermedad de la adaptación*.

Al interior de los criterios diagnósticos en que se inserta este parámetro de comparación con la normalidad, se encuentra subsumida también una idea sobre “la forma moralmente adecuada y correcta de vivir”. El disidente, el desadaptado, el extravagante, el crítico, el loco, son seres humanos diferentes, no enfermos, por ello, no se trata de generar criterios diagnósticos o terapéuticos, sino más bien de educar a la sociedad para aceptar el derecho a la diferencia, denunciando con ello las implicaciones ideológicas que operan en los sistemas de atención psiquiátrica, como agentes ideológicos mediatizadores. Como critican Habermas y Kolteniuk, en sus propuestas anteriormente examinadas.

Esta posición expone la hipocresía del psiquiatra o del psicólogo que se erige como el inquisidor determinando lo que está bien y lo que está mal. Desde esta perspectiva, se descuida el fenómeno mismo del malestar social y de cómo la sociedad es profundamente responsable en tanto un individuo no se encuentre cómodo o satisfecho al interior de la misma, sin embargo reacciona frente a ello de alguna manera hipócrita y cruel.

La cuarta forma a través de la que se ha generado algún tipo de respuestas, y en la que encontramos acuerdo con Savater es aquella en donde: “[...]los enfermos mentales no son “enfermos” en el sentido literal, ni deben ser tratados coactivamente como tales, porque el llamado trastorno psíquico no es en el fondo sino un tipo de juego o estrategia de conducta poco afortunada, sea por culpa del contexto en que el sujeto se mueve o de los principios aplicados por el propio sujeto. La pseudo -enfermedad mental [...] en un amplio margen de casos, consiste en el intento frustrado de comunicación de un individuo con los demás, reclamando atención, comprensión o ayuda”<sup>119</sup>.

Esta forma de pensar concibe al delirio, al síntoma y al dolor como formas desesperadas en la que se busca restituir el orden simbólico, el delirio es concebido entonces como un decir, como un intento desesperado de encontrar una salida, única quizás, para escapar de la angustia de la persecución o el “desdoblamiento”; la psiquiatría ve al delirio como la pesadilla producida por la fiebre, algo que no es más que un efecto de un desajuste en el funcionamiento cerebral y por lo tanto debe impedir a toda costa que éste surja, debe detenerse.

De acuerdo con nuestro autor, un criterio que se repite es la consideración de que el paciente no es responsable de su enfermedad y, por lo tanto, lo demande

119 Savater, op. cit., p. 280.

o no, debe ser tratado, “curado” o “reparado” en su “problema mental”. La teoría psicoanalítica por lo contrario, considera que la persona, el sufriente es el responsable, incluso hasta de la elección de síntomas. Al igual que a muchos de nosotros, a Savater le asusta la subyacente concepción de *normalidad* y de *salud* que en esta explicación se encuentra, y que se justifica a partir de una idea sobre la construcción de la naturaleza humana, con base en una serie de prejuicios morales ideológicos; como los que por ejemplo se encuentran consignados en el Manual de Diagnóstico Psiquiátrico DSM-IV, en los que se estigmatiza y acartona la conducta humana<sup>120</sup>.

Finalmente diremos que Savater señala cuatro intentos de respuesta a nuestra pregunta inicial sobre si la enfermedad mental es realmente una “enfermedad”, o se emplea el sentido de ésta como una alegoría, como un criterio de aproximación analógica. Comenzaremos ha mostrar una quinta.

Nietzsche propone que en el proceso de desnaturalización que es la condición humana, encontramos el *pathos*, lo que el hombre en general intenta es no saber nada desde *pathos*, desde donde mira, piensa y habla, el psicoanálisis intentaría descubrir la naturaleza de ese *pathos*, dice el refrán: “que la vida depende del color con el cristal con que se mira”, la propuesta nietzscheana sería examinar ese

vidrio, interpuesto entre el hombre y su realidad, las características del color, la forma en que descompone la luz, la opacidad y puntos ciegos, etc. Se trataría entonces de hacerse cargo de eso que siendo naturaleza suya lo asusta, lo espanta y simultáneamente lo determina y le da esa única perspectiva para mirar y pensar el mundo, para ello debe vencer la angustia y el vértigo que implica la proximidad con el *pathos*. *Pathos* que entraña a la pasión, quizá fuera mejor decir: el *pathos* es la pasión vuelta entraña.

El psicoanálisis freudiano y lacaniano, entre otros, realiza una crítica principalmente a estas cuatro posiciones presentadas para calificar al síntoma, ya que si se habla de enfermedad mental, se habla igualmente de salud mental. Esta última idea nos conduce a las utopías alienadoras de Huxley y Orwell mostrándonos la existencia de instituciones que a la manera de tribunales del correcto modo de pensar, actúan como instancias inquisitoriales contemporáneas, las cuales por una oscura intuición sostenida en el sentido común determinan lo que es estar “sano” y lo que es estar “enfermo”. Desde esta crítica el campo de acción del psicoanálisis no es entonces el de construir una oposición entre enfermedad y salud, ya que entiende a la patología como una condición necesaria del sujeto, siendo además la condición necesaria del lenguaje.

120 Confrontar con el último capítulo, en punto en donde se presenta a la ética, se ilustra la sorpresa que produce conocer la variación indiscriminada con que en estos manuales se emplean los criterios taxonómicos y de clasificación.



El lenguaje (que sería el campo en donde opera propiamente el psicoanálisis) es un territorio enorme, lo suficientemente grande como para permitir múltiples aproximaciones de distintas disciplinas para intentar dar cuenta de él: la lingüística, la semiología, etc. Al psicoanálisis le atañe el lenguaje en la medida en que somos lenguaje, pero no en el sentido gnoseológico u ontológico del “somos” lenguaje, sino en el sentido constitutivo “legal”, en donde el lenguaje nos configura y nos determina. Pensemos por ejemplo en la diferencia entre el gruñido metonímico que sirve de alerta en los mandriles, no puede ser “como si fuera interpretado o como si fuera entendido” de otra manera; o bien el lenguaje humano en donde el signo lingüístico es arbitrario, de acuerdo con Saussure: al determinar que *tree* significa árbol en el idioma inglés, constatamos la pérdida y la ganancia que se produce en el fenómeno lingüístico. La pérdida en la comunicación es que el propio lenguaje demarca y restringe la posibilidad de encontrar el significante que intente transmitir la idea, el pensamiento o el asunto que deseamos y producir una condición de sentido para nosotros y para quien nos escucha; la pérdida, el equívoco son consubstanciales de la estructura misma del lenguaje. Asumir el equívoco es el acto único que nos separa del delirio y nos conduce a los consensos sociales; el consenso es la fantasía que nos hace pensar que el otro entiende lo que decimos, que la intención es captada por el otro, que el receptor entiende exactamente lo que le es comu-

nicado. El *pathos* como condición misma del lenguaje, nos conduce al equívoco, a escuchar lo que no se nos ha dicho, a entender otra cosa diferente; en los mandriles el grito de alerta es eso y se responde unilateralmente, no existe una escucha que mesure, cualifique, entienda y acate, no hay posibilidad de equívoco.

Es entonces que *pathos* es la condición del lenguaje; el *pathos* aparece en el lenguaje, en la posición o perspectiva desde donde hablamos; es decir la diferencia, la falta.

Si la condición de ser para el hombre se da en, y por el lenguaje, es evidente que somos imperfectos y que dicha imperfección es fundamental en tanto nos separa del correcto y perfecto mundo natural, en el que los gritos y los graznidos son señales y no signos. Si somos una imperfección, entonces “lo normal” en el hombre es ser “imperfecto”. Lo normal, dicho de otra manera, es ser anormal desde una perspectiva etológica. En este sentido, lo que se reconocería no son los estándares de humanidad, sino las diferentes formas de ser en el lenguaje y por el lenguaje.

Es esta la forma de dar respuesta a la pregunta: ¿es realmente la enfermedad mental una enfermedad?, así como a alguna de nuestras preguntas iniciales, apuntaríamos al factor constitutivo del sujeto antes que del hombre y su individualidad (tema que abordaremos a lo largo de todo el libro). Ello es precisamente el universo de estudio del psicoanálisis, aunque es pertinente hacer una diferencia entre el

hombre y el sujeto, ya que es el segundo y no el primero, es el que se constituye como universo del psicoanálisis, a la vez que dicho factor o rasgo constitutivo: el *pathos*, la diferencia, la falta fundante, es el objeto sobre el que el psicoanálisis centra su estudio y su práctica, ya que son la condición necesaria y eficiente para que exista el lenguaje y el sujeto se posicione en éste, simultáneamente que es constituido y sujetado por el lenguaje. Sin lenguaje no hay ni sujeto ni hombre.

Un matemático y filósofo de la ciencia llamado Morris Berman, propone como lo hicieron algunos años antes Nietzsche y Freud y posteriormente la filosofía existencial sartreana y el psicoanalista inglés Balint, que existe una falla básica, un vacío que nos resulta terrible y del que nos fugamos constantemente; del insoportable enfrentamiento a este hueco nacen entonces todas las construcciones humanas, se trata de ese *pathos*. “Mucho de lo que conocemos como “cultura” y “personalidad” en nuestra sociedad, tiende a caer dentro de esta categoría sustitutiva, y es en efecto el resultado de huir del silencio”<sup>121</sup>.

Es entonces una perspectiva que coloca al vacío en el centro mismo de la existencia humana. “El novelista británico John Fowles llama a este vacío el “nemo” y lo describe como un anti-ego, un estado de ser nadie. “Nadie quiere ser nadie”, es-

cribe Folwes. “Todos nuestros actos están parcialmente concebidos para llenar o para marcar el vacío que sentimos en el fondo”.<sup>122</sup> Por ello el conocimiento humano en muchas ocasiones más que intentar explicar un fenómeno, lo que hace es construir una supuesta explicación, para apaciguar la angustia que ocasiona el saber que no sabemos; entonces, muchas de las explicaciones que tenemos son torpes y falaces, fungen simplemente como tapaderas frente a la angustia que nos genera la ignorancia.

“Nuestra vida social y política es también una charada, que nos pide tomar en serio las actividades supletorias. Esto es especialmente cierto en el caso de las ideologías dominantes en el mundo, que son [...] “reellenos de nemos”<sup>123</sup> La cultura se encuentra repleta de estos reellenos como todos los “ismos”, (materialismos, feminismos, machismos, capitalismo) que enrarecen la visión y dificultan toda aproximación mesurada y rigurosa a los fenómenos, especialmente a los de la subjetividad y la cultura. El escándalo, la trivialización y la vulgarización aparecen como resistencia, tratando de mantener las empobrecidas maneras de mirar y comprender el mundo.

Resumiendo los objetivos de la psiquiatría, la psicología y las psicoterapias son totalmente diferentes a los del psicoa-

121 Berman Morris. *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de occidente*. Ed. Cuatro vientos. Santiago de Chile. 1992, p. 4.

122 Berman Morris, p. 4.

123 Berman Morris, p.5.

nálisis; lo mismo que sus metodologías y sus teorías y sus alcances. Existen muchos términos comunes que tienen significados diferentes para cada una de las disciplinas; lo que presenta un grado importante de confusión epistemológica respecto a las competencias de cada una de estas disciplinas.

## 2.5 Campo y objeto del psicoanálisis. Su impacto en la concepción del hombre

*“Hombre: animal racional. Bajo esta acepción se comprende todo género humano”. Diccionario de la Real Academia de la Lengua.*

Hemos estado constantemente haciendo referencia, a que no es el hombre en donde el psicoanálisis centra ni su teoría ni su práctica, sino en el sujeto. Bien, ahora toca decir el por qué.

El hombre es un animal racional; “el sujeto” es el sujeto del inconsciente.

En toda disciplina que se relacione de alguna manera con el hombre subyace una antropología filosófica o una teoría que se refiere al hombre; esta perspectiva sobre lo que es el hombre, generalmente se encuentra de manera implícita, pero por el motivo del presente trabajo es necesario mostrarla abiertamente, presentarla de manera explícita, para analizar la manera en que se encuentra entretejida con el conjunto del cuerpo de conocimientos del psicoanálisis.

La concepción que el hombre tiene de sí mismo ha cambiado a lo largo de la historia, en cada momento ha reflejado lo que desea, lo que teme y lo que aspira, en muy pocas ocasiones lo que es. Pensamos en ello desde lo universal y no desde lo particular, decimos siempre con certeza que el hombre es lo que suponemos a partir de nuestras perspectivas socioculturales, como si así fueran las cosas y siempre hubieran sido así, con base en la idea que existe en un determinado momento de la historia; se trata del hombre como ideal, que es concebido como lo que siempre ha sido, no lo que ha querido ser. Pero el hombre concreto nunca ha cabido en los ideales que se forja sobre sí mismo, siempre ha ocultado su miseria, su villanía, su avaricia, sus angustias por vivir, es decir, aquello que no da lustre, viéndose como desea verse, pero ocultando lo desagradable que ve, se piensa además que la cualidad de lo que es el hombre es eterna, independientemente de que la historia muestra otras cosas, ha sido esclavo en la Roma antigua y que viva como esclavo en la época actual sólo que con diferente amo, que sea un “homo videns”, como propone Sartori: un protohombre atrapado a la imagen, en donde la falta del “logos” lo condena, o bien se trata de un alienado consumidor adaptadísimo a la sociedad actual.

El hombre se transforma todos los días y se ha transformado a lo largo de la historia, ha creado incluso un conjunto de derechos que son productos *novedosos* de sus conquistas históricas: libertad, salud,

trabajo, igualdad, justicia, etc. Si presuponemos que este conjunto de conquistas son elementos fundamentales en la constitución de la esencia humana, ¿un esclavo era entonces menos humano?

En este paulatino pero constante camino el hombre habló de sí mismo tratando de entenderse, de adivinarse, de conocer el lugar que tiene en la tierra como en el infinito cosmos. Es así que con él nace la religión, la filosofía y la ciencia para aprender a aprenderse. Todos los filósofos y científicos estudiaban la propia naturaleza humana aislándola y bajo una perspectiva racionalista elevando los niveles de abstracción, creaban con ello ontologías y gnoseologías para dar cuenta de la que suponían era la esencia humana, es decir, los estudiosos se ocupaban de modelos generalmente idealizados de lo humano, y el hombre en realidad, pretendía reconocerse en ese ideal; sin embargo la condición humana brotaba a borbotones cuando hablaba, cuando hacía el amor, en el arte, en el odio, en sus olvidos, en sus sueños, en las guerras, en la mentira, etc. La naturaleza humana aparecía en el lugar menos esperado, pero las metodologías para asirlo estaban impedidas para ver algo, porque simplemente no saben donde buscar, el estudio del hombre debería estar acompañado y dirigido por la luz de la conciencia y la razón, con la llamada inteligencia racionalista que encuentra su expresión en la ciencia experimental, natural o de corte positivista. En este sentido el hombre surgía de la sombra que proyectaba la razón,

ocultándose por lo tanto de su escrutinio. El hombre se convirtió en un maniquí y lo humano, en tanto un modelo, permaneció como algo inalcanzable aunque supuestamente comprendido.

Paradigmáticamente con moldes esquemáticos, el antropocentrismo dominó todos los campos de conocimiento, bajo la idea de que el hombre es lo más perfecto, el centro del universo, lo más hermoso y perfecto, a esta corriente del pensamiento se le llamó Humanista; ya que había sido hecho a imagen y semejanza de sus ideales, es decir de Dios, que en su tiempo se le vio como el rey de la creación. Lo humano y por extensión lo humanístico eran casi sinónimos de grandeza, belleza, bondad y civilidad; la animalidad lo era del salvajismo, de la brutalidad y de primitivismo. Aún los pensadores más profundos y serios no dejaron de estar influidos por esas ideas, pero entrevieron que el problema era mucho más complejo de lo que se suponía; esto implicaba revisar y cuestionar toda la cultura de su época y enfrentarse al mismo tiempo con el vulgo, que aún siendo ignorante se sintió versado en lo que se refiere a la condición humana, “¿o qué? yo que soy un hombre ¿no sé que es un hombre”?, y bien no, no lo sabían.

Distintas disciplinas intentaron atrapar el concepto que definiera al ser humano. La filosofía lo hizo a través de varios caminos pero siempre condicionando el pensar al existir y viceversa: “pienso, luego existo” y “existo porque pienso,

so”, como lo dicen las definiciones, el hombre es un animal racional, la racionalidad y la autoconciencia son las características propias que nos distinguen de los animales y si las perdiéramos irremisiblemente seríamos animales. En otras disciplinas se concretó lo humano como un acto irreductiblemente biológico, la especie *homo sapiens-sapiens* se pensó simplemente como un producto de la evolución del cerebro, que generó naturalmente al lenguaje y a la racionalidad. Será mucho tiempo después que se generará a través de la sospecha y del psicoanálisis la posibilidad de vernos como algo muy diferente de lo máximo, “somos un producto de una evolución alocada, una náusea” diría la filosofía existencialista y el mismísimo Sartre.

Más aún, *el ser* desde Nietzsche, Marx y Freud aparece como alienado, no siendo el constructor de su propio destino, atrapado en las sombras que lo determinan y que lo condenan subterráneamente son estructuras las que deciden, no la voluntad o la conciencia, y para quien quisiera saberlo, se mostró que la conciencia podía ser una trampa; Nietzsche y Freud van más allá al proponer que no sólo se trata de una trampa sino de una mentira; si lo que somos escapa a la conciencia aparece entonces una aporía para el racionalismo, y queda clara de hecho su imposibilidad para conocer esta vía, en tanto que además escapa a la misma, Lacan dice “soy don-

de no pienso”, es decir en el arrebatado de la pasión, en el lapsus, en el síntoma, en las manifestaciones del inconsciente, aquello que escapa a la represión y aparece en la conciencia.

La existencia y el ser no son efecto del pensar, el centro donde gravita el ser no es la conciencia; sino el inconsciente; sería injusto no mostrar la importancia que tuvo Paul Ricoeur y toda la corriente hermenéutica para pensar al hombre desde el psicoanálisis. Aunque personalmente no estoy de acuerdo con la vía que elige, es importante el lugar que se le asigna al *lo-gos* en la discusión sobre el hombre.

... lo que me importa es la nueva comprensión del hombre introducida por Freud [...] no creo que se pueda confiar a Freud a la exploración de lo que, en el hombre es lo menos humano; mi empresa ha nacido de la convicción inversa, si el psicoanálisis entra en conflicto con toda otra interpretación global del fenómeno humano es precisamente porque constituye “de hecho” una interpretación de la cultura<sup>124</sup>.

Efectivamente el psicoanálisis ha desbordado su propio campo de fundamentación, extendiendo quizá no legítimamente su capacidad explicativa. Sin embargo no podía ser de otra manera; ese es el caso de Ricoeur, que sin estar analizado y sin tener vínculos con el psicoanálisis como clínica, no dejó de ser tocado por la honda expansiva de este pensamiento, ha influido de tal manera que

124 Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1985, p. 13.

se volcó al estudio de la teoría psicoanalítica; que dicho sea de paso no es patrimonio de nadie, ni de algún psicoanalista ni de alguna institución.

El problema central del presente punto es el concepto de hombre que puede desprenderse de la teoría psicoanalítica, para rastrearlo ha sido necesario revisar los orígenes mismos de cómo ha sido pensado el hombre, ahora nos referiremos al momento que podemos llamar inaugural o aquel primer momento mítico, como lo hicieran antes que yo varios pensadores.

Por lo complejo de la problemática es necesario llevar a cabo una no menos compleja aproximación metodológica que nos de la posibilidad de un múltiple acercamiento, y en el que se contemplen los diferentes niveles de abstracción, desde el más concreto y empírico hasta el más abstracto.

El concepto de hombre ha cambiado a lo largo de la historia, lo mismo que el hombre. El hombre es el nombre genérico que se da a la especie del *homo-sapiens-sapiens* para distinguirla de los demás seres que pueblan el mundo, es decir hablamos del género humano, pero quizá sea necesario ahondar más en cada uno de los conceptos para mostrar que la diferencia entre ellos no es un asunto de simple semántica, como podría pensarse, y que como veremos posteriormente, se refiere a cosas completamente diferentes.

Lo humano es un adjetivo que las culturas de todas las latitudes del globo y de todas las épocas han transformado en sinónimo de lo máximo, de lo mejor, que hace referencia a una serie de cosas, actos, y capacidades; que muestran pretendidamente o idealmente la esencia del *homo-sapiens-sapiens*: “hay que tener confianza en la humanidad”, “tu eres un ser humano no un animal”, “ten humanidad y dale una limosna”, “no te deshumanices”.

Lo humano es así una potencia “buena”, una capacidad que nos hace diferentes de los animales que son algo “malo” y “bárbaro”. Lo humano es una característica fundamental del hombre, es el concepto que se emplea para hablar del conjunto de los atributos que definen a los hombres, por ejemplo cuando se dice que el hombre es un animal político se pretende decir desde una cualidad que todos los hombres la poseemos, que no es necesariamente buena, pero sí propia, de la que no se puede uno librar.

“[...]sigue siendo cierto que la humanidad plena no es simplemente algo biológico, una determinación genéticamente programada como la que hace alcachofas a las alcachofas y pulpos a los pulpos. Los demás seres vivos nacen ya siendo lo que definitivamente son, lo que irremediamente van a ser pase lo que pase[...]”<sup>125</sup>

125 Savater, Fernando. *El valor de educar*, Ed. Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, México, 1997, p. 26.

Resumiendo, al nacer, el humano lo hace en un estado que los especialistas han llamado de dependencia absoluta de un adulto, de un otro. El infante requiere que lo quieran, lo cuiden, lo alimenten y lo protejan.

“A este proceso peculiar los antropólogos lo llaman ‘neotenia’. Esta palabra quiere indicar que los humanos nacemos aparentemente demasiado pronto, sin cuajar del todo[...] Todos los nacimientos humanos son en cierto modo prematuros: nacemos demasiado pequeños hasta para ser crías de mamíferos respetables”<sup>126</sup>.

Savater continúa mostrando enfáticamente esta diferenciación con los animales: “el niño pasa por dos gestaciones: la primera en el útero materno, según determinismos biológicos, y la segunda en la matriz social en que se cría, sometido a variadísimas determinaciones simbólicas, el lenguaje la primera de todas”<sup>127</sup>. Esta segunda matriz es lo que atañe al psicoanálisis.

Es así que el cachorro humano requiere de una serie de condiciones que deben serle favorables para sobrevivir primero, además de lo que necesita para devenir en sujeto, porque el ser sujeto no es un simple resultado del proceso biológico de maduración; no todo individuo biológicamente sano puede fungir como recipiente de un psiquismo, como veremos más

adelante, en las construcciones que se hacen para explicar algunos casos de psicosis, autismo o incluso muerte de cuna. Un individuo fragmentado (dividuo) que se constituye en un sujeto, inaugura en ese momento lo que es su realidad. La hipótesis que presenta una secuencialidad lógica en la estructuración del sujeto, propone que cuando se nace, no existe un sentido de individualidad o separación con la madre, es decir, que no existe un “yo”, el “yo” devendrá de la separación, del corte con la madre. Esto presenta una idea de que en los orígenes cuando no existía el sujeto, el es en realidad una prótesis de la madre. La división primero se sustentará en que la madre desee algo más que a su vástago; si no existe un deseo más allá del hijo, las posibilidades para que éste sea algo independiente, propio, algo singular y no sólo una prótesis o extensión de la madre se reducen considerablemente, es en este deseo que se introduce el corte, como condición de posibilidad para que aparezca: un corte, un espacio que fungirá como eje fundamental que le permitirá constituirse en un sujeto del inconsciente; por otro lado simultáneamente, que frente a la inexistencia de un “yo” integrador el sujeto se presenta como partes, fragmentos de un ser, es decir un dividuo; posteriormente (en sentido lógico), se constituirá como sujeción de los fragmentos lo que le darán unidad en torno a un “yo” que requiere ser sostenido por el deseo de la madre.

126 Op. cit., p. 27.

127 Op. cit., p. 29.



A partir de todo ello deberá construir una realidad psíquica que estará en constantes ajustes y reacomodos hasta convertirse, de alguna manera, en un modelo que le permita establecer coordenadas precisas para identificarse. Este proceso representa la premisa necesaria para que surjan los juicios de valor, morales, estéticos, éticos, etc., es decir, criterios claros y definidos: “esto es bueno”, “eso es malo”, “aquello es bello”, etc.

En el libro de Savater se hace referencia a un texto de uno de los antropólogos más importantes de los Estados Unidos de Norteamérica: Alfred L. Kroeber; el filósofo cita: “la distinción que cuenta entre el animal y el hombre no es la que se da entre lo físico y lo mental, que no es más que de grado relativo, sino la que hay entre lo orgánico y lo social”<sup>128</sup>.

En dicha cita se menciona a lo mental, concepto sobre el que hablaremos posteriormente, diferenciando el plano de lo psíquico del plano de lo mental; sin esta explicación tendría que mostrar mi desacuerdo con el famoso antropólogo norteamericano, por ahora, establecida la diferencia entre ambos planos coincido totalmente con su postura. Sin embargo, vale la pena ahondar un poco más sobre el sentido de lo “social” que emplea dicho autor.

Cuando hablamos de sujeto lo hacemos desde su sentido de sujeción al lenguaje, a la ley y a la cultura, situación en la que

se encuentra presente lo “social”, y donde no hay sujeto sin sujeción y sin sujeción a esa falta estructurante. Sin embargo, es conveniente establecer una diferencia preliminar sobre los alcances de lo mental y lo psíquico, es decir sobre lo que sería el hombre y el sujeto. Lo mental atiende a los elementos que configuran un consenso, a la comunicabilidad del habla, a la unidad cultural, a la variante dialectal del idioma, a la idiosincrasia, a la ideología, en otras palabras a la parte historizable y educable, del transcurrir de la vida: si le pegaron cuando era niño, si su mamá se fue, etc. Por su parte, lo psíquico tiene competencia exclusiva sobre las diferentes posibilidades de ser en el lenguaje. No quisiera establecer una diferencia entre ontología (aquello que estudia el *ser*) y gnoseología (aquello que estudia la autoconciencia), sin embargo sería adecuado pensarlo desde los planos ontológicos, del *ser*, pero del *ser siendo*, no del *ser* como una sustancia que constituye nuestra identidad. Podríamos decir que el sujeto puede *ser* en tres formas posibles: psicosis, perversión y neurosis; mientras que el hombre puede *ser* de diferentes maneras, dependiendo de su posicionamiento cultural (género, edad, nacionalidad, etc.) variará por el periodo de la historia.

Cuando empleamos el concepto de persona aludimos a la representación, a la imagen que se nos muestra, a la máscara, a la mascarada de la escenificación

128 Savater, Fernando, op. cit., p. 30.

social de lo que supuestamente él es, con lo que podríamos decir: “él es una buena persona”, lo cual señala que podría no serlo, a partir de este concepto tratamos de advertir las características de un individuo, como diferente al grupo, a los demás, su sello característico. Un animal, como por ejemplo un perro, no puede ser una buena persona, la *personalidad* es un efecto de la mascarada que quiere representar cada persona, la supuesta característica individual; persona significa máscara, que era empleada en las representaciones teatrales en la Grecia clásica, un animal no se pone máscaras es como es; el hombre cree que es a partir de su máscara, controla lo que la gente piensa de él, lo que perciba de él y como sabemos se equivoca.

El sujeto caracteriza a un sólo individuo de un grupo. Visto como categoría de análisis de las ciencias se diferencia primero del objeto, creando una díada: Sujeto-objeto, activo-pasivo, concededor-conocido, respectivamente. Para la historia y la antropología el problema del sujeto y del objeto se traslada a un simple lugar en el proceso de conocimiento. El sujeto también ha sido empleado como el sujeto gramatical sobre el que recae la acción del verbo, en la frase: “el niño corre”, el sujeto es el niño; la lingüística emplea al sujeto del enunciado y al sujeto de la enunciación; el psicoanálisis construye su teoría, sobre el sujeto como sujeto sujeta-do al lenguaje, en donde la sujeción al

ámbito del lenguaje y del deseo, es lo que lo forma; de esta falta constituyente es que se forma también ese *pathos* que lo separa del reino de la naturaleza, es decir de lo que es espontáneamente otorgado por las leyes de la filogenia. “El sujeto en la experiencia analítica, no es previo sino supuesto, y está sujeto al significante al que se identifica y del que es efecto. Esto equivale a decir que este sujeto no es una sustancia [...] irrumpe por un lapsus, un olvido, un sueño o un chiste, por medio de lo que Lacan llama formaciones del inconsciente; de modo tal que se puede decir únicamente: “allí estaba”, pero nunca “está allí”. En tanto que es efecto del significante: es evanescente, y significa tanto lo que tuvo lugar como lo que no tuvo. El tiempo del sujeto es el imperfecto, lo que coincide, por el equívoco de la lengua, con el sujeto cartesiano, que es “una cosa imperfecta”<sup>129</sup>.

En esta dirección el psicoanálisis propondría que el concepto de sujeto no es equiparable al de persona, ni al hombre, por ello, no se trata de una entidad o sustancia, aunque es objetivable.

En el dispositivo analítico el analizando no es el sujeto, en la medida en que hable o elabore desde la conciencia, el sujeto es en tanto sujeto del inconsciente y aparece gracias a las fisuras de la conciencia, en donde precisamente deja de ser soberana de los procesos de conocimiento y pensamiento, por ello la

129 Baas B. Y Zaloszyk A. *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*. Ed. Atuel-Anáfora. Buenos Aires. 1994, p. 9.

persona se sorprende de la incómoda manifestación del inconsciente, de la irrupción del sujeto en su persona, en la desfavorable imagen que esto le refleja en el espejo de su humanidad.

Por lo tanto el sujeto del psicoanálisis no es el mismo que aparece en la conceptualización del “yo que piensa” de la filosofía cartesiana. De un sujeto que desde la conciencia intenta y puede dar cuenta de él y de sus circunstancias, de noumeno y de sus accidentes en términos aristotélicos; el sujeto del inconsciente es como la sombra que desaparece a la luz de la racionalidad.

El *homo-sapiens-sapiens*, es un concepto antropológico, que diferencia a una especie animal de otras, tanto dentro de la ruta evolutiva como dentro del mundo animal. Al interior de este concepto son las características biológicas, morfológicas, filo y ontogenéticas, así como las evolutivas, las que nos permiten emplear correctamente esta categoría y que por supuesto no tiene nada que ver con el psicoanálisis.

Es así que la historia del hombre es la historia de la humanidad y viceversa, lo que el hombre ha ido pensando sobre sí mismo, está presente en esta historia a partir del lugar imaginario que el hombre se ha asignado frente a otras especies animales, el hombre es el recipiente imaginario que se llena con su subjetividad. La historia del hombre habla más de lo que ha querido ser, que de lo que

ha sido, es una crónica desde la subjetividad. La historia del hombre, propiamente, tomando en cuenta los elementos que proporciona el psicoanálisis, es una historia de su imaginación, de sus fantasías, de sus deseos sobre la imagen idealizada de sí mismo.

## 2.6 Sobre los orígenes del hombre y del sujeto

Es necesario que juguemos un poco y hagamos historia-ficción dirigiéndonos primero al *homo sapiens-sapiens*. Hacemos uso de la historia como un laboratorio lógico, de ninguna manera nos interesa la verdad fechable, lo que buscamos no tiene que ver con la historiografía, sino con lo que puede constituirse como antecedente lógico, como axioma, como mito inaugural, como el primer *a posteriori*.

Primera elucubración. Si yo hablo y mis padres hablan y los padres de mis padres y los padres de éstos y continuamos una línea hacia la historia, tendremos que llegar a un primer momento en que: a) un primate se diferenció del resto a partir de un acto, cuya consecuencia fue la de que accedió al mundo simbólico y que fue ese el primer momento en que nació el lenguaje, o bien, b) que el lenguaje es efecto de un simple y gradual proceso evolutivo y que se fue accediendo a él poco a poco, lo que presupone grados de evolución en el lenguaje.

La primera posibilidad pudo haber sido resultado de dos fenómenos: uno, por

un acontecimiento que a su vez puede implicar dos posibles causalidades: una mutación, agregación de un nuevo ordenamiento o dos, una ruptura con el ordenamiento anterior “proporcionado espontáneamente por la naturaleza”, se trataría de una desagregación, de la producción de una desnaturalización a partir de una falta.

La perspectiva b) es la vía del origen evolutivo, conlleva un prelenguaje, que evolucionó desarrollándose gradualmente, hasta ser un cuasi lenguaje y dar el salto definitivo y ser un lenguaje propiamente dicho. El asunto del prelenguaje es muy difícil de pensar ya que en los sistemas de comunicación animal no hay metáfora ni equívoco y estos son elementos fundamentales del lenguaje, como pensar en un preequívoco, en una premetáfora cuasi metonímica.

En cualquiera de las dos posibilidades debía existir un soporte orgánico que pudiera contener (en términos de computación) ese formato y programas originales, una superficie propicia para una marca y que significara una diferencia, entre el antes y el después. No estamos hablando de la lengua porque ésta si es producto de la evolución, de un continuo e ininterrumpido proceso que va extendiendo y depurando “los gruñidos y transformándolos en onomatopeyas” y posteriormente en signos lingüísticos o palabras que después conformarán un léxico, cambiando las modas gramaticales e innovando. De lo que estamos hablando es

de la posibilidad de hablar y de lo necesario para que exista el lenguaje.

Si esta posibilidad fue producto de la evolución entonces quiere decir que existen diferentes grados de lenguaje y que todo homínido (gorilas y chimpancés) tuvo o tiene las mismas posibilidades para evolucionar poco a poco y transformarse en un ser hablante, lo que ligaría indisolublemente al lenguaje con lo orgánico, visto éste como simple efecto de maduración cerebral, ya que el primero depende de la evolución del segundo. Sin embargo, no se puede pensar en un pre-lenguaje ni en una pre-razón, una pre-conciencia, a un estado previo al lenguaje, situación muy difícil de pensar en los infantes y en los albores de la evolución de la humanidad.

Lo que nos conduce a la otra serie de opciones: si fuera producto de un acto o de un acontecimiento eso significa que algo sucedió y que fue a partir de eso que se salió del orden de la naturaleza, por lo que se significó al mundo, es decir que hubo un cambio que permitió simbolizar al mundo, con el que ahora era posible tener una distancia subjetiva, salir del atrapamiento instintual, de las causas y los efectos, vivir como el resto de los animales.

Pero en cualquier camino, lo que emergió fue algo que fungió como una diferencia entre un ordenamiento y otro, es decir, generó un tiempo, el *a posteriori*, que resultó por lo tanto posterior y generó un anterior. Esta diferencia a su vez,

se determinó como la condición necesaria para una subjetividad, una dimensión que dio la posibilidad a la conciencia de la conciencia de sí mismo, de la llamada autoconciencia. Aquí era posible mentir, se podía negociar frente al destino funesto de los instintos -triste destino el de estar atrapado al estímulo-. Sabemos que el hombre ha dejado de comer por motivos políticos o religiosos, las madres han dado a sus hijos para que fueran asesinados en ritos, existen las personas que se abstienen sexualmente por motivos religiosos, los instintos de sobrevivencia, maternos y sexuales, para mencionar sólo tres ejemplos de la famosa diferenciación entre: (instintos) = (animales) y (pulsiones) = (humanos), con propiedad hablamos de pulsiones; sin embargo el elemento fundamental que permite pensar en el hombre, en la persona, se da a partir del campo del lenguaje siendo el centro de las condiciones de posibilidad: el sujeto del inconsciente.

Esto anuncia una posibilidad de ser del sujeto en una oración colectiva y sobre el cual recae la acción del verbo. Una dimensión de discontinuidad con la naturaleza. Ya no se bebía agua cuando se estaba sediento, había la oportunidad de tener "sed de agua de coco", aparecieron los antojos en la historia del mundo. Es decir se incluyó la falta, una carencia, ya que cuando se pertenecía al mundo animal todo estaba organizado: si se tenía hambre simplemente se comía, porque no se podía hacer otra cosa, porque no había otra

cosa. Esta carencia estructural destruyó este orden causal de la naturaleza.

El hombre, la persona y el sujeto son entonces efecto de la palabra, es la palabra la que lo desterró del mundo y las leyes naturales, lo que lo ataba al estímulo; ahora con una distancia subjetiva se separa de los instintos. Estos argumentos dificultan a considerar seriamente los argumentos evolucionistas, el asunto es mucho más complejo que introducir la polémica evolucionista o creacionista.

Pero regresemos a la concepción que el hombre tiene de sí mismo. Esta ha cambiado tanto como el hombre mismo y varía de época en época. El hombre se ha transformado y ha creado una serie de derechos que son producto de sus conquistas históricas: libertad, salud, trabajo, igualdad, etc. a los que ha llamado derechos humanos, porque piensa que si no son cumplidos algo del hombre pierde con ello, es decir que lo humano debe ser salvaguardado, ¿de quién?, del hombre mismo, porque si el hombre buscara o tendiera "naturalmente" al bien, no haría falta tanta reglamentación con puniciones terribles: "si sigues haciendo eso te vas a ir al infierno".

Porque si bien el lenguaje nos desnaturaliza, cuando estudiamos el comportamiento de los chimpancés en estado salvaje reconocemos con asombro el inmenso parecido con nuestra endógena vocación por la violencia, a someter y ser sometido, quizá el ser humano se separa de los monos

al añadir la crueldad que es realmente una condición únicamente humana.

Esta condición humana ha sido sistemáticamente ocultada por las escuelas filosóficas, en general porque construían un ideal alrededor de la racionalidad, se trata de una actitud soberbia, supremacía de conocimiento intelectual sobre las sensaciones y los sentimientos, pone entonces, una niebla cegadora sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los engaña sobre el valor de la existencia, pues lleva en ella la más adulatoria valoración sobre el conocimiento mismo, al concebirse a sí mismo y su racionalidad como la expresión más desarrollada de la evolución, es su cualidad de humano como condición para el conocimiento que lo lleva a entenderse a sí mismo, tautología en la que se des cansa sin mayor cuestionamiento crítico.

Decíamos que cuando las pasiones aún tenían un lugar importante para el conocimiento, con los filósofos presocráticos y con el mismísimo Sócrates el conocimiento tenía que ver, con las sensaciones, con los sentimientos, con el descubrimiento, con lo que se abrió la posibilidad de atrapar algo sobre la dimensión ontológica del hombre, más allá de la razón o la conciencia.

En este saber se encontraban amalgamados el arte, la filosofía, la intuición, la observación meticulosa, la poética, la geometría, aritmética así como la música y la mística. Un enjambre de posibilidades que abrían el espectro del conocimiento y no lo cerraba *a priori*, la posibilidad

de conocer lo que era el hombre como el conjunto de los hombres; la negación a esta manera de mirar, generó una tradición en que se funda la actual ciencia del hombre: en una sola dimensión.

