



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE
INSTITUTO DE FILOSOFÍA
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

EL PROBLEMA DE LA REFLEXIÓN EN FREUD Y LACAN

HACIA UN PSICOANÁLISIS NO-REFLEXIVO

POR

VICENTE GARCÍA-HUIDOBRO ANDREWS

Tesis presentada al Instituto de Filosofía
de la Pontificia Universidad Católica de Chile
para optar al título de Doctor en Filosofía

Profesores Guías:

Luis Mariano de la Maza Samhaber

Cristián López Acosta

Abril, 2015

Santiago, Chile

©2015, Vicente García-Huidobro Andrews

Copyright

© 2015, Vicente García-Huidobro Andrews

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines exclusivamente académicos, por cualquier medio o procedimientos, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

Derecho de autor

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

FECHA-----

FIRMA

DIRECCIÓN

E-MAIL - TELÉFONO

Esta Tesis Doctoral contó con el apoyo financiero de la



CONICYT
COMISIÓN NACIONAL DE INVESTIGACIÓN
CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

Comisión Nacional de Ciencia y
Tecnología

Someone at a lectura asked Suzuki Roshi about psychoanalysis.

In answer he said, “You think the mind is like a pond that you throw things in, and they sink to the bottom, like old shoes, and later they rise to the Surface.

But actually, there’s no such thing as the mind!”

INDICE DE CONTENIDOS

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	1
PRIMERA PARTE: El problema de la reflexión en S. Freud	
CAPÍTULO 1: Desde el <i>método reflexivo</i> a la «crítica de la conciencia».....	5
El origen del <i>método reflexivo</i>	7
El <i>método cartesiano</i> como <i>ejercicio espiritual</i>	7
El surgimiento de la <i>imagen moderna</i> de la realidad.....	19
Desde el <i>método reflexivo</i> al <i>método dialéctico</i>	26
La ampliación del <i>método reflexivo</i>	26
<i>Formación moderna</i> y <i>ejercicios espirituales</i>	31
Primeras críticas a la <i>reflexión</i>	40
Desde la «crítica a la reflexión» a la «crítica de la auto-conciencia».....	50
CAPÍTULO 2: El método psicoanalítico: ¿Una práctica de ampliación	
de la <i>conciencia reflexiva</i> ?.....	57
Entre <i>metapsicología</i> y <i>psicología de lo inconsciente</i>	59
Desde la <i>metapsicología</i> a la técnica psicoanalítica.....	71
<i>El arte de la interpretación</i>	72
<i>El análisis de las resistencias</i>	82
<i>El análisis de la transferencia</i>	93

SEGUNDA PARTE: El problema de la reflexión en J. Lacan

CAPÍTULO 3: Desde la «crítica la reflexión» a la «crítica de la subjetividad».....	103
La <i>crítica a la subjetividad</i> en la fenomenología alemana.....	105
La <i>crítica a la subjetividad</i> en la filosofía francesa.....	113
Una interpretación humanista de la filosofía de Hegel.....	114
La crítica kojéviana a la <i>conciencia de sí</i>	115
La crítica sartreana a la <i>conciencia de sí</i>	118
La <i>crítica a la subjetividad</i> en el psicoanálisis.....	123
CAPÍTULO 4: La <i>crítica a la reflexión</i> : el “paradigma constante” de la reformulación lacaniana del psicoanálisis.....	127
Entre <i>maestro e intelectual</i>	129
Un maestro del psicoanálisis.....	136
<i>La reflexión en el campo imaginario</i>	136
<i>La reflexión en el campo simbólico</i>	145
<i>La ausencia de reflexión en lo real</i>	153
CONCLUSIÓN.....	161
REFERENCIAS.....	178

INTRODUCCIÓN

El tema de la presente investigación teórica surge a partir de un contexto fundamentalmente práctico, ligado a mi propia experiencia como paciente y terapeuta. Mi formación como terapeuta la he realizado con Cristián López, con quién he ido aprendiendo de un modo directo en qué consiste el ejercicio del psicoanálisis y la psicoterapia en general. Este tipo de aprendizaje fundamentalmente práctico, ha sido esencial en el contexto excesivamente teórico en el que se transmite actualmente el ejercicio de la terapia. Con el paso del tiempo, compartimos también con Cristián el intento por formular de un modo claro y sencillo en qué consiste la terapia. En este camino nos fuimos dando cuenta que el núcleo de esta práctica consiste en si el terapeuta logra desarrollar un método de diálogo no-reflexivo con el paciente. Con este hallazgo, la práctica se iluminaba de un modo sorprendente.

Llegamos al ámbito teórico debido al intento de transmitir esta intuición a otros psicólogos, que están aprendiendo la práctica psicoterapéutica. Y dada mi doble formación como psicólogo y filósofo, quedó en mis manos la tarea de situarla en el contexto más amplio de la teoría. En una primera vista, el desarrollo de un diálogo no-reflexivo con el paciente no parecía ser el tema central al interior de las distintas teorías existentes, tanto en el psicoanálisis como en la psicoterapia. El tema que parecía más relevante era siempre el de la *subjetividad*.

Efectivamente, el núcleo de las distintas controversias que han existido en el psicoanálisis desde mediados del siglo XX hasta la actualidad parece ser siempre el de la *subjetividad*. Estas controversias se remontan a los años '50. Por un lado, desde el psicoanálisis anglosajón se planteaba que la práctica analítica consistía en un ejercicio de «fortalecimiento del yo» (Hartmann, 1969), y por el otro, desde Francia, J. Lacan (2006a) la reinterpretaba precisamente a partir de la «crítica a la subjetividad». Este antiguo dilema en torno al papel de la *subjetividad*, parece ser el tema central en las distintas formulaciones sobre la práctica psicoanalítica desde entonces hasta la actualidad. Desde los años '80, el psicoanálisis anglosajón comenzó a vivir un nuevo proceso de cambio que condujo al origen de la nueva *sensibilidad intersubjetiva*, muy en boga en la actualidad, compuesta por las aportaciones del *psicoanálisis relacional* (Aron, 1996; Mitchell, 2000) y el *psicoanálisis intersubjetivo* (Stolorow, et al., 1987). Desde esta nueva perspectiva, se cuestionó la antigua

idea del psicoanálisis como una práctica de fortalecimiento del *yo* individual, destacando la relevancia de los aspectos intersubjetivos. Así, en la actualidad pareciera entonces que los desarrollos del psicoanálisis anglosajón han confluído finalmente con los de Lacan, quien también apeló a la noción de *intersubjetividad* en su época para hacer frente a la promoción de la *subjetividad*. El tema fundamental en el aprendizaje de la práctica terapéutica sería entonces la «crítica a la subjetividad», en vistas a la importancia del papel de la *intersubjetividad* en las relaciones humanas.

Ahora bien, Lacan se sirvió de la «crítica a la subjetividad» para dar cuenta de la práctica psicoanalítica sólo en la etapa de su enseñanza que va desde los años '50 (2006a) a los '60 (2006c). Este tema no era un hilo conductor principal en la primera etapa de su enseñanza, previa a los años '50 (2003), y tampoco lo fue a partir de los años '70 (2009), donde él mismo lo abandonará casi por completo. Por ello, tal como veremos más adelante, la «crítica a la subjetividad» no puede ser considerada como el hilo conductor más profundo de su aproximación a la práctica psicoanalítica. Por otro lado, si bien es cierto que Lacan utilizó también la noción de *intersubjetividad*, esto lo hizo sólo a lo largo de la década de los '50 (2006a). A partir de los '60, él mismo afirmará (2006b) que cada vez que aparece la *intersubjetividad* desaparece la experiencia psicoanalítica.

Al menos desde una perspectiva lacaniana, el problema de la *subjetividad* no parece ser el tema fundamental en el plano de la práctica psicoanalítica y la promoción de la *intersubjetividad* tampoco parece ser su remedio. ¿Cuál sería entonces el problema que se encontraría a la base de las distintas disputas en torno a la práctica psicoanalítica? Pues bien, tal como se plantea tanto desde la filosofía (Heidegger, 2007) como desde las ciencias humanas (Habermas, 1989), el problema fundamental que existe a la base de la «crítica a la subjetividad», planteada por distintas disciplinas en el s. XX, no es otro que el de la «crítica a la reflexión». Tanto histórica como conceptualmente, el cuestionamiento de la *subjetividad* no sería más que una consecuencia específica y derivada de una crítica mucho más fundamental a la *reflexión*. Coincidentemente, con la idea de diálogo no-reflexivo, nosotros habíamos llegado a lo mismo en el plano de la práctica.

Ahora bien, las principales perspectivas psicoanalíticas existentes en la actualidad poseen posiciones completamente opuestas en torno al problema de la *reflexión*. Desde el psicoanálisis lacaniano, J-A. Miller (2011) sostiene que el psicoanálisis consiste en una

práctica de dialogo no-reflexivo. Sin embargo, tanto desde el *psicoanálisis relacional* (Aron, 2004) como *intersubjetivo* (Stolorow, Atwood & Brandchaft, 1994; Stolorow, Atwood & Orange, 2002), se plantea que la técnica psicoanalítica se trata precisamente en un medio para la ampliación de la *conciencia reflexiva*. De esta manera, a pesar que en estas distintas perspectivas parece existir un acuerdo en relación a la «crítica a la subjetividad», no sucede lo mismo con el asunto más fundamental que se encuentra a la base de este problema: el tema de la *reflexión* o de la *conciencia reflexiva*.

Al interior del psicoanálisis actual, sólo desde la perspectiva lacaniana parece plantearse que la práctica terapéutica consiste en aquel tipo de diálogo no-reflexivo, que nosotros consideramos tan importante. Sin embargo, por diversas razones que abordaremos más adelante, al interior de esta corriente la «crítica a la reflexión» ha quedado en gran medida eclipsada por la más conocida «crítica a la subjetividad». A causa de esto, este tema no ha sido profundizado mayormente desde esta línea. De hecho, tal vez esta omisión sea una de las principales causas de las importantes dificultades que experimenta el psicoanálisis lacaniano en la actualidad.

En este contexto, el objetivo de la presente tesis es presentar una visión panorámica sobre cómo el tema de la *reflexión* ha conducido las tematizaciones tanto de Freud como de Lacan en torno a la práctica psicoanalítica. Esta investigación está dividida en dos partes, compuestas cada una por dos capítulos. En la primera, se revisa la presencia del problema de la *reflexión* en la obra de Freud. En el primer capítulo de esta, se expone cuál es el contexto más amplio del cual proviene el tema de la *reflexión* abordado por Freud en su obra, y en el segundo, se aborda cuál fue su posición específica respecto al tema de la ampliación o la reducción de la *conciencia reflexiva*. En la segunda parte se revisa el problema de la *reflexión* en la obra de Lacan. Ésta está compuesta también por dos capítulos. En el primero, se muestra cómo el tema de la *reflexión* es el problema original a la base de su conocida «crítica a la subjetividad» y, en el segundo, se muestra cómo este primer asunto puede ser considerado como una suerte de «paradigma constante» de su reformulación del psicoanálisis.

PRIMERA PARTE

EL PROBLEMA DE LA REFLEXIÓN EN S. FREUD

CAPÍTULO 1

Desde el *método reflexivo* a la «crítica de la conciencia»

Es difícil exagerar la importancia que la obra de Freud ha tenido en nuestra época. La importancia de sus contribuciones teóricas ha sido destacada por distintos autores, tanto desde la filosofía (Ricoeur, 2004; Derrida, 2001; 1989) como desde las ciencias sociales (Habermas, 1990). En el plano de sus aportaciones prácticas, M. Foucault (2002) ha mostrado la importancia que el psicoanálisis ha tenido en nuestra época en la medida en que éste ha recuperado y reformulado los medios de trabajo espiritual en nuestra cultura. Ahora bien, nada hay tan controvertido como el problema de la recta interpretación de la teoría y la práctica freudiana. Estas controversias han sido tales que han conducido no sólo a la división interna del psicoanálisis en múltiples orientaciones, sino también al apartamiento de aquellos terapeutas que dieron origen a nuevas orientaciones psicoterapéuticas, como es el caso de las corrientes *humanistas* y *sistémicas*.

Como se ha visto en la introducción, el punto central de estas controversias ha sido la problemática en torno a si el psicoanálisis freudiano consiste en un método de ampliación de la *reflexión* o la *conciencia reflexiva*. Este tema, ha sido el principal punto de diferencia entre el psicoanálisis y las nuevas orientaciones psicoterapéuticas (Watzlawick & Nardone, 1992). Y también al interior mismo de psicoanálisis; desde la época de las disputas entre Lacan (2003c) y la *Psicología del Yo* (Hartmann, 1969), hasta los desarrollos actuales de la *Sensibilidad Intersubjetiva* (Aron, 2004; (Stolorow, Atwood & Orange, 2002). Lo sorprendente es que, al menos desde el psicoanálisis, a lo largo de todos estos años cada una de estas orientaciones ha validado su propia perspectiva a partir de una determinada interpretación de la obra freudiana. Destacando cierto período de su elaboración, resaltando determinados conceptos, cada corriente ha defendido su propio punto de mirada.

Ahora bien, en la mayoría de los casos, estas interpretaciones se han limitado a aspectos internos de la obra freudiana, sin contextualizar estos contenidos en una perspectiva panorámica más amplia que permita situarlos tanto histórica como conceptualmente. A lo largo del s. XX, existen distintos autores que intentaron situar el psicoanálisis desde un horizonte más amplio. Por un lado, se encuentran las aproximaciones historiográficas al desarrollo de la psicoterapia de autores como H. Ellenberger (1976), L. Chertock (1999) J.

M. López y J. M. Morales (1970), Foucault (2005), entre otros. Por otro, los abordajes fundamentalmente teóricos de autores como P. Ricœur (2004), J. Derrida (2001; 1989), J. Habermas (1990), etc. Dentro de estas distintas perspectivas, tanto Foucault como Derrida y Habermas han señalado que el tema a partir del cual se deben situar y ponderar las propuestas freudianas es precisamente el problema característicamente moderno de la *reflexión*. De esta manera, estas consideraciones han coincidido con lo que ha sido el principal motivo de diferencia al interior mismo del psicoanálisis. No obstante, ninguno de ellos desarrolló un análisis sistemático de la obra freudiana a partir de este punto. Además, la mayor parte de sus consideraciones son exclusivamente teóricas, sin considerar los aspectos relativos a la práctica psicoterapéutica.

A partir de este contexto, lo que se intentará hacer en este primer capítulo es situar la obra de Freud en el marco de las principales aproximaciones teóricas y prácticas al problema de la *reflexión*, presentes a lo largo de la modernidad. El objetivo de esta investigación es presentar la manera en que Freud recibió y replanteó este tema al dar origen al psicoanálisis: ¿Cuál es la relación entre el «método reflexivo», defendido y criticado desde la época de Descartes, y el «método psicoanalítico» propuesto por Freud?, ¿En qué consiste este método reflexivo? ¿Cuáles son las alternativas que se han planteado frente a éste? ¿Es éste método el que Freud tiene en mente cuando plantea un *psico-análisis*? A fin de cuentas ¿es el psicoanálisis un método reflexivo? etc.

Para abordar todos estos temas, este capítulo está dividido en cuatro apartados principales. En el primero, nos remontamos al s. XVII, para revisar cómo se efectuó (a) el origen del *método reflexivo* en la obra de Descartes. En el segundo, se da un salto a la filosofía alemana de la primera mitad del s. XIX, para presentar el famoso tránsito (b) desde el *método reflexivo* al *método dialéctico*. En el tercero, se continúa revisando este tema en la segunda mitad del s. XIX, presentando (c) las primeras críticas a la *reflexión*. A partir de esta revisión panorámica, en el último apartado se revisa cómo Freud abordó este mismo tema a fines del s. XIX, transitando (d) desde la «crítica a la reflexión» a la «crítica de la autoconciencia».

El origen del método reflexivo

El método cartesiano como ejercicio espiritual

La obra de Descartes es comúnmente conocida por la importancia de sus descubrimientos teóricos, tanto en el ámbito de la filosofía como en el de las ciencias. Sin embargo, estos descubrimientos teóricos son el resultado de un hallazgo más fundamental de Descartes. Éste consiste en la propuesta de un conjunto de *reglas* (1945c), de un nuevo *método* (1945a), cuyo objetivo era nada menos que la dirección y la reforma del propio espíritu. Fue la aplicación sistemática de este nuevo método de dirección espiritual en el ámbito de filosofía y de las ciencias, la que dio origen a sus importantes descubrimientos teóricos.

El primer testimonio del método cartesiano lo encontramos en sus *Reglas para la dirección del espíritu* (1945c). Este texto fue escrito por Descartes alrededor del año 1628. Originalmente, éste pretendía contar con 36 reglas que explicarían en detalle cómo ha de conducirse el espíritu en todo tipo de materias. Sin embargo, este tratado nunca fue publicado durante la vida de Descartes, y en la versión que contamos sólo se presentan 21 reglas. En lugar de este texto, Descartes decidió presentar su nuevo método a partir de su conocido *Discurso del Método* (1945a). Este texto fue publicado en 1637, y en él las 36 reglas del texto previo eran resumidas tan sólo en cuatro preceptos fundamentales. Pues bien, este escrito es el que se revisaremos a continuación con el fin de conocer en qué consiste específicamente el método propuesto por Descartes.

El *Discurso del Método* (1945a) comienza con un primer capítulo en el que Descartes realiza una extensa narración sobre su propia historia de formación. Él fue educado por los jesuitas en *La Flèche*, donde recibió la formación humanista común de la época que se centraba especialmente en el estudio de la cultura clásica. En este primer capítulo, Descartes relataba su gran insatisfacción respecto a esta formación recibida que lo llevó, al tener edad “para salir del dominio de mis preceptores” (p. 31), a abandonar completamente el estudio de las letras. Luego de varios años de viaje en los que salió a aprender en “el gran libro del mundo” (p. 31), finalmente llegó un momento en el que tomó “la resolución de estudiar también en mí mismo” (p. 32).

Esta experiencia autobiográfica relatada por Descartes en el primer capítulo de su texto, era un fiel reflejo de un cuestionamiento bastante común en la época al tipo de formación recibida proveniente del mundo antiguo. En este contexto, él reprobaba la

conducta de aquellos “genios alborotadores e inquietos que [...] siempre están haciendo en idea alguna reforma nueva” (p. 34) en el ámbito de los negocios públicos. A diferencia de ellos, Descartes invitaba a una reforma más radical que cualquier transformación política; una reforma que tendría lugar al interior del propio espíritu.

El nuevo *método* que Descartes exponía en su texto era el medio específico que él proponía para realizar este ejercicio de reforma del propio espíritu. Para Descartes, este tema del *método* era un asunto en sí mismo, previo a su aplicación ya sea en contextos prácticos o teóricos. Dado los problemas en la formación de la época, lo que a él le interesaba era encontrar algún tipo de práctica que pudiese ayudar a conducir apropiadamente al espíritu en cualquier tipo de asuntos. Descartes partía del supuesto básico de que “el *buen sentido* es la cosa mejor repartida que hay en el mundo” (1945, p. 28, cursivas son mías). Es decir, no se oponía a la antigua reflexión humanista sobre el *sentido común*. Por el contrario, él pensaba que para conducirse en la vida no se necesitaba de ningún tipo de conocimiento teórico especial, sino tan sólo un buen *sentido común*. Sin embargo, Descartes sabía que esto no era lo suficiente, que se necesitaba algo más. Este *sentido común* debía ser trabajado y desarrollado. Él señalaba: “no basta, ciertamente, tener buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien” (1945, p. 28). El nuevo método que él proponía consistía entonces en un medio para aplicar y dirigir correctamente el *sentido común*.

Si bien el tema del *método* era para Descartes un asunto en sí mismo, él privilegiaba su aplicación en el ámbito de la dirección práctica de la vida, por sobre el conocimiento teórico. Por ejemplo, en sus *Reglas para la dirección del espíritu* (1945c), afirmaba:

El que quiera indagar concienzudamente la verdad [...] debe procurar, ante todo, aumentar las luces naturales de su razón no para resolver dificultades de escuela, sino para que en todas las circunstancias de la vida, la inteligencia muestre a la voluntad el camino que ha de seguir. (p. 626)

En su *Discurso*, señalaba también:

podría encontrar mucha más verdad en los razonamientos que cada uno hace acerca de los negocios que le importan [...] que en los que hace en su gabinete un hombre de letras (Descartes, 1945a, p. 31)

Para Descartes, la relación principal con la verdad no se jugaba en el terreno de las “dificultades de escuela” o en el “gabinete” del hombre de letras, sino en el ámbito de las “circunstancias de la vida” donde se encuentran “los negocios” que más importan. Por ello,

él mismo había aplicado su nuevo método principalmente en la dirección práctica de su propia vida. En el *Discurso* señalaba: “Creí firmemente que por este medio lograría dirigir mi vida mejor” (p. 34).

Este nuevo método de reforma del espíritu que presentará Descartes en los siguientes capítulos de su *Discurso*, puede ser considerado con toda propiedad como un nuevo tipo de *ejercicio espiritual*. En su *Tratado de la reforma del entendimiento* (1988a), Spinoza lo describía de hecho como una práctica terapéutica cuyo objetivo era “*curar el entendimiento*” (p. 80). Desde una perspectiva histórica, el texto sobre el *Discurso del Método* se sitúa en el contexto de las agudas disputas entre los jesuitas y el jansenismo (Edwards, 1982). Estas disputas concernían en gran medida a asuntos relativos a las prácticas espirituales como la polémica en torno al papel de la *voluntad* dentro de los ejercicios piadosos (Le Brun, 2004). En este contexto, lo que Descartes hacía en su *Discurso* era proponer un nuevo método de dirección y de reforma espiritual en el que se le daba un especial papel a la voluntad.

Ahora bien, la gran novedad del método propuesto por Descartes en este contexto religioso era que éste estaba formulado en términos completamente laicos. Por su formación con los jesuitas, él tenía conocimiento de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio (1987). De un modo similar a estos ejercicios, el método que él proponía consistía en un examen minucioso de los propios pensamientos. Sin embargo, en el ejercicio que él presentaba, este examen de los pensamientos no era realizado para discernir la presencia del buen o mal espíritu –como en los ejercicios ignacianos–, sino a partir de un criterio completamente intrínseco: la búsqueda de la claridad y la distinción dentro de las propias ideas. De esta manera, lo que Descartes hacía era vaciar este tipo de ejercicios de todo contenido religioso.

A partir de esta reformulación de las prácticas de dirección del espíritu, Descartes recuperaba en su época una antigua tradición occidental de desarrollo de *ejercicios espirituales*. Esta tradición se remonta a los orígenes de la filosofía helénica y romana en la antigüedad (Hadot, 2006a; 2006c), donde se desarrollaron una gran diversidad de técnicas espirituales. Posteriormente, estos ejercicios fueron incorporados en el contexto de la vida religiosa cristiana, en donde fueron albergados a lo largo de toda la Edad Media. Tal como señala P. Rabbow (1954), estas prácticas son del mismo tipo de las que encontramos posteriormente en los *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio, escritos ya en los primeros inicios de la modernidad. Desde esta perspectiva, el *Discurso del Método* (1945a) cartesiano puede

ser considerado como el primer intento realizado en la modernidad por re-secularizar el tema de las prácticas espirituales en nuestra cultura.

Desde una perspectiva histórica, esta re-secularización de los ejercicios espirituales estuvo fuertemente influida por desarrollos existentes en la filosofía antigua, especialmente por el estoicismo. Tanto en la obra de Descartes (1945a) como en la de Spinoza (1988a) existen constantes alusiones al estoicismo. Estas referencias eran un lugar común en la época de Descartes, en la que se vivió una suerte de reencantamiento por el estoicismo (Edwards, 1982). Tal como muestra P. Hadot (2006b), en el estoicismo tardío existía de hecho un singular método de *análisis de las representaciones*, que comparte muchas similitudes con el propuesto por Descartes.

Volvamos nuevamente al texto. ¿En qué consistía este nuevo método de dirección del espíritu propuesto por Descartes? Esto es lo que encontramos en el segundo capítulo del *Discurso* (1945a) donde Descartes resumía sus numerosas *Reglas para la dirección del espíritu* (1945c) en cuatro preceptos fundamentales. De estos cuatro preceptos, el primero era el principal. Descartes lo describía del siguiente modo:

Consistía el primero en no recibir jamás como cierta ninguna cosa sin conocer evidentemente que lo era, o lo que es lo mismo, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y comprender únicamente en mis juicios lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda (p. 36).

El primer precepto o regla del método cartesiano partía señalando que no se debe “recibir jamás como *cierta* ninguna cosa...”. Es decir, este primer precepto partía poniendo en primer plano el tema de la *certeza* que se puede llegar a tener respecto a un determinado asunto. Se trataba por tanto de una práctica que concierne en primera línea al tema de la verdad. Esto tiene grandes consecuencias. En una primera instancia, esto implica que no consistía en un ejercicio de imposición de algún contenido previo como, por ejemplo, los ejercicios ascéticos que buscan moldear a la persona a partir de una verdad revelada o las prácticas que promueven la adaptación o normalización. A diferencia de estas prácticas, lo que Descartes proponía era un ejercicio en el que se buscaba precisamente juzgar la veracidad de cualquier contenido dado.

Más importante que lo anterior, es el hecho de que al poner en primer plano el tema de la *certeza*, Descartes proponía una práctica que se desplegaba en el campo o el horizonte de la verdad. Esta es una singularidad que caracteriza a las prácticas espirituales occidentales.

A lo largo de la historia de Occidente existe una larga tradición de prácticas centradas en la apertura y el despliegue del campo de la verdad. En la antigüedad, nos encontramos con diversos tipos de prácticas de curación por medio de la palabra; que van desde los *ejercicios de retórica* sofística y la *dialéctica socrática* (Laín, 1958) en la Grecia clásica, a los métodos de *análisis de las representaciones* (Hadot, 2006b) en el período helénico y romano. Posteriormente, a lo largo del medioevo, los ejercicios de retórica fueron tomando la forma de las prácticas de *meditación* cristiana (Rabbow, 1954), y se desarrollaron también los métodos de *examen de conciencia* (Hadot, 2006a; Foucault, 2011).

Este tipo de prácticas centradas en el tema de la verdad son completamente distintas a otros ejercicios como los *ejercicios de atención* a la respiración o un objeto. En este tipo de prácticas, lo que se busca es precisamente poner en suspensión el campo de la verdad significada con el fin de promover una relación de alguna manera más directa con lo real. En cambio, lo que se busca en esta otra línea de prácticas, en la que se inserta la de Descartes, es propiciar de alguna manera la apertura del mundo de la verdad y la significación.

Ahora bien, el gran problema de este tipo de prácticas es lo que se utiliza como norma o como criterio de la verdad. Pues bien, esto era lo que Descartes enunciaba inmediatamente en el pasaje que estamos revisando. Aquí señalaba que no se debía tener jamás como cierta ninguna cosa “sin conocer *evidentemente* lo que era...” Es decir, el criterio de la certeza era el de la *evidencia*. La verdad de un asunto se juzga por la evidencia que yo tenga de él. Pero, ¿qué es lo que entendía Descartes por *evidencia*? ¿Acaso entendía lo mismo que el apóstol cuando pedía ver para creer?

Descartes explicaba lo que él entendía por *evidencia* en la segunda parte del precepto mediante una comparación: “...o lo que es lo mismo, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención...”. Lo primero que él dice es que para obtener la evidencia de un asunto, la situación o el problema considerado debía ser abordado evitando cuidadosamente tanto “la precipitación” como la excesiva “prevención”. No habría que abalanzarse sobre el problema, pero tampoco moverse con excesivo cuidado. De lo único que uno se tendría que preocupar, decía Descartes, era de comprender en sus “juicios” sobre el asunto sólo aquello que se “presentase a mí espíritu” “tan clara y distintamente”, que no hubiera motivo alguno para la duda.

Para Descartes, la *evidencia* consistía entonces en la presencia clara y distinta de un contenido ante el propio espíritu. Ahora bien, esta breve formulación supone todo un ejercicio que Descartes no expone explícitamente. Para que fuera posible este tipo de *evidencia*, era necesario que el problema o la situación abordada fuese considerada al modo de un «contenido» que se presenta “a mi espíritu”. Es decir, la propia situación tenía que ser convertida en una suerte de *contenido eidético* susceptible de ser visualizado como un determinado «algo» que se presenta frente a uno. Esta conversión de la propia situación en un *contenido eidético* era la condición para que ésta pudiera ser analizada a partir de los criterios perceptivos de la claridad y la distinción.

Ahora bien, esta forma de abordar una situación no es algo que se dé naturalmente. Por el contrario, habitualmente no nos relacionamos con nuestra propia situación, o con los problemas que tenemos, como si estos fuesen un «contenido» que se presenta «ante» nosotros. Nosotros vivimos completamente «en» ellos. Estamos inmersos en ellos. Para que se nos presenten al modo de un contenido que se sitúa frente a mí, se requiere de un singular tipo de acto que Descartes no suele nombrar explícitamente, salvo en el título de las *Meditaciones*.

Quien sí lo hacía era Spinoza en su *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (1988a). En este texto, él denominaba el método cartesiano que él mismo estaba retomando a partir de tres términos fundamentales. Por un lado, utilizaba la noción de *meditación* o *meditación interior*: “después de haber *meditado* un poco sobre esta cuestión...” (p. 77, §6), “con mi asidua *meditación* llegué a comprender...” (p. 77, §7), “de esta forma los hombres se habitúan a sus *meditaciones interiores*” (p. 92, §45), “la *meditación* de asunto tan necesario...” (p. 94, §50). Ahora bien, ¿en qué consistía particularmente este ejercicio de *meditación* o *meditación interior*? En distintos pasajes Spinoza lo denominaba de un modo más específico con la idea de *reflexión*: “si lograra entregarme plenamente a la *reflexión*” (p. 77, §7), “si lograra entregarme seriamente a la *reflexión*” (p. 78, §10), “evitamos, además, otra gran causa de confusión, que hace que el entendimiento no *reflexione* sobre sí mismo” (p. 114, §90). Esta noción de *reflexión*, era para Spinoza equivalente también a la de *conocimiento reflexivo*: “el método no es más que el *conocimiento reflexivo*” (p. 89, §38), “el método consiste en el mismo *conocimiento reflexivo*” (p. 120, §105).

Spinoza denominaba entonces el método de reforma del entendimiento a partir de los términos de *meditación*, *reflexión* y *conocimiento reflexivo*. Como señala A. Domínguez (1988a), estas nociones no aparecían en sus otros textos como los *Principios de filosofía de Descartes* (1988b) o los *Pensamientos metafísicos* (1988c). Por ello, su utilización pareciera revelar una reciente lectura del *Discurso* (1945a), en el que Descartes utilizaba formulaciones como: buscar “dentro de mí mismo” (p. 31) o estudiar “en mí mismo” (p. 32). De esta manera, los términos propuestos por Spinoza pueden ser considerados como denominaciones del tipo de ejercicio propuesto por Descartes en su *Discurso*.

Ahora bien, ¿en qué consiste específicamente este acto de *reflexión* que Descartes suponía en su primera regla? La *reflexión* consiste en la realización de una especie de curvatura, de re-flexión, de nuestro vínculo intencional con las cosas que hace que nuestra atención se repliegue desde ellas hacia nosotros mismos. En el primer precepto de Descartes, este acto de reflexión es el que convierte la situación que estamos viviendo en un *contenido eidético*, susceptible de ser visualizado como una cierta entidad que se presenta en una suerte de escenario interno.

Es este ejercicio de *reflexión* el que se encuentra a la base de la idea de *evidencia* que Descartes señala al principio de su primer precepto. Sólo mediante el ejercicio de una reflexión de nuestra relación con la realidad, la situación o el problema abordado es convertido en un *contenido eidético* susceptible de ser presentado “a mí espíritu” de un modo claro y distinto. Sólo hay evidencia, entendida en el sentido de Descartes, mediante una reflexión.

Ahora bien, para lograr la *evidencia* solicitada por Descartes no sólo se requiere de la *reflexión*. Este ejercicio de vuelta sobre sí mismo lo que hace es más bien abrir el campo «interno» en el cual ésta tiene lugar. La *evidencia* misma es un resultado posterior que sólo se obtiene después de la realización de un nuevo tipo de ejercicio. Este nuevo ejercicio es el del *análisis* de los contenidos que a partir de la reflexión se presentan internamente. Este *análisis* es el que Descartes expone en los tres preceptos siguientes del *Discurso* (1945a):

El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como fuera posible y necesario para resolverlas mejor.

El tercero, en dirigir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más sencillos y fáciles de conocer, para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento

de los más compuestos, suponiendo siempre un orden, aún entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros

Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revistas tan generales, que estuviera seguro de no omitir nada. (p. 36)

El segundo precepto prescribe abordar la dificultad en cuestión al modo de un contenido que pueda ser dividido o descompuesto “en tantas partes como fuera posible”. El tercero, en dirigir el pensamiento primero a los “objetos” más sencillos, para luego ir abordando los “más compuestos”, suponiendo siempre algún tipo de orden entre ellos. Y el cuarto, en simplemente hacer “enumeraciones” detalladas y “revistas” generales de estos contenidos internos.

El *análisis* propuesto por Descartes consiste entonces en ejercicios de descomposición, ordenación y recomposición. Luego de que el ejercicio de la *reflexión* ha convertido la propia situación en un *contenido eidético interno*, lo que el *análisis* hace es manipular estos tal como si se tratase de cosas discretas. Desde ahora, el problema considerado puede ser analizado o examinado tal como el químico analiza los compuestos. De hecho, Descartes compara este tipo de tratamiento del material con las cadenas de razonamiento propias de los geómetras.

El método de dirección del espíritu propuesto por Descartes está compuesto, entonces, por dos prácticas fundamentales. La primera consiste en un ejercicio de *reflexión* mediante el cual se provee una suerte de campo «interno» en el cual nuestra propia situación se presenta al modo de un *contenido eidético*. Este primer ejercicio es el que genera tanto la «región» como los «contenidos» sobre los cuales recaerá después una práctica de *análisis*, consistente en una labor de descomposición, ordenación y recomposición.

Este método ha sido cuestionado en reiteradas ocasiones dentro de la filosofía contemporánea. Al interior de la filosofía continental, Heidegger cuestionó tanto el ejercicio cartesiano de la *reflexión* (2007a) como la idea de *evidencia* que produce (2008). Este último cuestionamiento también fue realizado desde la filosofía analítica, donde Wittgenstein (2008) criticó la idea cartesiana de un presunto campo interno de evidencia. Sin embargo, siguiendo el principal interés de Descartes, lo que a nosotros nos interesa es considerar el método cartesiano desde la perspectiva de una práctica de dirección espiritual.

Lo primero que hay que reconocer a Descartes es el hecho de haber situado su práctica de reforma del entendimiento en el terreno de la verdad. Con ello, él recuperaba aquella larga

tradición de prácticas espirituales centradas en el campo de la significación. Esta tradición característicamente occidental es la que condujo posteriormente al origen del psicoanálisis. En este sentido, el método cartesiano puede ser considerado como un primer antecedente del método psicoanalítico.

Por otro lado, en la formulación de su método, Descartes establecía como único criterio de la verdad una condición exclusivamente intrínseca. En este método no se evaluaba una situación a partir de la referencia a algún contenido externo –por ejemplo, la presencia del bueno o el mal espíritu en las propias ideas, como en el método ignaciano–. Lo único que en él se tenía en cuenta eran las características formales de los propios contenidos de conciencia: su claridad y distinción. A partir de éste paso, el método cartesiano aportó una primera forma de ejercitación espiritual completamente secular. Este intento por secularizar las prácticas espirituales en nuestra cultura, es el que posteriormente retomará el psicoanálisis.

Ahora bien, aquel criterio interno que Descartes presentaba en su nuevo método –la claridad y distinción en las ideas– era sin embargo el resultado de una alteración o una modificación fundamental en la situación original que se pretendía abordar. Tal como hemos visto, en el método cartesiano la propia situación sólo se convierte en un *contenido eidético* susceptible de análisis a partir de una reflexión que «extrae» a la persona de su inmersión previa en la situación que aborda. Pues bien, esta reflexión es la cauda de dos dificultades principales.

Por un lado, el hecho de «salirse» reflexivamente de la situación es la causa de un distanciamiento entre la persona que realiza el método y aquello de lo que hace cuestión mediante en él. Al «salirse» de su situación, la persona vive una suerte de desimplicación respecto al problema. Desde ahora, ya no está directa e íntimamente concernida o afectada por la situación de la que hace cuestión. De alguna manera, al «salirse» de ella, esta situación ya es un problema de otro.

Habiéndose salido de la situación original, lo que ahora la persona puede obtener mediante el ejercicio de *análisis* de sus ideas es tan sólo un *conocimiento reflexivo* respecto a lo que le sucede. Como decía Spinoza: “el método no es más que el *conocimiento reflexivo*” (p. 89, §38). O más preciso, “el método consiste en el mismo *conocimiento reflexivo*” (p. 120, §105). Desde entonces, la persona ya no problematiza «en» y «desde» su situación, sino

que constituye un campo de conocimiento reflexivo que trata externamente «sobre ella». El problema es que este campo de conocimiento reflexivo se va convirtiendo progresivamente en una suerte de tesitura de experiencia que cubre y oculta la realidad misma.

A partir del *método reflexivo* es posible «darse cuenta», «tomar conocimiento», de muchas cosas respecto a una situación que se está viviendo. Sin embargo, el problema que queda pendiente es cómo este *conocimiento reflexivo* pueda conducir después a algún tipo de cambio en la persona. Alguien puede conocerse muy bien a sí mismo, puede si quiere escribir un libro sobre la causa de sus problemas, pero esto no implica que cambie algo en su vida. Para que esto último suceda la persona tendría que realizar un ejercicio de *voluntad* adicional en el que aplique a su vida aquello que ha descubierto reflexivamente.

Esto es precisamente lo que Descartes tenía en mente en el pasaje previo en el que señalaba que el principal motivo para aumentar la luz de la razón era para que “la inteligencia muestre a la *voluntad* el camino que ha de seguir.” (1945c, p. 626). Tal como lo expuso posteriormente en su tratado sobre *Las pasiones del alma* (1997), publicado en 1649, el desarrollo del conocimiento reflexivo no sería más que el primer paso dentro de un camino espiritual planteado en términos de un control de las pasiones del alma mediante la acción de la *voluntad*.

En términos generales, los distintos «métodos» espirituales o terapéuticos, ya sea que actúen en el campo de la significación o de lo real, pueden dividirse en dos grupos fundamentales. Por un lado, se encuentran aquellos que buscan la ampliación del *conocimiento reflexivo* y el fortalecimiento de la *voluntad*. En este grupo se encuentran prácticas como el *análisis de las representaciones* estoico (Hadot, 2006b) o el *examen de conciencia* cristiano (Foucault, 2011), entre otros. Estas prácticas consisten en ejercicios reflexivos que permiten adquirir un conocimiento en alguna medida teórico acerca de sí mismo. En estas prácticas, el fortalecimiento de la *voluntad* va en la línea de lograr aplicar posteriormente este conocimiento obtenido en la propia situación de la persona.

Por otro lado, se encuentran aquellos métodos que buscan eludir tanto el *conocimiento reflexivo* y como acción de la *voluntad*. Dentro de la tradición occidental pueden ser ubicados en esta línea los métodos de oración *hesicasta* descritos en la *Filocalia* (2013) o las prácticas místicas designadas como *quietistas* (Le Brun, 2004). Dentro de la tradición oriental, gran parte de las prácticas del yoga y el budismo (Eliade, 2013) y, especialmente, los ejercicios

del budismo Zen (Deshimaru, 1996) se sitúan en este ámbito. Estas prácticas consisten en diversos ejercicios a través de los que se intenta separar la *atención* de la persona de la acción de su *voluntad*. El supuesto de esto es que el motivo del sufrimiento humano se encuentra precisamente en las tendencias ancladas en la voluntad, que impiden la realización de algún tipo de cambio en la persona. Por ello, estas prácticas consisten en hacer que la *atención* de la persona se absorba completamente en algún tipo de contenido –la respiración, la conversación, algún objeto, etc– distinto a aquel en que se aferra su *voluntad*.

El *método reflexivo* propuesto por Descartes se encontraba sin duda en el primer grupo de ejercicios. En aquella época, esta diferencia entre las prácticas espirituales era un asunto muy delicado debido a los supuestos teológicos implicados en estos temas. Estos supuestos concernían al papel que se le otorgaba a la voluntad humana al interior de las prácticas espirituales (Le Brun, 2004). Desde esta perspectiva teológica, se sospechaba de todos aquellos ejercicios espirituales que suprimían completamente el papel de la voluntad humana; como las prácticas de contemplación mística catalogadas bajo la rúbrica de *quietismo*. En este contexto, el método cartesiano no comportaba mayores dificultades. Por el contrario, éste daba un especial papel a la voluntad humana que era entendida como el medio a través del cual el hombre realiza la voluntad de Dios.

Como iremos viendo, este método propuesto por Descartes sufrirá sucesivas transformaciones a lo largo del tiempo. Este método fue férreamente defendido y criticado durante los siglos siguientes. A fines del s. XIX, fue finalmente conocido bajo la forma de la *introspección psicológica*, que era promovida por F. Brentano en los orígenes de la ciencia psicológica. Tal como veremos, este es el contexto en el cual surgirá la obra de Freud. Por ello, la pregunta que deberemos hacernos más adelante será: ¿a cuál de estos dos tipos de prácticas pertenece el método propuesto por Freud? ¿Es el *método reflexivo* o la *introspección psicológica* lo que Freud tenía en mente al dar origen al *método psicoanalítico*?

A partir de este breve paréntesis, hemos explicado las principales características del método que Descartes presenta en el segundo capítulo de su *Discurso* (1945a), al mismo tiempo en que lo hemos situado al interior de una perspectiva más amplia sobre las distintas direcciones existentes en el ámbito de las prácticas espirituales. Luego de esto, lo que ahora debemos hacer es volver al texto del *Discurso* que estamos revisando.

El tema del tercer capítulo del *Discurso* (1945a), puede ser considerado como una consecuencia directa del anterior. En el segundo capítulo, Descartes había explicado en qué consistía su nuevo método para la reforma del propio entendimiento. En éste capítulo, él señalaba que la aplicación más importante de éste era la que se realizaba en el contexto de la conducción práctica de la vida. Ahora bien, el problema que se seguía de esto era que si alguien quería realizar este ejercicio en el dominio de su vida concreta, debía contar también con algún conjunto de reglas provisionales que le permitieran conducirse durante el tiempo en que estuviera realizando este ejercicio. Pues bien, esto es precisamente lo que Descartes ofrecía en su tercer capítulo del *Discurso*, donde exponía una moral provisional que permitía “no ser irresoluto” (p. 38) durante el tiempo en que estaba plenamente dedicado a este ejercicio.

De esta manera, este tercer capítulo del *Discurso* (1945a) venía de alguna manera a confirmar que lo que Descartes tenía en mente era la aplicación de su nuevo método en el contexto de la conducción práctica de la vida. Sin embargo, esto no era del todo así. En el cuarto, quinto y sexto capítulo del *Discurso*, Descartes expuso por primera vez la aplicación de su nuevo método. Dada la prioridad que él otorgaba a la conducción de la propia vida por sobre las “dificultades de escuela”, era razonable esperar que en estos capítulos él expusiera su aplicación principalmente en este ámbito. Sin embargo, esto no es lo que encontramos. Por el contrario, en los siguientes capítulos él sólo presentó la aplicación del *método reflexivo* en relación a distintos temas teóricos propios de la filosofía (capítulo cuarto) y las ciencias (quinto y sexto).

Al interior de la obra de Descartes, no existe de hecho ninguna exposición de la aplicación de su nuevo método en el ámbito de la dirección práctica de la vida. Este tema está como trasfondo de su tratado sobre *Las pasiones del alma* (1997), que él escribe respondiendo como instructor a las insistencias de la princesa Isabel de Bohemia. Sin embargo, en este texto él se sitúa explícitamente como científico antes que como filósofo moral o instructor de la princesa. En la obra de Descartes, no encontramos ningún escrito similar, por ejemplo, a las *Meditaciones* (2000) de Marco Aurelio, en las que el emperador aplicaba el método estoico de *análisis de las representaciones* a su propia vida, o la *Interpretación de los sueños* (2006g), en la que S. Freud realiza un psicoanálisis de sus propios sueños. Descartes sólo publicó escritos en los que aplicaba su método a asuntos

propios de la filosofía y la ciencia. A esto es a lo que se limitan los siguientes capítulos de su *Discurso*. Por ello, hasta aquí nada más llega nuestro análisis de este texto.

El surgimiento de la *imagen moderna de la realidad*

Debido a que en el *Discurso del Método* (1945a) Descartes no relata la aplicación de su propuesta en el contexto de la dirección práctica de la vida, nuestro análisis de este texto ha terminado abruptamente. Sin embargo, todavía es necesario comprender cuál es el tipo de experiencia de la realidad promovida por este método, ya que este es el tema que va a estar siempre en juego en las diversas propuestas que veremos más adelante. Una forma de analizar esto es revisando el conocido texto de las *Meditaciones Metafísicas* (1945b), en el que se retrata con gran claridad cuál es el tipo de experiencia de la realidad promovido por el *método reflexivo*.

Descartes publicó sus *Meditaciones Metafísicas* en 1647, es decir, cuatro años más tarde que su *Discurso sobre el Método*. En ellas, él profundiza a lo largo de seis meditaciones los temas fundamentales de la filosofía que ya ha habido esbozado en el cuarto capítulo del *Discurso*. Estas *Meditaciones* pueden ser consideradas en su conjunto como una aplicación del *método reflexivo* presentado diez años antes, en el ámbito de los temas fundamentales de la filosofía. Como hemos visto, para autores como Spinoza (1988a), la noción de *meditación* es sinónimo de la de *reflexión*, y ésta no designa otra cosa que el método propuesto por Descartes en su *Discurso*.

El primer capítulo de las *Meditaciones* (1945b) parte del mismo modo que el *Discurso* (1945a). Descartes comienza una vez más relatando las dificultades asociadas a la experiencia de formación existente en su época:

Tiempo hace ya que he comprendido que desde mis primeros años había aceptado como verdaderas muchas opiniones falsas, debiendo ser, por tanto, muy dudoso e incierto todo lo que después he fundado sobre tan mal seguros principios (1945b, p. 83).

Desde hace tiempo, Descartes había comprendido que desde sus “primeros años había aceptado como verdaderas muchas opiniones falsas”. De esta manera, él experimentaba una suerte de «división» entre su propio ser y todo lo que hasta entonces había tenido siempre por cierto. Esta experiencia de escisión, característica de todo proceso de cambio espiritual, es lo que Lacan (2003d) denomina como una *división subjetiva*. Esta *división* puede ser vivida de múltiples maneras. En el caso de Descartes, tal como señala la cita, ella daba origen

a una experiencia de duda e incertidumbre sobre los principios y fundamentos del propio conocimiento.

El tema fundamental al vivir una *división subjetiva* es qué es lo que se hace con ella: si se cierra, volviendo al estado previo, o se le radicaliza con el fin de vivir un cambio. Descartes opta por lo segundo. El texto de las *Meditaciones* continúa: “Por esta razón he pensado que me era forzoso tratar seriamente, una vez en mi vida, de deshacerme de todas las opiniones que antes aceptara” (p. 83).

Sin desentenderse de su incertidumbre, Descartes se sentía forzado a intentar, al menos una vez en su vida, deshacerse de todas las opiniones que hasta entonces había tenido por ciertas. Pareciera entonces que él está decidido a radicalizar completamente aquella «perdida de piso», aquella división en sí mismo, que estaba viviendo. Sin embargo, el texto continúa: “... y comenzar lo toda otra vez desde los fundamentos, si algo firme y permanente había de establecer en las ciencias” (p. 83).

En este pasaje se muestra cómo Descartes interpretó inmediatamente la situación en la que se encontraba como una oportunidad para proveerse de una nueva fuente de “fundamento”. Una oportunidad para asegurarse un nuevo piso “firme y permanente”; ya no situado en el ámbito de la religión, sino en el de “las ciencias”. De esta manera, tal como lo prescribe la primera regla del *método reflexivo* (1945a), desde un principio Descartes abordó la situación en la que se encontraba yendo a la búsqueda de algún tipo de «contenido». En esta ocasión, de algún tipo de entidad que tuviese el modo de ser de algo que está-ahí para poder afirmarse. Pero ¿cómo podrá proveerse de algo como esto?

Si Descartes había perdido su anterior fuente de fundamento, actualmente, él se encontraba completamente a la deriva ¿Por dónde podría comenzar entonces su nueva búsqueda? Ante este difícil problema, la solución de Descartes fue convertir su propia experiencia de duda e incertidumbre en un singular ejercicio al cual denominó como la *duda metódica*. Este paso puede parecer como una radicalización de su experiencia de duda. Sin embargo, puede ser interpretado también como una operacionalización de la duda que la hace más controlable. Y, que de hecho, la pone al servicio de su búsqueda de un nuevo fundamento.

A lo largo de todo el primer capítulo de las *Meditaciones*, Descartes expuso cómo fue la realización de este ejercicio de la *duda metódica* en la soledad de su hogar. Paso a paso, él

fue dudando de todo. Poniendo en suspenso los datos entregados por sus sentidos, dudó de la existencia de las cosas, de los otros y hasta de sí mismo. Aun cuando se trataba de un ejercicio controlado de la duda, esta nihilización sistemática de la realidad produjo efectos en él. Al día siguiente, comenzó su segunda meditación señalando:

La meditación que hice ayer me ha llenado de tantas dudas, que no me es posible ya darlas al olvido; y sin embargo, no veo de qué modo podré resolverlas, y me hallo como si caído de repente en el seno de profundas aguas, ni pudiera tocar el fondo con los pies, ni sostenerme a nado sobre ellas.” (p. 87).

La primera meditación ha “llenado de tantas dudas” a Descartes, que ya no le es posible “darlas al olvido”. Sin embargo, tampoco veía cuál podía ser la manera de “resolverlas”. Descartes ya no podía dar un paso atrás, ni tampoco sabía cómo seguir adelante. Al dudar de todas las cosas, había desaparecido el poco suelo que quedaba bajo sus pies y ahora se sentía realmente a la deriva. Ahora bien, el texto continúa:

Intentaré un esfuerzo a pesar de todo, y seguiré otra vez el camino en que ayer entré, apartándome de todo lo que me inspire la menor duda, como si fuera absolutamente falso, hasta que encuentre algo que sea cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta que me asegure de un modo evidente de que nada hay cierto en el mundo. Para mover el globo terrestre del lugar que ocupa y transportarle a otro, pedía Arquímedes solamente un punto firme e inmóvil; así también tendré derecho para concebir elevadas esperanzas si soy tan dichoso que puedo hallar siquiera una sola cosa que sea cierta e indudable (p. 87)

A pesar de la sensación de perplejidad que lo inunda, Descartes señalaba que continuará con lo que se había propuesto: “seguiré otra vez el camino en que ayer entré”. Sin embargo, él interpretaba inmediatamente este camino de la duda en el que ha entrado como un medio para proveerse de “algo que sea cierto en el mundo”. Descartes decía que incluso le basta tener la vacía evidencia “de que nada hay cierto en el mundo”. Haciendo alusión a Arquímedes, señalaba que tan sólo busca “un punto firme e inmóvil”, “siquiera una sola cosa”, “que sea cierta e indudable”.

Pero ¿cómo podía encontrar aquella tierra “firme e inmóvil” ahora que ya no tenía ningún pie sobre la realidad? Paradojalmente, la solución de Descartes fue salvarse de las aguas en las que se encontraba a la deriva, tirando de su propio pelo. Por medio del ejercicio de la *duda metódica*, él había ido desconectando la experiencia que tenía de las cosas y las cosas en sí mismas. Esta desconexión en el vínculo intencional con las cosas fue el primer paso para la realización del ejercicio de *reflexión* que ya había expuesto en su *Discurso* (1945a). Efectivamente, lo que Descartes propuso a continuación fue simplemente dejar de

atender a las cosas sobre las cuales había recaído la duda para volcarse reflexivamente tan sólo en la experiencia que se tenía de ellas.

A partir de esta reflexión de su vínculo con las cosas, Descartes captó efectivamente una fuente aislada e indudable de evidencia. Por más que lo engañen los sentidos, por más que todas las cosas que se le presentan fueran falsas, era imposible dudar de que al menos él las estaba experimentando, de qué él, por tanto, sí existía: “yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o la concibo” (1945b, p. 88). Hay aquí una certeza apodíctica e indubitable. Descartes ya ha obtenido aquel «contenido», aquella fuente de fundamento que buscaba.

Ahora bien, el problema que desde entonces se le presentaba a Descartes era cómo recuperar, desde este nuevo punto, todas las cosas de las que previamente se había extraído reflexivamente. Luego del vuelco sobre sí, Descartes se había aislado de todo. Se extrañó de sí mismo, de su cuerpo, de los otros y del conjunto de las cosas que lo rodean. En el párrafo siguiente al descubrimiento del *cogito*, Descartes señalaba: “Pero aunque estoy cierto de que existo, no conozco todavía con bastante claridad lo que soy” (p. 88). Por ahora, lo único que tenía era la evidencia vacía de su propio punto de mirada flotando en el vacío. ¿Cómo recuperar todo aquello de lo que se había extrañado?

La apuesta de Descartes fue intentar recuperar paso a paso las cosas, no desde sí mismas, sino desde la experiencia que él tenía de ellas, la que siempre le será indubitable. Esto es lo que realizó en lo que queda de la meditación segunda y las siguientes, considerando desde sí cuál es la experiencia que él tenía de su propio ser, de su cuerpo, de las cosas e incluso de Dios. Ahora bien, al elegir este camino no contempló el problema de que al abordar las cosas, no desde sí mismas, sino que desde sí, modificaba instantáneamente el tipo de experiencia que tendría de ellas.

Efectivamente, al contemplar todas las cosas desde la vuelta reflexiva a sí mismo, Descartes caía preso de un hechizo que lo llevaba a experimentar la realidad de un modo completamente distinto a como se le presentaba originalmente. A partir de la reflexión de su relación con la realidad, Descartes ya no se experimentaba a sí mismo en su entrega habitual a las cosas, sino como si él fuese una suerte de entidad que habita más acá de ellas, en un supuesto mundo interno con toda una espacialidad propia. Por otro lado, al contemplar las cosas ya no desde la situación original en que se presentan en su vida, sino como entidades

que comparecen frente a su conciencia, éstas tomaban la forma de *objetividades* neutras extraídas de todo su contenido significativo.

Las siguientes *meditaciones* de Descartes son el mejor testimonio de este tipo de experiencia del mundo. A partir de los problemas que ahí se abordan, se retrata vívidamente cuál es el tipo de experiencia que el ejercicio de la reflexión promueve. Se puede ver aquí como después de la reflexión, Descartes comenzaba a experimentar su propio cuerpo al modo de un contenido diferente de él mismo; tal como si se tratase un objeto externo, de carácter extenso y sujeto a leyes mecánicas. De la misma manera, los otros se le aparecían desde ahora como sujetos ajenos e impenetrables; entidades que habitarían en una suerte de más allá respecto a sus propios cuerpos. Finalmente las cosas, se le aparecían como objetividades neutras y externas, vaciadas de toda significación y tan sólo sujetas a leyes mecánicas.

Esta imagen de la realidad originada a partir de la reflexión, es la que se encuentra a la base del posterior desarrollo de las ciencias modernas. En el plano de las ciencias, el *método reflexivo* propuesto por Descartes fue tomando progresivamente la forma del *método científico*. A su vez, fue la experiencia reflexiva de la realidad, característica del hombre moderno, la que condujo tanto a la constitución como a la delimitación de los distintos «objetos» de las nuevas ciencias. Este proceso consistió en un solo movimiento pero que tuvo lugar a partir de dos líneas paralelas. Por un lado, la experiencia reflexiva de la realidad condujo a la constitución de la imagen del mundo como un campo *físico-objetivo-externo*. Esta imagen es la que contribuyó al desarrollo de las ciencias físicas modernas. Por otro lado, la experiencia reflexiva de sí mismo condujo a la imagen de un campo *psíquico-subjetivo-interno*. Esta imagen de un mundo interno es la que se encuentra a la base del desarrollo de las ciencias del espíritu; entre ellas, la psicología.

Para nosotros, es de especial importancia en este punto la constitución de la idea de lo *psíquico*. Fue en el contexto de las ciencias psicológicas, que los métodos espirituales fueron desarrollados desde fines del s. XIX. Como vemos en las mismas *meditaciones* de Descartes, el campo de la experiencia *psíquica* no es equivalente al campo de la experiencia de la realidad sin más. Se trata más bien de un ámbito más estrecho que se origina a partir del extrañamiento reflexivo de la realidad. El campo de lo psíquico es una suerte de escenario opaco que se sobrepone al horizonte abierto y macizo de la realidad.

Si se quiere ser preciso, habría que señalar incluso que el campo de lo *psíquico* ni siquiera es algo propiamente real. Tal como señala Heidegger (2007a), en la vivencia directa de la realidad no existe algo así como una *región psíquica*. En su agudo análisis de la vivencia del mundo circundante, él afirmaba: “En la simple comprensión de la vivencia no veo nada psíquico” (p. 91). Es decir, si se analiza la vivencia natural de la realidad no es posible encontrar en ella ninguna esfera objetiva que pueda ser determinada como una región especial, cualitativamente caracterizada, por la noción de lo *psíquico*. La idea de una región o un campo *psíquico* no es más que una figuración espacial, del tipo de experiencia de la realidad originada mediante la reflexión.

Desde la perspectiva de Heidegger (2007a), la oposición misma entre una realidad *física-externa-objetiva* y un mundo *psíquico-interno-subjetivo* no es más que una ficción originada por la reflexión. Sin embargo, para Descartes todo esto era un dato de hecho. Él no captaba que toda esta experiencia de la realidad se derivaba directamente del método, del medio de acceso, por el que él mismo la había abordado. Este desconocimiento fundamental era la trampa que lo mantenía atado a su hechizo.

Ahora bien, Descartes percibía en algún nivel que se encontraba frente a un espejismo. Él captaba que a pesar de haber encontrado un fundamento en la subjetividad, nada le garantizaba que la experiencia que ahora tenía de las cosas como objetividades correspondía a lo que ellas realmente son en sí mismas. Sin estar dispuesto a reducir la totalidad de lo real a la objetividad, al modo de ser que las cosas toman al experimentarlas desde nosotros mismos, en su quinta meditación se vio en la necesidad de recurrir a Dios, a la anterior fuente de fundamento, como garante de la correspondencia entre nuestra experiencia de las cosas y su realidad misma. De esta manera, al mismo tiempo que Descartes sentaba las bases de la experiencia moderna del mundo, percibía la imposibilidad de otorgarle un fundamento realmente autónomo. Esto será, precisamente, lo que más tarde intentará hacer el idealismo.

La principal contribución de Descartes frente a la crisis de la formación de su época fue, entonces, el desarrollo de un singular tipo de «método» para la dirección y reforma del propio espíritu. Este método consistía en un ejercicio de reflexión, que Descartes recomendaba aplicar principalmente en la dirección práctica de la propia vida. Sin embargo, no disponemos de ningún texto en el que él haya expuesto su aplicación en este terreno. Sólo contamos con su aplicación en el ámbito del conocimiento teórico. En este contexto, es

posible observar cómo el *método reflexivo* condujo a la experiencia de sí como *subjetividad* y de las cosas como *objetividades*, que contribuyó al desarrollo de la ciencia moderna.

Pues bien, de un modo paradójico, la invención del *método reflexivo* parece sólo haber contribuido al desarrollo del conocimiento teórico y científico, en detrimento de la dirección práctica de la vida. De hecho, la invención de este nuevo método pudo haber sido una de las causas de la casi completa desaparición de las prácticas espirituales al interior de la modernidad. Tal como señalaba Foucault (2002), el método cartesiano promovió el establecimiento de una relación exclusivamente teórica y cognoscitiva del sujeto consigo mismo, que terminó sustituyendo las aproximaciones de orden práctico y espiritual que existían previamente, tanto en la antigüedad como en el cristianismo.

Foucault plantea (2002) que a partir de «el momento cartesiano», la relación entre el *sujeto* y la *verdad* dejó de ser planteada en los términos propios de la espiritualidad, comenzando a entenderse de un modo exclusivamente cognoscitivo. Producto de esto, fueron desapareciendo todas las exigencias de transformación personal que siempre estuvieron presentes en el acceso a la verdad tanto en la antigüedad como en el medioevo. La transformación espiritual fue sustituida por el mero acceso cognoscitivo, tanto a las cosas como a sí mismo. Con ello, la antigua tradición de prácticas espirituales occidentales fue desapareciendo con el paso del tiempo. Los ejercicios espirituales fueron sustituidos desde entonces por la ciencia psicológica; centrada exclusivamente en el conocimiento teórico acerca de sí mismo.

De esta manera, en el mismo intento por secularizar las prácticas de dirección del espíritu, Descartes terminó contribuyendo a su casi completa desaparición dentro de nuestra cultura. Efectivamente, en la modernidad las prácticas de trabajo consigo mismo sólo fueron conservadas en los márgenes de la cultura; ya sea en el contexto de la religión, que desde entonces comenzó a entenderse como un ámbito privado antes que social, o en el abordaje médico de la salud mental. De este último contexto, tendrán que ser rescatadas por Freud posteriormente. Ahora bien, la principal dificultad con la que él tendrá que lidiar será precisamente la búsqueda de un método alternativo al de la reflexión.

Desde el *método reflexivo* al *método dialéctico*

La ampliación del *método reflexivo*

En los siglos siguientes a Descartes, el hechizo de la *reflexión subjetiva* se extendió por medio de sus dos reflejos. Por un lado, la imagen *objetualista* de la realidad se extendió mediante la ampliación de la interpretación de la realidad propia de las ciencias físicas a las ciencias del espíritu. Esto sucedió principalmente en Francia a partir del *sensualismo*, de E. de Condillac, el *materialismo*, de La Mettrie, C-A. Helvétius, y P. H. von Holbach, y el positivismo, de A. Comte. Por el otro, la imagen *subjetivista* lo hizo a través de la consumación del proyecto cartesiano de fundamentación de las ciencias en la subjetividad, emprendida en Alemania por el idealismo. Es en este último contexto, que a fines del s. XVIII surgió un grandioso esfuerzo por compatibilizar ambas imágenes de la realidad, intentando proveer por fin una fundamentación realmente autónoma para la modernidad (Habermas, 1989).

Esta empresa fue realizada por un conjunto de pensadores que, después de Kant (2006), comenzaron a ver en la *reflexión subjetiva* el origen de los desgarramientos y las contradicciones insalvables de la nueva época. Producto del *entendimiento (Verstand)*, que divide y separa, el hombre se había aislado de sí mismo, de los otros y de las cosas; el individuo se había separado de la sociedad y ésta de la naturaleza. La apuesta del idealismo consistió, en superar este aislamiento del individuo redoblando el método de la *reflexión subjetiva* en una *reflexión absoluta* –denominada como *razón, especulación o dialéctica*– en la que el volcamiento sobre sí mismo se extendía progresivamente desde la prisión subjetiva generada por Descartes, al otro, a la sociedad y a la totalidad de lo real, intentando recobrarlos por medio de esta vía.

La *Fenomenología del Espíritu* (2003) es el principal texto en que Hegel expuso esta radicalización de la apuesta espiritual del hombre moderno. Este texto es sumamente importante para nosotros porque a él acudió más adelante Lacan en su reformulación del psicoanálisis postfreudiano. Todos los contenidos que veremos a continuación son fundamentales para la comprensión de las posteriores propuestas de Lacan.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel relataba “el camino de la *duda*, o más propiamente, el camino de la desesperación” (p. 54) a través del que el hombre moderno lograría recobrar la realidad de la cual se ha extrañado, al interior de la unidad más amplia

del *espíritu*. Este camino, partía con la misma experiencia de *división subjetiva* que en Descartes conducía al hallazgo del *cogito*. Sin embargo, en esta ocasión Hegel planteaba la vuelta reflexiva del *cogito* sobre el *cogitatum* –es decir, del «acto» de pensar sobre el «contenido» pensado– de un modo completamente impersonal, como la escisión y la reunión entre el lugar del *saber* y de la *verdad*. A partir de esto, situaba la *reflexión* en una dialéctica impersonal que trascendía los límites de la autoconciencia individual cartesiana.

En los primeros capítulos de la *Fenomenología* (2003), Hegel mostró cómo a partir de esta formulación impersonal de la *reflexión* era posible superar el problema del *subjetivismo cartesiano*. Esto lo realizó a partir de una recreación del momento en el cual la conciencia cobraría por primera vez un saber acerca de sí misma; es decir, del momento en el que surgiría la *auto-conciencia* o, lo que es lo mismo, de la *subjetividad*. Hegel afirmaba que en un primer momento sólo existiría una *conciencia natural* que viviría completamente volcada en el mundo que la rodea relacionándose directamente con las cosas. En este primer momento, la *verdad* de la conciencia se encontraría completamente fuera de ella; en el terreno de las cosas. En este contexto, la *conciencia natural* sólo se recobraría a sí misma devorando a la *cosa natural* que se le enfrenta. Esta aniquilación permitiría un primer re-encuentro reflexivo entre el lugar de su *saber* y su *verdad*, que daría origen a la primera forma de la autoconciencia.

Ya en esta primera forma de autoconciencia es posible ver cómo Hegel sitúa la reflexión en un terreno que trasciende el terreno de la subjetividad individual. La *conciencia natural* toma conciencia de sí misma a partir de una reflexión en el que la *cosa natural* queda incorporada a su subjetividad. Pero Hegel no se detenía ahí. Él afirmaba (2003) que si la *conciencia natural* había logrado reconocerse a sí misma en la *cosa natural* que asimilaba era porque esta última, de algún modo, ya presentaba las mismas determinaciones que ella. La *cosa natural* era algo más que una simple cosa: era un objeto de apetito y deseo. Pues bien, sólo la presencia de otra conciencia pudo haber elevado la experiencia de las cosas a objetos de apetito o de deseo. De esta manera, en el origen de la primera forma de autoconciencia ya estaba implicada la existencia de otra conciencia; de un *alter ego*.

Al incluir a otra conciencia, Hegel (2003) hacía ahora depender la recuperación de la conciencia de sí no sólo de las cosas en las cuales ésta afirma su ser, sino también de otra subjetividad. La *verdad* de la propia conciencia se encontraba nuevamente afuera: en un *alter*

ego. Por ello, el juego de la reflexión se veía nuevamente ampliado: ahora desde el reconocimiento de sí en las cosas, al reconocimiento de sí de parte del otro. Es este último el que ahora deberá ser negado para recobrar la unidad entre el *saber* y la *verdad*. Este es el motivo que da inicio a la famosa descripción hegeliana de la lucha a muerte entre el amo y el esclavo. Lo que está en juego en las distintas etapas de esta lucha es siempre el ir y venir, el encuentro y el desencuentro, entre el lugar del propio *saber* y de la *verdad*. Sin embargo, luego de exponer distintas etapas de esta lucha, Hegel señala que cada una necesita de la otra para obtener su propio reconocimiento. La aniquilación del alter ego no brindaría el reconocimiento de sí buscado. Por ello, finalmente se llega a una tregua en la que ambas conciencias "se reconocen como reconociéndose mutuamente"(p. 115). Cada cual alcanza su propio reconocimiento, reconociendo el ser del otro que lo reconoce.

El camino descrito por Hegel en la *Fenomenología* (2003) consistía, entonces, en este proceso de progresiva ampliación de la *reflexión* a partir de aquel juego de escisión y reunión entre el lugar de un *saber* y la *verdad*. A lo largo de este camino, la *reflexión subjetiva* cartesiana era ampliada primero en una reflexión que abarcaba al objeto mismo; a la cosa natural. Luego, ésta reflexión se ampliaba nuevamente en la *reflexión intersubjetiva* del amo y el esclavo. Y así sucesivamente la reflexión seguía ampliándose hasta que finalmente se llegaba a una *reflexión absoluta* en la que la conciencia individual se recobraba a sí misma a partir del conjunto de las cosas. Esta *reflexión absoluta*, es la que Hegel designó con la idea de un *sujeto del saber absoluto*.

Es importante que nos detengamos un momento en el sentido de la noción hegeliana del *sujeto* o del *saber absoluto*, ya que este término será fundamental en el capítulo cuarto de nuestra investigación cuando debamos revisar el sentido de la idea lacaniana del *sujeto supuesto al saber*. Con la idea de un *sujeto* con un *saber absoluto*, Hegel no designaba como se podría suponer la existencia de un *sujeto* o un *saber* en particular, sino más precisamente un *acto*, una *actividad*. Se trata de la ejecución de la más amplia forma de *reflexión*, que si hubiese que suponerle un sujeto ese sería Dios, quien en su acto de pensarse a sí mismo da origen a la realidad.

Para dar cuenta de esta *reflexión absoluta* que designa la idea del *sujeto* y del *saber absoluto*, Hegel finalizó su *Enciclopedia* (2005) con la famosa cita de la *Metafísica* aristotélica que describe aquel *acto* en que Dios se piensa a sí mismo:

Pero el pensar que es puro para sí mismo, es un pensar de lo que es más excelente en sí mismo y para sí mismo; y cuando más el pensar es puro para sí mismo, tanto más es pensar de lo más excelente.

Pero el pensamiento se piensa a sí mismo por recepción de lo pensado. Y él es pensado en tanto contacta y piensa, de modo que el pensamiento y lo pensado es lo mismo. Pues el recipiente de lo pensado y de la esencia es el pensamiento. Él actúa en tanto tiene, de modo que aquello [el obrar, la actividad] es más divino que aquello que la razón pensante cree tener. La especulación es así lo más satisfactorio y mejor. Si pues Dios se encuentra siempre en ello, como nosotros a veces, él es admirable; y sin más, más admirable. Y así está él en ello.

Y también hay en él vida. Pues la actividad del pensamiento es vida. Y él es la actividad. La actividad que se dirige a sí misma es su vida más excelente y eterna. Y nosotros decimos que Dios es la vida eterna y mejor. A Dios por tanto le conviene la vida y existencia continua y eterna. Pues esto es Dios. (Hegel, 2005, p. 605).

En el primer párrafo el pasaje habla de “el pensar”; es decir, del *acto* de pensar. Y describe este acto de pensar como un tipo de pensar particular: éste es “puro para sí mismo”. Se trata de un pensar que se piensa únicamente a sí mismo. Es una reflexión absoluta que sólo versa sobre sí misma. Esto es lo que se estima que lo haría un pensar “de lo más excelente”.

En el segundo párrafo, se señala que la recursividad de este pensar no implica que éste carezca completamente de un contenido. Lo que sucede es que este contenido no es otra cosa que él mismo: “el pensamiento y lo pensado es lo mismo”. En el pensar que se piensa a sí mismo, el pensamiento es al mismo tiempo el recipiente y el contenido de lo pensado. Sin embargo, se señala también que el *acto* de pensar tiene un privilegio por sobre el *contenido*; el acto de pensar es “más divino que aquello” que es pensado. El acto de pensar acerca de sí mismo, que aquí Hegel denomina como “*especulación*”, es “lo más satisfactorio y mejor”. Es tan perfecta que Dios mismo resulta admirable porque él “se encuentra siempre en ello”, a diferencia de nosotros que solo podemos a veces. Dios es aquel que siempre está *reflexionando*: “Y así está él en ello”.

En el tercer párrafo, se señala que el hecho de que Dios solo especule, no implica que en él no haya vida: “Y también hay en él vida. Pues la actividad del pensamiento es vida. Y él es la actividad”. Hay vida en Dios porque su pensarse a sí mismo no es otra cosa que una actividad, y todo acto es vida. De hecho, la actividad que recae sobre sí sería la “más excelente y eterna”, porque no depende de nada más. Por eso, “decimos que Dios es la vida eterna y mejor”; aquella que posee “la vida y la existencia continua”.

La *Fenomenología del Espíritu* (2003) era entonces la descripción de aquel camino de progresiva ampliación de la reflexión, que comienza con la *reflexión subjetiva* de la conciencia natural y termina con la *reflexión absoluta* de Dios pensándose a sí mismo. Como queda claro en la cita del último párrafo de la *Enciclopedia* (2005), el tema que aquí estaba en juego era siempre el de una «acción», una «actividad», un «obrar». Eran las sucesivas formas de del acto reflexivo las que daban origen a las diversas *figuras de la conciencia* que se describían a lo largo del camino de la *Fenomenología*.

Ahora bien, en el texto de la *Fenomenología* (2003) no quedaba tan claro el hecho de que las descripciones ahí presentadas eran tan sólo el resultado de la aplicación de un método particular. Esto ya sucedía en las *Meditaciones Metafísicas* (1945b) de Descartes, en las que había que ir desentrañando paso a paso cómo las descripciones presentadas eran el resultado de los distintos pasos del *método reflexivo* expuesto en el *Discurso del Método* (1945a). En el caso de la *Fenomenología* (2003), Hegel abordó en la Introducción cuál es el método que existe a la base de los desarrollos del texto. Ahí describía este método como un “comparar la conciencia consigo misma” (p. 57) o un “examinarse a sí misma la conciencia” (p. 58). Esta reflexión de la conciencia es la que él denominaba como un “movimiento *dialéctico*” (p. 58). Sin embargo, a lo largo del texto Hegel no iba presentando sus desarrollos como el mero resultado de la aplicación de un método en particular.

En la obra de Hegel existía una suerte de elevación del tema del método que contribuyó, paradójicamente, a un desdibujamiento de su importancia. Para Hegel, la *dialéctica* no era simplemente un método de dirección del espíritu, como el *método reflexivo* lo era para Descartes. La *dialéctica* era para él nada menos que la lógica que articula el devenir de la realidad (Hegel, 2005). Ahora bien, esta elevación de la *dialéctica* en realidad no hacía más que despojarle de su estatuto metódico. En manos de Hegel, la *dialéctica* dejaba de designar una forma particular de dirigir el espíritu –como lo era en Sócrates y Platón–, y se convertía en una suerte de ley universal.

De esta manera, si bien los desarrollos de la *Fenomenología* (2003) suponían en cada una de sus etapas la *lógica dialéctica* (De la Maza, 2002), en ellos se desdibujaba el carácter metódico de ésta última. De un modo más acentuado que en las *Meditaciones* (1945a), en la *Fenomenología* no se presentaban las descripciones de la conciencia como el tipo de experiencia de sí obtenida a partir de la aplicación de un método particular. En este texto no

se describe a alguien que realiza un *ejercicio espiritual*, sino que se describe un recorrido de la conciencia que respondería a una suerte de legalidad universal.

Desde la época de Hegel, se comenzó a producir de hecho un progresivo encubrimiento del tema «metódico» de la *reflexión* por el problema «antropológico» de la *auto-conciencia* o de la *subjetividad*. Ya en Hegel, el tema de la *reflexión* era abordado fundamentalmente bajo la rúbrica del problema de la *auto-conciencia*. Se producía así un primer desplazamiento del problema. Tal como veremos, posteriormente este tema fue retomado tanto por Marx, al interior de la filosofía, como por Freud, en el contexto de la psicología. Sin embargo, ambos ni siquiera lo plantearon bajo el título de la *auto-conciencia* —en el que aún se aludía a la vuelta reflexiva de la conciencia sobre sí misma—, sino tan sólo como una problematización en torno a la *conciencia* sin más. De esta manera, en tan sólo dos generaciones, el tema «metódico» de la *reflexión* terminó quedando casi completamente encubierto por el tema «antropológico» de la *conciencia*.

Formación moderna y ejercicios espirituales

Ahora bien, el hecho de que Hegel omita la propuesta cartesiana de un método de dirección del espíritu, no implicaba que él no realizara propuestas de orden práctico; incluso que abordara el tema de la dirección espiritual. Por el contrario, Hegel (2003) mismo señalaba, en el Prólogo de la *Fenomenología* (2003), que el recorrido ahí descrito no era otra cosa que una exposición del nuevo camino de *formación* (*Bildung*) planteado para el hombre moderno. Es decir, las descripciones de la *Fenomenología* estaban directamente relacionadas con una serie de propuestas de orden práctico.

Luego de la crítica cartesiana a la formación (1945a), desde Rousseau (2005) hasta Hegel (1987), se fue elaborando una nueva idea de formación para el hombre europeo. Esta propuesta es la que según Hegel (2003) se encontraría expuesta de un modo científico y sistemático al interior de su *Fenomenología*. Es decir, la sucesión de experiencias narradas en este libro serían las que se encuentran a la base del conjunto de prácticas que llevan al hombre moderno a formarse como persona. Esta es la causa de que este texto haya recibido tanta atención dentro del pensamiento moderno y contemporáneo.

Pues bien, ¿cuáles eran las características de esta propuesta de formación? Para Hegel (1987), la *formación* debía consistir en un camino de progresiva renuncia al nivel de la

particularidad del apetito y del deseo, en vistas a recobrar a sí mismo desde el horizonte de la universalidad del espíritu. Esta renuncia y reencuentro consigo mismo en lo universal tendría lugar por medio de dos vías concretas: por un lado, la formación teórica y, por otro, la formación práctica. La primera consistiría fundamentalmente en el conocimiento teórico; la segunda, exclusivamente en el trabajo.

Tal como lo planteaba Hegel (1987), el objetivo de la formación teórica es que el hombre trascienda el nivel de su individualidad, recobrándose a sí mismo y a las cosas que lo rodean a partir de la mediación del saber sedimentado por la cultura a lo largo de la historia. Una vez más, la idea es sustituir la relación directa con las cosas por una relación reflexiva en la que éstas son consideradas desde la mediación del saber acumulado por el hombre dentro de la historia. Para este fin, Hegel recomendaba, por ejemplo, el estudio del mundo antiguo ya que éste

contiene al mismo tiempo todos los puntos de partida y todos los hilos de retorno a sí mismo, de la familiarización con él y del reencuentro de sí mismo, pero de sí mismo según la esencia verdaderamente general del espíritu (Hegel en Gadamer 2003, p. 43).

El objetivo del estudio teórico es la trascendencia de la realidad directa, la “partida” desde el lugar en que se habita a un mundo extraño, pero no para perderlo. Por el contrario, esto se realiza con el fin de recobrar a sí mismo, con la expectativa de un “retorno a sí mismo, de un “reencuentro de sí mismo”, a partir de este recorrido. En este camino espiritual, el hombre no se apropia de su situación mediante la agudización de su presencia en el instante, sino a partir de este recorrido reflexivo por el mundo.

Esto mismo es lo que se busca también en la esfera de la formación práctica restringida al ámbito del trabajo. Mediante el trabajo, el hombre trascendería el nivel de la relación singular con las cosas propio del apetito. Nuevamente, esto es realizado con el fin de recobrar a sí mismo y a las cosas en un nivel de universalidad. A partir del trabajo, las cosas son recobradas bajo la forma socializada de los productos. A su vez, a partir de estos productos la conciencia puede reconocerse a sí misma en el mundo social del trabajo. Como dice Hegel, la autoconciencia “a través del trabajo llega a sí misma” (2003, p. 120). Al igual que la formación teórica, la formación práctica mediante el trabajo es planteada entonces como un camino de retorno reflexivo a sí mismo a partir del mundo. Esta interpretación del trabajo tiene gran relevancia ya que es la que más adelante adoptará Marx en su paso desde la filosofía al ámbito de la *praxis*.

Por medio de su formación teórica y del trabajo, el hombre moderno trascendería, entonces, el nivel de la particularidad recobrándose a sí mismo a partir de la mediación universal de la cultura o el espíritu. La relación directa con las cosas es sustituida por una relación reflexiva. Hegel plantea esto porque él piensa que la única forma de trascender el sometimiento del hombre a las cosas es mediante la incorporación de éstas en el reino del espíritu. Sin embargo ¿esto no conduce ahora a un sometimiento de las cosas?

Ya es el momento de realizar una breve evaluación de estas propuestas. Según Hegel (2003), el camino de formación descrito en la *Fenomenología* consistiría en un arduo trayecto de desasimio y abandono de sí mismo. Tan sólo trascendiendo la experiencia de sí en el objeto, en el otro, en la sociedad y en la naturaleza, el hombre recobraría aquella realidad de la cual se vio extrañado. Pero este intento por recobrar la realidad ¿era realmente un camino de desasimio y abandono de sí mismo?

La propuesta hegeliana de formación parte de una intuición correcta. En ésta la búsqueda de sí ya no era situada en el aislamiento de una autoconciencia, tal como sucedía en Descartes, sino en el horizonte histórico y social al que el hombre pertenece. Sin embargo, el problema es que este aumento del foco desde el individuo al mundo humano se llevaba a cabo a partir de una ampliación de la *reflexión subjetiva* en la que toda alteridad era reducida constantemente a ser tan sólo un medio para recobrase a sí mismo.

Luego de aquella primera *división subjetiva*, en la que la *conciencia natural* se extrañaba de sí misma y de la realidad, lo que Hegel proponía no era un camino de retorno a las cosas, sino la apuesta de recobrar a éstas a partir de sí mismo. Radicalizando la apuesta de Descartes, su propuesta consistía en seguir hacia adelante, en intentar recobrar lo que se ha perdido por medio de una reflexión que ahora él venía a ampliar desde el reconocimiento de sí en la autoconciencia al reconocimiento de sí en el conjunto de las cosas. Desde esta perspectiva, la realidad del otro era reducida a la de un *alter ego*; el mundo social, se convertía en un mero campo de reconocimiento; y la realidad natural, en un horizonte de expresión del espíritu. Claramente, este tipo de experiencia de las cosas no era el efecto de un camino de abandono de sí mismo, sino todo lo contrario. Era más bien una suerte de subjetivación de la realidad. Tal como señalará Lacan, se trataba de hecho del desarrollo de “un dominio cada vez más elaborado” (2006a, p. 113) que reduce todas las cosas, toda alteridad, a la propia búsqueda de reconocimiento.

Otro problema de la propuesta hegeliana fue la omisión del proyecto cartesiano de un método de reforma del espíritu, y la consecuente restricción de la *formación* al ámbito del estudio teórico y el trabajo. En el proyecto de formación que proponía Hegel, el hombre moderno sólo se formaría a sí mismo por medio del estudio y el trabajo. ¿Cómo es posible entender esta pobreza en los medios de formación?

Tal como hemos visto, a partir de la época de Descartes todos los *ejercicios espirituales* existentes al interior del cristianismo fueron progresivamente sustituidos por el conocimiento teórico de sí mismo. Desde esta perspectiva, el tema de la dirección espiritual parecía ser equivalente entonces al problema del autoconocimiento; es decir, un asunto que concierne a la formación teórica y no a la formación práctica. Por ello, esta última no contemplaba la realización de ningún tipo de práctica espiritual, y quedaba reducida exclusivamente al trabajo.

Esta reducción de las prácticas espirituales al conocimiento teórico, produjo a su vez una singular modificación en la manera de comprender la formación teórica. Para Hegel, al igual que para todos los autores románticos, la formación teórica era entendida como una suerte de experiencia espiritual. Así, desde Hegel hasta Nietzsche, se produjo una suerte de espiritualización del conocimiento teórico, que de alguna manera sigue presente hasta la actualidad en los ambientes académicos. Goethe era el paradigma de esta espiritualización de la teoría: era el hombre que siempre está en juego, que siempre trabaja consigo mismo, pero sin disponer de ninguna práctica concreta.

No es fácil investigar cual era la posición de Hegel respecto a los *ejercicios espirituales*. En términos generales, la idea de la *contemplación* que él sostiene parece ser en muchos aspectos una suerte de secularización de las prácticas contemplativas propias del cristianismo. Sin embargo, en su obra existen pocos pasajes en los que él haga referencias a este tipo de prácticas. Por ello, una de las mejores formas de conocer cuál era su posición al respecto es revisando las consideraciones que él sí realiza respecto a los ejercicios de meditación oriental. Este trabajo fue realizado con gran rigurosidad por el filósofo e indólogo W. Halbfass (2013), quien analizó en detalle los puntos de encuentro entre la filosofía occidental e india, especialmente al interior del romanticismo.

Tal como señala Halbfass, la aproximación de Hegel a las prácticas espirituales orientales estuvo completamente mediada por su posición crítica respecto a la propuesta

espiritual del romanticismo. El tema central que se encontraba en disputa era la idea romántica de una reconducción de la *subjetividad* individual al ámbito de lo *absoluto*. Esta idea es la que en esta época condujo a autores románticos, como los hermanos Wilhelm y Friedrich Schlegel, a una exaltación y mistificación de la espiritualidad oriental que desde su interpretación caminaría en esta misma dirección. A diferencia de ellos, Hegel no fue indólogo ni estudió sánscrito, pero siempre estuvo muy informado sobre las traducciones, crónicas e investigaciones que cada vez aparecían más en su época. Estudió estos temas en detalle en sus *Lecciones sobre la historia de la Filosofía* (2002) y realizó una extensa reseña de más de cien páginas a los ensayos de W. von Humboldt sobre el *Bhagavadgītā*.

El cuestionamiento que Hegel realizó al romanticismo, fue parte de su propio distanciamiento y diferenciación respecto a la filosofía de su compañero F. Schelling. Ambos autores compartieron durante sus primeros años el anhelo romántico de desarrollar un sistema de filosofía en el que el *sujeto* individual fuese elevado al plano universal de lo *absoluto*. Sin embargo, en la *Fenomenología del Espíritu* (2003), en un pasaje que se ha interpretado como una alusión tácita a la filosofía de Schelling, él cuestionó el intento de “hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos” (2003, p. 15). Por medio de esta metáfora, Hegel cuestionaba el camino de reconducir la *subjetividad* individual a un *absoluto* abstracto e indiferenciado, tal como lo pretendería la filosofía de Schelling.

En la *Fenomenología*, Hegel también había intentado reconducir el *sujeto* al *absoluto*, pero de un modo en el que no se liquidara lo que él consideraba como el principal logro espiritual de occidente: la noción de un *individuo* diferenciado y concreto. Como hemos visto, esto se lograría mediante la ampliación de la *reflexión subjetiva* en una *reflexión absoluta* que abarca el campo de los *objetos*, pero siempre conservando y manteniendo el lugar del propio *sujeto*.

A partir de esta rivalidad con la filosofía de Schelling y el romanticismo, al abordar el tema de las prácticas espirituales orientales Hegel señaló que estas conducirían a un «retorno» del *sujeto* al campo de la unidad indiferenciada de la *conciencia natural* (Halbfass, 2013). Este camino que se opondría completamente al de la recuperación «reflexiva» del sujeto en una experiencia de lo *absoluto* que mantiene y conserva la diferencia. En su crítica,

Hegel opone entonces un camino espiritual de «retorno» a la experiencia original y otro de «reflexión», y señala que tan sólo el segundo conserva y le da su lugar al *sujeto*.

Esta oposición que hace Hegel entre un camino de espiritual de «retorno» y otro de «reflexión» es muy importante, ya que es precisamente la que será retomada posteriormente por los primeros autores críticos de su filosofía. En relación al tema del *sujeto*, la postura de Hegel era que al negar la reflexión las prácticas espirituales orientales promovían una aniquilación de la identidad personal. Para él, el acto de reflexión sobre sí mismo era el requisito de toda forma de individuación. No hay *individualidad* ni *subjetividad* si no hay *reflexión*. La ausencia de reflexión sería equivalente a la aniquilación de la individualidad. Esta suposición es la que llevaba a Hegel a afirmar que en el mundo oriental “el hombre no ha sido pensado” (Hegel en Halbfass, 2013, p. 162).

En su crítica a las prácticas orientales, Hegel hacía equivaler entonces el problema de la *reflexión* con el de la *individuación* o la *subjetividad*. Sin embargo, como veremos, la reflexión no es en ningún caso la única forma de *individuación*. Ahora bien, esta confusión ya presente en la filosofía de Hegel, es la que motivará que las principales críticas al método de la *reflexión* sean planteadas posteriormente al modo de un cuestionamiento a la *subjetividad*; bajo la forma de una crítica a la *conciencia*, en la obra de Marx y de Freud, o como un cuestionamiento al *yo*, la *subjetividad* o el *humanismo*, tanto en Kojève (2003) como en Lacan (2006a). Volvamos nuevamente al tema de las prácticas.

En su comentario del *Bhagavadgītā*, Hegel abordó las prácticas espirituales orientales con un cierto nivel de detalle. Él era plenamente consciente de la prioridad que las prácticas espirituales tenían dentro de la religión y la filosofía oriental. Por ello, tematizó la función específica que la práctica de la meditación tendría en esta forma de espiritualidad. Lo que él tenía en mente en este abordaje eran principalmente las prácticas de meditación yóguica sin objeto. Estas consisten en aquellos ejercicios en los que a partir de distintos tipos de recursos como la respiración, se busca disociar la *atención* de la persona de la *voluntad*, que la aferra a ciertos contenidos mentales. Es decir, estas se agrupan en el segundo tipo de prácticas que habíamos distinguido en el apartado sobre Descartes.

Hegel propuso que estas prácticas podrían ser denominadas como ejercicios de *devoción abstracta* (Halbfass, 2013). Según él, estos ejercicios de devoción conducirían a un completo vaciamiento de todos los contenidos positivos de conciencia. Este vaciamiento de

la mente, era interpretado por Hegel como un aislamiento de la realidad positiva y concreta. La *devoción abstracta* sólo conduciría a una absorción pasiva en una pura *nada abstracta*. Sin embargo, esta *nada abstracta* no sería el verdadero *absoluto*, sino tan sólo el resultado de un mero ejercicio de abstracción mental. El verdadero *absoluto* es aquel que conserva y mantiene la existencia de los «contenidos» positivos de conciencia. A diferencia de este tipo de meditación, la verdadera contemplación de lo *absoluto* sería aquella que brinda al mismo tiempo una experiencia de la *nada* como de los «contenidos» positivos de conciencia.

Como se puede ver, Hegel tenía una oposición bastante crítica respecto a las prácticas del yoga. Ahora bien, su posición era algo más matizada de lo que parece hasta el momento. Por otro lado, él considera que una de las mayores dificultades de la orientación espiritual de la modernidad era precisamente su excesivo subjetivismo y la consecuente pérdida de arraigo en la realidad. Por ello, él afirmaba que el conocimiento de espiritualidad oriental podría ayudar a ahogar el narcisismo de la *subjetividad* europea en el vacío de la *nada* (Halbfass, 2013). Sin embargo, este alcance era solo un matiz dentro de una postura fundamentalmente crítica.

Como afirma Halbfass (2013), para Hegel

El yoga busca inmediatez, [...] un retorno al ser puro e indeterminado, idéntico a la Nada absoluta. Representa «quietismo», «misticismo», y recogimiento «meditativo», nociones diametralmente opuestas a la orientación hegeliana (p. 164).

Ahora bien, la crítica de Hegel a las prácticas de meditación oriental era realizada con bastante desconocimiento de causa. En su crítica, él no tenía en cuenta por, ejemplo, la gran diferencia existente entre las diversas técnicas yóguicas, y entre estas prácticas y las propuestas por el budismo. Hegel tuvo de hecho un conocimiento muy limitado del budismo. Él pensaba que las prácticas budistas tenían la misma orientación que las del yoga, sólo que de un modo más radical. Sin embargo, si bien ambos tipos de prácticas brotan de una fuente común (Eliade, 2013), las técnicas budistas surgen precisamente a partir de un cuestionamiento radical a la misma idea de la *nada*, que él critica.

La idea abstracta de la *nada* existió efectivamente dentro de la espiritualidad oriental. Esta condujo en la antigüedad a una dirección ascética en las prácticas en la que efectivamente parecía promoverse una suerte de aislamiento teórico del hombre respecto al mundo. Fue precisamente por ello que los antiguos budistas como Nāgārjuna (2011) distinguieron entre la idea de la *nada* y la de la *vacuidad* (*śūnyatā*). Tal como señala Nishitani

(1999), la noción de *vacuidad* alude a una idea de la *nada* completamente distinta a la que tiene en mente Hegel. La *nada* propia de la *vacuidad* no es una suerte de campo vacío en el que se han desalojado todas las cosas mediante un ejercicio de abstracción mental, sino la forma de experiencia más plena de las cosas. Se trata de una experiencia de la *nada* que se da al unísono de una experiencia positiva del *ser*.

La noción budista de la *vacuidad* incluye la *nada*, ya que se trata de un «campo» de experiencia en el que comparecen los distintos contenidos. Pero no se trata de una *nada* abstracta. Por el contrario, es un campo en el que se vive una suerte de acrecentamiento de la realidad de las cosas, tal como si las cosas se hiciesen más macizas. Esto ha sido descrito comúnmente a partir de la graciosa imagen de estar nadando en una piscina de oro y manteca. En la experiencia de la *vacuidad*, los colores se hacen más brillantes, los contornos más definidos. Se tiene una experiencia de la realidad similar a la de un día después de la lluvia.

Pues bien, desde el budismo se piensa que este tipo de experiencia de la realidad se obtiene, precisamente, cuando se deja a un lado toda forma de reflexión (Nishitani, 1999). Desde esta tradición, se afirma que el resultado de la reflexión es una suerte de estrechamiento del campo de la experiencia. El horizonte abierto de las cosas quedaría reducido a un estrecho escenario artificial. Como dice Chögyam Trungpa (2011), desde entonces comenzamos a movernos por el mundo como si cada cual portara una suerte de escenario portátil, que despliega en cada ocasión con los otros.

Como veíamos al tratar a Descartes, este escenario, estrecho y opaco, no es otro que el de la supuesta región *psíquica*. La experiencia ilusoria de un campo *psíquico*, surge cuando nos extraemos reflexivamente de la realidad y comenzamos a experimentar las cosas como si fuesen contenidos que comparecen en una región subjetiva de conciencia. Es como si desde nosotros mismos se extendiese una suerte de babero subjetivo sobre el cual se presentan las cosas. La noción de *vacuidad* alude al campo de experiencia que es previo a esta escenificación de la realidad en el que se da la experiencia *psíquica*. Es una suerte de «más acá» radical respecto al campo *psíquico*. Un horizonte más amplio, que es descrito comúnmente a partir de una sensación de *espaciosidad* (Chögyam Trungpa, 2011).

La noción de *vacuidad* es irreductible por esencia a toda definición conceptual, ya que esta apunta a aquel «más acá» de la realidad, previo a toda *re-presentación*. Por ello, los maestros budistas dan cuenta de él a partir de una serie de sentencias que deben ser entendidas

más bien como paradojas. El núcleo de estas sentencias es el hecho de dar cuenta de las cosas suprimiendo toda forma de reflexividad (Nishitani, 1999). Para dar cuenta del ser de las cosas naturales, se señala por ejemplo que: «El fuego no quema al fuego», «el agua no moja el agua», «el ojo no ve al ojo». Por medio de estas sentencias se apunta a la experiencia que se tiene de las cosas tal como ellas son «en» sí mismas y «desde» sí mismas. Es a esto mismo lo que apunta el poema de M. Basho:

El asunto del pino
apréndelo del pino,
y el del bambú
del bambú

La única forma de comprender el “asunto del pino”, es situándose «en» y «desde» el pino mismo. ¿Pero cómo se realiza esto? En el caso de las sentencias sobre el fuego, el agua y el ojo, es cierto que el fuego quema, el agua moja y el ojo ve. Pero si experimentamos el fuego desde sí mismo, y no a partir de lo otro —en este caso, no a partir de lo quemado—, percibimos que éste, en su propio acto de ser, no se quema a sí mismo. El fuego no se quema a sí mismo porque su mismidad no es la de una auto-identidad reflexiva. El fuego siempre se tiene a sí mismo «en» y «desde» sí mismo, y desde ahí se relaciona con lo otro.