Este conocimiento se topa con un hombre sumamente complejo, al que hay que descubrir por un procedimiento igualmente complejo. Hay que verlo en diferentes arenas, desempeñando diversos papeles, diciendo una cosa y pensando otra, repleto de contradicciones, gigantesco y enano, odiado y amado, Dios y diablo, se perfila al hombre como algo más que una máquina habitada por un espíritu, escapando a la tradición que intenta verlo como un simple maniquí, como un modelo.

En la Grecia Helénica, los dioses muestran de forma metafórica la condición humana, lo mismo que su filosofía y la mitología de sus pobladores.

Es un periodo fecundo que intentó dar cuenta del hombre al interponer una sucesión de planos que tienden en cada momento a ser más complejos incorporando lo que siente y lo que piensa, lo que es y lo que dice ser, que no cayó en la tentación simplista de tratar de entender al hombre por las abstracciones sucesivas (como lo propondría posteriormente con Platón y Aristóteles), en los que se concebía que conforme más se penetrara en el mundo de las ideas puras más se ganaba al territorio de la verdad, pero esto es una trampa, para entender al hombre que es un animal **racional** (ya ha sido califi-

cado antes de ser descubierto), esta tradición platónica y aristotélica propone que hay que hacerlo desde la razón, alejándose lo más posible de lo supuestamente empírico y los sentimientos, empleando un método **racionalista**, “si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, después la busca de nuevo exactamente allí, y además, la encuentra, en esa búsqueda y en ese hallazgo no hay, pues mucho que elaborar: sin embargo esto es lo que ha sucedido al buscar y encontrar “la verdad” sobre su condición dentro de la “jurisdicción de la razón”.

La verdad de su ser siendo, aparece, bajo una condición efímera; allí en donde se encuentra una fisura de la razón; de la conciencia; en donde se muestra el magma que es el sujeto del inconsciente.

Es necesario, porque los datos de la conciencia son en alto grado lagunosos; en sanos y en enfermos aparecen a menudo actos psíquicos cuya explicación presupone otros actos de los que empero, la conciencia no es testigo. Tales actos no son sólo las acciones fallidas y los sueños de los sanos, ni aún todo lo que llamamos síntomas psíquicos y fenómenos obsesivos en los enfermos; por nuestra experiencia cotidiana más personal estamos familiarizados con ocurrencias cuyo origen desconocemos y con resultados de pensamiento cuyo trámite se nos oculta. Estos actos conscientes quedarían inconexos e incomprensibles si nos empeñásemos en sostener que la con-

ciencia por fuerza ha de enterarse de todo cuanto nos sucede en nosotros en materia de actos anímicos, y en cambio se insertan dentro de una conexión discernible si interpolamos los actos inconscientes inferidos. Ahora bien, una ganancia de sentido y coherencia es un motivo que nos autoriza plenamente a ir más allá de la experiencia inmediata<sup>130</sup>.

Así con la teoría del inconsciente rompe con la idea de que el hombre puede percibirse en su totalidad y que es suficiente con que quiera hacer algo o dejar de hacerlo para que su voluntad se cumpla, esta revolución en el pensamiento implica cambiar las maneras de como pensábamos las cosas, así se crea una nueva perspectiva tópica. La propuesta de la tópica tiene una historia: bajo la primera tópica, es decir en los primeros intentos de conceptualización, basado en evidencias clínicas, lo conduce al planteamiento de la existencia de tres instancias psíquicas: el inconsciente, el preconscious y el consciente. Ya que aquí lo importante a destacar, y que significará un cambio muy importante, es que una persona es incapaz de verse íntegramente a sí misma, hay cosas que se le escapan y otras que le son desconocidas, dicho de otro modo, hay una trampa en quien cree que la autoconciencia permite conocer lo más profundo del hombre, ese saber no es lo que resulta de justificación. Podemos inferir del planteamiento freudiano que ni el hombre ni el sujeto son efecto de su

130 Freud S. *Lo inconsciente*. O.C. Tomo XIV. p.163.



inteligencia, no están sobre el mismo eje, el sujeto es excéntrico. El sujeto como tal, funcionando en tanto que sujeto, es otra cosa y no un organismo que se adapta. Para quien sabe oírlo, toda su conducta habla desde otra parte, no desde ese eje del yo o de la conciencia que podemos captar cuando lo consideramos como las diferentes manifestaciones de lo inconsciente en un individuo, ya que el inconsciente es aquello que la conciencia no quiere saber nada, lo más íntimo y desconocido para ella. No es algo simple lo que permanece tras un velo, para la conciencia es lo inconsciente, formado por un vacío fundamental cubierto por los sedimentos de representaciones reprimidas, es entonces que lo inconsciente es todo aquello que permanece en ese "estado" por haber sucumbido a la represión; la represión es otro elemento fundamental en la nosología freudiana, ya que la represión por paradójico que esto parezca, es necesaria para la constitución del sujeto; su acción es la de desnaturalizar al cachorro humano y transformarlo, el hijo en un niño, siendo posibilidad para ello que la fractura, la separación devengan en conciencia. Asunto que no comprenden los freudo-marxistas.

[...] Lacan no identifica al sujeto con lo inconsciente. Más precisamente, no identifica al sujeto. Al contrario, apunta a reconocerlo como falta de identidad, o bien como esa falta cuya afirmación lógica reclama, la posición del

inconsciente. Lo que Lacan escribe \$ (sujeto barrado del deseo) indica la no-identidad, la imposible identificación del sujeto. El sujeto no es el inconsciente pero debe pensarse articulado con él, en su campo"<sup>131</sup>.

Las diferentes instancias psíquicas podemos definir las como complejos modelos plurideterminados, provincias de la heterogeneidad que nos constituye.

"Para calificar el descubrimiento de Freud hemos usado el término revolución copernicana. Esto no implica que lo que no es copernicano sea absolutamente unívoco. Los hombres no siempre creyeron que la Tierra era una especie de planicie infinita, también le atribuyeron límites, formas diversas, a veces la de un sombrero de mujer. Pero, en fin, pensaban que había cosas que estaban abajo, digamos en el centro, y que el resto del mundo se edificaba encima. Pues bien, si no sabemos exactamente lo que un contemporáneo de Sócrates podía pensar acerca de su yo, así y todo había algo que tenía que estar en el centro, y no parece que Sócrates lo ponga en duda. Probablemente no se trataba de algo hecho como el yo, que comienza en una época que podemos situar hacia mediados del siglo dieciséis, comienzos del diecisiete. Pero estaba en el centro, en la base. En relación con la concepción, el descubrimiento freudiano tiene exactamente el mismo sentido del descubrimiento de

131 Baas B. Y Zalosyc A. *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*. Ed. Atunel-Anáfora. Buenos Aires. 1994, p. 27.

Copérnico. Lo expresa muy bien la fórmula de Rimbaud: los poetas, que no saben lo que dicen, sin embargo siempre dicen, como es sabido, las cosas antes que los demás- *je est un autre [yo es otro]*<sup>132</sup>.

Pero para penetrar en los oscuros callejones de la constitución y formación de lo humano, tenemos varias direcciones y no una sola, ya que de lo contrario se daría una idea plana y distorsionada, asunto que Freud evitó permanentemente. No sólo nos plantea la complejidad del psiquismo así como de los aspectos “del llamado mundo interno”, sino también lo diversos e importantes que son otros “del llamado mundo externo”. El hombre, tal como es entendido a partir de Freud es un individuo que forma parte de una colectividad y no puede ser abstraído de ella, ni siquiera como producto de una ficción metodológica, lo mismo sucede con la cultura que no es algo ajeno o exterior, es algo intrínseco, constituyente del hombre, y cambiante, pues no se acaba de hacer nunca; no se trata entonces de un juego entre sistemas de opuestos polares: entre la intersubjetividad y la realidad exterior. La cultura es lo que da naturaleza, cuerpo y sustancia al hombre, de la cultura parten los ideales que deben ser cubiertos, las expectativas sobre el éxito o el fracaso, sobre la dirección por la que dirigimos nuestras vidas.

“En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como mo-

delo o como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo”<sup>133</sup>.

Para abordar el significado del ser humano no podemos hacerlo hablando de él como si fuera una partícula solitaria (ya lo decía Freud), sino como un elemento en el conjunto de los hombres, es decir en sociedad. Marx pensaba en un hombre no abstracto, sino concreto, que incluso pudiera ser empíricamente señalado con el dedo. Pero ese hombre concreto era además como el conjunto de los hombres, es decir era un representante del género humano, de su sector de clase, del país donde vivía, del momento histórico por el que atravesaba y repleto de contradicciones, pero siempre fue pensado dentro de una proyección histórica evolucionista (lo que se ve en la Ideología Alemana) y materialista “No es la conciencia la que determina a la vida, sino la vida determina a la conciencia”.

“Pero los hombres mismos comienzan a ver la diferencia entre ellos y los animales tan pronto comienzan a producir sus medios de vida, paso este que halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su vida material”.

Para poder existir y por lo tanto vivir en sociedad, las personas crean dere-

132 Lacan J. *El yo en la teoría de Freud y la técnica psicoanalítica*. Ed. Paidós, Barcelona 1986, p. 17.

133 Freud S. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Tomo XVIII. (1921), p. 67.

chos y obligaciones, derechos que se obtienen una vez acatadas y seguidas las obligaciones. Dentro de los derechos podemos distinguir dos: los derechos *in rem*, o sea los derechos del grupo, sociedad y familia y los derechos *in personam*, o sea los derechos que tienen cada uno de los individuos para sí mismos. Pero sucede que la sociedad exige<sup>134</sup> e intenta introducir a través de su ideología, aparatos ideológicos y desde casi todas las producciones culturales que los derechos *in rem* sean aceptados como los derechos *in personam*<sup>135</sup>, por que no hay nada más temible para la sociedad que un individuo se comporte o actúe conforme a los derechos *in personam*, ya que como el propio Freud señala en el malestar en la cultura: la cultura es orgánicamente restrictiva y represiva. Lo que al mismo tiempo de hecho transfiere una identidad y seguridad activando los mecanismos de solidaridad de los miembros del grupo. "Una masa primitiva de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a

consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo."<sup>136</sup>

Si bien es cierto que la sociedad tiene una función enajenadora, alienante y despersonalizadora, es al mismo tiempo esencial para que una persona pueda existir y transmitir su legado de una generación a otra. La cultura transforma entonces ese enfrentarse diariamente al día como si fuera algo nuevo y no hiciera cadena con los otros, cada día es distinto y semejante al mismo tiempo. En un principio se tenía que estar continuamente improvisando todas las acciones porque no se contaba con una mente capaz de retener, por ello no había experiencia acumulada, el lugar donde se acumulará dicha experiencia y a donde se recurrirá para hacer uso de ella como para transmitirla de generación en generación se llama cultura. La cultura es aprender a aprender, sólo de esa manera aparece una acumulación de experiencias que pueden ser convertidas en capital cultural, que si se está dispuesto a apostar, a ponerlo en juego, en algo más que la lucha por la subsistencia, en algo más que solucionar los problemas

134 "Sin el conocimiento y la práctica de las leyes que la moral prescribe, no puede haber entre los hombres ni paz, ni orden, ni felicidad; y en vano pretenderíamos encontrar en otra fuente los verdaderos principios constitutivos y conservadores de la sociedad que nos proponemos estudiar, las reglas que nos enseñan a conducirnos en ella con decencia y moderación que distingue al hombre civilizado" Carreño, Manuel Antonio: *Manual de urbanidad y buenas maneras*. Ed. Patria 32ª edición. México 1982, p. 7.

135 "La virtud es la base de todos los bienes, y el origen más puro de los goces y convivencias que encontramos en el comercio de la vida, así es que la urbanidad, que reúne cuantos medios puede el hombre emplear para hacer su trato fácil y agradable, sacrificando a cada paso sus gustos e inclinaciones, a los gustos e inclinaciones de los demás, no es otra cosa que la virtud misma deponiendo un tanto la austeridad de su carácter, para revestirse con las gracias y atavíos que le dan entrada a presidir y legitimar las relaciones sociales y las recreaciones del mundo." Carreño, M. A. Op. cit., p. 7.

136 Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*. Op. Cit., pp. 109-110.

inmediatos; por lo que tiende a transformarse en deseos y en demandas, que si bien son causa de la necesidad pertenece a otro orden, a otro campo, por lo que ya no hay necesidad mas que desnaturalizada; porque lo biológico es subvertido por la cultura al mismo tiempo que hominiza, al ponerle además cauces a las pulsiones, por la vía de la sublimación.

Lo que es el hombre queda al desnudo, en el trabajo que realiza para entender lo que son sus motivaciones, la manera en que operan los resortes que lo determinan, las diferentes instancias psíquicas que huyen de la luz de la conciencia y que conducen la manera en que vive cada ser humano. Freud podía decir “nada humano me es ajeno”.

El psicoanálisis viene a cambiar los parámetros de la discusión, no solo en términos de que el *ser* nos es correlativo a la conciencia o a una nosología que intenta permitirnos conocer nuestro *ser* siendo, el asunto es mucho más complicado de lo que podría ser planteado, incluso, nos constituímos por la alienación, en donde se *es* otro. La originalidad del *ser* es entonces correlativa al número de “originales”, incluso va más allá de una mera teoría existencialista, al proponer que “*soy donde no pienso*”, es entonces debajo de esas premisas algo que si bien da naturaleza al ser, escapa a ese dominio, se trata entonces de algo ajeno, algo no ontológi-

zable, algo no cognoscible o atrapable por la conciencia, se trata del inconsciente, que como Freud ya ha mencionado se expresa en los sueños, en los lapsus, es decir en todo aquello que la conciencia y que el ser no reconoce como suyo; porque realmente no lo es, es una verdad mucho más profunda de la que identifica al ser como sustanciado, objetalizado representado o como instancia correlativa a la de alma. La existencia y el ser como “formas de vivir en el mundo” es el asunto que compete al psicoanálisis.

Es lógico que este razonamiento se revierta sobre el conocimiento de la “naturaleza humana” ya que no cabe pensar aquí si el hombre es bueno o malo por naturaleza, si obra bien o mal, de suerte que es un pensamiento no susceptible a la ortopedia del ser; “hay que hacerlo bueno”, “que no se repita eso”, etc. Lo que tiene una serie de implicaciones éticas muy importantes.

“El sujeto sobre el que operamos en análisis no es otro que el sujeto de la ciencia [opina Lacan][...] por una parte como sujeto lo que busca es el conocimiento verdadero, y rechazando toda autoridad exterior decide no aceptar como verdadero más que lo experimentado como tal a la luz de su propia razón. Y por otra como aquel que se revela a sí mismo y por sí mismo como la única certeza capaz de sostener la ciencia.”<sup>137</sup>

---

137 Baas B. Y Zaloszc A. *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*. Ed. Atuel-Anáfora. Buenos Aires. 1994, pp.13-14.

## 2.7 Pensando el inconsciente, la mente, la psique y la conciencia

Comencemos analizando las categorías principales de lo que será nuestro análisis en este punto.

“El inconsciente no es y no proviene de una sustancia en el sentido en que lo entienden los filósofos”<sup>138</sup>. Esta cita parece una verdad de Perogrullo, pero no lo es, se han dirigido grandes esfuerzos para intentar localizar los fenómenos psíquicos o mentales, tratando de encontrar su asiento en causas biológicas<sup>139</sup>, biofísicas o bioquímicas que siempre han tropezado a medio camino: “La psicología del yo surgió como resultado de la confluencia de las ideas planteadas por Freud en los últimos años de su vida con el pensamiento de raigambre positivista que acentuó los modelos biológicos de la personalidad, tales como adaptación, equilibrio, maduración y desarrollo, fases progresivas y regresivas, funciones mentales, etc. situando las bases de una psicología general”<sup>140</sup>.

Lo que llamamos realidad tiene que ver con la posición psíquica y mental que determina un punto de vista particular, como con la perspectiva del grupo; creando una suerte de consenso que llamamos cultura. Así la realidad es un producto del individuo, de su historia particular y del sentir comunitario.

La lógica y el sentido común, tienen la encomienda de ser lazos sociales, conjuntos de proposiciones que permiten un lazo con la comunidad, con la sociedad. Por ello, todo lo que tiene que ver con ésta ligazón implica directamente al individuo y a la sociedad, la sociedad regula, vigila y castiga lo que ella misma puede considerar desvíos; lo sabemos bien, en general los comportamientos sociales son profundamente conservadores, buscan la preservación de los sistemas y las ligas tradicionales y castigan o sancionan las diferencias, las argumentaciones que los cuestionan, las que muestran la fragilidad de las convenciones sociales. Así lo mental no es un asunto privado. Es en lo que aparece como lo humano y por lo tanto siempre se manifiesta en la dimensión social.

Para este momento ya he establecido una diferencia entre lo psíquico como acto fundante que atañe al sujeto, mientras que las características generales del hombre pueden ser rastreadas en la mente que incluye instancia o formas particulares, sociales, históricas, de clase, de la cultura, etc. que generan una determinada posición subjetiva que a su vez implican una perspectiva frente a la manera en que se piensa y se mira el mundo. La mente construye ligas sociales que llevan a lo que podríamos llamar posiciones estruc-

138 Baas B. Y Zaloszc A. *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*. Ed. Atuel-Anáfora. Buenos Aires, p. 29.

139 Lineo proponía a la glándula pineal como el asiento del alma.

140 Bleichmar Noervoerto y Leiberman Celia. *El psicoanálisis después de Freud*. Ed. ELEIA. 1ª reimpresión, México, 1994.

turales a partir de las cuales se alcanzan consensos y discensos, ya que encontramos afinidades y diferencias en la manera de pensar y de mirar el mundo.

Para que exista un hombre tiene que existir un fenómeno que llamamos: lo mental, que no es producto de la acción del cerebro, como nos lo explica Luis González de Alba: “El cerebro segrega pensamiento como el hígado segrega bilis, es la “explicación” positivista del misterio que nos deja exactamente donde estábamos [...] Es un materialismo torpe que no va a ningún lado porque para él ni siquiera es necesario ir a ningún lado. Si el pensamiento y la conciencia son la bilis del cerebro, el punto es final. Es un reduccionismo chato”. La conciencia, la mente, lo psíquico, la construcción de una realidad son fenómenos complejos de los que esperamos intentos serios, primero para describir el fenómeno sin reduccionismos y segundo para explicarlo.

Existen sin embargo varias preguntas que se desprenden de la posibilidad de pensar estos asuntos: a) ¿una mente es capaz de verse y analizarse a sí misma?, b) ¿podemos pensar la forma en que pensamos? Los filósofos ya se han preguntado esto, de hecho, Hegel intentó conocer y atrapar el sentido de esta problemática no a través de una mera especulación como lo habían hecho sus antecesores,

sino de sus manifestaciones, es decir, a través de la fenomenología, a través del comportamiento, de la acción de la mente (es decir de lo mental<sup>141</sup> y no de la mente como una categoría abstracta).

La mente hace referencia a la cualidad humana que permite ver las cosas desde una subjetividad, desde un lugar determinado; el demente es aquel que, valga la redundancia, ve el mundo demencialmente, porque su mente no subjetiviza la realidad.

La mentalidad de un niño expresa una posición al ver, de pensar, de reflexionar, de alocarse, de jugar y de correr; ésta hace referencia tanto a lo racional como a lo irracional, estructura su fantasía y construye su realidad, su forma de ver y entender el mundo.

La palabra mente nos permite dar consistencia a una subjetividad, a una determinada forma de ver y actuar con el mundo, donde operan las expectativas sociales y familiares como recipientes a ser llenados por el imaginario de cada persona, como instancia que hace de puente entre lo psíquico y lo social. Es más, sólo a partir de lo mental podemos hablar de pensamiento y por lo tanto de una realidad o de una cultura; la mente tiene que ver con los lazos sociales que establecemos, con los juicios de valor que introyectamos, con nuestras posiciones políti-

141 Pensando lo mental, como aquella parte de la subjetividad que se relaciona con la historia, los consensos sociales, la cultura, la familia, etc. Que hace un lazo social y que podríamos proponer que se encuentra en la dimensión principalmente imaginaria.

cas y religiosas; con la riqueza o pobreza de nuestro vocabulario; con la manera de conducirnos en el mundo, con lo posición de ser amo o esclavo, con las representaciones sociales sobre lo que es cada género y lo que se espera de él, con los conceptos de patria, libertad, derechos y obligaciones, etc, etc.

¿Qué significado tiene la palabra libertad para un esclavo?, si no tiene ese concepto en la mente, simplemente para él no existe esa posibilidad, no está en su realidad, por ello la historia requirió de la presencia de Espartaco, una persona con el concepto de libertad y que había sido esclavizada, es él quien puede decir que la libertad es posible.

Existe así una serie de elementos que pueden estar presentes en la mente de alguien y otros que no, también podemos hablar de que existen factores comunes a un determinado grupo social o cultural: afinidades, convergencias, identidades, diferencias, etc. Para la mentalidad hay elementos preponderantes, todo actúa simultáneamente pero varían en peso e importancia, recuerdos, ansiedades, deseos, nostalgias, razonamientos, sueños, el idioma, con la amplitud del léxico, etc. Las diferencias en la perspectiva de mirar el mundo entre lo que deben ser los prototipos ideales de los hombres y las mujeres (diferencias de género), como entre niños y viejos (generacionales). Las mentalidades muestran una dimensión particular, privada, al mismo tiempo que una generacional y colectiva. Es así que

este factor presenta simultáneamente el carácter individual y el colectivo, hacen de lo mental algo único de cada individuo. En lo mental se encuentra lo estructural y lo pasajero, es un dominio de la cultura, de la época, de la geografía y los retos de la adaptación, de la nacionalidad, de la familia, etc.

Es necesario reiterar lo que nos hace diferentes del resto de los animales, se trata, en efecto, de un acto de desnaturalización, lo que implica que lo humano sería la consecuencia de ir contra la tendencia del resto de los animales. Una parvada migra y no puede dejar de migrar, un animal que tiene hambre, debe hacer algo para disminuirla; el reino animal se caracteriza por un automatismo, donde no se puede desobedecer al instinto. Lo humano es desobedecer al estímulo, podemos dejar de tener relaciones sexuales por prohibiciones religiosas, podemos ponernos en huelga de hambre por convicciones políticas, es decir, lo humano no es territorio de los instintos, sino más bien de las pulsiones, y las pulsiones son el efecto de instaurar una falta, una falla en la ley natural, no es algo que surja por generación espontánea, así surge el sujeto como un *pathos*, como una enfermedad de la naturaleza, esta sería una operación propiamente simbólica, que tiene por supuesto hondas consecuencias en otros registros.

Para que esta desnaturalización sea posible, deben converger un gran número de fenómenos; así cada persona es úni-



ca, ya que no todos se encuentran de la misma manera al ser arrancados de la naturaleza. Este proceso podría ser ejemplificado como la computación, en donde esto de lo que estamos hablando se conoce como formato, es decir, inscribir un programa que permite leer otros programas, y del que no podemos tener más acceso que por manifestaciones indirectas. Este es el programa mediante el cual, posteriormente, el niño podrá aprender y podrá pensar y tendrá conciencia, siempre determinado por la falla de origen. El hombre pensado de esta manera no es el rey de la creación, sino simplemente una equivocación de la naturaleza, su propia aberración.

Es evidente que si no se da este proceso de manera endógena o filogenética, es necesario que intervenga otro, un algo que inscriba la posibilidad de ser a partir de esta diferencia, una falta de ser natural, una falta en las leyes del instinto, de la causalidad biológica, se trata como ya se ha dicho de un *pathos*. Este Otro dentro de la teoría lacaniana:

“El Otro no es otro sujeto, sino otro lugar, lugar del Otro, donde el deseo se articula y origina. Pero existe una pérdida de ser en ese lugar del otro, cuya huella borrada es el sujeto, de donde el deseo se constituye como deseo de ser, metonimia, una parte por el todo, de ser en el sujeto o ser falta de ser”<sup>142</sup>.

Continuando con la propuesta freudiana de entender fenómenos a partir de construir artefactos. Encontramos en su trabajo titulado *Afasias* que propone que la condición esencial en el hombre es el aparato del lenguaje, que se ajusta de manera inexacta a las funciones cerebrales, por lo que el equívoco y la dislexia o dislalia son efecto de este desajuste estructural y por lo tanto necesarias. Es en este aparato en donde se inscriben las diferencias, es falta de ser que articula la diferencia con la naturaleza, así para Freud surge el aparato de la memoria y con este el aparato psíquico.

Para Freud el asunto del psicoanálisis queda claro desde su nacimiento, sabemos ahora que “tratamiento psíquico quiere decir, tratamiento desde el alma -ya sea de perturbaciones anímicas o corporales- con recursos que de manera primaria inmediata influyen sobre lo anímico del hombre. Un recurso de esta índole es sobre todo la palabra, y las palabras son, en efecto, el instrumento esencial del tratamiento anímico”<sup>143</sup>.

¿Cuál es el campo donde opera el psicoanálisis?, ¡el lenguaje!; ¿cuál es su objeto de estudio?, ¡el inconsciente!. ¿Cuál es el universo en donde el psicoanálisis tiene competencia?, ¡el del psiquismo!, lo mental aunque tiene importancia en la clínica, la tendrá a partir de lo psíquico; recordemos como diría Lacan: “Una estructura es constituyente de la praxis llamada psicoanálisis”: la del deseo inconsciente. Por

142 Baas B. Y Zaloszye A. *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*. Ed. Atuel-Anáfora. Buenos Aires .1994, p. 9.

143 Freud S. *Tratamiento psíquico, tratamiento del alma*. 1890. Tomo Y, Obras Completas, Amorrortu. Buenos Aires.

lo tanto no es competencia del psicoanálisis: el hombre, no es el comportamiento, no es el yo, no es el *self*, es el sujeto del inconsciente; quien es efecto de esa estructura, de esa falta, el *pathos*, que es condición del lenguaje, es frente a este conjunto de fenómenos en donde el psicoanálisis puede marcar una territorialidad, una competencia y pertinencia teórica y clínica.

Quizá ese sea uno de los mayores problemas derivados de la comprensión de la naturaleza del psicoanálisis, el asumir que cuando hablamos del hombre, sin darnos cuenta de lo que estamos hablando es de un ideal, de una ficción; ya que asumimos que el hombre debe ser y comportarse de manera obvia, evidente, como el sentido común nos lo enseña.

# CAPÍTULO 3

## Ciencia, filosofía, poética y mitología en el conocimiento psicoanalítico.

Ahora intentaremos mostrar que el campo que ha abierto el psicoanálisis no cabe en el recipiente de la forma en que es entendida convencionalmente la epistemología; tampoco podría ser vista como una ciencia, una filosofía, o una medicina. El psicoanálisis se trata por lo tanto de un conjunto de teorías y propuestas clínicas que van más allá de un único molde con el que se pretende contenerlo para estudiarle. Tendemos a pensar a partir de los prejuicios de la tradición académica, que aquello que se enseña en las universidades es algo correcto científicamente hablando; sin embargo las propuestas disciplinarias carecen de criterios valorativos únicos para dar cuenta de la naturaleza de lo que es psicoanálisis, por ello se trata de dar cuenta de que el psicoanálisis no puede ser concebido desde una única dirección, no cabe en uno solo marco de conocimiento; es necesaria de alguna manera la interdisciplinarietà y la transdisciplinarietà.

El propio psicoanálisis no es un todo íntegramente articulado, no todas las teorías se encuentran en el mismo nivel de desarrollo, de hecho podríamos decir que se está constituyendo poco a poco, se encuentra muy lejos de ser un producto más o menos acabado o terminado, en psicoanálisis lo constituyen un conjunto de teorías no ensambladas unas con otras, existen diferencias, discordancias y contradicciones, que sin embargo no imposibilitan la lectura del psicoanálisis como campo disciplinario.

Bien, resta ahora presentar la manera en que la ciencia, la poesía y los mitos nutren directamente el cuerpo de conocimientos de las teorías que integran al psicoanálisis; sin embargo se eligieron estas tres entre muchas otras disciplinas y actividades humanas que son igualmente relevantes para el psicoanálisis.

### 3.1 La ciencia y el psicoanálisis

A lo largo de su vida Freud fue una per-

sona a la que le apasionó el conocimiento, tenía hambre de saber, y las metodologías que empleó fueron diversas así como las fuentes de las que abrevó: la observación empírica, la literatura, la antropología, la historia, la arqueología; la mitología, la neurología, la anatomía, el arte y la filosofía; las polémicas y los descubrimientos científicos ocuparon para él un lugar muy importante. Podemos observar, una característica que me parece fundamental de Freud: es su crítica al irracionalismo, es decir a las perspectivas no fundamentadas y/o mágicas o religiosas como las de Jung y las de Reich, entre otros. Esta posición contra el irracionalismo, se sustenta en su perspectiva de lo que es el rigor científico y la necesidad de la crítica fundamentada y documentada; con ello lo que quiero presentar es que el psicoanálisis se encuentra en el dominio de lo científico si lo contrastamos con las perspectivas irracionales. Además a Freud las diferentes ciencias le interesaban de manera singular, estaba enterado de los principales problemas contemporáneos de diferentes temas como de: la física, la química, la biología, la medicina, la fisiología, la anatomía, la psicología, etc.

Sin embargo, las doctrinas de Darwin, en aquel entonces muy difundidas, me atrajeron poderosamente, porque prometían un extraordinario progreso en nuestra comprensión del mundo, y sé que la lectura del hermoso ensayo de

Goethe titulado "Sobre la naturaleza", en una conferencia popular del profesor Carl Brühl, un poco antes de mis exámenes finales, me decidió a inscribirme en medicina<sup>144</sup>.

Diferentes biógrafos han mencionado que la elección de Freud por la medicina, fue orientada más por su deseo de ser un científico de la naturaleza y descifrar los misterios del universo, que por ser un clínico interesado en sanar; él mismo escribía en una carta de juventud: "Si levanto el vuelo te sentirás defraudado" -le preguntó a su amigo Fliess-. Juzga tu mismo: he decidido convertirme en científico natural<sup>145</sup>. Sin embargo por su situación económica era una carrera que entrañaba vivir en condiciones de pobreza, quienes le apreciaban le aconsejaron que dejara la investigación y sus aspiraciones dentro de la academia para consagrarse a la práctica clínica, en donde podría obtener el dinero suficiente para casarse y mantener una vida decorosa, cosa que como sabemos le interesaba mucho.

Son constantes las ocasiones en que Freud utiliza o se sirve de ejemplos en el psicoanálisis provenientes de diferentes ciencias; más que ilustrar, lo que persiguen es el permitirnos pensar un asunto bajo parámetros rigurosos, tratando siempre de ser lo más específico y directo, no emplea entonces recursos provenientes de las distintas ciencias de manera alusiva o metafórica. Acude así, por ejemplo de la fi-

144 Gay, Peter, *Freud*, España, Piados, 1990(segunda edición), p. 47.

145 Gay, Peter, op. cit., p. 48.

sica, para explicar los procesos de catexis, el concepto de economía psíquica, el “protón pseudos”; a la biología cuando habla de los pseudópodos, al concepto de pulsión, a la pulsión de muerte; a las religiones orientales cuando emplea el principio de nirvana; el sepultamiento del Complejo de Edipo; a la antropología para explicar los deseos de muerte sobre el padre y la importancia que tienen los preceptos de “Tótem y Tabú” en la organización del psiquismo, etcétera.

La mecánica le permite ir dibujando diversos modelos que llama él mismo aparatos, como el aparato del lenguaje, el de la memoria que componen así una maquinaria más compleja, a la que llamó: aparato psíquico, múltiple y dinámico a partir del que intenta dar cuenta del funcionamiento de lo subconsciente, y localizar en este modelo general lo patológico, posteriormente la etiología de las neurosis. No es el caso aquí examinar la biografía de Freud, pero es preciso dejar claro su interés por los descubrimientos científicos de su época, en especial dentro del campo de la neurología y su deseo ferviente de que el psicoanálisis fuera considerado una ciencia natural, como la medicina.

Pero el contenido crítico del psicoanálisis era tan grande, que generaba de inmediato una animadversión; cuestionaba directamente las bases de todos los prejuicios, socialmente ocultados, mostran-

do la hipocresía social así como sus dobles discursos y las dobles morales.

Después de todo, según escribió Freud con burlona satisfacción, su destino era ‘agitar el sueño de la humanidad’. La tarea fundamental del psicoanálisis, le manifestó una vez al novelista Stefan Zweig, consistía en “luchar contra el demonio” [el demonio de la irracionalidad] de “manera serena”. Pero agrega, esa misma serenidad, que reduce ese demonio a “un comprensible objeto de la ciencia” sólo provocaba que sus ideas acerca de la naturaleza humana parecieran sumamente desalentadoras e inaceptables<sup>146</sup>.

Así que como esta actitud científica de Freud, resultaba demasiado crítica y cuestionadora de las falsas seguridades que tenían los científicos, además no decía lo que se desea escuchar; el psicoanálisis entonces como propuesta general encierra una manera diferente y revolucionaria de pensar al hombre que resultó profundamente crítica a las maneras convencionales de hacer frente a los fenómenos de conocimiento. Según nos cuenta Lacan en su entrevista con Karl Gustav Jung, este le confesó que Freud a la entrada a EUA le dijo: “los pobres no saben que les traemos la peste”. Refiriéndose evidentemente al carácter confrontador del psicoanálisis a las maneras social y científicamente consideradas adecuadas. El psicoanálisis no era un pensamiento que la sociedad considerara correcto.

146 Gay, Peter, *op. cit.*, p. 17.

Simultáneamente en esta manera de pensar que significaba una ruptura a las maneras convencionales, el psicoanálisis se estaba construyendo de manera crítica, dialogando con diferentes disciplinas y ciencias; lo que lo fue llevando poco a poco a estructurar lo que fueron sus propios planteamientos y perspectivas teóricas, bajo un esquema de rigor argumentativo: incluyendo la posiciones metodológicas confrontativas de los consensos, fundamentalmente críticas y dialógicas, buscando explicaciones a problemas concretos que aparecían en la clínica en los que los razonamientos de la medicina de su época no ofrecían ningún tipo de progreso o mejoría, por supuesto que además de buscar la explicación sobre las causas, buscaba la instrumentación de todos estos conocimientos en una clínica; siendo el psicoanálisis un conjunto de teorías y procedimientos que lograron arribar al conocimiento de las neurosis y posteriormente de la psicosis.

La perspectiva freudiana partía siempre de un problema particular de cómo este era analizado por otros autores, guiado por el método de la falseabilidad, mostrando claramente los aspectos que podían ser explicados bajo el marco explicativo del autor y los que no; Freud se situaba entonces con una gran inclemencia en sus propuestas, sosteniendo cada uno de sus argumentos, generando modelos explicativos complejos, a partir de los mismos entra luz sobre fenómenos que durante la historia de la humanidad habían permanecido oscuros: la subjetivi-

dad humana. El objeto y la naturaleza de su trabajo se fue transformando provocando el escándalo, al grado tal, que recibió no sólo la censura de su gremio sino también el repudio general; "el gran público" no estaba preparado para escuchar que existía una sexualidad infantil y que el inconsciente es finalmente lo que determina nuestros actos.

Su estricta metodología, aún cuando fue construida entretejida con el "método positivista" continúa causando grandes discusiones, no obstante el universo que construía y develaba, le requería formas e instrumentos de conocimiento, no sólo novedosos sino además poco convencionales para la estrecha perspectiva de la ciencia durante el primer cuarto de siglo, pero que desafortunadamente no ha cambiado substancialmente en nuestros días, aún los autonombrados científicos continuán sorprendiéndose y molestándose con la presencia del psicoanálisis.

Además de ello, y derivado de sus investigaciones, el psicoanálisis proponía un humano completamente diferente al que se conocía y se alejaba mucho del que se deseaba encontrar. La propia naturaleza humana sería cuestionada. Se trataba de encontrar la verdad, a cualquier precio y aunque eso molestara a la moral y a los consensos sociales. "La verdad -le escribió a Sándor Ferenczi en 1910- es para mí la meta absoluta de la ciencia". Dos décadas más tarde, repitió sus expresiones dirigiéndose a Albert Einstein: "Ya no considero uno de mis méritos el decir siempre

la verdad en la medida de lo posible, se ha convertido en mi oficio”<sup>147</sup>. Y todo esto casi siempre es doloroso, cuestionador y como efecto profundamente liberador.

Al parecer, Freud tuvo dos enemigos contra los que debatió toda su vida: “la vox populi” y las actitudes dogmáticas: las primeras como fuera que se mostraran, se manifestaban siempre los prejuicios, los falsos argumentos, los reduccionismos, los acartonamientos, a partir de los que supuestamente se examinaban las diferentes propuestas psicoanalíticas, cuestionamientos sin cuestionamiento, pero también le molestaban las formas impenetrables, dogmáticas de pensar o proceder; que implican necesariamente el descartar las argumentación y sostenerse en la creencia, actitudes generalmente fundamentalistas de todo tipo, que sólo pueden prosperar en los ambientes en donde se ha desterrado a la crítica y se dialoga entre cofrades.

En su conducta como científico, en la que mostraba además una gran erudición en temas variados y un gran dominio de las fuentes en que se basaba, no hallaba respuestas rápidas a sus preguntas, ya que como dirían los teólogos, se dirigían sus pesquisas a las causas no causadas, es decir, al origen mismo. Por ello, frente a su pregunta sobre el hombre y el origen de sus motivaciones, siempre iba más allá de los paradigmas de su época. Las respuestas que

ofrecía, más que dar una simple solución, buscaban las problemáticas y dificultades que le impedían encontrar respuestas a otros investigadores, encontrar la explicación de porqué habían perdido el rumbo. Siendo verdaderamente joven en 1873 en la pomposa y deslumbrante exposición de Viena, Freud decía: “No logro hallar un cuadro vasto y coherente de la actividad humana, así como no consigo descubrir los rasgos de un paisaje en un herbario”<sup>148</sup>. Lo humano no se percibe en un maniquí, en un modelo disecado o construido a partir de idealizaciones, debemos rastrear lo humano en el hombre vivo y lleno de contradicciones “[...] en Freud observamos un esfuerzo por formular teorías de la mente en base a los modelos científicos de su época: fisicoquímicos, neuropsicológicos, etc”<sup>149</sup>.

Ya que no pretendemos realizar aquí una revisión histórica acerca de la inclusión de Freud en el mundo de la ciencia (labor realizada de manera excelente por Peter Gay), pasaré directamente sobre un botón de muestra del trabajo de Freud en su ensayo sobre las afasias. En este trabajo, ejemplo del proceder intelectual de Freud, nos presenta y resume las distintas corrientes imperantes en su época sobre la descripción y explicación de los problemas en lenguaje que son efecto de lesiones cerebrales. A lo largo de su exposición Freud parece sumarse como un seguidor ferviente y entusiasta de los diversos autores pre-

147 Op. cit., p. 18.

148 Gay, op. cit., p. 50.

149 Bleichmar. *El psicoanálisis después de Freud*. Ed. ELEIA. p. 93.



sentados, mostrando exhaustivamente cada punto de vista, sin embargo, al final aparece él, mostrando su crítica y realizando una propuesta no sólo innovadora sino también inédita, en cuanto al tratamiento del problema. Plantea la existencia de un aparato del lenguaje articulado con el cerebro pero no causado por éste, muestra la plasticidad cerebral frente a su “adaptación” a las lesiones. Muestra que el todo no es la suma de sus partes sino las relaciones que se establecen entre las mismas. La pregunta que surge al revisar su excelente disquisición es ¿cómo fue que pensó lo que pensó? y no lo hizo en el sentido que tradicionalmente se había hecho hasta entonces ¿cómo surgió una perspectiva inédita para analizar un viejo problema? La respuesta es simple, los argumentos le parecían falaces y, aunque documentados, no dejaban de soportarse en viejos prejuicios y no explicaban finalmente el problema.