Lo más radical de la doctrina budista de la *vacuidad* es el hecho de señalar que esto mismo sucede también con el hombre (Nishitani, 1999). A diferencia de Hegel (2003), desde el budismo se señala que la mismidad del hombre tampoco es constituida a partir de un acto de reflexión. Esto no implica una negación del ser individual. Por el contrario, lo que la meditación budista busca es precisamente un aumento de la propia presencia entre las cosas. La convicción que existe a la base es que si se intenta afirmar la individualidad a partir de la reflexión, con este mismo acto ya no se afirma la verdadera individualidad.

Tal como señala el maestro Sh. Suzuki: "If you reflect on yourself, that self is not your true self any more." (2010, p.128). En el instante en que volcamos nuestra relación con la realidad desde las cosas hacia nosotros captamos efectivamente un *sí mismo*. Eso es cierto. Pero el problema es que ese *sí mismo* que se auto-conoce reflexivamente no es el verdadero *sí mismo* que vive en la realidad, sino tan sólo un contenido *psíquico* o *mental* de carácter irreal. El *sí mismo* que se conoce a *sí mismo*, ya no es el verdadero *sí mismo*. Para apuntar al verdadero *sí mismo*, a aquel que efectivamente está en la realidad, habría que decir que éste es más bien un «conocer sin conocer».

Desde la perspectiva de la *vacuidad*, la práctica de la meditación no puede consistir entonces en un ejercicio de inmersión de la subjetividad en un campo vacío de la nada. Por el contrario, lo que se busca es retornar a aquel «más acá» en el que se agudiza la presencia de sí mismo y de las cosas. Es por ello que la meditación se realiza con los ojos abiertos y a medida que se va progresando se va levantando la mirada para finalmente llegar a meditar en medio del entorno. La idea es poder estar plenamente «ahí», en aquel campo primario en el que uno vive con las cosas, sin ninguna reflexión que estreche este espacio.

Esta breve revisión de las consideraciones de Hegel acerca de las prácticas espirituales orientales, permite mostrar cuál era el centro de la propuesta espiritual que se había iniciado con Descartes y que él mismo había radicalizado. Como se puede ver el tema que aquí está siempre en juego es el de la reflexión. En su crítica a la espiritualidad oriental, Hegel señalaba que la meditación no era más que un ejercicio de abstracción de la realidad y negación de la subjetividad. Frente a ella, proponía un camino de formación espiritual que consistía en la progresiva ampliación de la reflexividad. Sin embargo, desde la perspectiva budista, la abstracción y la negación de la subjetividad son precisamente el resultado de la reflexión. La práctica espiritual debiera consistir entonces en un progresivo abandono de toda forma de reflexividad. Pues bien, esta misma dirección es la que adoptará la siguiente generación de pensadores occidentales, quienes desarrollarán una dura crítica a la tradición que va desde la filosofía de Descartes hasta la de Hegel.

Primeras críticas a la *reflexión*

A lo largo del s. XIX comenzaron a aparecer las primeras críticas a la apuesta de la modernidad. Las obras de Marx, Kierkegaard y Nietzsche surgieron como una reacción en contra de la supuesta superación idealista de las contradicciones de la modernidad, que sólo parecía haber tenido lugar en la cabeza de Hegel. Tal como señalaba Habermas (1989), desde distintas perspectivas todos ellos cuestionan la idea de

un espíritu que no hace más que arrastrar al remolino de la relación absoluta consigo mismo todas las contradicciones que rompen en la actualidad para quitarles realidad [...] y despojarlas de toda su gravedad (p. 72).

Haciendo frente a la filosofía de Hegel, estos distintos autores buscaron recuperar distintos aspectos de la realidad que se resisten a ser reducidos a cualquier forma de

reflexividad. Marx rescató la *materialidad* de las bases económicas; Kierkegaard la singularidad de la *existencia histórica individual*; y Nietzsche la fuerza de lo *dionisiaco*. Distintos aspectos que nos traen de vuelta desde el ensimismamiento reflexivo a la realidad concreta.

El camino adoptado por estos autores es sumamente importante para nosotros por dos razones. Por un lado, porque ellos abren por primera vez la ruta que transitará Freud unos años más tarde, a partir de su tematización sobre la *sexualidad* y lo *inconsciente*. Por otro, porque este camino transitado por todos ellos es el mismo que Lacan volverá a recorrer más adelante, específicamente, en la época de su enseñanza desarrollada a partir de los años '60 cuando recurra a la noción de lo *real* para replantear el psicoanálisis.

Marx ocupa un lugar de transición dentro de estos autores. Él se sitúa a medio camino entre la defensa del proyecto de la modernidad y la búsqueda de una nueva alternativa. Por un lado, Marx creía firmemente en los ideales de la modernidad representados por la filosofía que va desde Descartes a Hegel (Berman, 1995). Sin embargo, percibía con claridad cuáles eran sus dificultades, y cómo la supuesta superación idealista de las contradicciones de la modernidad sólo había tenido lugar en la cabeza de Hegel. Por ello, él propuso dar un paso desde el ámbito de la teoría al terreno concreto de la *praxis*.

Como hemos visto, después de Descartes la filosofía tomó la forma de una actividad exclusivamente teórica que condujo incluso a una suerte de espiritualización del conocimiento. Durante todos estos años, se produjo una suerte de espejismo en el que el mero acceso teórico a una idea era confundido con su realización dentro de la realidad concreta. Marx fue de los primeros autores en romper este espejismo. En su onceava tesis sobre Feuerbach, él denunciaba:

“Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx, 1938, p. 445).

A partir de este paso, Marx recuperaba la preocupación cartesiana por ofrecer antes que una determinada teoría, algún tipo de práctica de transformación concreta. La única diferencia es que en esta ocasión, él ya no la situaba en el terreno de la dirección de la propia vida, sino en el difícil ámbito los negocios públicos, del cual Descartes se cuidaba.

El contraste entre la supuesta superación idealista de las dificultades de la modernidad y la constatación de los desgarramientos de la realidad social concreta, llevó a Marx (1970)

a cuestionar toda la tradición de la «filosofía de la conciencia». Él denunciaba el abismo existente entre los supuestos logros del desarrollo de la conciencia hegeliana, que al final de la *Fenomenología del Espíritu* (2003) había llegado a una supuesta reconciliación entre todos los hombres, y las grandes injusticias y desigualdades existentes en la época.

Ahora bien, esta crítica de Marx no era tanto un cuestionamiento a la *conciencia*, sino más bien a la *autoconciencia*. Lo que él cuestionaba no era la simple conciencia inmanente de la realidad, sino los beneficios esperados de la «toma de conciencia». Su crítica no se dirigía a la conciencia sin más, sino a aquel supuesto saber que la conciencia tiene sobre su propia situación, que se convierte en una suerte de tesis que se sobrepone y oculta la realidad misma.

El problema que Marx detecta concierne entonces a la *autoconciencia*. La *autoconciencia* es la vuelta reflexiva de la conciencia sobre sí misma; es aquel volcamiento sobre sí que extraña a la conciencia de su relación directa con las cosas y la enajena en sí misma. Ahora bien, al igual como sucederá con Freud, Marx no realizó una distinción clara entre la *conciencia* y la *autoconciencia*. Por ello, planteó sus objeciones bajo la forma de una crítica a la «filosofía de la conciencia». De esta manera, tal como ya sucedía en alguna medida con Hegel, en sus planteamientos el tema metódico de la reflexión quedó ahora completamente desdibujado por el problema antropológico de la *subjetividad* o la *conciencia*. Desde entonces, se consolidó el inconveniente que veremos posteriormente en Freud y Lacan de plantear un tema metódico como un asunto antropológico; de desarrollar un cuestionamiento a la *conciencia* o a la *subjetividad*, en lugar de una crítica al *método reflexivo*.

Este desplazamiento de la problemática tuvo enormes consecuencias en la filosofía de Marx. Tal como señala Habermas (1989), en su tránsito desde la teoría hacia la *praxis*, él cuestionó fuertemente el privilegio otorgado por la modernidad a la *subjetividad*, pero sin problematizar respecto al establecimiento de una relación reflexiva con la realidad. Por el contrario, sin percibir cómo este tema era el que se encontraba a la base del problema de la *subjetividad*, él adoptó completamente el método reflexivo propuesto por Hegel, bajo la forma del *método dialéctico*.

Al igual que Hegel, Marx posee una interpretación completamente reflexiva del ámbito de la *praxis*. Esto se hace evidente en su concepción del *trabajo*, que él hereda directamente de Hegel. Al igual que éste, Marx interpretó la actividad laboral a partir de una

trasposición del modelo de la *reflexión* desde el terreno de la *autoconciencia* hacia el del *trabajo* (Habermas, 1989). Siguiendo a Hegel, Marx concebía el *trabajo* como una auto-reflexión del *sujeto* mediada por sus *productos*; es decir, como una actividad reflexiva en la que el sujeto se encuentra y se relaciona consigo mismo a partir de los frutos de su labor.

Esta interpretación reflexiva que Marx sostenía de la *praxis* era congruente con la creencia que él aún conserva respecto a la apuesta de la modernidad. En la misma dirección que Hegel, lo que él buscaba por medio de las modificaciones en las bases materiales de la economía era garantizar el *re-conocimiento subjetivo* de cada cual por medio del trabajo. Es decir, que cada quien pueda reconocerse en los frutos de su trabajo y sea reconocido por la totalidad de sus congéneres (Marx, 1970). Marx le objetaba a Hegel que este reconocimiento no se había producido realmente; que el verdadero reconocimiento está por venir y que no tendrá lugar en el ámbito de la conciencia, sino en el de la *praxis*. Pero, jamás logró independizarse completamente de la interpretación reflexiva del terreno de esta *praxis*.

La dependencia de Marx respecto a la idea moderna y especialmente hegeliana de la *formación*, se hace evidente también en la limitación de su idea de la *praxis* al ámbito del trabajo. Al igual que en Hegel, para Marx la formación práctica se restringía únicamente al contexto del trabajo. Por ello, en su llamado hacia la transformación de la realidad, él desatendía completamente el plano de la «reforma del propio entendimiento», como lo formulaba Descartes. Marx jamás pensó en la necesidad de algún tipo de práctica individual de transformación. El proyecto de la revolución del proletariado debía ser conducido por una vanguardia lúcida; por un grupo de iluminados, que sólo se acreditan por su singular posición en el sistema económico.

Fueron Kierkegaard y Nietzsche los primeros en percibir con claridad que el problema esencial de la modernidad no se encontraba en el privilegio otorgado a la *subjetividad* o la *autoconciencia*, sino en el tema más profundo del establecimiento de una relación reflexiva con las cosas. Por ello, ambos propusieron abandonar completamente esta dirección espiritual intentando formular algún tipo de alternativa.

En términos generales, tanto Kierkegaard como Nietzsche describieron la experiencia de *conversión espiritual* de la misma manera en que ha sido planteada al interior de la tradición ascética del cristianismo (Hadot, 2006d), y que encontramos tanto en los relatos de Descartes como de Hegel. Dentro de esta tradición, la conversión espiritual es planteada

como un camino que comienza con una dramática experiencia de *división subjetiva* en la que una «parte» la persona se extraña abruptamente de lo que hasta entonces ha sido su vida y queda suspendida en el campo de la *nada*. Como hemos visto, esta experiencia aparece en las meditaciones cartesianas (1945b) cuando después de haber realizado el ejercicio de la duda Descartes se siente “como si caído de repente en el seno de profundas aguas, ni pudiera tocar el fondo con los pies, ni sostenerme a nado sobre ellas.” (p. 87). Esta misma experiencia de división es la que aparece después en la *Fenomenología* (2003) de Hegel, cuando éste señalaba que la división de la conciencia natural daba origen a “el camino de la *duda*, o más propiamente, el camino de la desesperación” (p. 54).

Esta misma experiencia de división subjetiva es la que retomaron tanto Kierkegaard como Nietzsche, en su descripción de la conversión espiritual. Kierkegaard la radicalizó a partir de su tematización acerca de la *angustia*. En *El Concepto de la Angustia* (2007) y en *Temor y Temblor* (2003), él describe el primer paso de la conversión espiritual como un abrupto extrañamiento de la persona respecto a su vida previa, que lo lleva a quedar suspendida en un abismo. Este mismo tipo de división subjetiva es aludido también por Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (1984), cuando describe la primera etapa de la transformación espiritual propia del camello que al igual que los antiguos anacoretas se retira en el desierto.

Ahora bien, lo que distingue especialmente el camino propuesto por Kierkegaard y Nietzsche es lo que viene después de esta primera experiencia. Como veíamos, en el mismo instante en que Descartes comenzaba a experimentar la falta de un suelo bajo sus pies reiniciaba inmediatamente la tarea por proveerse algún “punto firme e inmóvil” (1945b, p. 87), “siquiera una sola cosa” (p. 87), que le sirva como fundamento. Él encontró este nuevo fundamento retrotrayendo su relación con la realidad hacia sí mismo. El problema que tuvo es que al hacer esto su propio ser quedaba completamente aislado de la realidad al modo de una *subjetividad* ajena al mundo de los otros y de los objetos. De alguna manera, Descartes lograba fundamentarse a sí mismo, pero al precio de perder tanto a los otros como a las cosas. Intentando solucionar este problema, Hegel propuso después ampliar la reflexión cartesiana desde el ámbito de la subjetividad a los otros y al conjunto de las cosas. El camino de la *formación* consistiría en esta ampliación de la propia subjetividad hacia todos aquellos aspectos de los que Descartes se había extrañado. Con ello, Hegel pensaba que había

proporcionado finalmente un fundamento firme que incluía tanto al hombre individual como el conjunto de los otros y las cosas. Sin embargo, esto es lo que cuestionó la siguiente generación de pensadores quienes en esta solución no veían más que una mera abstracción mental, un campo de mera reflexividad, que dejaría a un lado y se sobrepondría a la realidad concreta. Esto es lo que criticaron Marx, Kierkegaard y Nietzsche, pero sólo estos dos últimos propusieron abandonar completamente la búsqueda de una fundamentación.

En lugar de la búsqueda de la fundamentación, el desafío que tanto Nietzsche como Kierkegaard plantearon fue el de simplemente abandonarse en estas “profundas aguas” (Descartes, p. 87), sin intentar asegurarse un suelo firme. Desde un contexto religioso, Kierkegaard (2003; 2007) planteó esto a partir de la problematización en torno a la *duda*. Desde esta perspectiva, en lugar de plantear la fe como una forma de superación de la duda acerca de los fundamentos de la propia existencia, él la describía como un «abandono» o un «salto» en un abismo. En el caso de Nietzsche (1984), él planteó que la experiencia de transmutación de todos los valores necesaria para el hombre moderno sólo estaría posibilitada por una entrega activa a la experiencia del *nihilismo*.

A diferencia de Descartes y de Hegel, Kierkegaard y Nietzsche llaman entonces a una actitud de entrega en el abismo o en el nihilismo. Ahora bien, ésta propuesta de abandono en el terreno de la *nada* no consiste en una mera inmersión de la subjetividad en un vacío abstracto y mental, tal como Hegel se lo reprochaba a las prácticas espirituales orientales. Por el contrario, en ambos casos la inmersión en el campo de la *nada* es planteada más bien como el camino necesario para el logro de una relación más plena y más positiva con las cosas.

Kierkegaard (2012), describe este tipo de relación más plena con la realidad como una apropiación de la propia situación en el *instante*. Nietzsche (1984), como una «gran afirmación» de la realidad. Una afirmación que no es realizada por la voluntad subjetiva, sino que tiene lugar de un modo inmanente a la realidad misma. En su libro sobre Zarathustra (1984), él figura esta afirmación de la realidad a partir de la entrega completamente a la experiencia propia del niño:

“Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (Nietzsche, 1984, p. 51)

Nietzsche rescata la actitud de “inocencia” del niño que permite entregarse de lleno y sin reparos a la experiencia. También su “olvido”, que permite que cada encuentro sea vivido como “un nuevo comienzo”. La *gran afirmación* no consiste en un duro acto de voluntad, sino en un “juego”. Una simple “rueda que se mueve por sí misma”, sin resistencia, sin fricción ni roce, y con la fuerza de “un primer movimiento”. La *gran afirmación* es un “santo decir sí” a las cosas, ya que implica un completo abandono de nuestra búsqueda de aseguramiento.

Tal como afirma Nishitani (1999), la idea nietzscheana de la *gran afirmación* apunta a un tipo de experiencia de la realidad muy similar que al de la idea budista de *vacuidad* (*śūnyatā*), que hemos descrito previamente. Él señala que “el campo de *śūnyatā* no es otro que el de la gran afirmación” (p. 188). El símil establecido por Nietzsche con la actitud de inocencia y de nuevo comienzo del niño, es muy similar también a la idea de Suzuki (2010) de alcanzar una *mente de principiante*.

Nietzsche y Kierkegaard proponen entonces una idea de la *conversión* o del *cambio espiritual* compuesto por tres etapas fundamentales. La primera, al igual que como la describen Descartes y Hegel, consiste en la realización de una *división subjetiva* en la que una «parte» de la persona se extraña de lo que ha sido su vida hasta entonces, quedando suspendido en la *nada*. Luego, ambos abogan por una entrega completa a esta experiencia del *nihilismo*. Sólo esto haría posible el ulterior logro de una relación más pura con la realidad. Este camino es exactamente el opuesto al propuesto por la tradición que va desde Descartes a Hegel. En esta línea, la experiencia del cambio comienza también por una *división subjetiva*, pero lo que le sigue después es tan sólo una reanudación de la búsqueda de un fundamento. En lugar de un abandono en el *nihilismo*, lo que se propone es más bien una ampliación de la reflexión desde el terreno de sí mismo al de las cosas, al precio de reducir todas ellas a la propia subjetividad.

Ahora bien, aludir a un «abandono en el nihilismo» es todavía una formulación excesivamente general e imprecisa respecto a cuál es el camino concreto que se ha de seguir en esta nueva propuesta espiritual. La pregunta que aún queda pendiente es: ¿Cuál es la alternativa específica que Nietzsche y Kierkegaard ofrecieron respecto al método de la *reflexión*? A fin de cuentas ¿Cuál es el método espiritual a partir del cual ambos pensaban que se podía purificar nuestra relación con la realidad?

La idea de un método alternativo al de la *reflexión* es algo que comenzó a ser formulado gradualmente durante esta época a partir de la idea de la *repetición*. Esta noción se encuentra presente, tanto en la obra de Kierkegaard y de Nietzsche, como también en la de Freud. Posteriormente, fue retomada en el pensamiento contemporáneo tanto por Heidegger como por Lacan, entre muchos otros.

Todos estos autores mencionados adoptaron esta noción desde contextos de problematización bastante distintos y en algunas ocasiones desde perspectivas en cierta medida opuestas, al menos en primera instancia. Por ejemplo, para Kierkegaard (2008) y Nietzsche (2001; 2005) la *repetición* era el punto más elevado de su propuesta espiritual. Sin embargo, para Freud (2006l) la experiencia de la *repetición* era más bien un obstáculo dentro de la práctica de la historización de la experiencia del paciente. Posteriormente, Heidegger (2002) retomó esta idea directamente de la obra de Nietzsche y Kierkegaard, pero rescatando su estatuto metodológico. Luego, Lacan (2007) se sirvió de esta línea de pensamiento proveniente de la filosofía, pero para reformular la concepción freudiana de la *repetición*.

La mejor forma de explicar en qué consiste la noción de *repetición* es retrotrayéndose al origen de esta idea. Tal como lo muestra M. Eliade (2000), la idea de *repetición* proviene de la antigüedad. Ésta alude a aquella iteración característica de la naturaleza en la que al otoño sucede el invierno, a éste la primavera y luego el verano, y así infinitamente, sin historia, sin ligazón, sin un antes y un después: sólo *repetición*.

Con la idea de *repetición*, se apunta entonces a una sucesión distinta a la de la historización. En esta última, siempre se conserva lo que ha sido y se anticipa lo que vendrá. De esta manera, cada nuevo acontecimiento es situado dentro del contexto de una historia con una trama específica. Lo real es subsumido por el sentido. La idea de *repetición* apunta en cambio a una experiencia en la que no hay memoria ni expectativa. Producto de ello, cada acontecimiento se entiende completamente desde sí mismo, sin ser absorbido por el sentido. Como veíamos en Nietzsche (1984), desde esta perspectiva cada acontecer es siempre “un nuevo comienzo” (p. 51), “un primer movimiento” (p. 51), de “una rueda que se mueve por sí misma” (p. 51).

Tal como señala Eliade (2000), desde la antigüedad la idea de la *repetición* fue percibida comúnmente como una amenaza para la historización. Este es precisamente el ángulo desde el cual Freud (2006l) se encontró con ella al percibir la *repetición* incesante de

ciertas experiencias traumáticas que se resistían a la historización. Ahora bien, la idea de *repetición* apunta también a otra forma de vivir la historicidad. Kierkegaard (2008) y Nietzsche (2001; 2005) la utilizaron para dar cuenta de una experiencia de la realidad que no anula la historización, sino que más bien la sitúa en su justo lugar. Con la idea de la *repetición*, ambos autores apuntaron a una historización que se realizaría de un modo inmanente a la realidad. La historización no tendría por qué consistir en una suerte de manto de sentido que recubre o dialectiza lo real. En la medida en que no es reflexiva, la historicidad sería una característica de la realidad misma.

En la experiencia de la *repetición* se da también un tipo de vivencia sin *sujeto*. En la *repetición* no hay un *sujeto* que se haya extraído reflexivamente la realidad y que ahora conecte un antes y un después. En la *repetición* hay una unidad entre lo vivido y el vivir; ambos se dan al unísono. Esto no significa que desaparezca el ser de cada cual, sino tan sólo que éste deja de comparecer al modo de un grumo que se sobrepone al campo de lo real. En la *repetición*, el ser de cada cual está completamente compenetrado en la unidad de lo vivido y el vivir, ejerciendo ahí, en su propio terreno, su libertad.

Tal como veremos más adelante, tanto Heidegger como Lacan recuperarán en el s. XX la concepción presentada por Kierkegaard y Nietzsche respecto de la experiencia de transformación o cambio espiritual. Sin embargo, ambos autores intentarán dar un paso más allá de estos. En las descripciones de Kierkegaard y Nietzsche, la experiencia del cambio espiritual era descrita como una vivencia dramática en la que la *angustia* ocupaba un lugar esencial. Esta importancia excesiva atribuida a la angustia daba la impresión de que ambos autores aún seguían aferrados íntimamente al proyecto de la modernidad. La angustia es un estado anímico especial ya que en él existe un extrañamiento del hombre respecto a su mundo habitual. Pero este tipo de extrañamiento se da en muchas otras experiencias. Al igual que como se hace comúnmente desde el budismo (Chögyam Trungpa, 2011), Heidegger (2007b) dará más importancia a la experiencia del *aburrimiento*. En su última enseñanza, Lacan (2006b) reemplazará completamente el papel de la *angustia* por el del *goce*. El cambio espiritual también puede ser vivido como una experiencia de satisfacción.

Heidegger y Lacan también recuperarán la idea kierkegaardiana y nietzscheana de la *repetición*. En ambos distintos, estos dos pensadores se enfrentaron al problema de cómo desarrollar un «método» de tematización acerca de la experiencia que eludiera la adopción

de una actitud reflexiva. Es en este contexto que rehabilitaron la propuesta de Kierkegaard y Nietzsche. Sin embargo, ambos debieron recuperar el estatuto «metódico» de este problema el cual se había desdibujado después de la época de Descartes.

Efectivamente, a pesar de que tanto Kierkegaard como Nietzsche percibieron el tema de la *reflexión* y plantearon la idea de la *repetición*, ninguno de los dos captó completamente el carácter metódico de todo este asunto. Es decir, cómo este tema concernía originalmente en Descartes a la búsqueda de algún método, de alguna práctica, concreta para la dirección del propio espíritu. Por ello, a pesar de que ambos recuperaron el carácter propiamente espiritual de toda esta problemática, ninguno abordó el tema de cuáles pueden ser los medios concretos, cuál ha de ser el «método», para alcanzar una relación no-reflexiva con las cosas.

En el caso de Kierkegaard, él recuperó los contenidos espirituales más profundos del cristianismo, pero no problematizó mayormente sobre la gran tradición de los métodos y prácticas espirituales provenientes de esta línea (Ancilli, 1983). Su texto sobre *La ejercitación del cristianismo* (2009), está compuesto por profundos análisis teóricos y edificantes sobre los contenidos del cristianismo. Este texto puede ser considerado como un ejercicio de contemplación. Sin embargo, las prácticas de ejercitación cristiana no se reducen solamente a este tipo de actividad cuasi intelectual. Esta ausencia de prácticas concretas, hace comprensible que Kierkegaard concibiera el «salto de la fe» como una dura experiencia tan sólo accesible para aquel que sea capaz de vivir en la angustia, en lugar de un camino de ejercicio y trabajo espiritual.

En el caso de Nietzsche, gran parte de sus influencias provienen del contexto de la espiritualidad oriental (Halbfass, 2013). Sin embargo, él desatendió completamente la prioridad que esta tradición otorga a las prácticas espirituales concretas (Deshimaru, 1996). Por ello, no propone ningún tipo de práctica en particular. Desde esta perspectiva, no es de extrañar que Nietzsche terminara describiendo las tres transformaciones de Zaratustra (2003) como experiencias espirituales límites, sólo alcanzables por un supuesto superhombre.

De esta manera, de un modo paradójico, si bien Kierkegaard y Nietzsche buscaron plantear una alternativa al tipo de relación teórica y reflexiva con la realidad, originada a partir de la época de Descartes, a diferencia de él, no ofrecieron ningún tipo de práctica concreta. En este sentido particular, su propuesta puede ser considerada como aún más teórica que la de Descartes. Tal vez, ambos autores seguían en alguna medida presos de la ilusión

del romanticismo en el que la contemplación teórica es elevada a una suerte de ejercicio espiritual. Tal como veremos, tendrán que pasar muchos años para que este prejuicio sea radicalmente cuestionado recuperándose la novedad de lo que significa una práctica espiritual.

Desde la «crítica a la reflexión» a la «crítica de la auto-conciencia»

Como hemos visto, luego de lo que Foucault (2002) denomina como «el momento cartesiano» se produjo una suerte de ocaso de las prácticas de ejercitación espiritual a lo largo de la modernidad. Desde entonces, este tipo de prácticas sólo se conservaron en los márgenes de nuestra cultura. Por un lado, en el ámbito de la religiosidad; que desde la modernidad comenzó a ser concebido como un contexto fundamentalmente privado. Por otro, al interior de la medicina, especialmente, en el abordaje y el tratamiento de la «salud mental». A partir de este relegamiento a los contextos privados y médicos, la idea de realizar prácticas espirituales, de hacer algún tipo de ejercicio que contribuya a la dirección de la propia vida, desapareció casi completamente de nuestra cultura durante la modernidad. Tal como hemos visto, el proyecto de formación moderno se restringía exclusivamente al estudio teórico y al trabajo.

Esta situación comenzó a cambiar paulatinamente a fines del s. XIX, cuando desde el contexto de la medicina se comenzaron a retomar y a rehabilitar una serie de prácticas de dirección espiritual, que se habían mantenido siempre de un modo paralelo y marginal a lo largo de la historia de occidente. Desde la antigüedad, existen testimonios de toda una tradición de desarrollo de *prácticas psicagógicas* (Laín, 1958; Foucault, 2002), en las que a partir de distintos tipos de influjos psíquicos se buscaba influir en el comportamiento y en la experiencia de las personas. A partir de la modernidad, este tipo de prácticas fueron retomadas por medio de la invención y el desarrollo de las *prácticas de hipnosis* (Chertok, 1999). Durante muchos años, estas nuevas prácticas fueron completamente desacreditadas (Tortosa, González, & Miguel, 1999), hasta que a fines del s. XIX comenzaron a ser validadas en el contexto de la medicina y la psiquiatría. Ahora bien, al ser retomadas en este contexto, estas técnicas fueron enmarcadas como *prácticas terapéuticas*; es decir, como medios de influjo psicológico para el tratamiento y la cura de la «enfermedad mental». Sin embargo,

esta situación comenzó a cambiar a lo largo del s. XX gracias al surgimiento y el desarrollo del psicoanálisis.

En la segunda mitad de s. XIX, Freud era un joven dotado de amplios intereses teóricos, que estaba especialmente interesado por el estudio de la filosofía. En una carta a W. Fliess, él mismo señalaba más adelante: “Cuando joven no he conocido otra ansia que la del conocimiento filosófico (1986, p. 191). Sin embargo, los apremios de vida condujeron al joven Freud a abandonar esta vocación por la filosofía llevándolo a inscribirse en la carrera de medicina (Jones, 1996). En este contexto, su profunda vocación teórica lo llevó a interesarse por la investigación en el campo de la *fisiología*, que presentaba grandes avances durante esta época.

A fines del s. XIX, existía al interior de la biología alemana una fuerte reacción frente a la filosofía de la naturaleza proveniente especialmente del idealismo de F. Schelling. Se veía en ella una especulación espiritualista que iba en contra de la rigurosidad del método científico. Como discípulo de E. Brücke, Freud fue parte de este movimiento de crítica científicista al idealismo (Jones, 1996). Él era parte de aquella generación de científicos que consideraba que la teorización abstracta sobre aquel espíritu que se piensa a sí mismo en la naturaleza, debía ser sustituida por el estudio científico de las *bases materiales* del comportamiento. La vacía especulación idealista sobre el espíritu debía ser reconducida al estudio de la anatomía del sistema nervioso por medio del microscopio.

Ahora bien, durante sus primeros años como científico, Freud se fue interesando progresivamente por los misterios planteados por parálisis motrices histéricas (2006a). Desde la investigación fisiológica, él se sorprendía por el hecho de que este tipo de alteraciones en la experiencia física del cuerpo no parecían presentar ningún tipo de correlato en el ámbito de la anatomía del sistema nervioso. Este mismo fenómeno era constatado en esta época también desde Francia. Desde La Salpêtrière, J-M. Charcot, un respetado neurólogo de la época, planteaba que esto se debía tan sólo a que estas parálisis eran originadas por una lesión de tipo *dinámica* o *funcional* en el sistema nervioso (Roudinesco, 1999). Desde esta perspectiva, él solicitó a P. Janet que desarrollara una teoría psicológica sobre el origen de estos padecimientos. Éste planteó que el origen de los síntomas histéricos se encontraría en una disfunción psicológica que conduciría a un estrechamiento mórbido del campo de conciencia.

Freud conoció directamente estos desarrollos realizados en Francia. Sin embargo, no siguió este mismo camino de alternar entre las explicaciones *fisiológicas* y *psicológicas*. Percibiendo que aquí había un problema que venía a cuestionar nada menos que la definición del *objeto* de estas ciencias, él propuso lo que llamó como una aproximación *metapsicológica* (Freud, 1986). La *metapsicológica* freudiana consistía en un singular método de aproximación teórica a los enigmas planteados por la histeria en el que se intentaba trascender la definición del *objeto* de la ciencia psicológica. Este tipo de aproximación, que se situaba al margen tanto de la fisiología como de la psicología, fue la principal característica que distinguió la aproximación psicoanalítica a los enigmas planteados por la histeria.

Freud planteó una aproximación que se situaba al margen de las disciplinas científicas, también porque él no percibía que las pacientes histéricas sufrieran algún tipo de enfermedad biológica psicológica. Él se opuso tanto a la idea de Charcot de una alteración *dinámica* del sistema nervioso (Freud, 2006a), como a la de Janet que atribuía los padecimientos de la histeria a una insuficiencia congénita en la síntesis psicológica (Freud, 2006b). En lugar de estas enfermedades físicas o psicológicas, lo que él percibía en sus pacientes histéricas era más bien un acto de voluntad de parte de ellas; un acto que él denominaba como una *defensa* (2006b).

Al hacer un recuento de la historia del movimiento psicoanalítico, Freud señaló que la idea de *represión*, como llamó más tarde a la *defensa*, era “el pilar fundamental sobre el que descansa el edificio del psicoanálisis, su pieza más esencial” (2006i, p. 15). La *defensa*, esta pieza fundamental del psicoanálisis, era definida por Freud como un singular *acto psíquico* en el que la persona realizaba una auto-censura respecto a ciertos contenidos psíquicos que le resultaban penosos (Freud, 2006b). Como veremos en el siguiente capítulo, esta «auto-censura» constatada por Freud no consistía en otra cosa que en la ejecución de un singular *acto de juicio* reflexivo de parte del paciente. De esta manera, el problema de la *reflexión*, que hasta aquí hemos venido revisando, puede ser considerado nada menos que como aquel “pilar fundamental sobre el que descansa el edificio del psicoanálisis” (2006i, p. 15).

Las nociones de *defensa* y *censura*, estaban situadas en el centro tanto de las propuestas teóricas como terapéuticas de Freud. En el plano de la teoría, desde sus primeros textos (2006c), él intentó dar cuenta de los distintos tipos de psicopatologías a partir del

desentrañamiento de las diversas formas en que operaba la *defensa* del paciente. Posteriormente (2006g), él se sirvió de esta idea para proponer nada menos que una teoría del psiquismo humano. En el plano de la práctica, el desafío al que Freud se enfrentaba era cómo desarrollar algún tipo de técnica terapéutica en el que se pudiera eludir la auto-censura del paciente. Esto lo llevó a extender las técnicas de la hipnosis (Freud, 2006b) dando origen al método psicoanalítico, el cual consistía en un singular tipo de diálogo mediante el cual se buscaba eludir la reflexión del paciente.

En sus primeros textos (2006c; 2006d; 2006e; 2006f), Freud situaba todos estos desarrollos teóricos y terapéuticos en un estrecho diálogo con la psiquiatría y la psicopatología. Sin embargo, a partir de su obra sobre la *Interpretación de los Sueños* (2006g), los enmarcó en un contexto de problematización sobre el psiquismo humano en general, que trascendía estos ámbitos médicos. Luego de esta obra, la aplicación del método psicoanalítico se extendió progresivamente desde el ámbito del tratamiento de la salud mental a cualquier tipo de padecimiento de orden vital. Con el paso del tiempo, Freud (2006n) llegó a situar el psicoanálisis completamente al margen de la medicina en un contexto que podría ser definido como de problematización cultural. De hecho, él mismo planteaba que no era necesaria ni siquiera la profesión médica para realizar el trabajo de psicoanalista (Freud, 2006m).

Este desplazamiento del psicoanálisis fuera del contexto de la medicina, condujo a una ampliación de la idea de *neurosis*, que desde entonces comenzó a designar los padecimientos y malestares originados por las altas exigencias de la cultura (Freud, 2006n). Por otro lado, esto condujo también a una modificación de los objetivos terapéuticos. Con el paso del tiempo, el principal objetivo perseguido con la realización de un psicoanálisis no era tanto la curación de algún tipo de enfermedad mental, sino lo que Freud denominaba como el restablecimiento de la capacidad de goce y trabajo de la persona.

Estos avances condujeron a una progresiva desmedicalización de las *prácticas terapéuticas* en nuestra cultura. Bajo el alero del psicoanálisis, éstas comenzaron a dejar de ser percibidas como un recurso médico diseñado para el tratamiento de la enfermedad mental. Paulatinamente, se comenzó a acudir al psicoanálisis o a la psicoterapia como un medio para la conducción de la vida en general. Esto es lo que permitió que las siguientes generaciones comenzaran a ver el psicoanálisis como una práctica de orden *existencial* (Sartre, 2008), e

incluso *espiritual* (Lacan, 2003b; Foucault, 2002; Allouch, 2007). De esta manera, con sus propios avances en el plano de la teoría y de la práctica, Freud había contribuido, tal vez sin saberlo, a un resurgimiento del tema de las *prácticas espirituales* dentro de nuestra cultura.

Ahora bien, a pesar de todos estos desarrollos, a lo largo de su obra Freud no logró nunca superar completamente el ámbito de las ciencias psicológicas. De hecho, esto no fue posible ni siquiera en la formulación de su *metapsicología*. Si Freud había propuesto el desarrollo de una *meta-psicología* era para trascender la definición del *objeto* de la psicología. En la medida en que el objeto de la psicología no es otro que el campo de lo *psíquico*, el objetivo de su *meta-psicología* debiera haber sido trascender el ámbito de la experiencia *psíquica*. Sin embargo, en lugar de superar el campo de lo *psíquico*, lo que Freud presentó fue una suerte de reverso o de contracara de la psicología de su época.

En la época de Freud, la psicología estaba especialmente abocada al estudio de la vida conciente. Hay que recordar que Freud fue un asiduo alumno de F. Brentano quien delimitaba el objeto de la psicología a partir de la noción de *conciencia* (Jones, 1996). A partir de este contexto, Freud definió su *metapsicología* como un reverso de la «psicología de la conciencia». Como dice en una de sus cartas a Fliess: como una psicología “que conduce tras la conciencia” (Freud, 1986, p. 329). Esto es lo que lo llevó a definir su *metapsicología* como una “*psicología de lo inconsciente*” (Freud, 2006a, p. 251). Con esta definición, Freud no lograba trascender completamente el campo de lo *psíquico*. Lo que hacía era tan sólo sustituir el estudio de la psiquis conciente por el mundo psíquico inconsciente. De esta manera, por un lado, Freud intentaba concebir lo *inconsciente* más allá del campo psicológico (Freud, 2006k). Sin embargo, por otro, él no lograba jamás superar completamente este ámbito. Esto es evidente ya en el mismo hecho de que haya bautizado su nuevo «método terapéutico» como un «*psico*»-*análisis*.

Este inconveniente interno en la obra de Freud es el que motivó que más adelante el psicoanálisis fuese reintroducido casi completamente en el ámbito de las ciencias psicológicas. Tal como señala M. Safouan (1984), esto sucedió a partir de los años '20 cuando las siguientes generaciones de analistas intentaron dar una institucionalidad a la práctica psicoanalítica. En esta época, Freud se opuso radicalmente a la institucionalización del psicoanálisis en el contexto de la psiquiatría y la psicología. Sin embargo, el mismo equívoco en su definición del *objeto* del psicoanálisis contribuyó a que esto fuese posible.

Desde la época de Freud, esta dificultad en la definición del *objeto* del psicoanálisis condujo a una gran desviación de la problemática abordada por esta práctica. Como hemos visto, la piedra angular de la teoría y la práctica psicoanalítica fue la constatación del acto reflexivo de la *defensa*. Desde esta perspectiva, la práctica psicoanalítica consistía en generar un singular tipo de diálogo en el que se buscaba eludir la adopción de la actitud reflexiva que daba origen a la autocensura del paciente. Ahora bien, al plantear esta intuición en el contexto de una nueva psicología –en una psicología crítica respecto a la «psicología de la conciencia»–, el problema de la *reflexión* quedaba encubierto por el cuestionamiento a la *conciencia*. De esta manera, se producía una nueva re-psicologización de la problemática.

Incluso si uno aborda el tema planteado por Freud desde una perspectiva psicológica, se percibe que el cuestionamiento que él realizaba en este ámbito no concernía específicamente al tema de la *conciencia*, sino más bien al de la *auto-conciencia*. En su obra, Freud no problematizó mayormente sobre la *conciencia inmanente* de la realidad. Es decir, sobre el tipo de conciencia que se tiene cuando se está plenamente dirigido a las cosas. El tema que Freud abordaba concernía más bien a la «toma de conciencia»; esto significa, al vuelco o el saber de sí de la conciencia. Su problematización no atañía a la conciencia espontánea de los pacientes, sino al hecho de que éstos no tenían un conocimiento reflexivo sobre el origen de sus padecimientos. De esta manera, incluso desde una perspectiva psicológica, el tema fundamental que él abordaba no era el de la *conciencia*, sino el del vuelco reflexivo de la conciencia sobre sí misma. Aquello que Sartre (2003) denominó como la *conciencia reflexiva*. Sin embargo, en la obra de Freud no existe una distinción clara entre la *conciencia* y la *auto-conciencia*; o entre la *conciencia pre-reflexiva* y la *conciencia reflexiva*. Por ello, sus objeciones eran planteadas en términos de una amplia crítica a la «psicología de la conciencia».

En la obra de Freud existía entonces un desplazamiento del tema de la *reflexión* al de la *conciencia*. Con ello, no sólo se producía un encubrimiento del problema de la *reflexión*, sino también una confusión en los niveles de análisis: un asunto que es esencialmente «metódico» era planteado como un problema «psicológico» relativo al ser de la *conciencia*. Sin embargo, ambos temas son completamente distintos. Como veíamos en Descartes, el tema del *método* es un problema en sí mismo. Este tema concierne a cuál es el tipo de ejercicio mediante el cual se debe guiar el propio espíritu; ya sea en la obtención de

conocimiento o en la búsqueda de una forma de vida. Este problema se juega en un nivel práctico. La forma de desarrollarlo es mediante la ejercitación directa. En primera instancia, este tema no tiene ninguna relación directa con la investigación teórica de las ciencias psicológicas sobre la *psiquis*, la *subjetividad* o la *personalidad*. Ambos temas pertenecen a dos esferas completamente distintas de problemas.

Este desplazamiento del problema que vemos en la obra de Freud es el mismo que ya se había presentado previamente en el caso de Marx. Como hemos visto, éste también planteó sus ideas bajo la forma de una crítica a la *conciencia*. De alguna manera, lo que Freud hizo fue retomar la crítica de Marx a la «filosofía de la conciencia» bajo la forma de un cuestionamiento a la «psicología de la conciencia». En ambos casos, esto condujo a un encubrimiento del problema de la *reflexión*. Ahora bien, en el caso de Marx esto no condujo sólo a un encubrimiento de este tema, sino incluso a una interpretación reflexiva del ámbito de la *praxis*. Desde esta perspectiva, la gran pregunta que se debe hacer respecto a la obra de Freud es si acaso sus propuestas prácticas van en la línea de la promoción o de la búsqueda de alguna alternativa frente a la *reflexión*.

¿Cuál es su dirección del «método psicoanalítico»? ¿Se trata de una nueva práctica de *reflexión*? ¿O es algo distinto? El psicoanálisis freudiano ¿se inserta en la tradición que va desde Descartes hasta Marx, o es más próximo a la que se inicia a partir de Kierkegaard y Nietzsche? ¿Dónde debemos situarlo? ¿Al interior del proyecto de la modernidad o más allá de ella? Tal como vimos al principio de este capítulo, este tema que parece ser tan general es, precisamente, el que divide las aguas en las discusiones actuales sobre la técnica psicoanalítica. Por ello, esto es lo que abordaremos en el siguiente capítulo preguntándonos si el método psicoanalítico consiste en una práctica de ampliación de la *conciencia reflexiva*.

CAPÍTULO 2

El método psicoanalítico: ¿Una práctica de ampliación de la *conciencia reflexiva*?

Tal como hemos visto en la introducción, el problema fundamental que ha dividido las aguas en el psicoanálisis, desde los años '50 hasta la actualidad, no parece ser el de la *subjetividad*, sino el tema más importante de la *reflexión* o la *conciencia reflexiva*. Este asunto, que separó al psicoanálisis francés y anglosajón en la época de las disputas entre Lacan (2006) y la *Psicología del Yo* (Hartmann, 1969), sigue siendo el principal tema de controversia al interior del psicoanálisis actual. Especialmente, a partir de los desarrollos de la nueva *sensibilidad intersubjetiva*, en el que se agrupan las propuestas del *psicoanálisis relacional* (Aron, 1996; Mitchell, 2000) y el *psicoanálisis intersubjetivo* (Stolorow, et al., 1987).

Efectivamente, desde la nueva *sensibilidad intersubjetiva* la práctica psicoanalítica es planteada en la actualidad como un ejercicio de ampliación de la *conciencia reflexiva*. Desde el *psicoanálisis intersubjetivo*, la práctica terapéutica es definida como “un procedimiento a través del cual el paciente adquiere conocimiento reflexivo de su actividad estructurante inconsciente” (Stolorow, Atwood & Brandchaft, 1994, p. 26). Desde esta corriente, la consideración de la *relación intersubjetiva* no sería más que un medio para alcanzar “la expansión interpretativa de la capacidad del paciente para la conciencia reflexiva” (Stolorow, Atwood & Orange, 2002, p. 15). Lo mismo sucede desde el *psicoanálisis relacional*, en el que se plantea que el objetivo de la terapia psicoanalítica no sería otro que “mejorar la capacidad de auto-reflexividad” (Aron, 2004, p. 40) del paciente. Desde esta perspectiva, la consideración de la *relación terapéutica* nuevamente no sería más que un medio para promover “el desarrollo del auto-conocimiento reflexivo” (p. 40).

Como hemos visto, esta perspectiva es exactamente contraria a la sostenida por el psicoanálisis lacaniano, tanto en la época de Lacan como en la actualidad. Tal como es sabido (Miller, 2008; Roudinesco, 2005; Borch-Jacobsen, 1997), la crítica lacaniana a la *subjetividad* proviene precisamente del cuestionamiento a la *reflexión* planteado al interior de la filosofía francesa en los años '30. Por ello, Lacan afirmaba (1967-1968) que el psicoanálisis consistía en la realización de un acto no-reflexivo en conjunto con el paciente. Siguiendo esta perspectiva, Miller (2011) sostiene explícitamente en la actualidad que la práctica psicoanalítica consiste en el desarrollo de un diálogo pre-reflexivo.

Pues bien, lo sorprendente es que estas dos perspectivas, sostienen y ratifican sus propios argumentos a partir de la referencia a la obra de Freud. Es a partir de una misma obra que se sostienen direcciones terapéuticas exactamente contrarias. Esto no es casualidad. Tal como hemos visto en el primer capítulo, el «método psicoanalítico» surgió precisamente a partir de los problemas planteados en torno al *método reflexivo* a fines de la modernidad. Sin embargo, el eclipsamiento histórico de este tema bajo el problema *antropológico* o *psicológico* de la *conciencia*, condujo a que no fuera fácil discernir cuál era la posición particular que Freud tenía al respecto.

Nadie discute que Freud (2006s) mismo haya presentado su teoría psicoanalítica como una crítica a la *psicología de la conciencia*. Sin embargo, esta crítica a la prioridad dada por la psicología al campo de la conciencia ¿era acaso equivalente a una crítica al método de la reflexión? Tal como hemos visto, una cosa no conduce necesariamente a la otra. De hecho, Marx sostuvo antes que Freud una férrea crítica a *filosofía de la conciencia*, al mismo tiempo en que promovía una práctica formulada en términos completamente reflexivos (Habermas, 1989). En el caso de Freud, ¿la crítica a la *psicología de la conciencia* iba aparejada a un cuestionamiento a la *reflexión*? El método terapéutico freudiano ¿puede ser considerado como una nueva forma de *introspección psicológica*? ¿O se trata más bien de otro tipo de práctica completamente distinta? A fin de cuentas ¿Freud promueve o critica la ampliación de la reflexión?

A partir de este contexto, en el presente capítulo se abordará cuál es la posición específica que Freud tenía respecto al problema de la *reflexión*. Al mismo tiempo se intentará dar cuenta de cómo su obra ha podido dar origen a dos interpretaciones tan opuestas de la práctica psicoanalítica. Para esto, será necesario abordar primero cuál es el *método teórico* a partir del cual Freud se aproximó y definió el «objeto» de la técnica psicoanalítica. Esto es lo que se presentará en el primer apartado: (1) Entre *metapsicología* y *psicología de lo inconsciente*. A continuación, se revisará cómo Freud se aproxima (2) Desde la *metapsicología* a la práctica psicoanalítica. En éste apartado se presentará una revisión histórica de sus propuestas en el plano de la práctica psicoanalítica, distinguiendo tres etapas fundamentales: (a) *El arte de la interpretación* (b) *El análisis de la resistencia* y (c) *El análisis de la transferencia*.

Entre metapsicología y psicología de lo inconsciente

La mayor parte de los desacuerdos existentes en torno a la dirección de la técnica psicoanalítica, son el resultado de un problema que concierne nada menos que a la definición de cuál es el *objeto* de esta práctica (Klimovsky, 2004). Efectivamente, desde la época de Freud hasta la actualidad, ha existido un constante desacuerdo al interior del psicoanálisis en torno a cuál es el *objeto* de esta práctica. El *objeto* del psicoanálisis ¿es acaso el campo de lo *psíquico*?, como su mismo nombre lo parece indicar. ¿La práctica psicoanalítica consistiría entonces en un ejercicio de conocimiento analítico del mundo psíquico del hombre? Si esto no fuese así ¿Cuál sería entonces el *objeto* de la práctica psicoanalítica? ¿Cuál sería también la dirección de su práctica? Para dar cuenta de este difícil problema, es necesario revisar cuál fue la coyuntura que motivó el surgimiento del psicoanálisis.

Desde una perspectiva histórica, el psicoanálisis surgió en el contexto de una crisis experimentada, a fines del s. XIX, en torno a la definición y a la determinación de los *objetos* de la ciencia moderna. Esta crisis fue el resultado de un largo proceso histórico, que se remonta a los orígenes de la modernidad, y que a Freud le tocó abordar en el terreno específico de la patología médica (López & Morales, 1970).

Como vimos en el capítulo anterior, fue en la época de Descartes que se constituyeron y determinaron las ideas de lo *físico* y lo *psíquico*, sentando las bases para la posterior distinción entre las *ciencias físicas* y las *ciencias del espíritu*. Posteriormente, a lo largo de la ilustración estas dos imágenes de la realidad dieron origen a dos formas de reduccionismo. Por un lado, la imagen fiscalista de la realidad se extendió progresivamente al estudio de la experiencia humana; especialmente en Francia, a partir del *sensualismo*, el *materialismo* y el *positivismo*. De un modo paralelo, la interpretación espiritualista de la realidad se extendió también al ámbito de la naturaleza; especialmente en Alemania, mediante el romanticismo. De este contexto, surgió la *filosofía de la naturaleza* de F. Schelling y Hegel, cuestionada posteriormente por su carácter abstracto y espiritualista. Ahora bien, en sus orígenes el idealismo surgió a partir de un cuestionamiento a estas dos formas de reduccionismo. Desde Kant hasta Hegel, se denunció explícitamente las contradicciones a las que conducía la polarización de la imagen fiscalista y espiritualista de la realidad, proponiendo un camino alternativo mediante el cual se buscaba reconciliar el reino de la naturaleza y el del espíritu.

Sin embargo, esta propuesta se derrumbó completamente a partir de la posterior crítica al hegelianismo, quedando este problema completamente abierto para el siglo XX.

A fines del s. XIX, este cuestionamiento, que se había venido planteando fundamentalmente en el contexto de la filosofía, comenzó a aparecer al interior mismo de las ciencias. Esto se debió al surgimiento de la *fisiología* y la *psicología* contemporánea (Mueller, 1997). En este contexto, nuevamente se desarrollaron dos formas de reduccionismo. Por un lado, el reduccionismo fisicalista de los creadores de la *psicofísica* – E. H. Weber, G. Fechner, H. von Helmholtz y W. Wundt, etc–, quienes intentaban reconducir la totalidad de los fenómenos psíquicos a sus explicaciones fisiológicas. Por otro lado, las propuestas de F. Brentano y Th. Lipps, que contribuyeron al desarrollo del reduccionismo psicologista o *psicologismo*, en el que las leyes lógicas, supuestas por las ciencias físicas, eran entendidas como procesos psíquicos de pensamiento.

Los principales gestores del pensamiento contemporáneo fueron aquellos autores que volvieron a plantear algún tipo de alternativa respecto a estos dos tipos de reduccionismos. Esta coyuntura fue la que motivó el desarrollo tanto del Neokantismo como de la Fenomenología. Desde ambas corrientes filosóficas, se intentó plantear un modo de aproximación teórica en el que se trascendiera la referencia de las ciencias particulares a las nociones de lo *físico* y lo *psíquico*. El camino adoptado por ambas líneas fue el de retrotraer estas nociones al contexto de una problematización en torno al *método*.

Desde una perspectiva histórica, las distintas formas de reduccionismo, presentes tanto en la ilustración como a fines del s. XIX, fueron el resultado que cabía esperar de aquel proceso de progresivo encubrimiento del tema del *método* que hemos revisado en el primer capítulo. A fin de cuentas, la oposición entre una región *física* y una *psíquica*, que sirvió de base para el desarrollo de las ciencias modernas, no fue más que el correlato de la aplicación de un determinado método de aproximación a la realidad. Es decir, estas nociones, que eran dadas por supuestas al interior de la ciencia moderna, no hacían referencia a dos contenidos ontológicos dados, sino a dos imágenes de la realidad originadas a partir de la aplicación de un método. Desde esta perspectiva, era esperable que la vía adoptada por la filosofía contemporánea haya sido la de recuperar nuevamente el problema del método.

Desde la filosofía, el tema del *método* fue recuperado a partir de una perspectiva bastante amplia que lo entendía como el conjunto de acciones fácticas por medio de las que

se constituía y configuraba un determinado «objeto» de conocimiento (Dreyfus, 2003). Desde esta óptica, lo que se intentó realizar fue reconducir los «objetos» de las ciencias particulares a los contextos prácticos y procedimentales que los constituían. Los objetos de la psicología y la fisiología fueron supeditados, por ejemplo, a los diversos *actos de conciencia* (Husserl, 2005) o al conjunto de *prácticas operativas* (Heidegger, 2002) o *juegos de lenguaje* (Wittgenstein, 2004) que los configuraban. Estas valiosas aproximaciones, nutrieron posteriormente los desarrollos de la psicología y las ciencias cognitivas contemporáneas (Varela, 2000).

Por lo general, se desconoce el hecho de que, al igual que las principales corrientes filosóficas desarrolladas en el s. XX, el psicoanálisis surgió también como un intento de superación respecto a los problemas planteados a fines del s. XIX en torno a la definición de los *objetos* de la ciencia moderna. Un intento de superación originado en esta ocasión desde el terreno mismo de la ciencia, cuyas implicancias no se restringirían al ámbito de la investigación teórica.

La teoría y la práctica psicoanalítica surgieron como una respuesta ante una importante crisis experimentada por la medicina y la ciencia moderna a fines del s. XIX (López & Morales, 1970). Esta crisis se circunscribía al ámbito de la *patología*, y estaba originada por los problemas vinculados a la comprensión y el tratamiento de las denominadas *neurosis*. Más en particular, esta crisis fue el efecto de la acreditación de una serie de fenómenos ligados a la comprensión teórica en torno a la *histeria*, y al tratamiento terapéutico de ésta mediante la *hipnosis*.

Los casos de histeria, como los de curación mediante hipnosis, fueron durante mucho tiempo marginados del ámbito de la medicina y la ciencia moderna, por razones fundamentales. Por un lado, en los casos de histeria, las parálisis físicas presentadas por estos pacientes parecían ser el efecto de un influjo psíquico antes que de una alteración biológica. Es decir, estas parálisis físicas no eran producidas por una alteración en la anatomía del sistema nervioso como era de esperar desde la biología, sino por un tipo de influjo exclusivamente psicológico. Pero ¿Cómo era posible que un influjo psíquico tuviese un efecto en el terreno biológico? ¿Acaso no existiría algún tipo de problema en la definición y en la regionalización entre estos dos terrenos?

Este mismo tipo de interrogantes fueron suscitadas también en el terreno de la práctica por la utilización de la hipnosis. A partir de la hipnosis, parecía ser posible generar alteraciones artificiales en el terreno de la experiencia física mediante influjos exclusivamente psicológicos. Por medio de sus influjos, el hipnotizador podía producir sensaciones de anestesia, desplazar sensaciones de dolor o incluso producirlas. Pero ¿Acaso estas experiencias físicas no dependían exclusivamente del sistema nervioso? ¿Cómo era posible actuar en ellas a partir de influjos exclusivamente psicológicos?

Este tipo de fenómenos fueron muy problemáticos durante esta época, ya que ellos venían a cuestionar tanto la definición como la regionalización de los «objetos» de la fisiología y la psicología moderna. Es decir, las experiencias agrupadas en torno a la histeria y la hipnosis, ponían en duda nada menos que la distinción moderna entre una región *física*, abordada por las *ciencias físicas o naturales*, y una región *psíquica*, abordada por las *ciencias del espíritu*. Durante mucho tiempo fue tal el cuestionamiento presentado por estas extrañas experiencias que, desde la ciencia, se puso completamente en duda la veracidad de las parálisis motrices históricas y, desde la medicina, se desacreditó la práctica de la hipnosis.

Esta situación cambió radicalmente cuando un hombre del prestigio de J.M. Charcot comenzó a interesarse en los fenómenos de la histeria y en la utilización de la hipnosis (Roudinesco, 1999). En relación a la histeria, él señaló que efectivamente sus parálisis motrices no eran el efecto de una lesión susceptible de ser localizada y delimitada claramente en el sistema nervioso. Sin embargo, esto se debería tan sólo al hecho de que éstas serían el correlato de una alteración de orden *dinámica o funcional*. Respecto a la hipnosis, Charcot afirmó que los sorprendentes fenómenos observados en esta práctica no serían más que el efecto de la alteración biológica presente en la histeria. De esta manera, las parálisis de la histeria eran el efecto de una alteración biológica, pero de orden *funcional*; y los fenómenos de la hipnosis, una consecuencia de dichas alteraciones. Así ambos fenómenos, que habían venido a cuestionar los supuestos de la medicina y la ciencia moderna, eran nuevamente reconducidos dentro de ellas.

Ahora bien, al remitir tanto la histeria como la hipnosis a una mera alteración funcional del sistema nervioso, no se avanzaba mucho en su explicación. Por ello, Charcot solicitó al filósofo P. Janet que desarrollara una teoría psicológica al respecto (Roudinesco, 1999). A partir de este pedido, Janet planteó que las pacientes históricas tendrían una

predisposición patológica a sufrir espontáneamente un singular estrechamiento de su *campo de conciencia*, el que también podía ser producido de modo artificial mediante el recurso a la hipnosis. De este modo, tanto las parálisis histéricas como los influjos de la hipnosis se explicaban porque las experiencias que las pacientes padecían durante este estado de conciencia mórbido, quedaban alojadas al modo de *representaciones psíquicas* en un nivel *subconsciente*. Desalojadas del comercio asociativo de la conciencia normal, estas *representaciones psíquicas subconscientes* tendrían efectos en la experiencia consciente del cuerpo. Los fenómenos de la histeria y la hipnosis, parecían ahora recibir una explicación completamente satisfactoria desde el ámbito de la psicología.

Estas explicaciones presentadas desde La Salpêtrière, fueron, sin embargo, radicalmente cuestionadas por la Escuela de Nancy. Esta última escuela, provenía de una tradición completamente ajena al ámbito científico (Tortosa, González, & Miguel, 1999). El principal representante de ella fue A-A. Lièbault; un simple de médico de pueblo que utilizaba el método de la hipnosis para curar a algunos de sus pacientes. Este método lo había aprendido artesanalmente durante su carrera médica recobrando una tradición que de generación en generación se remontaba hasta los orígenes del magnetismo.

Fue H. Bernheim, discípulo directo de Lièbault, quien lideró los cuestionamientos realizados desde la Escuela de Nancy en torno a las teorías científicas sobre la hipnosis y la histeria (Tortosa, González, & Miguel, 1999). Oponiéndose a la escuela de La Salpêtrière, él señaló que la hipnosis no sería el efecto de una predisposición mórbida, ya sea física o psicológica, sino un simple sueño normal en el que puede entrar cualquier tipo de persona si es inducida mediante una práctica regulada de aumento de su sugestibilidad. La hipnosis no sería, entonces, una manifestación de la histeria anclada finalmente en una alteración biológica y psicológica, sino tan sólo el efecto normal de una sugestión aumentada. A su vez, las parálisis motrices que Charcot observaba en las pacientes histéricas tampoco serían el efecto de la presunta alteración física y psicológica señalada, sino tan sólo de la sugestión a la que él mismo sometía a sus pacientes.

Según esta propuesta, las alteraciones físicas presentes en la histeria e inducidas mediante la hipnosis no eran entonces el efecto de una predisposición física o psicológica. El tema a la base de estos fenómenos no consistía en una alteración funcional del sistema nervioso ni en un estrechamiento psicológico del campo de conciencia. Las alteraciones

físicas de la histeria y la hipnosis eran tan sólo modificaciones en la experiencia normal de la corporalidad, inducidas mediante influencias psicológicas. De esta manera, a pesar de todos los inconvenientes que pudiera ocasionar, para dar cuenta de estos fenómenos se debía admitir que un hecho *físico* fuese explicado a partir de lo *psíquico*. Ahora bien, con esto las nociones mismas de lo *físico* y de lo *psíquico* se veían entonces modificadas, y así la definición y diferenciación de los objetos, tanto de la biología como de la psicología moderna, volvía a ser cuestionada. Una vez más, el problema quedaba sin resolver.

Antes de dar vida al psicoanálisis, Freud participó activamente en el movimiento del *reduccionismo fisicalista* dentro de las ciencias naturales. A lo largo del s. XIX, se había difundido en Alemania un tipo de medicina y de ciencia especulativa que seguía los pasos de la *Filosofía de la Naturaleza* del idealismo, representada especialmente por F. Schelling (1988). Sin embargo, a mediados de siglo comenzaron a surgir también una serie de científicos como E. Brücke que comenzaron a plantear una férrea crítica a aquella suerte de espiritualización del mundo natural propia del idealismo. Desde una perspectiva exclusivamente científica, estos autores comenzaron a señalar que todas las teorizaciones abstractas sobre el espíritu debían ser sustituidas por el estudio científico de los tejidos nerviosos en el microscopio.

En su juventud, Freud fue un destacado discípulo de E. Brücke que tuvo importantes logros dentro del campo de la investigación fisiológica (Jones, 1996). En este ámbito, realizó importantes investigaciones académicas en torno a los tejidos nerviosos del bulbo raquídeo y contribuyó con nuevos métodos para el análisis de los tejidos nerviosos en el microscopio. Sin embargo, en el laboratorio de Brücke, trabó amistad con J. Breuer, un médico mayor quien le informó sobre la sorprendente cura que él había realizado años atrás de un singular caso de histeria.

A partir del contacto con J. Breuer, Freud se fue interesando progresivamente por los casos de histeria dado el gran desafío que estos presentaban para las explicaciones fisiológicas. Al igual que Charcot, desde su formación neurológica él se sorprendía por el hecho de que las parálisis motrices presentadas por estas pacientes no parecían responder a la estructura del sistema nervioso. Este interés exclusivamente teórico por los casos de histeria lo llevó también a investigar sobre la utilización de la hipnosis.

Entusiasmado por el estudio teórico de los fenómenos de la histeria y la hipnosis, en 1885-6 Freud viajó a Francia para conocer directamente los desarrollos de Charcot al respecto. En su estadía en este país, acordó con Charcot elaborar un artículo sobre las parálisis motrices histéricas, que seguiría la misma línea de ideas que éste desarrollaba en La Salpêtrière. Este artículo, que recién vio la luz en 1893 (Freud, 2006a), es el principal testimonio del singular paso que Freud dio para superar los límites de la investigación fisiológica.

El artículo sobre las parálisis motrices histéricas de Freud, estaba compuesto por cuatro secciones principales. En las tres primeras, escritas seguramente entre 1886 y 1888 (Strachey en Freud 2006a), él desarrolló una aproximación neuro-patológica a las parálisis motrices histéricas que seguía los lineamientos propios de las investigaciones de Charcot. Sin embargo, a partir de estas investigaciones él cuestionaba explícitamente las insuficiencias de la noción de *alteración funcional* propuesta por Charcot. Oponiéndose a las teorías que atribuían las parálisis histéricas a algún tipo de lesión orgánica del sistema nervioso, ya sea estructural o dinámica, él planteaba:

Yo afirmo, por el contrario, que la lesión de las parálisis histéricas debe ser por completo independiente de la anatomía del sistema nervioso, *puesto que la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella* (Freud, 2006a, p. 206).

Por medio de esta decidida afirmación, Freud dejaba finalmente el camino de la reducción fiscalista llevado a cabo por la fisiología de la época. Por ello, en la cuarta sección de su artículo, escrita seguramente en 1893 (Strachey en Freud 2006a), él parecía dar un paso desde el terreno de la fisiología hacia el de la psicología. Sirviéndose de las investigaciones psicológicas de P. Janet, señalaba que la lesión de las parálisis motrices histéricas no parecía recaer en el sistema nervioso de las pacientes, sino en la *representación psíquica* del órgano o la función afectada por el síntoma.

Ahora bien, a pesar de la utilización de nociones psicológicas, esta última parte del texto estaba claramente conducida por un método de teorización y por un conjunto de supuestos completamente ajenos a esta disciplina. De hecho, Freud mismo, al comenzar el capítulo cuarto de su investigación, partía advirtiendo:

Intentaré, por último, desarrollar *cómo podría ser* la lesión que es causa de las parálisis histéricas. No afirmo que mostraré *cómo es* de hecho; se trata solamente de indicar la línea

de pensamiento que puede conducir a una concepción que no contradiga las propiedades de la parálisis histérica (2006a, p. 207).

En este pasaje, Freud diferenciaba entre aquel tipo de aproximación que busca dar cuenta de “*cómo es de hecho*” un fenómeno y aquella en la que sólo se busca indicar alguna “línea de pensamiento” que pudiera iluminar “*cómo podría ser*” el fenómeno sin caer en contradicciones. De esta manera, el distinguía entre una aproximación científica al problema de la histeria y el tipo de teorización que él ensayaba por primera vez en este artículo.

Luego de esta aclaración preliminar, todos los desarrollos que Freud presentó en el cuarto capítulo de su texto, eran planteados a partir de nociones psicológicas como la idea de *concepción o representación psíquica*, pero estaban tácitamente conducidos por una serie de supuestos completamente ajenos a esta disciplina. Tal como señala J. Strachey (Freud, 2006a), en este artículo ya estaban operando las ideas de *represión, abreacción y principio de constancia* que posteriormente darán vida al psicoanálisis.

En este primer artículo sobre las parálisis motrices histéricas, Freud situaba entonces su tipo de aproximación al problema completamente fuera del contexto de la ciencia. Esto lo hacía porque él percibía que los fenómenos en cuestión no eran susceptibles de ser abordados a partir de la definición de los «objetos» propia de la fisiología y psicología moderna. Por ello, al poco tiempo él abordó la necesidad de plantear una aproximación *meta-psicológica* al problema.

Es en una carta a Fliess en 1896, donde Freud habló por primera vez de la necesidad de una aproximación *metapsicológica* a los temas planteados por la histeria. A la espera de un posible encuentro con él, Freud le escribía:

Espero que me concedas audiencia incluso para algunas cuestiones *metapsicológicas* [...] Cuando joven no he conocido otra ansia que la del conocimiento filosófico, y estoy en vías de realizarlo ahora que me oriento desde la medicina a la psicología. (1986, p. 191)

Como queda claro en este pasaje, en esta primera época Freud concebía la *metapsicología* como una disciplina que concerniría tanto a la filosofía como a la psicología. Una disciplina paralela a la *metafísica* o que más bien vendría a corregir los errores de esta última; tal como señalará más adelante cuando llame “a trasponer la *metafísica* en *metapsicología*” (2006i, p. 251). Ahora bien ¿a qué se refería Freud con la idea de una *metapsicología*? La mejor forma de explicarlo es a partir del paralelo que él mismo establecía con la metafísica.

La *metafísica* es aquella disciplina filosófica que, en lugar de abordar directamente el «objeto» de las ciencias físicas –lo *físico*–, da cuenta de aquellas condiciones que lo constituyen como tal. De un modo paralelo, la *metapsicología* sería entonces un modo de aproximación al «objeto» abordado por la psicología –lo *psíquico*– en el que, antes de hacer directamente cuestión de él, se tematice acerca del conjunto de condiciones a partir de las cuales éste se constituye. En ambos casos, se trata de dar un paso «más acá» o «más allá» del «objeto» abordado por estas ciencias particulares, con el fin de dar cuenta de cuáles son las experiencias o las condiciones que los constituyen.

Para realizar esto existen distintas alternativas. Un camino es el que adoptó M. M-Ponty en su famosa *Fenomenología de la Percepción* (1985). Al igual que Freud, en este libro él abordó una serie de alteraciones en la experiencia del cuerpo que en su época venían a cuestionar nuevamente los supuestos tanto de la *fisiología* como de la *psicología*. Siguiendo las propuestas fenomenológicas de Husserl (2005) y de Heidegger (2002), lo que él propuso fue reconducir los campos de la experiencia *psíquica* y *física* a aquel «más acá» de la existencia en el mundo. El carácter «meta» de este tipo de aproximación consistía, entonces, en retrotraer estos campos limitados de experiencia al «más acá» radical de la experiencia directa del mundo.

Este camino adoptado por M-Ponty conducía directamente a una problematización sobre el *método reflexivo*. A fin de cuentas, era a partir del extrañamiento generado por el *método reflexivo* que se constituían aquellos dos correlatos de la realidad –el mundo *físico* y *psíquico*– que después parecían oponerse en el ámbito de las ciencias. En este sentido, el carácter «meta» de su aproximación iba en la línea de un camino de retorno al campo del «más acá» de la experiencia pre-reflexiva del mundo (García-Huidobro, 2013a).

En el caso de Freud, él percibió claramente que los fenómenos con los que estaba tratando cuestionaban la definición de los «objetos» de la ciencia moderna. Captó también que éste era un asunto que concernía esencialmente al *método*. Sin embargo, no percibió directamente que este problema se derivaba de la promoción del *método reflexivo* al interior de las ciencias. Por ello, sus consideraciones metodológicas fueron en una línea muy distinta a las de M-Ponty y la fenomenología.

Sin trascender completamente el ámbito de la ciencia, Freud no propuso traer de vuelta los «objetos» de ésta a la experiencia primaria de la realidad, sino servirse de los

mismos conceptos de la ciencia al interior de un nuevo método de teorización por medio del que se intentaba dar un paso «más allá» de ella. Es decir, el «meta» de su *meta-psicología*, no designaba el intento de ir «más acá» de los «objetos» de las ciencias particulares hacia la experiencia original de las cosas, sino la apuesta de que es posible servirse de los mismos conceptos de la ciencia al interior de un tipo de teorización que permitiría dar un paso «más allá» de ella.

En la primera formulación teórica de sus hallazgos respecto a la histeria, Freud explicitó brevemente en qué consiste el método de teorización por el cual había optado:

Me sirvo aquí de una serie de símiles, todos los cuales poseen sólo una semejanza muy limitada con mi tema y ni siquiera concilian entre sí. Lo sé, y no corro el riesgo de sobreestimar su valor. Pero me guía el propósito de volver intuible desde diversos ángulos un objeto de pensamiento en extremo complejo y que nunca había sido expuesto. (2006c, p. 296)

En este pasaje, se muestra con claridad cómo Freud percibía que aquello de lo que estaba dando cuenta era un nuevo “objeto de pensamiento”, “en extremo complejo” “y que nunca había sido expuesto” al interior de la ciencia. Se trataba de un «objeto» que al no consistir en ninguna *objetualidad*, tal como la idea de «contenidos» *físicos* o *psíquicos*, no podía ser abordado por definición desde la ciencia. Por ello, lo que él proponía era servirse de los conceptos aportados por la ciencia, pero tan solo al modo de “símiles”, como si solo fuesen figuraciones que comportan una relación de “semejanza” con lo referido, y a las cuales se recurre únicamente para “volver intuible desde diversos ángulos” los temas tratados.

La propuesta de Freud consistía, entonces, en dar cuenta de los fenómenos abordados sirviéndose de los conceptos de las ciencias particulares como la psicología y la fisiología, pero sólo al modo de símiles o figuraciones abstractas –representaciones (*Darstellungen*), modelos (*Vorbilder*), ficciones (*Fiktionen*)–. Desde esta perspectiva, el criterio de validez de las nociones utilizadas no se encontraba en su referencia directa a una realidad “de hecho”, como en la argumentación científica, sino tan sólo en el servicio que éstas prestan en el intento por representar, por figurar, una posible solución a los problemas.

Posteriormente, Freud (2006s) definió la teorización *metapsicológica* de un modo más específico como la tematización de un *fenómeno psíquico* a partir de la confluencia de una serie perspectivas o puntos de mirada. Estas perspectivas consistían en la distinción entre una aproximación *dinámica*, *económica* y *tópica*. La perspectiva *dinámica*, consistía en la consideración del *fenómeno psíquico* según las fuerzas en conflicto que están en juego. La

perspectiva *económica*, a partir de la circulación y distribución de la energía pulsional. Y la *tópica*, según su pertenencia a un determinado sistema psíquico. Por medio de este modo de aproximación a los *fenómenos psíquicos*, Freud disolvía su *objetualidad* en la confluencia de una serie de puntos de mirada.

A partir de este método de teorización *metapsicológica*, Freud pasaba en pocos años de ser un representante del *reduccionismo fisicalista* a sostener un tipo de aproximación teórica que parecía ser una suerte de renacimiento de la tradición alemana de la medicina y la ciencia especulativa. No obstante, si bien él realizó este tránsito en el comienzo de su obra, durante muchos años no abandonó el proyecto de desarrollar una explicación completamente neurológica de la psicología, a lo cual dedicó su conocido *Proyecto de Psicología* (2006b) para neurólogos. Sólo con el paso del tiempo se fue acentuando cada vez más el carácter especulativo de sus planteamientos; como se puede comprobar a partir del camino que va desde sus primeras formulaciones *metapsicológicas* en el Capítulo VII de la *Interpretación de los sueños* (2006h), hasta textos como *Más allá del principio del Placer* (2006v) o *El Yo y el Ello* (2006w).

Ahora bien, en relación al método propuesto por Freud, una cosa es suspender la *tesis de realidad* de los conceptos científicos y otra superar su designación de «contenidos». En efecto, por medio de su *metapsicología* Freud suspendía la referencia de los conceptos científicos a «realidades de hecho», pero seguía planteando los temas en términos de «contenidos ideales»; ya sea como representaciones (*Darstellungen*), modelos (*Vorbilder*) o ficciones (*Fiktionen*)-. El problema es que aquello que Freud tenía que abordar, aquel extraño “objeto de pensamiento”, no era algo reducible a un «contenido», ya sea *real* o *ideal*. Por el contrario, tal como lo veremos más adelante, no se trataba de hecho de ningún tipo de «contenido» que hubiera que representar o figurar, sino más bien de un particular tipo de «acto» ejercido por los pacientes.

Si Freud no logró trascender la referencia a un «contenido» fue porque en él aún prevalecía un modo excesivamente teórico de acercarse a las cosas. Para él, dar cuenta de un fenómeno era equivalente a presentar algún tipo de construcción teórica que lo modelara y lo predijera. Por ello, frente al inconveniente presente en la definición de los «objetos» de las ciencias, lo que propuso fue simplemente desconectar la referencia a *realidades de hecho* con el fin de disponer de más libertad para modelar nuevos tipos de solución para los

problemas. A diferencia de Husserl (2005), Heidegger (2002) o Wittgenstein (2004), Freud no entendía la teorización como un modo de traernos de vuelta a la experiencia original del fenómeno, sino como una actividad especulativa en la que se formulaba algún tipo de construcción teórica en la que éste fuese modelado sin caer en contradicciones.

De esta manera, Freud no logró nunca trascender la referencia de las ciencias a un determinado *contenido objetivo*. De hecho, a pesar de todas sus precauciones, finalmente él terminó determinando el «objeto» de su *metapsicología* como un nuevo tipo de *contenido objetivo*. En distintos pasajes (1986; 2006i), él definía la *metapsicología* como una suerte de «reverso» de la *psicología de la conciencia*. Es decir, como una disciplina que al igual que la psicología científica también se determinaría a partir de un *contenido objetual*, salvo que en esta ocasión éste consistía en su «reverso». Si el «objeto» de la ciencia psicológica era la *conciencia*, la *metapsicología* consistiría entonces en una “psicología que conduce tras la conciencia” (Freud, 1986, p. 329); es decir, una psicología definida por el estudio de lo *inconsciente*. De esta manera, la *metapsicología* se convertía en una “*psicología de lo inconsciente*” (Freud, 2006i, p. 251). La *metapsicología* dejaba de ser una verdadera «meta»-*psicología* y se convertía simplemente en «otra» psicología. Aquel misterioso “objeto de pensamiento en extremo complejo y que nunca había sido expuesto”, era reducido tan sólo a otro tipo de *contenido objetivo*.

A partir de este último paso, el intento de Freud por dar cuenta de los *fenómenos psíquicos* quedaba de algún modo a medio camino de salir de la ciencia; a medio camino entre una «meta»-*psicología* y, simplemente, «otra»-*psicología*. Debido a este inconveniente, a lo largo de toda su obra Freud se vio constantemente ante el problema de cómo definir lo *inconsciente* de un modo en que se trascendiera la idea de determinados *contenidos psíquicos* presentes en la mente del paciente. Como veremos, este problema es el que se encuentra a la base de su constante problematización sobre el estatuto de las *representaciones psíquicas*.

Esta dificultad de orden metodológico y meta-teórico es también la que se encuentra a la base de la ambigua posición de Freud respecto al tema de la ampliación o la reducción de la *conciencia reflexiva*. A lo largo de su obra, él osciló constantemente entre dos posturas completamente distintas respecto a este tema. Por un lado, percibía que el tema que estaba en juego en la práctica psicoanalítica no consistía en un *contenido objetual*, sino más bien en

el «modo» en que los pacientes se relacionan con cualquier «contenido». Desde esta perspectiva, Freud planteaba el método psicoanalítico como un singular tipo de diálogo mediante el cual se buscaba modificar el «modo» en que el paciente se relaciona con los distintos contenidos de su experiencia. Sin embargo, al no lograr trascender completamente el ámbito de la psicología, Freud no encontraba los medios para formular esta intuición en términos distintos a los de la referencia a determinados *contenidos psíquicos*. A partir de este problema, su técnica tomaba constantemente la forma de un ejercicio de ampliación del autoconocimiento reflexivo respecto a los propios *contenidos psíquicos*. Ahora bien ¿Cuál de estas dos posiciones correspondía al hallazgo principal del método psicoanalítico?

Desde la *metapsicología* a la técnica psicoanalítica

Después de cuarenta y un años de actividad médica, mi autoconocimiento me dice que yo no he sido nunca un médico en el verdadero sentido de la palabra. Me he hecho médico al verme obligado a desviarme de mi propósito original, y el éxito de mi vida consiste en el hecho de que, luego de una larga jornada, que representó un rodeo, he vuelto a encontrar el camino que me recondujo a mi senda primera. No tengo noticia de haber tenido en mis años tempranos ansia alguna de ayudar a la humanidad doliente. [...] Mi curiosidad infantil buscó, evidentemente, otros caminos. En mi juventud había sentido la incontenible necesidad de comprender algo de los enigmas del mundo en que vivimos y de contribuir en algo, acaso, a su solución. Lo que más esperanzas parecía conceder en cuanto a la realización de esto era inscribirme en la Facultad de Medicina. Pero después de eso continué experimentando aún, infructuosamente, con la zoología y la química, hasta que por último, bajo la influencia de Brücke –la más grande de las autoridades que jamás tuvieron influencia en mí–, me afinqué en la fisiología, si bien esta, por aquellos tiempos, no pasaba de los estrechos límites de la histología. En esa época yo ya había aprobado todos mis exámenes médicos, pero no demostré ningún interés en hacer nada relacionado con la medicina hasta el día en que el maestro a quien tan profundamente respetaba me hizo la advertencia de que en vista de mis reducidas posibilidades materiales no sería posible de ningún modo dedicarme a una carrera puramente teórica. Así fue cómo pasé de la histología del sistema nervioso a la neuropatología, y más tarde, bajo la incitación de nuevas influencias, llegué a ocuparme de las neurosis. Me siento poco inclinado a creer, sin embargo, que mi carencia de auténtico temperamento médico haya causado mucho perjuicio a mis pacientes. Porque no constituye una ventaja muy grande para los pacientes el que el interés terapéutico de los médicos en cuanto a los métodos que emplean llegue a alcanzar un tono afectivo muy exagerado. Hay más ventajas para ellos en que el médico realice su tarea fríamente y, si es posible, con precisión. (Freud en Jones 1996, p. 39).

Seguramente, una disposición fría y una precisión quirúrgica son preferibles en el ejercicio del psicoanálisis a “un tono afectivo muy exagerado”. Ahora bien, ¿es cierto que el modo de aproximación fundamentalmente teórico que tenía Freud al terreno de la práctica terapéutica no condujo a ningún tipo de perjuicio en este ámbito? ¿No fue acaso este modo de aproximación el que condujo a sus dificultades en la definición del «objeto» de esta práctica?

Ahora bien ¿Cuáles fueron las consecuencias concretas de este problema en el terreno de la técnica psicoanalítica? Esto es precisamente lo que revisaremos a continuación, mostrando cuál es la traducción de la *metapsicología* freudiana en el terreno de la práctica psicoanalítica. Para ello, siguiendo a Freud (2006p; 2006v), dividiremos la evolución de su técnica en tres etapas fundamentales: un primer período, centrado en la época de los *Estudios sobre la histeria* de 1895; un segundo, del cual tenemos noticias entre 1900 y 1913 y; un tercero, que comienza alrededor de 1914 y que continúa sin mayores modificaciones hasta el final de su obra.

El arte de la interpretación

Es en los *Estudios sobre la histeria* de 1895 (2006c), donde Breuer expuso por primera vez el caso de la Srta. Anna O. que había motivado a Freud a interesarse por los casos de histeria. En su exposición del caso, Breuer presentó una comprensión de la histeria muy similar a los planteamientos de Janet. En resumidas cuentas, Anna O. presentaría una predisposición psicológica que la conducía a experimentar unos singulares episodios de estrechamiento de su campo normal de conciencia. Todas las experiencias que ella tenía en ese estado alterado de conciencia quedaban desalojadas de su conciencia normal en una *condition seconde*. A partir de este contexto, el gran descubrimiento de Breuer había consistido en aportar un nuevo tipo de tratamiento para estas afecciones. Éste consistía en servirse de la técnica de la hipnosis como un medio para inducir artificialmente este estado alterado de conciencia característico de las pacientes histéricas. Con ello, lograba dar acceso a las *representaciones psíquicas* desalojadas en la *condition seconde* produciendo una sorprendente remisión de los síntomas.

Ahora bien, en este mismo texto Freud presentó sin embargo una concepción completamente distinta a la de su maestro. De hecho, en el inicio de su apartado *Sobre psicoterapia de la histeria* (2006c), él patentaba de un modo muy diplomático estos nuevos desarrollos:

Sería injusto que yo pretendiera cargar a mi estimado amigo Josef Breuer con una excesiva responsabilidad por el desarrollo que he mencionado. Por eso ofrezco las elucidaciones siguientes en mi propio nombre, predominantemente. (p. 264)

Cuidando por no cargar con una “excesiva responsabilidad” a su maestro, Freud presentaba a continuación una serie de “elucidaciones” que concernían tanto a la comprensión teórica como a la práctica terapéutica en torno a la histeria. El texto comenzaba

con la presentación de los nuevos hallazgos en el plano de la teoría. La gran novedad de sus planteamientos en este ámbito fue remitir los padecimientos de la histeria no a una alteración psicológica del campo de conciencia –como lo proponían Janet y Breuer–, sino a una singular «acción» de *defensa* ejercida por los mismos pacientes en relación a ciertos «contenidos» que les resultarían penosos.

Esta nueva propuesta teórica era el resultado de todo un camino previo. En la *Comunicación Preliminar* de 1893, Breuer y Freud habían señalado que los padecimientos de la histeria eran originados por dos series de condiciones. Una relativa a los estados anormales de conciencia y otra al “deseño del enfermo” (Freud, 2006c, p. 37), quien querría desentenderse de ciertas experiencias penosas. Sin embargo, esta segunda línea de explicación había quedado en segundo plano frente a la primera sostenida por el maestro. Por ello, en este texto se afirmaba que el “*surgimiento de estados anormales de conciencia (...)* sería el fenómeno básico de esta neurosis” (p. 37).

Posteriormente, Freud escribió en 1894 un nuevo artículo titulado *Las neuropsicosis de defensa* (2006d). En este texto, él volvía a sostener la idea de que los padecimientos de algunos tipos de histeria eran originados por un acto volitivo de los mismos pacientes. Por ello, sin contradecir las opiniones de su maestro, distinguía entre tres tipos de histeria –la *histeria hipnoide*, de *retención* y de *defensa*–, al mismo tiempo en que señalaba que esta última era una contribución completamente suya.

Los *Estudios sobre la histeria* (2006c) fueron publicados en 1895, es decir, al año siguiente de este último artículo. En estos, Freud retomaba su distinción entre tres tipos de histeria. Sin embargo, en relación a las *histerias hipnoides* señalaba: “en mi experiencia, curiosamente, nunca he tropezado con una histeria hipnoide genuina; todas las que abordé se me mudaron en histerias de defensa” (p. 291). Y respecto a las de *retención*: “también en la histeria de retención ha de hallarse en el fondo una porción de defensa” (p. 292). Así, por medio de este rodeo, Freud recondujo en tan sólo tres años todos los casos de histeria a su idea de *defensa*, haciendo prevalecer su propio punto de vista.

Esta ampliación de la hipótesis de la *defensa* al conjunto de las histerias, fue paralela también a la aplicación que, desde 1894, Freud venía realizando de ella a otros tipos de *psiconeurosis*, tales como las *fobias*, las *obsesiones* y algunos tipos de *psicosis* (2006d; 2006e). Luego, en 1896 (2006f), él generalizó esta idea al conjunto de las *psiconeurosis*.

Todas las *psiconeurosis* serían entonces el resultado de un acto volitivo de los pacientes consistente en una «acción» de *defensa*.

Esta progresiva ampliación de la idea de *defensa* en los primeros artículos de Freud, no fue más que el preludio de lo que sucedió a partir de *La Interpretación de los Sueños* en el año 1900 (2006h), donde él elevó esta noción nada menos que al principio fundamental del psiquismo humano. Posteriormente, al hacer un recuento de la historia del movimiento psicoanalítico, Freud mismo señaló que la idea de *represión*, como llamó más tarde a la *defensa*, era “el pilar fundamental sobre el que descansa el edificio del psicoanálisis, su pieza más esencial” (2004, p. 15).

Efectivamente, la noción de *defensa* fue desde el principio del psicoanálisis la principal innovación que distinguía la comprensión teórica de Freud en torno a la histeria respecto a la de todos sus predecesores. Mientras Janet y Breuer, comprendían los fenómenos de la histeria como el resultado de una alteración psicológica, Freud no se contentaba con esta reducción *psicologista* del problema, ya que él no veía a las pacientes como víctimas de una disfunción psicológica pasiva. De hecho, en una alusión tácita a los psicopatólogos franceses, él afirmaba en los *Estudios* que “en este trabajo es preciso librarse del prejuicio teórico de que uno trataría con cerebros anormales de *dégénérés* {degenerados} y *déséquilibrés* {desquilibrados}” (2006c, p.298). A diferencia de los psicopatólogos franceses, Freud veía a sus pacientes con histeria como personas completamente normales que simplemente estaban haciendo algo, incluso, a través de sus síntomas.

Para Freud, los padecimientos de la histeria no parecían ser el resultado de una disfunción biológica. Por ello, siempre cuestionó la idea de Charcot de una presunta lesión *funcional* en estos padecimientos (2006a). Por otro lado, tampoco creía que sus síntomas fueran el resultado de algún tipo de disfunción psicológica en la síntesis yoica. Por el contrario, él consideraba que se trataba más bien de *histerias adquiridas* (2006d). Y, en lugar de una predisposición biológica o psicológica, los asociaba más bien a un “no querer” (2006c, p. 275). Es decir, a una cierta decisión que las pacientes ejecutaban voluntariamente. Por ello, Freud llegaba a hablar incluso de una *elección* de la neurosis (2006g).

¿Ahora bien en qué consistía este “no querer” de las pacientes? ¿Cómo es que este *acto volitivo* causaba tantos estragos? Más aún ¿Cómo es que éste se realizaba sin que las mismas pacientes tuvieran un conocimiento de él? Para Freud, este “no querer” percibido en

las pacientes histéricas no consistía en una afirmación reflexiva de ellas, sino en una «acción» que éstas realizaban «en» y «desde» su existencia misma, sin necesidad de tener un conocimiento de ella. Es decir, no se trataba del “no querer” de quien dice o piensa que no quiere algo, sino del que no quiere de verdad, lo sepa o no lo sepa, y actúa conforme a ello. Y, en la medida en que esta acción tenía lugar en el conjunto de la existencia, éste afectaba a todas las dimensiones de la persona; especialmente la corporalidad, en el caso de las pacientes histéricas (Freud, 2006g), y el plano del pensamiento, en los obsesivos (Freud, 2006e).

Ahora bien ¿en qué consistía más específicamente este «acto» de “no querer” o de *defensa*? Freud (2006c) definía la acción de *defensa* como una *auto-censura*. Es decir, como un juicio que recae sobre uno mismo, y que es realizado a partir de las expectativas de los otros. En el caso de las pacientes histéricas, él constataba que éstas se juzgan a sí mismas a partir de la perspectiva de la moralidad de la época, en la que se le daba una especial importancia a los contenidos de orden sexual. Esto las conducía a experimentar su propia corporalidad, no desde sí misma, sino a partir del rodeo reflexivo de las expectativas de los otros. De esta manera, el núcleo de la explicación freudiana respecto a la histeria era la constatación de un singular *acto de juicio* reflexivo.

Luego de presentar esta nueva comprensión teórica sobre la histeria, Freud expuso en su capítulo *Sobre psicoterapia de la histeria* (2006c) las nuevas perspectivas que estas ideas habrían en el plano del abordaje terapéutico. Él afirmaba que el nuevo método terapéutico que presentaba a continuación era tan sólo el resultado de sus dificultades con la técnica de la hipnosis. Sin embargo, éste método era una consecuencia directa de cada una de sus ideas teóricas en torno a la histeria.

El método terapéutico que Freud presenta por primera vez en *Sobre psicoterapia de la histeria* (2006c), se deriva directamente de sus postulados teóricos en torno a la histeria. Por un lado, si las vivencias de las pacientes histéricas no eran producidas por la presencia de un estado alterado de conciencia –como lo postulaba la categoría de las *histerias hipnoides* propuesta por Breuer–, Freud concluía que no sería necesario recurrir entonces a la hipnosis para producir artificialmente un estado similar. Por otro lado, si los padecimientos eran tan sólo originados por una acción de *defensa* ante ciertos contenidos penosos –es decir, si todas consistían simplemente en *histerias de defensa*–, lo que se necesitaría sería únicamente un

método de conversación en el que los pacientes hablasen sin auto-censurar, sin enjuiciar reflexivamente, lo que dicen.

En la época de los *Estudios* (2006c), Freud intentaba eludir la autocensura de sus pacientes utilizando un método terapéutico en el que combinaba las ideas de Bernheim en torno a la *sugestión* con la dirección del *método catártico* propuesto por Breuer. A partir de la tesis bernheimiana de que la hipnosis no era más que una sugestión aumentada, Freud la sustituyó por la simple presión sobre la frente de las pacientes, invitándolas simplemente a realizar asociaciones a partir de sus síntomas. Ahora bien, siguiendo a Breuer, él sustituía la hipnosis por la sugestión no para suprimir los síntomas, sino como un medio, como un *artificio técnico*, que permitía que las pacientes hablasen de las situaciones vinculadas a su padecimiento. Es decir, Freud se servía de la sugestión sólo como un medio para eludir la reflexión de parte de los pacientes, de manera de poder abrir la situación que estaban viviendo.

Al comparar las ventajas de su nuevo método respecto a las prácticas ya existentes, Freud describió cuál sería el núcleo de este procedimiento:

Juzgo que la ventaja del procedimiento reside [...] en que por medio de él yo disocio la atención del enfermo de su busca y meditación concientes, en suma, de todo aquello en lo cual pueda exteriorizarse su voluntad, semejante en esto a lo que se consigue quedándose absorto en una bola de cristal. (2006c, p. 277-8)

El núcleo del método freudiano consistía en desarrollar un singular tipo de habla en el paciente en el que se busca disociar “la atención del enfermo de su busca y meditación concientes”. En esta frase, la palabra fundamental no es *conciente*. Freud no señalaba que su método consista en disociar la *atención* de la *conciencia*, simplemente porque la atención no es otra cosa que un estado de conciencia. Lo que él afirmaba era que se debe intentar eludir la actitud de “busca y meditación” de parte del paciente, es decir, la adopción de una actitud reflexiva desde la cual el paciente seleccione y enjuicie lo que dice. El principio de la nueva técnica consistía, entonces, en propiciar un tipo de habla en el paciente en el que se eludiera el establecimiento de aquella actitud reflexiva que daría origen al enjuiciamiento y la *censura*.

Freud señalaba que esto se lograba separando “la atención del enfermo” “de todo aquello en lo cual pudiera exteriorizarse su voluntad”. Por *voluntad*, se debe entender la formulación, en términos de una facultad psicológica, de aquella actitud reflexiva en la cual

la persona conduce, dirige y enjuicia lo que dice desde sí mismo. Se trata, entonces, de un tipo de habla en el que el paciente fija toda su atención en el asunto mismo, sin salirse reflexivamente de él para censurarlo. Freud señala que su actitud en el diálogo debía ser semejante “a lo que se consigue quedándose absorto en una bola de cristal”. Esta absorción, no consiste en una suerte de ensimismamiento reflexivo. Es exactamente lo contrario. Lo que Freud busca es que el paciente deje de hablar desde sí, desde su propia voluntad, para dejarse captar por el asunto mismo.

Como se puede ver en esta primera formulación del método psicoanalítico, el hallazgo original de Freud en al plano de la práctica consistió, entonces, en el desarrollo de un método de conversación en el que se buscaba que el paciente hablara sin adoptar una actitud reflexiva. Este tipo de habla, que podría ser calificada como no-reflexiva, no era más que una consecuencia directa de su comprensión teórica en torno a la histeria centrada en las nociones de *defensa* y *censura*.

De un modo sorprendente, seguramente sin saberlo, Freud formulaba la manera de propiciar este habla no-reflexiva en los pacientes a partir de los mismos términos –*atención* y *voluntad*–, que encontramos desde la antigüedad en la descripción de los distintos tipos de prácticas espirituales (Hadot, 2006). En este caso, la práctica que él presentaba se oponía completamente a las existentes en aquella tradición que Descartes representaba en la modernidad. Desde esta línea, lo que se proponía eran distintos ejercicios de enjuiciamiento reflexivo y de fortalecimiento de la *voluntad*. Por el contrario, la práctica descrita por Freud en los *Estudios* (2006c), consistía precisamente en un intento por eludir el enjuiciamiento reflexivo del paciente y suspender la acción de la *voluntad*. Este tipo de práctica, se ubicaba claramente en la segunda tradición de ejercicios espirituales que distinguíamos en el primer capítulo, en el apartado de Descartes.

Ahora bien, la gran novedad de este ejercicio era que en esta ocasión la separación de la *atención* de la *voluntad* se realizaba al interior de un diálogo. Freud no hacía que la *atención* del paciente se posara, por ejemplo, en la respiración o en un objeto dado –como en las prácticas de meditación–, sino en el diálogo que ambos sostenían respecto a su situación. De esta manera, este método terapéutico permitía, por un lado, suspender la acción de la *voluntad* y, por otro, ir abriendo la situación vivida mediante el diálogo. Es decir, se trataba de una práctica centrada en la apertura de la significación.