El decir de la época (como de la nuestra) es que el cerebro es la causa de lo mental (reduccionismo que ya hemos expuesto), y por lo tanto de los pensamientos, pero esta idea en realidad, no explicaba nada. Surgían preguntas sin respuesta. Aquí cabría recordar las maneras chatas que buscaban salidas rápidas, más destinadas a que sobreviviera la teoría que a resolver el problema que se presentaba. Esa es una actitud muy socorrida por la comunidad científica, en general incluso chocando con sus contemporáneos, cómodamente anquilosados en sus cátedras universitarias “crea

fama y échate a dormir”, dormían mientras que Freud se interrogaba, se preguntaba; esta es la actitud científica, no la de seguir métodos de manera ciega o la de asistir a los eventos “académicos”, a las comidas con los científicos para que tengan una buena opinión sobre lo que decimos o pensamos, las suertes cortesanas para legitimar al psicoanálisis como una disciplina científica intentaban domar y domesticar a la “criatura”, al psicoanálisis, Freud lo impidió mucho tiempo.

En el trabajo a que nos referimos, Freud descarta las respuestas neurológicas, y se plantea la formulación de una “nueva” ciencia neurológica, es decir que cambia el conjunto de argumentaciones sobre las que se construía un cuerpo paradigmático que respondía de manera simple a problemas complejos.

El resultado de este viraje no es sólo una propuesta sobre el problema de las afasias sino también una crítica y una alternativa a reflexionar sobre el lenguaje, lo mental, la relación con la memoria, al lugar de la sexualidad y el inconsciente, etc.

De suerte que, junto con un aprendizaje científico cada vez más especializado y a medida que se afirma la atracción que Freud siente por la física y la biología, los seminarios de Brentano continúan desempeñando su función necesaria como denominador común de los variados esfuerzos que lo empujan en las diferentes direcciones científicas<sup>150</sup>.

150 Assoun, Paul-Laurent, *Freud, la filosofía y los filósofos*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1982, p. 16.

La filosofía, como veremos más adelante, era un instrumento para mantener una actitud crítica y rigurosa, era una especie de línea conductora en sus expediciones espeleológicas por las cavernas y laberintos oscuros de la mente. La luz y los conocimientos los construía en el campo de la experiencia científica y para desarrollar una teoría desde ella, y no de la filosofía (pero siguiendo una lectura en donde confrontaba sus sistemas argumentativos y sus fundamentos con diversos filósofos y escuelas filosóficas). Es esta guía lo que le impide hacer solo una lectura filosófica y realizar más bien lo que podríamos reconocer como una actitud filosófica frente a un problema científico. Podríamos decir que el campo disciplinario de la filosofía no fue para Freud lo suficientemente atractivo, ello no significa que sus teorías y argumentaciones no se hallen empapadas de las lecturas y conceptos que encontraba en la filosofía, simplemente que no lo consideraba el espacio suficiente para pensar lo que a él le interesaba. Su campo era sin duda el de la ciencia aunque provisto de algún herramental filosófico.

“La enérgica afirmación de Freud en cuanto a que el psicoanálisis no tenía ninguna cosmovisión propia, y que nunca podría generarla [...] el psicoanálisis [según su resumen del tema en 1932] es un fragmento de ciencia y puede adherirse a la cosmovisión científica. En pocas palabras, el psicoanálisis, como todas las cien-

cias, se consagra a la búsqueda de la verdad y a desenmascarar las ilusiones”<sup>151</sup>.

Al comentar esta frase de Freud, Peter Gay propone que en ella se rinde tributo a sus maestros positivistas. Es cierto que el positivismo se encontraba presente hasta el tuétano de su pensamiento, sin embargo la ciencia representa para él un espacio más rico para la construcción de la teoría, más que el de la filosofía. El paisaje que contemplaba no estaba habitado por la simpleza racionalista y concienzialista o la esquematización biologicista de sus contemporáneos. Siempre, o casi siempre, estuvo a contracorriente y enfrentado a estos pretendidos científicos. Un elemento fundamental de la actividad científica es la búsqueda de la verdad aunque esto implique la confrontación con la propia comunidad científica, así como desenmascarar las falacias y las falsas argumentaciones de médicos prestigiados, de científicos y de algunos psicólogos o psicoanalistas con posiciones teóricas poco sólidas. Tampoco quiero proponer que Freud fuera un héroe de epopeya, él como todos, ambiciona mejorar sus condiciones de vida, lo que lo llevó a generalizaciones inapropiadas, por lo menos al principio, la construcción del psicoanálisis fue una tarea discontinua, ya que no existió un proyecto rector o principal a ser seguido desde el principio.

En el trabajo emprendido por Freud, se percibe un lector voraz, un investigador

151 Gay, op. cit., p. 50.

persistente, así como un estudioso. Asimismo, otro elemento muy importante es su relación con Wilhelm Fliess, que va más allá de “las formas convencionales”. Ambos examinan sus teorías, discuten sus hipótesis y las bases de ellas, abriendo un proceso de pensamiento propio, en el que a partir del diálogo consolidan lo que piensan, Freud se hace cargo además de sus prejuicios, sus ansiedades, miedos y angustias que entorpecen o prejuician su trabajo. Nos habla también de cómo tiene que abandonar algún tipo de descubrimiento por premuras económicas, de cómo sus problemas personales se cue- lan por los resquicios de su teorización, cosa que sabía y por ello su actitud abierta, incluso permitió incluirse en su teoría; cuestiona constantemente su propia perspectiva, tratando de encontrar contra ejemplos o argumentos.

Esta metodología que estaba estableciendo, lo lleva a revisar no sólo al objeto de investigación sino los pensamientos, hipótesis y prejuicios, que son apostados por el investigador, colocar su propia subjetividad como un asunto a dilucidar, es realmente un “salto cuántico”, en tanto abre una nueva perspectiva epistemológica en el estudio del hombre, el investigador ya no puede volver a ser visto de la misma manera. No es parte ya de la “tabula rasa” y se muestra la imposibilidad de que el investigador se salga de los convencionalismos y sea neutral, aséptico y despre-

juiciado, es imposible desde Freud pensar que no intervengan en el proceso de conocimiento los sentimientos, los errores, las condiciones históricas, limitaciones temporales o económicas, etc.

Lo interesante de ello, de esta actitud de escucha, es que se transformó en el pre-requisito de todo su desarrollo posterior. Mientras que el amor de una paciente trastornó y asustó a Breuer y lo hizo desistir del caso, ante una situación similar Freud se preguntó sobre los resortes que llevaban a enamorarse de su analista, asumió que no necesariamente se trataba de él, que quizá podría tratarse de otra figura, en donde el analista podía ser el telón donde la paciente proyectara otros amores, pero solo sería posible si el analista no sucumbía a los encantos de ese amor que después llamó transferencia, frente a la pregunta ¿soy yo el que motiva ese amor? La respuesta fue soy el soporte de otra cosa. Para acceder a ello era necesario examinar abiertamente sus sentimientos, para escuchar el decir del síntoma era necesario un oído no ensordecido por el ruido proveniente de los monstruos internos. Por otro lado, este autoanálisis sentó otro precedente: “si hubo alguna vez un médico inclinado a convertir sus errores en fuentes de comprensión, ese fue Freud.”<sup>152</sup> Aprendiendo tanto de la heurística positiva como de la negativa.

En este sentido, sabemos que Freud quiso que el psicoanálisis, se alimentara y

152 Gay, op. cit., pp. 97-98.

creciera dentro del dominio de la ciencia, reconocemos que ello implica algo muy diferente a aceptar o bien realizar acuerdos con los paradigmas vigentes, es decir, no hizo del psicoanálisis ni una medicina, ni una biología, ni una neurología ni una psicología. Maud Mannoni rescata una cita de Freud acerca de la interpretación de los sueños, en donde se nos presenta con mucha claridad la manera de su proceder crítico y científico.

Freud nos da el ejemplo de la tesis de medicina sostenida en 1881 por Debacker, quien presentaba sus conclusiones dejando de lado todos los datos clínicos registrados durante la observación. En lugar de ellos aparecían teorías médicas totalmente desvinculadas del discurso del enfermo. Tal actitud llevó a Freud a denunciar el peligro de una “falsa ciencia” contraria a toda genuina investigación<sup>153</sup>.

Mannoni destaca la actitud de Freud, asunto fundamental si recordamos el importante lugar que le da Bachelard a la actitud, más que a cualquier otro elemento de la investigación científica, esta actitud podemos encontrarla en diversos trabajos importantes de Freud. La diferencia entre Debacker y Freud es que mientras el primero tiene certezas sobre lo que está sucediendo, el segundo tiene preguntas, mientras el primero confía en los consensos científicos, Freud desconfiaba de los mismos, la actitud se presenta con la generación de preguntas y

de dudas. Freud no intenta verificar “el modelo médico vigente” como es el proceder de la mayoría de los científicos, como lo hiciera Debacker y lo conduce a emitir un diagnóstico de anemia cerebral como su tesis de licenciatura que fue aprobada por el resto de la comunidad médica. El conjunto de médicos halagados por la corroboración del modelo fisiologista, no escucharon el enorme deseo sexual reprimido del paciente.

Al parece al psicoanálisis se le abrían dos posibles caminos: el de mantenerse firme, en una genuina investigación que buscara encontrar las respuestas sobre la clínica de las neurosis, o el de solicitar la conformidad de los “colegas científicos”, que no es otra cosa que hablar en el idioma que comprenden y los halaga, pero cuando el nuevo paradigma cuestiona las viejas formas, el científico (al igual que todo el mundo), asume una actitud conservadora y por lo tanto contraria a las aportaciones, se trata en general de una actitud poco inteligente e incluso anticientífica, pero comprensible. Tiene miedo, y por qué no habría de tenerlo. El propio Freud y también Nietzsche, nos han enseñado que la racionalidad, la inteligencia y la actitud científica se encuentran determinadas por “lo inconsciente”, por los temores a lo nuevo, por el significado que puede tener el “haber vivido equivocado”, etc. “Vivimos bajo los efectos paradigmáticos de infinidad de pensadores

153 Mannoni, Maud, *El niño, su “enfermedad” y los otros*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, (séptima edición), 1997, p. 9.

y científicos que se rigen bajo criterios que podríamos llamar de una ciencia falsa”<sup>154</sup>.

Bajo la rigurosa metodología, Freud desarrolló una hipótesis tras otra de la manera en que operaba el psiquismo, pasaba de una formulación a otra sin empeñarse tercamente en mantener alguna, siempre se dirigía al esqueleto, a los fundamentos mismos de sus propuestas, las revisaba, las cuestionaba, las criticaba. Por ello en la clínica, pudo pasar de las técnicas placebas, a las catárticas, al empleo de magnetos, baños y electricidad y de allí a las de sugestión hipnótica, siempre dispuesto a escuchar los argumentos de otros colegas, como sucedió con Charcot, que visto a la imagen del modelo científico vienés y berlinés resultaba ser un simple charlatán. Freud retomó el modelo de este psiquiatra francés en la medida que ello conllevaba a la destrucción de su propio paradigma original, y fueron sus mismas observaciones y dudas las que lo llevaron a revisar los modelos de “la subconciencia” sobre lo que se decía de los motores no conscientes de la actividad patológica y no patológica humana. Construyó propuestas que van desde la teoría del trauma, pasando por la de la seducción, hasta arribar a la de la sexualidad infantil.

En todo momento lo teórico fue tan sólo un intento por comprender lo empírico, es decir aquella información que la clínica

proporcionaba, quería encontrar un sentido a partir de los prolegómenos y modelos de las diferentes teorías del psicoanálisis. En este sentido, Freud no cedió al deseo de una construcción metafísica, existía siempre el contrapunteo entre teoría y práctica, entre el dato y su ubicación al interior de un contexto explicativo, entre la “curación” y el tratamiento. Todo ello tuvo repercusiones en los modelos o representaciones del psiquismo que fue él elaborando.

Por ejemplo en la llamada “tópica de la cebolla”, que intentaba mostrar la manera cómo el trauma se constituía y conformaba como un núcleo patógeno recubierto por capas que debían ser removidas mediante el trabajo hipnótico. Una vez que se estaba frente al núcleo patógeno, era posible removerlo mediante la abreacción o bien mediante la sugestión al introducir un mandato hipnótico. En el caso de los estudios sobre la histeria, rastreamos una concepción binaria: conciencia y subconciencia. Sabía que la subconciencia determinaba a la conciencia, pero era todavía un testamento oscuro, habitado por principios dinámicos y económicos, fuerzas y contrafuerzas. De ahí pasará a la teoría del inconsciente, preconsciente y consciente. Dicha teoría, llamada la primera tópica mostraría el fracaso de su modelo anterior, con respecto a que la hipnosis no era suficiente para lograr remover el síntoma, mismo que retornaba

---

154 Mannoni, Maud, *El niño, su “enfermedad” y los otros.*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión (séptima edición), pp. 8-9.

posteriormente, el cambio es lo único permanente en la teoría freudiana.

“Freud osciló fructíferamente entre la complejidad y la simplicidad”, nos dice Peter Gay. En efecto, paulatinamente incluyó teorías como la de las pulsiones, la segunda tópica del ello, yo, y super yo, etc., etc., enriqueciendo su modelo.

La confusión entre autobiografía y ciencia ha invadido al psicoanálisis desde sus comienzos [...] Freud no consideró que sus propias experiencias fueran automáticamente válidas para toda la humanidad. Puso a prueba sus ideas, confrontándolas con la experiencia de sus pacientes y, más tarde, con los textos psicoanalíticos; pasó dos años elaborando, refinando y revisando sus generalizaciones<sup>155</sup>.

Años más tarde, Freud mostraba su descontento al descubrir el interés religioso y místico de Jung, quien era considerado por él como uno de sus mejores discípulos. Si apartamos al psicoanálisis de su entorno natural, “la ciencia”, entonces se transforma rápidamente en una estéril filosofía aplicada o en una manifestación religiosa o de desarrollo humano, en donde pierde los filos de la crítica al humanismo “ramplón”. El estatuto de legitimidad del psicoanálisis dentro de la ciencia siempre fue defendido por Freud.

“La psicoterapia sigue pareciéndoles a muchos médicos un producto del misti-

cismo moderno y por comparación con nuestros recursos terapéuticos físico-químicos, cuya aplicación se basa en conocimientos fisiológicos, un producto directamente acientífico, indigno del interés de un investigador de la naturaleza”<sup>156</sup>.

Si pretendemos encontrar una genealogía en el psicoanálisis así como relaciones de afinidad y diferencia, quedaría más claro que tiene mucho que ver con las disciplinas que se encuentran bajo el dominio de la ciencia, es ese el campo que le es más pertinente, donde encuentra más afinidades que frente a otros, es un traje que no le quede demasiado bien un poco estrecho en el cuello y en el pecho, por lo que si lo abotona le produce un, poco de sofocamiento; pero si se lo quita le da frío y corre el riesgo de transformarse en algo dogmático.

La construcción teórica del psicoanálisis se realizó de manera muy parecida a como lo hace la física, añadiendo y edificando nociones que le permitieran operar en la dimensión clínica, de manera directa sosteniéndose en certidumbres, en hipótesis, en conjeturas, no en las maneras supuestamente científicas de los médicos de ese periodo que eran principalmente nociones abiertamente inconsistentes e ineficaces.

### 3.2 La filosofía y el psicoanálisis

Al revisar los fundamentos y la relación del psicoanálisis con la filosofía,

155 Gay, op. cit., pp. 117-118.

156 Freud, Sobre psicoterapia, 1905, p. 248.

nos encontramos frente a una vieja polémica del propio psicoanálisis en referencia a las lecturas latentes y manifiestas en la teoría freudiana. Paul Laurent Assoun, nos dice:

Corrientemente se trata al psicoanálisis como objeto filosófico: el discurso filosófico se adueña de él y lo cultiva como un campo lleno de significaciones específicas. Cierto es que trata de discernir los efectos disociadores de tal circunstancia atendiendo a los objetos filosóficos tradicionales; pero rara vez a alguien se le ocurre poner en tela de juicio la legitimidad de esta posición que toma al psicoanálisis como objeto filosófico, o cuestionar la asociación del psicoanálisis con una empresa teórica que le es ajena<sup>157</sup>.

Sin embargo Assoun, pasa por alto todo el desarrollo teórico, que bajo el nombre de psicoanálisis y desde una perspectiva supuestamente científicista se realizaba principalmente en Norteamérica, donde el vínculo visible con la filosofía es lejano y en muchos casos inexistente, y que hoy es la perspectiva dominante en la IPA (International Psychoanalytical Association) en donde el psicoanálisis se ha transformado en una especie de psiquiatría dinámica, pero felizmente en ese mismo país, algunos de los psicoanalistas que pertenecen a una corriente llamada existencialista se han salvado del atropello de ese con-

junto de tecnócratas, y representan un punto de vista crítico.

Sin embargo, cabe la pregunta ¿existe alguna relación entre filosofía y psicoanálisis?, cualquiera que fuera la respuesta sería necesario saber por qué, no dejar las cosas al sentido común, a las tradiciones generadas por las posiciones psicológicas, filosóficas o psicoanalíticas; “cuando, muchos años más tarde, su biógrafo Ernest Jones le preguntó cuanta filosofía había leído, Freud explicó: ‘muy poca. De joven me sentía fuertemente atraído hacia la especulación, y refrené esa atracción despiadadamente’. En el último año de su vida, todavía habló con el mismo espíritu de ‘cierta reserva ante mi propensión subjetiva a concederle demasiada importancia a la imaginación en la investigación científica’ ”<sup>158</sup>. Tenemos muchas evidencias, de esta actitud abiertamente antifilosófica, en una carta de fines de 1874; un amigo lo define como: “en su corazón era un ‘estudiante de medicina empirista y sin Dios’ ”<sup>159</sup>.

Para decirlo de alguna manera, el joven Freud se embriagó fuertemente con la filosofía, y en este sentido, algo de este pensar también se encontraba continuamente atravesado por el pensamiento de distintos filósofos, se dirigió también a lo religioso pero de manera crítica, es decir, siempre sosteniendo una actitud

157 Assoun, Paul-Laurent, *Freud, la filosofía y los filósofos*, Barcelona, Piados, 1982, p. 11.

158 Gay, op. cit., p. 49.

159 Assoun, op. cit., p. 53.



rigurosamente confrontativa, buscando las evidencias que daban pie a toda su disquisición, de lo que sí se confesaba de haber sido un ávido lector fue de historia y antropología, lo era también de filosofía, Freud acudía de manera asidua a los seminarios filosóficos de Brentano, mismo que lo marcaron:

Cuando la influencia de Brentano estuvo en su punto álgido, Freud le confesó a Silberstein: 'ya no soy un materialista, pero tampoco todavía un teísta'. Pero nunca se convirtió en teísta; según le dijo, falta de argumentaciones, tanto las de corte metafísico como religioso; si detenerse ahí, hasta llegar al propio cuestionamiento de sus convicciones 'materialistas'; tratando de encontrar o construir argumentos válidos para su racionalidad científica. Esta actitud parece haber sido constante; como lo señala Assoun, "el repudio de la filosofía" se sintetiza de la manera siguiente:

...en efecto, nos encontramos con un discurso tornadizo, múltiple y, por último ambivalente: por una parte, Freud presenta fórmulas categóricas para despojar a la filosofía de sus pretensiones de legislar en el terreno de la ciencia psicoanalítica; por otra, reconoce humildemente la importancia de la filosofía en la actividad del pensamiento 'humano'. Por un lado, Freud lanza a los filósofos sarcasmos [...] por el otro, podemos observar el retorno regular de referencias a ciertos sistemas

que parecen cumplir una función necesaria en los puntos decisivos de la argumentación freudiana"<sup>160</sup>.

¿De qué se trata?, ¿por qué tanta reticencia a aceptar la influencia de la filosofía? ¿Por qué Freud nos obliga a realizar esta doble lectura en lo explícito y en lo implícito? Para encontrar las referencias filosóficas de la lectura de Freud debemos simultáneamente rastrear en su biografía como en las referencias indirectas. En lo público, en sus declaraciones, Freud siempre negó la pertinencia y la influencia de la filosofía, en lo privado, con algunos amigos confesaba su atracción por determinados filósofos o propuestas filosóficas, pero más aún, en el trabajo mismo, encontramos implícitamente el rastro que la filosofía había dejado en él.

"Friedrich Nietzsche. Freud lo había leído cuando era joven estudiante, y gastó una buena cantidad de dinero en sus obras completas a principios de 1900, año de la muerte de Nietzsche. Según le dijo a su amigo Fliess, esperaba 'encontrar las palabras para lo mucho que sigue mudo en mí'..."<sup>161</sup>.

Sin embargo, en lo público Freud negó haber realizado esa lectura: "El profesor Freud desea aún señalar que nunca ha podido leer a Nietzsche; en parte a causa de la semejanza que hay entre sus conocimientos intuitivos y nuestras laborio-

160 Assoun, op. cit., p. 12.

161 Gay, op. cit. p., 70.

sas investigaciones, y en parte a causa de la riqueza de contenido de sus escritos, en sus tentativas por leerlo no ha pasado de media página”<sup>162</sup>. Mi impresión es que actuó de manera muy consistente y clara: “borrar su rastro”. Lo cual podría tener varias intenciones: la más obvia, evitar la seducción de sus discípulos por las ideas de los filósofos y solo emplear sus metodologías para lo cual era necesario ocultar las fuentes de su proceder teórico-metodológico. La segunda era que al observar la colindancia entre el psicoanálisis y la filosofía, era necesario mostrar a sus alumnos y lectores sus diferencias y realizar, como supuestamente hiciera Hernán Cortés en su guerra de conquista, la quema de sus naves filosóficas para que no hubiera posibilidad de regreso, hasta que se consumara la encomienda de la conquista y la consolidación de un campo de conocimiento propio, autónomo.

Hacer que no quede más camino que aquel que está por venir. Es así que para penetrar en el campo de la filosofía desde el psicoanálisis, había que estar preparado para no caer en las especulaciones y abstracciones que aparecían. Quizá Freud pensó que no estaríamos preparados para resistir ese canto de sirenas que nos conduciría inevitablemente al naufragio.

Encontramos en Freud una posición frente a la filosofía que muchos años más tar-

de podemos reconocer en Cioran, cuando plantea que las cosas verdaderamente importantes están fuera de la filosofía; el miedo, el deseo, el arrebato, los sentimientos, es decir los elementos que forman la vida. La filosofía bajo esta propuesta juega con ideas disecadas, muertas.

“Sin nuestras dudas sobre nosotros mismos, nuestro escepticismo sería letra muerta, inquietud convencional, doctrina filosófica”<sup>163</sup>. El conocimiento que propone el psicoanálisis cabe perfectamente en esa frase de Cioran, son nuestras dudas sobre nosotros mismos, nuestros deseos, nuestras dificultades, nuestras contradicciones, el corazón mismo de la preocupación psicoanalítica; al psicoanálisis no le interesa saber por saber, no le interesa el conocimiento que no respira, que no está para decirlo de alguna manera: vivo.

“En 1931, mirando hacia atrás, escribió: ‘Cómo me falta, por naturaleza, talento para la filosofía, he hecho de la necesidad una virtud’, se había formado para ‘reducir los hechos que me revelan de una manera tan abierta, desprejuiciada y espontánea como fuera posible’. El estudio de un filósofo reforzaría inevitablemente un inaceptable punto de vista predeterminado. ‘Por lo tanto he rechazado el estudio de Nietzsche aunque - no porque- estaba claro

162 Freud. Intervenciones sobre Nietzsche frente a la sociedad psicoanalítica de Viena. Sesión del 28 de octubre 1908. Tomado de: *Correo de los carteles de la fundación*, Vol.1 No. 2. México 1992. Traducción de : Salomón Derreza.

163 Cioran E. M. *Silogismos de la amargura*. Ed. Tusquets. 3ª edición 1997. Barcelona. Col. Marginales 109, p. 12.

que ‘en él iba a encontrar intuiciones muy similares a las psicoanalíticas’<sup>164</sup>.

Es evidente que el prejuicio del que habla Freud, se refiere al hecho de que la filosofía tiene una serie de autores y tradiciones que la determinan, así como también un conjunto de reglas y procedimientos que predeterminan y dirigen su forma de especular, de pensar, de investigar. La relación de Freud y Nietzsche, en particular, es un tema oscuro sobre el que se pueden realizar cualquier tipo de especulaciones. Misterio que dejaremos de lado, porque nos distrae de nuestro motivo principal en este trabajo.

La filosofía tradicional parte de requisitos que resultan inaceptables para pensar el psicoanálisis “[...] la filosofía, en virtud de su contenido concienialista, constituye un verdadero ‘obstáculo epistemológico’ para que el psicoanálisis pueda constituirse como ciencia del inconsciente”<sup>165</sup>.

Assoun toma la noción de obstáculo epistemológico de Bachelard para señalar los problemas que distraen, desvían o impiden un desarrollo teórico propio del psicoanálisis, eludiendo el canto de las sirenas que serían los planteamientos de la filosofía, los filósofos o el filosofar; el psicoanálisis es una propuesta clínica, sólo recordando esto podemos encontrar la fuerza, competencia y naturaleza de sus planteamientos.

Uno de los aspectos centrales y de suma importancia en la constitución del psicoanálisis como un elemento revolucionario en el mundo de las ideas, fue el hecho de restar importancia a la conciencia, mostrando que el racionalismo se desarrolla de manera incompleta al no brindar un lugar para lo irracional y la inconciencia; factores fundamentales en el conocimiento del psicoanálisis. Además que el psicoanálisis implica simultáneamente indagar en múltiples planos y direcciones como: el arte, la filosofía, la poesía, los propios sentimientos, las producciones científicas, etc. La filosofía ha construido andamios y vías para desplazarse rápida y eficientemente en el campo de la conciencia; pero cómo ir más allá de sí misma.

Las referencias implícitas de la filosofía en el psicoanálisis son múltiples, pero por su condición implícita son difíciles de localizar, por ejemplo: “la noción de “ello”, fue tomada de la obra de Groddeck, más exactamente del libro publicado [...] con el título [...] el libro del ello. [...] El propio Groddeck se inspiró en tal sentido, según nos lo ha dicho, en el ejemplo de Nietzsche, que emplea esta expresión gramatical para designar lo que hay de impersonal, de sometido a las necesidades naturales, en nuestro ser. [...] más allá de Nietzsche, es en efecto de Kant de quien deriva la reconstrucción de la fun-

164 Freud a Lothar Bicker, junio 28 de 1931, en Gay, op. cit., p. 71.

165 Assoun, op. cit., p. 22.

ción del ello.”<sup>166</sup> En esta cita no sólo queda claro la relación de Freud con el pensamiento de Nietzsche de manera indirecta, sino la importancia de la filosofía en la construcción de la teoría y de las categorías fundamentales del psicoanálisis. Uno a uno los conceptos psicoanalíticos tienden una importante raigambre que los conecta con las principales propuestas filosóficas. He señalado que la filosofía siempre se ocupa de “lo mental”, por lo que es una referencia obligada y necesaria del psicoanálisis y viceversa, el desarrollo del psicoanálisis se orienta a contrapelo de la razón filosófica, principalmente porque no es la conciencia ni la razón el centro donde gravita el conocimiento para el psicoanálisis.

De esta complicada relación se desprenden infinidad de corrientes que han incluido en la filosofía a la reflexión psicoanalítica: “En el artículo publicado en 1913 en la revista *Scientia* con el título “Múltiple interés del psicoanálisis”, Freud declara que el psicoanálisis obliga a la filosofía a rectificar el fundamento psicológico tradicional sobre el que aquella está construida”<sup>167</sup>, asunto que había sido tomado en cuenta por Nietzsche y muchísimos filósofos contemporáneos como Heidegger. Se trata de incluir la reflexión psicoanalítica en el campo de las ‘otras formas de conocimien-

to” incluso la filosofía. En dicho intento encontramos a diferentes filósofos, desde Marcuse hasta Derrida, sin desestimar la influencia del psicoanálisis en Althusser, Foucault, Sartre, etc. Así como en movimientos filosófico-culturales como la hermenéutica, el existencialismo, el estructuralismo, el surrealismo, etc. “La filosofía puede verse también estimulada en otro aspecto por el psicoanálisis: cuando la propia filosofía se convierte en objeto de esto último”<sup>168</sup>, o simplemente cuando la filosofía incorpora alguna parte de la producción psicoanalítica. Desde el psicoanálisis cuestionamos los razonamientos ontológicos en tanto nos preguntamos de que *ser* se está hablando, lo mismo sucede con la gnoseología, al tratar de identificar a cual *yo* estamos intentando aproximarnos. La conciencia y la razón sí pueden dar cuenta de un gran número de fenómenos, sin embargo, no resultan del todo útiles si incluimos en este universo de problematizaciones al campo del inconsciente, de las pulsiones, del ello, de la sexualidad, de las fantasías, del síntoma, de las neurosis, del deseo, de la falta, etc.

La filosofía se ve en una encrucijada al pensar en aquello de lo que no ha querido ocuparse, como he intentado mostrar a lo largo de este ensayo. Ya Freud en 1904 advertía: “No teman ustedes que

166 Kaufmann P. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Ed. Paidós, Buenos Aires. 1993, p. 151.

167 Assoun, op. cit., p. 38.

168 Assoun, op. cit., p. 92.

nosotros penetramos demasiado profundamente en la más oscura filosofía. Nuestro inconsciente no es en modo alguno el inconsciente de los filósofos”<sup>169</sup>. Con ello nos muestra que a pesar de que el psicoanálisis emplee la jerga de la filosofía o de otras disciplinas, se refiere a cosas completamente diferentes, al mismo tiempo que vislumbra los obstáculos epistemológicos y filosóficos que generan algunos hábitos de pensamiento que perjudican, entorpecen, empobrecen y en ocasiones hasta caricaturizan el poder del propio conocimiento y de la teoría psicoanalítica.

Es necesario remarcar este problema, detectado por Freud en 1905, que tiene que ver con el uso de las categorías psicoanalíticas por otras disciplinas entre las que se encuentra la filosofía, ya que desgastan, e incluso desvirtúan el uso semántico de las categorías psicoanalíticas. La filosofía en general, es una formulación coherente de un modo de pensar, de una manera de ver y entender las cosas, otra cosa sucede en el psicoanálisis, en donde la referencia a la causalidad psíquica siempre es directa, e incluso, su metapsicología se aleja de las formas metafísicas al estar anclada en el inconsciente y en su defecto directamente en la patología y el síntoma, con lo que el conocimiento psicoanalítico siempre queda relativizado o bien circunscrito al caso clínico, no

puede alcanzar el nivel de cosmovisión como podría ser el caso de la filosofía.

El psicoanálisis no se edifica sobre una idea del hombre elaborada por alguna corriente teórica o bien filosófica en particular; el psicoanálisis nace del choque, de la continua confrontación con las diferentes visiones del “ser humano”, y tratando de ir más allá, de los modelos propuestos por las filosofías sobre lo que es el hombre o su naturaleza.

El descubrimiento de Freud -ha sido dicho hasta el cansancio- produjo una irreversible y radical modificación en la cultura, así como en las concepciones sobre lo humano, sobre lo patológico y sobre el lugar de la conciencia, pierde toda su fuerza si intentamos introducir al psicoanálisis en una psicología general, como intentara hacer Heinz Hartmann, y el psicoanálisis norteamericano.

“En su trabajo de 1907 sobre la “Gradi-va”, Freud está preocupado por un aspecto esencial que separa por completo a la filosofía. No deseo detenerme en este aspecto sino en una faceta del mismo, esto es, su poder perturbador, enloquecedor”<sup>170</sup>.

En su sentido y espíritu revolucionario encontramos todo el poder de los planteamientos freudianos, de hecho ese es el espíritu del psicoanálisis y de la expe-

169 Assoun, op. cit., p. 33.

170 Olagaray, Jorge, “Significado de leer a Freud, el costado institucional de nuestra identidad”, en *Cuadernos de Psicoanálisis*, vol XXIII, núms. 3 y 4, julio-diciembre de 1990, p. 147.

riencia analítica. Desde este lugar se tiene ‘contacto’, se ‘vive’ o se ‘enfrentan’ las manifestaciones de lo inconsciente, pero como nos advertía Freud: el inconsciente incluso como concepto en psicoanálisis tiene otras implicaciones, otra significación que las obtenidas por la filosofía a través de la deducción y el razonamiento, para Freud la filosofía sólo puede tener noticia del inconsciente en su significación etimológica.

El inconsciente es un elemento esencial que delimita el conocimiento del psicoanálisis, ya que se hace cargo del conocimiento y de los conceptos a partir de la manera en que se manifiesta y la manera en que es vivido, y ello es algo que la experiencia filosófica no contemplaba, por tanto, todo su decir es plano y sin la dimensión, no da cuenta del espacio que abre el saber sobre la pasionalidad y los sentimientos. De ello se desprende que el conocimiento psicoanalítico va más allá de una epistemología cientificista o de una filosofía aplicada.

El centro de la reflexión filosófica gravita en el *cogito* cartesiano “pienso, luego existo”, ya que se trata de la condición necesaria de la filosofía: “la racionalidad”, la posibilidad de que es posible pensar todas las cosas, de que es posible “razonar”, “pensar” con bases, reglas y métodos propios; pero en este momento la aclaradora frase de Jacques Lacan recoge todo el vigor crítico de Freud cuando dice “existo en donde no pienso”. Es decir en aquello

que escapa al pensar, a la razón, como por ejemplo los lapsus, los sueños, los actos fallidos, el encuentro del placer; cuando disfrutamos algo, cuando algo nos molesta en donde realmente nos encontramos, en donde realmente somos.

En 1909, en el caso del hombre de las ratas, Freud dice: “Sería muy deseable que los filósofos y los psicólogos, que desarrollan de oídas o partiendo de definiciones convencionales de ingeniosas doctrinas sobre el inconsciente, se procuraran ante todo observaciones concluyentes de los fenómenos”<sup>171</sup>. Se trata de una actitud científica al buscar información, efecto de observaciones, renuncia por lo tanto a la especulación filosófica.

Al parecer, Freud temía —entre otras cosas— la tergiversación de los conceptos psicoanalíticos por la filosofía, ya que esto gustaría todo su poder evocativo y se transformarían en simples categorías enunciativas, pertenecientes a otro conjunto de ideas de maneras de mirar, de pensar, centradas en la búsqueda de sentido racionalista.

Assoun consigna el malestar que tenía Freud con Adler y Putnam, sobre todo con este último por haber “cedido a la necesidad ética y filosófica de su naturaleza”, y por haber impuesto al “psicoanálisis una exigencia que éste no podía llenar”, dentro de los asideros de las diferentes escuelas filosóficas.

171 Assoun, op. cit., p. 37.

Los diálogos que se pueden establecer desde las diferentes propuestas por la filosofía, son indispensables para el cuerpo de conocimientos psicoanalíticos, pero uno y otro campo deben del todo ser diferenciados. Cada uno tiene una serie de posibilidades y de límites, de exigencias y de características propias además de referirse a un espacio de competencia claramente diferenciado; donde no es posible rigurosamente la interdisciplinarietà ya que la mayoría de las disciplinas construyen sus análisis desde la conciencia, buscando los acuerdos y consensos, renunciando a la mirada crítica.

Así la filosofía nutre al psicoanálisis, le es fundamental, necesaria, el psicoanálisis debe su integridad a la teoría del inconsciente en el campo de la palabra, no tiene porqué desnaturalizarse frente a las exigencias o requerimientos de formalización o rigor que le podría proponer la filosofía. El psicoanálisis dicho con todas sus letras no es una filosofía aplicada como han querido verlo diferentes escuelas o incluso las corrientes existencialistas en el psicoanálisis predominantemente norteamericanas.

Son incontables las fuentes filosóficas, explícitas e implícitas, que podemos encontrar en Freud, sin embargo todas ellas aparecen contextualizadas en el campo psicoanalítico y tienen la finalidad de dar cuenta del inconsciente y del psiquismo humano. El psicoanálisis no pertenece al campo de la especulación, el psicoanálisis estaría más emparentado con la física

que con la filosofía. Sin embargo el diálogo con la filosofía es absolutamente necesario e imprescindible en la conformación de su identidad y para mantener el rigor de sus propuestas teóricas.

### 3.3 La poética y el psicoanálisis

Como hemos podido observar el psicoanálisis no se agota en el espacio de la ciencia o de la filosofía, si bien se nutre y se desarrolla en ellos, no le son suficientes aunque sí necesarios, los campos donde puede encontrar elementos propios son aquellos en donde de alguna manera se toca en relieve la profundidad de lo humano. Desde su fundación, el psicoanálisis no pertenece a una tradición filosófica o científica, se trata de una propuesta que aunque da cuenta del sujeto y colateralmente del hombre, su discursividad no tiene nada que ver necesariamente con las corrientes humanistas del siglo XIX y principios del XX, resaltando el hecho de que para conocer lo humano, le es importante tanto la literatura como el decir de la ciencia. Bajo esta perspectiva, tanto William Shakespeare como Miguel de Cervantes aportan más al psicoanálisis que muchos de los tratados científicos, ¿por qué?, porque lo humano del que dan cuenta los clásicos es universal, tan humano era el hombre del siglo V a.C. del que habla Sócrates, como el de la actualidad, nos habitan las mismas pasiones, miedos y nostalgias; al tratar de construir personajes creíbles y “naturales” el literato ha tenido que agudizar el ojo, y el oído para verlo, escucharlo y entenderlo,



se trata de conocer el comportamiento humano, captar sus contradicciones, desde lo más recóndito y oculto, hasta lo más banal y superficial. Desde su nacimiento el psicoanálisis ha sabido esto, por ello ha centrado grandes momentos de su reflexión en las grandes obras de literatura, el arte ha seguido la exploración de la condición humana desde diferentes lugares y con distintos personajes: pintores, escultores, músicos, poetas y filósofos de todos los tiempos.

“Los grandes dramas de Hamlet y Macbeth van directamente a nuestro espíritu. Por tal motivo permanecen en nuestra memoria como mitos, proporcionándonos una apreciación cada vez más profunda de nuestra condición humana”<sup>172</sup>. Ese es el poder de los trágicos griegos, de todos aquellos artistas que podemos llamar clásicos.