El método freudiano partía del supuesto de que para lograr abrir adecuadamente las significaciones asociadas a la situación del paciente, se debía eludir la adopción de una actitud reflexiva de parte de él. De esta manera, lo que se buscaba era que la persona hablara de su situación permaneciendo siempre «adentro» de ella; sin «salirse» reflexivamente para *censurar* ciertos contenidos específicos. Como veremos, este es el principio que Freud (2006h) sistematizará más adelante con su idea de la *asociación libre*.

Hasta este punto, la aproximación freudiana al problema planteado por la histeria parecía ser completamente *meta-psicológica* en el sentido de que el «objeto» del cual se hacía cuestión tanto en el plano de la teoría como en el de la práctica no era un *contenido psíquico* en particular, sino un singular tipo de «acto». Tal como señalaba Freud en los *Estudios* (2006c), era la «acción» de una *defensa*, la «ejecución» de una *autocensura*, la que se encontraría a la base de la experiencia psicológica presentada por las pacientes histéricas.

Ahora bien, durante esta época, Freud aún no se aproximaba a los problemas planteados por la histeria de un modo completamente *metapsicológico*. De hecho, él seguía abordando estos fenómenos a partir del tipo de aproximación que caracteriza a la actividad científica en la que se va a la búsqueda de determinados *contenidos físicos* o *psíquicos*.

Este modo de aproximación científico es muy patente en el artículo pre-psicoanalítico de Freud sobre las parálisis motrices histéricas (2006a), donde él aún abordaba este tema desde una perspectiva tanto neurológica como psicológica. En los primeros tres apartados de este texto, él se aproximaba a las parálisis motrices histéricas yendo a la búsqueda de una determinada lesión que debía estar presente al modo de un «contenido» que esta-ahí en la red neuronal del paciente. Luego de abandonar este intento, en el cuarto apartado, él desarrollaba este mismo tipo de aproximación yendo a buscar una lesión que en esta ocasión ya no ubicaba en el en la *red neuronal*, sino en la red de *representaciones psíquicas*. En ambos casos, Freud se aproximaba al fenómeno abordado al modo de un científico que va a buscar un determinado *contenido objetivo* que esta-ahí, ya sea en la anatomía del sistema nervioso o en la mente del paciente.

Este tipo de aproximación científica de Freud siguió estando presente en los inicios del psicoanálisis. Siguiendo a Breuer, Freud pensaba en los *Estudios* (2006c) que los padecimientos de la histeria eran producidos por un determinado *trauma psíquico*. Éste consistiría en un «hecho real» específico cuya representación habría quedado desalojado de

la conciencia normal del paciente permaneciendo—ya sea en una *condition seconde* o en un campo inconsciente— al modo de una *representación psíquica patógena*. De esta manera, más importante que el hecho de que esto se haya originado por la presencia de *estados hipnoides* o por la acción de una *defensa*, era el hecho de que en algún lugar de la mente del paciente se encontraría una determinada *representación patógena* que daba origen a sus padecimientos.

A partir de 1897, Freud (1986) dejó de creer en la existencia real de un *trauma psíquico*, pero no abandonó la idea de *representaciones psíquicas*. Por el contrario, lo que él hizo fue simplemente cambiar el motivo que convertiría a estas *representaciones* en *contenidos patógenos*. El carácter patógeno de las *representaciones* buscadas no se debería al hecho de que ellas serían el correlato de un *trauma psíquico* real, sino a su carácter sexual (2006f). De esta manera, Freud no solo no abandonaba la idea de *representaciones psíquicas*, sino que incluso precisaba el contenido particular de éstas.

En este primer período de la obra de Freud, él postulaba, entonces, que los padecimientos de la histeria estarían originados por una «acción» de *defensa* que recaería sobre ciertos «contenidos» *psíquicos* particulares: un conjunto de *representaciones psíquicas* de carácter sexual. El problema es que en esta formulación, la «acción» de *defensa* tenía un papel completamente secundario respecto a los «contenidos» *psíquicos* sexuales que serían los que en último término originarían el padecimiento. De esta manera, la aproximación *metapsicológica* al problema quedaba en segundo plano respecto a la explicación en términos psicológicos.

Esta prioridad que Freud daba en esta época a los *contenidos psíquicos*, tuvo enormes consecuencias en el plano de la práctica. Tal como se puede comprobar tanto en los *Casos Clínicos* como en el capítulo *Sobre psicoterapia de la histeria* de los *Estudios* (2006c), en esta época, en que Freud comenzaba su actividad médica, abordaba a sus pacientes tal como si hubiese sustituido la indagación de una *lesión orgánica* en la *red neuronal*, por la pesquisa de una *representación patógena* en la red de *representaciones psíquicas*.

En el capítulo *Sobre psicoterapia de la histeria* (2006c), Freud señalaba de hecho que el discurso del paciente debía ser abordado de un modo similar a como trabaja un arqueólogo. El trabajo del terapeuta era planteado como el de un arqueólogo de la mente. El discurso del paciente debía ser considerado como un “material psíquico” (p. 292), que debía ser abordado

como “si se exhumara un archivo” (p. 294); tal como si se tratara de “un fajo de actas, de un paquete” (p. 294). Freud presentaba de hecho la posibilidad de clasificar este *material psíquico* al interior de una triple ordenación: cronológica, defensiva y temática.

Este modo de aproximación de Freud conducía a una serie de dificultades con sus pacientes. Tal como se puede ver en sus primeros *Casos Clínicos* (2006c), su actitud de ir a la siega de cada *contenido psíquico* de sus pacientes terminaba induciendo y estimulando la producción de nuevos síntomas. Esta actitud era algo que incluso le cuestionaban sus mismos pacientes. Por ejemplo, Freud relataba cómo después de hacerle varias preguntas sobre los contenidos de sus síntomas la Señora Emmy von N. le había reclamado “con expresión de descontento, que no debo estarle preguntando siempre de dónde viene esto y esto otro, sino dejarla contar lo que tiene para decirme.” (2006c, p. 84). De esta manera, este modo de aproximación de Freud terminaba dificultado la apertura del discurso de sus pacientes.

Tal como se puede ver, al menos en la época de los *Estudios* (2006c), aquel habla no-reflexiva que Freud buscaba propiciar en sus pacientes no parecía ser entonces más que un artificio cuyo fin era tan sólo posibilitar el acceso del terapeuta sus *contenidos psíquicos*. Esta concepción del método terapéutico era, finalmente, en un ejercicio completamente reflexivo.

Por un lado, Freud mismo realizaba al interior de la terapia una actividad reflexiva. Su trabajo como terapeuta era equivalente al de un hombre de ciencias que aplica el *método científico*. De hecho, el tipo de trabajo que él realizaba en sesión contenía los dos ejercicios del *método reflexivo* expuesto por Descartes en su *Discurso* (1945). Primero, al igual como lo prescribía la primera regla del método cartesiano, Freud se extraía reflexivamente de la situación compartida con el paciente pasando a considerar lo que ahí aparecía como un supuesto *contenido psíquico*. Luego, al igual como lo prescribían las siguientes reglas del método cartesiano, él sometía el “material”, que así había obtenido, a un ejercicio de análisis de descomposición, ordenación y recomposición.

Por otro lado, no sólo Freud realizaba en sesión un ejercicio reflexivo, sino que la práctica entera consistía en una actividad de este tipo. Durante esta época, Freud pensaba que el simple conocimiento de los propios contenidos reprimidos era el que ocasionaba la remisión de los síntomas en el paciente. Por ello, lo que él hacía en sesión era incitar a los

pacientes a realizar un ejercicio de auto-objetivación o de autoconocimiento reflexivo respecto a sus propios *contenidos psíquicos*.

De esta manera, a pesar de su hallazgo de la *defensa* y del habla no-reflexiva, el *método psicoanalítico* que Freud proponía finalmente en esta primera época parecía ser una nueva versión del *método reflexivo* propuesto por Descartes para la reforma del espíritu. La única diferencia era que en esta ocasión el ejercicio de autoconocimiento reflexivo era mediado por el trabajo del terapeuta, con el fin de evitar la autocensura.

Ahora bien, incluso en el mismo texto de los *Estudios* (2006c), Freud no dejaba de dudar respecto a esta formulación de la teoría y la práctica psicoanalítica. Como era de esperar, él dudaba si acaso el «objeto» del psicoanálisis consistía realmente en un *contenido psíquico*. Por ejemplo, al constatar que los pacientes no parecían haber tenido los *pensamientos inconscientes* que él les atribuía, Freud se preguntaba si acaso:

¿Se debe suponer que se trata realmente de pensamientos nunca producidos, y para los cuales existía una mera posibilidad de existencia, de suerte que la terapia consistiría en la consumación de un acto psíquico interceptado entonces? (2006c, p. 304)

Es decir, el «objeto» del psicoanálisis ¿era un *pensamiento inconsciente* que debía estar-ahí alojado en la mente del paciente o más bien “pensamientos nunca producidos”? ¿Se trataba de un «contenido existente» o de algo para lo cual sólo “existía una mera «posibilidad»” de existencia? A fin de cuentas, ¿Cuál era el estatuto de este misterioso “objeto de pensamiento” (2006c, p. 296)? En el plano de la práctica: ¿El propósito de la terapia era alcanzar un conocimiento reflexivo sobre los propios *pensamientos inconscientes* o más bien “la consumación de un *acto psíquico*”?

Estos últimos cuestionamientos, presentados por Freud mismo, abrían un horizonte completamente distinto tanto para la teoría como para la práctica psicoanalítica. De hecho, este camino es el que retomó Lacan más adelante cuando afirmaba que el inconsciente “no es ni ser ni no-ser, es no realizado” (2007, p. 38). Sin embargo, embarcarse en esta línea exigía para Freud en esta época una reformulación radical de todas las nociones psicológicas que había adoptado. Tal como él señala:

Es evidentemente imposible enunciar algo sobre esto, o sea, sobre el estado del material patógeno antes del análisis, hasta que no se haya aclarado a fondo sus visiones psicológicas básicas, ante todo acerca de la esencia de la conciencia (2006c, p. 304).

Por ahora, Freud señalaba, entonces, que era imposible realizar un pronunciamiento definitivo sobre el estatuto del «objeto» del psicoanálisis, sin realizar antes una aclaración “a fondo” de las “visiones psicológicas básicas”, especialmente, “acerca de la esencia de la conciencia”. El problema aquí planteado, debía quedar abierto mientras tanto.

Ahora bien, esta revisión a fondo mencionada en los *Estudios*, era la que Freud realizaba en esta misma fecha en su *Proyecto de psicología* (2006b), que no fue publicado por ese entonces. El tema aquí planteado era el del estatuto de cualquier «contenido» – *psíquico* o *neuronal*–. Sirviéndose de una serie de formulaciones provenientes de la termodinámica, Freud supeditaba en este texto la importancia de estos «contenidos» respecto al «modo» en que son *invertidos* por un cierto monto de excitación. Tal como señala Derrida (1989), por medio de esta teoría de la *invertidura* (*Besetzung*), él terminaba reconduciendo la idea de ciertos *contenidos psíquicos*, que poseen el modo de ser de algo que esta-ahí, al tipo de *acto*, a la manera, al «modo», mediante el cual son *invertidos*.

Desde esta perspectiva, la acción de *defensa* no consistía entonces en el desalojo de un determinado *contenido psíquico* fuera del ámbito de la *conciencia*, sino en un determinado «modo» de invertir, o de relacionarse, con cualquier contenido. Este «modo» de invertir propio de la *defensa*, era aquel que se ejecutaba cuando un contenido dado caía presa del juicio reflexivo, manteniéndolo distante de sí mismo. Desde esta perspectiva, la práctica psicoanalítica no debía ser descrita entonces como “un hacer conciente lo hasta entonces inconsciente” (2006f, p. 165), sino como un ejercicio de *apropiación* de nuestra experiencia de las cosas. Ésta era la otra “línea de pensamiento” de Freud, que siempre se mantendrá latente a lo largo de toda su obra.

El análisis de las resistencias

Es en la *Interpretación de los sueños* (*IS*) (2006h), publicada en el año 1900, donde Freud relata un primer gran cambio en el plano de su práctica. Al hacer un recuento de lo que era su técnica en la época de los *Estudios*, señalaba:

Por entonces tenía la opinión (que después reconocí incorrecta) de que mi tarea quedaba concluida al comunicar al enfermo el sentido oculto de sus síntomas; si él aceptaba después o no esa solución de la que dependía el éxito, ya no era responsabilidad mía. (2006h, p. 130)

En este pasaje, Freud constataba que la mera comunicación al paciente del “sentido oculto de sus síntomas” no conducía al “éxito” terapéutico. Esto se debía a que la mera

aceptación intelectual de un contenido de la propia historia, la simple ampliación del autoconocimiento o de la *conciencia reflexiva*, no bastaba para producir un efecto en el paciente. Por ello, en este texto Freud comenzó a plantear que el centro de la cura psicoanalítica no consistiría en hacer «conciente» lo inconsciente, sino «pre-conciente».

Con la idea de lo *pre-consciente*, Freud (2006h) aludía todos aquellos contenidos psíquicos que se encontraban libres de la represión pero de los cuales no se tenía un conocimiento reflexivo. De esta manera, al postular que la cura psicoanalítica consistía en hacer «pre-conciente» lo inconsciente lo que él señalaba era que se debían hacer disponibles estos contenidos, pero sin desarrollar un conocimiento reflexivo. Ahora bien, ¿cómo se lograría esto? Esto es lo que Freud abordaba mediante su idea de la *asociación libre*.

Es en la *IS* (2006h), donde Freud expuso por primera vez el método de la *asociación libre*, que luego se convirtió nada menos que en “la regla fundamental del psicoanálisis” (2006n, p. 104). Durante esta época, él designaba este nuevo método como un particular tipo de *observación de sí o introspección* distinto al de la *reflexión*. Al explicar sus características, señalaba:

En mi trabajo psicoanalítico he observado que la complejidad psíquica del hombre que reflexiona difiere por completo de la del que hace observación de sí mismo. En la reflexión entra más en juego una acción psíquica, lo cual no sucede ni aun en la más atenta de las observaciones de sí, según se ve también por la expresión tensa y el entrecejo arrugado del que reflexiona, a diferencia de la falta de mímica del que hace introspección. En ambos casos tiene que haber atención reconcentrada, pero el que reflexiona ejercita además una crítica a consecuencia de la cual desestima una parte de las ocurrencias que le vienen, después que las percibió. (2006h, p. 123)

Tal como se puede ver, este pasaje confirma todo lo que hemos señalado previamente sobre el papel de la elusión de la *reflexión* en la técnica de Freud. En esta ocasión, él describía explícitamente el tipo de habla que se debía suscitar en el paciente como un habla *no-reflexiva*. Él señalaba que en la *reflexión* entraría “en juego una «acción psíquica»” que no se encontraría presente ni en la *observación de sí* ni en la *introspección*. Esta «acción psíquica» –que no era otra cosa que el acto de *defensa* o, más específicamente, la *censura*–, consistiría en una “crítica” a partir de la cual la persona “desestima una parte de las ocurrencias que le vienen, después que las percibió”. Es decir, lo que se debía lograr en la práctica psicoanalítica era eludir el enjuiciamiento reflexivo que el paciente realiza respecto a su propio devenir mental. Para ello, se debía propiciar un tipo de habla en el que hubiera una completa “atención reconcentrada” en el asunto, que no diera cabida a la reflexión.

Este tipo de habla era designada en esta época por Freud como una *observación de sí* o como una *introspección*. Sin embargo, él utilizaba estas nociones porque lo que hacía era describir su propia experiencia de autoanálisis. Dado que en su autoanálisis Freud no hablaba con un interlocutor, él no podía concentrar su atención en un diálogo sostenido con otra persona, sino tan sólo realizar una suerte de *observación de sí mismo* o *introspección*. Sin embargo, incluso en este caso, no se trataba de la clásica *introspección psicológica* donde la atención es dirigida intencionalmente hacia sí mismo. Se trataba más bien de una atención libre y desinteresada respecto a los contenidos que iban apareciendo. Por ello, él la denominaba como una *asociación libre*.

Lamentablemente, en la *IS* Freud no abordó mayormente cómo este tipo de práctica que había desarrollado en su autoanálisis se implementaba en el contexto del diálogo terapéutico. De hecho, él no se extendió mayormente sobre los temas técnicos en este libro. Tampoco lo hizo durante los años siguientes, en los que se dedicó principalmente a mostrar los hallazgos teóricos obtenidos gracias al método psicoanalítico. Luego de la *IS*, publicó distintos textos en los que abordó una serie de fenómenos no-reflexivos en los que se tendría un acceso a lo inconsciente, similar al proporcionado por la técnica psicoanalítica. En 1901 (2006i), abordó fenómenos como los *lapsus* y los *actos fallidos*. En 1905 (2006ll), las *agudezas* (Witz). Durante todos estos años, Freud no escribió ningún artículo más extenso sobre técnica, salvo dos breves textos de 1903 (2006k) y 1904 (2006l), en los que no presentaba mayores novedades. Las mayores innovaciones de su técnica fueron conocidas sólo a partir de 1911, gracias a la progresiva publicación de sus famosos *artículos técnicos*.

Los *artículos técnicos* de Freud consisten en seis textos escritos entre 1911 y 1914. Estos artículos publicados comúnmente en conjunto se dividen en dos grupos distintos. Por un lado, se encuentra el grupo de los cuatro primeros (2006m; 2006n; 2006ñ; 2006o) que fueron escritos con pocos intervalos entre diciembre de 1911 y marzo de 1913. Luego, se encuentra el segundo grupo de dos artículos (2006p; 2006q), publicados en noviembre de 1914 y enero de 1915. Ahora bien, la diferencia fundamental entre estos dos grupos no es sólo cronológica, sino que en ellos se presentan dos concepciones completamente distintas de la técnica.

En el primer grupo de *artículos técnicos*, Freud dio a conocer las modificaciones que él había realizado en el plano de la técnica psicoanalítica luego de la época de los *Estudios*.

Tal como lo había hecho en la *IS*, en estos artículos cuestionaba la dirección intelectualista que había tenido su propia práctica en los inicios del psicoanálisis.

El primero de estos artículos, escrito en diciembre de 1911, abordó el tema de *El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis* (2006m). En este texto, Freud preveía el carácter intelectualista que podía tomar la interpretación de los sueños del paciente si no se realizaban ciertas consideraciones sobre el lugar de esta práctica dentro de la técnica psicoanalítica. Por ello, señalaba que la interpretación de algún contenido de un sueño no podía consistir en un ejercicio intelectual que se sobrepusiera e interrumpiera la apertura del discurso del paciente. De hecho, Freud afirmaba que la interpretación sólo tendría un efecto terapéutico si surgía en conexión –a “*tempo*” (p. 91), decía Freud– con lo relatado en ese instante por el paciente.

Esta rectificación del intelectualismo, llevó a Freud en 1912 a escribir dos nuevos artículos sobre la técnica psicoanalítica. En estos textos, él profundizaba tanto en los componentes afectivos involucrados en un análisis como en la disposición general que debía tener el terapeuta dentro de la sesión analítica. El primero de estos temas fue abordado en el artículo *Sobre la dinámica de la transferencia* (2006n), publicado en el mes de enero. El segundo, en los *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico* (2006ñ), del mes de junio. Ahora bien, el primer artículo consistía más en un examen teórico sobre el fenómeno de la *transferencia*, que en una consideración de su papel al interior de la técnica psicoanalítica. Por ello, el principal texto sobre técnica psicoanalítica en esta época fue el de los *Consejos al médico*.

En el artículo sobre los *Consejos al médico* (2006ñ) se encuentra la descripción más fina que existe en la obra de Freud sobre la técnica psicoanalítica. Este texto estaba compuesto por nueve apartados cuyo hilo conductor era la descripción de la disposición o la actitud general que debía tener el terapeuta al interior de la sesión analítica. Esta exposición estaba realizada a partir del paralelo constante con la actitud característica del científico. Ahora bien, Freud establecía una oposición no sólo entre dos tipos de «disposiciones», sino, principalmente, entre dos tipos de «métodos»; por un lado el *método reflexivo*, propio de la actividad científica, y, por otro, el *método psicoanalítico*. Desde esta perspectiva, el texto de los *Consejos al médico* (2006ñ) puede ser considerado como una comparación entre el *método cartesiano*, bajo la forma del *método científico*, y el nuevo *método psicoanalítico*.

En este texto, Freud mencionaba que en el psicoanálisis existe una “coincidencia de investigación y tratamiento” (p. 114), pero que “la técnica que sirve al segundo se contraponen hasta cierto punto a la de la primera” (p. 114). Como se puede ver, él abordaba la investigación científica en relación al tipo de “técnica”, al tipo «método», que se realiza en ella. Desde esta perspectiva, le parecía que el método implementado en la actividad científica se contraponía al método de tratamiento psicoanalítico. De hecho, tal sería la oposición que existiría entre ambos tipos de métodos que Freud recomendaba jamás elaborar científicamente un caso mientras aún continuara el tratamiento:

El éxito corre peligro en los casos que uno de antemano destina al empleo científico y trata según las necesidades de éste; por el contrario, se asegura mejor cuando uno procede como al azar, se deja sorprender por sus virajes, abordándolos cada vez con ingenuidad y sin premisas (p. 114).

En contraste con sus primeros años de médico, Freud señalaba ahora que no era conveniente abordar los casos en vistas a su posible “empleo científico”, tratando todo lo que ahí aparece “según las necesidades de éste”. Esto se debía a razones fundamentales, concernientes al tipo de método implementado en cada actividad. A diferencia del *método científico*, en el *método psicoanalítico* el terapeuta debía “proceder como al azar”. Esto no significaba que fuera descuidado o negligente, sino que dejara a un lado la aproximación intencional hacia el discurso del paciente. Es decir, que no fuera en búsqueda de algo; como Descartes que iba en busca de la claridad y la distinción en las ideas. Por el contrario, en el método psicoanalítico el analista debía “dejarse sorprender” por lo que aparece. Esto significa: permitir que algo venga a él. Para ello, debía abordar cada ocasión “con ingenuidad y sin premisas”. Es decir, permitiendo que algo venga a él, y que venga en cada ocasión como por primera vez.

El pasaje continuaba:

Para el analista, la conducta correcta consistirá en pasar de una actitud psíquica a la otra al compás de sus necesidades; en no especular ni cavilar mientras analiza, y en someter el material adquirido al trabajo sintético del pensar sólo después de concluido el análisis (p. 114)

En oposición a la actividad científica, donde la atención es dirigida y comandada intencionalmente, Freud señalaba que el terapeuta debía tener una disposición flexible que le permita “pasar de una actitud psíquica a la otra al compás de sus necesidades”. Y después afirmaba que éste no debía “especular ni cavilar”; es decir, no debía estar reflexionando

“mientras analiza” lo que dice al paciente. Por el contrario, esto sólo se debiera realizar “después de concluido el análisis”

Como se puede ver, en este pasaje Freud no sólo se oponía al ejercicio de la *reflexión* cartesiana, sino también al tipo de *análisis* propuesto por Descartes. En este caso, no se trataría del *análisis* de descomposición, ordenación y reordenación de *contenidos psíquicos* propuesto por Descartes –y que Freud mismo aplicaba en sus primeros casos clínicos–, sino de una actividad que se realiza de un modo espontáneo, al simplemente *escuchar* al paciente sin estar reflexionando.

En este mismo texto (2006ñ), Freud describió en qué consiste el tipo de *escucha* que el terapeuta debía tener en sesión. Él la denominó como una *atención parejamente flotante*. En la actualidad, esta noción es muy estudiada (Koreck, 2002; Maris, 2006; Schneider, 2008) debido a su gran originalidad. Sin embargo, Freud sólo la describió en unos cuantos pasajes de su texto. Como hemos mostrado en otro lugar (López & García-Huidobro, 2012), lamentablemente la traducción de estos pasajes al español presenta serios problemas. Por ello, a continuación presentamos una traducción nuestra. El principal pasaje dice:

se mantiene alejadas todas las influencias concientes sobre la propia capacidad de notar algo, abandonándose completamente a los “recuerdos inconscientes”, o, dicho en términos puramente técnicos: se escucha con atención, sin preocuparse si se está registrando algo. (Freud en López & García-Huidobro, 2012)

El pasaje tiene dos partes. En la primera, Freud parte señalando: “se mantiene alejadas todas las influencias concientes sobre la propia capacidad de notar algo”. Por un lado, él distingue las influencias concientes que comúnmente nos llevan en una u otra dirección como si nos gobernarán. Se trata de todas aquellas motivaciones y tendencias que nos llevan de un lado a otro e impiden la simple atención a lo que se nos presenta. Por otro lado, se encontraría entonces “la propia capacidad de notar algo”. Freud habla primero de “la propia capacidad”, en el sentido de que uno puede apropiarse de su situación y dejar de ser gobernado por estas motivaciones y tendencias. Y, luego de “notar algo”, es decir de un acontecimiento en cierta medida pasivo en la medida en que uno se dejaría impresionar por las cosas. Se trataría entonces de disponerse activamente para ser afectado por las cosas.

Ahora bien, esto no se realizaría mediante un ejercicio de control de la atención. La idea no es dejar de distraerse mediante un ejercicio de voluntad. Por el contrario, el texto sigue: “abandonándose completamente a los ‘recuerdos inconscientes’”. Es decir, en lugar

de realizar un ejercicio de control de la atención hay que simplemente «abandonarse». Sólo así podrá calmarse nuestra mente y comenzarán a aparecer las cosas. Freud decía que hay que abandonarse en los “recuerdos inconscientes”. Con esta misteriosa noción, él aludía a todo ese haber, a todos esos contenidos pre-reflexivos que siempre están supuestos al escuchar a alguien, que permiten la comprensión espontánea de lo que se está hablando. A esta actividad pre-reflexiva era a la que Freud aludía con su idea de *análisis*. Esta actividad era la que él suponía en el pasaje anterior en el que recomendaba: “no especular ni cavilar mientras analiza” (2006ñ, p. 114)

En la segunda parte del pasaje que estamos revisando, Freud señalaba “dicho en términos puramente técnicos: se escucha con atención, sin preocuparse si se está registrando algo”. En términos técnicos, se trata entonces de una *escucha* que se realiza con *atención*. Pero se trata de un singular tipo de *atención* en el que no hay que “preocuparse si se está registrando algo”. Es decir, no hay que preocuparse, por un lado, del hecho mismo de estar escuchando y, por otro, del estar escuchando tal o cual contenido. La idea es mantener la atención completamente abierta sin que ésta se precipite sobre sí misma o sobre un determinado asunto.

Con la idea de *atención parejamente flotante*, Freud no sólo aludía al no dejarse captar por un contenido específico, sino también al mismo hecho de estar escuchando. Por ello, a este tipo de atención o de escucha se le podría definir como un «atender sin atender» o un «escuchar sin escuchar». Se trataría de una escucha que se realiza espontáneamente en la persona cuando ésta deja de concentrar intencionalmente su atención sobre un determinado asunto o sobre el mismo hecho de estar escuchando.

Mediante esta descripción de la *escucha analítica*, Freud extendía en 1912, las mismas consideraciones técnicas que había realizado antes, pero al plano del terapeuta. De hecho, él señalaba que (2006ñ) la *atención parejamente flotante* no era otra cosa que el correlato de la *asociación libre* del paciente, en el plano del terapeuta. El objetivo de esto era evitar “sustituir por una censura propia la selección que el enfermo resignó” (p. 115). De esta manera, era de esperar que, si en los *Estudios* (2006c) y en la *IS* (2006h), Freud había descrito la *asociación libre* como un tipo de «habla no-reflexiva», en el artículo de los *Consejos al médico* (2006ñ), presentara ahora la *atención parejamente flotante* como una «escucha no-reflexiva».

En esta segunda etapa de su técnica, Freud extendía entonces el principio de la no-reflexión a las dos partes del diálogo psicoanalítico. De hecho, él afirmaba que el convencimiento sobre la inviabilidad de la reflexión era el principal aprendizaje aportado por el método psicoanalítico. Por ello, en el último apartado de su texto, a propósito de la posible colaboración intelectual del paciente en el tratamiento, señalaba:

Es que él tiene que aprender sobre todo –lo cual no es fácil de aceptar para nadie– que ni en virtud de una actividad mental como la reflexión, ni de un esfuerzo de atención y de voluntad, se resolverán los enigmas de la neurosis, sino sólo por la paciente obediencia a la regla psicoanalítica. (2006ñ, p. 118).

Una vez más vuelven a aparecer las nociones de *reflexión*, *atención* y *voluntad*. En este pasaje, Freud señalaba que ni la “reflexión”, ni la concentración intencional de la “atención” y la “voluntad” ayudarían al paciente a vérselas con su sufrimiento, sino tan sólo “la paciente obediencia” a la *asociación libre*. Es decir, la entrega completa al habla no-reflexiva. Por ello, él terminaba su texto aconsejando que:

Uno debiera mostrarse particularmente inflexible sobre la obediencia a esta regla en el caso de los enfermos que practican el arte de escaparse a lo intelectual del tratamiento, y entonces reflexionan mucho sobre su estado, a menudo con gran sabiduría, ahorrándose así el hacer algo para llegar a dominarlo. (2006ñ, p. 118-9)

Freud reconocía que mediante la actividad intelectual, que por medio de la reflexión, era posible llegar a conclusiones de “gran sabiduría” respecto al estado de uno, pero consideraba que este no era el camino que conducía a algún tipo de cambio en la persona. De hecho, el exceso de reflexión se podía prestar fácilmente para que ésta intentara ahorrarse lo que tenía que hacer en su vida para cambiar aquel estado que le causaba sufrimiento.

Ahora bien, si en la segunda etapa de su técnica, Freud mismo definía tanto la *asociación libre* como la *atención parejamente flotante* como actividades no-reflexivas ¿cómo es que su práctica ha sido interpretada posteriormente como un ejercicio de ampliación de la *conciencia reflexiva*? ¿Acaso esta interpretación es sólo el efecto de una desviación posterior del psicoanálisis? ¿O hay también en esta segunda época de su técnica toda una vertiente que va en esta línea?

Efectivamente, en esta segunda etapa de la técnica de Freud existe toda una línea paralela a la que hemos venido revisado en la que él seguía planteando el método psicoanalítico como una actividad reflexiva. Y, tal como sucedía en la primera época, esto se

debía nuevamente a las dificultades que Freud tenía en el contexto de la formulación teórica, de la formulación *metapsicológica*, de todos estos temas.

En la *IS* (2006h), Freud presentó por primera vez en un texto publicado sus ideas esbozadas en el *Proyecto de Psicología* respecto al estatuto de los *contenidos psíquicos*. En esta ocasión, él sustituyó la figuración *metapsicológica* de determinados *contenidos psíquicos* presentes en diversas «localidades» –*conciente, pre-consciente e inconsciente*– por la idea más rigurosa de “*dos modos en el decurso de la excitación.*” (p. 598). Es decir, el cambio terapéutico no se produciría por el hecho de que el paciente tome conciencia de un *contenido psíquico* alojado en su inconsciente, sino porque éste modifica el *modo* en que lo *inviste*. Freud señalaba: “no es el producto psíquico el que nos aparece como lo movable, sino su *inervación*” (p. 598). Dicho sin utilizar términos termodinámicos, lo fundamental no era entonces el «contenido» en sí mismo, sino la manera en que el paciente se «ocupa» de él, en que se lo «apropia».

Ahora bien, Freud volvió a tener inconvenientes en su formulación de este problema en su artículo sobre *Lo Inconsciente* (2006s) de 1915. Con el fin de superar la imagen de ciertos *contenidos psíquicos* dispuestos en diversas localidades, en este texto sustituyó la idea de *representaciones concientes, pre-conscientes e inconscientes* por las de una *representación-cosa* y una *representación-palabra*. Con esta formulación, él daba un paso más hacia la despsicologización del problema: no sería el atributo de *conciencia* lo que produciría el cambio terapéutico, sino el hecho de hacer disponible algo mediante la «palabra». La práctica psicoanalítica no buscaba hacer conciente lo inconsciente, sino abrir los significados de un asunto.

Ahora bien, a pesar de que con estos términos Freud podía desplazar las nociones de *conciente e inconsciente*, con ellos no lograba superar la formulación del problema en términos de *contenidos psíquicos*. En su artículo sobre *Lo Inconsciente* (2006s), no era claro si las *representaciones-cosa* y las *representaciones-palabras* debían ser pensadas como *contenidos psíquicos* existentes en la mente del paciente o como dos formas distintas de relacionarse con cualquier contenido de experiencia. En algunos pasajes, Freud señalaba que un asunto podía ser tomado como una *representación-cosa* o como una *representación-palabra*, pero en otros abordaba estas nociones como si se tratara de distintos «materiales psíquicos».

Sin lograr superar la referencia a determinados *contenidos psíquicos*, cuando Freud comenzó a percibir en la época de la *IS* (2006h) que la mera aceptación intelectual de los *pensamientos inconscientes* no conducía al cambio terapéutico, en lugar de reformular todo esto en términos de la modificación de un *acto psíquico*, tal como lo había sopesado en los *Estudios* (2006c), lo que hizo fue tan sólo sustituir la interpretación directa del *material psíquico* por la interpretación de las *resistencias* de los pacientes a aceptarlos como propios. De esta manera, su técnica transitaba desde el análisis directo de los *contenidos psíquicos* al de las *resistencias*; del *arte de la interpretación* al *análisis de las resistencias*.

En este contexto más amplio, las técnicas de la *asociación libre* y la *atención parejamente flotante* que hemos revisado, no tenían más que una función preliminar. Estas técnicas eran sin duda el núcleo de la práctica psicoanalítica, pero estaban al servicio de una actividad que aún era planteada en términos reflexivos. Lo que Freud buscaba mediante estos métodos era permitir el acceso, el develamiento, de los *contenidos psíquicos* del paciente. Sólo mediante la elusión de la reflexión de parte del paciente y del terapeuta sería posible acceder al *material psíquico* del paciente. Ahora bien, luego de tener noticia de ellos, Freud iniciaba un ejercicio de forcejeo con sus pacientes en el que intentaba vencer sus *resistencias* para que estos se re-conocieran a sí mismos a partir de los *contenidos psíquicos* revelados previamente.

Este tipo de forcejeo se puede constatar en distintos pasajes de los casos clínicos que Freud publicó durante esta época. Por ejemplo, en el *Caso Dora* (2006j), publicado en 1905, Freud relataba cómo después de concluir el extenso esclarecimiento del segundo sueño de la paciente: “ella respondió desdeñosamente: «¿Acaso ha salido mucho?»” (p. 92). Este mismo tipo de tensión y forcejeo se comprueba también en algunos de artículos del primer grupo de los *escritos técnicos*. Por ejemplo, en el artículo técnico *Sobre la iniciación del tratamiento* (2006o), publicado en enero y marzo de 1913. En este artículo, que puede ser considerado como un texto de transición entre el segundo y el tercer período de su técnica, Freud describía la práctica psicoanalítica como un ejercicio en el que se intentaba “esforzar” (p. 139) y “constreñir” (p. 139) al paciente a que reconozca determinados *contenidos psíquicos*. Por ejemplo, en un pasaje señalaba:

Si él (el paciente) llegase a poner en entredicho estas y otras posibilidades que uno le va exponiendo, se puede mediante el esforzar, constreñirlo a admitir que, sin embargo, ha hecho a un lado ciertos pensamientos que lo ocuparon (p. 139)

De hecho, en este texto, previo a la época en que Freud centrará su técnica en el fenómeno de la *transferencia*, él recomendaba utilizar el vínculo transferencial como un medio de sugestión para constreñir al paciente a aceptar sus pensamientos reprimidos.

Ahora bien, las razones que llevaron a Freud en esta segunda época a centrar la técnica psicoanalítica en el fenómeno de la *resistencia* eran completamente correctas. Como hemos visto, desde la época de la *IS* (2006h) él percibía que no era el «saber reflexivo» el que producía el cambio terapéutico, sino la verdadera «apropiación» del paciente respecto a lo vivido. Esto es lo que lo llevaba a modificar su idea que el psicoanálisis consistía en hacer conciente lo inconsciente, por la de hacerlo pre-conciente. El problema era que a partir de sus concepciones *metapsicológicas*, formulaba esta «apropiación» en términos de la «convicción» que el paciente tenía respecto a determinados *contenidos psíquicos*.

Con la idea de «convicción», Freud aludía al hecho de estar íntimamente adherido a una experiencia dada. Esta relación íntima es sin duda una característica principal de la apropiación de un contenido. A su vez, existe una gran diferencia entre estar convencido de una idea a simplemente aceptarla o constatarla reflexivamente. Sin embargo, en esta formulación se seguía dando una prioridad al «contenido» –sobre el cual recae el convencimiento– por sobre el «acto» mismo de apropiación, que puede recaer en cualquier contenido dado. Dicho en términos *metapsicológicos*, se seguía priorizando el *material psíquico* por sobre la *investidura*.

De esta manera, en esta segunda etapa, Freud superaba su concepción previa de la técnica como un ejercicio de *autoconocimiento reflexivo*. Sin embargo, al seguir pensando en términos de *contenidos psíquicos*, continuaba planteándola como un ejercicio en el que el paciente se auto-objetiva a sí mismo a partir del reconocimiento de sus propios *contenidos psíquicos*. En este sentido, a pesar de las nuevas innovaciones técnicas, el método psicoanalítico no dejaba de consistir en un ejercicio reflexivo. Un ejercicio de auto-objetivación reflexiva realizada a partir de la mediación del terapeuta. Lamentablemente, será esta última dirección la que se acentuará en la tercera etapa de la técnica freudiana, centrada en el *análisis de la transferencia*.

El análisis de la transferencia

Fue el problema de cómo lograr el convencimiento del paciente, el que llevó a Freud a interesarse progresivamente por el fenómeno de la *transferencia* en el último período de su técnica. La constatación de este fenómeno se remonta a la época de los *Estudios* (2006c), en los que él descubría cómo los pacientes tendían a «transferir» sus deseos inconscientes al plano de la relación con el terapeuta. Sin embargo, durante el primer y segundo período de su técnica, Freud consideraba este fenómeno como un difícil impedimento para la consecución del análisis. En la época de los *Estudios*, se refería a él como “el más enojoso obstáculo con que se pueda tropezar” (p. 305) la técnica psicoanalítica. Ahora bien, a partir de la segunda época de su técnica irá cambiando progresivamente esta posición, en la medida en que comienza a percibir fuertes *resistencias* de los pacientes a aceptar sus interpretaciones.

En el *Caso Dora* (2006j), Freud ya mostraba los servicios que el fenómeno de la *transferencia* podía prestar dentro de la consecución de un análisis, si se le utilizaba con mucha prudencia y como un recurso adicional dentro de la técnica. Tendrán que pasar siete años para que esta propuesta sea abordada con mayor detención en el artículo *Sobre la dinámica de la transferencia* (2006n), publicado en 1912. En este texto, perteneciente al primer grupo de los *artículos técnicos*, Freud dividía el fenómeno *transferencial* en componentes positivos y negativos, tiernos y eróticos. A partir de esta división, señalaba ahora, a diferencia de los *Estudios* (2006c,) que los sentimientos positivos y tiernos del paciente hacia el analista podían ser utilizados, con mucho cuidado, como un recurso que favorecería la consecución de la tarea analítica.

Ahora bien, durante esta segunda época de la técnica, Freud recurría a la *transferencia* sólo como un medio sugestivo para vencer las *resistencias* del paciente a aceptar los contenidos reprimidos. Es decir, ésta sólo tenía una función auxiliar dentro de una técnica que todavía se centraba en la *asociación libre* y la *atención parejamente flotante*. En su artículo *Sobre la iniciación del tratamiento* (2006o), él escribía:

“Ahora bien, mientras las comunicaciones y ocurrencias del paciente afluyan sin detención, no hay que tocar el tema de la *transferencia*. Es preciso aguardar para este, el más espinoso de todos los procedimientos, hasta que la *transferencia* haya devenido *resistencia*” (p. 140).

Hasta este texto, publicado en 1913, si bien Freud le había dado un papel a la *transferencia* dentro de la técnica psicoanalítica, consideraba el manejo de este fenómeno

como el “más espinoso de todos los procedimientos”; un procedimiento cuya utilización debía aplazarse lo más posible. Él sólo recomendaba “tocar el tema de la transferencia”, cuando el paciente comenzase a servirse de ella como motivo para la *resistencia*.

Pues bien, esta situación cambió drásticamente a partir del tercer período de la técnica freudiana en el que el tema de la *transferencia* quedó ubicado en el centro mismo de la práctica psicoanalítica. Este período comienza a partir del segundo grupo de los *artículos técnicos*, escritos entre 1914 y 1915. El primer artículo en que Freud presenta esta innovación es el conocido texto *Recordar, repetir y reelaborar* (2006p), publicado a fines de 1914.

Este texto comenzaba con un recuento de las distintas modificaciones que habían conducido a la actual técnica psicoanalítica. A continuación, haciendo referencia a la antigua técnica, Freud afirmaba de un modo cuasi melancólico: “Cuando aplicamos la nueva técnica resta muy poco, nada muchas veces, de aquel decurso de alentadora tersura” (p. 151). De esta manera, en el mismo instante en que él presentaba “la nueva técnica”, ya admitía las dificultades lamentablemente asociadas a ella.

¿En qué consistía esta nueva técnica? En su artículo, Freud la definía brevemente a partir del paralelo con la técnica anterior. Él decía:

Si nos atenemos al signo distintivo de esta técnica respecto del tipo anterior, podemos decir que el analizado no *recuerda*, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa*. No lo reproduce como recuerdo sino como acción; lo *repite*, sin saber, desde luego, que lo hace. (p. 151-2)

De esta breve manera, Freud señalaba, por un lado, que el centro de la técnica anterior había estado en el «recuerdo» de los contenidos olvidados o reprimidos por el paciente. Como hemos visto, este recuerdo era posibilitado por las prácticas de la *asociación libre* y la *atención parejamente flotante*, recurriendo a ciertos componentes de la *transferencia* que podían servir como medio de sugestión adicional. Ahora bien, la nueva técnica ya no se centraba en el «recuerdo» de los contenidos reprimidos, sino en cómo el paciente los «actúa» al interior mismo del fenómeno *transferencial*. De esta manera, Freud situaba ahora en primer plano el manejo de la *transferencia* –en detrimento de la *asociación libre* y la *atención parejamente flotante*–, la cual era considerada en su conjunto; es decir, incluyendo todas sus vertientes: positivas o negativas, eróticas o tiernas.

Este cambio en la técnica respondía a una intuición correcta. Al igual que al inicio de su obra (2006c), Freud percibía una vez más que el paciente estaba ejecutando una «acción»

en el mismo acto de hablar sobre su padecimiento. En este sentido, suspendía la importancia de los «contenidos» relatados para considerar el «modo» en que el paciente los enunciaba actualmente al interior de la situación terapéutica. Haciendo alusión a los pacientes, Freud señalaba de hecho que “no debemos tratar su enfermedad como un episodio histórico, sino como un poder actual” (p. 153). Esta formulación parecía ir en la misma línea que aquel pasaje de los *Estudios* (2006c) en el que Freud se preguntaba si la práctica psicoanalítica no consistiría más bien en la “consumación de un acto psíquico” (p. 304), antes que en el recuerdo de ciertos pensamientos inconscientes. Estaba también en consonancia con las formulaciones *metapsicológicas* del *Proyecto* (2006b) y la *IS* (2006h), donde él otorgaba mayor importancia al «modo» de *investidura* que a los *contenidos psíquicos*.

Ahora bien, a pesar de estas consideraciones, lo cierto es que durante esta época Freud seguía concibiendo la «acción» del paciente al interior de la situación analítica a partir de la búsqueda de la aceptación y el recuerdo de ciertos *contenidos psíquicos* inconscientes. De hecho, si en esta nueva técnica él planteaba atender a la situación actual, era sólo porque pensaba que si el paciente revivía los contenidos reprimidos en el «aquí y ahora» del vínculo *transfereencial*, alcanzaría finalmente su convencimiento. Freud señalaba:

Sólo en el apogeo de la resistencia (es decir, en la repetición de los contenidos reprimidos en la *transferencia*) descubre uno, dentro del trabajo en común con el analizado, las mociones pulsionales reprimidas que la alimentan y de cuya existencia y poder el paciente se convence en virtud de tal vivencia (2006p, p. 157)

Como se muestra en el pasaje, lo que Freud esperaba era que todo el “trabajo en común con el analizado” proporcionara una “vivencia” más que suficiente para que éste finalmente se convenga de la “existencia y el poder” de sus “mociones pulsionales reprimidas”. De esta manera, la consideración del «acto» que el paciente ejecutaba al interior de la situación analítica, quedaba nuevamente supeditada a la búsqueda de ciertos *contenidos psíquicos* inconscientes.

Por otro lado, en su nueva técnica, Freud restringía la atención a la situación actual del paciente tan sólo al plano de la *relación terapéutica*. De hecho, el centro de esta nueva técnica consistía precisamente en reconducir paso a paso la situación vivida por el paciente al plano de su relación con el terapeuta. Freud llamaba a:

dar a todos los síntomas de la enfermedad un nuevo significado transferencial, sustituir su neurosis ordinaria por una neurosis de transferencia, de la que puede ser curado en virtud del trabajo terapéutico” (p. 156)

“Todos los síntomas de la enfermedad”, toda la situación vital del paciente, debía ser sistemáticamente remitida y reconducida a la relación *transferencial* sostenida entre él y el terapeuta. Con ello, lo que se lograba era sustituir la “neurosis ordinaria” por una nueva “neurosis de transferencia”. En la medida en que esta no sería más que una neurosis generada artificialmente, el paciente podría ser curado de ella tan sólo “en virtud del trabajo terapéutico”.

Este tercer período de la técnica de Freud es el que ha despertado mayor cantidad de diferencias dentro del psicoanálisis postfreudiano. Por un lado, tal como veremos en el capítulo cuarto, en las distintas etapas de su obra Lacan intentó replantear la noción freudiana de la *transferencia* de un modo completamente impersonal. De esta manera, él intentaba eludir la remisión de la técnica psicoanalítica al plano de la *relación terapéutica*, y rescatar las prácticas de la *asociación libre* y la *atención parejamente flotante*. Por otro lado, desde el *psicoanálisis relacional* (Aron, 1996; Mitchell, 2000) y el *psicoanálisis intersubjetivo* (Stolorow, et al., 1987), se ha vuelto a retomar en la actualidad el papel de la *relación terapéutica*, dando una especial importancia a nuevas nociones como la *alianza terapéutica* (Safran & Muran, 2000) y la *empatía* (Orange, Atwood & Stolorow, 1997; Lichtenberg, Lachmann & Fosshage, 2002). Ahora bien, esta nueva concepción de la situación analítica como instancia *intersubjetiva*, y la consecuente importancia de nociones como la *alianza terapéutica* y la *empatía*, puede ser muy cuestionable si se tienen en cuenta todos los contenidos que hemos revisado hasta aquí sobre el tema de la reflexión (García-Huidobro, 2013b).

Los nuevos enfoques *intersubjetivos* del psicoanálisis acuden a la noción de *intersubjetividad* con el fin de superar los problemas teóricos y técnicos asociados al *subjetivismo*. En este sentido, sus propuestas van en la misma línea de Lacan quien se oponía a las propuestas de la *Psicología del Yo* (Hartmann, 1968). Sin embargo, la gran dificultad de los enfoques *intersubjetivos* es cómo se determina el problema que existe a la base del *subjetivismo*.

Como vimos en el primer capítulo, el *subjetivismo* es la promoción de aquel tipo de experiencia de sí que surge a partir de la modernidad mediante la promoción del acceso reflexivo. Es decir, el tema del *subjetivismo* es una consecuencia específica del problema más amplio de la *reflexión*. Por ello, desde la modernidad se ha venido problematizado respecto a qué tipo de alternativas existen frente al acceso reflexivo a sí mismo, al otro y a la realidad en general. Como ya vimos, esto es lo que intentaron plantear tanto Nietzsche (2001; 2005) como Kierkegaard (2008) a fines de la modernidad con la noción de *repetición*. Como veremos en el tercer capítulo, este esfuerzo es el que retomaron en el pensamiento contemporáneo distintos autores como Heidegger (2002), Sartre (2003) y Kojève (2013), entre otros.

Pues bien, tal como señala N. Luhmann (2011) la noción de *inter-subjetividad*, sostenida actualmente desde distintos ámbitos de la filosofía y las ciencias humanas, no constituye por sí misma ningún tipo de alternativa o solución frente a este problema más fundamental a la base del *subjetivismo*. La mera alusión a un espacio «inter» subjetivo –o, como se dice actualmente al interior del psicoanálisis, de un *tercero analítico* (Ogden, 1994)– no aborda el problema más esencial de la *reflexión*. De hecho, en la medida en que esta noción se presenta como una supuesta solución ante el problema, lo que termina sucediendo es que más bien lo encubre.

Más aún, no sólo se lo encubre sino que incluso se lo acrecienta. Esto, porque en la noción de *intersubjetividad* se determina la relación con el otro en base al mismo tipo de relación reflexiva por medio del cual uno se determina a sí mismo como *sujeto*. Es decir, a partir de esta noción se realiza una proyección al ser del otro, y a la relación que se guarda con él, de aquel tipo de captación que se tiene de sí mismo por medio del acceso reflexivo. En este sentido, la noción de *intersubjetividad* no sólo encubre el problema de la *reflexión*, sino que lo duplica en el plano de la relación dual con el otro.

Esta ampliación del problema de la *reflexión*, es algo que se comprueba directamente en la concepción que el *psicoanálisis intersubjetivo* tiene de la práctica psicoanalítica como un ejercicio de ampliación de la *conciencia reflexiva* (Stolorow, Atwood & Brandchaft, 1994; Aron, 2004). El carácter dual de esta *reflexión*, se hace visible en la propuesta del *psicoanálisis intersubjetivo* de que el analista auto-examine su propia *subjetividad* y en la promoción de la interpretación de la *transferencia*. A partir de este tipo de modificaciones en

la técnica, la práctica psicoanalítica toma la forma de un ejercicio en el que la *reflexión subjetiva* del “yo pienso” cartesiano, es amplificada por la *reflexión intersubjetiva* del “yo siento que usted” o “usted me trata a mí como si yo fuera aquél que a usted”.

Esta ampliación de la *reflexión* al ámbito de la *relación terapéutica* fue la que llevó a Lacan a abandonar la noción de *intersubjetividad* (2005), atendiendo al problema más fundamental de la *reflexión* que se encontraba a la base de este tema (1967-1968). De hecho, Lacan comparó (2003; 2006) la técnica derivada de este tipo de concepciones *intersubjetivas* a la terapia, con la descripción hegeliana de la lucha intersubjetiva entre el amo y el esclavo. Como hemos visto en el primer capítulo, la descripción hegeliana de la lucha entre el amo y el esclavo era efectivamente el resultado de una ampliación de la *reflexión subjetiva* en una *reflexión intersubjetiva*. Según Lacan, esta ampliación de la *reflexión* al ámbito de la relación con el otro conduciría inevitablemente a una violenta disputa por la auto-afirmación de sí mismo.

Esta disputa descrita por Lacan es algo que se puede comprobar textualmente en los *artículos técnicos* en los que Freud abordó el tema de la *relación transferencial* (2006n; 2006o, 2006p; 2006q). En ellos, la práctica psicoanalítica es descrita como un intento por “domeñar” (2006n, p. 105) al otro; tal como si se tratase de un “combate” (p. 100), de una “lucha” (p. 105), en la que el terapeuta busca “constreñir” (2006o, p. 139) y “esforzar” (p. 139) al paciente a que se reconozca a sí mismo a partir de los contenidos que él le revela. Al interior del *psicoanálisis intersubjetivo*, estas descripciones de algún modo autoritarias han sido sustituidas por un espíritu democrático, donde se valoran fenómenos como la *empatía* (Orange, Atwood & Stolorow, 1997) y se consideran los *impasses* de la terapia como una supuesta *via regia* (Stolorow & Atwood, 1992). Sin embargo, estas formulaciones siguen partiendo del supuesto de que el diálogo psicoanalítico está compuesto por dos subjetividades contrapuestas.

Este tipo de descripciones –más autoritarias o democráticas– son completamente distintas a las que el mismo Freud presentaba en su texto sobre los *Consejos* (2006ñ). En este artículo, él describía la práctica psicoanalítica como una actividad impersonal en la que el terapeuta se “abandona por entero” (p. 112) en el diálogo; escuchando al paciente con “ingenuidad y sin premisas” (p. 114), y “dejándose sorprender” (p. 114) por lo que le dice.

Ésta era aquella “alentadora tersura” (2006p. 151), que Freud sentía que se había perdido por entero con la nueva técnica.

Tal como era de esperar, esta nueva reformulación de la técnica no condujo a una disminución de la *resistencia* de los pacientes, sino a un acrecentamiento. Este aumento de la resistencia, será uno de los principales problemas que motive los nuevos cambios teóricos y técnicos que Freud presentará en adelante.

En la misma época en que Freud planteaba esta tercera versión de la técnica, comenzó a plantear las dificultades y los límites de la práctica psicoanalítica. Tanto en *Introducción al Narcisismo* (2006r) como *Duelo y Melancolía* (2006t), abordó distintos trastornos que serían inaccesibles para el método psicoanalítico. Éstos serían, precisamente, aquellos en que existe una intensificación de la reflexión de parte del paciente, que Freud planteaba en términos de *regresión* y de *sobreinvestidura del yo*. La *regresión* es el repliegue reflexivo del sujeto a etapas previas de su desarrollo. La *sobreinvestidura del yo* la retirada narcisista de la libido sobre el propio yo. Ambos fenómenos, presentes en distintos tipos de trastornos como la melancolía y la esquizofrenia, dificultarían la aplicación del método psicoanalítico. De esta manera, en la misma época en que las modificaciones técnicas conducían a una ampliación de la reflexión, Freud pensaba la aplicabilidad del método a partir de este criterio.

Sin embargo, Freud no encontraba ninguna salida para sortear los numerosos inconvenientes de la nueva técnica. Por ello en 1918 (2006u), dio su aprobación a las nuevas propuestas presentadas por S. Ferenczi en torno a la *técnica activa*. Éstas consistían en una serie de medidas concretas, como la modificación de las circunstancias del paciente o la realización de prescripciones, con el fin de generar el cambio terapéutico por un camino distinto al de la *reelaboración* a partir de la transferencia. Es decir, una serie de intervenciones directas que buscaban propiciar el cambio sin pasar por la *reflexión* del paciente.

Si bien Freud se abstuvo de presentar mayores cambios en la técnica, sí lo hizo en el ámbito de la teoría. La primera gran modificación teórica que propuso fue en *Más allá del principio del placer* de 1920 (2006v), donde se vio forzado a modificar nada menos que el principio fundamental de la teoría psicoanalítica, precisamente debido al problema de la resistencia al cambio terapéutico presente en la nueva técnica. En este texto, Freud se preguntaba cuál es el origen de la compulsión del paciente a repetir en la *transferencia* ciertos

contenidos que no parecen darle ningún placer. Esta interrogante, es uno de los motivos fundamentales que lo llevará a postular un «más allá» del *principio del placer*. Tal como Freud señalaba:

En vistas a estas observaciones relativas a la conducta durante la transferencia [...], osaremos suponer que en la vida anímica existe realmente una compulsión de repetición que se instaura más allá del principio de placer. (2006v, p. 22)

Los obstáculos originados por el *análisis de la transferencia*, fueron también una de las principales causas del cambio a la segunda tópica, realizado en *El yo y el ello* de 1923 (2006w). En esta ocasión, intentando dar cuenta de cuál es el origen de la *resistencia*, Freud señaló que gran parte de ésta proviene del mismo *yo* del paciente. Es decir, habría una parte del *yo* que es *inconsciente*. Desde ahora, la lucha entre el *yo* y lo *reprimido* no podría ser planteada como la oposición entre el *yo* y lo *inconsciente*. Era necesario sustituir esta oposición, basada en la cualidad de conciencia, por la distinción entre el *yo* y dos fuentes impersonales de exigencias: el *ello* y el *superyó*. Fue el intento por dar cuenta de la *resistencia* del *yo* del paciente en la nueva técnica, lo que motivó entonces a Freud a plantear una segunda tópica.

Era tal el aumento de la resistencia de los pacientes en la nueva técnica, que en *Inhibición, síntoma y angustia* de 1926 (2006x) Freud llegó a señalar que en el análisis “debemos librar combate” (p. 150) nada menos que contra “cinco clases de resistencia” (p. 150). De estas cinco, tres de ellas provendrían del *yo* –la resistencia de *represión*, de *transferencia* y de *ganancia de la enfermedad*– mientras que sólo dos del *ello* y el *superyó*. Es decir, la mayor parte de las resistencias provendrían entonces de la instancia reflexiva, que debía ser el aliado del terapeuta en la nueva técnica, en lugar de aquellas a las que habría que combatir.

En los últimos años de su vida, cada vez que Freud abordó los temas de la técnica lo hizo con un gran pesimismo. En 1933, al hablar sobre la práctica (2006y), partió señalando: “Acaso sepan ustedes que nunca fui un entusiasta de la terapia” (p. 140). Esta misma falta de entusiasmo es la que caracteriza a *Análisis terminable e interminable* de 1937 (2006z), el último texto en que Freud abordó más extensamente los problemas ligados a la práctica. Aquí reconoce las enormes dificultades y limitaciones a las que ha llegado el método psicoanalítico, enumerando las múltiples fuentes que impiden el cambio terapéutico.

Al ponderar las distintas fuentes de dificultad, Freud se preguntó si acaso existe incluso un fin para un psicoanálisis. Respecto a este tema, dudaba si acaso la resolución actual de una fuente de conflicto pueda “inmunizar” al paciente para un problema futuro. Esta duda resulta sorprendente luego de que él había rastreado la fuente de los conflictos humanos hasta lo que parecían ser sus mismos fundamentos: los *contenidos psíquicos* de la sexualidad infantil. Sin embargo, él percibía que la resolución de un determinado *contenido* de conflicto, por más fundamental que pueda ser, no garantizaba que el paciente no vaya a tener dificultades en una nueva situación.

Así, Freud captaba una vez más que lo fundamental no era la tramitación de un determinado *contenido psíquico*, sino más bien la modificación de un *acto*; de un *modo* de apropiarse de cualquier contenido. Ahora bien, a esas alturas ya no le era posible formular el psicoanálisis en estos términos ya que, tal como señala Strachey, “esta postura implicaría una diversa concepción no sólo del proceso terapéutico sino, en términos más generales, del acaecer psíquico” (Strachey en Freud 2006z, p. 216).

Muy distinta hubiese sido la historia, si desde 1895 hubiese adoptado realmente la idea de que la “terapia consistiría en la consumación de un acto psíquico” (2006c, p. 304).

SEGUNDA PARTE

EL PROBLEMA DE LA REFLEXIÓN EN J. LACAN

CAPÍTULO 3

Desde la «crítica la reflexión» a la «crítica de la *subjetividad*»

Dentro de los desarrollos psicoanalíticos postfreudianos, las propuestas de J. Lacan han tenido especial repercusión, incluso más allá del ámbito del psicoanálisis o la psicoterapia. Tal como señalaba M. Foucault (2002), su obra ha suscitado un gran interés en distintos ámbitos de la cultura debido al intento por replantear el psicoanálisis más allá del ámbito de la psiquiatría o la psicología, en el contexto de una práctica espiritual. Ahora bien, como suele suceder con las grandes contribuciones, la importancia de su obra sólo parece ser equivalente a la cantidad de conflictos suscitados por su interpretación. Tal como sucedió con Freud, estas controversias han diseminado al psicoanálisis lacaniano en diversas escuelas que interpretan su obra desde perspectivas muchas veces contrapuestas.

En lo que no parece existir mayor disputa es en cuál sería el hilo conductor de la obra de Lacan. Esto se debe a que él mismo, en el momento de editar sus *Escritos*, marcó el inicio de su enseñanza en el año 1953 a partir de un texto titulado *Del sujeto por fin cuestionado*. Por ello, J. A. Miller (2008) ha señalado que esta *crítica a la subjetividad* sería una suerte de «paradigma constante» a lo largo de su obra. Representantes (Miller, 2008), historiadores (Roudinesco, 2005) y críticos (Borch-Jacobsen, 1997) concuerdan en que el cuestionamiento de la idea tradicional del *sujeto* y el planteamiento de una nueva teoría de la *subjetividad* serían el principal hilo conductor de las aportaciones de Lacan al psicoanálisis.

Pues bien, el problema que se ha suscitado en los últimos años consiste en cómo dar cuenta de la última enseñanza de Lacan, en la que este tema parece quedar en un segundo plano (Miller, 2013). ¿Acaso esta última etapa de su pensamiento implicaría un quiebre con la anterior? ¿La última enseñanza de Lacan tendría una dirección distinta? Estas mismas preguntas podrían ser suscitadas por la etapa del pensamiento de Lacan previa a los años '50 en la que el tema de la «crítica a la subjetividad» tampoco parece ser el principal hilo conductor. ¿Existirían entonces tres etapas completamente distintas en la obra de Lacan? ¿O todas ellas comparten una intuición o una dirección fundamental? ¿Cuál sería si no es la *crítica a la subjetividad*?

Ante esta situación, es razonable pensar que si Lacan mismo marcó el inicio de su enseñanza bajo el emblema de la *crítica a la subjetividad* es porque él vio en este tema, que

gozaba de gran popularidad en los años '50, una suerte de cristalización de una intuición fundamental, de una cierta dirección en la lectura de Freud, a partir de la cual él ya venía interpretando el psicoanálisis desde sus primeros escritos. Esta intuición más fundamental sería la que conduce sus desarrollos antes, durante y después de la conocida *crítica a la subjetividad*. Pero ¿cuál es esa intuición?

Una manera de conocer cuál podría ser aquella intuición fundamental, que se encontraría a la base de la *crítica a la subjetividad* planteada por Lacan, es rastrear cuál es el origen histórico y conceptual de este tema que él importa al psicoanálisis. En este punto existe nuevamente un acuerdo (Miller, 2008; Roudinesco, 2005; Borch-Jacobsen, 1997) respecto a que el origen se encontraría en la famosa *crítica a la conciencia de sí* desarrollada al interior de la fenomenología. Mientras Miller (2008) y M. Borch-Jacobsen (1997) destacan la influencia del ensayo fenomenológico de J.P. Sartre de 1936 sobre *La Trascendencia del Ego*, E. Roudinesco (2005) declara que Lacan ya se había internado en este ámbito de reflexión antes que dicho texto fuese publicado en Francia y que la similitud en la terminología se debería a que tanto Sartre como Lacan “bebían su inspiración en la misma fuente alemana: Husserl, Heidegger” (p. 659). Como sea, para investigar cuál puede ser la intuición fundamental a la base de la *crítica de la subjetividad*, importada por Lacan al psicoanálisis, será necesario remontarnos entonces al origen de este tema al interior de la filosofía alemana y francesa.

A partir de este contexto, los dos primeros apartados de este capítulo consisten en una revisión histórica y conceptual del desarrollo del tema de la *crítica a la subjetividad* en la filosofía alemana y francesa. En ambos apartados se revisará cuál es el tema fundamental que existe a la base de este problema y cuáles son sus traducciones concretas en el nivel de las propuestas prácticas. Luego, en el tercer apartado, se mostrará cómo Lacan retomó estos temas planteados por los intelectuales de su época y los importa al terreno del psicoanálisis. Todo esto para que en el siguiente capítulo, nos sirvamos de los resultados aquí alcanzados para iluminar algunas de las principales dificultades teóricas y prácticas presentadas por el psicoanálisis lacaniano en la actualidad.

La crítica a la subjetividad en la fenomenología alemana

La *crítica a la subjetividad* planteada al interior de la fenomenología alemana proviene fundamentalmente de la obra de Heidegger. Esta obra, fue conocida en Francia desde los años '30 a partir de la publicación de *Ser y Tiempo (SyT)* en 1927. Sin embargo, esta crítica venía siendo planteada desde una fecha previa a lo largo de las lecciones universitarias que Heidegger realizaba en Alemania durante los años '20. Gracias a la reciente publicación de estas lecciones, en la actualidad podemos conocer directamente cuáles son los problemas fundamentales que dieron origen a su *crítica a la subjetividad*. Esto es lo que revisaremos a continuación, dividiendo los desarrollos de esta etapa de su pensamiento en tres períodos fundamentales.

Como es sabido (Safranski, 1994), Heidegger llegó a la filosofía desde el contexto de la espiritualidad y la teología católicas. Desde este ámbito, él comenzó a acercarse progresivamente a la filosofía a partir de los problemas planteados tanto por los estudios escolásticos como por los nuevos desarrollos del neokantismo y la fenomenología husserliana. Husserl vio en él a un joven teólogo con grandes aptitudes académicas, interesado por la fenomenología. Por ello, lo aceptó como asistente suyo en la Universidad de Friburgo, donde comenzó a impartir sus primeras lecciones universitarias, que debían consistir en una suerte de introducción a la fenomenología.

La primera lección que disponemos de Heidegger (2007a), fue dictada entre enero y abril de 1919, recién concluida la guerra. En este dramático contexto, debía desarrollar un curso sobre temas afines al neokantismo y la fenomenología. Atendiendo a esta situación histórica, decidió comenzar sus lecciones con unas breves consideraciones preliminares en las que aludía a los nuevos proyectos de reforma universitaria. Heidegger señaló que estas iniciativas desconocen “toda auténtica revolución del espíritu” (p. 5); que la verdadera renovación de la universidad no depende de nuevos proyectos de reformas, sino de “un renacimiento de la auténtica conciencia científica y de sus lazos con la vida” (p. 5); y que estas relaciones sólo se renovarían “volviendo a los auténticos orígenes del espíritu” (p. 5).

De esta manera, desde esta primera lección, Heidegger hizo entrar al interior mismo de la universidad, nada menos que en el contexto de la postguerra, un llamado a un retorno a lo esencial, proveniente directamente de la espiritualidad cristiana: “Hombre, sé esencial”,

citaba Heidegger (p. 6) a Angelus Silesius. Y después citaba la Biblia: “Quien pueda entender, que entienda” (p. 6).

Luego de estas consideraciones preliminares, Heidegger se preguntó frente a sus alumnos cuál ha de ser la tarea de la filosofía. Una respuesta común que se daba en la época era que la filosofía debía proveer de una nueva *concepción del mundo* (*Weltanschauung*) que sostuviese al hombre europeo en estos difíciles momentos. Nuevamente, él cuestionó frontalmente esta idea, señalando que la filosofía no debía proveer una nueva «construcción» sobre la realidad, sino un camino de «retorno» a nuestra experiencia original de las cosas. Tan sólo desde este origen podría surgir y desarrollarse un nuevo horizonte, no desde nuevos contenidos teóricos que vengan a sustituir a los anteriores y que se sobrepongan a la realidad misma.

Esta posición adoptada por el joven asistente de Husserl era del todo consecuente con la filosofía de su maestro, quien precisamente proponía volver desde las construcciones teóricas sobre la realidad a las cosas mismas. Tanto para Husserl como para el joven Heidegger, el tema fundamental de la filosofía no debía ser la elaboración de nuevas construcciones teóricas, sino el desarrollo de un método de acceso a nuestra experiencia original. En este contexto, la *fenomenología* no se debía definir por un objeto de estudio en particular, sino por la problematización metodológica en torno al recto acceso a las cosas mismas.

La pregunta era entonces ¿cuál podía ser el método apropiado que permitiera acceder a las cosas mismas? Para Husserl (2013), éste no podía ser otro que la *reflexión*: “Sólo por medio de actos de *experiencia* reflexiva sabemos algo de la corriente de las vivencias” (p. 259); “el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión” (p. 250). Esta *reflexión*, propuesta por Husserl, consistía en un ejercicio en el que la persona se extrae de la inmediatez de la experiencia original de las cosas haciendo de ella un objeto de observación, con el fin de dar cuenta de su estructura y su sentido.

Ahora bien, desde el neokantismo, P. Natorp (1917/8) comenzó a cuestionar la compatibilidad entre la pretensión husserliana de acceder a la experiencia original de las cosas y la utilización de este *método reflexivo*. Él también defendía el método de la reflexión, pero no creía en la posibilidad de acceder a una experiencia «original» de las cosas.

En su primera lección Heidegger (2007a) acusó recibo de los reparos de Natorp que encontraba completamente justificados, pero sin estar dispuesto a abandonar la dirección husserliana de ir a las cosas mismas. La consecuencia de esto será, como es de esperar, el cuestionamiento al método de la reflexión propuesto por su maestro.

En estas primeras lecciones (2007a), Heidegger mostrará cómo el *método reflexivo* produciría una especie de curvatura, de *re-flexión*, de nuestra relación global con las cosas, que nos conduciría a experimentarlas no desde sí mismas, sino desde su ser para nosotros. Ésta sería la causa de que Husserl haya encausado su preocupación metodológica por el recto acceso a las cosas mismas al interior de una investigación sobre el comparecer de éstas en la *conciencia*. Con ello, la *fenomenología* había dejado de ser entendida como una problematización metodológica que nos permitiría retornar a nuestra experiencia original, convirtiéndose en una nueva corriente filosófica más definida por un nuevo objeto de estudio: el análisis de la *conciencia trascendental*.

El método de la *reflexión* no sólo había conducido a una tergiversación del propósito de la fenomenología en su conjunto, sino también a una serie de desfiguraciones en los análisis de las cosas mismas. En sus lecciones (2006a), Heidegger indicó cuáles serían las principales desfiguraciones originadas por la reflexión, mostrando cómo al reflexionar nos salimos de nuestra inmanencia original en la situación en que vivimos –lo que Heidegger denomina como *yo-situación*– volcándonos sobre nosotros mismos. Esto produciría dos consecuencias paralelas: por un lado, nosotros mismos tomamos ahora la forma de una *subjetividad* aislada y ajena a la situación en que vivimos; por otro, la situación misma pierde a su vez toda su significatividad original, convirtiéndose en una suerte de *contexto objetivo*. De esta manera, por medio de la reflexión convertimos la inmanencia original de un yo que vive pre-reflexivamente en las significatividades de su situación, en un conjunto de sujetos aislados que otorgan sentido a un contexto objetivo.

Es aquí donde aparece entonces la crítica a la idea de *subjetividad* planteada por Heidegger al interior de la fenomenología. Tal como se puede ver, en el nivel de los problemas este tema es paralelo al del *objetivismo*. Y ambos se derivan a su vez del tema más fundamental de la reflexión en cuanto método de acceso a la realidad. De esta forma, el origen de la *crítica a la subjetividad* emprendida por Heidegger en Alemania se encuentra, entonces, en el problema metodológico de la *crítica a la reflexión*. Este fue el tema principal del

desencuentro entre Heidegger y Husserl, antes que la famosa crítica al *giro subjetivo* por la cual será conocido en Francia más adelante.

Antes que el tema de la *subjetividad*, lo que a Heidegger le interesaba en esta época era el problema metodológico sobre qué alternativa podría existir frente a la reflexión. Esto implicaba un enorme desafío: desde la modernidad, la *reflexión* había sido el principal método al cual se había recurrido para purificar las creencias sobre la realidad, cumpliendo una función negativa, de distanciamiento y crítica de las opiniones infundadas, y una positiva, de restitución de nuestra experiencia de las cosas. El desafío era entonces cómo cumplir ambas funciones, pero sin que se produzca aquella inversión de la mirada que nos extrae de la situación vivida.

En sus lecciones de 1919, Heidegger (2007a) intentó satisfacer ambos requerimientos a partir de un solo método al que denominó *intuición hermenéutica*. Éste consiste en un singular tipo de intuición no perceptiva, que permite abrir y desplegar de un modo inmanente las significatividades pre-reflexivas que articulan una situación con el fin de apropiarse de ellas. Posteriormente, dividió este método en dos prácticas distintas. Para cumplir la función positiva de reapropiación, Heidegger rehabilitó la idea kierkegaardiana de la *repetición* (*Wiederholung*), replanteándola como el intento de hacer presente una situación vivida sin que se produzca la división entre lo que hacemos cuestión y nosotros mismos (Rodríguez, 1997). Para la función negativa, propuso (2008) lo que denominó como *destrucción* o *deconstrucción* (*Destruktion*). Ésta era el intento por desarticular las interpretaciones pre-reflexivas que puedan estar encubriendo esta situación, pero de un modo inmanente, sin adoptar una actitud observante. Con el paso de los años, ambos métodos se volvieron a reunir en su propuesta del *pensar* (*Denken*) (1964) y la *meditación* (*Besinnung*) (2006b). Lo que siempre se mantuvo fue el carácter no-reflexivo de estas prácticas.

Por medio de estos métodos, Heidegger sustituyó el análisis reflexivo de los contenidos de conciencia por la apertura inmanente de las significatividades pre-reflexivas que articulan una situación vivida. Por ello se puede decir que en esta etapa él realizó una “transformación hermenéutica de la fenomenología” (Rodríguez, 1997). Ahora bien, esto no significa que él sustituyera un contenido –la conciencia– por otro nuevo –las significaciones. Esto sería hacer nuevamente de la fenomenología una disciplina definida a partir de un contenido en lugar de un método. Si Heidegger podía definir la fenomenología como

fenomenología hermenéutica fue porque él no comprendía el sentido de una situación como algo que está-ahí disponible para ser observado, sino como un comportamiento. Para Heidegger (2006a), hacer disponible el sentido pre-reflexivo de una situación no consistía en captar un determinado contenido que la defina, sino en *ejecutar* el modo de *referencia* a los *contenidos* que la caracteriza.

Por medio de esta reformulación del método de la fenomenología, Heidegger hacía de ésta algo bastante distinto a una disciplina dedicada a la adquisición de conocimientos teóricos. Comprender el sentido de una situación no es equivalente a un acto de conocimiento. De hecho, abordar una situación como un objeto de conocimiento sólo produciría que ésta misma se esfume. Para acceder a una situación es necesario dejar de ir a la búsqueda de un contenido de conocimiento para dejarse conducir por ella misma. Para Heidegger, esta modificación en nuestra relación con las cosas era la condición de posibilidad de la conceptualización filosófica, y fue bastante grandilocuente a la hora de describirlo. En sus lecciones de 1920-1, afirmaba “la filosofía misma sólo se puede obtener [...] mediante una verdadera *transformación radical*.” (Heidegger, 2006a, p. 41). El “objeto” de la filosofía sólo se abriría a partir de una “transformación radical” de nuestra relación reflexiva con las cosas, que permite que sean éstas las que nos salgan al encuentro.

A partir de sus lecciones de 1923-4, Heidegger (2008) inició una segunda etapa de su pensamiento, en la que rastreará los orígenes históricos y existenciales del problema metodológico de la reflexión planteado por el neokantismo y la fenomenología. Como era de esperar, esto lo condujo a una confrontación directa con la filosofía de Descartes. Lógicamente, esta confrontación con Descartes era indirectamente una confrontación con Husserl. Lo que Heidegger hizo fue servirse de la filosofía de Descartes para superar las dificultades presentes en la filosofía de su maestro.

De este cuestionamiento al cartesianismo de la filosofía de Husserl, se derivó la famosa crítica al *giro subjetivo* de su filosofía que será tan conocida en Francia más adelante. Ahora bien, en este nuevo contexto el tema de la *subjetividad* fue nuevamente un subproblema derivado de la cuestión más fundamental en torno al método de la *reflexión*. En sus lecciones (2008), Heidegger mostró cómo la promoción cartesiana del método de la *reflexión* condujo a la naturalización de la experiencia de sí al modo de una *subjetividad*. A lo que le interesaba apuntar era que esto mismo es lo que habría sucedido también en el caso

de la fenomenología de Husserl, en la que el método de la *reflexión* había conducido a la paradoja de ir a buscar las cosas mismas nada menos que en el campo de la conciencia.

Al ir rastreando los orígenes del problema de la *reflexión*, Heidegger comenzó a reenmarcar progresivamente este tema en un horizonte cada vez más amplio. Él fue ampliando progresivamente el marco exclusivamente metodológico en el cual lo había abordado hasta ahora en una investigación de carácter histórico y existencial. Desde entonces, el tema de la *reflexión* dejó de concernir sólo al acceso científico a la experiencia, convirtiéndose en la característica principal de un cierto modo de habitar la realidad, propio de una época y de una determinada forma de vida.

Desde una perspectiva histórica, la *reflexión* ha designado el tipo de relación con la realidad por medio de la cual el hombre moderno ha buscado proveerse de un medio de aseguramiento (Heidegger, 2008). Desde una perspectiva existencial, la *reflexión* será la característica principal de un singular modo de existencia presente en cualquier época, que Heidegger denominó como *impropia* (Heidegger, 2000). En este tipo de existencia nos extraemos de nuestra propia situación vital experimentándola a partir de la mediación de los otros. Al abordar estos temas, Heidegger describió la existencia de una tendencia a la caída en la *existencia impropia*. Sin embargo, sólo en la *existencia propia* se haría presente la estructura de la existencia. Por ello, él señalaba que la filosofía requeriría de un cierto tipo de transformación, que denominó un *despertar* (Heidegger, 2000).

De esta manera, Heidegger transitaba desde problemas exclusivamente metodológicos a temas de orden existencial. Nuevamente, él hacía depender la conceptualización filosófica a una transformación concreta. Sin embargo, su interés no estaba puesto tanto en la realización efectiva de esta transformación, es decir, en cuáles serían los medios y vías concretas que la facilitarían, sino más bien en su posibilidad. En este sentido, sus propuestas se seguían enmarcando en un contexto incluso más teórico que el de Descartes.

Para Descartes (1945), la problematización en torno al *método* era parte de un proyecto más amplio de búsqueda de un medio, de una nueva práctica secular, para la dirección y la reforma del propio espíritu. En este contexto, el *método* que él propuso consistía en un ejercicio de dirección del espíritu que era susceptible de ser aplicado tanto en el plano de nuestra vida práctica como en el de la actividad teórica. Si bien sólo mostró sus

rendimientos en el ámbito de la teoría, privilegiaba su aplicación a la vida práctica. Heidegger, en cambio, a pesar de provenir del ámbito de la espiritualidad, jamás tuvo en mente la aplicación de los métodos que oponía al ejercicio de la *reflexión* en el plano de nuestra vida fáctica concreta, sino únicamente en el ámbito de la tematización teórica. A diferencia de Descartes, Heidegger no buscaba proponer un método que sirviera para hacer disponible la existencia de Pedro o Miguel en particular, sino exclusivamente la estructura de la existencialidad en general.

Desde su llegada a Marburgo en 1923, Heidegger comenzó a desarrollar en paralelo lo que se convertirá en el tercer momento de su obra temprana. En esta nueva etapa, su pensamiento fue nuevamente reenmarcado en un contexto más amplio. Esta vez, en nada menos que aquel replanteamiento ontológico que será conocido mundialmente a partir de la edición en 1927 de *SyT*. Nuevamente, será el problema de la *reflexión* el hilo conductor de estos nuevos desarrollos que, una vez más, conducirán a plantear el tema de la transformación existencial que hemos venido revisando.

En *SyT*, el problema de la *reflexión* fue plantado a partir de la definición misma de la *fenomenología* (Heidegger, 2002). Tal como lo venía haciendo desde sus primeros cursos, en la introducción Heidegger criticó la definición de la fenomenología como una corriente de pensamiento abocada a un contenido positivo de estudio: “La expresión “fenomenología” significaba primariamente una *concepción metodológica*. No caracterizaba el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de ésta” (p. 51). En esta ocasión, a partir del análisis de los términos griegos que componen esta palabra definió la *fenomenología* como el esfuerzo por “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (p. 57). De esta manera, Heidegger nuevamente definía la fenomenología a partir del método y lo describía como una alternativa a la *reflexión*. Lo que ahora se propuso fue abordar los temas fundamentales de la ontología a partir de esta preocupación metodológica.

Al interior de *SyT*, la preocupación metodológica en torno a la *reflexión* fue encauzada a partir del problema de la *existencia impropia*. Heidegger afirmó que sólo en la *existencia propia* es posible aprehender y determinar el ser-entero del *Dasein*. En la *existencia impropia*, el *Dasein* se extrae de su situación para luego interpretarse a sí mismo a partir de las categorías ontológicas de totalidad y falta, propias del ente intramundando. En este modo

de existencia, el *Dasein* es determinado como *ser en falta* imposibilitando su aprehensión y determinación ontológica como ser-entero. Sólo en la *existencia propia* se haría presente el ser-entero del *Dasein*.

De esta manera, la aprehensión del ser del *Dasein* dependería de la atestiguación de la posibilidad de una transformación a la *existencia propia* en la que éste no sea determinado como *ser en falta*. Más aún, en la medida en que el *Dasein* es el horizonte de manifestación del ser mismo, el proyecto de una *ontología fundamental* depende, en última instancia, de la posibilidad de esta transformación. Esta posibilidad –óptica y no ontológica– fue la que Heidegger expuso en los párrafos 54 al 60.

En el contexto de *SyT*, el problema de la *reflexión* se tradujo, entonces, en la posibilidad de una transformación óptica a la *existencia propia*. Nuevamente, el propósito de la filosofía, esta vez en cuanto *ontología fundamental*, depende de la posibilidad de esta transformación de la existencia concreta. Esto fue ratificado por el mismo Heidegger, quien en sus lecciones de 1929-30 volvió a afirmar que “*Aquello de lo que trata la filosofía sólo se abre en y desde una transformación de la existencia humana*” (2007b, p. 351). Ahora bien, una vez más, el tema de Heidegger no fueron los medios y las vías concretas para esta transformación, sino tan sólo su posibilidad.

Los desarrollos de Heidegger en los párrafos 54 al 60 se restringieron exclusivamente al análisis del llamado de la conciencia a retornar a nosotros mismos. En este contexto, planteó la posibilidad de que alguien pueda ayudar a otro a retornar a sí mismo, pero en ningún momento profundizó respecto a qué medios, qué prácticas, podrían ayudar en este camino. A lo largo de toda su obra, Heidegger jamás problematizó en torno a algo como esto. Él jamás indicó, por ejemplo, cómo podrían aplicarse los métodos que proponía para el autoesclarecimiento teórico de la vida fáctica en el ámbito de nuestra vida concreta. De hecho, él mismo se distanciará enérgicamente de estos intentos cuando, a partir de los años '50, deba diferenciar su propuesta de la realizada por Sartre en el *Ser y la Nada*, obra que concluía con la promoción de un psicoanálisis existencial.

Heidegger omitió completamente estos temas en sus *Seminarios de Zollikon*, realizados con un conjunto de psiquiatras en los años '60. En estos seminarios (2007c), sólo fueron abordados temas teóricos atinentes a los presupuestos de la psiquiatría, sin que se plantee en ningún momento el tema de las prácticas. Lo mismo sucedió con las obras de L.

Binswanger y M. Boss, quienes importaron los planteamientos de Heidegger al ámbito de la psiquiatría. Ambos autores se sirvieron de sus planteamientos en un plano exclusivamente teórico, mostrando las insuficiencias de los presupuestos tradicionales de la psiquiatría o desarrollando nuevas descripciones fenomenológicas de distintos padecimientos. Pero ninguno de los dos planteó nuevas propuestas o modificaciones substanciales en el plano de las prácticas terapéuticas.

El único paso concreto que Heidegger realizó hacia el ámbito de la vida fáctica concreta fue en la época de su rectorado; no hacia el ámbito de la espiritualidad sino hacia la política. Lamentablemente, en esta ocasión demostró profunda ceguera respecto a las motivaciones concretas de la vida histórica, confundiendo la búsqueda de un retorno a los orígenes con las propuestas del nacionalsocialismo. Producto de este error, hasta el día de hoy se pone en duda la dirección del conjunto de su pensamiento. Pese a ello, su obra ha sido una de las principales influencias del ámbito de la espiritualidad a lo largo del s. XX. De hecho, su pensamiento ha sido una fuente fundamental en la teología católica (K. Rahner) y protestante (R. Bultmann), en los diálogos entre la filosofía occidental y la espiritualidad oriental (Escuela de Kioto) y en los diversos intentos contemporáneos por replantear el tema de la espiritualidad en nuestra cultura (P. Hadot, M. Foucault). Ahora bien, en ninguno de estos contextos sus ideas han nutrido propuestas prácticas concretas. En todos estos autores encontramos, a lo sumo, investigaciones históricas y teóricas sobre las prácticas espirituales, pero jamás prácticas concretas.

La crítica a la subjetividad en la filosofía francesa

El problema fundamental a la base de la *crítica de la subjetividad* planteada por Heidegger en Alemania era entonces el tema metodológico de la *crítica a la reflexión*. Tal como señaló Habermas (1989), este tema fue también el principal hilo conductor de los desarrollos más importantes del pensamiento francés contemporáneo; desde la época Bataille y Lacan, hasta la de Foucault y Derrida. Sin embargo, en este nuevo contexto el problema quedó de alguna manera eclipsado por el tema más conocido de la crítica a la *subjetividad*. La causa de esto se encuentra en la generación de Kojève y Sartre, quienes convirtieron el problema metodológico de la reflexión en un asunto exclusivamente antropológico. Esto es lo que abordaremos a continuación revisando brevemente la crítica kojéviana y sartreana a la

conciencia de sí. Sin embargo, antes de abordar estos temas es necesario describir brevemente cuál es el marco histórico y teórico más general en el cual ambos exportaron este tema a suelo francés.

Una interpretación humanista de la filosofía de Hegel

Nada hay más opuesto a aquella omisión de la vida concreta que hemos revisado en la filosofía de Heidegger que la situación de la primera generación de la filosofía francesa contemporánea. Esta primera generación surgió a partir de los años '30 luego de un cuestionamiento al neokantismo y un eclipsamiento del bergsonismo. En este caso, el punto histórico de referencia no fue la Primera Guerra Mundial, sino el desarrollo inmediatamente posterior del marxismo. Este contexto, no actuó como una suerte de telón de fondo para la actividad teórica, sino que fue la motivación principal de los pensadores que, por ese entonces, buscaban conformar una *filosofía de la praxis*.

Este es el marco histórico en el que surgieron las propuestas filosóficas de A. Kojève y J. P. Sartre, quienes se convirtieron en los principales representantes de la filosofía francesa hasta principios de los años '50. Ambos conocieron los desarrollos de Husserl y Heidegger directamente en Alemania, convirtiéndose en algunos de los principales portavoces de estos avances por alrededor de dos décadas. Ahora bien, la principal referencia teórica de ambos autores no fue la fenomenología alemana, sino una particular interpretación antropológica de la filosofía de Hegel, característica de la filosofía francesa desde la época de J. Wahl hasta la de J. Hyppolite (De la Maza, 2004). A partir de esta interpretación de Hegel, Kojève y Sartre buscaban entrar en diálogo con las propuestas teóricas y prácticas del marxismo. Si ambos recurrían a Husserl o a Heidegger, era tan sólo para proveerse de nuevas herramientas conceptuales al interior de este proyecto de un alcance político concreto.

La interpretación antropológica de Hegel sostenida por ambos autores consistía en una lectura de su obra a partir de una *crítica a la reflexión* influida por la filosofía de Heidegger. En ambos casos, esto los condujo a plantear sus propias *críticas al ego* que serán muy conocidas en Francia. Ahora bien, ninguno de los dos acusó recibo del estatuto metodológico que la *crítica a la reflexión* tenía en la filosofía de Heidegger. Desde el hegelianismo, la *dialéctica* era el principal y único método para acceder a los distintos contenidos teóricos. Para Kojève y para Sartre renunciar a la *dialéctica* hubiese sido

equivalente a renunciar a Hegel y esto era algo imposible, ya que era el principal recurso teórico para dar cuenta de la realidad política y social de la época.

Pues bien, la paradoja de todo esto es que la *dialéctica* es precisamente el mayor método de reflexión planteado a lo largo de la filosofía moderna. Hegel (2003) mismo la describía como una *reflexión absoluta* que viene a ampliar la *reflexión subjetiva* cartesiana hacia el conjunto de las cosas. Por ello, en sus cursos de 1930-1 Heidegger (1992) catalogaba a Hegel como su principal contrincante. De esta manera, tanto Kojève como Sartre se vieron frente a la dificultad de estar introduciendo una crítica a la reflexión al interior de un método de pensamiento consumadamente reflexivo.

En este contexto, la solución de ambos fue convertir la crítica a la reflexión en un asunto exclusivamente antropológico. Ambos omitieron completamente cómo la crítica a la reflexión planteada por Heidegger era parte de una reformulación del mismo método de la fenomenología. Para ambos, la fenomenología seguía siendo una corriente teórica creada por Husserl definida por un objeto: el análisis de la conciencia. Convertida en un tema antropológico y situada en una disciplina definida por el análisis de la conciencia, la crítica *metodológica* a la *reflexión* planteada por Heidegger en Alemania pasaba a suelo francés convertida en un cuestionamiento *antropológico* a la *conciencia de sí*.

La crítica kojéviana a la conciencia de sí

Al igual como sucedía con Heidegger, la principal intuición del pensamiento de Kojève no provino directamente de la filosofía, sino del ámbito de la espiritualidad; en su caso, del budismo. Con el tono de ironía que lo caracterizaba, él relataba que la primera intuición de su pensamiento provino de una noche de trabajo en la biblioteca de Varsovia en la que pensaba en los paralelos de la cultura Occidental y Oriental (Auffret, 2009). En este contexto, dijo haber tenido una suerte de revelación místico-intelectual en la que veía oponerse frente a sí nada menos que a Descartes y a Buda. Tal como relata E. Roudinesco:

el uno aparecía frente al otro como “la ironía del *cogito*”, es decir, como el desafío de lo *inexistente* lanzado a la ontología del *ego*. Kojève tenía allí su primera experiencia de la negatividad: “Pienso, luego ‘yo’ no soy”, concluyó de ella. (2005, p. 155)

El tema cartesiano del *yo*, por un lado, la *nada* búdica, por el otro. Con estos dos temas en mente, luego de emigrar de Rusia por los peligros del comunismo, tomó en Alemania cursos con K. Jaspers y lecciones de sánscrito, tibetano y chino. Sin embargo, al

poco andar, dejó a un lado sus estudios orientales al comprender que algo había pasado en Grecia y que ésa era la fuente y la llave de todo. Kojève (2003) señalaba metafóricamente que allí fue pronunciado el comienzo de la frase. Con esta idea en mente, pensó que el principio, el desarrollo y el fin de la frase debía encontrarse entonces en la *Fenomenología del Espíritu*, a la que interpretaba como una suerte de síntesis de la apuesta espiritual que caracterizaría a la historia de occidente. Tal como él señaló, la leyó cuatro veces pero no entendió ni una sola palabra.

A pesar de esto, luego de establecerse en París, A. Koyré le dio la oportunidad de sustituirlo en su curso sobre Hegel. Este curso dictado por Kojève (2013) entre 1933-8, fue una de las principales influencias del pensamiento francés por más de dos décadas. En estas lecciones, él desarrolló una singular interpretación antropológica de la *Fenomenología del Espíritu* centrada en el problema del origen y el desarrollo de la *conciencia de sí*. Esta línea de lectura, que desatendía completamente los aspectos lógicos y metafísicos de la obra, parecía estar más influenciada por sus estudios en torno a la espiritualidad oriental que por sus conocimientos en torno a los problemas actuales de la fenomenología. Su interpretación de la *Fenomenología* era una suerte de intento por traer su temprana revelación de Buda desafiando al *yo cartesiano* a la arena de la realidad política y social de la época.

Siguiendo a Hegel, Kojève señaló que la característica fundamental del hombre parecía ser efectivamente el logro de la *conciencia de sí*. Ésta tendría su origen en un singular vuelco reflexivo que, a partir de Hegel, ya no podía ser concebido como un acto cognitivo realizado por un sujeto aislado, tal como lo sería en el *cogito* cartesiano, sino como un acto de deseo que tendría lugar en el contexto concreto de las relaciones humanas. Desde Hegel, la problematización en torno a la *auto-conciencia* o la *conciencia de sí* debía ser sustituida entonces por la del *deseo*. El *deseo* no era otra cosa que la conciencia reflexiva de sí en el contexto de la facticidad concreta de las relaciones interhumanas; la anticipación a sí mismo «en» la relación con los otros y con las cosas.

De esta manera, Kojève se servía de Hegel para traer el sujeto reflexivo cartesiano al mundo concreto de las relaciones interhumanas. Lo que ahora hacía falta era ponerlo en relación con el desafío de la *nada* planteado por la espiritualidad oriental. Nuevamente, esto lo hizo a partir de Hegel, haciendo surgir la tematización oriental sobre la *nada* en el interior mismo de la problematización occidental acerca del *logos*. Interpretando la noción hegeliana

del *espíritu* en términos de *discurso*, Kojève señaló que estas relaciones de deseo en las que se constituye la *conciencia de sí* sólo son humanas en la medida en que se realizan al interior del campo de la palabra y el lenguaje. Comprender el origen de la *conciencia de sí* sería entonces equivalente a “comprender el origen del Yo revelado por la palabra” (Kojève, 2013, p. 11). Pues bien, en clave hegeliana él definió este campo de la palabra y el lenguaje como una dimensión de *negatividad* originada a partir de una negación primaria de la positividad de las cosas. El campo del lenguaje no se sustentaría, entonces, en ninguna realidad positiva; así como el dinero que solo se sostiene a partir del reconocimiento generalizado de los otros.

El camino para la realización de la *conciencia de sí* sería entonces el reconocimiento intersubjetivo del propio deseo en el ámbito de negatividad del discurso. La *conciencia de sí* no se realiza en una inocua *reflexión* cognitiva e individual, sino en una cruenta *reflexión intersubjetiva* de afirmación y reconocimiento. Kojève afirmó (2013) que el reconocimiento del propio deseo en el ámbito del discurso se realiza en la historia a partir de los medios concretos de la *lucha* –el reconocimiento de sí de parte del otro– y el *trabajo* –el reconocimiento de sí en las cosas. En ambos casos, se trataría siempre de distintas formas de violencia; hacia el otro o hacia las cosas.

Por medio de Hegel, Kojève mostraba las implicancias del tema de la *reflexión* en el contexto concreto de nuestra historia y nuestras relaciones interhumanas. Esto lo hacía, por un lado, para dar cuenta de la realidad histórico-social de la época. Sin embargo, esta era tan solo la primera parte del asunto. Si Kojève había hecho descender a Buda a las calles era con el fin de hacerlo renacer desde el interior de este contexto. Esto es lo que realizó a partir de su polémica tesis del *fin de la historia*.

Si el comienzo de la frase había sido pronunciado en Grecia hace 25 siglos, Kojève afirmó que el fin ya había sido dicho por Hegel al interior de su *Fenomenología*. Él (2003) relataba que luego de sus infructuosos intentos por entender la *Fenomenología* tuvo una segunda «revelación» en la que se le mostró el sentido de este texto. Éste había sido escrito en el contexto del *fin de la historia*. De un modo sorprendente, Kojève (2006) sostuvo que gracias al logro del Estado moderno ya se había producido un reconocimiento universal, homogéneo y definitivo del *hombre*. La humanidad de cada cual ya había sido reconocida al interior de un discurso universal validado intersubjetivamente. Este reconocimiento universal

en el ámbito del discurso abriría la posibilidad de un fin a la lucha por el reconocimiento que caracterizaría a la historia occidental.

Por medio de su polémica tesis del *fin de la historia*, Kojève planteaba entonces, en suelo francés, la posibilidad de un fin de la lucha por el reconocimiento que daba origen a la experiencia de sí como *hombre* y al modo de habitar la realidad como ser *histórico*. Esto significaba abrir la posibilidad a un nuevo modo de existencia que él (2003) intentaba describir a partir de las ideas de un retorno a la *animalidad*, de la sustitución del *filósofo* por el *sabio*, de la sed de sentido occidental por el *esnobismo* oriental, etc.