Las perspectivas filosóficas o científicas tienden a construir modelos desde la razón, sin embargo, “el movimiento se conoce andando”, y el amor se conoce amando. Del movimiento como del amor podemos hablar, incluso escribir manifiestos, pero tanto el movimiento como el amor están completamente ausentes en lo que se dice de ellos. Lo mismo sucede con la poesía donde la poética no toca ni tangencialmente a la poesía, son dos cosas completamente diferentes.

No es lo mismo hablar sobre poesía que hacer poesía. Reflexión que es muy importante en el ámbito del psicoanálisis, aunque se sitúe en el ámbito de lo imposible se trata de una discusión y problematización de un hecho que permite conocer algo del espíritu humano.

¿Qué podemos decir de la vida?, ¿qué podemos decir de la muerte?, ¿qué podemos decir del hombre?, ¿de sus motivaciones?, ¿de sus problemas?

De la pintura podemos hablar pero lo que está en el cuadro es absolutamente indecible, lo único que podemos decir es: mira, ve el cuadro. Lo que está ahí queda simplemente para ser visto, es imposible hablar de lo que es para ser visto, se trata de una experiencia intraducible a otro tipo de experiencias, de las visuales a las sonoras, de lo sensible a lo inteligible.

Lo que pretendo mostrar es que hablar sobre un determinado asunto o sobre algo, es un decir que no recoge la cualidad ni las características mismas del objeto, por lo que en realidad podemos hablar casi cualquier cosa, el objeto y su valor en sí quedan del todo inatrapados.

El arte como el amor no necesita de traductores, escribanos, analistas (psicoanalistas) o críticos<sup>173</sup>. Hablar sobre poesía es un acto criminal, es como matar al

172 May Rollo, *La necesidad del mito*, Barcelona, Piadós, 1992, p. 41.

173 El crítico simplemente representa un decir socialmente ilustrado, por lo que es un representante de las modas estilísticas y censor estético y por supuesto de las “correctas maneras”.

animal, disecarlo y colgarlo en el cuarto de los trofeos de la inteligencia. Sin embargo existe, por decirlo de alguna manera, una especie de magia; algo que mientras la poesía se encuentra “viva” atrae y produce sensaciones y sentimientos que no recoge el decir sobre la poesía, porque la poesía atañe propiamente al ser humano. “... nadie puede desconocer de la poesía su poder de llamado al hombre y su naturaleza profunda, tanto existencial como espiritual”<sup>174</sup>.

La poesía, como el psicoanálisis no pueden ser entendidos desde una epistemología esquemática, ya que propiamente el psicoanálisis aunque emparentado con el arte no es un arte, es un artefacto, una especie de reloj, de maquinaria sumamente compleja como la “clepsidra” de la que habla Borges, algo muy parecido a un animal carnívoro que camina por todas partes. En la poesía como en la experiencia analítica se encuentra la partícula del polen de todas las plantas, la verdad profunda del cosmos, el cavarlar secreto del insecto y la esencia humana. No es un decir sobre la verdad o un saber sobre la verdad, la poesía tiene la misma consistencia que la verdad, es una forma de verdad en sí misma.

La poesía y el psicoanálisis son una forma de vivir, se convierten para todo aquel

que se deja envenenar en una posibilidad magnífica de conocimiento, en una posible lectura de lo propio y desconocido, de la vida y de la naturaleza, es como una filosofía que raspa y mucho más que eso. Una manera de comprender y de relacionarse de una sola vez y de manera simultánea con diferentes planos de la realidad que de otra manera aparecían inaccesibles, incomprensibles, serían irracionales.

Surge en la poesía como en el espacio analítico lo superficial y lo profundo, lo real y lo fantástico, lo microscópico y lo gigantesco, la única posibilidad para hablar de la vida y quizá también para hablar de la muerte. El psicoanálisis ha seguido siempre de cerca las diferentes producciones artísticas, sabiendo que en el arte encontramos en ocasiones más revelaciones sobre lo humano que en los propios tratados científicos o filosóficos que tratan al hombre, en donde aparece como una simple caricatura, una marioneta, como un maniquí. El psicoanálisis abreva en el arte por su propia necesidad de verdad y conocimiento, es decir por estar sediento<sup>175</sup>; en esta búsqueda que trasciende al propio cuerpo de conocimiento con lo que se descubre que el personaje de un drama épico en el caso individual, de una persona cualquiera se encuentra escondido el secreto mismo de la natura-

174 Luzi Mario, Poesía y estética. (entrevista de Marco Antonio Campos). En revista de la UNAM, agosto de 1990, México, D.F., p. 4.

175 La teoría psicoanalítica saciada, que es basta a sí misma se ha aniquilado a sí misma, siempre requiere de aire fresco de otras disciplinas, de diferentes expresiones artísticas, etc.

leza del hombre y por lo tanto del cosmos; la poesía en el espacio analítico aparece en el decir del analizante a partir de que es escuchado en su dimensión poética, con ello la escucha, la construcción, la intervención, y el análisis se inscriben de manera propiamente poética. “Había leído más o menos filosofía contemporánea y no hallé en ella la claridad y hondura del alma que me encantaba en los griegos antiguos. Era un mero aparato conceptual, no una sabiduría. Empecé a interesarme en la literatura contemporánea (Joyce, Proust) y sentí que era la verdadera filosofía de nuestro tiempo y no la académica o sistemática”<sup>176</sup>.

Lo mismo opina el psicoanálisis. Existen caminos que permiten conocer la esencia de las cosas, para transitarlos es necesario pensar, sentir, intuir. Se trata de un territorio en el que se unen el saber y el sabor, el saber y el olfato, el saber y el tacto, el saber y la imaginación. Concebir a la razón como el único camino que permite el acceso al conocimiento, es algo que la poesía muestra como falso, es parte de la mentira que el positivismo ha intentado inculcar. El saber, como todo conocimiento, es el efecto de una multiplicidad de elementos, de lo que se trata es de usar las fibras sensibles que son también, un acceso a la inteligencia. Se trata de la

razón y la inteligencia de la piel, de los sentimientos, de los que saborean; es un conocimiento directo de una fracción de universo.

“La poesía es también un modo de dilatar el anhelo y la espera del conocimiento más allá de lo que es conocido. Es una revelación de alguna fracción de oscuridad, pero también el descubrimiento de otras zonas oscuras... La poesía presupone el misterio. No busca comprenderlo sino comunicarlo. El misterio es también una forma de conocimiento, contrario a lo que pensaba la filosofía positivista del Ottocento”<sup>177</sup>.

Octavio Paz en un poema titulado *Decir: hacer*, que aparece en su libro *Árbol adentro*, dice exactamente lo que yo intento en este punto, de la relación entre la poesía y el psicoanálisis. Por lo que mostramos un fragmento de ese poema. Dedicado al lingüista Roman Jakobson.

*Entre lo que veo y digo,  
entre lo que digo y callo,  
entre lo que callo y sueño,  
la poesía.*

*Se desliza  
entre el sí y el no:  
dice  
lo que callo,  
calla*

176 Luzi Mario. Poesía y estética. (entrevista de Marco Antonio Campos) En *revista de la UNAM*, agosto de 1990, México, D.F., p. 3.

177 Luzi Mario. Poesía y estética. (entrevista de Marco Antonio Campos) En *revista de la UNAM*, agosto de 1990, México, D.F., p. 3.



bargo es lo más difícil, convertir la escucha en un asunto poético. "Ninguno ha escrito nunca o pintado, esculpido, modelado, construido, inventado sino sólo para salir de hecho del infierno"<sup>179</sup>.

No se trata siempre de un acto feliz, escribirse o verse puede ser arrancarse el pellejo, estar frente a la posibilidad de perderse. En la poesía habitan los monstruos que nos devoran, la sonrisa del estúpido, el calor tropical, el deseo y la muerte. Pero quizá lo más importante es que cada frase que se dice requiere de un compromiso único del creador y del destinatario, un compromiso de honestidad al escribirse y leerse uno mismo, de verse en un cuadro, en un verso, de descubrirse en la música.

En mi caso, tanto la poesía como mi proceso analítico, me han servido de estómago, en tanto me permiten digerir y asimilar cosas que de otra manera no podría ni entender, ni sentir, cosas que me descubren.

"La prosa es la materia del verso, dijo Leopardi. La poesía que se alimenta de otra poesía se esteriliza"<sup>180</sup>. Si bien es cierto esto, comulgo más con la dirección que toma Pablo Neruda cuando dice que su poesía no come poesía, sino que se nutre de la vida misma, de la vida que vive el poeta, esa sí es poesía, no una pretendida o buscada erudición plasmada en

formas métricas. Agustí Bartra dice que para ser poeta es necesario, antes que nada, ejercer el oficio de hombre.

A pesar de que la poesía y el psicoanálisis conllevan esta labor de mostrar y descubrir, no son propiamente una labor hermenéutica, en otras palabras la poesía es conocimiento y mucho más que eso. No se trata de contemplación, el proceso poético implica necesariamente una calidoscopio desenfrenado, tanto para el analizando como para el que se coloca en el lugar de analista, éste último debe permitir que la materia o cosa poética le diga algo nuevo sobre sí mismo, sobre los hombres, si se deja atrapar le dirá algo de él y lo modificará, no será el mismo desde que se dejó afectar por el hecho poético.

La *poiesis*, como su etimología indica, nos refiere al acto creativo, por ello la poesía no es un género literario, o un acto de escribir versos. La poesía es algo que puede estar presente o no en un verso, en un cuadro, en una pieza musical, en el decir de los pacientes en análisis, en la escucha analítica, en un amanecer o en un beso.

La poesía como la experiencia analítica, tiene que ver con un salto de la razón, con un instante lleno de sentido incommunicable, más allá del lenguaje. Se trata, dirían los psicólogos, de una pequeña o gran conmoción, una sacudida,

179 Artaud Jean, *Colección de poemas y ensayos*. UNAM, México 1991. p. 17.

180 Luzi Mario, Poesía y estética. (entrevista de Marco Antonio Campos) En *revista de la UNAM*, agosto de 1990, México, D.F. p. 4.

algo que se comunica con nuestro interior y que es simultáneamente íntimo y desconocido; es un fenómeno con una vida efímera. Una invocación a profundidades desconocidas y tiempos ancestrales (lógicos y cronológicos) que sólo se describen en las producciones artísticas, en las poéticas y en los mitos.

“Un poema se termina pero no se cierra en el último verso. Es eficaz cuando hay un más allá. El último verso es un trampolín en que el lector puede saltar y conocer algo más que es inexplicable”<sup>181</sup>. Lo mismo podría decirse de una interpretación hecha por el analista, del decir del analizando.

Esa posibilidad que existe de ir más allá de la palabra, es uno de los caminos para que surja el misterio, suele pensarse que la poesía se produce únicamente en el recipiente de la versificación, lo cual ya se ha señalado es falso, puede haber poesía en un cuadro y no en un verso donde exista un anuncio del misterio, esa y no otra es la precisa encomienda de la intervención analítica, que el analizante camine por las diferentes sendas que abre su decir.

Sin embargo es cierto que la palabra es un espacio privilegiado para que surja la poesía, lo es, por su compleja naturaleza ya que en el lenguaje hay música, además de que juegan con el habla y con la

propia estructura gramatical y la semántica viva, es decir, con la lógica interna del idioma, de nuestro pensamiento y cabría decirlo: de nosotros mismos.

La parte del lenguaje y de la palabra que pertenecen al reino del ritmo y de la musicalidad, es muy importante, como lo es también el que se encuentra en el territorio de la matemática.

La métrica brinda un encuadre que no precisa de significados ni de significantes, se trata del propio esqueleto que permite la construcción de ritmos, armonías y silencios fundamentales en la palabra y un requisito para que aparezca la poesía.

Es necesario considerar a todos los elementos que intervienen para conformar esa constelación que es la poesía, porque aún el que aparece como menos significativo tiene un papel relevante, como el silencio, en el silencio también hay poesía.

La música como las matemáticas son lenguajes con una gramática precisa, con una lógica que no es nada arbitraria. Es por la métrica que reconocemos que las lenguas tienen tiempos, ritmos y silencios, y la razón por la que cada uno de los hablantes se siente a gusto con sus formas musicales y temporales.

La hiancia<sup>182</sup>, el espacio “lleno de silen-

181 Luzi Mario, Poesía y estética. (entrevista de Marco Antonio Campos) En revista de la UNAM, agosto de 1990, México, D.F. p.4.

182 Los franceses: que son endecasílabos, los japoneses: que tienen 17 sílabas, etc.

cio”, que separa un verso de otro, es la unidad mínima y necesaria, la partícula “llena de vacío”, por medio de la cual se organiza un verso. Ese es el espacio a partir del cual el sujeto del inconsciente y del lenguaje se constituyen.

El verso es un lenguaje que no es por una parte forma y por otra contenido, son una y misma cosa, como con la música y la pintura. No existe contenido sin forma ni forma sin contenido como afirman muchos poetas.

La poesía navega en la lógica del sentido y de las significaciones, acompañada por los silencios inherentes en la sintaxis de cada idioma, tomando la dirección de sus tiempos y ritmos internos, emplea a la imaginación como a la desgarrada realidad. La poesía busca más allá de sí misma, expresar esa verdad, ese mito, pero no intenta arribar a ninguno de esos puertos seguros de la coherencia, de encontrar sentido, de ser entendida; lo que intenta es comunicar y conmover las fibras profundas y ser un exorcismo que libere al alma de sus ataduras. Aún cuando sea por una fracción de segundo, si uno es tocado por el efecto poético, nunca saldrá de la misma manera, siempre opera una transformación; uno no será el mismo que entró al psicoanálisis, como también será modificado por la experiencia artística.

*Me salgo de esta hoja.*

*No sirve ya el papel.*

*No sirve el llanto.*

*Vengo a dar un doble puñetazo*

*En la mesa del hambre y de la usura.*

*Vengo de atar el miedo a un rayo desbocado,*

*De recoger la nieve que descende,*

*De convertir mi alma en una seca piel.*

*Vengo de dibujar el blanco*

*De una bala en mi frente,*

*De llevar la mañana a los ojos nublados,*

*De sacar a la calle al luto y a la fiebre.*

*No sirve ya el papel.*

*No sirve el llanto.*

*Escribo en las paredes.*

Juan Bañuelos.

Hemos explorado ya una serie de posibilidades sobre la poética, sin embargo han quedado fuera una serie de asuntos de capital importancia. Se trata de lo que podríamos llamar la parte oscura y ominosa que es abordada por la poesía, la poesía compete no sólo a lo bello, sino también a lo feo, a lo que es terrible, a lo siniestro ya que evidentemente se trata de la dimensión que habla de dolor, del sufrimiento, de la miseria, de la angustia, del desasosiego, de la mentira, del cinismo, del insomnio, de los sometimientos, del sadismo, de la muerte, de la guerra, de la crueldad, de todo eso que es el hombre. Será poesía si la naturaleza humana se muestra, por ello, en la medida en que a la poesía le concierne netamente lo humano, encontramos en ella el espíritu del NAPALM, de la guerra bacteriológica, o de los bombardeos, tal como lo registró para la historia. Picasso con su *Guernica*: dolor y destrucción, un dolor tan pro-



fundo como el que puede sentir una madre por su hijo muerto por el bombardeo, o la locura de las bestias en los establos al escuchar y olfatear la destrucción. El *Guernica* muestra la dimensión poética del acto que el pintor intenta capturar y plasmar, no se trata de un trabajo de búsqueda sino de encuentro, de un encuentro que puede comunicarnos la dimensión de lo que sucedió en una pequeña población Eúzkara.

La poesía siempre intenta comunicarnos la realidad con literalidad, es decir: al pie de la letra, le son indispensables la minuciosidad, el rigor y la exactitud (por paradójico que parezca). En el conocimiento poético se trata de ir más allá, hay un más allá de las significaciones, por supuesto que estos encuentros necesariamente son efímeros, pero es posible encontrar también puentes con la *otredad*, la otredad como con la muerte, la otredad entendida como otra posibilidad, como el teatro “no”, como el “kabuqui” japonés, como la ópera China, o la danza polinésica, como lo que decimos o escribimos y nos sorprendemos. La otredad como lo íntimo que simultáneamente nos es desconocido.

La poesía resume una capacidad o mejor dicho una potencia dialéctica, aún en sus formas primarias como la oda, la evocación simple, la escuela realista o figurativa, que no son otra cosa que descripción de las características que proyectamos, en psicoanálisis la reconocemos como la historia familiar, cuando se trata de la pala-

bra plena llena de un decir o vacía como simple perorata o bien puede ser vista kantianamente como la forma imposible de relación de nominación de “la cosa”, derivando por ello en la simple construcción e internalización de objetos. Se trata de la dialéctica entretejida por posiciones y opciones antagónicas o polares: lo bueno y lo malo, lo expresado y lo inexpressable, aún cuando su presencia se vislumbre a partir de la propia ausencia o bien perfilada, personificada por los límites de lo dicho. Cuando hablamos del amor, por ejemplo, nos referimos también al dolor que éste implica, reconocemos tanto la parte maravillosa como la terrible, al igual que su relación con la locura y la muerte. Todo tiene dos caras, en todo hay por lo menos dos fuerzas luchando.

En la poesía habitan los horribles monstruos de nuestros pantanos e infiernos, así como nuestros deseos: los terribles y los maravillosos. Podemos reconocerlo así en el trabajo de los llamados poetas malditos, quienes hablan de la miseria y el sufrimiento humano. Su poesía no escapa al sentimiento del adicto, a la pasión del jugador, al dolor que conlleva el duelo, a las fantasías suicidas, en tanto todo ello resulta imprescindible en la poesía, porque no es otra cosa, al igual que pasa con el psicoanálisis.

La poesía y el psicoanálisis son franca y abiertamente subversivos para la vida que pretende ser “light”, mantenerse en el “deber ser”, es decir en el correcto sentido que implica someterse a los otros.

Como podría decir Marta Geréz, la poesía tiene que ver con la locura, pero no con la psicosis, en la que más bien se vive aterrizado por la crueldad y el sometimiento de las voces del super yo. La poesía, aún la más terrible, tiene que ver con *Eros* no con *Tánatos*, ya que con *Tánatos* sólo hay muerte, por eso quizá en ocasiones encontramos poesía con el *tánatos* que habita en el *eros*, o con el *tánatos erotizado*. Pero el hombre es también dios y demonio, en él se precipita el vértigo y la angustia, nos corroe el miedo y los celos, somos locos y asesinos, porque en cada uno de nosotros vive un monstruo capaz de ser despertado, también habita un gusano que se arrastra y el rayo de luz.

Plantea Agustí Bartra que sobre la muerte en poesía se trata de la muerte de la que trata el psicoanálisis: "Hay muchas muertes. Cada hombre lleva la suya [...] Todos sabemos -he dicho en otra parte- que la muerte no existe en el sentido de la experiencia, sino en el de la conciencia: podemos vivirla, y valga la paradoja, nunca morirla de veras"<sup>183</sup>, no es una paradoja la que propone Bartra de morir la vida o vivir la muerte.

La poesía nos recuerda que el hombre fue hecho de lodo, si tenemos envidia del triunfo de los otros y nos reímos de sus fracasos, de sus infortunios. Competimos por el amor, por la pasión -que no es un animal manso ni domesticado-, la pasión es un animal salvaje, un cazador nato, un

depredador magnífico. Advierte la malignidad en el rastro de la evolución humana, sí señor, somos la única especie en este planeta que hace poesía y cámaras de gas. Ya lo advertía Hobbes "el hombre es el lobo del hombre". Eso se advierte en la poesía, los más grandes secretos sobre las llamadas debilidades humanas, que a la luz de la poesía y de la experiencia analítica resultan ser no tan débiles.

Lo que se da en un espacio analítico tiene que ver con todo esto, si es que se trata realmente de psicoanálisis y no de una terapia. El decir en el psicoanálisis como es el caso del poeta, se busca su razón de ser en diferentes situaciones, muchas de ellas dramáticas, es tratar de encontrar sin buscar en diferentes áreas, en distintos niveles, en el propio decir e incluso en las obscuras zonas que colindan con la muerte.

La crueldad de la guerra y las terribles dimensiones que los hombres alcanzan con este tipo de tragedias nos hablan precisamente del hombre como una especie cruel. El hombre se encuentra ahí a sí mismo y gravita en su dimensión ominosa y terrible.

"En otro tiempo, si mal no recuerdo, mi vida era un festín en el que abrían todos los corazones y en el que se derramaban todos los vinos.

Una noche senté a la belleza sobre mis rodillas -Y la encontré amarga-. Y la injurié.

183 Bartra Agustí. Compilador. *Antología poética de la muerte*. Ed. Pax. México 1989. p. 5.

Me he armado contra la justicia.

Me fugué. ¡Oh brujas, oh miseria, oh odio!  
Fue a vosotros que confié mi tesoro.

Conseguí hacer desaparecer de mi espíritu toda esperanza humana. Sobre cualquier alegría, para estrangularla, di el salto sordo de la bestia fiera.

Llamé a los verdugos para que, al parecer, pudiese morder la culata de sus fusiles. He invocado los desastres para ahogarme con la arena y la sangre. La desgracia ha sido mi dios. Me he tendido en el sino. Me he secado con el aire del crimen. Le he gastado buenas chanzas a la locura.

Y la primavera me trajo la risa horripilante del idiota.”<sup>184</sup>

La poesía nos grita que somos mortales, que hemos de morir y que tenemos un lapso en este mundo para vivir, para no perder el tiempo, para gastarlo, para invertirlo, para no intentar ahorrar el tiempo, no hipotecarlo, vivir no es durar, ni permitirse un simple permanecer sin cuestionamientos, se trata simplemente de vivir, vivir con cabalidad. Borges confiesa: “no he sido feliz... si pudiera vivir nuevamente mi vida, en la próxima cometería más errores y tomaría muy pocas cosas con seriedad pero sé que tengo 80 años y sé que me estoy muriendo”. En este grito y evocación a la muerte puede aparecer la más temible noticia (esperada), o una simple vivencia do-

lorosa, de insatisfacción, vivir atemorizado. El psicoanálisis muestra que uno es el responsable de lo que hacemos con nuestra vida, ya no puede culpar a los otros, aparece claramente que los pretextos, las justificaciones, el confiar en la suerte son trampas que nos ponemos nosotros mismos.

La poesía, la experiencia analítica, como el arte nos hace pensar y sentir, nos comunica con nuestras entrañas, ya sea para sacudirnos o conmovernos, para encontrar que somos otros, que somos un deseo alienante de nuestros padres, toda esta verdad candente para finalmente atreverse y apostar a la vida, ese es uno de los más importantes legados analíticos.

El camino por el que transita nuestra civilización niega una serie de características propias del ser humano, como: la locura, el malestar y el dolor. Los nuevos valores del proyecto civilizatorio se asientan en el confort, en la posibilidad de no cuestionarse, en la competencia feroz, se trata para este punto de vista de ser un triunfador y no un perdedor, como si la vida fuera en blancos y negros. Triunfar es un reconocimiento económico y social, aún cuando se pueda ser una bestia, una persona incapaz de ser tocado por la crítica, de la compasión, del arte, del compromiso con la vida.

Nuestra cultura privilegia el huir de uno mismo, de no encontrarse nunca con nuestros propios sentimientos, se sube uno al ritmo de lo cotidiano —no pensar—, se aprie-

184 Rimbaud Arthur, Poesía completa, *Una temporada en el infierno*. Ediciones 29. Barcelona, España, p.71.1991.

ta el acelerador de la rutina —no sentir—, se lleva la agenda saturada de citas, la cabeza repleta de obligaciones y estrategias; a los aniversarios y las festividades se les debe encontrar un espacio para tramitar el “asunto” y salir corriendo después, la forma que se promueve en prácticamente todas las culturas es la de ser un autómatas, vivir conforme rutinas o programas. El psicoanálisis y la poesía van a contrapelo, contra la corriente de los ritmos, de los asuntos importantes y agendados, en contra de nuestra propia huida. La poesía y el psicoanálisis deben de significar un alto que cuestiona los fundamentos mismos de lo que consideramos nuestras razones para vivir, es decir del sentido de nuestra vida.

La poesía vista de esta manera es una denuncia, lo mismo que el psicoanálisis hace frente a las tendencias mediatizadas. Como ha podido verse, la relación que existe entre el proceso analítico y la poesía, lo mismo que entre la teoría psicoanalítica y la poética son profundas, por lo que no se trata de simples y meras coincidencias. No podemos entender la clínica del psicoanálisis si en ese espacio no surge la *poiesis*, para decirlo de otro modo, el proceso analítico es un proceso poético.

### 3.4 El conocimiento mítico para el psicoanálisis

“El mito es el ropaje del misterio”  
Thomas Mann.

Para este momento hemos podido caminar un largo tramo del ensayo mostran-

do el lugar que considero ocupa la ciencia, la filosofía y la poesía para el psicoanálisis, faltarían desarrollar otras tantas áreas que tienen una profunda influencia, pero eso sería imposible, terminaré este capítulo que muestra el gran número de las que se sirve el psicoanálisis, queda como promesa, que regresaré a ello en otro ensayo donde desarrollaré además la matemática, y la geometría. Ahora expondré el lugar que tienen los mitos para el psicoanálisis; ya que se trata de un aspecto esencial por lo que no se puede pasar por alto en esta revisión general y sobre todo si nos interesa la forma en que se construye el campo de conocimiento psicoanalítico.

A la mitad de la investigación sobre la mitología comencé con problemas. La idea que me había construido sobre lo que era un mito se desarticulaba al pasar de una lectura a otra, evidentemente ésta desestructuración sólo me permitía experimentar un sentimiento de malestar y de confusión.

Resultó clarificante el descubrir que el principal problema era que entre los autores consultados es que no existía una idea común de lo que es un mito, cada uno de ellos daba por sentado que nosotros compartíamos su misma idea. Algunos lo diferencian del relato, otros no, en algunos también se presenta al mito con el mismo sentido que se da a las crónicas fantásticas de cuño popular, mientras que otros lo abordan desde el lado de la lingüística o desde la historia. Por ello, durante la lectura de cada propuesta es necesario

construir el nuevo campo semántico, y de significación para la palabra mito.

Lo importante es quizá, que cuando entramos en el territorio de los mitos requerimos de metodologías novedosas, ya que las maneras convencionales no nos ayudan a encontrar algo importante. Los mitos como la poesía reclaman una forma propia para ser estudiados, como veremos más adelante. De lo contrario obtendremos simples contornos, perfiles que sólo dan cuenta de aquello que alguna disciplina alcanza a mirar desde su comarca, como la de la antropología, psicología, semiótica, literatura, historia, etc., se percibe más el interés disciplinario que el del propio objeto de estudio.

En occidente los mitos no son vistos con mucho optimismo, son considerados asuntos de gente ignorante, simples mentiras que sólo caben en mentalidades precientíficas. Tal es la acepción que se tiene de los mitos, que un mito es una mentira y por lo tanto el mitómano es el enfermo que dice mentiras, ello implica una forma desvalorizada de entender a los mitos, lo que es fácilmente comprensible si consideramos como parte de la explicación la secularización de la cultura.

Dentro de la concepción psicológica y pseudo psicoanalítica, el análisis de mitos ha tenido un lugar muy importante, pero cabe preguntar ¿por qué? Se puede pensar en los mitos como si fueran el simple pretexto, es decir, simples formas de presentar ejemplos de problemas más abs-

tractos, con ello, los mitos ejemplifican “en una anécdota” un asunto que por su grado de abstracción sería muy difícil de comprender de otra manera (posición que además es común entre psicoanalistas). Esta manera simple de ver al mito considera que frente a un problema se emplea un mito como versión empírica, como parábola, como manera gráfica de ilustrar elocuentemente un determinado asunto o problema, por ello, el mito en sí perdería todo su poder, quedaría supeditado y relativizado por los contextos en que son presentados por el autor, digamos por los fines “coloristas” que se persiguen.

Desde esta perspectiva, la finalidad de presentar el mito de *Edipo* estribaría simplemente en el poder mostrar de una manera gráfica el amor y el deseo incestuoso del hijo por su madre, lo cual dicho sea de paso, si ese fuera nuestro interés: el mito descrito por Sófocles, sería un pésimo ejemplo para mostrar eso, ya que *Edipo* jamás supo que se iba a desposar con su madre o que al “tipo” que asesina se trata de su padre. En el mito no se encuentra presente el hecho de que *Edipo* desee o ame a su madre, ¡se casa con Yocasta esposa de Layo, una señora de quien no conocía su historia! De acuerdo con ello pensaríamos que el deseo de la hija por el padre podría ser ejemplificado por otro mito ¿quizás el de *Electra*? Pálidos ejemplos de los procesos psíquicos que se ponen en juego, ya que vistos de esta manera el psicoanálisis ha sido simplemente caricaturizado, convertido en una simple comedia psi-

coligista, la dimensión trágica de los mitos ha sido simplemente ignorada, quizás porque precisamente es en este espacio de la tragedia en el que se permite visualizar como operan las resistencias que los legos tienen al psicoanálisis y las resistencias que incluso tienen algunas escuelas psicoanalíticas; es en el sentido trágico, donde se juega propiamente el valor prístino que los mitos tienen, para la construcción del sistema de conocimientos del hombre, de la sociedad y del psicoanálisis.

Pero regresemos a las diferentes lecturas y conceptualizaciones de los mitos, dirigiéndonos primero a las que se apegan más al relato, es decir que le dan importancia a lo que se cuenta como historia manifiesta en el mito, ¿a la anécdota?, ya que al analizar cada una de estas posiciones aprendemos mucho, y aportan algo a la teoría psicoanalítica; en este caso cuando revisamos el relato mítico como producción literaria tienen que ver con lo que Freud llamaba la novela familiar del neurótico, el decir, la versión corregida y aumentada, llena de lagunas y falsas consistencias que realiza cada persona sobre su vida. En donde, por lo general, es víctima de situaciones familiares, sociales, queda totalmente exculpado frente a sí mismo de su malestar, es un mártir de ajenas intenciones.

Esta mirada nos presenta entonces a los mitos tan sólo como narraciones, por lo que no podemos encontrar diferencias significativas con los cuentos populares, las

leyendas o las fábulas; nos encontramos entonces bajo una mirada que podríamos llamar "puramente literaria", tratando de encontrar simples géneros de narrativa propia, étnica, histórica o popular. El mito transformado en texto puede ser leído desde diferentes perspectivas y los alcances teóricos y clínicos, de lo leído dependerán de las teorías que guíen dicha lectura; sin embargo es claro que en el mito visto desde esta posición, en él se encuentran subsumidos los valores éticos, la cosmovisión e idiosincrasia de un pueblo.

Los mitos esquimales sobre la diosa de los caribúes, o sobre la Gesta de Asdrúbal se encuentran llenos de descripciones que combinan la realidad con la fantasía.

Los animales dialogan con los hombres preguntándoles cosas como: ¿Por qué cazan si tienen pieles para cubrirse y su hambre está saciada? Se conoce la historia de cada clan y de cómo su animal totémico motivado por los dioses o por deseos propios fundan a las familias y a las sociedades. Así se explican las amistades y enemistades entre los diferentes clanes representados por sus animales totémicos: cuervos, osos, búhos o bien como sucede en México e hispanoamérica donde los santos patronos son los héroes civilizadores y los centros de sus comunidades.

Mitos llenos de color y descripciones maravillosas son los celtas, que explican la creación de los hombres y otros seres que habitan los bosques como los bellos

y grandes dioses elfos, los *hobbits*, los enanos y los terribles y repulsivos *horcos*. En estos relatos podemos además de admirar la ficción popular, los gustos y prohibiciones, las formas de relación familiar, la naturaleza de sus fantasías y de sus miedos. En resumen se tratan los mitos de piezas extraordinarias en la literatura popular y/o ancestral.

Roland Barthes es uno de los autores más socorridos por los literatos, los semiólogos y los historiadores, en particular por su libro *Mitologías*; su propuesta es tajante, dice: “el mito es un habla”, por lo que su propuesta abre la posibilidad al análisis hermenéutico. Para este autor los mitos expresan algo más allá de lo que aparece como evidente, es decir tienen un sentido latente, que podrá ser develado a partir del análisis que él propone, el mito se inscribe en el lenguaje. “El mito se constituye en un sistema de comunicación, [...] todo lo que justifique un discurso puede ser un mito. El mito no se define por el objeto de su mensaje sino por la forma en que se lo profiere: sus límites son formales, no substanciales”<sup>185</sup>.

En cuanto a la pregunta sobre qué es un mito, Barthes no añade nada al resto de las teorías, del análisis mítico construye una nueva, integrando algunos elementos de la teoría estructuralista de Saussure y Levi-Strauss, crea un soporte teórico que puede ser sumado a otras pro-

puestas que impliquen una posible lectura de los mitos. Sin embargo, al señalar que las características formales son más importantes para el mito que las de contenido, realiza un planteamiento en donde la forma es en realidad también contenido, yo pienso que más que mitos de lo que habla es de lo que llamaría signos culturales, de íconos; bajo esta perspectiva, este trabajo me parece extraordinario, por ello aparece frente al mito mi idea de que se trata de un signo cultural.

La propuesta barthiana presenta al mito (signo cultural) como un asunto que compete propiamente a la lingüística en su interacción con la antropología, la sociología, la historia; y dice:

Se puede concebir mitos antiguos, pero no hay mitos eternos. Puesto que la historia humana es la que hace pasar lo real al estado del habla, sólo ella regula la vida y la muerte del lenguaje mítico. Lejana o no, la mitología sólo puede tener fundamento histórico, pues el mito es un habla elegida por la historia: no surge de la naturaleza de las cosas. [...] en realidad el mito pertenece a una ciencia general que incluye a la lingüística: la semiología. [...] La semiología es la ciencia de las formas, puesto que estudia las significaciones independientemente de su contenido<sup>186</sup>.

Por ello el análisis de mitos (signos culturales) no corresponde propiamente a una disciplina nueva, sino simplemente a la

185 Barthes Roland, *Mitologías*. Ed. XXI. México. 1994, p.199.

186 Barthes Roland, *Mitologías*. Ed. XXI. México. 1994, pp. 200-202.



semiótica: ahora bien, como propone Barthes que debería ser ese análisis: en la lingüística estructural la unidad básica es el llamado signo lingüístico, compuesto por el significante y el significado, pero el signo propiamente no tiene una singularidad en sí misma, sino sólo por la relación que tenga con otros significados y el significante con otros signos. La lingüística reconoce entonces esos dos elementos principales, la semiótica se basa en tres, es decir, las dos anteriores (significante, significado) con la incorporación propia del signo. El ejemplo que nos propone el autor es el del ramo de rosas, donde se ofrece el ramo de rosas y a través del cual yo hago *significar* mi pasión, un ramo de rosas es eso: un ramo de rosas por un lado y por el otro intenta representar al amor.

Si realizáramos un análisis del ramo de rosas, lo que, podríamos encontrar a partir de la lingüística, sería plano en cuanto al sentido, mientras que si añadimos al signo, la significación, aumenta, pero un ramo de flores sabemos que tendrá diferente significado en otro momento de la historia o en otra parte del mundo. Barthes piensa que este sistema semiológico fue empleado por Freud en el análisis de los sueños, donde “ni es su dato manifiesto, ni su contenido latente; es el vínculo funcional de los dos”<sup>187</sup>. Este vínculo entre los mitos (signos culturales) y los sueños es un asunto que muchos de los teóricos encuentran y tratan aunque de

forma muy diferente uno de otro; entonces para el autor, el contenido manifiesto no es sólo un medio de encubrir un contenido latente, es en sí mismo importante y dialoga con los contenidos latentes, ampliando con ello, las posibilidades denotativas y productoras de sentido.

En el mito reencontramos el esquema tridimensional [...] significante, significado y signo. Pero el mito es un sistema particular por cuanto se edifica a partir de la cadena semiológica que existe previamente: es un sistema semiológico segundo. Lo que constituye el signo (es decir el total asociativo de un concepto y de una imagen) en el primer sistema, se vuelve simple significante en el segundo [...] el mito encuentra la misma materia prima; su unidad consiste en que son reducidas al simple estatuto de lenguaje<sup>188</sup>.

Para Barthes donde acaba la lengua comienza el mito (el signo cultural), ya que de hecho para que exista un mito (s. c.) primero es necesario que halla existido un asunto de lengua, por lo que se trata de que “el significante puede ser visto desde dos puntos de vista: como término final del sistema lingüístico o como término inicial del sistema mítico [...] en el primer caso será designado como sentido y en el caso del mito: forma [...] el significado el nombre [...]: concepto [...]. Al tercer término del mito lo llamaré significación: la palabra se justifica tanto más por cuanto el mito tiene efectivamente una doble función: de-

187 Barthes Roland, *Mitologías*. Ed. XXI. México. 1994, p. 205.

188 Barthes Roland, *Mitologías*. Ed. XXI. México. 1994, p. 208.

signa y notifica, hace comprender e imponer.”<sup>189</sup> El mito (s. c.) va más allá del significado, pero sin romper los marcos denotativos de la cultura y la historia, en donde el sujeto se encuentra borrado, no aparece más que como usuario del mito (s. c.).

Podemos seguir en el sistema propuesto, en el que el mito (s. c.) aparece como un asunto de “forma lingüística”, ya que se trata de un análisis de la lengua puesto en donde está incluida la historia, los usos personales, la cultura, etc., no se trata por lo tanto para Barthes de una semiología del lenguaje, se trata de que el análisis del mito se dirija a la lengua viva; al hablante y por lo tanto esto compete directamente al psicoanálisis en tanto que su campo está en el decir del analizante, y la multiplicidad de cadenas de sentidos y cadenas de significantes que ponga en juego.

el sentido del mito tiene un valor propio, forma parte de una historia [...] en el sentido ya está construida una significación que podría muy bien bastarse a sí misma, si el mito no la capturara y no la constituyera súbitamente en forma vacía, parásita. El sentido ya está completo, postula un saber, un pasado una memoria, un orden comparativo de hechos, de ideas, de decisiones<sup>190</sup>.

El mito (s. c.) es entonces un intento desesperado de producir un plus de sentido más allá del texto, del decir, más allá de la

escritura explícita. Sería el análisis del mito (s. c.) la búsqueda de comprensión de los sentidos profundos, de las causas y determinaciones de los propios relatos de sus diversos sentidos y significados, es decir, permitir el diálogo del texto manifiesto con los diversos sentidos y significados latentes de los que hablaba Freud (pero no se trata de contenidos inconscientes sino socio-culturales) por lo que no se trata de encontrar el sentido de lo dicho en el espacio psicoanalítico, sino discurrir por los distintos sentidos que van apareciendo; que el entendimiento sea efecto de la comprensión de la acción general y simultánea de los diferentes elementos y planos comprendidos en el análisis hermenéutico del mito (s. c.).

En este sentido puede decirse que el carácter fundamental del concepto mítico es el ser apropiado: la “ejemplaridad” gramatical [...] el concepto responde estrictamente a una función, se define como una tendencia. Esta caracterización nos recuerda el significado de otro sistema semiológico, el freudiano: en Freud, el segundo término del sistema es el sentido latente (el contenido) del sueño, del acto fallido, de la neurosis. Así Freud señala que el sentido segundo de la conducta es su sentido propio, es decir apropiado a una situación completa, profunda; es al igual que el concepto mítico, la intención misma de la conducta<sup>191</sup>.

Los mitos y los signos culturales serían prototípicos de deseos, de aspiraciones,

189 Barthes Roland, *Mitologías*. Ed. XXI. México. 1994, p. 209.

190 Barthes Roland, *Mitologías*. Ed. XXI. México. 1994, p. 209.

191 Barthes Roland, *Mitologías*. Ed. XXI. México. 1994, p. 211.

de miedos, de aberraciones, se tratarían esencialmente de condensaciones de expresiones sociales.

Esta manera de analizar los mitos (s. c), a partir de sus segundas o terceras lecturas, abre un espacio muy importante al trabajo psicoanalítico, como he dicho, por ejemplo: si uno sueña que regala un ramo de rosas, debemos seguir los rastros de los posibles sentidos que tenga la palabra ramo, colección grupo, haz, etc. para continuar con: rosas, mi prima rosa, roza que produce la guadaña, a la rosa de los vientos, flores, margarita etc; continuar con lo que entendería por regalo, dar, recibir etc. Para finalmente reconstruir los posibles sentidos implícitos: del signo amor, deseo, que implican dar un ramo de rosas. La propuesta barthiana no se mantiene dentro de la intención freudiana de analizar los sentidos que producen cada uno de los significantes, de las palabras determinados por contextos específicos y no arbitrarios, en todos los casos establecidos por el analizante; a partir de esta metodología barthiana es que se edifican las ecuaciones simbólicas.<sup>192</sup>

Sin embargo no creo que sea correcto confundir el mito con signo cultural, ni con la leyenda, ni que se pueda analizar al mito como el sueño, y estas confusiones pienso las tiene Barthes, aunque su metodología propone varias posibilidades de abordajes hermenéuticos, que pueden

ser incluidos en el proceso analítico. Bajo la dirección de lo que son para él los mitos, se puede analizar figuras como Marilyn Monroe, al ser llamadas popularmente mitos de la cultura, sin embargo son propiamente íconos de la cultura, signos culturales, incluso son una leyenda. Para que algo pueda fungir como mito tiene que tener un carácter universal y trágico en sus acepción literaria; es en esta dirección en que algo humano universal es tocado en los mitos y se hermana a las producciones clásicas como las tragedias de: Eurípides, Sófocles, Shakespeare, Cervantes; en donde las diferentes culturas de distintos tiempos intentan recrear ese humano universal, eso que todos tenemos y compartimos; un mito fundamentalmente intenta dar cuenta de los fundamentos de las cosas, de los orígenes del mundo de lo hombres, de la cultura.

Podemos resumir la propuesta de Barthes de la manera siguiente: se trata de un ejercicio hermenéutico de lectura y desciframiento, en donde el concepto de lo inconsciente esta totalmente ausente, sin embargo existen muchos actos que se encuentran cargados de distintos sentidos y que el espacio psicoanalítico es un marco adecuado para su análisis; el análisis del mito como propuesta barthiana carece de un elemento fundamental: cómo identificar a un mito y diferenciarlo de una leyenda, yo creo que ésta es una confusión del autor al irse con el sentido de

192 Freud en su ensayo titulado el caso Juanito, muestra la interesantísima relación que establece un infante entre: niño, pene, regalo, heces, etc.

que una “súper estrella” muy popular al transformarse en ídolo, pasa después ser un mito, yo corregiría: nunca ha sido un ídolo, ni tampoco un mito, se trata simplemente de un icono de nuestra cultura una leyenda, este es uno de los talones de Aquiles de su propuesta. Se trata más de una semiótica de la lengua, como forma del decir y en particular de las leyendas, y de fenómenos encriptados por la cultura, no se trata más que de análisis propiamente de mitos. Dicho lo anterior es necesario continuar revisando algunos de los textos básicos para que del conjunto de los textos y de las definiciones preliminares que he realizado podamos entretejer una definición de lo que es un mito. “Nos comportaremos respecto de los mitos como si estuviésemos en presencia de unos datos todavía no clasificados ni analizados y que cabe mirar, en medida de lo posible, con “ojos nuevos”.  
*Luciën Lévy-Bruhl.*

Este fue uno de los primeros autores que tomó con seriedad el estudio de la mitología. En su célebre trabajo de 1935 *La mitología primitiva*. Luciën Levy-Bruhl, continuaba la tradición inaugurada por Durkheim, Tylor, Malinowsky y Fraser de estudiar a las formas “primitivas” de la vida religiosa para entendernos a nosotros mismos, la diferencia con ellos se encuentra en que él centra su estudio en las formas mitológicas y no en todos los aspectos de la religiosidad. Los mitos son vistos con la importancia

que tienen y la relación con el contexto social y el hábitat, lo que podríamos identificar como una perspectiva teórica estructural-funcionalista, ya que se trata de descubrir en el mito la función y la encomienda que debe cumplir socioculturalmente. Los mitos son necesarios no contingentes en determinada cultura, si existen, es que alguna razón de tipo sociocultural explican su presencia.

En primer lugar, destaca el antropólogo, cada uno de los mitos es un universo cerrado, es decir independiente de los otros mitos de la cultura. “...Para cada mito es como si los otros, no existieran, resulta inevitable que se produzcan contradicciones entre ellos”<sup>193</sup>. Esto no significa que el personaje presentado en un mito, no se encuentra presente en otros mitos, pero puede ser que las características que se le atribuyen en uno sean diferentes en otro. Además nos muestra Levy-Bruhl, que un mito no necesariamente se respalda en la consistencia lógica de su argumento, puede ser que sea profundamente inconsistente o carente de sentido.

“En efecto puesto que para cada mito es como si los otros no existieran, resulta inevitable que se produzcan contradicciones entre ellos. Por más impresionantes que éstas nos parezcan, a los indígenas no les molestan en absoluto... Si se reúnen las leyendas de todos los linajes totémicos de Dobu, se obtiene un sistema extremadamente ilógico. Sin embargo,

193 Levy Bruhl, Lucien. *Mitologías*. Ed. Península, p. 8.

ningún habitante de Dobu se ha tomado alguna vez el trabajo de compararlas entre sí. Por consiguiente nadie se da cuenta jamás que el sistema considerado en su conjunto es contradictorio”. Más adelante el Dr. Fortune añade: “A decir verdad el habitante de Dobu no se preocupa en absoluto por la lógica cuando explica la creación. No se da cuenta de que una leyenda contradice a otra. Nunca un habitante de Dobu ha tratado de componer un conjunto con las diversas leyendas que contienen la explicación de los orígenes... En una de ellas A es anterior a B, por más que en otra B sea anterior a A.”<sup>194</sup>

Como puede verse, la secuenciabilidad y la temporalidad que aparece en los relatos míticos pueden ser sumamente contradictorias, pero la consistencia con la que se estructuran los mitos es la que Leví-Strauss llama lógica de bricolaje, que no es reducible a una lógica (inductiva o deductiva), ya que en el pensamiento “salvaje”, intervienen muchos más elementos que los meramente racionales, vistos estos como fenómenos causales, o los pensables a partir de la figura de los silogismos, que implica la construcción de premisas y de conclusiones. El mito como la poesía produce una multiplicidad de sentidos, ya que comprendemos más allá de lo que se dice y de la forma en que se dice por ello en el mito como en la poesía forma también es fondo. “La masa de conocimiento o, para usar la ex-

presión muy justa de Olbrech, de erudición puede ser muy grande en su caso. Pero permanece en estado inorgánico y, por así decir, a granel, por el hecho de no estar digerida. La inteligencia no distribuye lo que adquiere en unos marcos ordenados lógicamente. Por consiguiente no puede disponer libremente de ello.”<sup>195</sup>

Se trata de una característica fundamental de los mitos: la moraleja no existe, si la tiene, entonces no se trata de un mito, sino de una fábula; el mito además encuentra sentido o entendimiento en los sentimientos que provoca, las imágenes y las metáforas que nos deja, el estado de ánimo que produce etc. Por ello, todo el contenido expresado en un mito rebasa la capacidad de ser analizado, lo que sucede con impacto del fenómeno artístico, que es incluso imposible de ser expresado. Los mitos no pueden ser referidos entonces a una gramática o manera lógica, permanecen en estado inorgánico, determinando incluso los propios procesos lógicos y de los que podemos tomar noticia a través de la conciencia, o incluso las alucinaciones pueden encontrar un gran diálogo con los mitos.

Esa es la característica principal que tienen los mitos, a diferencia de los relatos populares, las leyendas, los signos de la cultura o las fábulas, su carácter abierto y su independencia y dependencia de la lógica o el sentido común, la función del mito

194 Levy-Bruhl, pp. 8-9.

195 Levy-Bruhl, p. 8.

trasciende a su propio mensaje. El mito desde el punto de vista del puro relato, desde la perspectiva de la historia que se nos cuenta, se describe algo que debe ser de una manera particular y simplemente es de esa manera, no podría ser de otra porque el mito no es un estilo literario, cada palabra aunque nos parezca fuera de lugar o carente de sentido tiene un lugar en el mito.

Por ello si intentamos realizar un análisis del texto mítico, buscando el sentido o sus significados, lo que estamos haciendo es transformándolo en un simple relato, o en el mejor de los casos en una leyenda, se destruye el carácter interno, gran parte de su razón de existencia individual y social. El mito tiene un sentido mucho más allá del convencimiento, con esto queremos decir que el mito no presenta un argumento (con premisas y conclusiones) que intente ser inteligente para que los lectores o escuchas de ese mito se convenzan de que deben creer en él. Se cree en el mito, simplemente porque existe, porque explica una porción del universo cosmogónico de una cultura, por que es el punto de apoyo de una cosmovisión, actúa como la condición necesaria<sup>196</sup> y no contingente, como una verdad indemostrable, por ello los mitos se erigen sobre los principios, sobre el demiurgo de las culturas, sobre sus orígenes.

“Nosotros los esquimales -le dijo- no nos ocupamos por resolver todos los enigmas.

Repetimos las historias de antaño tal cual nos las han contado, con las mismas expresiones que recordamos. Y si parece que hay alguna falta de consistencia en el conjunto de la historia, también hay muchos otros acontecimientos incomprensibles que nuestro pensamiento no puede aprehender... ¿Acaso puede decirme dónde ha cogido la madre los caribúes sus bragas de piel de caribú antes de que ella haya engendrado a los caribúes? Usted siempre quiere que esas cosas sobrenaturales sean inteligibles. Pero nosotros no nos preocupamos por ello y no estamos menos satisfechos.”<sup>197</sup>

Es por la riqueza de elementos que intervienen en la instrumentación del “pensamiento salvaje”, en donde la realidad no necesariamente debe cumplir el estatuto de ser verdadera o falsa, real o fantástica, existe la posibilidad de enfrentarse a problemas a los que no se tiene una pronta respuesta, que se dejan al margen del pensamiento, para ser dirigidos o regurgitados en gran número de veces, sin que esto produzca la ansiedad que la falta de prontas y simples respuestas nos provoca a nosotros y nuestra sociedad, la ansiedad que nos lleva la falta de lógica causal o de respuestas concretas, que conducen a un encañamiento lineal y plano, a un pensamiento superficial, ramplón y esquemático. Los sentimientos se articulan a los planos de interpretación de la realidad, y son

---

196 Este es un asunto sumamente importante por lo que posteriormente se desarrollará más la relación existente entre los mitos y los axiomas.

197 Levy-Bruhl, p. 9.

tan importantes como el resto de los elementos de características racionales, que intervienen en el propio pensamiento. “Un elemento emocional común puede sustituir en cierto modo a la generalización lógica. Esto es en realidad lo que ocurre en el caso de las representaciones místicas, que por lo general entrañan una referencia a la categoría afectiva de lo sobrenatural. De ese modo se establece y se manifiesta entre ellas una especie de parentesco que disimula la falta de coordinación y al mismo tiempo impide que las contradicciones sean percibidas”<sup>198</sup>.

Levy-Bruhl intuye algo que será desarrollado algún tiempo después por Levi-Strauss y es la importancia de los mitos como elementos ordenadores de las culturas, se trata de algo así como el “cero” en el eje de coordenadas, el número que no se cuenta, pero que es a partir de él que comienza la numeración. El montículo que se pone en una frontera y halla su significado en su función, sin ningún sentido en sí mismo, más que el de delimitar un espacio, es a partir del “cero” que se organiza el sistema binario, incluso en la cultura: esto es bueno, eso es malo, eso es bonito, eso otro es feo, eso es verdad, eso otro es falsedad, eso es sagrado, aquello es profano, eso está permitido, eso otro no, etc. Papel parecido al que tiene en el psiquismo, en donde nos dice Freud en su famosa carta 52, la lógica que aparece en el psiquismo es la de lo contiguo, la de las vecindades, no la deductiva o inductiva.

198 Levy-Bruhl, p. 12.

Es decir los mitos se encuentran completamente integrados al todo sociocultural. Podríamos llamarlo el axioma de la cultura ya que funge como el primer elemento que explica los orígenes, es el primer eslabón de la cadena, que se coloca en la cadena como fundamento, como causa de la explicación pero que no es necesariamente explicable. Es de esta manera un cimiento y le da estructura al psiquismo y por tanto al sujeto, así como condiciona la relación del hombre con la naturaleza, con la comunidad, es decir crea la cultura. Gracias a ese mito como elemento ordenador, es que actúa contra la ansiedad social.

El mito tiene además de su propia consistencia un espacio de reproducción y transmisión sumamente importante: el rito; el rito que no se trata de una simple conducta repetitiva o de cualquier clase de ceremonia, se trata de un evento sumamente importante y pluscargado de sentido; son por lo general eventos que se realizan en una temporalidad cronológica para ser inscritos en un cronología lógica y en una dimensión mítica. El ritual como plantea el Antropólogo de Harvard E. Vogt es la representación y la forma más adecuada de “comunicación del mito”, como podrá atestiguar cualquier obsesivo o comunidad indígena; por lo que los personajes que aparecen en la dramatización o representación no están actuando, son encarnaciones de esa dimensión mítica. “Si los mitos no son conservados junto con aquello que constituye su autoridad, si las



ceremonias no son celebradas y los emplazamientos sagrados no son cuidados como santuarios de los espíritus, entonces se rompe el vínculo vital, el hombre y la naturaleza se separan y ninguno de ambos presenta ya garantía alguna que asegure la continuación de la existencia.”<sup>199</sup>

Los espacios que propician la representación de los ritos y la comunicación de los mitos, son las arenas sagradas, la secularización no destruye a los mitos, más bien los traslada de lugar o se mimetizan, se esconden acechan desde la oscuridad. Sin embargo sí disminuye su poder simbólico dentro de la comunidad, donde se excluyen apareciendo entonces un elemento disruptor para el carácter social, el vacío social (la anomia) del que habla Lipovsky como la crisis de la época.

La realidad a la que apelan los mitos se trata de una realidad paralela no de una ficción o imaginización, por lo que si en un mito existe un animal parlante sería insultar a la inteligencia de la comunidad preguntarles si ellos creen que los animales hablen, es muy probable que digan que no, pero en el mito el animal habló y eso es verdad. Los mitos siempre responden a una pregunta anticipada sobre los orígenes. Los mitos son el mismo demiurgo.

Pero hay que recordar que para la mentalidad de los indígenas esas dos clases de mitos forman parte de un

todo inseparable: la historia legendaria de la tribu. Los mitos sagrados, que no pueden ser conocidos por las mujeres, se refieren principalmente a la cosmogonía y sobre todo a la institución de las ceremonias de iniciación.[...] El sentido de esos mitos debe quedar en secreto, aunque su texto se conozca. La posesión del mismo no es un mero saber sino algo que confiere un poder; este último desaparece cuando los mitos son profanados.<sup>200</sup>

El psicoanálisis conoce la importancia que tienen los mitos y la dimensión mítica, por ello después de Freud se han dado múltiples aproximaciones desde diferentes posiciones teóricas.

El camino seguido por la teoría Jungiana, ha sido de alguna manera sugerida por Levy-Bruhl, ya que en el pensamiento salvaje los mitos y los sueños viven en el mismo escenario “mágico-religioso”, no son asuntos cotidianos sin relevancia, deben de ser atendidos y en su caso interpretados.

he denominado “Sobrenaturaleza” ya que para la mentalidad de los indígenas no se diferencia del mundo revelado por los sueños y por los mitos (esos mitos son la historia de los seres sobrenaturales), interviene constantemente en el curso ordinario de los acontecimientos. Como consecuencia de ello, la regularidad de ese curso, aunque existe, está sujeta a continuas excepciones.<sup>201</sup>

199 Levy-Bruhl, p. 14.

200 Levy-Bruhl, pp. 129-130.

201 Levy-Bruhl, p. 68.

El psicoanálisis nos enseña que toda relación con una realidad aún en occidente se trata de una sobrenaturaleza, determinada por fantasías, deseos, miedos, es decir lo que los sociólogos e historiadores han llamado el imaginario social. La noche aún en las capitales de los países desarrollados se encuentra habitada por los seres mitológicos, por las leyendas.

De hecho en el caso del hombre no podemos más que plantear como ya se ha dicho en otro lugar, que toda relación esta determinada por esta sobrenaturaleza, por su subjetividad, es decir, entre el sujeto y la cosa esta su psiquismo.

En las sociedades aborígenes se da una existencia libre y abierta a los seres de la sobrenaturaleza, el imaginario se encuentra al nivel de lo empírico, los seres míticos, el tiempo mítico y la lógica mítica se encuentran en un estatuto de vigencia como otras formas de pensar, los animales parlantes dialogan con los seres sobrenaturales y danzan al ritmo de los tambores con los que bailan los nativos. "El conocimiento que procuran acerca de éstos [mitos] equivale, como el sueño, a una revelación. Por consiguiente serán objeto, como éste, de un gran respeto. Los indígenas perciben en ellos algo sagrado"<sup>202</sup>.

Así por lo general las diferentes civilizaciones y culturas le han dado un lugar sumamente importante a los sueños y a los mitos, por lo general en un senti-

do de comunicado, cuyo sentido sólo será encontrado por una persona señalada por la comunidad como especial. Recordemos en la Biblia el lugar de José descifrando los sueños de el faraón y salvando con ello del hambre y la escasez al pueblo egipcio. En muchas comunidades indígenas el sueño como los mitos, también tienen ese mismo sentido, el de ser un comunicado que debe ser develado bajo el telón simbólico.

Podríamos así continuar exponiendo indefinidamente las posiciones de los diferentes teóricos clásicos sobre el análisis del mito, sin embargo es el momento de permitir a los propio psicoanalistas, dar cuenta de la importancia de los mitos para el campo del conocimiento del psicoanálisis.

La finalidad del libro de Joseph Campbell el héroe de las mil máscaras, es descubrir algunas verdades que han estado escondidas bajo las figuras de la religión y de la mitología, el método seguido será: comparar una serie de ejemplos bastante sencillos y dejar que el antiguo significado se haga aparente por sí mismo. Los viejos maestros, los grandes literatos, y las religiones sabían lo que decían. En cuanto hayamos aprendido a leer su lenguaje simbólico, no requerimos más talento que el de un recopilador, al dejar que se escuche su enseñanza con los oídos de la pasión; de la razón y de la tradición. Primero, señala Campbell, debemos aprender la gramática de los sím-

202 Levy-Bruhl, p. 21.

bolos y como llave de este misterio no conoce mejor instrumento moderno que el psicoanálisis. Sin aceptar al psicoanálisis como la última palabra en la materia, puede servir como método de aproximación a ella. El segundo paso será reunir un grupo de mitos y cuentos populares de todas partes del mundo y dejar que los símbolos hablen por sí mismos propone Campbell.

“Los símbolos de la mitología no son fabricados, no pueden encargarse, inventarse o suprimirse permanentemente. Son productos espontáneos de la psique y cada uno lleva dentro de sí mismo, intacta, la fuerza germinal de su fuente.”<sup>203</sup>

Este es un punto central que se opone a la propuesta barthiana, desarrolla la idea de que los mitos son a la colectividad lo que los sueños a los individuos, son simples expresiones del caótico y ominoso encuentro entre el hombre consigo mismo, del encuentro con la naturaleza, sin embargo se da casi la misma de importancia a los mitos, las leyendas y los cuentos populares, lo cual presenta un problema general porque no tienen el mismo peso o importancia dentro de las culturas.

En esta obra, Joseph Campbell muestra su herencia teórica Jungiana. Señala lo que para él son las significativas coincidencias entre el simbolismo de los sueños y ciertos elementos característicos de los mitos, así Campbell realiza una pre-

sentación de algunos de los elementos que compone simbólicamente a los sueños y a los mitos, lo hace ilustrando mediante referencias comparativas a las mitologías de diferentes grupos culturales. Así toca elementos fundamentales como: La partida, la iniciación, la apoteosis y el regreso que son a su vez los componentes esenciales de aventura del héroe, y se identifican una y otra vez en leyendas, tradiciones y rituales de todos los pueblos del mundo, en los mitos polinesios o griegos, en las leyendas africanas, en los cuentos de hadas y aún en ciertos símbolos de las grandes religiones actuales.

El autor indica la posibilidad de que estos sistemas simbólicos representen creaciones naturales de la mente humana —y esa sería la explicación de las semejanzas y de la propia existencia de los mitos entre diferentes pueblos y culturas—, señala que la característica de la sociedad occidental, es que se encuentra profundamente perturbada en los últimos tiempos, y que esto se debe al descrédito progresivo en que han caído las mitologías por la secularización y a la racionalización, con lo cual las imágenes simbólicas se refugian en su lugar de origen —el inconsciente—, y el individuo aislado ha de enfrentarse a los dilemas que en un tiempo resolvían satisfactoriamente los sistemas mitológicos colectivos. La mayoría de las propuestas presentadas se sostienen en la universalidad del fenómeno humano aún frente a las particularidades, especí-

203 Joseph Campbell, pp. 9 y 11.

ficas de una cultura. Por ello este contínuum debe presentarse de forma distinta pero preservando el mismo contenido.

Caminaremos ahora de la mano de otro psicoanalista, que es uno de los representantes más lúcidos de la llamada posición existencial, quien presenta en mi opinión el trabajo más claro sobre la relación del mito con el psicoanálisis.

Nos comprendemos mutuamente identificándonos con el significado subjetivo del lenguaje del otro, experimentando lo que significan las palabras importantes para él en su mundo. Sin el mito somos como una raza de disminuidos mentales, incapaces de ir más allá de la palabra y escuchar a la persona que habla.<sup>204</sup>

El propio Freud tenía claro que el mito griego explota una compulsión de cuya existencia todo el mundo reconoce haber sentido en sí mismos los indicios, es decir, los mitos para el fundador del psicoanálisis muestran los principios esenciales de la condición humana, por lo tanto todos ellos son universales.

Se trata para el psicoanálisis de realizar varias lecturas, pero a partir de una lectura que podríamos llamar estructural, es decir, que intenta atender a las características esenciales, en este caso lo propiamente humano, que se encuentra presente en los mitos, lo que podríamos entender como universal en el hombre; por ello no se tra-

ta de un asunto histórico y que no tiene una circunscripción geográfica; se trata de aquello que en común tienen todos los hombres de todas las etnias, geografías, clases sociales y periodos de la historia. Lacan dice que “los mitos dan consistencia heroica a eventos de estructura”. Los mitos nos hablan de lo que nos hace “ser” seres humanos a los humanos; aquello que nos separa de los animales, es decir muestran el origen del hombre, de la cultura, del mundo, etc., por lo que tienen una utilidad psico-social, muy parecida a la que tienen los axiomas en las matemáticas y la física, de lo que he venido proponiendo: un indemostrable a partir del cual comienza y se posibilita un razonamiento; ese es el lugar que tienen los mitos para la cultura, pero eso no es todo, ese evento mítico es el que permite entender la constitución humana. Los mitos hablan y se inscriben en el tiempo de los orígenes, en su sentido lógico y no cronológico, por ello sería absurdo buscar el momento en la historia de la humanidad en que un padre primordial fue asesinado por sus hijos y con ello dar cuenta del mito presentado en “Tótem y tabú” por Freud (la intención freudiana es historicista). Levi-Strauss nos dice que ese asesinato no tuvo lugar en ningún tiempo ni en ningún lugar, simplemente porque atenta con toda conformación social. Sin embargo, aparece todos los días con la constitución de la subjetividad de cada individuo. “Un mito es una forma de dar sentido a un mundo que no lo tiene. Los mitos son

204 Rollo May. *La necesidad del mito*. Ed. Paidós. México. 1992, p. 24.

patrones narrativos que dan significado a nuestra existencia. Tanto si el sentido de la existencia es sólo aquello a lo que damos vida merced a nuestra propia fortaleza, tal y como mantendría Sartre, como si es un significado que hemos de descubrir, como afirmaría Kierkegaard, el resultado es el mismo: los mitos son nuestra forma de encontrar este sentido. Son como las vigas de una casa: no se exponen al exterior, son la estructura que aguanta el edificio para que la gente pueda vivir en él”.<sup>205</sup>

El mito así se constituye a partir de parámetros estructurales, constituyendo el andamiaje de la subjetividad, además aporta la proporcionalidad que nos hace medirlo todo a partir de nuestra propia experiencia. Decíamos que de alguna manera el mito tiene una función muy parecida a la de los axiomas en la matemática, ya que no se puede estar demostrándolo todo, es necesario algo que funja de explicación inexplicada, si tuviéramos que analizar los criterios a partir de los cuales analizamos, y los criterios de estos se produce angustia, es necesario tirar un ancla frente a la tormenta; asirnos de un lugar fijo que pueda situarnos en los orígenes, en el demiurgo, que es a donde nos lleva directamente el mito. Por ejemplo como hablar de un tiempo en el que el hombre no hablaba o pensar en lo que es impensable, es algo que remite a la angustia, al vértigo, a la cosa podríamos decir en términos kantianos, por ello es exactamente aquí don-

de se coloca el mito, permitiendo y sumándose al conocimiento y la experiencia humana individual y colectiva.

Se transforma en el parámetro de los parámetros: “Dios separó la luz de las tinieblas y llamó a la luz día y a las tinieblas noche y amaneció y anocheció el primer día”. El mito atiende, en este caso, al origen donde el lenguaje jugó un lugar fundamental, ya que a partir de él pudo ser posible separar una interminable sucesión de claridades y obscuridades: el caos, la palabra cortó la serie interminable e hizo posible un primer día.

Pero sería absurdo ponernos a ver por qué en el español día se escribe *día* y en inglés *day*, o por qué no se le dio otro nombre más largo o corto, Saussure intenta salir de esta dificultad diciendo simplemente que el significante es arbitrario, podría ser cualquiera, sin embargo no es cualquiera, se trata de uno preciso: “día”, pero en realidad no es arbitrario, algo se jugó en un remoto pasado de lo cual no tenemos noticia, solo rastros en los mitos, un asunto que es la raíz más arcaica de la etimología y que nos separó del reino de la naturaleza cuando “fuimos expulsados del paraíso”, por comer la fruta del árbol prohibido de la sabiduría, del bien y del mal y nos convertimos en nuestros propios dioses, lo que hizo posible un primer parto doloroso, porque hubo conciencia de ese dolor y apareció el trabajo y el sudor que este implicaba,

205 Rollo May, p. 17.

porque ahora también hubo conciencia del esfuerzo y de la cotidianeidad. Eso que nos separó de la naturaleza pertenece a un territorio que da origen al campo de lo simbólico, por lo que no podemos decir que si tenemos palabras, son arbitrarias, simplemente hace falta un mito de los orígenes, un axioma que nos detenga frente a la tarea imposible y obscura de rastrear en los orígenes, en los antiguos fundamentos de lo humano. Ese detenimiento, ese alto es necesario, es quizá la diferencia entre la metonimia y la metáfora; entra en el reino de la naturaleza y el del lenguaje. “La forma de tales mitos puede variar. Pero su necesidad, en realidad, la necesidad del mito, estará presente allí donde haya personas que se llamen a sí mismas humanas”<sup>206</sup>.

Por eso es que el psicoanálisis le pone tanta atención al mito, lo humano como una posible diferencia de la naturaleza, como eso arrebatado de ella y por lo tanto desnaturalizado, eso es presentado en los mitos y en las tragedias clásicas y que por ello nunca hablan de regiones, de pasado o de futuro, ya que los asuntos que se atienden en los mitos siempre son contemporáneos.

Existe entonces una necesidad humana de encontrar una explicación al porqué estamos donde estamos y qué somos. Necesitamos comprendernos y justificar nuestra existencia. Para ello buscamos en

diferentes lugares las respuestas a estas preguntas, y es entonces que aparecen los mitos para dar sentido y obtener certidumbre, sin embargo, los mitos nos determinan aunque no reparemos en ellos.

Los mitos son la autointerpretación de nuestra identidad en relación con el mundo exterior. Son el relato que unifica nuestra sociedad. Son esenciales para el proceso de mantener vivas nuestras almas con el fin de que nos aporten nuevos significados en un mundo difícil y a veces sin sentido. Ciertos aspectos de la eternidad -tales como la belleza, el amor y las grandes ideas- aparecen repentinas o gradualmente en el lenguaje del mito<sup>207</sup>.

Lo bueno, lo bello, lo agradable está determinado por parámetros socioculturales, sin embargo también es posible encontrar “el punto de vista propio”, el individual, el personal, que estará en una relativa relación con los valores sociales de las mayorías, también existen entonces elementos universales y que localizamos en nuestras profundidades, en lo más íntimo y desconocido y donde descubrimos que la cultura resulta en última instancia una proyección de nuestro psiquismo. Freud en esta dirección nos habla del mito original del neurótico, con la misma función que tiene el mito para la sociedad, cada individuo tiene su propia mitología, cada mito da cuenta de su construcción estructurante, el paciente en sesión podrá penetrar en el territorio de su propia mitología, a

206 Rollo May, p. 22.

207 Rollo May, p. 22.

manera de una lógica que determina su propio punto de vista, su propio razonamiento y que por lo tanto produce angustia, y que será transitado este necesario camino analítico, por su necesidad de encontrar respuestas aún penetrando en el propio malestar y su deseo.

La creación de los mitos es fundamental en psicoterapias. Es esencial que el terapeuta permita al cliente tomarse en serio sus mitos, aparezcan éstos en forma de sueños, asociaciones libres o fantasías. Cualquier individuo que necesite aportar orden y coherencia al flujo de las sensaciones, emociones e ideas que acceden a su conciencia desde el interior o el exterior, se ve forzado a emprender por sí mismo lo que en épocas anteriores hubiera llevado a cabo su familia, la moral, la iglesia y el Estado. En la terapia, los mitos pueden ser una extensión, una forma de poner en práctica nuevas estructuras vitales, o un intento desesperado de reconstruir el propio modo de vida. Los mitos, como dice Hannah Green, “comparten nuestra soledad”<sup>208</sup>.

Freud nos habla del mito del neurótico, mito a partir del cual se organizan las complejas constelaciones psíquicas. En el “hombre de los lobos”, Freud frente a la dificultad de que el paciente organizara su “subjetividad”, le crea un mito (sin ser plenamente consciente de ello) a partir del cual comienza a entender y poder explicarse una serie de asuntos que lo atormentaban, “el hecho de que

su psicoanalista le dijera que la razón de su miedo a los lobos se debía a que en la infancia había presenciado un coito aterba entre los padres”, le permitió desangustarse y así entender otros asuntos, existió un efecto multiplicador en lo que a su subjetividad se refiere, propiciando un decantando, un sedimentando y anclando en ese mito. Lo importante no es si ese evento fue o no un hecho de la “realidad fáctica”, si fue vivido o no, lo importante es que resultó significativo ya que ocupó un lugar fundamental en su vida psíquica y lógica, organizando con ello su subjetividad, por lo que podemos hablar de la creación de un mito que explicaba sus orígenes.

“Esta novela autobiográfica, *Nunca te prometí un jardín de rosas (I Never Promised You a Rose Garden)*, narra las experiencias de una joven esquizofrénica, Deborah, durante su tratamiento psiquiátrico real. Los emocionantes hechos del tratamiento de esta chica parecen extraídos de una película de extraterrestres. Durante su terapia, podemos encontrar constantes absorbentes juegos mitológicos. Deborah (ése es su nombre real) [...] A la mañana siguiente, según nos dice, sintió la gran seguridad y comodidad que los mitos le habían dado.”<sup>209</sup>

Los mitos son fundamentales en la vida del neurótico, son los cimientos y raíces necesarias para soportar la existencia, sin ellos

208 Rollo May, p. 22.

209 Rollo May, p. 19.



simplemente no tenemos el límite de principio, y no podríamos hablar de la existencia de una realidad psíquica, de un conjunto de sistemas anclados que nos permiten decodificar una realidad y “subjektivarla”, es decir producir una sobrenaturalidad.

”El mito unifica las antinomias de la vida: consciente e inconsciente, pasado y presente, individual y social. Todo ello se constituye en una narración que se transmite de una generación a otra. Mientras el lenguaje empírico se refiere a hechos objetivos, el mito se refiere a la quintaesencia de la experiencia humana, al significado y sentido de la vida humana. Es la persona completa la que nos habla a nosotros, no sólo a nuestro cerebro”.<sup>210</sup>

El mito presupone al lenguaje, es el lenguaje en el que encuentra su condición de existencia. El mito se encuentra totalmente amalgamado en el lenguaje, es su condición y es su efecto.

Quizá la dificultad de convertir los mitos en metáforas hace que el sicótico se enfrente y viva todos los días la gesta mítica, como el *Quijote*, enfrentándose a los gigantes, se transforma en el héroe de la tragedia que vive míticamente.

Pero no debemos caer ahora en la tentación de desviar nuestra atención, que nos impida leer en los mitos algo más que su carácter estructural, ya que si bien dan

cuenta de fenómenos de “estructura” también lo hacen de elementos de “superficie”, porque si un sólo mito explicara algo, no sería necesario que existieran diferentes versiones o incluso distintos mitos. No se trata sólo del contenido que apela a lo psíquico, sino también a la forma que nos conduce a la geografía, a la historia colectiva y a la que ha sido vivida por los diferentes hombres, a sus experiencias etc., es decir, a una serie de elementos que reunidos conforman el fenómeno mental (la diferencia entre el psiquismo y lo mental ya fue atendido en otro lugar). Es en esta segunda lectura en donde pueden aprender muchísimo ciencias como la psicología, la sociología, la filosofía o la antropología, de la lectura que hemos llamado literaria.

El mito al tocar este evento estructural y estructurante que acontece todos los días, el mito se conforma como algo ahistórico, mientras el hombre sea hombre tendrá que aprender a encontrarse en el espejo mítico.

El mito, como dijo Thomas Mann, es una verdad eterna en contraste con una verdad empírica. Esta última puede cambiar con el periódico de cada día, con cada nueva lectura sobre los últimos descubrimientos científicos. Pero el mito va más allá del tiempo<sup>211</sup>.

El mito nos muestra parte del misterio de lo humano, pero no lo devela, no lo simplifica ni esquematiza. Por ello, no se

210 Rollo May, p. 28.

211 Rollo May, p. 20.

le puede diseccionar, so pena de perder su efecto mítico, es decir ese golpe que nos sacude. “El mito no es arte, aunque se emplea en todas las artes; ofrece más; sus métodos y funciones son diferentes. El mito es una forma de expresión que revela un proceso de pensamiento y sentimiento: la conciencia y respuesta del hombre ante el universo, sus congéneres y su existencia individual. Es una proyección en forma concreta y dramática de miedos y deseos imposibles de descubrir y expresar de cualquier otra forma.”<sup>212</sup>

El mito entonces es un texto rico producto del entrecruzamiento de la perspectiva estructural (del neurótico) con los lazos que se tienen con la cultura. Sin embargo y como aparece muy claro, al acercarse al mito, es necesario hacerlo desde diferentes perspectivas de manera simultánea, pero es posible ser aún más precisos.

Para ello diferenciaremos entre: *mythos*, leyenda, relato del mito, forma mítica, tiempo mítico y propiamente el mito.

[...]Platón dice: que ha seguido este *mythos* ... No habla de un “discurso”, de un *logos*, [...] tal vez, usando el término *mythos*, platón indicaba – como siempre ocurre en sus obras – problemas que el *logos*, la *dianoia*, el pensamiento discursivo no puede resolver [...] Posiblemente sea esta la función del *mythos* propiamente dicho en Platón: el mito interviene

cuando el problema no puede ser afrontado desarrollado, desentrañado con los instrumentos típicos de la *dianoia*, del discurso ... [se trata de asuntos relativos] a una enseñanza, a una doctrina que no son decibles, comunicables en modo alguno”<sup>213</sup>

Por ello el *mythos* no es algo que no se daba comunicar, no se refiere a los secretos que las religiones prefieren no tocar, por su lábil vínculo con la verdad, se trata de lo que no es en modo alguno comunicable. Lo que no puede decirse, pero que no atiende a la creación, al acto mismo del génesis, sino más bien a lo que permanente, a lo eterno de la condición humana, a la condición humana en tanto sí, a aquello que va más allá o más acá del registro del *logos* de la semiosis, del acto de la comunicación, del apalabramiento; quizás a aquello que como verdad del deseo aparece en el silencio, en una mirada, en un estremecimiento, o como residuo en lo dicho, que tiene que ver con una aproximación al conocimiento de una totalidad en tanto tal, intuyendo las articulaciones entre sus diferentes partes, entendidas como fragmentos.

“No es que exista una prohibición de hablar de eso, ya que se modo aún más concluyente, esta cosa es, en tanto tal, no decible, por lo tanto, si yo hablo de ella, de hecho no la digo, no la expreso, no la comunico. Si esta cosa, en cuanto tal, es inefable, en el momento en que de ella

212 Rollo May, p. 29.

213 Cacciari Massimo. El misterio de la cosa. En *Revista Pensamiento de los confines*. Ed. Diótima. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales, p. 203.

hablo, hablo de *otra* cosa, no hablo de su esencia, no hablo de lo que constituye lo propio de esta cosa”<sup>214</sup>

El *mythos* se refiere a ese hecho de estructura que aunque distinguible es incommunicable, pero que tiene un peso específico como verdad.

Parte del significado del *mythos*, puede ser localizado en la filosofía Zen, que plantea qué es lo que se aprende de la vida que vive el maestro, qué de lo que dice, se trata de cómo lo dice, cuándo lo dice, por qué lo dice, que va más allá del *logos*, de lo dicho.

La leyenda o el relato del mito, se refieren al aspecto formal, a la dimensión propiamente narrativa y literaria, como es el caso de la interpretación de los sueños, en donde lo que se interpreta no es propiamente el sueño, sino el relato del sueño, esta es la parte discursiva del mito, que no es menos relevante a las otras dimensiones implicadas en el mito, ya que como en la política, forma es fondo.

La forma mítica atiende a las características que una leyenda o relato deban tener para ser considerados mitos, para que algo pueda fungir o tener el valor de mito tiene que tener un carácter universal y trágico, por ello es que producciones literarias clásicas entran bajo esta categoría, como las obras de: Esquilo, Eurí-

pides, Sófocles, Shakespeare, Cervantes, Sócrates etc, porque en ellas encontramos presente ese *mythos* que intenta atrapar algo de ese humano universal, eso que no es fácilmente comunicable.