Lo que Kojève planteaba como un *fin de la historia*, era en verdad un *fin de la dialéctica histórica* propia del marxismo. Por tanto, el “fin” del que él hablaba no era tanto el de la *historia* como el de la *dialéctica*. Sin embargo, Kojève no abordó estos temas en el nivel metódico al que pertenecen, sino tan sólo en un plano histórico y antropológico. De esta manera, él no planteaba una alternativa a la *dialéctica* en cuanto método, que era aquí lo más importante.

El precio de esto último será el de terminar naturalizando en un nivel histórico y antropológico lo que no es más que el resultado de la aplicación de un método en estos dominios. Desde su interpretación dialéctica de la historia, Kojève sostuvo que la lucha por el reconocimiento es algo completamente ineludible: “la Revolución no es sólo de hecho sangrienta, sino que además lo es así esencial y necesariamente” (2006, p. 94). Dentro de los límites de la dialéctica, no existiría la posibilidad de otro tipo de *acción* en la historia que no implique la violencia. Sólo la consumación de esta empresa abriría la posibilidad de un nuevo modo de relación con las cosas.

La crítica sartreana a la *conciencia de sí*

El siguiente gran impulso de la filosofía francesa provino de la obra de Sartre, que fue una de las principales influencias hasta principios de los '50. La referencia histórica principal fue en este caso no sólo el desarrollo del marxismo, sino también el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial. La fuente desde la cual intentará interpretar la difícil situación histórica de su época no fue en este caso la espiritualidad cristiana u oriental, sino el movimiento cultural del *existencialismo*. Sartre (2005) vio en el *existencialismo* una versión contemporánea del

antiguo proyecto del *humanismo occidental*, que él buscó rehabilitar para acercar la filosofía a los problemas del hombre concreto.

Esta preocupación es la que lo llevó en 1933 a Berlín para estudiar los nuevos desarrollos de la fenomenología alemana. Al volver a Francia, publicó en 1936 su conocido ensayo sobre *La trascendencia del Ego* que fue considerado como la primera investigación fenomenológica de cuño francesa. En este ensayo, Sartre también expuso una *crítica a la reflexión* que en esta ocasión fue directamente influenciada por los desarrollos de Heidegger. Sin embargo, al igual que Kojève, él tampoco atendió al estatuto metodológico que este tema tenía en Heidegger. En la época de este primer ensayo, esto puede haber estado motivado por su proyecto de participar en la empresa husserliana de desarrollar una psicología fenomenológica. A partir de *El ser y la Nada (SyN)*, se justificará por la adopción del pensamiento dialéctico. Como sea, la crítica *metodológica* a la *reflexión* nuevamente pasaba a suelo francés convertida en un cuestionamiento *antropológico* a la *conciencia de sí*.

En su ensayo sobre *La Trascendencia del Ego* (2003), Sartre buscaba plantear la *crítica a la reflexión* realizada por Heidegger, pero desde el interior mismo de la filosofía husserliana. Esto no lo hacía para abordar cuestiones relativas al *método*, sino tan sólo para oponerse al tema más particular del *giro subjetivo* de la fenomenología de Husserl. Sirviéndose de las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo impartidas por Husserl en 1904-5, Sartre defendió desde el interior mismo del pensamiento husserliano que en verdad no era necesario postular un *ego trascendental*, tal como lo había hecho Husserl (2013) en *Ideas I* de 1913, para dar cuenta de la unidad y de la individualidad del campo de conciencia.

Para defender esto, Sartre distinguió entre dos modos de mención de la conciencia: la *conciencia pre-reflexiva* y la *conciencia reflexiva*. La primera, era la conciencia directa de algo; la segunda, el vuelco de la conciencia sobre sí misma. Él afirmaba entonces que la unidad y la individualidad del campo de conciencia no son dadas por un supuesto *ego trascendental*, sino por la *conciencia pre-reflexiva*. De hecho, el *ego* no sería una instancia trascendente a la experiencia concreta, sino tan sólo un producto empírico originado por el vuelco reflexivo de la conciencia sobre sí misma. Más aún, este contenido empírico sería una instancia opaca similar a un objeto del mundo que se sobrepone a la impersonalidad y transparencia original del campo de conciencia pre-reflexiva.

En las últimas páginas de su ensayo, Sartre entraba en diálogo con “los teóricos de la extrema izquierda” (2003, p. 109) indicando cómo este cuestionamiento de la trascendencia del *ego* hacía a éste contemporáneo del *mundo*. Desde esta perspectiva, la transformación del *mundo* condujo entonces a la del *ego* y la purificación del *ego* a la del *mundo*. Marxismo y fenomenología parecían ser entonces dos vías complementarias para la transformación de la realidad. El punto de confluencia entre ambos caminos—la transformación del *mundo* y del *ego*—era esta idea de una *conciencia absoluta* a la que Sartre llegaba desde la fenomenología, pero que parecía ser muy similar a la noción hegeliana de una *subjetividad absoluta*.

Pues bien, en el *SyN* de 1943 él reenmarcó estos hallazgos al interior de un voluminoso “Ensayo de ontología y fenomenología”, planteado esta vez directamente en términos hegelianos (Sartre, 2008). En este libro, el tema de la *reflexión* volvió a aparecer como un problema antropológico relativo a la crítica al *ego empírico*. Por medio de esta crítica, él remitía nuevamente a una *conciencia absoluta* a la que en esta ocasión ya designaba abiertamente como una *subjetividad absoluta*. Lo que él añadió fue una nueva descripción del modo de funcionamiento de esta *subjetividad absoluta*. La *subjetividad absoluta* constituyente del *mundo* y del *ego* funcionaría nada menos que en términos *dialécticos*.

Sartre introdujo la *dialéctica* en el *SyN* a partir de la distinción entre el *ser-en-sí* y el *ser-para-sí*. Él señaló que la *subjetividad absoluta* consistiría en un campo de negatividad originado a partir de un primer volcamiento del *ser-en-sí* sobre sí mismo que daría origen al dominio del *ser-para-sí*. Desde entonces, el motor del devenir ontológico, histórico y existencial de la realidad humana sería la búsqueda de una recuperación de lo *en-sí* en el seno del *para-sí*. Desde esta perspectiva, el hombre, el *para-sí*, era determinado como una *falta en ser* cuyo correlato óntico no podía ser otro que el *deseo*.

En *SyN*, Sartre hacía entonces de la *reflexión* el motor mismo de la realidad humana. Esto lo condujo a determinar el ser del hombre como una *falta en ser*. Es decir, precisamente a partir del modo de ser que Heidegger concebía como *impropio*. Tal como mostraba Heidegger (2002), sólo cuando el hombre se extrae reflexivamente de su situación experimenta su modo de ser a la manera de una *falta*. La idea de *ser en falta* no da cuestión del ser esencial del hombre, sino tan sólo de la experiencia que éste tiene de su ser al ejecutar su existencia de un modo reflexivo.

La idea de *falta en ser* es, entonces, el resultado del acceso reflexivo al ser del hombre. Es el resultado de un determinado método, no una definición esencial e irrevocable del hombre. Pero Sartre no lo percibió, porque desde su ensayo del '36 había desatendido el estatuto metódico del problema de la *reflexión*. En su caso, esto lo condujo a que, al igual como sucedía con la lucha inter-egológica de Kojève, terminara reificando la idea del hombre como *ser en falta*.

Ahora bien, lo paradójal era que, a diferencia de Kojève, Sartre ya no creía en los resultados de la *reflexión absoluta*. Él no creía en la apuesta hegeliana de que el hombre podría recuperarse finalmente a sí mismo a partir de lo otro, que lo *en-sí* pudiera ser recuperado en el *para-sí*, que la *falta en ser* y el *deseo* pudieran encontrar su satisfacción. Para él, todo esto no era más que una realidad sin sentido: “el hombre es una pasión inútil” (2008, p. 828), proclamaba hacia el final de la obra.

Sartre seguía, entonces, a Hegel al interpretar el ser del hombre en términos *reflexivos*, pero al igual que Heidegger no creía en esta vía. Sin embargo, no daba el paso decisivo de plantear una alternativa frente a la *reflexión*. Por el contrario, a medio camino entre Hegel y Heidegger, lo que él terminaba haciendo era elevar la *reflexión* a una tragedia ontológica, histórica y existencial completamente irresoluble. De esta manera, a diferencia de Kojève, Sartre no planteaba ninguna alternativa frente a la *reflexión*, ni siquiera en un nivel antropológico o histórico.

Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Sartre sí dio el paso de proponer una práctica realmente concreta, pero fue precisamente en este terreno donde se hicieron más visibles las dificultades de no haber atendido el carácter *metódico* del problema de la *reflexión*. A pesar de su crítica a la *conciencia reflexiva*, él reformuló el *método* psicoanalítico en términos completamente *reflexivos*. Siguiendo el camino hegeliano, redobló el *método* de la reflexión cartesiana en un nuevo tipo de práctica de *reflexión intersubjetiva* que conduciría a una ampliación de la *conciencia reflexiva*. Ahora bien, él sabía que esta ampliación de la *conciencia reflexiva* no podía llevar a la consumación de un *saber absoluto* como lo pretendía Hegel. El psicoanálisis quedaba enmarcado, entonces, en un callejón sin salida.

De esta manera, mientras Heidegger planteaba en Alemania la posibilidad de una transformación del modo de ser en *falta*, Sartre en Francia hacía de esta determinación ontológica la cifra de la tragedia irresoluble del hombre. Mientras Heidegger buscaba un

método de teorización *no-reflexivo*, Sartre daba un paso hacia la vida concreta, pero para hacer del psicoanálisis una infructuosa práctica reflexiva. Sólo Kojève había hecho nacer en Francia la posibilidad de un más allá de la *reflexión* en el ámbito de la teoría y de la práctica, con el gran inconveniente de no haber planteado este tema como un asunto metódico.

La crítica a la subjetividad en el psicoanálisis

Fue Lacan quien se sirvió de la *crítica a la subjetividad* planteada por los pensadores de su época para proponer una nueva reformulación de la práctica psicoanalítica, bastante más elaborada que la de Sartre. Con ello, tal como sucedió con Freud, a fines de la modernidad, él se convirtió en el principal exponente contemporáneo de una aproximación realmente práctica frente al problema que hemos venido revisando.

Ahora bien, ¿cuál es la influencia principal de la *crítica a la subjetividad* importada por Lacan al psicoanálisis? ¿Él recibe esta crítica directamente de Alemania como plantea Roudinesco? ¿O a partir de la mediación de los filósofos franceses como plantean Miller y Borch-Jacobsen? Este tema es fundamental ya que, como hemos visto, sólo en Alemania el problema de la *subjetividad* era planteado sin perder su conexión con el asunto metódico en torno a la *reflexión*. De esta manera, la presencia de este tema en Lacan depende en gran medida de un asunto de influencias.

En la actualidad, existe una gran cantidad de bibliografía sobre las influencias de Heidegger en Lacan. Una postura muy conocida es la de J-L. Nancy y Ph. Labarthe (1973), quienes plantearon que la obra del filósofo alemán sería una suerte de texto oculto que guio a Lacan en las distintas etapas de su reinterpretación del psicoanálisis freudiano. Sin embargo, esta afirmación fue rebatida por F. Balmès (2002), a partir de un minucioso estudio de los pasajes en los que Lacan hacía alusión a los temas planteados por Heidegger. Pareciera ser que Heidegger sólo tuvo una influencia directa sobre Lacan en relación a ciertos temas específicos (Alemán & Larriera, 1996; López, 2004). No obstante, ambos autores parecían compartir también una cierta dirección espiritual.

Ahora bien, más allá de la influencia general ¿Importa Lacan su *crítica a la subjetividad* directamente de los planteamientos de Heidegger? A pesar de lo que afirma Roudinesco (2005), Lacan no parece importar directamente este tema del contexto de las disputas entre Husserl y Heidegger en Alemania. Esto se puede constatar desde una perspectiva estrictamente conceptual si se tiene en cuenta que Lacan no recibió este tema como un problema *metodológico*, tal como era planteado por Husserl y Heidegger en Alemania, sino como un asunto exclusivamente *antropológico*, en la misma línea que fue reformulado por Kojève y Sartre en Francia.

Tal como sostiene Miller (2008), Lacan parece importar el tema de la *subjetividad* al psicoanálisis, directamente de Francia. Sin embargo, a diferencia de lo que él y Borch-Jacobsen (1997) afirman, Lacan no retomó este tema del texto de Sartre sobre la *Trascendencia del Ego*. De hecho, uno de los objetivos de Lacan, al importar esta crítica al psicoanálisis, era precisamente cuestionar los planteamientos de Sartre, cuya filosofía consideraba “derivada directamente del *cogito*” (2003a, p. 86).

Sin duda, la principal influencia de Lacan fueron los cursos que Kojève (2013) realizó sobre la filosofía de Hegel en los años '30. Esto ha sido descrito por Borch-Jacobsen (1995), quien ha mostrado la influencia fundamental de estas lecciones a lo largo de la enseñanza de Lacan hasta los años '60. De hecho, tal como veremos en el siguiente capítulo, estos cursos aportaron a Lacan una dirección espiritual que se mantuvo presente a lo largo de toda su obra. Esta dirección espiritual, que Kojève había retomado de la espiritualidad oriental, es la que Lacan compartía indirectamente con Heidegger, quien la había adoptado en su juventud del contexto de la mística cristiana.

Fue la crítica a la *conciencia de sí*, planteada por Kojève en sus lecciones sobre Hegel, la que influyó directamente a la *crítica a la subjetividad*, formulada por Lacan al interior del psicoanálisis. Esto es ratificado desde una perspectiva historiográfica por E. Roudinesco (2005), quien mostró cómo el texto sobre el *estadio del espejo* (2003a) era contemporáneo de un texto que Lacan pensaba escribir en conjunto con Kojève. Este texto consistía en un ensayo de confrontación entre Hegel y Freud, donde se planteaba explícitamente el tema de la *crítica a la conciencia de sí*.

De esta manera, lo que Lacan hizo en los primeros años de su enseñanza fue retomar la *crítica a la conciencia de sí* planteada por Kojève para hacer frente a las nuevas desviaciones del psicoanálisis postfreudiano. A partir de esta influencia, se opuso a las reformulaciones del psicoanálisis provenientes tanto de Sartre (Lacan, 2003a) como de la *Psicología del Yo* norteamericana (Lacan 2003b). Como veremos en el siguiente capítulo, el tema central en este período fue comenzar a replantear el método psicoanalítico en una dirección exactamente opuesta a la ampliación de la *conciencia reflexiva*, planteada por estas dos vertientes. Con ello, Lacan retomaba la intuición más original de la obra de Freud, replanteando el psicoanálisis como una práctica terapéutica con una dirección espiritual similar a la propuesta tanto por Heidegger como por Kojève en su época.

Ahora bien, tal como había sucedido con Freud, Lacan recibió de manos de Kojève la crítica a la *reflexión* al modo de un cuestionamiento a la *subjetividad*. Nuevamente, el carácter «metódico» del problema quedaba desapercibido al interior de una formulación «antropológica». Esta vez, ya no como un asunto «psicológico» relativo a la *conciencia* o la *auto-conciencia*, sino como un cuestionamiento a la idea tradicional del *sujeto*. De esta manera, el problema metódico de la *reflexión* quedaba una vez más encubierto al interior de esta nueva reformulación del *método psicoanalítico*.

Este encubrimiento del problema de la *reflexión* condujo a Lacan a las mismas dificultades que ya hemos observado en la obra de Freud. Nuevamente, un tema relativo a la «acción», al tipo de relación que en cada caso se establece y se ejecuta con las cosas, era planteado en términos del *saber* de sí de un *sujeto*. En esta ocasión, en una dirección que ya no se confundía con la ampliación de la *conciencia reflexiva*, pero que paradójicamente seguía siendo formulada en términos de un *saber*.

Tal como señalaba Foucault (2002), mediante su reformulación del psicoanálisis Lacan recuperó la mejor veta del psicoanálisis freudiano. Aquella veta en la que el psicoanálisis se convertía en el relevo de una antigua tradición espiritual, que parecía haberse perdido a partir de la modernidad en Occidente. En su curso sobre *La Hermenéutica del Sujeto*, Foucault señalaba:

Y me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad. Vale decir que, en términos que son, por supuesto, absolutamente ajenos a la tradición histórica de esta espiritualidad, sea la de Sócrates o la de Gregorio de Nisa, y de todos sus intermediarios, en términos que eran los del saber analítico mismo, Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heauton*, que fue la forma más general de la espiritualidad. (p. 144)

Como señala Foucault en este pasaje, por medio de su reinterpretación de la obra freudiana, Lacan hizo renacer en el psicoanálisis una antigua problematización espiritual centrada en las relaciones de transformación entre el *sujeto* y la *verdad*. Sin embargo, lo que no es claro es si él logró reformular la práctica psicoanalítica en términos completamente distintos a los del “efecto del conocimiento” (p. 144). Es decir, si Lacan logró superar

completamente la principal desviación que hemos revisado en la obra de Freud en el segundo capítulo. Por ello, Foucault continuaba:

Pregunta, claro está, y no la resolveré: ¿se puede, en los términos mismos del psicoanálisis, es decir, de los efectos de conocimiento, plantear la cuestiones de esas relaciones del sujeto con la verdad, que –en todo caso desde el punto de vista de la espiritualidad y la *epimeleia heauton*– no puede, por definición, plantearse en los términos mismos del conocimiento? (p. 144)

Esta pregunta es completamente fundamental ya que, como hemos visto en el segundo capítulo, fue la formulación de la técnica psicoanalítica en términos de un ejercicio de conocimiento –o, más bien, de auto-conocimiento–, la que condujo a Freud a plantear el método psicoanalítico como una práctica reflexiva. Por otro lado, esta pregunta que Foucault planteaba en los años '80, es la misma que preocupa hoy en día a los principales representantes del psicoanálisis lacaniano. De hecho, en sus últimos seminarios, J.A. Miller (2011) ha cuestionado explícitamente la formulación lacaniana de las relaciones entre el *sujeto* y la *verdad* en términos de un *saber*. La pregunta que late de fondo en este cuestionamiento, es si acaso el psicoanálisis lacaniano ha logrado superar realmente la concepción de la técnica como una práctica de ampliación del conocimiento reflexivo. Esto es lo que revisaremos en nuestro último capítulo.

CAPÍTULO 4

La crítica a la reflexión: el “paradigma constante” de la reformulación lacaniana del psicoanálisis

Luego de varias décadas de auspicioso desarrollo, en los últimos años el psicoanálisis lacaniano parece haber entrado en un cierto *impasse*. Al igual que como sucedió con Lacan, los últimos cursos de J-A. Miller (2013) han comenzado a tener un tono de cierto cansancio y pesadumbre. Esto no es casualidad, ya que en estos seminarios él ha planteado una serie de dificultades presentes en la actualidad, concernientes tanto a los frutos como a la dirección del psicoanálisis lacaniano. La pregunta por los frutos ha aparecido a propósito de la disconformidad con la experiencia del *pase* (Miller, 2011), en la cual el candidato a Analista de Escuela da cuenta de su propio *fin de análisis*. El cuestionamiento por la dirección, ha comenzado a hacerse presente a partir del conocimiento de los últimos textos de Lacan en los que Miller (2013) interpreta no sólo un desplazamiento de su enseñanza, sino una posible inversión de su perspectiva.

Así, tanto Lacan en su época, como Miller en la actualidad, parecen encontrarse con grandes dificultades justo en la etapa más avanzada de sus cursos. Pareciera que llegado cierto momento, justo en el instante en que intentan presentar una formulación del psicoanálisis más allá de la idea de *subjetividad*, ambos comienzan a experimentar un cierto agotamiento. La teoría lacaniana pareciera haberse edificado a partir de este concepto y no parece ser tan sencillo dar el siguiente paso.

Fue el mismo Lacan quien en la edición de sus *Escritos* en los años '60 situó el inicio de su enseñanza bajo el emblema del *sujeto por fin cuestionado* (2003h). En efecto, este tema fue el problema central de sus seminarios desde los años '50 hasta al menos dos décadas después. Por ello, siguiendo el mismo impulso de Lacan, al presentar una visión panorámica de su enseñanza, Miller (2008) vio posteriormente en esta *crítica a la subjetividad* una suerte de «paradigma constante» de su teoría. Ahora bien, el problema que existe en la actualidad es cómo dar cuenta, a partir de este paradigma, precisamente de aquello que trasciende el ámbito de toda *subjetividad*. Si la *crítica a la subjetividad* es el hilo conductor de la obra de Lacan, ¿cómo dar cuenta de su última enseñanza en la que este tema desaparece casi por completo?

Más aún, el tema de la *subjetividad* tampoco parece ser el eje central de la primera etapa del pensamiento de Lacan previa a los años '50. Durante este período, este tema parece tener una función completamente secundaria respecto a la interpretación dialéctica del psicoanálisis que Lacan sostenía en ese entonces. ¿Habría que distinguir entonces tres etapas completamente distintas en el pensamiento de Lacan? ¿O existe una intuición fundamental que recorre el conjunto de su enseñanza? Si no fuese el tema de la *subjetividad* ¿Cuál sería entonces aquella intuición que recorre las distintas etapas de su enseñanza?

Tal como hemos visto en el capítulo anterior, la *crítica a la subjetividad* que Lacan importó al psicoanálisis en Francia proviene tanto histórica como conceptualmente del cuestionamiento metodológico a la *reflexión*, desarrollado al interior de la filosofía alemana. Ahora bien, este tema fue planteado en suelo francés en el marco del hegelianismo como una crítica antropológica a la *conciencia de sí* (Sartre, 2003; Kojève, 2013). De esta manera, la crítica «metodológica» a la *reflexión* quedó encubierta por el cuestionamiento «antropológico» a la *subjetividad*. Sin embargo, tal como lo intuye Miller (2011), esta *crítica a la reflexión* parece ser el «paradigma constante» más fundamental que guio a Lacan en las distintas etapas de su reformulación del psicoanálisis. Esto es precisamente lo que se intentará demostrar a continuación, mostrando cómo este tema conduce los desarrollos de Lacan antes, durante y después de su conocida *crítica a la subjetividad*.

En este último capítulo se intentará mostrar, entonces, cómo la *crítica a la reflexión* es el paradigma fundamental que atraviesa las distintas etapas de la enseñanza de Lacan. Para ello, se presentará una reconstrucción general de su enseñanza, en la que se clarificará el papel de las distintas influencias teóricas de Lacan y sus innovaciones más importantes en el plano de la técnica. Con ello, se espera contribuir con una perspectiva general de su obra que aporte nuevas luces para los problemas presentes en el psicoanálisis lacaniano en la actualidad.

En esta revisión se comenzará, al igual como se hizo con Freud, con una breve exposición de contexto histórico y del método adoptado por Lacan para dar cuenta de la experiencia psicoanalítica. A partir de esta perspectiva, se mostrará a continuación cómo el problema de la *reflexión* fue conduciendo sus distintas formulaciones de la práctica psicoanalítica a lo largo de cada uno de los periodos de su enseñanza.

Entre maestro e intelectual

La obra de Lacan surgió en una coyuntura en muchos aspectos similar a la que tuvo que enfrentar Freud cuando creó el psicoanálisis. Tal como hemos visto en el segundo capítulo, éste dio vida al psicoanálisis al proponer un método de abordaje teórico y terapéutico a los fenómenos de la histeria que trascendía los límites de las aproximaciones *fisiológicas* y *psicológicas* existentes en su época. Con este fin, propuso el desarrollo de un método de teorización *meta-psicológico* cuyo correlato era un nuevo «método terapéutico» que trascendía tanto las prácticas de objetivación médico-psiquiátrica como la introspección psicológica. Por esta razón fundamental, a lo largo de toda su obra Freud intentó situar el psicoanálisis al margen de la psiquiatría y de la psicología. Sin embargo, esta situación dio un lamentable vuelco hacia el final de su vida.

Tal como señala M. Safouan (1984), cuando en 1923 Freud fue diagnosticado de cáncer se formaron dos grupos que sostenían posiciones completamente distintas respecto a cómo asegurar la sobrevivencia del psicoanálisis más allá de la muerte del maestro. Por un lado, se encontraba el grupo de Freud con sus discípulos en Viena, quienes consideraban que el psicoanálisis debía, por razones de principio, conservar el espacio autónomo que hasta entonces había mantenido. Por otro, el grupo de Berlín, que consideraba que la única forma de preservar el psicoanálisis era anexándolo al marco institucional de la psiquiatría. Finalmente, fue la opinión de este último grupo la que prevaleció, a pesar de la postura del mismo Freud.

Por esta razón, a partir de los años '30, la sede principal del psicoanálisis fue la de los países anglosajones en los que esta práctica había sido asociada desde sus orígenes con la psiquiatría. En este proceso de institucionalización, el psicoanálisis quedó situado también al interior de la psicología. En Alemania, se le introdujo al interior de la denominada *psicología profunda*. En EEUU, la principal orientación psicoanalítica postfreudiana fue la conocida *Psicología del yo*.

Esta reducción del psicoanálisis a las denominadas *ciencias psi* (Foucault, 2005), motivada fundamentalmente por la búsqueda de institucionalización, condujo como era de esperar a una serie de modificaciones tanto en el plano de la teoría como en de la práctica analítica. En el plano teórico, se acentuó el problema ya presente en la teoría freudiana de reducir el hallazgo psicoanalítico a un cierto *objeto* de estudio: *lo psíquico*. Esto se tradujo al

plano de la práctica en una acentuación de aquella dirección que observamos en la técnica de Freud de ir a la siga de un determinado *contenido psíquico*; un contenido que, al modo de un objeto susceptible de conocimiento, se encontraría presente ya sea en la mente del paciente o en el plano de la relación terapéutica.

Esta institucionalización del psicoanálisis en el contexto de las *ciencias de lo psíquico*, condujo paulatinamente a que la práctica clínica comenzara a tomar la forma de un ejercicio de conocimiento o de auto-conocimiento sobre determinados *contenidos psíquicos*. De esta manera, se acentuaba aquella veta, ya presente en la obra de Freud, en la que el método psicoanalítico era entendido como un ejercicio de ampliación del *conocimiento reflexivo*.

Ahora bien, a partir de los años '50, comenzó a desarrollarse en distintas partes del mundo el famoso movimiento de la *antipsiquiatría* (Cooper, 1971; Laing, 1974; Szasz, 1976). En este contexto, dadas las complicidades que el psicoanálisis había tenido con la psiquiatría, las nuevas corrientes psicoterapéuticas como los *humanistas* y los *sistémicos* se definieron también en oposición a éste, perdiéndose lamentablemente el tronco común de las prácticas terapéuticas en nuestra época. Ahora bien, esta crítica a las *ciencias psi* también tuvo lugar al interior mismo del psicoanálisis, especialmente, en aquel lugar en los que éste conservó un sitio más parecido al que antiguamente tenía en el grupo de Freud en Viena.

En Francia, el psicoanálisis siempre conservó una relativa autonomía respecto a las demás disciplinas, entrando en diálogo tanto con la psiquiatría y la psicología como con la filosofía, el arte, la política, etc. En efecto, gran parte de los psicoanalistas franceses fueron introducidos al psicoanálisis por la *Crítica de los fundamentos de la psicología* (1969) en el que G. Politzer, un intelectual marxista, criticaba la reducción del psicoanálisis tanto a los métodos de objetivación como a la introspección psicológica. Éste es el contexto en el cual surgieron las propuestas de Lacan, quien intentó plantear estas mismas críticas pero desde el interior mismo del psicoanálisis.

A partir de los años '30, Lacan intentó recuperar la originalidad del hallazgo freudiano frente a las nuevas desviaciones de la técnica psicoanalítica. En esta empresa, se enfrentó con el mismo problema que había tratado Freud en el inicio del psicoanálisis: ¿cómo trascender la referencia de las explicaciones y los métodos terapéuticos de las *ciencias psi* a un *contenido psíquico*?

La solución propuesta por Freud en su época fue desarrollar una *meta-psicología*; es decir, un tipo de aproximación que no estuviese dirigida al «contenido» de la *ciencia psicológica* como un objeto que está-ahí, sino que problematizara en torno a las condiciones de su manifestación. Una estrategia similar debía desarrollar Lacan si ahora quería superar las nuevas desviaciones del psicoanálisis postfreudiano. Ahora bien, él no se aproximó a este problema desde el contexto científico de la *fisiología* o la *psicología*, por lo que no propuso una nueva *meta-psicología*. Desde sus inicios, Lacan abordó estos temas desde un contexto más próximo al mundo intelectual que al ámbito científico.

Luego de la obra de Politzer (1969), la siguiente gran influencia de Lacan fue la figura de A. Kojève. Este último no era alguien que pueda ser calificado sencillamente como un intelectual dedicado al estudio de Hegel. Como se ha señalado en el capítulo anterior, Kojève mismo señala (2003) que él había llegado al estudio de Hegel por una serie de problemáticas provenientes de su interés por la espiritualidad oriental. Este interés fue el que lo llevó a desarrollar un singular tipo de enseñanza a medio camino entre la del *intelectual* y la del *maestro*.

En sus lecciones (2013), Kojève no asumía sólo el rol del intelectual que expone, clarifica y fija ciertos objetos de conocimiento, sino también el de un maestro que, en lugar de ceñir un contenido, lo sugiere, lo apunta, o lo muestra indirectamente, con una sonrisa o con un acto. Este particular estilo de enseñanza, es el que Lacan adoptó tanto en sus seminarios como en sus escritos para dar cuenta de una experiencia que no se dejaría reducir a un objeto de conocimiento.

En su primer seminario, Lacan dio inicio a sus lecciones con una primera Apertura en la que señalaba:

El maestro irrumpe el silencio con cualquier cosa, un sarcasmo, una patada. Así procede, en la técnica zen, el maestro budista en la búsqueda del sentido. A los alumnos les toca buscar la respuesta a sus propias preguntas. El maestro no enseña *ex cathedra* una ciencia ya constituida, da la respuesta cuando los alumnos están a punto de encontrarlas (2006a, p. 11).

Como se muestra en el pasaje, Lacan comenzaba su enseñanza haciendo alusión nada menos que a la técnica del maestro zen. Con esta alusión, él intentaba diferenciar su propio método de aproximación a la experiencia psicoanalítica de la que realiza el científico que intenta ceñir y determinar un objeto de conocimiento. En su segundo seminario (2006b),

Lacan denominaba irónicamente a los analistas que se aproximan de esta manera al psicoanálisis como los *dentistas*. A diferencia de ellos, en sus seminarios él no buscaba enseñar y clarificar una supuesta “ciencia ya constituida”, sino generar una experiencia en el otro, actuar directamente en sus alumnos, tal como el maestro que “irrumpe el silencio con cualquier cosa, un sarcasmo, una patada”.

Esto es lo que Lacan intentaba hacer no sólo en sus seminarios, sino incluso en sus textos escritos. Por ello, sus *Escritos* poseen un singular estilo que impide su comprensión si son abordados como un texto normal. El objetivo explícito de este estilo era producir directamente un cambio en sus lectores. En la obertura de sus *Escritos*, Lacan señalaba que “*El estilo es el hombre mismo*” (2003a, p. 3). Dada su idea de que todo mensaje actúa en el otro de manera invertida, por medio de su particular *estilo* de escritura él esperaba actuar directamente en el «modo» de ser hombre propio del lector. Por medio de sus escritos, él esperaba un efecto que, más adelante, comparaba nada menos que con la lectura de los textos místicos (Lacan, 2008).

De esta manera, siguiendo el método de enseñanza de Kojève, Lacan intentaba superar la reducción del psicoanálisis a las *ciencias psi* aproximándose al hallazgo freudiano tal como un maestro que no hace reflexionar a sus discípulos en torno a un determinado «contenido» de conocimiento, sino que realiza directamente una «acción» con ellos. Así, de un modo distinto al de Freud, él resituaba el psicoanálisis completamente al margen de las *ciencias de lo psíquico*.

Si no era al interior de las ciencias psicológicas, ¿en qué contexto situaba entonces Lacan al psicoanálisis? Como hemos visto en el capítulo anterior, según Foucault lo que Lacan hizo en su reformulación del psicoanálisis fue plantear una “cuestión que era histórica y propiamente espiritual” (p. 144). Lo mismo piensa J. Allouch (2007), quien señala que la gran contribución de Lacan fue desplazar el psicoanálisis del contexto de las *ciencias psi* al ámbito de la *espiritualidad*.

Estas afirmaciones encuentran un respaldo explícito en la obra de Lacan. En el inicio de su enseñanza, él señalaba las dificultades asociadas a su intento por replantear en los términos del psicoanálisis lo que él mismo definía como un problema propiamente espiritual. Por ejemplo, en el Informe de su *Discurso de Roma*, afirmaba:

Así la pobreza de los términos en que intentamos incluir un problema espiritual (*un problème spirituel*), puede dejar que desear a espíritus exigentes [...] puede dejar subsistir temores en cuanto a la calidad de los efectos psicológicos y sociológicos que pueden esperarse de su uso (1966, p. 263).

Nadie conocía mejor que Lacan, los nocivos “efectos psicológicos y sociológicos”, que se habían derivado del hecho de que Freud formulara a partir de una serie de términos prestados de la *psicología*, una experiencia que no permitía ser reducida al ámbito de la *objetualidad* de la ciencia. Desde esta perspectiva, el tema planteado por Freud podía ser considerada como un “problema espiritual”, en el sentido de que no remitía a un determinado *contenido de conocimiento*.

Ahora bien, al menos durante esta época, Lacan pensaba que a pesar de este inconveniente en los términos freudianos, no se debería, o no se podría, prescindir de ellos para dar cuenta de esta experiencia que él calificaba como espiritual. Por ello, lo que él intentó hacer en sus seminarios fue recuperar la experiencia original que estaba a la base de las distintas nociones y conceptos psicoanalíticos. En su primer seminario, luego de aludir a la enseñanza del maestro zen, continuaba:

Esta enseñanza es un rechazo a todo sistema. Descubre un pensamiento en movimiento: que, sin embargo, se presta al sistema, ya que necesariamente presenta una faz dogmática. (2006a, p. 11)

Por un lado, su enseñanza era “un rechazo a todo sistema”, descubría “un pensamiento en movimiento”, pero por otro, ésta sí se «prestaba» “al sistema”, “ya que necesariamente” presentaba “una faz dogmática”. De esta manera, Lacan daba rápidamente un paso desde el tipo de la enseñanza espiritual a una actividad más bien intelectual. A diferencia del maestro, quien sólo se sirve de las ideas para realizar una acción en el instante mismo, Lacan sí buscaba fijar y establecer determinados contenidos de conocimiento. Él sí quería establecer un cierto “sistema”, entrar en una discusión “dogmática”; al menos, en lo que concernía a la interpretación correcta de la obra freudiana.

De hecho, así como Freud desarrollaba su *metapsicología* en el contexto de la ciencia, Lacan realizaba su enseñanza de *maestro* en un contexto fundamentalmente intelectual. Al igual que Freud, él intentaba dar cuenta de la experiencia psicoanalítica sirviéndose de recursos fundamentalmente teóricos; en este caso, ya no de nociones provenientes de la *neurología* y la *psicología*, sino del “lenguaje actual de la antropología, incluso en los últimos

problemas de la filosofía” (2003i, p. 230), donde Lacan señalaba que “el psicoanálisis no tiene sino que recobrar lo que es suyo” (p. 230).

De esta manera, así como Freud había quedado a medio camino de salir de la ciencia, Lacan se aproximaba ahora al hallazgo freudiano desde una posición intermedia entre el *maestro* y el *intelectual*. De un modo más claro que Freud, él reencuadraba la práctica psicoanalítica fuera del ámbito de las *ciencias psicológicas*, situándola en un contexto más cercano al de la espiritualidad. Sin embargo, no lograba trascender completamente el modo de aproximación teórico que había caracterizado la tematización freudiana en torno a la práctica. De hecho, hasta cierto punto, lo que él parecía hacer era sólo sustituir el contexto de la ciencia por el del mundo intelectual.

Este intelectualismo de Lacan, condujo a una serie de dificultades presentes a lo largo de las distintas etapas de su enseñanza. La primera de estas dificultades concierne a los problemas de formulación que él heredó directamente de sus influencias. Al servirse de recursos teóricos de otras disciplinas, Lacan logró superar el psicologismo propio de los conceptos psicoanalíticos. Sin embargo, como es lógico, también heredó los problemas de formulación presentes en estas nuevas fuentes de influencias.

Tal como veremos, el principal inconveniente que Lacan heredó de sus fuentes de influencia fue el encubrimiento del problema de la *reflexión*, que ahí hemos venido revisando. De manos de Kojève, él heredó el problema «metódico» en torno a la *reflexión* bajo la forma de un asunto «antropológico» concerniente a la *subjetividad*. Esta fue la causa de que él mismo enmarcara su reformulación del psicoanálisis bajo la rúbrica de la *crítica a la subjetividad*, sin disponer directamente del tema más fundamental de la *crítica a la reflexión*.

Por otro lado, existen una serie de dificultades que se derivan del simple hecho de tematizar una práctica a partir de conceptos extraídos de la actividad teórica. Como veíamos en el segundo capítulo, el principal inconveniente de las formulaciones de Freud era el hecho de estar dando cuenta de una práctica no-reflexiva, a partir de una serie de conceptos psicológicos cuyo fin era precisamente dar cuenta de la actividad de la cognición. Esto es lo que sucedía, por ejemplo, cuando Freud formulaba la elusión de la reflexión del paciente como una técnica para «hacer conciente lo inconsciente». Ahora bien, esta es una dificultad que no concierne sólo a las nociones psicológicas, sino a los conceptos teóricos en general; más allá de la disciplina de la cual provengan.

En las distintas etapas de su enseñanza, Lacan sustituyó constantemente las nociones psicológicas por conceptos más fundamentales provenientes de la historia de la filosofía. Por ejemplo, en lugar de hablar, de la *mente* o de la *psiquis*, él hacía referencia al *sujeto*. En lugar de la *conciencia*, él hablaba del *saber* o la *verdad*. Mediante estos términos Lacan despsicologizaba la descripción de la práctica psicoanalítica. Los términos psicoanalíticos eran de alguna manera “desmentalizados”. Sin embargo, esto no significa que se eludiera completamente la referencia al ejercicio, a la actividad, a la práctica, del conocimiento. De hecho, las nociones a las que Lacan recurría también provenían del contexto de la descripción de la actividad teórica. Los conceptos de *sujeto*, *verdad* o *saber* provienen históricamente de la tematización filosófica de la actividad cognoscitiva; son propios de este «juego de lenguaje», podríamos decir. Por ello, el problema que Lacan siempre tuvo que enfrentar fue cómo servirse de estas nociones cognoscitivas, para dar cuenta de un tipo de práctica completamente distinta al ejercicio del conocimiento.

Por otro lado, existe un problema asociado al importe ontológico de las nociones teóricas en general. La prescripción de ciertos «contenidos», susceptibles de conocimiento reflexivo, no es algo restrictivo sólo a las nociones psicológicas. Por el contrario, este es un inconveniente propio de los conceptos teóricos en general, en los que los problemas abordados son planteados en términos de contenidos ideales en lugar de prescripciones de acción. En este sentido, al eludir la utilización de nociones psicológicas, Lacan dejaba de hacer referencia a contenidos que están «ahí» en la mente del paciente. Sin embargo, esto no significaba que diera el paso de describir la práctica psicoanalítica directamente en términos de acción. Por el contrario, en las distintas etapas de su obra, él siempre tuvo el inconveniente de estar formulando una cierta dirección en el plano de la práctica –de prescribir: haz esto y no esto otro–, a partir de una serie de conceptos teóricos que parecían designar nuevos tipos de *contenidos objetuales*.

De esta manera, fue el intelectualismo aún presente en la obra de Lacan, el que condujo, por un lado, a la omisión del problema de la *reflexión*, y por otro, a la dificultad de dar cuenta de la práctica psicoanalítica a partir de términos que aún seguían aludiendo a la actividad del conocimiento reflexivo. El problema transversal en la obra de Lacan, es cómo formular a partir de una serie de términos, provenientes de una tradición centrada en el ejercicio de la teoría, una actividad completamente distinta. Cómo dar cuenta con nociones

que siempre suponen un *contenido objetivo* –una cierta entidad que esta-ahí, y que se ha de conocer–, una actividad que lo que busca es simplemente la modificación de una acción. Como veremos a continuación, esta dificultad es la que se encuentra a la base de los problemas que él tuvo que enfrentar en las distintas etapas de su enseñanza, y es, también, el origen de los inconvenientes que existe actualmente en el psicoanálisis lacaniano; donde el problema del intelectualismo no parece que se haya subsanado, sino incluso acrecentado.

Un maestro del psicoanálisis

A continuación se revisará cómo, desde aquella posición intermedia entre el *maestro* y el *intelectual*, Lacan fue dando cuenta de la práctica psicoanalítica en las distintas etapas de su enseñanza. Para ello, se dividirá el conjunto de su obra en tres períodos: una primera época que va desde los años '30 hasta fines de los '40, en la que Lacan aborda a) *la reflexión en el campo imaginario*; una segunda desarrollada a lo largo de los '50, en la que plantea b) *la reflexión en el campo simbólico*, y una tercera que comienza a partir de los '60, en la que muestra c) *la ausencia de reflexión en lo real*. La idea es ir viendo cómo, a lo largo de estas distintas épocas, el problema de la *reflexión* fue guiando las distintas formulaciones que Lacan presentó de la práctica psicoanalítica.

La reflexión en el campo imaginario

Dentro de la obra de Lacan, se puede distinguir una primera etapa que se sitúa desde los años '30 hasta fines de los '40. El principal aporte de esta primera época de su enseñanza fue su reformulación de la teoría psicoanalítica del *yo*. Estos desarrollos le permitieron hacer frente a las nuevas propuestas teóricas y prácticas, provenientes del psicoanálisis existencial, propuesto por Sartre en Francia (Sartre, 2008), y de la *Psicología del Yo* norteamericana (Hartmann, 1969). Éste fue también el inicio de su propia reformulación de la teoría y de la práctica del psicoanálisis freudiano.

Tal como ha mostrado M. Borch-Jacobsen (1995), durante este primer período de su enseñanza, Lacan interpretaba el psicoanálisis freudiano en términos completamente para-hegelianos. De hecho, en sus textos sólo parecía recurrir a aquellos términos de Freud que le permitían dar cuenta de distintos fenómenos que ya había interpretado previamente a partir de categorías hegelianas. Esto fue así desde su tesis publicada en 1932, que estaba directamente influenciada por la crítica marxista de Politzer (1969) a los fundamentos de la

psicología. En esta investigación, Lacan (1976) se servía de distintos términos psicoanalíticos para presentar una comprensión de la *psicosis paranoica*, que seguía punto por punto la concepción hegeliana de la *locura*, como un problema asociado al reconocimiento reflexivo de la propia identidad a partir del otro.

Después de su tesis sobre la *psicosis paranoica*, la siguiente gran contribución de Lacan en esta época fue su famosa teoría del *estadio del espejo*. Por medio de esta teoría, él extendió el tema del reconocimiento reflexivo de la identidad desde la comprensión de la *paranoia*, nada menos que a la descripción del origen del *yo* en el hombre. Lacan la expuso por primera vez en el Congreso de Marienband de 1936 (Lacan, 2003c), y la mantuvo hasta el final de su enseñanza. En esta ocasión, su principal influencia ya no era la aproximación hegeliana a la psicología de Politzer (1969), sino los famosos cursos que Kojève (2013) realizó sobre Hegel a partir de 1933.

En sus lecciones de *Introducción a la lectura de Hegel*, Kojève (2013) presentaba una singular teoría sobre la génesis de la *conciencia de sí*, completamente opuesta la que por ese entonces desarrollaba Sartre en su ensayo sobre la *Trascendencia del Ego* (2003). Como hemos visto en el capítulo anterior, este último planteaba que el *yo* consistía en un *contenido psíquico* originado a partir del vuelco reflexivo de la propia conciencia sobre sí misma. Kojève planteaba, en cambio, que el *yo* no consistiría en un *contenido psíquico* originado por una *reflexión subjetiva* individual y aislada. Por el contrario, siguiendo a Hegel (2003), él señalaba que el giro reflexivo de la conciencia sobre sí misma, que la certeza que la conciencia tiene sobre sí misma, estaría siempre mediatizada por el *reconocimiento* de ella de parte del otro. Es decir, el origen del *yo* no se encontraría en una *reflexión subjetiva* individual y aislada como lo postulaba Sartre, sino en una *reflexión inter-egológica* basada en la búsqueda de reconocimiento de parte del otro.

Desde esta perspectiva, para Kojève (2013), el origen del *yo*, no se encontraba en un acto individual y pacífico, como aún era en la obra de Sartre (2003). Por el contrario, era más bien el fruto de una cruenta lucha histórica entre los hombres por la autoafirmación de sí mismo. Esta lucha es la que Hegel habría tematizado magistralmente en el Capítulo IV de *Fenomenología del Espíritu* (2003), mediante su descripción de la dialéctica entre el amo y el esclavo.

Lacan fue un fiel discípulo de Kojève, a quien siempre consideró como su principal maestro. Él asistió regularmente a los cursos de Kojève, e introdujo cada una de sus ideas al interior del psicoanálisis. De hecho, su teoría del *estadio del espejo* (2003c), era una suerte de retranscripción de esta formulación kojéviana de la génesis de la *conciencia de sí*, al ámbito del psicoanálisis. En efecto, tal como señala Roudinesco (2005), la presentación de esta teoría de parte de Lacan fue contemporánea de un texto que él pensaba escribir en conjunto con Kojève, titulado: *Hegel y Freud: ensayo de una confrontación interpretativa*. Este texto estaba dedicado, como era de esperar, al tema de la *génesis de la conciencia de sí*, al mismo tiempo que a la descripción del *origen de la locura* y la *esencia de la familia*.

Al igual como lo hizo en las distintas etapas de su pensamiento, Lacan exportó estas provenientes de la filosofía, reinterpretando y reformulando distintos conceptos psicoanalíticos. En esta ocasión, para exportar la teoría kojéviana de la *conciencia de sí*, él se sirvió, por un lado, de las nociones psicoanalítica de *identificación* y los *imagos*. Por otro, de una serie de referencias teóricas provenientes de los últimos avances de la psicología del desarrollo.

Del contexto de la psicología del desarrollo, Lacan retomó la función adscrita a las *imágenes* dentro del desarrollo evolutivo de los animales y del individuo humano. En su Conferencia (2003c) sobre el *estadio del espejo*, él citaba una serie de curiosas experiencias y hallazgos estudiados en los animales y los humanos, que mostraban el papel fundamental que las *imágenes* parecían tener dentro del desarrollo evolutivo. Por ejemplo, aludiendo al desarrollo estrictamente biológico, él recordaba con ironía cómo “la maduración de la gónada en la paloma tiene por condición necesaria la vista de un congénere” (p.88). Y esto sin que importe su sexo, porque el mismo hecho se podía obtener “poniendo solamente al alcance del individuo el campo de reflexión de un espejo” (p. 88).

Ya en el registro animal, el desarrollo evolutivo de los individuos parecía ser en gran medida dependiente de la mera “vista de un congénere”. Lo fundamental, en este curioso fenómeno, no era el sexo del congénere, sino simplemente la visión de una cierta *imagen* que gatillaba el desarrollo. Lacan decía que el mismo proceso se podía dar poniendo “al alcance del individuo el campo de *reflexión* de un espejo”. De esta manera, ya en el nivel más básico del desarrollo evolutivo, éste no parecía ser un fenómeno individual y aislado, sino un

proceso dependiente de una cierta *imagen* que sería «reflejada» por un otro real, o incluso por un simple espejo.