Existen un conjunto de producciones culturales y artísticas como las fábulas, los cuentos y las leyendas que no pueden inscribirse como mitos, aunque se trate de íconos muy importantes para la cultura, son propiamente referencias importantes para la cultura, a partir de las cuales generamos los criterios consensuados por la comunidad.

Cuando hablamos de tiempo mítico nos referimos particularmente a una clases de fenómenos que tienen que ver con los orígenes, con los principios, no necesariamente convertibles a una expresión cronológica, identificable o equiparable con alguna vivencia, aunque puede tener forma de vivencia, puede ser recordada o no; puede tratarse de alguna ficción que se aprecia de diferentes maneras por el individuo o por un a comunidad, pero por sus características puede servir a manera de explicación, para dar cuenta de los orígenes de algún comportamiento, fenómeno, problema o de la propia cultura y el surgimiento de género humano. De esta manera la función del mito es la de colocarse como axioma, como una explicación primera a partir de la cual se generan todas las explicaciones, una ex-

214 Cacciani Massimo. El misterio de la cosa. En *Revista Pensamiento de los confines*. Ed. Diótima. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales, p. 203.

plicación inexplicada. Así se va poblando nuestra subjetividad de mitos sobre la sexualidad, sobre el miedo, sobre el dolor, sobre nuestros síntomas etc.

Finalmente el mito se refiere al fenómeno general, el que integra al *mythos*, al relato, al lazo social que se genera y al mito como axioma; esta es la sustancialidad misma del mito, sus intestinos y su piel.

Creo que resulta por lo demás obvio la importancia del mito como una fuente natural en la que el psicoanálisis abreva, al mismo tiempo que es tocado por el efecto poético, mítico, artístico, filosófico e incluso desde ese lugar que hemos llamado ciencia. Muchas de las corrientes psicoanalíticas se han perdido en el laberinto de los mitos, transformando el cuerpo de saber psicoanalítico en una especie de mística o de religión se-

cularizada, sin embargo el riesgo vale la pena de ser corrido, ya que en la fenomenología de los mitos aprendemos algo del funcionamiento del complejísimo sistema epistemológico del psicoanálisis. Los universos de los que se sirve para construir su campo paradigmático.

Ha resultado evidente, la necesidad que tiene el psicoanálisis para construir su campo de conocimiento a partir de la ciencia, la filosofía, el arte, la poesía y los mitos entre otros importantes ámbitos del conocimiento que generan una perspectiva particular de comprensión del sujeto y de lo humano. Por ello la epistemología en psicoanálisis, debe integrarse a partir de esos campos, dar cuenta de la utilidad que representan para la construcción de su campo y cuerpo de saber, y la manera en que constituye el psicoanálisis su conocimiento de sí mismo.



# CAPÍTULO 4

La cura, la ética, la práctica, la técnica, la política y el lugar del psicoanálisis.

En cualquier caso, ya sea desde la pregunta sobre la epistemología psicoanalítica o desde la epistemología del psicoanálisis, no se puede cerrar con el conjunto de los alegatos de carácter filosófico o científico, mítico o poético ni sobre la legitimidad del campo o sobre la naturaleza de su objeto de estudio. Es evidente que debemos preguntarnos además, sobre las características de su práctica y sobre la naturaleza de lo que significa el hacerse psicoanalista, es decir, lo concerniente a la práctica psicoanalítica, a la formación de psicoanalistas y transmisión del psicoanálisis. No es lo mismo hablar sobre psicoanálisis que de la práctica analítica misma.

## 4.1 La normalidad, la cura y la práctica en la ética del psicoanálisis

“En verdad, digo, el conocimiento es el alimento del alma; y hemos de cuidar, [...] que el sofista no nos engañe cuando alaba

lo que vende, como el mercader que al por mayor o menudeo vende alimento para el cuerpo; por que ellos alaban sin discriminación todas sus mercaderías, sin saber lo que es realmente beneficioso o dañino, y que tampoco saben sus clientes, [...] De igual manera aquellos que pregonan las mercancías de la sabiduría recorriendo las ciudades y vendiéndolas a cualquier cliente que tenga necesidad de ellas, las alaban a todas por igual; aunque no me sorprendería [...] que muchos de ellos ignoren realmente su efecto sobre el alma y que sus compradores igualmente lo ignoren a menos que el que compra sea casualmente un médico del alma. Si, por lo tanto, tú conoces lo que es bueno o malo, puedes comprar confiadamente sabiduría [...] a cualquiera; pero de no ser así, entonces, ¡oh amigo mío!, detente y no arriesgues tus más queridos intereses en un juego de azar. Es una aventura mucho mayor comprar sabiduría que comprar carne y bebida...”

Platón, Protágoras.

Un planteamiento que aparece de manera latente en la clínica y la teoría psicoanalítica es el de la "cura", que a su vez trae consigo implicadas las concepciones de "salud" y "enfermedad", ya que la medicina y la sociedad ha establecido parámetros claros sobre lo que es estar bien y sobre lo que es el malestar, por lo tanto una persona acude con un médico para aliviarse de las dolencias y los problemas somático y con un psicólogo, psicoanalista o psicoterapeuta cuando los problemas y dolencias son ambiguos o simplemente no son somáticos, "¡mire doctor es que a mi hijo, le falta carácter!"; yo estoy mal de los "los nervios", "¡hay doctorcito a ver que puede hacer usted por mi es que mi marido me engaña"; "¡ella es muy agresiva y yo por eso soy muy infeliz!", "¡el niño va mal en la escuela!", "¡no quiero ni salir de la cama! etc, etc, etc. Se trata de que la cultura ha creado un expectativa de lo que puede ser estar sano y de lo que puede ser estar enfermo y de a quien acudir encada caso. Quién es esa persona "sana", ¿alguien que hace las cosas como se espera que las haga?, es decir ¿el grado de salud es equivalente al grado de adaptación social? o ¿el malestar que pueda sentir una persona es correlativo a su grado de desadaptación social? (es que es muy gruñón, es de muy mal carácter, es respondón) etc. La normalidad no existe como una entidad geneosológica.

Pero el curador trata de generar una perspectiva sensata y prudente en el pa-

ciente, frente a esta mirada "normalizadora" que legitima una sociedad y una cultura, cada día más alejada de la pasión. Sería útil recordar la actitud (romántica) de los antipsiquiatras "Cortarles la cabeza a los psiquiatras. Eliminar a la familia. Aprender a vivir una sexualidad orgásmica. No dejarse esclavizar por los horarios del patrón. Y sobre todo favorecer el desarrollo en cada uno de nosotros del benéfico germen de locura. Esta es la verdadera revolución" Decía en los setentas David Cooper. No se trata en estar de acuerdo totalmente con esta propuesta antipsiquiátrica, pero hay que tenerla presente y dialogar continuamente con ella.

"Salud es un estado completo de bienestar físico, psíquico y social, y no sólo eso la ausencia de enfermedad. Tal balance implica 'demasiada' equidad y un camino yermo de sorpresas o dolores. Lo completo enfada pues conlleva ausencia de movimiento y ahuyenta la cura, la monotonía y el olvido pueden apoderarse del ser [...] Dentro de esta dialéctica, siempre sano puede ser siempre ciego."<sup>215</sup>

Es así que parece clara la relación que se establece socialmente entre dos polos antitéticos: salud y normalidad *versus* enfermedad y anormalidad, queda claro como esta oposición es determinada por una dimensión ideológica y del imaginario social, guiadas a su vez estas perspectivas por parámetros morales.

215 Kraus Arnoldo. "Enfermedad y creatividad". *La Jornada semanal*. 15 de marzo 1998, p.3.



La “normalidad”, no es una categoría que sea parte del corpus teórico del psicoanálisis, *stricto sensu*, por lo contrario, se trata de un juicio de valor que se tiene con anterioridad a la propia conceptualización teórico-clínica, y que permanece como reducto de la cultura en las mentes del psicoanalista y del psicoanalizado, por ello, no es tocado explícitamente, en algunas de las escuelas psicoanalíticas. Este juicio y el pensamiento que lo requiere como forma de taxonomía, se encuentra determinado por características culturales, sociales, de género e incluso de clase, por lo que se trata de un asunto sumamente escurridizo, pero importante ya que a su vez determina lo que podríamos llamar, la conceptualización y la dirección de la “cura” analítica o psicoterapéutica. Sin embargo, es posible encontrar estos conceptos de salud y de normalidad aplicado en algunas corrientes psicológicas de corte humanista, que intentan caminar favorecidas por la fuerza que da el deber ser social, es decir, lo socialmente considerado bueno, “adaptándose”.

El concepto de normalidad se aplica a lo que es recurrente, cuando se trata de algo que no es raro o extraordinario, lo normal es la regla o norma sobre la manera en “que deben hacerse o está establecido que se hagan las cosas”. El concepto de anormalidad va más allá de lo que no es común, implica directamente al que socialmente se le considera como una desviación, es decir: un loco, el que no esta cuerdo, es decir el que no es juicioso, prudente o sensato.

¿De qué se trata?, de que si permitimos la entrada a conceptos como el de bienestar, salud o normalidad (entre otros), esto es como meter lobos con corderos, es decir, permitir que nuestros prejuicios, de alguna manera determinen el propio proceso analítico. Así lo socialmente considerado normal, es el conjunto de acciones que un determinado grupo humano considera adecuadas. Como sabemos, por lo general, la sociedad actúa desde un discurso que podríamos llamar del deber, “súper yoico”, prefiriendo aquello que es vivido como una obligación, tratando de aplastar el deseo, haciendo que se cuele la obligatoriedad del deber en los intersticios del pensamiento e ideología, para que las personas obedezcan las exigencias de ese deber más que las de su propio deseo. Otro sentido, dentro del deber ser social, es el que imprime este juicio e ideas sobre las teorías, con la consecuente determinación sobre las diferentes escuelas psicoanalíticas, psiquiátricas y psicoterapéuticas.

La normalidad fue buscada por el santo tribunal de la inquisición (al cual muchos psicoterapeutas pertenecen), bajo la idea de que ellos sabían lo que era bueno, lo que era normal, las personas diferentes (anormales) fueron castigadas, en su caso, quemadas. En toda época y civilización han existido los que se consideran a sí mismos “normales”, y que por lo tanto les asiste el saber para corregir las “desviaciones” y “anormalidades”. El concepto de normalidad depende de características sociales, geográficas e históricas, cada pue-

blo y cada cultura han entendido y entienden de forma diferente ese mismo concepto. Lo que era socialmente considerado normal hace unos años puede no serlo ahora, o lo que es normal en un lugar puede ser considerado anormal en otro.

La normalidad así examinada, no se trata más que del efecto del consenso social, es decir, de lo que la sociedad considera como aceptable o deseable, el comportamiento típico, el que esperan las personas. La normalidad es un concepto que le concierne a la ideología dominante de una determinada sociedad, por lo tanto a sus instituciones reguladoras y mantenedoras del deber ser, ya que se encuentra estrechamente vinculada con su moral<sup>216</sup>. Las conductas morales serán por naturaleza conductas adecuadas y consideradas normales, caen dentro de la norma social, y también dentro de la norma estadística.

El concepto de salud recibe un tratamiento muy semejante al de normalidad, como he dicho, ya que depende de muchos factores, si alguien tiene “mal de ojo”, para él y su cultura se encuentra enfermo, aunque la sintomatología no corresponda a las enfermedades reconocidas por la medicina alopática. El problema va más allá del que se plantea como salud como un estado absoluto y completo de bienestar, según la Organización Mundial de la Salud.

Pero ¿qué es bienestar?, ¿Qué es estar enfermo?, a estas preguntas podemos dar respuestas inmediatamente fundadas en nuestro sentido común, pero antes de cerrar y constreñir las preguntas a una respuesta apresurada y sin meditar, dejemos circular libremente las dudas planteadas, para ver, si en esta circulación aparece algo nuevo e interesante para conocer el lugar de los psicoanalistas y psicoterapeutas en su práctica.

La idea de la enfermedad mental, en la que una serie de conductas y maneras de ver las cosas son castigadas a la luz de una “correcta manera de ser humano”. Este era sin duda el caso del Marqués de Sade, cuando desde el manicomio de Charenton, responde a la carta en la que su mujer se lamenta de la desgracia en que se encuentra, debido a su manera de pensar: “No ha sido mi forma de pensar lo que me ha hecho desdichado, sino la forma de pensar de los demás”<sup>217</sup>

Nuestro modelo de civilización se opone a cualquier tipo de dolor y de sufrimiento, como si fueran algo necesariamente malo y de lo que debemos huir. Podríamos decir que el confort y el bienestar son las palabras rectoras de nuestro sistema de vida. Visto desde ésta perspectiva, lo deseable es el aplanamiento afectivo, ni sufrir ni disfrutar intensamente, ya que sabemos que si queremos intensi-

216 La etimología de Moral implica directamente *mor*: pueblo, por lo que puede ser entendida como el sentir del pueblo, el bien del pueblo.

217 Savater, *Ética como amor propio*, op.cit., p. 277.

dad, se encuentra en lo socialmente considerado malo, lo cual no es moral. La pasión entra en este sentido social y cultural, generalmente, como una alteridad, como algo exterior, como algo fuera de la cotidianidad y posiblemente se percibe como peligroso, malo, desestabilizador, perturbador y que probablemente nos traerá como consecuencia dolor y sufrimiento, precio alto ya que se trata de una cuota que necesariamente debe ser pagada, piensa la “vox populi”. La ideología por lo general presenta al sufrimiento como un bien, como sello característico de la entrega, del amor, del ser generoso. Por ello, se nos muestra un arquetipo de lo que debe ser la madre extraordinaria, sufridora y abnegada, este mensaje de amor nos presenta también que la persona que quiera a su pareja como prueba de su amor debe sufrir y sacrificarse por ella. Claro que la cultura sacrificial, no es exclusiva o patrimonio de la cultura latina por lo general se encuentra en todos los pueblos conquistados, y particularmente en todas las civilizaciones en donde se ha introducido la cultura judeocristianas (el psicoanalista y los psicoterapeutas deben apoyar o centrar su práctica clínica en estos elementos socioculturales?), es evidente que no se trata de eso, ya que dependería de modas o consignas ideológicas.

Debido a esta relación con la pasión, los artistas y demás creadores son considerados necesariamente seres extraños, de alguna manera una especie de locos, de los que no queremos saber nada cuando

están a nuestro lado, pero de los que podemos apreciar sus producciones. Producciones que en muchas ocasiones tienen dolor, fatiga, asco, miedo como materia prima espiritual, como el estado de ánimo que motoriza la labor artística, sentimiento del que paradójicamente huimos.

Lo normal es entonces entendido como un simple y cómodo permanecer en el mundo, un estar sin mayor complejidad existencial sin compromiso con la propia vida. Se trataría de un estar “tranquilamente”, temiendo a las intensidades y las pasiones humanas, actuando de manera automática. Quizá se trate de hacer una vida *light*; pero sabemos que el ser humano es mucho más que eso, que simplemente una búsqueda por durar y no por vivir, la vida tiene que ver con el arriesgar, con la posibilidad de la pérdida y de sufrir en ocasiones, se trata de reír y llorar, de gozar, y aunque parezca paradójico de vivir la angustia, de no huirle, de enfrentarla. Existen los que prefieren adormecerla mediante el empleo de terapias alienantes o medicinas.

El maestro Huitzinga en el extraordinario trabajo introductorio al elogio de la locura de Erasmo de Róterdam nos dice: “*stultitia laus*” [que ha sido traducido por muchos como locura] escribió Erasmo [de Rotterdam] para referirlo a una disposición humana universal, que consiste en ir contra la aparente razón”. Aquí podríamos pensar que “*la stultitia*” puede ser pensada como locura, pero como una locura que no remite a la necesidad o tonte-

ría. La locura es un estado del hombre que no es sinónimo de la "insanía" que podría ser entendida contemporáneamente como psicosis o como parte de las entidades psiquiátricas como la imbecilidad o la idiotez; "Lo importante no es evitar a toda costa la demencia, sino rechazar la tentación de `hacerse el loco', es decir, de abdicar de la responsabilidad y por lo tanto de la libertad de la misma"<sup>218</sup>. La locura no es una demencia. "No obstante, lo que le estará mejor a cada cual es ser loco de todas las maneras y formas de locura ... la gente le llamará loco por la sencilla razón de que un disparate se le ocurre a poquísimas personas"<sup>219</sup>. Donde podemos distinguir fácilmente la diferencia entre: la *stultitia* o locura y la *insanía* o psicosis. Pero en el afán de normalizar toda locura, la teoría y la práctica psicoanalítica y sobre todo la psicoterapéutica han intentado aplacarla y domarla, convirtiéndola simplemente, bajo su propia mirada en un mal, desapareciendo las diferencias fundamentales que existen entre locura y psicosis.

Por ello, el sentido de normalidad es simplemente expresión del deber ser social, el psicoanálisis no puede comprometerse con la masa, simplemente por que ella juzgue o no como adecuada una determinada práctica o pensamiento.

"El DSM-III ... Es el magno catálogo de todas las rarezas, desviaciones y locu-

ras: ahí están convenientemente ordenados los nombres y apellidos de cuanto mucho o poco se sale de la normalidad. Es algo así como el código penal del alma, aunque tan sólo especifica los delitos pero no las penas que hay que sufrir para purgarlo. En su índice figuran la esquizofrenia, la amnesia y la demencia senil junto a la homosexualidad, el histrionismo, la fobia social o la hipocondría. Al repasarlo es inevitable preguntarse qué tienen todas esas categorías en común, a parte desde luego de figurar en el DSM-III, es decir de haber sido creadas morbosas oficialmente. Allí se avecinan manías y vicios, crímenes y caprichos, lesiones y deficiencias [...] El catálogo se presenta con la perentoria eternidad de las tablas de la ley, pero es seguro que no hubiera sido idéntico en otras épocas y que hoy mismo tampoco será interpretado idénticamente en toda circunstancia cultural. En una palabra, el lector advierte que todas las categorías allí establecidas suponen algo deplorable o reprochable (y que por tanto deben intentarse corregir o contrarrestar), pero los criterios desde los que se deplora o a partir de los que se reprueba son sospechosamente variados."<sup>220</sup>

Dentro de la discusión sobre la normalidad, debemos hablar de un serie de asuntos paralelos que aunque no se encuentran estrechamente vinculados con la teoría psicoanalítica, sin embargo tienen re-

218 Savater, op. cit., p. 286.

219 Erasmo de Róterdam. *Elogio de la locura*, p. 35. Ed. Porrúa, México, D.F.

220 Savater Fernando, *Ética como amor propio*, Mondadori 1989. Madrid, p. 275.

laciones indirectas con la práctica por lo que deben ser presentados de manera explícita como por ejemplo el tema de la adaptabilidad. Ya que si el concepto de normalidad, como quiera que sea examinado implica una determinada relación con la expectativa popular, sabemos que los patrones de consumo son entonces un elemento fundamental y quizá los fenómenos más evidentes del estar o no dentro del *stablishment* o del *statu quo*, más si hablamos de una sociedad de consumo, donde el que se tenga o no un determinado satisfactor, puede ser muy importante para determinar la felicidad y grado de interrelación con el grupo social, la moda, es también un signo fundamental. Dentro de los grupos, sabemos que el empleo de una serie de artículos socialmente prestigiados es muy importante.

Cada grupo étnico y cultural se viste de una manera particular, que le permite ser identificado y diferenciado, es decir, que le permite mantener una identidad. Sin embargo, sabemos que esto se expresa con lo que conocemos como los gustos personales, en donde se subsume la cultura comunitaria y lo que sería nuestro propio lugar en ella, así que este lugar, es también un factor muy importante para determinar el grado de bienestar de un individuo en su relación con su comunidad, en donde se expresa además las características éticas, morales, estéticas y juicios de valor del grupo al que se pertenece.

Frente al fenómeno de globalización de las economías, las grandes empresas han iniciado un proceso que intenta homogeneizar los mercados, es decir, los gustos y preferencias culturales, ya que a la industria le es más fácil hacer una clase de música y sacar un millón de copias, por ello, gustos con una profunda raigambre regional, están desapareciendo. Se están perdiendo estas formas culturales y musicales y en su lugar se está escuchando a los grupos y ritmos comerciales que son los que se ponen de moda a través de los medios masivos de comunicación. Es evidente que esta homogeneización cultural es parte de un proceso natural de integración mundial y de la lógica del capitalismo, por ello, ¿se debe adaptar a las personas a las exigencias de esas industrias y de esos mercados? ¿Se trata de que se sienta bien, en un mundo que está mal?

“Para el biólogo Darlington “El reconocimiento objetivo de la diversidad de necesidades económicas, afectivas, filosóficas, estéticas y espirituales de los hombres debe conducir a la sociedad del siglo XXI, a la tolerancia, a la diversidad coexistente de las producciones, de las relaciones humanas, de las actividades y de los centros de interés”<sup>221</sup>.

Pero sea cual fuere la concepción que sobre bienestar y normalidad se tenga, como puede verse, éstas son causadas por la idiosincrasia particular de una cultura, por la ideología, por el imaginario

221 Rosland Jean. *Ensayos sobre lo humano*. Ed. Alianza/CNC México, D.F., 1994, pp. 12-13.

social, en resumen por el modelo civilizatorio en general, el discurso teórico del psicoanálisis no puede pretender estar al margen de esta problemática si incluye el concepto de enfermedad o de salud.

La más respetuosa y profunda expresión del peso condicionante del mundo sobre la psique humana, a lo que yo conozco, se halla en este párrafo de *La mansión de los ruidos*, un impresionante relato de M. P. Shiel: 'Hay mentes con la sensibilidad exacta de un hilo de plomo fundido: el menor soplo los inquieta y acongoja; y ¿qué decir del huracán? A tales personas la presente organización de las cosas no les proporciona, esta bien claro, una morada adecuada, sino una maquinaria de muerte, una funesta inmensidad. Para algunos, el violento alarido del ser resulta demasiado cruel: no soporta el mundo'<sup>222</sup>.

La ética implícita en el proceso analítico supone una doble y quizá triple dimensión en la que el analizante y no el analista encuentra su verdad sobre su deseo, articulada con la manera en que vive, en lo que hace, en lo que se impide. Es mucho lo que se puede decir sobre la verdad, por lo que lo dejaré para un ensayo posterior.

La única imposibilidad para el trabajo analítico proviene del cínico, de aquel que no le preocupa las consecuencias y repercusiones de sus actos. La ética es la de comprometerse en ir más allá de revelar el sentido de sus síntomas, de sus problemas, de sus imposibilidades, etc;

debe asumir su decir y su hacer, responsabilizarse de su vida, se trata de hablar, decir y al decir decirse; atreverse a interrogar y cuestionar todas las certezas que minaban indirectamente el estrecho margen de libertad desde donde opera. Se trata entonces de la ética que le permite preguntarse con honestidad sobre su deseo. Esta sería la más importante de las dimensiones éticas implicadas, permitirse la posibilidad de encarar el propio deseo, otra se encuentra del lado del analista, en donde se trata de permitir y no entorpecer que el analizante realmente analice y se interroge sobre su deseo, en la senda que se abre a partir de una dirección que sería la de la cura. Se trata entonces la ética del analista en la de ser condición de posibilidad y soporte de ese decir, a partir de una escucha que a su vez surgió del propio proceso analítico, el deseo de que el otro analice.

En el caso de que el deseo sea el de ser analista, se trata de ir mucho más allá de una simple elección vocacional, en donde generalmente se apela a justificaciones que tienen que ver con el "sentido común", criterios económicos o de la razón (conciencia), se trata de otro tipo de elección, se trata de elegir algo que tendrá que ver con asumir un destino por decirlo de alguna manera, en la forma de hacerse cargo de su propio deseo, lo cual no es simple, se trata de encontrar en el proceso analítico el deseo de ser analista. No se puede pensar en que para ser

222 Savater, op. cit., p. 282.

analista el requisito es ser una persona sana o normal, como se ha podido observar calificar sería simplemente una etiqueta cultural. Para comprenderlo podríamos decir que tendría que ver, con el deseo que se le juega a un pintor de pintar, de un poeta de hacer poesía o de un escritor de escribir; no es algo que apele a la voluntad, se trata de la simple necesidad de hacerlo, por que no se puede hacer otra cosa. Como el deseo del alpinista que sube y escala a la montaña por que esta ahí, y que sólo se encuentra consigo mismo en la tarea de llegar a la cumbre. Pensemos en el ejemplo del pintor Paul Gauguin, para quien hacerse cargo de su deseo no fue asumir una posición cómoda, todo lo contrario, de hecho debió renunciar a la comodidad, al confort y aceptación que ya tenía, para hacerse cargo de su deseo, se trata de asumir una posición ética para con la verdad que se nos muestra, siempre en una dimensión psicoanalítica, porque se trata de un encuentro con su deseo. Entiendo que para alguien que busca analizarse esta vía de autorización para ser analista no sea suficiente, por existir tantas personas que se permiten "hacer como" una simulación de analistas. No es lo mismo autorizarse que permitirse ser analista.

Para ello son los pobres controles de calidad que el prestigio, los lazos sociales a partir de instituciones se entretejen buscando legitimidad. Por eso este es un problema no resuelto, que linda entre lo ético y lo político, de la autorización a la certificación, de la inmoralidad del

permitirse y el poder que se juega en las pertenencias institucionales. El pase es un concepto que presupone una autoridad sustentada en la manera correcta, que legitima un grupo. Pero con todo, permitirse no es autorizarse.

Por lo anterior podemos ver que los conceptos de normalidad y salud no son fundamentales para el cuerpo de conocimiento psicoanalítico. Al psicoanálisis, le atañe el sujeto, el deseo y la verdad, el psicoanalista intentará sacar al individuo de su condición de sometimiento dentro del malestar, para que la persona pueda apreciar su condición de alienación, o sea, se trata de que encuentre en su verdad los elementos fundamentales para luchar contra la alienación, enajenación y el goce.

La ética en el psicoanálisis es entonces "algo" que no puede responder a las convenciones y parámetros sociales, se trata de la ética del deseo, que no es la ética como expresión social depende del deseo inconsciente, es decir: el sujeto mismo se encuentra condicionando por la forma en que se posiciona frente a su deseo, de hecho determinado por su verdad, por ello, para el psicoanálisis no hay personas inteligentes, buenas, malas enfermas o sanas, ve simplemente sujetos, sujetos que por alguna razón quieren ir en pos de "si mismos", personas que quieren conocer los fantasmas que habitan en las sombras que los determinan, que se encuentran enrareciendo las relaciones que se establecen y que son la causa de sus pensamientos, de sus acciones, de sus



contradicciones, de sus imposibilidades, de sus miedos, de lo que se quiere y de lo que impide obtenerlo.

“...No tenemos que filosofar [mucho] sobre la significación de esta vida, sobre su valor para la comunidad, sobre su lugar en la continuidad humana. Para nosotros, la más frágil, la más precaria [y socialmente considerada], la más inútil de las vidas tiene todavía un valor infinito”<sup>223</sup>.

Nuestro horror y necesidad a la diferencia, imprime sellos característicos que nos impiden “entender” al otro. La otredad es siniestra, se desea uniformar ya que en lo igual, en la mediocridad, no existen diferencias, el “yo”, no se expone, es igual al otro. La mediocridad es ni más ni menos que alguien pueda ser considerada por sí misma como del montón, se trata, en general, de la persona mejor adaptada, no se cuestiona, no se angustia, no tiene miedo, no se pregunta, no tiene grandes ambiciones, es simplemente de la masa. Sus ambiciones y sus deseos están orientados por la sociedad de consumo, no puede ser un loco, ni dejarse tocar por el arte, no puede ser él mismo, no sabe lo que desea.

Podemos concluir que la salud como la normalidad son modelos con los que intentamos ceñirlo todo, se trata de asuntos relativos a la normatividad sociocultural que obedece una directriz moral. Por lo

que existe un estrecho vínculo entre moral y lo que se establece como normalidad, y esto a su vez con lo que esta socialmente considerado como un estado de bienestar.

Desde la teoría psicoanalítica no se puede hablar seriamente de salud y normalidad, cada uno de estos conceptos, se desprenden de la ideología e idiosincrasia de cada pueblo, en un periodo de la historia.

No se trata simplemente de apaciguar el dolor, no se buscan efectos analgésicos o anestésicos. Tampoco es el objetivo que el “doliente”, camine por la senda que el psicoterapeuta o analista considera “buena” o adecuada para el “bien” de su paciente.

Se trata de algo mucho más complejo: que tiene que ver con la propia estructura humana, en una ética que busque la verdad del sujeto en su deseo, independientemente de lo que esto implique para el psicoanalista. No se trata de una búsqueda superficial sobre el sentido de libertad para el sujeto, se trata de: que si falta la propia idea de libertad para el esclavo (diría Hegel) él no podrá nunca aspirar a ella, asumirá como destino inescrutable su condición de esclavitud. Edipo nos enseña que al huir de nuestro destino, no hacemos más que precipitarlo, así “Se nos muestra, entonces que el sujeto actúa en tanto que “es actual” ... (enunciando en su orden real de determinación)”<sup>224</sup>.

223 Hamburguer en *Bruxelles Medical*, 8 octubre 1961.

224 Althusser Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. Ed. XXI, México. p.138.

El propio Althusser aclara aún más este sentido de paradójica libertad, al mostrar que el sujeto se encuentra sujetado a una serie de condiciones que lo determinan, sin embargo, existe la posibilidad de determinar las reglas de su determinación, y por así decir, la libertad estriba en la posibilidad de someterse libremente a su propio deseo "...el individuo es interpelado en tanto que sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, para que acepte (libremente) por tanto, su sujeción; por tanto -cumpla por sí mismo- los actos y los gestos de su sujeción. Sólo hay sujetos para y por su sujeción. Por esto -caminan por sí mismos-"<sup>225</sup>

Sin embargo, es fundamental presentar el alegato moral en que se sitúa la práctica analítica de muchas escuelas, lo haremos mostrando algunas consideraciones que Fernando Savater expone en "¿Enfermedad mental o enfermedad moral?" ya citada antes.

Es evidente que el filósofo prefiere hablar de enfermedad moral, mostrando que las opciones de un sujeto moral no son libres, y que están determinadas por sus elecciones anteriores. "Uno de los determinantes que más influye sobre cada incidencia concreta de la libertad moral es la suma de resultados anteriores, del uso de esa misma libertad: es decir, que la

libertad encausa y -en cierta medida- condiciona a la libertad misma"<sup>226</sup>

De acuerdo con Savater, no encontramos fronteras entre ética y moral: "En un aspecto esencial confluyen la medicina y la ética: ambas tienen como objeto preservar y potenciar la vida humana. Pero mientras el papel de la medicina es ante todo salvaguardar la vida de lo humano, el de la moral es lo humano de la vida."<sup>227</sup>

Parece entonces que la competencia de la ética atiende a los asuntos morales, y que la de la moral se dirige a conservar lo humano de la vida. Savater finaliza: "Concluyamos, por decirlo, con las palabras de Erich Fromm: 'El problema de la salud psíquica y de la neurosis está ligado inseparablemente al problema de la ética. Puede decirse que toda neurosis constituye un problema moral'"<sup>228</sup>.

Frente a lo dicho, difícilmente podríamos encontrar argumentos para estar en contra, con la salvedad de la propia teoría psicoanalítica genera una propuesta que intenta ser distinta, matizada y coloreada a partir de lo inconsciente, lo que imprime sellos novedosos para una ética, ya que en primer lugar el concepto de "lo inconsciente", nos muestra que la libertad de elegir está determinada por el inconsciente. De hecho eso es algo de suma

225 Althusser Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. Ed. XXI, México, p.148.

226 Savater. op. cit., pp. 282-283.

227 Savater. op. cit., p. 283.

228 Savater. op. cit., p. 285.

importancia para el psicoanálisis, a diferencia de lo que piensan los filósofos: muestra que la conciencia o la razón están determinadas por procesos inconscientes. Por ello la libertad no es un asunto que apele sólo a la voluntad, es decir a la elección; ¿uno elige?, ¿quién?, (¿el yo?), etc. Mostramos pues que la complejidad de ello, no permite una simplificación de tipo “conciencialista”.

Otro fenómeno que podemos criticar en la propuesta de Savater, al igual que en la de Fromm, es la confusión entre ética y moral. Ello tiene hondas repercusiones para el psicoanálisis. Hemos mostrado que al psicoanálisis no le compete la moral ni la ‘vox pública’. “Lo mismo para Nietzsche que para Freud, la moral es un *no*, *no* a la vida, *no* al deseo. Para ambos, la moral tiene un origen negativo: nace ella misma de la negación y como negación. La prohibición y la coerción están en su propia existencia.”<sup>229</sup>

Contrasta la posición que Juliana González encuentra en Freud y Nietzsche, con la que Savater pretende encontrar lo humano de la vida, la autora es tajante al decirnos que la moral es un *no* a la vida y al deseo, por supuesto se trata de una posición mucho más comprometida con la teoría psicoanalítica.

“Para Freud en efecto, la primera ley moral es el ‘tabú’ del incesto y el parricidio,

y se ha generado ella misma de una efectiva realización de ambos. La ley nace desde el crimen y la culpa, y como conciencia viva del crimen y la culpa. Violencia, coerción, culpabilidad están siempre asociadas dentro de la concepción freudiana y son inherentes al conocimiento moral en cuanto tal”<sup>230</sup>.

Lo que nos recuerda que es la ley misma la que permite al hombre ser hombre, es decir que ello es su condición de posibilidad. Fenómeno que ha sido ampliamente desarrollado en el capítulo sobre el hombre y sobre los mitos.

La moral en términos de Nietzsche y Freud, nos dice González también, “realiza en el fondo aquello que pretende negar o no ser” y continúa “Condena la crueldad, pero la propia condena es, aunque encubierta, máxima forma de crueldad. Esta es la ironía y la hipocresía radicales que se hallan en el corazón de la moral”<sup>231</sup>

Podemos ver que la propuesta freudiana es directa e inquietante, porque va contra el ‘sentido común’ que guarda ligas con la moral. La pregunta planteada aparece ahora con un nuevo brillo ¿existe una diferencia entre ética y moral?. Pensemos en psicoanálisis, en una ética no atravesada por la moral y que además se constituya en un *sí* a la vida.

229 González, Juliana, *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996, p. 83.

230 *Ibid.*

231 *Op. cit.*, p. 85.

La ética de la que estamos hablando necesariamente tendría que estar orbitando a partir de la verdad, tiene que ver con la naturaleza del deseo, con la identificación de los motivos y características de nuestras inhibiciones, de nuestros síntomas, de las características de lo que nos atormenta, etc., entonces la verdad tiene que ver con la manera en que se muestra, como consecuencia de una acción, se trata de algo que se diferencia de la muerte, de la quietud, de la destrucción, podemos ir más allá al suponer que la verdad es por lo general un efecto, algo que se produce y permite ubicar las coordenadas de *Eros* y *Tanatos*.

Se trataría de un ética que nos permita identificar a la no-verdad, que se trata de la indiferenciación de *Eros* y *Tanatos*, erotización de *Tanatos*, el proceso analítico busca fracturar las supuestas certezas de la vida que nos permiten identificarnos como pasivas víctimas del destino, de extraños complots cósmicos, de los padres, de los jefes, etc. El psicoanálisis introduce preguntas y nos cuestiona la dirección que ha seguido nuestra existencia, fracturar eso que nos es aparentemente inmutable, inescrutable, como del lado del destino.

Todas las personas somos profundamente conservadoras, preferimos lo malo conocido que lo bueno por conocer, sólo aceptamos el cambio cuando lo conocido es insostenible, sin embargo nos servimos de un conjunto de artilugios para evitar el darnos cuenta de esto, sorprendernos

siempre de los mismos problemas, no somos conscientes en realidad de una penosa compulsión a la repetición que nos lleva siempre a correr sobre una banda sin fin, por lo que nunca avanzamos. La ética del psicoanálisis debe conducir a poner un límite a la muerte, a la no-verdad.

Es más fácil mentirnos desde el punto de vista de las ganancias secundarias suponiendo que tenemos una vida confortable y cómoda, ignoramos que está llena de insatisfacción, de malestar de problemas; tememos a las innovaciones, a lo desconocido, como tener una vida habitada por el deseo, fácil es mentirnos, el problema surge para la persona ya que la verdad no puede ser engañada, es el acceso que tenemos a la verdad en registro del deseo que se enfrenta en el proceso analítico, que se aleja de las certezas imaginarias y se abre a las preguntas.

Algo de la dimensión subjetiva que es como si se tratara de desangrarse de manera gradual pero constante, un reloj de arena, donde la arena sale sin detenerse de una de sus cámaras dirigiéndose a la otra, se empieza a perder el deseo y nosotros mismos empezamos a sentir cada minuto que pasa un sentido de alejamiento, de insatisfacción y de malestar silencioso, que nos vamos perdiendo, que no encontramos paz, queremos engañarnos y urdimos para ello complejísimos e intrincados laberintos para permanecer en ellos, pero la verdad del sujeto puede ser escondida, sepultada, pero no engañada. Fue verdad o no lo fue, no hay más. Se

trata de una ética que denuncie el engaño, te das cuenta del engaño porque no hubo satisfacción, porque la satisfacción tiene que ver con el deseo, por lo tanto lo opuesto a la verdad no es la mentira, en la mentira puede existir la verdad, lo opuesto a la verdad es el cinismo, si a través de las preguntas determinamos que una mentira es realmente una mentira, o que algo es auténticamente falso aunque lo hayamos considerado verdadero, ya no podemos continuar engañándonos, por eso esas mentiras y esas falsedades adquieren el estatuto de verdad.

El psicoanálisis muestra una ética iluminada por la luz de su concepción de verdad que otras disciplinas, han confundido, ya que han puesto como semejantes a la verdad con la corrección, la exactitud o la certeza; se trata de colocar a la verdad en el centro del ejercicio psicoanalítico, a partir del cual orienta su conocimiento, por lo que la ética se encuentra como fundamento de su práctica.

Entonces la verdad pertenece a las disciplinas de la subjetividad, la dimensión de la verdad emerge con la aparición del sujeto, del sujeto al lenguaje, del sujeto sujetado a su deseo, de la verdad de su sujeción y de su sujetamiento.

Lo falso no es opuesto a la verdad, lo falso es una forma de verdad, lo que se opone a la verdad es el engaño y la traición, lo que impide la transparencia, lo que enrarece; la verdad de hecho es el eje articulador de la asociación libre, más

fácil de distinguir en la mentira, en el error y en los actos fallidos que en cualquier otro lado, para distinguir a las estrellas es necesaria la oscuridad. La verdad implica una coincidencia de tiempo y espacio entre objeto y deseo; lo que quiero plantear, es que existe en la raíz misma del psicoanálisis una ética como voluntad de la verdad. En este sentido entendiendo a la voluntad, como por ejemplo, en una semilla de pino está la voluntad de ser del pino, carece de la voluntad de ser piedra; hay una serie de potencias y de posibilidades de lo que se puede ser y otras simplemente de lo que es imposible. Entonces la voluntad de ser pino ya existe en la semilla, todo el pino se encuentra en la voluntad que está en la semilla que sólo se alcanza germinando, entonces, existe una voluntad de verdad.

El deseo del analista tendría que ver con esta ética singular, que se pueda presentar como voluntad de verdad, para decirlo de alguna manera, la ética del analista estriba en que su deseo es que la semilla de pino pueda llegar a ser un pino. La dirección de la cura analítica es la posibilidad de ir cercando a la verdad, a esa verdad que se presenta, no toda, no dicha, no siempre, no en el mismo lugar de ayer, nunca totalmente, con el mitos, en las mentiras, en los actos fallidos, etc., se van descubriendo cosas que tienen únicamente sentido en el proceso analítico que tienen que ver con la verdad de cada sujeto, por eso no existen verdades universales, ni relativas; además de que siempre será en pretérito: fue o no verdad.

Como es la intención discutir las fuentes del conocimiento en el psicoanálisis, y no hacer un ensayo sobre ética, quiero terminar presentando la propuesta que Miguel Ángel Zarco hace en su artículo “¿Epistemología, moral ó estética?”.

El lenguaje tiene ya demasiadas complicidades con la racionalidad y por lo tanto se encuentra sujeto a las reglas morales, así que lo que debe operar es un deslizamiento entre ética y estética para comprender la labor del psicoanalista. En la estética el creador no guarda una relación o liga ‘moral’ con su creación, si es que ésta es verdaderamente un efecto de creación poética. Requeriríamos incluso de otro deslizamiento entre estética y poética. El creador está influido por los sentidos del ritmo, el equilibrio, la armonía y sus opuestos, así como por el color y por el dibujo. El psicoanalista es virtuoso en la medida en que se transforma en artista, continuando la liga que existe entre el intérprete y lo que interpreta, entre el instrumento y la partitura. Freud nos advertía de la importancia de este lugar ético, poético, estético, artístico, amoral. Presentaré nuevamente dos citas de Freud, que con lo dicho, tomarán otras resonancias.

“El gran Leonardo da Vinci resumió, con relación a las artes, en las fórmulas *per vía di porre* y *per vía di levare*. La pintora, dice Leonardo, trabaja *per vía de porre*, en efecto, sobre la tela en blanco de-

posita acumulaciones de colores donde antes no estaban; en cambio, la escultura procede *per vía di levare*, pues quita de la piedra todo lo que recubre las formas de la estatua contenida en ella”<sup>232</sup>.

Se trata quizá, de una actitud estética que subsuma una posición ética, para que favorezca la posibilidad de la acción poética en que se inscribe el analizante. La moral inhibiría e imposibilitaría el propio proceso analítico, realizando una complicidad con el súper yo, por tanto con quien aplasta, con la moral, con tánatos.

En la actitud estética no se busca lo bello, eso sería un efecto del entrecruzamiento con la moral. Lo que se propicia es generar el viento que suene en el arpa eólica, desde una construcción de sonidos propios, claros y sordos, tímidos y firmes.

Por lo que repetimos esta cita: “Aludo al príncipe Hamlet de Dinamarca. El Rey envía a dos cortesanos, Rosenkrantz y Guildenstern, para que lo espíen, le arranquen el secreto de su desazón. El se defiende, aparecen unas flautas en el escenario, Hamlet toma una y pide a uno de sus martirizadores que toque con ellas, es -dice- tan fácil como mentir. El cortesano se rehúsa [...] Hamlet le espeta al fin ‘¡Pues ved ahora qué indigna criatura hacéis de mí! Queráis tañerme [...] pretendéis arrancarme hasta el corazón de mi secreto, extraer desde la nota más grave hasta la más aguda de

232 Freud, Sobre psicoterapia, 1905, vol. VII.

mi diapason [...] ¿Pensáis que soy más fácil de pulsar que una flauta? ¡Tomadme por el instrumento que os plazca y por más que me sacudáis no sacaréis de mí sonido alguno”<sup>233</sup>.

La ética verdaderamente tiene que ver con el sujeto, con su decir, con su verdad, con su deseo, con su libertad, con lo que se permite, con su vida, con su malestar, etc.

#### 4.2 La política y la transmisión del psicoanálisis

“En el mundo del análisis [...] necesito un entrenamiento completo, quizá durante cuatro o cinco años, años de clases, años de control intenso sobre mis casos. [...] Ese es el modus operandi de la ortodoxia. Ahogan a un joven cerebro floreciente y peligroso en la bosta de la doctrina durante unos cuantos años, hasta que se echa a perder. Luego, cuando se ha volado la última pelusa de la flor de la creatividad, otorgan el título al iniciado y confían en que su cochera perpetúe el libro sagrado. Así funciona, ¿no? Cualquier objeción de parte del aprendiz sería interpretada como resistencia, ¿verdad?”<sup>234</sup>

Hablar de política y psicoanálisis es un asunto sumamente complicado, pero sobre todo espinoso para el interés del presente trabajo, no es necesario entrar profundamente en el tema, bastará con examinar dos dimensiones: a) el lugar del

psicoanalista y de su corpus teórico-conceptual dentro de la sociedad y b) el lugar de los psicoanalistas como políticos: lo que implica necesariamente revisar el espíritu de las instituciones en donde se forman, donde justifican y obtienen la legitimidad a su práctica, sus parámetros y sus referencias.

El psicoanalista, como el músico, el matemático, el dentista pueden tener algún tipo de preferencia política, e incluso participar abiertamente, ya sea en algún partido político, en alguna institución o fundación social, ecológica, periodística, etc. Sin embargo lo que es importante, presentar que si bien son dos fenómenos relacionados sabemos que deben ser del todo diferenciados: práctica profesional y actividad política. El cuerpo de conocimiento psicoanalítico, no da aún siendo estirado, para rebasar los límites que tiene dentro de la clínica, el psicoanálisis aplicado es un híbrido que puede o no dar frutos, generalmente pierde poder al ampliar su campo explicativo y se transforma en un simple argumento sin ningún filo. La primera vertiente de análisis ha sido ampliamente examinada por los psicoanalistas a la luz de la teoría marxista, cuestionando el lugar que tienen dentro del contexto social y del proyecto de dominación del sistema, esto puede ser visto de una manera sumamente simple, o dirigirnos hasta las implicaciones más sutiles pero

233 Freud, *Sobre Psicoterapia*, vol. VII, 1905, p. 251.

234 Yalom Irvin D. *Desde el diván*. Col. Grandes novelistas. Ed. EMECE. Argentina. 1998.



trascendentes, que se encuentran implícitas por ejemplo en la justificación de su práctica clínica, en el lugar que tome el concepto de salud mental o el de enfermedad. Además de la búsqueda abierta o encubierta de la adaptación del paciente “desadaptado” al *stablishment*.

En cuanto a las instituciones societarias es un asunto muy oscuro, Freud proponía que el único requisito para poder aspirar a ser psicoanalista, era su análisis personal y una gran cultura, sin embargo esto comenzó a ser reinterpretado desde su origen ya que: ¿quien podía garantizar que ese análisis personal era un “buen” análisis?, ¿como poder garantizar que la práctica de un psicoanalista que se da en la intimidad de un consultorio, podía ser legitimada por otros profesionales?, ¿cuales eran los conocimientos que debería tener un psicoanalista?, ¿el psicoanalista es un psicólogo de las profundidades?, ¿el psicoanalista es un psiquiatra dinámico o no biologizante?, ¿existe alguna diferencia entre un psicoterapeuta y un psicoanalista?

La institucionalidad de un discurso imprime sellos sumamente importantes, ya que lo convierte inmediatamente en un asunto de pertenencia, de territorialidad y de poder. De hecho, abrir a la discusión esto, es ya prácticamente una herejía, la institución psicoanalítica se fue erigiendo a la manera en que Richard Wagner planteó su teatro: como un templo

al que sólo deben acercarse los vasallos o los fieles, bajo este sentido religioso se crean las instituciones psicoanalíticas, dentro de las que aparecen, como en la religión católica, diferentes órdenes o sectas, como los kleinianos, winicotianos, kemberianos, anafreudianos, los ortodoxos, etc. Y por supuesto otras instituciones que a la manera de las iglesias protestantes se oponen a la doctrina de la primera institución. Alrededor de estas existen infinidad de pequeño grupos que se relacionan a la manera de los grupos autorreferidos.

Existen también al interior de las sectas como de las órdenes posiciones: fundamentalistas, revisionistas, eclécticos, orientalistas, grupalistas, individualistas, etc. Todas peleando la legitimidad de su propio discurso y por supuesto ocupadas en invalidar a los demás.

En otros campos la academización de su corpus teórico, los llevó a entrar en los espacios universitarios, lo que implicó la secularización de su saber, abrirlo a la crítica de las otras disciplinas y de los epistemólogos, que no es gran cosa, pero sí es diferente a la crítica de los teólogos. El psicoanálisis al evitar entrar en los espacios académicos ha intentado mantenerse como un lenguaje oscuro, sólo para iniciados. Característica que le ha impreso sellos sumamente importantes y determinantes de autorregulación y hermetismo<sup>235</sup> manteniendo el saber del psicoa-

235 En el amplio sentido de este último término.

nálisis más en una dimensión doctrinal y no científica. Por supuesto que el recipiente institucional societario, determina la construcción misma del corpus del psicoanálisis. De esta manera las dinámicas que no pertenecen directamente al campo del conocimiento, como son las peleas por el poder, determinan fuertemente al propio conocimiento psicoanalítico.

El psicoanálisis en la universidad ha cambiado el centro de la discusión del saber, ya que no se trata ahora de un asunto de oscuridades iniciáticas, como he mencionado en otras partes, en las instituciones socioculturales se habla incluso de entrenamiento psicoanalítico, como si se tratara de una serie de habilidades que no deben de pasar por la inteligencia o por la crítica.

Si bien es verdad que el asunto de la transmisión del psicoanálisis es un problema no reductible a la enseñanza, ya que no toda transición podrá darse en el formato universitario, es indispensable el propio análisis, debemos recordar que el psicoanálisis no es una disciplina académicamente autónoma e independiente, no se trata simplemente de un conocimiento, no se trata tampoco de un acervo cultural; podemos enseñar las técnicas del baile, pero eso no garantiza que alguien que estudie en esas academias sea bailarín, la dimensión teórica quedará simplemente como información inútil si no se baila, y bailar es mucho más que seguir una serie de pasos secuenciados, ¿cómo se enseña a seguir el ritmo?, ¿cómo se enseña a sen-

tir la música?. El baile puede ser transmisible, pero la multiplicidad de dimensiones que se ponen en juego, no lo hacen reductible a un asunto puramente de vivencia personal o de conocimiento teórico; en el psicoanálisis como en el baile no se trata de un entrenamiento, es algo mucho más complejo. En la versificación se da el mismo fenómeno, se puede enseñar los patrones, ritmos, y sistemas de versificación, se pueden leer infinidad de poemas, se puede estudiar historia de la versificación e incluso teorías poéticas o filosofías del arte, pero para ser poeta se requiere algo más que un saber, se requiere de un sabor y de un saber, un dejarse tocar que difícilmente podrá ser enseñado, aunque sí quizá transmitido a un pequeño grupo de personas.

Eso pasa con el psicoanálisis, por ello las referencias teóricas e incluso, el matiz institucional es fundamental, determina las posibilidades para poder pensar algo: la libertad de construir y confrontar el conocimiento, las instituciones proponen el lugar y la importancia que tenga la razón o el dogma en un argumento para que sea legitimado por el grupo, es dentro de estos grupos societarios, que incluso se valora el sentido que se le dará a la experiencia analítica de un aspirante a psicoanalista etc. Existen instituciones en donde la mentira, la hipocresía, las complicidades, las fórmulas cortesanías, la necesidad de callar son muy importantes, y por lo tanto actúan directamente sobre la ética y el conocimiento psicoanalítico se envilece y corrompe.





# RESUMEN FINAL

## Y CONCLUSIONES

El psicoanálisis como revolución tuvo efectos más allá de las propias expectativas de Freud, ya que implicó un replanteamiento total de la manera en que pensábamos al hombre y a la cultura. El psicoanálisis discute implícita y explícitamente no sólo las anteriores maneras de concebir la condición humana sino también las anteriores maneras de arribar al conocimiento, es decir las diferentes heurísticas y las chatas metodologías, la crítica es más directa a las maneras deductivas y positivistas de dar cuenta de la subjetividad. Esta perspectiva fundamentalmente crítica, trae aparejada una compleja discusión sobre las maneras en que pensamos y conocemos; descentrando el lugar que tenía la razón y la conciencia como único punto posible y verdadero de arribo del conocimiento, con la crítica aparece de forma cruda la dimensión irracional, sentimental e inconsciente en el quehacer humano, su parte incognoscible, inimaginable y quizá sin posibilidades de ser representada. Se trata ni más

ni menos que de dimensiones y aspectos que a lo largo de la historia las producciones culturales, sociales y el hombre mismo habían tratado de ocultar. El hombre lejos de ser un animal racional, constructor y arquitecto de su propio destino es visto ahora a la luz de la revolución psicoanalítica, como una marioneta que sigue obscuras tramas, su ser y su quehacer son absolutamente contingentes, efectos de necesarios y escondidos móviles, de los que difícilmente podemos dar cuenta de manera puramente racionalista, se trata de seguir el rastro de un animal invisible y muchas veces cruel y mortal.

Por ello, si bien el psicoanálisis en sus orígenes se sirvió de las diferentes epistemologías y metodologías de conocimiento, que eran convencionales en esos momentos, lo que ha ido cambiando, no podemos por lo tanto localizar un único método, si insistimos encontramos entonces gigantescas e insalvables contradicciones, propuestas que se contraponen, para sal-

var ese “problema” muchos teóricos contemporáneos han intentado fechar el trabajo de Freud, el joven Freud, el prepsicoanalítico, el maduro y el senil; el de la primera tópica o el de la segunda; el crítico o el conciliador etc. etc. como si los pensadores no generaran necesariamente contradicciones, que además a la luz del conocimiento no son solo importantes sino necesarias, como si todas las teorías por él perfiladas y construidas tuvieran el mismo grado de desarrollo y de elaboración.

En las formas religiosas no existen contradicciones, se trata por lo tanto de una manera de pensamiento autocorrectivo, que se anquilosa y pierde su filo explicativo, destino al que algunos autores y sobre todo instituciones que frente a su propia dificultad de aceptar la contradicción, intentan disolverla destruyendo los problemas localizados en la teoría, y resultando con ello, de alguna manera, una disminución del poder explicativo de las teorías. Condición que es aplicable a la manera en que es leído Freud y todos los post freudianos.

La propia naturaleza del psicoanálisis, lo ha llevado a que otros autores, frente a su propia necesidad de legitimación social, intenten institucionalizar la revolución psicoanalítica, como quien quisiera domesticar a los huracanes, el psicoanálisis es de suyo, una práctica contestataria, crítica de las maneras sociales. En esta dirección se inscriben todas las psicologías generales, siempre coqueteando con las maneras positivistas y deductivistas de pen-

sar, siempre dentro del refugio seguro que ofrece la actitud concienzialista y medicalista. Si examinamos las contradicciones originales, quizá, tengamos que dejarnos habitar por la angustia que provoca lo nuevo, lo inédito, al abandonar los viejos asideros que nos daban confianza, si soportamos esto, arribaremos a la necesidad de replantear y criticar actitudes y métodos, recordando que el famosísimo método científico es una manera cobarde de esconder una actitud, sea esta conservadora o revolucionaria, así frente a las dificultades en el conocimiento, podemos desviar y no apropiarnos de la crítica, nuestro fracaso usando al método como chivo expiatorio de nuestra mediocridad.

Surge de esta actitud preguntas tales como: ¿cómo racionalizar lo irracional?, ¿cómo pensar lo inconsciente?, ¿es posible hacer consciente lo inconsciente?, ¿qué es propiamente lo inconsciente?, ¿se puede conocer a la sombra de la luz que proyecta la razón? Preguntas que nos llevan a plantearnos otras preguntas, que nos dirigen a cuestionarnos sobre la posibilidad y la existencia de una epistemología psicoanalítica, abrir la pregunta de si se trata de un punto de llegada, por lo que debemos localizar una epistemología psicoanalítica o bien, si se trata más bien de una necesidad atávica, por lo tanto más que llegar a ese tipo de problemas conducimos las preguntas para que nos lleven a este asunto.

¿Existe una tranquila posibilidad de pensar? ¿existe una manera correcta de pen-

sar y que ésta es además psicoanalítica? responder a estas preguntas no resulta una tarea ociosa, ya que lo que buscamos es que nos permita obtener el reconocimiento social y científico. Tengo que confesar que ese era mi caso, llevar las cosas para que descubriéramos que sí existe UNA metodología, UNA epistemología psicoanalítica, quien iba a pensar que en el camino descubriría que no hay camino, que se hace camino al andar, que es más útil la poesía de Antonio Machado que la filosofía de la ciencia del estilo Bungeiano, que las avenidas y caminos metodológicos que aparecían sólidos y claros, son hoy simples estelas en el mar del conocimiento general, y en ocasiones simples modas sin mayor trascendencia. Como pensar entonces el psicoanálisis, ¿no es un campo específico de conocimiento humano?, Ino, no lo es!, por lo que no sería correcto hablar de epistemología psicoanalítica ni de epistemología del psicoanálisis. Son múltiples las formas en que el psicoanálisis se hace o incorpora conocimientos, pero estos son todos de diferente naturaleza: poéticos, artísticos, míticos, lingüísticos, sociales, metapsicológicos, antropológicos, científicos de campos diversos, filosóficos, ontológicos, políticos, éticos, etc., etc. Que a su vez requieren del concurso de múltiples experiencias y formas de conocimiento: la hermenéutica, la mostración, la intuición, el aprendizaje, la experiencia y lo vivido, lo saboreado, lo analizado directamente en la experiencia del di-

ván, etc. etc. Existe un campo del psicoanálisis que localizamos en el lenguaje y un objeto que sería el inconsciente. Lo que nos recuerda la cita que hace Néstor Braunstein de Lacan: "el psicoanálisis debe tomarse en serio, por más que no sea una ciencia"<sup>236</sup>.

Es por ello, que resulta imposible encontrar una epistemología o metodología freudiana o psicoanalítica. Freud empleó distintas metodologías para tratar diferentes fenómenos y para ello se sirvió de distintas ciencias, de la filosofía, de la mitología, de la antropología etc. Intentó atrapar el problema de la determinación subjetiva del hombre y de la conciencia, desde diferentes ángulos y dimensiones, en este sentido el psicoanálisis como cuerpo de conocimiento no se vasta a sí mismo es inter y transdisciplinario, no puede ser ceñido al exclusivo ámbito de la ciencia, aunque si se trata de un dominio que pertenece más a este universo que al de la filosofía o el arte. La rigurosidad, la sistematicidad, la universalidad, la posibilidad de generalizar y de predecir son parte del psicoanálisis, pero felizmente esto quizá no lo transformen en una disciplina científica, perdería mucho de su riqueza heurística y de su creatividad, Bachelard insiste en que lo científico se trata simplemente de un asunto de actitud, más que del seguimiento ciego y burocrático de un método, de hecho, los problemas que más intervienen en el conocimiento científico son lo que el propio

236 Braunstein A. Néstor. *Freudiano y Lacaniano*. Ed. Manantial, Buenos Aires 1994, p. 51.



Bachelard llama obstáculos epistemológicos, que actúan como prejuicios dirigiendo y determinando la dirección de la investigación científica. La legitimidad del psicoanálisis se encuentra en la actitud frente a la vida, por lo tanto frente al conocimiento, se trata simplemente de un asunto de actitud; la necesidad de reconocimiento pasa más bien por la vía de la aceptación social, un asunto que, podríamos llamar narcisista, que en realidad no beneficia ni daña al propio psicoanálisis.

Sin embargo, cabría preguntarse sobre el estatuto de legitimidad y sobre la forma en que otras disciplinas han logrado la legitimidad científica, descubrimos que no la han obtenido por procesos sólidos y continuados de rigor en sus construcciones teóricas, por mejorar sus metodologías, sus técnicas, por depurar las formas de captura y análisis de información o por refinar sus criterios y posiciones epistemológicas. Lo que nos muestra la historia, es que se trata simplemente de obtener consensos sociales a partir de criterios en general de carácter ideológico más que propiamente científico, en este sentido el psicoanálisis no es excepcional, gran parte de las críticas que se han presentado son aplicables a la mayoría de las llamadas ciencias blandas. En las humanidades y las sociales, los problemas que se plantean y que localizamos para reconocer el estatuto de legitimidad científica del psicoanálisis, los podemos localizar en la historia, la filosofía, la antropología entre muchas otras autonombradas "ciencias sociales y humanísticas". Por lo que la

crítica a la legitimidad científica se aplica de manera general a estas disciplinas, no es exclusiva del psicoanálisis.

Sin embargo, cabría preguntarse sobre el estatuto de legitimidad y sobre la forma en que otras disciplinas han logrado la legitimidad científica, descubrimos que no la han obtenido por procesos sólidos y continuados de rigor en sus construcciones teóricas, o por mejorar sus metodologías o sus técnicas, ni por depurar las formas de captura y análisis de información o por refinar sus criterios y posiciones epistemológicas. Lo que nos muestra la historia es que se trata simplemente de obtener consensos sociales a partir de criterios en general de carácter ideológico más que propiamente científico, en este sentido el psicoanálisis no es excepcional, gran parte de las críticas que se han presentado son aplicables a la mayoría de las llamadas ciencias blandas. En las humanidades y las sociales, los problemas que se plantean y que localizamos para reconocer el estatuto de legitimidad científica del psicoanálisis los podemos localizar en la historia, la filosofía, la antropología, entre muchas otras autonombradas "ciencias sociales y humanísticas". Por lo que la crítica a la legitimidad científica se aplica de manera general a estas disciplinas y no es exclusiva del psicoanálisis.

La teoría psicoanalítica o más bien las teorías psicoanalíticas de Freud, fueron siempre inacabadas, constantemente regresaba a ellas, modificaba conceptos,

cambiaba los alcances, modificaba los contenidos y en ocasiones derogaba todo un complejo teórico. Cada categoría, cada idea, fue construida paso a paso, confrontada con otras teorías, hablada con amigos, contrapunteada con la “*inteligencia*” de su época, con la clínica, caminando diferentes niveles de abstracción, así fue más allá de cualquier planteamiento psicológico, de hecho, él llamó al núcleo duro de su propuesta a la metapsicología, en donde se incluyen las teorías, tópicas, dinámicas y económicas, tomando este conjunto de propuestas de la misma manera que lo hiciera la filosofía y que llama metafísica, dirigiéndose a las preguntas.

Cualquier concepto tomado ya sea de la metafísica o de la metapsicología, sin su contexto, parece absurdo, descabellado, esa ha sido la actitud y el tiro al blanco preferido por los legos y algunos psicoanalistas o psicólogos poco informados: la teoría del Edipo, la envidia del pene, la castración etc. etc. en donde con un reduccionismo ramplón, se etiqueta a Freud de misógino, pansexualista, hijo del siglo XIX etc. etc y a partir de deslegitimar al creador, se pretende que este efecto expansivo continúe con los teóricos del psicoanálisis posteriores a él. Ese es uno de los principales problemas que ha alcanzado el psicoanálisis para obtener un reconocimiento dentro de las comunidades académicas, la descontextualización y la pobreza de los conocimientos de sus críticos, generalmente guiados por el sentido común. El vulgo y la vulgarización han

lastimado más al psicoanálisis que los detractores más furiosos, transformado a la teoría psicoanalítica en un recetario normativo, a manera de manual de “hágalo usted mismo”. La técnica empleada de manera generalmente ciega, trabajando como el burro que tocó la flauta, con paupérrimos criterios, sostenidos en una gran y profunda ignorancia; paradójicamente uno de los criterios más importantes que establecía Freud para ser psicoanalista, era el de ser culto no un tecnócrata. *La Vox pópuli*, podríamos llamar al principal problema con el que se enfrenta el psicoanálisis, voz que no necesariamente proviene de personas sin ninguna preparación universitaria, en ocasiones son médico, biólogos, epistemólogos, filósofos o psicoanalistas, pero como ya he mencionado más guiados por su opinión prejuiciada que por análisis documentados. El conjunto de conceptos psicoanalíticos así vistos desde la vulgarización se encuentra repleto de lugares comunes y de críticas superficiales. A este grupo de “críticos” superficiales era a quien más temía Freud, encontramos constantes refutaciones y defensas que hacía el padre del psicoanálisis a los que se autoadjudicaban el lugar de jueces y censores del naciente campo disciplinario.

No se trata de construir una imagen bélica, entre un “nosotros” los buenos y un “los otros” los malos, los psicoanalistas no son los únicos culpables de la vulgarización, el esquematismo, la caricaturización pero si los más responsables de que esto sea de esta manera, quizá es más pre-

ciso decir que son las perspectivas que se sustentan en instituciones psicoanalíticas, las más nocivas, que al adquirir un comportamiento societario, han transformado el conocimiento psicoanalítico en un asunto de doctrina, en esta dirección de club que sólo acepta miembros exclusivos que ya hallan demostrado su propia actitud de subordinación y ciega obediencia a sus autoridades.

La crítica entonces es transformada en rumor, en formas de descalificar simultáneamente a teorías y psicoanalistas por sus controvertidas maneras de vivir, por los problemas reales e imaginarios que se atribuían o encontraban en los propios psicoanalistas, confundiendo estos críticos que realmente resultaron criticones, en lugar de producir argumentos o teorías. Sabemos que Einstein era una persona con muchísimos y graves problemas de relación con su vida "personal", con su propia familia y con el resto de las personas ¿eso significa que su trabajo tiene menos valor?, toda la teoría psicoanalítica descansa en que ¿Freud haya sido un buen padre, un marido ejemplar y un amigo entrañable?, ¿la teoría Kleiniana estará determinada por su divorcio, por la muerte de su hijo, por la actitud de su hija?, es evidente que no, en el caso del trabajo clínico es idéntico, se exige que lleve una vida ejemplar y la lupa de la sociedad se encuentra tras todo rastro posible de extravagancia para emitir una condena inmediata.

Este tipo de actitudes lastiman profundamente al psicoanálisis, sin embargo lo que

más daño le ha ocasionado, son quizá los comentarios sosos y sin filo de los propios psicoanalistas, así como las teorías carentes de aire fresco que se realizan en los grupos o sociedades que se encuentran alejadas de las universidades, con lo que las teorías y autores se transforman en formas de culto, lo que tiene como consecuencia que las diferentes posiciones teóricas devengan entonces en sectas.

De esta manera entendemos que el ejercicio de la crítica fundamentada, la discusión afilada, la polémica documentada son aparentemente inexistentes en dichos grupos societarios, que se encargan además de las reglamentaciones de lo que es una "clínica adecuada", de lo que es "la formación adecuada", "las teorías adecuadas", "los maestros adecuados", "los clínicos adecuados", de lo que son "las normas y criterios adecuados" para el seguimiento y "control" del trabajo clínico, de la formación, del gobierno de sus sociedades, de la instalación de las mismas en algún país etc., etc. Lo epistemológico, lo teórico y lo clínico se convierten en asuntos políticos y de filiación ideológica, es decir, que atienden a la pertenencia a las agrupaciones o sociedades psicoanalíticas.

Sobre el asunto de la epistemología, "en este momento del conocimiento no puede pensarse en una epistemología que defina lo que es científico y lo que no lo es. Las epistemologías son como las geometrías: dado un problema, corresponde al geómetra o al topólogo el decidir con qué geometría va a trabajar. Dada una doctrina que

organiza un método y delimita un campo en el que se producen (supuestos) conocimientos, corresponde a los practicantes de ese complejo teórico-práctico el decidir sobre la validez de los conceptos que manejan y de las experiencias con las que confirman y amplían su saber.<sup>237</sup> vemos que es necesario para el psicoanálisis no perder sus ligas con la discusión científica y con el rigor particular que exige la formulación científica, para evitar caer en la descalificación, que generalmente es emitida a partir de prejuicios y mal informaciones, que intenta justificar el romper todo amarré con la ciencia, se trata de no justificar las actitudes simplistas de “se vale todo”, bajo las cuales han nacido abundantes “psicoterapias *lights*” lo cual dicho sea de paso, somos los psicoanalistas responsables de esto, además de lastimar a la teoría misma del psicoanálisis y pone en peligro a los pacientes de estas pseudo disciplinas.

Por ello la discusión con las teorías: khunianas, popperianas, lakatosianas, bachelardianas o feyerabendianas constituye una tarea permanente y fundamental en la construcción del conocimiento psicoanalítico, se trataría de un ejercicio parecido al que realizan los pintores en el que los que aún manteniendo un trazo libre y/o abstracto, disciplinan su oficio con el dibujo de la figura humana de manera permanente, aunque ninguno de esos estudios o bocetos esté destinado para colgarse en algún muro, se trata de una actitud y de un trabajo que de alguna mane-

ra está presente en el cuadro que sí está destinado para vestir un muro.

Finalmente espero que ahora sea claro la importancia de analizar al psicoanálisis desde la diferentes direcciones que propongo: la primera, que concibe la perspectiva del análisis desde un determinado campo, desde dentro y desde fuera; la segunda trata de situar a las teorías analizadas desde un eje que permita situar a lo general visto como totalidad y a lo regional entendido como parte; la tercera tiene que ver los análisis que se sostienen en las modas y los consensos, que contraste con lo riguroso y lo crítico, que generalmente son perspectivas impopulares; la cuarta tiene que ver con las perspectivas historicistas y con las estructuralistas, que corresponderían a los ejes diacrónicos y sincrónicos, tópicos y esotópicos; la quinta es la que presenta las posiciones de los epistemólogos clásicos; la sexta presenta la relación entre la lógica y ética; la séptima intenta distinguir aquello que es estrictamente necesario en las argumentaciones y teóricas psicoanalíticas de los contingente, de lo que no es tan importante; la octava muestra las diferencias entre lo que es arte, lo que es filosofía, lo que es mitología, lo que es política y lo que es ciencia; la novena perspectiva discute sobre lo que podemos conocer o saber, sobre los planos de existencia y cognoscibilidad.

Estas fueron el conjunto de coordenadas sobre las que se realizó el libro, para intentar la fallida tarea de penetrar al complejo

237 Braunstein Néstor, *Freudiano y Lacaniano*. Ed. Manantial, Buenos Aires 1994, p. 52.

mundo de la epistemología del psicoanálisis, de sus contradicciones, de sus inconsistencias, de sus rancias posiciones dogmáticas y por supuesto de sus grandes aciertos.

De la misma manera en que es imprescindible una multívoca lectura y análisis de los fenómenos que intervienen en la construcción del psicoanalista, también es imprescindible habitar los territorios del arte, filosofía, la historia, la ciencia, la poética, la mitología etc. es decir, de aquello que universaliza el pensamiento y lo aleja de “los slogan”, las fórmulas simplistas y esquemáticas, o dicho de otra manera salva al psicoanalista de ser un tecnócrata o un creyente. Freud lo planteaba: “Yo no soy en modo alguno partidario de fabricar cosmovisiones. Dejémoslas para los filósofos, quienes, según propia confesión, hallan irrealizable el viaje de la vida sin una guía de turistas así, que dé razón de todo.”<sup>238</sup>

Los planteamientos psicoanalíticos hoy en día pueden dialogar entre ellos, sin caer en eclecticismos. Con lo anterior quiero hacer referencia a que las teorías e hipótesis psicoanalíticas pueden ser revisadas desde diferentes abordajes disciplinarios, lo que enriquecería sustantivamente esas disciplinas como ha sucedido con la filosofías y el arte, el psicoanálisis desde su teoría de la subjetividad, puede traer a la antropología nuevos enfoques,

perspectivas teóricas y objetos de estudio.

Así como existe un rico debate entre antropología y psicoanálisis a lo largo de la historia. La investigación psicoanalítica-mente orientada se espera ocupe un lugar relevante en el futuro próximo, por lo menos esa es la tendencia que observan diferentes especialistas entre ellos Slavoj Žižek considerado por Oxford dentro de la 31 más grandes figuras de nuestro tiempo.

“Sostengo que, lejos de estar obsoleta, la teoría psicoanalítica de la subjetividad humana desempeñará en el siglo XXI un papel crucial en la unificación de las ciencias naturales y el concepto de libertad humana. La utilidad del psicoanálisis estibarará en su introducción de la radical incognoscibilidad en el seno del mundo que se antoja predecible en exceso, pues tiende a justificarse cada vez más en términos biológicos. Todo psicoanalista gira en torno a la incapacidad de comprender lo inconsciente. Dicha incognoscibilidad significa libertad.”<sup>239</sup>

Por todo lo anterior el psicoanálisis, si bien no es una ciencia si la juzgamos desde los parámetros más conservadores, tampoco es una práctica filosófica, en cualquier caso, se trata de una práctica y de una experiencia que puede ser construida como un conjunto de conocimientos y saberes, que merecen ser revisados y tomados en cuenta con seriedad.

238 Freud Sigmund. *Inhibición, síntoma y angustia*. Vol. XX, p. 91.

239 Žižek Slavoj. *Cerrando la brecha en Predicciones. 31 grandes figuras pronostican el futuro*. Ed. Taurus. España 2000, pp. 391-392.

# ANEXO

---

## **D**efiniciones de conceptos

En un trabajo como el presente, es muy importante evitar imprecisiones y ambigüedades (al menos hasta donde sea posible). Por ello expondremos aquí un intento de definición de los conceptos básicos que se emplearán o bien simplemente para facilitar la lectura.

Freud nunca recibió en vida alguna distinción académica importante por la invención del psicoanálisis, aunque para él uno de los galardones más preciados fue recibir el premio Goethe así como firmar el libro de la Real Sociedad (en el que también firmaron Newton y Darwin). Con excepción de E.U.A., la academia y las universidades se resistieron a acoger el psicoanálisis, razón por la cual Freud y sus discípulos se dieron a la tarea de abrir institutos para formar a los jóvenes interesados en este nuevo campo. La legitimidad del psicoanálisis como un cuerpo de conocimientos científicos fue siempre debatida y los peores enemigos

la comparaban con una secta religiosa. Los críticos han ido más allá al afirmar que de hecho no existe prueba alguna de la “curación” buscada por el psicoanálisis en términos de un seguimiento “objetivo”, argumentan también que el testimonio de los analizados no les es suficiente en tanto pueden estar influidos por el psicoanalista, ya que una cosa es lo que dice el psicoanalista que hace en el privado espacio analítico y otra cosa es realmente lo que haga; además de no ser una disciplina testable o falseable.

No creo que sea vano el esfuerzo de presentar una polémica sobre el estatus de cientificidad tanto del cuerpo de conocimientos psicoanalíticos como de sus características estructurales y consistencia lógica, se trata de localizar una epistemología freudiana, o una o varias epistemologías psicoanalíticas, se trata de abrir la pregunta sobre la posible existencia de una epistemología en el psicoanálisis.

Existen diferentes trabajos donde se intenta dar cuenta del problema que plantea, sin embargo, a mi parecer carecen de un aspecto esencial: una definición de conceptos.

¿Porqué una definición de conceptos?, simplemente porque al existir una bibliografía tan amplia he podido observar que se generan problemas de semántica, ya que una palabra, como por ejemplo epistemología, puede llevar a diferentes significados, dependiendo de la perspectiva teórica desde la cual estamos situados. Por lo tanto, se trata de presentar algunos de los conceptos claves en el presente libro, además de discutirlos de manera explícita, porque eso es parte de la perspectiva que guía, la discursiva crítica.

### Teoría

“La teoría se refiere una serie de leyes que sirven para relacionar un determinado orden de fenómenos”<sup>240</sup>. Es decir, los puentes que permiten explicar un hecho, con base a la relación que se construye entre los distintos fenómenos, una segunda definición dice: “Una teoría, es una proposición o conjunto de proposiciones concebidas para explicar algo por referencia a hechos o interrelaciones no observables directamente ni patentes en cualquier otra forma”<sup>241</sup>. La teoría se compone de hipótesis, que se compone

de premisas como un silogismo y se comporta de la misma manera, en tanto se sustenta en principios que puedan ser verdaderos o falsos. En este sentido, la teoría tiende a ser un modelo abstracto de la realidad con un número no muy grande de variables que pueden ser examinadas. Finalmente, la teoría se define también como: “El conjunto de conceptos, definiciones, proposiciones, interrelacionados entre sí, que nos presenta una visión sistemática de los fenómenos al identificar las relaciones entre las variables, con el objeto de explicar y predecir los mismos fenómenos”<sup>242</sup>. La teoría es entonces una construcción que intenta presentar una consistencia lógica y un ordenamiento entre los fenómenos. En este sentido, no sería propio hablar de una teoría psicoanalítica sino de teorías: la teoría del inconsciente; la teoría de la economía psíquica; la teoría sobre la interpretación de los sueños; las teorías sobre los modelos tópicos y dinámicos del psiquismo; la teoría sobre los estadios del desarrollo psicosexual; la teoría sobre la sexualidad infantil, etc.

Es incorrecto por lo tanto hablar de teoría freudiana o teoría hartmaniana; es posible decir escuela propuesta, corriente o paradigma freudiano, kleiniano, lacaniano, etc. Sin embargo, por lo general un fenómeno se explica a partir de un conjunto de teorías y no por una sola,

240 Yoren Carmen, María Teresa. *Leyes, teorías y modelos*. Ed. Trillas, p. 74.

241 *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. España, Aguilar, 1974. Tomo 10, p. 282.

242 Alonso, José Antonio. *Metodología*. México, Ed. Edicol, 1984, p. 25.



debido a ello existen una serie de corrientes teóricas a través de las cuales podemos traducir una misma información desde diferentes ángulos. Es importante entonces tener claridad sobre la corriente teórica que elegimos, ya que de ella se desprenden las formas implícitas y explícitas de ver y analizar el fenómeno; determinar a su vez la práctica, todo está determinado por ello, los tipos de ordenamiento, las causalidades que se establecen, las prioridades, etc. Es precisamente bajo este tipo de ordenamientos que incluso un campo determinado del saber, como lo sería el propio psicoanálisis, pueda ser visto de distintas maneras. De esta forma se crean las diferencias entre escuelas y las corrientes que viven en el interior de ellas. Con el transcurrir del tiempo los distintos desarrollos teóricos se forman primero por la constitución de un enfoque y al ampliarse se transfieren propiamente en Escuelas.

Cada manera de mirar el psicoanálisis justifica su propia versión y por lo tanto propone críticas a las otras formas del mismo, la mayoría de estas críticas se sustentan en prejuicios o criterios discriminatorios, pero por lo general, profundamente ignorantes de lo que en realidad trata cada una de las escuelas o enfoque que critica.

La teoría es necesaria, no sólo porque el psicoanalista no puede ver el objeto de su estudio y de su práctica, ya que se trata de un asunto que se ha percibido por los sentidos, la teoría constituye el siste-

ma riguroso que permite traducir un hecho empírico en un dato, en un "algo" dentro del campo del saber. El método de investigación o el abordaje clínico depende, por lo tanto, de un enfoque específico que guíe nuestras observaciones y permita dar prioridad sobre algunos aspectos en detrimento de otros. Asimismo, debemos recordar que existen categorías de orden más abstracto que son imposibles de observar directamente, me refiero a construcciones teóricas como: amor, clases sociales, estado, ideología, inconsciente, dolor, instituciones, símbolo, sociedad, mente, psique, yo, ello, etc.

Es decir, no se trata de sustancias u objetos, son construcciones teóricas, eficaces para dar cuenta, cada teoría implica una forma particular de analizar y conocer la realidad una perspectiva propia, cada una de estas posiciones privilegia una serie de aspectos en detrimento de otros, pero no lo hace de manera ingenua; ya que toda teoría pretende traspasar la mera descripción del fenómeno observado o hipotetizado y demostrar el porqué y cómo de éste, es decir indagar sobre su génesis la forma en que se desenvuelve, etc. Existe gran distancia entre lo que es una descripción y una explicación; el científico aspira a entender y explicar un fenómeno apoyándose desde luego en la descripción o en una propuesta fenomenológica. Cuando no se cuenta con suficientes teorías que permitan explicar un fenómeno, pasamos al campo de la especulación, de la descripción o un seguimiento fenomenológico, que in-

tenta tanto describir el mayor número de facetas sobre el comportamiento del fenómeno, como los elementos que lo determinan y componen.

En dicho sentido, un fenómeno es causado, determinado, y se presenta pasando del fenómeno como accidente y forma de manifestación a la expresión del noúmeno (razón última de las causalidades). En esta dirección podemos situar el trabajo de Hegel sobre la fenomenología de la mente -mal traducida como del espíritu-, es decir un ejercicio descriptivo de la dinámica y el funcionamiento mental, así como de algunas de sus partes constitutivas (bajo un procedimiento que va de lo particular a lo general, es decir de lo específico a lo global; de la partícula al cosmos).

Una teoría es entonces el intento por sistematizar y organizar una serie de razonamientos e hipótesis que nos ofrecen una respuesta, o un conjunto de respuestas que surgen al preguntarnos algo. La duda es por tanto el motor y la condición necesaria para que surja el conocimiento, el recipiente sobre el que verteremos la información, que a su vez conducirá el camino que seguirán nuestras conclusiones.

“Para un espíritu científico, todo conocimiento es una respuesta a una pregunta. Si no hubo pregunta, no puedo haber conocimiento científico”, opina Bachelard. Yo agregaría que la pregunta, la duda, es necesaria para que surja cual-

quier tipo de conocimiento, no únicamente el científico.

En resumen podríamos definir a la teoría como: un sistema relacionado de hipótesis, leyes, categorías y técnicas que pretende explicar el cómo y por qué de aquello que estamos investigando; es una forma de entender la realidad, de buscar mas allá de la apariencia superficial, tratando de encontrar tanto las explicaciones como las redes ocultas de interacción de nuestro objeto de conocimiento. Es por esto que descubrir el hilo conductor del razonamiento de una determinada teoría, así como la trama que la compone, es una tarea tan importante como la teoría misma, de no ser así estaremos frente a un simple argumento o un pensamiento dogmático.

Bachelard nos recuerda que si bien la teoría es importante, ésta siempre debe referirnos a la razón de su existencia: “Más valdría una ignorancia completa que un conocimiento privado de su principio fundamental”. En relación a la propuesta lacaniana del retorno a Freud, lo que pretende este autor es retribuir a los conceptos, las categorías y teorías psicoanalíticas elaboradas por Freud su gastado poder enunciativo. El ensamblado teórico de Freud mostraba que no se trata sólo de las teorías, sino de una determinada mirada que da sentido y relaciona los diferentes elementos que establecen una teoría. Un ejemplo de ello es la manera en que para algunos<sup>243</sup> las

243 Los diferentes y totémicos padres de escuelas: Hartmann, Klein, Winnicott, Jung, Kohut, Lacan, etc.

teorías del inconsciente y de las pulsiones se fueron perdiendo en la medida que ganaba importancia la teoría del *yo*, al mismo tiempo que se pensaba que la determinación del carácter era efecto de la fijación en alguna etapa del desarrollo psicosexual, siguiendo un desarrollo propiamente abrahámico.

Regresar a Freud planteaba una relectura de su obra, pero no sólo en la pretensión de buscar lo que decía, sino también en la de descubrir por qué lo decía y cómo; intentaba mantener una integridad entre la forma y el contenido. Es preciso aclarar que dicha labor no fomentó una ortodoxia freudiana, a la manera críptica, más bien restableció un dominio metodológico que se encontraba desgastado debido a un empleo poco riguroso de las categorías y teorías freudianas. Lo que nos dirige directamente al método.

### Método

“El método —escribe Augusto Comte— no es susceptible de ser estudiado separadamente de las investigaciones en que se lo emplea o por lo menos, sería éste un estudio muerto, incapaz de fecundar el espíritu que a él se consagra.”<sup>244</sup>

En la teoría podemos localizar los testamentos —cristalizados y organizados— del pensamiento; en la metodología se expresa el camino seguido tanto para establecer, como para crear la conexión entre

ideas y teorías. Parafraseando a Carlos Marx el todo no es el resultado de la mera suma de sus partes, sino de las relaciones que se establecen entre ellas. En el proceso de conocimiento el método es algo vivo, algo así como las arterias sanguíneas o urbanas llenas de vehículos que circulan en todas direcciones. En dicha imagen, si bien las vías de comunicación son importantes, lo son más en la medida que facilitan el tránsito, en el caso de la metodología ello resulta igual para la circulación de las ideas, las hipótesis, las dudas, etc. En el mismo sentido, el sujeto de conocimiento no es sólo un recipiente que se llena de información, por el contrario, se producen resistencias ante un conocimiento que puede ser demasiado fuerte o crítico para su forma de pensar, vivido de manera intensa o incluso cruel para su forma de ver las cosas, ya sea por razones morales o subconscientes, sobre todo cuando el objeto de conocimiento es el hombre mismo. “Cuando mayor ansiedad ocasiona un fenómeno —nos dice George Devereux— menos capaz parece el hombre para observarlos debidamente, de pensarlo objetivamente y crear métodos adecuados para describirlo, entenderlo, controlarlo y pronosticarlo”.

Si alguien quiere investigar requerirá de un mapa, de un sistema que indique cuál es la información que se quiere y por qué la requiere, qué se va a hacer con ella, qué elementos de la teoría deben ser confrontados con los datos, cómo relacionar

244 Bourdieu, Pierre, *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI Ed., México, 1995, p. 11.

la información con la teoría, etc. Pero también está el azar, Lafontaine nos advierte “la casualidad nos brinda lo que nunca se nos hubiera ocurrido pedir”, efectivamente, es en este complejo caminar donde se realiza el método; como dice Machado “caminante no hay camino se hace camino al andar”. Es la propia aventura del conocimiento la que busca y encuentra argucias para establecer las salidas a los problemas que surgen, en todo caso lo que las metodologías nos recuerdan es que los resultados de nuestras pesquisas y las salidas que encontramos a nuestras preguntas deben ser honestas. Frente a la ficción reduccionista que intenta controlar el proceso de conocimiento al crear sistemas y vías “legalizadas”, y evitar así la incertidumbre, la angustia o el azar, debemos recordar que la saga del conocimiento tiene mucho que ver con atreverse a encontrar “cosas” que nunca antes hubiéramos pensado. El método, por lo tanto, se encuentra totalmente determinado y guiado por el deseo de saber, de cómo ser.

Ello no invalida el hecho de que mientras menos expuestos estemos al azar, mayor será el sentimiento de control sobre el proceso de investigación y tendremos muchas más posibilidades de llegar a los fines esperados —al menos eso es lo que pensamos—, aunque no siempre sea correcto. Muchos investigadores intentan ratificar y validar sus hipótesis más que poner a prueba sus razonamientos.

En el caso del pensamiento positivista, la metodología es simplemente una especie de ruta que alguien prefigura: señala los atajos, los lugares que deben cruzarse, aquellos en que debemos detenernos mayor tiempo, el sitio de partida y el de arribo, etc. De tal suerte que el conocimiento se convierte en una especie de “tour” y en el que se van coleccionado “souvenir”, algo así como una visita guiada. Sin embargo, el método es una creación particular de cada investigación: un traje hecho a la medida, y no una carretera única por la que deban transitar todos los que investigan.

Existen varias definiciones de Método: “..el conjunto de procedimientos de que se vale una ciencia o arte”<sup>245</sup>. “Un camino por el cual se llega a una meta”<sup>246</sup>. Sin embargo, la metodología es también un puente entre el orden teórico y la información empírica, es la trama invisible que se encuentra implícita en cualquier investigación, es ella quien da coherencia al trabajo, interrelaciona los distintos elementos que en él se exponen.

La metodología estudia los distintos métodos que se pueden seguir en el camino de la investigación (en el proceso del conocer), es decir: nos dice cuales son los elementos que deben considerarse, los pasos que deben seguirse, las rutas para abordar el fenómeno etc. El método es el gran organizador, requiere en-

245 Rojas Soriano, Raúl. *Guía para la Investigación Social*. UNAM, 1985.

246 Garza Mercado, Ario. *Manual de Técnicas de Investigación*. El Colegio de México, D.F., p. 17.

tonces de una serie de pasos y aspectos, que al interrelacionarse brindan un camino a seguir. Recordemos que a lo largo de la investigación aparecen innumerables cosas que deslumbran y nos tientan a extraviar la ruta. La metodología es quizá, quién plantea incluso la pertinencia del tema a tratar, si merece ser tomado o no en cuenta.

Sin embargo, sería simple y reduccionista decir, que el método es sólo un portavoz de la ruta universal a seguir, al estilo de las recetas de cocina: primero se necesita hacer un anteproyecto, de su depuración tiene que surgir un proyecto, el proyecto debe contener una introducción, una definición de conceptos, justificaciones teóricas y técnicas, hipótesis, por supuesto objetivos directos e indirectos, mediatos e inmediatos y algo que deberá ser un hilo conductor, es decir, un problema de investigación que sea la columna que vértebra de todo el estudio.

A lo que me refiero es que existen *métodos*, en plural, nunca en singular, la caricatura bungeniana propondría el método científico en 6 pasos: observación, experimentación, construcción de hipótesis, hipótesis, formación de leyes y la ley (como la de gravedad). Por el contrario, el método se inicia desde antes de la observación del fenómeno, en tanto elementos como la intuición, el serendipitismo, la constancia y el oficio son inevitables y aparecen constantemente en

los procesos de investigación. En conclusión, es imposible reducir la metodología a los seis pasos propuestos por Bunge y, en esta línea, cabría preguntarnos por el camino o los caminos que abrió el psicoanálisis, en otras palabras reflexionar sobre si es correcto hablar del psicoanálisis o los psicoanálisis. Ello obliga a pensar la propuesta freudiana frente a las desarrolladas posteriormente por Klein, Winnicott, Hartmann, Mahler, Jung, Kernberg, Kohut o Lacan entre muchos otros; así como en la metodología y teoría particular de las mismas. También sería válido al usar la propuesta freudiana para ver si descubrimos en ella uno o varios métodos ¿existe *el método freudiano*? Sabemos que en general podríamos decir que no.

### Técnicas

Al igual que el método, las técnicas no existen de manera autónoma, no son herramientas independientes y por el contrario, tienen profundas implicaciones en todo el proceso de conocimiento. Son “Los procedimientos operativos rigurosos, bien definidos, transmisibles y susceptibles de ser aplicados repetidas veces en las mismas condiciones. La elección de las técnicas depende del objeto y del método de trabajo”<sup>247</sup>.

Para evitar la confusión entre el método y las técnicas Gratis propone: “La técnica es, como el método, una respuesta

247 Alonso, José Antonio. *Metodología*. Edicol. 1984, p.127.

a un “cómo”. Es un medio de lograr un fin, pero que se sitúa al nivel de los hechos o de las etapas prácticas... la técnica representa las etapas de operaciones limitadas, unidas a unos elementos prácticos, concretos, adaptados a un fin definido, mientras que el método es una concepción intelectual que coordina un conjunto de operaciones, en general, diversas técnicas”<sup>249</sup>.

Una vez determinada la corriente teórica que se seguirá y los aspectos metodológicos, debemos buscar las técnicas adecuadas para seleccionar, capturar, clasificar y actuar con base a la información existente. Tenemos una gran cantidad de técnicas para cada uno de los pasos que se pueden dar tanto en la teoría como en la práctica, y es menester que quien desea conocer o actuar ponga las técnicas a su servicio y no viceversa; desafortunadamente el segundo caso se presenta más repetidamente, ya sea por la ignorancia o desconocimiento de técnicas que permitan ir directamente al aspecto de interés, o bien porque el investigador recurre solamente a aquellas técnicas que domina. Muy pocos se preocupan por actualizarse o conocer más técnicas. En ocasiones también sucede que el investigador simplemente no logra obtener la información que desea, porque la técnica que emplea no es la adecuada para ese fin. En el terreno práctico, sucede también que no se cuenta con la herramienta adecuada en el momento preciso.

Pensando nuevamente en Freud, resultaría difícil precisar el camino que siguió para la creación del psicoanálisis. Lo que si podemos identificar fácilmente es la insatisfacción que le producía el conocimiento de su época, ya que constantemente refutaba las líneas argumentales y los supuestos ejemplos empíricos en que descansaban. Un ejemplo extraordinario de ello se encuentra en su ensayo sobre las afasias publicado en el tomo I de las obras completas. En él presenta una técnica dialógica, es decir, de construir un diálogo citando las perspectivas teóricas de cada uno de los autores más importantes sobre el tema, mostrando auténticamente sus fortalezas, para posteriormente realizar un análisis crítico.

Otro problema que le preocupaba a Freud era el de la eficacia de los tratamientos, ello se evidencia en la infinidad de técnicas que empleó, desde la de electro terapia y los baños, las formas abreacativas o catárticas, pasando por la hipnosis y la sugestión, hasta el arribo a la asociación libre. Las técnicas empleadas iban de la mano con la metodología, tanto para construir la teoría como para encontrar una práctica clínica que se sustentara teóricamente; es decir no intentaba únicamente encontrar una solución que explicará los problemas de los pacientes, que sólo que los eliminara “como el burro que tocó la flauta”, por casualidad, por el contrario, si un método funcionaba no le bastaba con repetirlo con otros, buscaba

249 Grawitz, Madeleine, *Métodos y técnicas de las ciencias sociales*, Hispano Europea, 1975, p. 291.

las causalidades, las causas eficientes que permitían dar cuenta del origen y comportamiento del fenómeno a fin de encontrar las razones por las cuales resultaban eficaces algunos tratamientos.

Es claro entonces que para el psicoanálisis, la técnica era un auxiliar tanto del proceso de conocimiento, como de su práctica clínica, y dado que se trataba de un cuerpo de conocimientos inexplorado, era necesario utilizar y depurar herramientas igualmente novedosas.

Regresando a la técnica en sí, podemos decir que existen varias familias: las técnicas de captura, las de registro, las de clasificación y las de selección; así mismo debemos distinguir las técnicas de investigación documental, las de investigación estadística, las técnicas de investigación de campo, las técnicas de investigación social, las técnicas de investigación *in situ*, etc. Todas ellas varían considerablemente y se desprenden o adaptan al universo de investigación, a la corriente teórica, y al problema de investigación. Existe un infinito de posibilidades combinatorias, pero también existen imposibilidades de combinación, así como existen competencias particulares, es decir, que para capturar o clasificar determinada información existe una técnica adecuada; por lo que el investigador debe conocer el potencial y posibilidades de cada una, para emplear en cada caso la más adecuada. Esto último se aplica especialmente para el estudio del ser humano, en tanto cada in-

dividuo es una huella digital, distinta y particular que, si bien comparte muchas cosas con las de otros individuos, es única. En otras palabras, no podemos forzar a la técnica para que sea aplicada de manera general.

Por ello la práctica orientada teóricamente es la que nos permite elegir las técnicas adecuadas para una investigación, es decir concebir a la metodología más bien como lo propone Lakatos: como una heurística positiva, como la habilidad y destrezas entendidas como partes de un conjunto mayor, coordinado por las tácticas y estrategias, de las que a su vez se sirve el conocimiento para producir un entendimiento. La técnica así se pone al servicio de la práctica, ya sea ésta clínica de escucha o de intervención, de acopio, selección o clasificación de información. Las visiones reduccionistas han intentado convertir al psicoanálisis, en un manual de procedimientos, en el que el psicoanalista a la manera de un plomero, actúa ignorante del por qué de las estrategias que emplea, esto es igualmente efecto de la mayoría de las formaciones societarias, que transforman el saber psicoanalítico en un asunto de técnica, de mera aplicación, el sentido de la necesidad del conocimiento universal es reemplazado por el entrenamiento o adiestramiento de algunas suertes a la forma circense, se trata de que las personas conozcan que se están formando en las maneras de emplear herramientas, es decir ser convertidos en técnicos psíquicos, simples tecnócratas.



## Ciencia

El presente trabajo aborda en particular este concepto, sin embargo, conviene presentar aquí un par de definiciones que nos ayuden a construir un modelo preliminar, mismo que posteriormente será reconstruido.

La ciencia es un dominio determinado por un conjunto de conocimientos “objetivos”, demostrables, organizados, predecibles, mensurables y/o maleables; dicho conjunto permite obtener regularidades y conocimientos sobre las variables y los fenómenos que intervienen en un sistema causal. Thomas Kuhn propone una definición revolucionaria ya que no considera lo “científico” como un adjetivo o un juicio de valor del conocimiento o como una cualidad del mismo, sino sencillamente como aquel paradigma producido por efecto de un consenso. En otras palabras, lo científico es considerado como tal en función de la comunidad científica que así lo establece con base en una serie de parámetros que determinan lo que es o no ciencia. Es esta comunidad, por ejemplo, la que determina que el psicoanálisis no sea considerado como científico. Por su parte, los psicoanalistas intentan demostrar que sí lo es, aunque no de una manera convencional, sin embargo sus argumentos no han sido escuchados o en su defecto no ha sido aceptados por los epistemólogos y los científicos.

## Gnoseología

La reflexión sobre los significados del conocimiento nos conduce inevitablemente

a la pregunta sobre la *relatividad* del conocimiento en sí, así como a la posibilidad de un conocimiento o saber sobre la verdad, es decir verdadero, puesto que un conocimiento riguroso y correcto puede sin embargo arrojar conclusiones falsas. Es por ello que haremos una breve consideración sobre el concepto de “verdad” aunque sea posteriormente cuando nos adentremos en esta discusión.

El conocimiento puede construirse en forma correcta o incorrecta y en ambos casos podrá ser verdadero o falso (calidades para las que utilizaremos los sinónimos de certeza y verdad). Ejemplifiquemos: todos los gatos son negros, esto es falso en tanto sabemos que algunos no lo son, algunos gatos son negros, este planteamiento es cierto y por lo tanto verdadero. Si pensamos ahora en el proceso de conocimiento, tendremos que la corrección o incorrección de la verdad o falsedad está siempre presente, tanto en los axiomas de los que se parte o los supuestos en los que se basa, como en sus argumentos y conclusiones. Sin embargo, es posible que un mismo argumento sea verdadero en un determinado momento o lugar, y falso en otro. Ello nos muestra la relatividad de la verdad. Pero, ¿toda verdad es relativa? o ¿existen planos en los que podemos localizar verdades universales?, es decir que rebasen las fronteras históricas y geográficas y puedan considerarse transhistóricas y transgeográficas, ¡sí!

El “conocer” también nos conduce al problema sobre la posibilidad de la cog-

nición de los fenómenos, sus alcances, su profundidad, su racionalidad, y todo ello plantea también el problema de lo incognoscible; resumiendo entonces, ¿existen fronteras para el conocimiento?, y si así fuera, ¿dónde se encuentran los límites o las fronteras del conocimiento y qué hay más allá de ellas?

La fenomenología del conocimiento se propone estudiar al conocimiento como fenómeno, es decir al proceso y procedimiento que se requiere para generarlo. La fenomenología del conocimiento ha sido reducida a una metodología: el método para la epistemología, lo que conduce a creer que el conocimiento es efecto de las diferentes posibilidades de relación metodológica entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, sea ésta inductiva, deductiva, deductiva-inductiva, dialéctica, e'tc. lo cual es de un simplismo chato.

Las posibilidades y formas de aprehender un objeto y sus fenómenos es de lo que se ocupa la fenomenología del conocimiento, sin embargo el problema no es simple, ya que frente a la pregunta de si es posible el conocimiento, se encuentra un territorio de múltiples respuestas, desde aquellas que se refieren a los límites establecidos por condiciones históricas (las ideas de una época), culturales y psicológicas, hasta los límites implícitos

en un concepto, como por ejemplo el de infinito. ¿Qué pensamos cuando pensamos en lo infinito?, ¿qué pensamos cuando pensamos en lo irracional?, ¿en los márgenes de la racionalidad?, ¿cómo pensar lo impensable?, ¿cómo entender o pensar en lo incognoscible?

Por lo tanto, frente al problema del conocimiento, de sus posibilidades y límites, es necesario plantearnos la duda, tanto sobre los fundamentos mismos del conocimiento, como sobre las condiciones de posibilidad para que surja el conocimiento; estas dudas nos permiten reflexionar también tanto sobre los elementos que se encuentran *a priori*<sup>249</sup> y a la experiencia de conocimiento, como en el problema de los universalismos y particularismos, así como sobre la posibilidad de generalizar e incluso ahondar en la necesidad de presentar siempre la referencia empírica y la dimensión individual.

Como puede verse, esta discusión acerca del conocimiento no es vana para el psicoanálisis ya que, entre otras cosas, el reflexionar sobre cómo pensamos atañe directamente al problema de la subjetividad e intersubjetividad que se pone en juego en el proceso de aprehender, pensar y/o conocer. Al mismo tiempo ello nos muestra los márgenes en que se construye la teorización psicoanalítica y la problemática que ésta conlleva: ¿una teoría

---

249 Cabría pensar en el establecimiento de un psiquismo como un *a priori* a y lo filogenético como otro. Es en esta lectura que reaparece la importancia de la filosofía de Kant y su pertinencia para la discusión y construcción del campo de conocimiento psicoanalítico.

racional de lo irracional?, es decir, ¿cómo pensar en lo inconsciente?, ¿qué es lo inconsciente?, ¿cómo construir una teoría sobre lo que se denomina inconsciente, sobre el *ello*?, ¿cuáles son sus campos?, ¿cómo se expresan?, ¿cuál es su naturaleza?, ¿tiene elementos constitutivos o son ya partículas indivisibles?, en términos tomistas, ¿son éstas partículas el motor inmóvil, los elementos necesarios o son movidos y contingentes?

El psicoanálisis además introduce una severa crítica a la concepción de que el conocimiento se desprende de las actividades racionales, simultáneamente defiende que el psicoanálisis no es un irracionalismo; es decir, no se trata, simplemente de procesos que deben ser analizados como si su operación se realizara desde la conciencia, tampoco se trata de fenómenos de los que podemos apelar algún tipo de volición, es decir no están determinados por la voluntad; no se trata, tampoco de seguir una metodología de sucesivas y continuas abstracciones como propuso la filosofía platónica y aristotélica. El concepto de lo inconsciente descentra a la conciencia y a la razón del entendimiento y la comprensión; con el psicoanálisis emergen las fuerzas oscuras que siempre determinaron y dirigieron los procesos de conocimiento.

Es evidente que una definición de conceptos podría entretener todos mis esfuerzos, ya que cada término o cate-

oría no sólo lleva a su definición, tarea imposible, sino también a su uso, al mismo tiempo que en el intento por definir una palabra está implícita la definición de la palabra a través de la cual definimos, problema al que Lacan continuamente hace referencia con las cadenas significantes, las palabras remiten a palabras. No obstante, definiré un concepto más con la seguridad de no haberlo tratado exhaustivamente ni con la profundidad que quizá se desea.

### Epistemología

En general se han empleado como sinónimos de teoría del conocimiento a la gnoseología y a la epistemología que aborda la teoría del conocimiento científico. Es por ello que en el caso de la poética, el arte o incluso la filosofía, es apropiado hablar de gnoseología y no de epistemología. En la presente exposición atenderemos esta conveniencia<sup>250</sup>.

En síntesis: a la epistemología le atañen las características y procedimientos seguidos por el método científico, la composición y veracidad de sus supuestos teóricos y empíricos, las características de las hipótesis, el rigor de los argumentos científicos y por supuesto la certificación (verificación) de científicidad de un campo de conocimiento. La gnoseología, por su parte, no se ocupa de comprobar que un argumento sea científico o no, y se dirige más bien a las características y composi-

250 Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial, España, 1994, p. 349.

ción de las formas y métodos de conocimiento, esclarece y analiza los principales axiomas o argumentos que los constituyen, sus fundamentos axiológicos y el estatuto de saber de sus enunciados e incluso la verificación de sus resultados. En este sentido, sí podemos considerar que el psicoanálisis tiene una gnoseología, lo que está en duda es si desde la perspectiva de la epistemología puede considerarse el psicoanálisis un discurso científico. Sabemos que algunas de sus partes lo son.

En mi perspectiva es necesario diferenciar lo que es epistemología, filosofía de la ciencia e historia de la ciencia; en primer lugar por el lugar que tiene el elemento explicativo, se trata en el caso Tomas Khun de una razón histórica, por lo que para entender a la ciencia es necesario penetrar en el cause que ha seguido, por ello la historia aparece como el criterio más importante, de hecho el llamado juicio de la historia; para otros la investigación obedece a criterios ontológicos o axiológicos, por ello es necesario obedecer a un tipo de razón que sólo puede ser atrapada a partir de un seguimiento y análisis filosófico; las aproximaciones científicas, se basan en criterios fundamentalmente de orden pragmático, y por su posibilidad de predecir; esta es una epistemología fundamentalmente centrada en criterios que toman a la física como parámetro de comparación explícita o implícitamente. En cualquier caso se tratan simplemente de perspectivas analíticas, es decir de corrientes teóricas y de su expresión,

para intentar estudiar la naturaleza de su propia perspectiva, de su manera de estudiar y entender los fenómenos en los que centran sus investigaciones.

### **Filosofía de la ciencia**

En general podríamos decir, que el área del conocimiento que se dedica a construir teorías sobre la manera en que debe investigarse a la ciencia, sobre lo que es científico y lo que no lo es, sobre las diferentes maneras de abordar el conocimiento científico, todo ello es competencia de la filosofía de la ciencia, evidentemente no existen consensos por ello se generan diferentes escuelas dentro de la filosofía de la ciencia, cada una de ellas genera abordajes concretos de disciplinas epistemología concreta, es decir, una teoría sobre una disciplina específica. Es también el ámbito de la filosofía de la ciencia, en donde se realizan los debates sobre los diferentes planteamientos teóricos que se desprenden de los proyectos científicos, sobre las direcciones e implicaciones que toman algunos de sus producciones, ya que “la ciencia no piensa sobre sí misma”; es a partir de estas corrientes que se realizan las investigaciones concretas en cada una de las disciplinas, como la epistemología de la física, la epistemología de la historia, la epistemología de la antropología, etc.

### **Historia de la ciencia**

Trata de la ciencia en su dimensión histórica, es decir le compete entender las

circunstancias sociales, políticas, económicas, locales y mundiales que se encuentran contextualmente articuladas a los descubrimientos científicos. También es parte del objeto de estudio de la historia de la ciencia, la investigación de los desarrollos científicos, las maneras en que se desarrollaron, las características biográficas de los científicos, sus aciertos y sus errores, la historia de la ciencia muestra el rostro humano de los procesos de investigación científica. Para delimitar los campos de investigación se ha querido construir un enfoque que piensa en la interioridad de la ciencia y en su exterioridad, los que defienden el enfoque de una historia externa, entendido como que lo interno supuestamente atiende a las características y desarrollos de una ciencia mientras que lo externo investiga a la comunidad científica, la ideología, la cultura, la religión, la filosofía, las aplicaciones técnicas, la sociedad, las condiciones de vida del científico, etc.

“Una de las cuestiones principales que se plantean los teóricos de la historia de la ciencia es el problema de la continuidad o discontinuidad. Los continuistas, como P. Duhem, sostienen un desarrollo gradual y acumulativo de las teorías científicas e interpretan una revolución científica como una evolución científica dentro de la continuidad, y no como una ruptura. Los discontinuistas, cuyo máxi-

mo representante es Th.S. Kuhn, sostienen que el desarrollo de la ciencia, y por lo mismo su historia, ocurre según periodos sucesivos de ciencia normal y de ciencia revolucionaria. Frente a estas dos posturas opuestas hay intentos de síntesis o posturas intermedias, que ponen de relieve que las llamadas revoluciones científicas no son tan repentinas como su nombre parece indicar, sino que abarcan periodos tan amplios de tiempo que el empleo de la expresión ha de ser más bien convencional”<sup>251</sup>.

### Fenomenología

Cuando hablamos de fenomenología, es necesario precisar antes la diferencia que existe entre el fenómeno y el accidente (dicho esto en términos filosóficos), entre la verdad y la apariencia y entre el contenido y la forma, lo que en términos epistemológicos se conoce como el nómeno y el fenómeno. La fenomenología es el territorio de la apariencia, de la manifestación, de la forma, de la descripción del accidente. En este sentido el propio Kant planteaba la necesidad de partir siempre de una *phenomenología generalis* como condición para cualquier razonamiento.<sup>252</sup> En la propuesta de Hamilton<sup>253</sup>, la fenomenología se refiere a una psicognosia o examen de las ideas, es decir a la manera en que surgen y desaparecen en el curso de los procesos de

251 Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona.

252 Ferrater Mora, José, op. cit., p. 317.

253 Ibid.

la mente, forma mediante la cual Hegel intenta conocer lo mental a partir de su fenomenología, entendiendo que la forma da cuenta del contenido.

En todo caso, la fenomenología implica una descripción de la forma en que se presentan los fenómenos, un análisis sobre la forma y manifestación de los fenómenos que generan la posibilidad de un análisis sobre sus condiciones y fundamentos. Sin embargo, esta posición tiene un problema ya que intenta excluir del análisis al que analiza, como si las manifestaciones de los fenómenos fueran independientes de quien las observa, en el hecho de la observación existe ya una mente capaz de aislar el fenómeno observado del conjunto de los fe-

nómenos en donde aparece, es decir ya se presenta un recorte que establece el que conoce; por ello en este trabajo se hace referencia constante a términos como modelo, discurso, paradigma y campo de explicación, que apuntan al tratamiento que desde una teoría se realiza de la realidad o de los fenómenos, en donde está presente la mirada y la intención del investigador. El modelo, por ejemplo, atiende a un tipo o forma de subjetivación de la realidad que conlleva implícitamente un modo de explicar y entender una realidad. En el caso del discurso, lo que pretendo es evidenciar el encadenamiento argumentativo de un tipo de construcción teórico-conceptual, para cualquier caso de disciplina incluso del psicoanálisis.





# BIBLIOGRAFÍA

## Y HEMEROGRAFÍA CITADA

- Agustí Bartra, "El oficio de hombre", entrevista por J. Carreras, C. Iglesias, J. Pascual y E. Prat, en revista *La jornada*, 16 de Julio 1992.
- Alonso, José Antonio, *Metodología*, México, Ed. Edicol, 1984.
- Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, Ed. XXI, México, 1976.
- Armengol, Rogel, *El pensamiento de Sócrates y el Psicoanálisis de Freud*, Paidós-Fundación Vidali Barraquer, Barcelona, 1994.
- Artaud, Jean, *Colección de poemas y ensayos*, UNAM, México, 1991.
- Assoun, Paul-Laurent, *Freud, la filosofía y los filósofos*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1982.
- Baas, B. y A. Zalozyc, *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*. Ed. Atuel-Anáfora. Buenos Aires, 1994.
- Barthes, Roland, *Mitologías*, Ed. Siglo XXI, México, 1994.
- Berman Morris. *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de occidente*. Ed. Cuatro vientos. Santiago de Chile, 1992.
- Beuchot, M., y R. Blanco, *Hermenéutica, Psicoanálisis y Literatura*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1990.
- Braunstein, Néstor A. *Freudiano y Lacaniano*. Ed. Manantial. Buenos Aires, 1994.
- Bonin Werne, F., *Diccionario de los grandes psicólogos*. FCE, México, 1991.
- Bourdieu, Pierre, *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México, 1995.
- Burness E. Moore y Bernard D. Fine, *Términos y conceptos psicoanalíticos*. Biblioteca Nueva. Madrid, 1997.
- Bryant Conant, James, "Historia de casos en la ciencia experimental" (Harvard, 1950, p. 4) en Singer, Ewin, *Conceptos fundamentales de la Psicoterapia*, F.C.E., México, 1985.
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras*, F.C.E., México, 1979.

- Cacciari, Massimo. "El misterio de la cosa". En *Revista Pensamiento de los confines*. Ed. Diótima. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales.
- Carreño, Manuel Antonio, *Manual de urbanidad y buenas maneras*, Ed. Patria, México, 1982.
- Cioran E. M. *Silogismos de la amargura*. Ed. Tusquets. 3ª edición 1997. Barcelona. Col. Marginales.
- Cooper, David, Entrevista, *El viejo topo*, no 16, enero 1978, Barcelona, España, pp. 17-22.
- Cheymol, Marc, en Descartes: *Las pasiones del alma*, CNCA, México, 1993.
- Descartes, René. *Las pasiones del alma*. CNCA. México. 1993.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Ed. Porrúa. México, 1995.
- Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, España, 1974. Tomo 10.
- Escandón Carrillo, Roberto R., "Psicoterapia Psicoanalítica Integrativa Ecléctica", en *Revista Ciencia ergo sum*, Universidad Autónoma del Estado de México., Vol 2, No. 3, noviembre, 1995.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía de bolsillo*, Alianza Editorial, Barcelona (octava reimpresión), 1994.
- Ferrater, Mora José, *Diccionario de Filosofía*, Atlante, 1941. México.
- Feyerabem, Paul, *Contra el Método*, Planeta-Agostini, España, 1993.
- Freud, S. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Tomo XVIII. (1921).
- , *Sobre psicoterapia*, 1905, vol. VII.
- Fromm, Erich, *Ética y psicoanálisis*, FCE, 1957, México.
- Garza Mercado, Ario, *Manual de Técnicas de investigación*, El Colegio de México, México, 1981.
- Gay, Peter, *Freud*, Paidós, España, 1990.
- González, Juliana, *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996.
- Grawitz, Madeleine, *Métodos y técnicas de la ciencias sociales*, Hispano Europea, 1975.
- Hamburguer, en la *revista Bruxelles Medical*, 8 octubre 1961.
- Hornstein, Bernardo L. Hacia una epistemología del psicoanálisis. Acta Psiquiátrica. En *Revista de psicología de America Latina*. 1993. pp. 119-125.
- Kaufmann, Pierre. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis*. Ed. Paidós. 1996.
- Koltenuik Krauze, M. Ubicación epistemológica del psicoanálisis. En *revista de la APM. Cuadernos de psicoanálisis*. Vol. XXIII. No 3 y 4, julio.diciembre 1990. pp. 107-124. México.
- Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México, 1991.

- Lacan, Jacques, *El yo en la teoría de Freud y la técnica psicoanalítica*, Paidós, Barcelona, 1986.
- Larroyo, Francisco, "Estudio introductorio. Descartes, fundador del racionalismo", en *Descartes. Discurso del método*, Porrúa, México, 1995, (Sepan Cuántos, 117).
- Levy-Bruhul, Lucien, *La mitología primitiva*, Península, España, 1970.
- Loizaga Patricio. Comp. *Diccionario de pensadores contemporáneos*. Ed. EMECE. Barcelona. 1996.
- Luzi, Mario, "Poesía y estética" (entrevista de Marco Antonio Campos), en *revista de la UNAM*, agosto de 1990, México.
- Mannoni, Maud, *El niño, su "enfermedad" y los otros*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.
- Marx, Carlos y Federico Engels, *La ideología alemana*, Progreso, Moscú, 1973, (Obras escogidas, Tomo I).
- May, Rollo, *La necesidad del mito*, Paidós, Barcelona, 1992.
- McCarty Thomas, *La teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Ed. Tecnos. Madrid, 1978.
- Olagaray, Jorge, "Significado de leer a Freud; el costado institucional de nuestra identidad", en *Cuadernos de Psicoanálisis*, vol. XXIII, núms. 3 y 4, julio-diciembre de 1990.
- Perrés, José, *El nacimiento del psicoanálisis*. Plaza y Valdés-UAM. México 1988.
- Pérez Tamayo, R., *¿Existe el método científico?*, FCE- El Colegio Nacional, México, 1990.
- Popper, Karl, *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, México, 1998.
- Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1985.
- Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, Madrid, Ed. Visor, 1985.
- Rodríguez Casas, G., "Ciencia y episteme en Isaac Newton", en: *Ciencia ergo sum*, Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1998.
- Rojas Soriano, Raúl, *Guía para la investigación Social*, UNAM, México, 1985.
- Rostand, Jean, *Ensayos sobre lo humano*, Alianza-CNCA, México, 1994.
- Rotterdam, Erasmo de, *Elogio de la locura*, Porrúa, México, 1975.
- Saladino García, Alberto, "El conocimiento científico", en *Ciencia ergo sum*. Universidad Autónoma del Estado de México. Vol.2 No.3, noviembre 1995.
- Sättele, Hans, en: Herrera María. *Jürgen Habermas*. Ed. Alianza México. 1993.
- Savater, Fernando, *El valor de educar*, Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, México, 1997.
- , *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1989.
- Schaff, A., *Historia y verdad*, Enlace Grijalbo. México, 1974.

- Singer Erwin, *Conceptos fundamentales de psicoterapia*. Ed. FCE. México 1985.
- Villanueva Kuri, Claudia, *El concepto de comprensión en Gadamer*. FFyL. UNAM. 1989 (tesis).
- Yoren Carmen, María Teresa, *Leyes, teorías y modelos*, Trillas, México, 1978.
- Zarco Neri, Miguel Angel, "Hermenéutica y Psicoanálisis", en *Intersticios*, Publicación semestral, Universidad Intercontinental-Escuela de Filosofía, México, año 3, no. 5, 1996.
- "Psicoanálisis: ¿epistemología, moral o estética?", en *Espectros del psicoanálisis*, México, 1977.
- Zizek Slavoj. Cerrando la brecha en: *Predicciones. 31 grandes figuras pronostican el futuro*. Ed. Taurus. España 2000. pp. 391-392.

*Por acuerdo del señor Rector  
de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí,  
Lic. Mario García Valdez,  
el libro Epistemología y Psicoanálisis,  
de José Eduardo Tappan Merino  
se terminó de imprimir el 20 de agosto de 2004  
en los Talleres Gráficos de la  
Editorial Universitaria Potosina.  
Se imprimieron 1000 ejemplares.*