Este hecho, ya constatado en el registro de la vida animal, parecía ser nuclear dentro del proceso del desarrollo del individuo humano. Así lo parecían demostrar los nuevos avances de la psicología del desarrollo, donde H. Wallon describía el especial interés que los niños presentaban al contemplar su propia *imagen* reflejada por un espejo. Pues bien, sirviéndose de estos hallazgos, Lacan planteó entonces en su Conferencia (2003c) una singular teoría del surgimiento del *yo*, que seguía punto por punto las ideas propuestas por Kojève en sus cursos.

Haciendo una referencia tácita al mito de Narciso, Lacan (2003c) postuló que el origen del *yo* se encontraría en una *identificación* del niño con una cierta imagen de sí mismo que le sería «reflejada» por un espejo, o por la mirada de la madre. A una cierta edad, en la que el niño no tendría aún el control motriz de su cuerpo, la sensación de unidad e individualidad que caracteriza al individuo humano, le sería dada por este proceso de identificación con una imagen unitaria de sí mismo que le es reflejada por el otro.

Siguiendo siempre al mito de Narciso, Lacan afirmaba que el precio de esta identificación con la imagen de sí mismo reflejada por el otro, que el precio de esta obtención de la identidad individual, sería el de quedar de algún modo capturado y cautivado por la mirada del otro. En su segundo seminario (2006b), él ejemplificaba este doble proceso de identificación y captura de sí mismo, aludiendo a la fascinación del pájaro por la mirada de la serpiente:

Otra imagen es la de la serpiente y el pájaro, fascinado por la mirada. La fascinación es absolutamente esencial al fenómeno de constitución del *yo*. En tanto está fascinada adquiere su unidad la diversidad incoherente, incoordinada, de la fragmentación primitiva. La reflexión también es fascinación, bloqueo (2006b, p. 82)

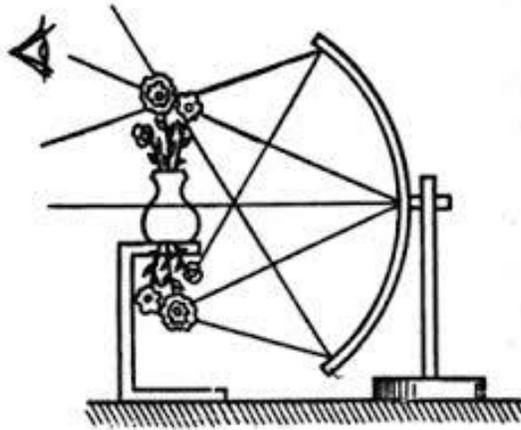
Es esta “fascinación por la mirada del otro” la que sostendría en cada instante aquella unidad e individualidad que el *yo* otorga a la propia experiencia. Es decir, es la mirada de los otros la que sostendría ese personaje que uno actúa en la propia vida como si estuviese en una suerte de escenario. El *yo* no sería entonces un contenido dado, sino un personaje cuyo guión nos es dictado permanentemente por los otros. Lacan sostiene que no sería fácil bajarse de este escenario. Como él señala: “La reflexión también es fascinación, bloqueo”. El efecto de esta captación de sí mismo a partir de la mirada del otro, es una especie de “bloqueo” de

nuestra relación directa con la realidad, que desde entonces quedaría férreamente remitida a la confirmación o la desconfirmación del *alter-ego*.

Como es de esperar, estas formulaciones de Lacan no estaban destinadas a destacar la importancia de las *imágenes* o los *espejos*, en el desarrollo del hombre. Lacan no planteaba que las *imágenes* fuesen una suerte de *contenido psíquico*, del cual dependía el desarrollo del hombre. Menos, que desarrollo evolutivo dependiera de la existencia de *espejos*. Al igual como sucedía con Freud, el objetivo de estas formulaciones de Lacan, no era describir una realidad «de hecho», como sucede en el plano de la ciencia. Por el contrario, lo que él buscaba era tan sólo recrear o figurar una cierta intuición, una cierta línea de pensamiento, que permitiera orientarse en el plano de la comprensión teórica y, especialmente, en el terreno de la práctica. En este sentido, al aludir a los últimos hallazgos de la psicología en torno al desarrollo del niño frente al espejo, Lacan no buscaba hacer ciencia, no intentaba hacer un nuevo aporte a las teorías del desarrollo infantil, sino tan sólo servirse de estos hallazgos para recrear, para figurar, una intuición que él consideraba fundamental para orientarse en el terreno de la práctica clínica.

Esta intuición fundamental era la que Lacan encontraba en las formulaciones de Kojève en torno al origen del *ego*. Lo que él hacía por medio de su genial recreación de la escena del niño frente al espejo, era figurar visualmente el juego de flexiones y re-flexiones en el vínculo intencional con la realidad, que daría origen a la experiencia de sí como *yo*. A partir de la metáfora óptica de la reflexión de las imágenes en los espejos, a lo que Lacan apuntaba era, primero, a no considerar al *yo* como una entidad psíquica dada, sino como el fruto de una reflexión de nuestro vínculo intencional con las cosas hacia nosotros mismos. Pero lo más importante, la principal novedad, era que esta reflexión, no podía ser considerada como un acto individual y aislado. Para Lacan, la relación consigo mismo estaba esencialmente mediada por el otro. El hombre sólo se experimentaría como *yo* a partir del efecto de la mirada de los otros.

En su texto sobre el *estadio del espejo* (2003c), Lacan no figuró en ningún esquema este juego de reflexiones entre el *ego*, el *alter-ego* y las cosas. Sí lo hizo más tarde, en su primer seminario (2006a), a partir la representación de la experiencia del *ramillete invertido*:



Esta representación puede ser considerada como una simplificación del juego de reflexiones entre el *ego* y el *alter-ego*, presentes en el *estadio del espejo*. Aquí solo se muestran las reflexiones que se producen cuando uno ojo enfrenta un espejo. Sin embargo, no se trata de cualquier espejo, sino de un espejo cóncavo, que da lugar a un singular tipo de ilusión. En este dibujo, la figura del macetero y las flores que el ojo ve ante sí no son reales, sino tan sólo el resultado de un efecto óptico. Las verdaderas flores sólo se encuentran debajo de la caja. Esta ilusión, permite mostrar de un modo muy claro el carácter irreal, o *imaginario*, de la experiencia constituida por el juego de reflexiones desde el cual nos relacionamos con las cosas.

Lacan explicaba esta ilusión óptica señalando: “dada la propiedad de la superficie esférica, todos los rayos que emanan de un punto dado aparecen en el mismo punto simétrico” (p. 126). Esto es lo que produciría que “el ramillete se refleje en la superficie esférica, para aparecer en el punto luminoso simétrico” (p. 126), dando origen a la impresión de que se tiene frente a uno a las flores reales. Es decir, la imagen real que el ojo contempla frente a sí, es tan sólo el fruto de la reflexión de los rayos que provienen de las flores que se encuentran en la parte de abajo de la caja. Dado el tipo de reflexión del espejo cóncavo, ésta imagen se constituye en el espacio real, a diferencia de lo que sucede frente a un espejo plano, donde las vemos aparecer al modo de una imagen virtual, al otro lado del espejo.

Con esta sorprendente aparición de una imagen en un espacio real, Lacan recreaba lo que él denominaba como el registro o el campo *imaginario*. Con esta noción, él designaba aquella experiencia de la realidad que veíamos nacer en Descartes, cuando éste caía presa del hechizo de la *reflexión subjetiva*. Como veíamos en el primer capítulo, al extraernos de la

relación directa con las cosas hacia nosotros mismos, surge una experiencia estrecha y opaca de la realidad que se sobrepone al encuentro directo con las cosas.

A partir de esta perspectiva, Lacan presentaba el psicoanálisis como una práctica cuyo fin era el acrecentamiento de nuestra experiencia de la realidad. En su artículo, sobre “Más allá del ‘principio de realidad’”, publicado el mismo año que la primera conferencia en la que presentó el *estadio del espejo*, él describía el *fin de análisis* de la siguiente manera:

Digamos tan sólo que, a medida que el sujeto prosigue la experiencia y el proceso vivido en que se reconstituye la imagen, la conducta deja de imitar la sugestión, los recuerdos recuperan su densidad real, y el analista ve el fin de su poder, inútil de allí en adelante debido al fin de los síntomas y a la consumación de la personalidad (2003b, p. 78)

Durante esta época, Lacan planteaba que el objetivo del psicoanálisis era deponer aquella imagen de sí mismo que ha bloqueado la realización del deseo del sujeto. Gracias a esto, la “conducta deja de imitar la sugestión”, los recuerdos “recuperan su densidad real” y se produce una “consumación” de la personalidad. Tal como veremos, esta dirección de acrecentamiento en nuestra experiencia de la realidad se mantiene constante en las sucesivas formulaciones de Lacan respecto al *fin de análisis*.

Ahora bien, ¿Cómo se traducen estas ideas en el plano de la práctica psicoanalítica? Para abordar este tema, hay que tener en cuenta que lo que Lacan buscaba mediante estos planteamientos era hacer frente a una serie de desviaciones, precisamente, de la práctica clínica, provenientes de la *Psicología del yo* y del *psicoanálisis existencial*. Desde EEUU, la *Psicología del yo* (Hartmann, 1969), planteaba durante esta época que el objetivo de la técnica psicoanalítica debía ser el fortalecimiento del *yo* del paciente. Al mismo tiempo, Sartre (2008) planteaba en Francia, que el psicoanálisis debía consistir en una práctica de reconocimiento de una decisión subjetiva fundamental de la persona. Desde ambas perspectivas, la práctica psicoanalítica era planteada, entonces, como un ejercicio reflexivo en el que el terapeuta propiciaba la auto-afirmación de sí mismo de parte del paciente.

Oponiéndose a esta dirección de la técnica, Lacan mostraba en esta época cómo este ejercicio de autoafirmación del *yo* o de la *subjetividad* estaba asociado internamente con una suerte de forcejeo y de lucha por el reconocimiento. De hecho, siguiendo a Kojève (2013), en distintos textos escritos por esta época (2003d; 2003e), Lacan vinculaba la búsqueda de una afirmación del *yo* o de la *subjetividad* con una serie de experiencias como la *agresividad*, la *competencia* y los *celos*. Así, mientras el *psicoanálisis existencial* y la *psicología del yo*

ponían el foco de la técnica en el reconocimiento de la *subjetividad* o el fortalecimiento del *yo* del paciente, Lacan mostraba la vecindad de estas instancias con este tipo de experiencias.

En el plano de la práctica, estas ideas de Lacan implicaban recobrar aquella veta del psicoanálisis freudiano en el que la práctica terapéutica era descrita en términos completamente distintos a un ejercicio de *reflexión*. La promoción del *yo* o de la *subjetividad*, propia del *psicoanálisis existencial* y la *psicología del yo*, implicaba un fomento de aquella reflexión por medio de la cual el hombre se constituye como un *sujeto* que se auto-afirma a partir de los otros. Al cuestionar esta promoción del *yo* o de la idea tradicional del *sujeto*, lo que Lacan hacía era recuperar aquella vertiente del psicoanálisis freudiano que se oponía al fomento de la *reflexión*. Esto significaba recuperar dentro del psicoanálisis aquella veta en la que el método psicoanalítico era planteado como un ejercicio no-reflexivo, destinado a propiciar una relación más directa con las cosas.

Esta nueva dirección propuesta por Lacan se traducía en una serie de cambios fundamentales en el plano de la técnica psicoanalítica. El más importante fue la superación de los problemas asociados al manejo de la *transferencia*, en los que habían quedado atrapados tanto Freud como los postfreudianos. Como vimos en el segundo capítulo, al centrar la técnica psicoanalítica en el análisis de la *relación transferencial*, Freud fomentó el establecimiento de una relación reflexiva entre el paciente y el analista. Desde entonces, la práctica psicoanalítica tomó la forma de un ejercicio de dominación en el que el paciente debía reconocerse a sí mismo a partir de una serie de *contenidos psíquicos* que él actuaría, que *repetiría*, en su relación con el analista.

El gran desafío frente al que se encontraba Lacan era cómo reformular el tema de la *transferencia* de un modo en que se eludiera el establecimiento de una relación reflexiva entre el paciente y el analista. Para esto, distinguió entre dos niveles de la *subjetividad* (2003f). Por un lado, el plano del *yo* (*moi*), en el que tendría lugar la relación reflexiva o inter-egológica con el otro y, por otro, el del *sujeto* (*je*), cuya realización dependería de una dialéctica intersubjetiva existente siempre a la base. A partir de esta distinción, Lacan afirmaba que la tarea del analista consistiría en eludir el plano *yoico* de la relación inter-egológica, en la que se establece la relación reflexiva con el otro, con el fin de dar cabida a la realización dialéctica del deseo del sujeto.

En lugar de intentar que el paciente acepte como propios ciertos *contenidos psíquicos repetidos* en la *relación transferencial* e *interpretados* por el analista, Lacan promovía un nuevo tipo de técnica en la que se intentaba salir de este tipo de interacción, que obturaría la realización del deseo del otro. De esta manera, lo que él intentaba era describir la práctica psicoanalítica como un ejercicio completamente distinto a la ampliación del autoconocimiento. Con este fin, Lacan reinterpretaba la idea freudiana de la *neutralidad* como “la posición del puro dialéctico” (2003f, p. 215) quien, en lugar de transmitir un *saber* o un *contenido de conocimiento*, sólo ejecuta: “un no actuar positivo con vista a la ortodramatización de la subjetividad del paciente” (p. 215).

Por medio de su idea del *estadio del espejo*, Lacan se servía, entonces, de la crítica a la *reflexión* planteada al interior de la filosofía para reformular tanto la teoría como la práctica psicoanalítica. Ahora bien, de manos de Kojève, él no recibía este tema como un asunto «metódico», sino exclusivamente «antropológico». Por ello, en lugar de cuestionar directamente el establecimiento de una relación reflexiva con el otro, en lugar de simplemente proponer otro tipo de aproximación al paciente, lo que él hacía era plantear una distinción entre el *yo (moi)* y el *sujeto (je)*. Con ello, la crítica metodológica a la reflexión quedaba una vez más encubierta por la distinción artificial entre dos “niveles” o “registros” de la *subjetividad*. La distinción freudiana entre lo *conciente* y lo *inconsciente*, era sustituida ahora por la diferenciación entre el *yo (moi)* y el *sujeto (je)*.

Por otro lado, sin captar el carácter metódico del problema de la *reflexión*, Lacan seguía también a Kojève en su promoción del *método dialéctico*. Por ello, en lugar de replantear la práctica freudiana como un método no-reflexivo, afirmaba: “el *psicoanálisis es una experiencia dialéctica*” (2003f, p. 205). Sin embargo, tal como hemos visto en el primer capítulo, el *método dialéctico* no es otra cosa que un *método de reflexión* ampliado. Esto llevó a que durante muchos años Lacan siguiera formulando el psicoanálisis como una experiencia reflexiva, en la que la realización del *sujeto* dependía en última instancia del *reconocimiento* de su deseo dentro de la sesión analítica. Ahora bien ¿qué es lo que garantizaba que ese reconocimiento no fuese el resultado del mismo tipo de dinámicas de dominación y servidumbre propias del registro *imaginario*? Esto, todavía no estaba claro.

Haciendo un recuento, se podría señalar que a fines de los '40, Lacan había dado claramente un paso más allá de Freud y de los postfreudianos, comenzando a plantear una

alternativa frente al problema de la *reflexión*. Con ello, comenzaba a reformular completamente tanto la dirección como la técnica psicoanalítica en una línea en la que se recuperaba la mejor veta del psicoanálisis freudiano. Sin embargo, la utilización de los conceptos teóricos del hegelianismo, lo llevó a desplazar el problema de la *reflexión* desde el plano del *yo* al del *sujeto*. La rivalidad propia de la *reflexión inter-egológica* era sustituida ahora por la *dialéctica intersubjetiva del reconocimiento*. A partir de esta complicada formulación teórica, Lacan no lograba plantear aún una verdadera alternativa frente al problema de la *reflexión* que seguía estando a la base de la práctica.

La reflexión en el campo simbólico

Desde fines de los '40, la referencia al marxismo y al hegelianismo dentro del mundo intelectual comenzó a ser complementada y sustituida por los nuevos avances del estructuralismo lingüístico y antropológico. En este contexto, Lacan comenzará a complementar su lectura kojéviana del psicoanálisis con los nuevos recursos teóricos aportados por C. Levi-Strauss (1969), F. De Saussure (2005) y R. Jakobson (Jakobson & Halle, 1956). A partir de estas nuevas fuentes, a mediados de los '50 (2007a), él parecía estar desarrollando una suerte de reformulación estructuralista del psicoanálisis.

Ahora bien, Lacan se sirvió de los recursos teóricos tanto de la antropología como de la lingüística estructural dentro de una línea de problematización en gran medida ajena al contenido y al estilo de estas disciplinas. A diferencia de los representantes del estructuralismo, Lacan no desarrollaba una investigación científica o erudita. Tampoco compartía los mismos campos de estudio. De hecho, siquiera compartía los mismos supuestos. Esto se hace evidente en el hecho de que su problematización se centrara en esta época en la noción de *sujeto*, mientras que el principal avance del estructuralismo había consistido precisamente en el cuestionamiento de esta categoría. Si Lacan recurría al estructuralismo era tan sólo para dar un paso más en su interpretación kojéviana del psicoanálisis.

Para comprender la relación entre Lacan y el estructuralismo en los años '50, ésta debe ser situada en el contexto de la línea de pensamiento que él compartió con G. Bataille durante esta época. La principal influencia de Lacan durante los años '50 no fue el estructuralismo, sino esta otra vertiente que aún provenía de la filosofía de Kojève. En su

juventud, tanto Lacan como Bataille fueron discípulos cercanos de Kojève. Posteriormente, lo que ambos hicieron fue extender las ideas de su maestro a sus respectivos ámbitos de problematización. Lacan, al psicoanálisis, Bataille (2006), a sus estudios en torno al *erotismo* y la experiencia de lo *sagrado*. Fue en este contexto, que los dos se sirvieron de los últimos avances de las ciencias humanas, pero sólo como un medio para replantear y profundizar en una serie de asuntos provenientes directamente de las ideas de Kojève.

Esta línea de influencia, es la que permite comprender cuál es la particularidad en la manera en que Lacan planteó los temas del *sujeto* y de lo *simbólico* en los años '50. A diferencia del estructuralismo (Levi-Strauss, 1969), y en la misma línea que Bataille (2006), Lacan (2006b) abordaba el tema del mundo *simbólico* siempre desde la óptica del problema del *sujeto*. Mientras, en el estructuralismo, se recurría a la noción de lo *simbólico* para superar la idea del *sujeto*, Lacan (2003i) concebía lo *simbólico* nada menos que como el campo descentrado en el cual se realiza el *sujeto*. Esta forma de plantear el problema provenía directamente de Kojève (2013), quien había abordado el tema de la constitución del mundo social como un desarrollo o una extensión de la problemática de la *conciencia de sí*.

En sus lecciones sobre Hegel (2013), Kojève recreaba el origen del mundo social como una extensión de la problemática de la *conciencia de sí* del *sujeto*. Como hemos visto, lo primero que él señalaba era que la reflexión que da origen al *sujeto* no consistía en un acto individual y aislado, sino en algo que se realiza en el contexto de la relaciones con los otros. El efecto de esto era aquella lucha inter-egológica, aquella reflexión dual, en la que cada cual buscaba su propio reconocimiento. Desde esta perspectiva, el mundo social era planteado como un conjunto de regulaciones impersonales cuyo objetivo era brindar un reconocimiento generalizado, permitiendo de esta manera el cese de la lucha inter-egológica.

En sus lecciones (2013), Kojève vinculaba esta recreación del origen del mundo social con el tema del lenguaje. Esto lo hacía reinterpretaando la noción hegeliana del *Espíritu* a partir de la idea del *Discurso*. El reconocimiento generalizado del *Espíritu*, era planteado en esta ocasión como el reconocimiento que cada cual puede obtener gracias el ámbito impersonal del *Discurso*. El reconocimiento brindado por el *Discurso*, no es el reconocimiento dado por Juan o Pedro a tal individuo, sino un reconocimiento impersonal dado por el mundo social en su conjunto. Esta idea de un campo del *Discurso*, como un lugar

de reconocimiento impersonal del hombre, es la que Lacan (2003i) replanteó a partir del estructuralismo con su idea del campo simbólico.

A partir de estas ideas, Kojève, volvía a desplazar el tema de la *reflexión*. Luego de desplazar la *reflexión subjetiva* a la *reflexión inter-egológica*, ahora sustituía esta última por una reflexión completamente impersonal que tendría lugar en el campo del *Discurso*. El hombre no se afirma a sí mismo tan sólo en el plano de las relaciones interpersonales, sino también a través de la búsqueda de su reconocimiento en el campo impersonal del mundo colectivo. Esta reflexión impersonal, que Kojève situaba en el plano del *Discurso*, no era otra cosa que aquella *reflexión absoluta* propia del espíritu hegeliano.

Ahora bien, como vimos en el capítulo anterior, la principal contribución de Kojève fue el haber dado un paso más allá de Hegel, abriendo la posibilidad de un tipo de relación no-reflexiva con el mundo. Es decir, un tipo de aproximación a la realidad distinta a la búsqueda de la autoafirmación de sí mismo. Como veíamos, este es el tema que se encontraba a la base de sus polémicas ideas en torno al *fin de la historia*, el retorno a la animalidad, el *esnobismo*, etc. (2006). Esta línea de pensamiento tuvo una enorme influencia tanto en sus discípulos directos como indirectos. Este es el camino que siguieron tanto Bataille como Lacan. El primero, con su teorización en torno a lo *sagrado* (2006); el segundo, con su tematización en torno a lo *real*. Posteriormente, esta misma línea es la que nutrió también la tematización de Foucault (2002), en torno a las prácticas terapéuticas.

En los años '50, Bataille (2006) replanteaba estos temas aludiendo a Heidegger mediante la distinción entre un *ser continuo* y un *ser discontinuo*. Con la idea de un *ser continuo*, designaba un modo de ser no-reflexivo en el que el viviente no se ha volcado sobre sí mismo independizándose de lo vivido. Es decir, un modo de ser en el que el viviente vive en «continuidad» con lo vivido. Con la noción del *ser discontinuo*, él apuntaba al modo de ser originado a partir de la reflexión del viviente sobre sí mismo, que daría origen a la separación y la individualidad. Siguiendo a Kojève, Bataille planteaba que el orden social no sería otra cosa que el soporte o el sostén de este ser individual o *discontinuo*. Como hemos visto, Kojève señalaba (2013) que el orden social estaba compuesto por una serie de regulaciones anónimas destinadas a preservar el reconocimiento del individuo. A partir de esta perspectiva, Bataille interpretaba la transgresión del orden social, la ruptura con la ley, como una búsqueda del *ser continuo*. Esta transgresión tendría lugar en la experiencia de la

perversión como también en la experiencia de lo *sagrado*, donde encontraba su máxima realización. De esta manera, la búsqueda de una relación con la realidad, distinta a la de la *reflexión*, era planteada por Bataille a partir de la experiencia mística de lo *sagrado*.

Siguiendo también el camino abierto por Kojève, Lacan planteó todo esto a lo largo de los años '50, no a partir de la idea de un *ser discontinuo*, sino apropiándose de la idea sartreana de la *falta en ser*, que también hacía eco a la obra de Heidegger. Como vimos en el capítulo anterior, Heidegger había mostrado en *Ser y Tiempo* (2002) cómo el extrañamiento reflexivo de la situación del hombre, conduce a una experiencia de sí mismo al modo de un *ser en falta* carente de completitud. En *El Ser y la Nada* (2008), Sartre convirtió este tipo de experiencia reflexiva de sí mismo nada menos que en la determinación ontológica esencial del hombre. El correlato de esta determinación ontológica sería la experiencia óptica del *deseo*. Siguiendo esta línea, Lacan adoptó esta determinación ontológica y óptica del hombre, como *ser en falta y sujeto deseante*. Ahora bien, lo primero que él hizo fue desplazarla del ámbito de la *conciencia* en el que la había situado Sartre, al campo impersonal del lenguaje.

Es a partir de estos problemas planteados por esta línea de pensamiento –que va desde Heidegger, pasando por Kojève, hasta llegar a Sartre y Bataille–, que Lacan recurría a los últimos desarrollos del estructuralismo lingüístico y antropológico. Lo que él buscaba en esta fuente eran distintas herramientas que le permitieran desplazar el tema de la *falta en ser* del sujeto desde el ámbito de la *conciencia* al campo de lo *simbólico*. Para ello, se sirvió de las concepciones de Jakobson (Jakobson & Halle, 1956) en torno a la *metáfora* y la *metonimia*, y de esta manera en su conocido texto sobre *La instancia de la letra*, llamaba

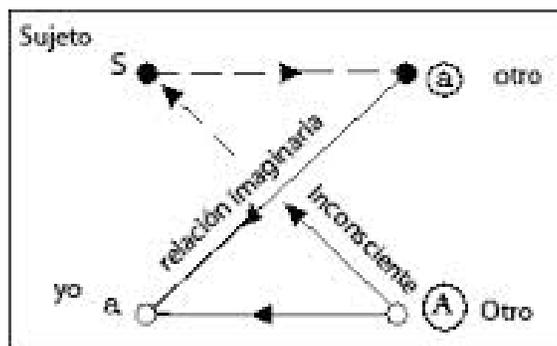
a indignarse de que después de tantos siglos de hipocresía religiosa y de fanfarronería filosófica todavía no se haya articulado válidamente nada de lo que liga a la metáfora con la cuestión del ser y a la metonimia con su falta (2003k, p. 508)

De esta manera, Lacan sustituía las leyes de funcionamiento de la *conciencia* por las de la *metáfora* y la *metonimia*, situando la “cuestión del ser” y la de “su falta” en medio de una problematización acerca de la existencia del sujeto en el mundo simbólico. Con ello, desplazaba el problema de la *reflexión* desde la tematización sobre la *conciencia* al campo completamente impersonal del lenguaje.

Gracias a los recursos del estructuralismo, Lacan recreaba el intento por recobrar reflexivamente a sí mismo desde el mundo en términos distintos a los del interjuego del *ego* y el *alter-ego*. La figuración de un *ego* que busca la confirmación de una *imagen de sí* de

parte del otro, era supeditada a la de un *sujeto* que se hace representar por un *significante* en el campo impersonal de lo simbólico (Lacan 2007a). Ahora bien, nuevamente, el centro de esta recreación era el drama de la imposibilidad de un pleno reencuentro consigo mismo mediante el rodeo reflexivo: así como el *ego* no alcanzaba nunca la plena confirmación de su *imagen* de parte del *alter-ego*, Lacan señalaba que el *sujeto* nunca logrará un pleno reconocimiento de parte del *gran Otro*.

En su segundo seminario (2006b), Lacan figuraba estas ideas a partir de su conocido *Esquema Z*:



En este esquema, la relación interpersonal entre el *yo* y el *otro* (*a* y *a'*), figurada en el *estadio del espejo*, se encontraba ahora mediada por lo que Lacan denominaba como el *muro del lenguaje*, el cual estaba representado por esa línea que él traza desde el *Sujeto* al *Otro* (*S* y *A*). De esta manera, él sumaba a la reflexión entre el *ego* y el *alter-ego*, la reflexión que sufre nuestra palabra por el simple hecho de desarrollarse en el campo del lenguaje. Según Lacan, el lenguaje sería una suerte de «muro», un campo de pura negatividad que cubre a la realidad y al ser del otro, sólo re-presentándolos bajo la forma de un reflejo. Al dirigir una palabra a los otros:

Ellos están del otro lado del muro del lenguaje, allí donde en principio no los alcanzo jamás. Fundamentalmente, a ellos apunto cada vez que pronuncio una verdadera palabra, pero siempre alcanzo a *a'*, *a''*, por reflexión. Apunto siempre a los verdaderos sujetos, y tengo que contentarme con sombras. El sujeto está separado de los Otros, los verdaderos, por el muro del lenguaje. (2006b, p. 367)

Cada vez que dirijo “una verdadera palabra” al otro, no es a él a quien alcanzo, no logro tocar su realidad, sino tan sólo una sombra. Los verdaderos sujetos están siempre más allá; ya no sólo al otro lado del espejo, sino también al otro lado del muro del lenguaje. Al igual que el espejo, el campo del lenguaje refleja la realidad del otro; ya no en el mundo de

las imágenes, sino en el universo del discurso, donde sólo nos relacionamos con apariencias. Por el sólo hecho de vivir en el mundo del lenguaje, vivimos entre reflejos: apuntamos a los verdaderos sujetos, y tenemos que contentarnos con sombras.

Esta *reflexión* propia del lenguaje era muy distinta a la que Lacan rescataba anteriormente con su idea del *estadio del espejo*. En esta ocasión, ya no se trataba del hecho de que nuestra relación con nosotros mismos estuviese siempre mediada por la mirada de nuestros semejantes. Lacan radicalizaba esta *reflexión inter-egológica*, señalando que por el mero hecho de existir en el lenguaje, habitamos en un campo de pura reflexividad; un mundo en el que no tenemos una relación directa con las cosas, sino que sólo nos relacionamos con sombras o símiles de la realidad.

Ahora bien, ¿cuál era la propuesta que el psicoanálisis podía hacer frente a este hecho? Siguiendo a Kojève (2013), Lacan distinguía (2006a) entre dos funciones o usos del lenguaje. Una primera función de *mediación*, en la que la palabra es utilizada tan sólo como una moneda de cambio en la búsqueda de reconocimiento; ya sea frente al semejante o el mundo simbólico. Este es el ámbito del molinillo de las palabras vacías. A este uso del lenguaje, se opondría la función de *revelación*, cuya máxima realización era la *palabra plena*. En ésta el lenguaje no es utilizado como un medio de re-presentación que tan sólo refleja lo real. En la *palabra plena* el lenguaje está de alguna manera plenificado por lo real. Como dicen los fenomenólogos, en la *palabra plena* se produce el cumplimiento de la mención del lenguaje.

Como se puede ver, esta dirección era exactamente la misma a que la que Lacan daba al psicoanálisis en su primera época. Esto se ve claramente en la concepción del *fin de análisis* que él sostenía en estos años. En su primer seminario (2006a), él describía esta experiencia a partir de la misma cita a Angelus Silesius, que hacía Heidegger en su primera lección de Friburgo (2007):

Contingencia y esencia
Hombre, deviene esencial: pues cuando el mundo pasa,
la contingencia se pierde y lo esencial subsiste (p. 339)

Al igual que en los años '30 (2003b), ahora en los '50, Lacan volvía a describir el *fin de análisis* como un acrecentamiento o radicalización de nuestra experiencia de la realidad. En el pasaje de A. Silesius, esto era formulado como un devenir desde lo contingente hacia lo esencial. Este devenir hacia lo esencial es exactamente lo opuesto a la *reflexión*. Se trata más bien de un *retorno* desde la búsqueda de sí en el rodeo de la *reflexión*, hacia lo realmente

esencial. Por ello, Lacan describe este devenir hacia lo esencial como una “experiencia que limita con la despersonalización” (p. 339).

Estas nuevas formulaciones tuvieron una gran repercusión en el plano de la práctica. Al replantear el drama de la reflexión en términos completamente impersonales, Lacan pudo ir dejando progresivamente de lado su idea previa de que el psicoanálisis consistía en una *dialéctica intersubjetiva*. En este camino, lo primero que él dejó a un lado fue la noción de *intersubjetividad*.

En su primer seminario (2006a), Lacan señalaba que en el psicoanálisis “debemos partir de la intersubjetividad radical, de la admisión total del sujeto por otro sujeto” (p. 316-7). Oponiéndose a las ideas de M. Balint, él afirmaba que toda explicación de las primeras experiencias infantiles se debería realizar “sin salir nunca del dominio de la intersubjetividad” (p. 317). Sin embargo, en el segundo (2006b), ya comenzaba a hablar de un “otro más allá de toda intersubjetividad” (p. 266); es decir, de aquel *gran Otro* constituido por el horizonte impersonal del discurso. Pues bien, desde su tercer seminario (2006c), Lacan se sirvió de la *metáfora* y la *metonimia* para dar cuenta de las leyes que articularían este campo simbólico más allá de la intersubjetividad. Gracias a estos desarrollos, en 1960 él llegaba a afirmar:

La intersubjetividad, ¿no es acaso lo más ajeno al encuentro analítico? Con solo que asome, la eludimos, seguros de que es preciso evitarla. La experiencia freudiana se paraliza en cuanto aparece. Sólo florece en su ausencia (2006d, p. 20)

Luego de siete años, Lacan abandonaba finalmente la noción de *intersubjetividad*. Posteriormente, él hizo extensiva esta crítica hacia la *intersubjetividad* a la idea hegeliana de la *dialéctica*. Después de haber sostenido que “el *psicoanálisis es una experiencia dialéctica*” (2003f, p. 205), en su seminario número doce Lacan (1964-1965) se opuso explícitamente a esta noción. Aludiendo a aquella pérdida que se realiza cada vez que el lenguaje aborda un asunto, señaló:

Llamo filosofía a todo lo que tiende a enmascarar el carácter radical y la función originante de esta pérdida. Toda dialéctica, y especialmente la hegeliana, va a enmascararla (p. 5)

Esta crítica explícita a la *dialéctica*, no era más que el resultado del proceso de reformulación de su teoría que tuvo lugar a lo largo de los años '50. A partir de esta década, Lacan había dejado de entender el psicoanálisis como una *dialéctica intersubjetiva*. Es decir, en el plano de la práctica clínica, Lacan había dejado de remitir la *reflexión inter-egológica*

a la *dialéctica intersubjetiva del reconocimiento* y, desde ahora, formulaba la técnica psicoanalítica en términos completamente impersonales.

Con este paso, Lacan superaba definitivamente el gran *impasse* que había sufrido la técnica psicoanalítica desde la época en que Freud la centró en el plano de la *relación terapéutica*. Desde la nueva perspectiva aportada por Lacan, el foco de la práctica psicoanalítica no era puesto ni en el *yo* del paciente, ni en el plano de la relación *inter-egológica* o *inter-subjetiva* de éste con el terapeuta. Con este avance, se recobraba finalmente aquella dirección que estaba a la base de las descripciones freudianas tanto de la *asociación libre* como de la *atención parejamente flotante*.

Ahora bien, con las influencias del estructuralismo, Lacan no buscaba remitir la práctica psicoanalítica desde el ámbito del *yo* o la *relación terapéutica* al análisis de los mecanismos lingüísticos o los significantes, como muchas veces se supone. Si esto fuera así, él sólo habría estado sustituyendo la referencia psicológica a *contenidos psíquicos* por la idea de *contenidos significantes*. Sin embargo, lo que venía buscando desde el principio de su pensamiento era, precisamente, corregir las desviaciones de la práctica originadas por la referencia de las ciencias a ciertos «contenidos». En su etapa anterior, él hacía esto señalando que el *yo* no era un *contenido psíquico* autónomo, sino un singular modo de experiencia de sí originado por la «ejecución» de una relación reflexiva con el otro. Ahora volvía a remitir la búsqueda de ciertos *contenidos psíquicos* a un «acto»; un acto que, ya no se situaba en el plano de la relación con el otro, sino en el terreno del lenguaje.

Las tematizaciones de Lacan sobre las leyes formales del lenguaje, estuvieron siempre supeditadas a la problemática kojéviana (2013) en torno al poder *revelador* de la palabra. Por ello, a diferencia de los teóricos estructuralistas, el centro de su interés principal no estaba en la investigación de las estructuras, leyes o mecanismos ya constituidos del lenguaje, sino en la ejecución del acto de la palabra. Esto era así incluso en su seminario número cinco (2007a), que puede ser calificado como el más estructuralista de su enseñanza. Lacan mismo señalaba en este seminario que sólo analizaba las leyes formales del lenguaje por el hecho de que “en la obra de Freud el hombre siempre se experimenta [...] como Yo (*Je*) del acto de la palabra (2007a, p. 413).

Lo que a Lacan le interesaba era el *sujeto (Je)* del «acto» de la palabra. Sus consideraciones en torno a las leyes del lenguaje sólo iban en la línea de hacer visible todas

las condiciones estructurales que hacían posible este «acto» del *sujeto*. Este *sujeto*, aludido por Lacan, no era un contenido positivo; no era un *yo* que estuviera ahí en alguna parte. Él lo definía como aquella modalización del decir ejecutada en el acto de la *enunciación* (Lacan, 2003n). De esta manera, Lacan reconducía la idea tradicional del *sujeto* a la del «modo». El tema central en la práctica psicoanalítica, no era entonces la captación y el conocimiento de un contenido particular –presente en el ámbito del *yo*, la *relación terapéutica* o el mundo simbólico–, sino la modificación del «modo» en que la persona ejecuta su referencia en el plano del discurso.

Ahora bien, ¿qué «modo» de *enunciación* era el que Lacan buscaba en sus pacientes? Aquí es donde vuelve a aparecer el problema que él hereda de sus influencias. Al no disponer directamente del problema de la *reflexión*, sino tan sólo el del *sujeto*, en esta época Lacan sólo lo podía formular como un decir sin sujeto. Este es el origen de sus famosas frases: “Yo, la verdad, hablo” (2003j, p. 391) o “‘Ello’ habla en el Otro”, (2003m, p. 669). Tendrán que pasar varios años para que en su seminario sobre *El Acto psicoanalítico* (1967-1968), él llegue a formularlo directamente como un acto de habla no-reflexivo. De esta manera, aun cuando en los años '50, Lacan ya había reformulado el psicoanálisis como un método terapéutico no-reflexivo, todavía no llegaba a plantearlo explícitamente.

La ausencia de reflexión en lo real

A partir de los '60, Lacan comenzó a desarrollar una tercera etapa de su enseñanza centrada esta vez en su noción de lo *real*. Este nuevo período puede dividirse en dos etapas. Una primera, que se extiende a lo largo de la década de los '60, desde su seminario número siete (2005) hasta el diecisiete (2006e), en los que se sirvió una vez más de ideas hegelianas para dar cuenta de lo *real*. Una segunda etapa, que se extiende a lo largo de los '70, desde su seminario número dieciocho (2009) hasta el veintiséis (1978-1979), en los que intentó dar cuenta de lo *real*, sustituyendo las referencias al hegelianismo por los recursos de la lógica y las matemáticas.

A fines de los '50, Lacan (2005) comenzó a enfrentarse al problema de cómo formular aquella alternativa frente a la relación reflexiva con la realidad, a la que junto con Kojève y Bataille había estado apuntando. En su quinto seminario (2007a), al igual que Bataille (2006), comenzó a aludir a un más allá del *deseo*, al cual denominaba con la idea del *goce*. Sin

embargo, durante esta época todavía pensaba el psicoanálisis en términos hegelianos como una práctica centrada en el reconocimiento del deseo del sujeto. Sin embargo, a partir de los años '60 fue dejando progresivamente esta idea, comenzando a tematizar distintas experiencias que se presentan como irreductibles al campo del *deseo*. Así, en su séptimo seminario (2005), al mismo tiempo en que Lacan hablaba de la ética del *deseo*, realizaba también su tematización en torno a la *Cosa*. En el décimo (2007b), problematizó en torno a la *angustia* y lo *ominoso*. En el undécimo (2007c), sobre la *certeza*, la *repetición* y la *pulsión*, etc.

Tal como señala Habermas (1989), el camino que Lacan recorría en esta época –en conjunto con Kojève (2013), con su idea del hombre *posthistórico*, y Bataille (2006), con su aproximación a lo *sagrado*– no era otro que el que ya había sido transitado por los primeros críticos de Hegel: por Marx, con su idea de la *materialidad* de las bases económicas; por Kierkegaard, con sus textos sobre la *repetición* y la *angustia*; por Nietzsche con su idea de lo *dionisiaco*, etc. Este camino es precisamente el que había conducido originalmente a Freud a tematizar la *sexualidad* y lo *inconsciente*. Lo que en él se intentaba era dar cuenta de todos aquellos contenidos o experiencias que se presentan como irreductibles a la apertura reflexiva a la realidad propia del modo moderno de habitar el mundo.

El núcleo de esta nueva etapa que se venía generando en la enseñanza de Lacan, era ahora la «oposición» a Hegel. Desde ahora, Hegel será para Lacan el principal representante de una determinada apuesta espiritual que el psicoanálisis vendría precisamente a superar. En su décimo seminario (2007b), él aludía a “un progreso” (p. 32), a “un salto” (p. 32), respecto a Hegel. Esto fue percibido por J-A. Miller quien por ese entonces era su alumno. En el undécimo seminario (2007c), en el que esta perspectiva ya se había consolidado, él interroga a Lacan: “En suma ¿no será Lacan *contra* Hegel?”(p. 223). Y Lacan le responde: “creo que al decir Lacan *contra* Hegel usted está más cerca de la verdad, aunque, por supuesto, no se trata de un debate filosófico” (p. 223).

Aun cuando no se trataba de un debate filosófico, Lacan daba este nuevo paso de su enseñanza teniendo una vez más como referencia la terminología hegeliana. Desde su comunicación sobre la *Subversión del sujeto* de 1960 (2003n), comenzó a servirse especialmente de las relaciones que Hegel había establecido entre las nociones de *sujeto*, *saber* y *verdad*. Estos términos fueron el principal núcleo de su enseñanza hasta su seminario

de 1971 (2009), en el que comenzaron a ser sustituidos por la referencia a la lógica y las matemáticas.

Tal como hemos visto en el primer capítulo, en la *Fenomenología del Espíritu* (2003), Hegel había descrito el origen del *sujeto* –de la auto-conciencia– a partir de una reflexión que trascendía el ámbito de la subjetividad individual. Esto lo hacía replanteado la vuelta reflexiva del *cogito* sobre el *cogitatum* –es decir, la reflexión del acto de pensar sobre “lo pensado”– en términos completamente impersonales, como la disyunción entre el lugar de un *saber* y el de una *verdad*. La realización del *sujeto* no dependería entonces en una reflexión individual y aislada como lo pretendía Descartes, sino de una reflexión ampliada al mundo en la que el lugar del *saber* debía terminar por identificarse plenamente con el de la *verdad*. Hegel denominaba a esta realización plena del *sujeto* como un *sujeto del saber absoluto* en el que el conjunto de la realidad se ha convertido en saber acerca de sí mismo.

A partir de estas ideas, Lacan señalaba (2003l) que el psicoanálisis sólo había podido surgir a partir de la escisión cartesiana del *sujeto* entre el *cogito* y el *cogitatum* que, a partir de Hegel, se planteaba como la disyunción entre el lugar del *saber* y la *verdad*. Sin Descartes no habría psicoanálisis. Sin embargo, su dirección no iría en la línea de recobrase reflexivamente a sí mismo (*cogito*) a partir de las cosas mentadas (*cogitatum*), de llevar el *saber* a la *verdad*, dando origen a un *sujeto del saber absoluto*. Por el contrario, la alternativa que el psicoanálisis ofrecería ante la escisión del *sujeto*, no sería la ampliación de la *auto-conciencia* o del “bucle del saber”, como decía Lacan (1964-1965, p. 25), sino precisamente su destitución.

Esto se traducía en el ámbito de la práctica en la idea de que la entrada en un análisis consistiría en la realización de una división en el *sujeto*, una disyunción entre el lugar de su *saber* y su *verdad*. Esta escisión del *sujeto*, conduciría al paciente a hacer la suposición de que por medio de la experiencia psicoanalítica podría recobrar aquel saber acerca de sí mismo que ha perdido y, de esta manera, recobrase nuevamente a sí mismo como un sujeto no dividido. Esto es lo que Lacan denominaba, aludiendo a Hegel (2003), como la asunción de un *sujeto supuesto al saber* (SSS).

El comienzo de un análisis consistía entonces en la asunción de un SSS. Con esta idea, Lacan no señalaba que el paciente debía suponer que el analista era aquel *sujeto* que tenía el *saber* que él necesitaba. Por el contrario, él mismo rectificará este tipo de interpretaciones

(2006e), precisamente, porque lo que quería era despersonalizar completamente el tema de la *transferencia*. Por medio del concepto de SSS, Lacan buscaba redefinir la idea freudiana, que hemos visto en el segundo capítulo, de la sustitución de la *neurosis real* del paciente por una *neurosis transferencial*, de un modo completamente impersonal. La instalación del SSS, no es un proceso centrado en la persona del terapeuta, sino tan sólo un efecto de la situación analítica. Un efecto, cuya disolución marcaría el fin de un análisis. Efectivamente, en la *Proposición del 9 Octubre* (1987), Lacan señalaba que el fin de un análisis, la disolución de la transferencia, consistiría en una destitución del SSS.

En esta época, Lacan describía, entonces, el proceso psicoanalítico como el camino que transcurre desde la instalación a la destitución de un *saber*. Ahora bien, tal como ha señalado J-A. Miller (2011), esta formulación del proceso psicoanalítico en términos de *saber* presenta ciertos inconvenientes. Estos inconvenientes se hacen especialmente visibles en relación al tema del *pase* donde al candidato a Analista de Escuela se le solicita que formule un cierto saber acerca de su experiencia del *fin de análisis*. ¿No consistiría esto en una directa promoción de la *conciencia reflexiva*?

Es aquí donde vuelven a aparecer las dificultades de que Lacan no dispusiera explícitamente del tema de la *reflexión*, y de que lo hereda en términos de un cuestionamiento antropológico al *sujeto*. Por medio de la idea de un SSS, Lacan no estaba apuntando a un determinado *sujeto*, que se pueda identificar con el analista, ni a un cierto *saber* acerca de sí, sino a un determinado tipo de *acto*. Un *acto* que concierne al tipo de relación que el sujeto establece con lo real.

Efectivamente, en su informe sobre *La Dirección de la Cura* de 1958, Lacan había descrito el inicio de un psicoanálisis como una “rectificación de las relaciones del sujeto con lo real” (2003l, p. 578). Esta rectificación, es la que permitiría el establecimiento de la *transferencia simbólica* que él describió posteriormente como la asunción de un SSS. De esta manera, a lo que Lacan aludía con la asunción de un SSS era entonces a una modificación de la relación que el sujeto establece con lo real. Se trata de algo que concierne a la *acción*, no al *saber*. Lo mismo sucede también con la idea de la destitución del SSS. Por ello, en su seminario inmediatamente posterior a la *Proposición del 9 de Octubre*, en la que planteaba el tema del *pase*, Lacan reformuló la destitución del SSS como un *acto psicoanalítico* (Lacan 1967-1968).

Con la noción de SSS, Lacan no aludía entonces ni a un *sujeto* ni a un *saber*, sino a las relaciones que el sujeto establece, ejecuta, con lo *real*. Esto es precisamente lo que designaba la noción hegeliana del *sujeto del saber absoluto*. Con esta idea, Hegel (2003) da cuenta de aquella relación del sujeto con lo real en la que la totalidad de las cosas comparecen al interior del saber que el espíritu tiene acerca de sí. El *sujeto del saber absoluto* hegeliano no designa a un *sujeto* en particular, ni a un cierto *saber*, sino a la *reflexión absoluta* en la que el sujeto se relaciona consigo mismo a partir de la totalidad de las cosas. Tal como queda claro al final de la *Enciclopedia* (2005), es el *acto puro* de Dios que se piensa a sí mismo a partir de lo creado.

Esta apertura reflexiva a la realidad, este bucle en la relación del hombre con la realidad, que fue consumado hasta su extremo por Hegel, es lo que vendría a deponer la destitución del sujeto SSS. Por ello, en su seminario sobre *El Acto psicoanalítico* (1967-1968), Lacan reformuló su idea de la destitución del SSS como un «acto»; un acto cuya característica central es el hecho que se realiza sin pensamiento. Oponiéndolo a la noción hegeliana de *reconocimiento*, Lacan lo describía como una acción no-reflexiva.

Desde esta perspectiva, resulta sorprendente que la experiencia del *pase* consista en la exposición de un cierto saber acerca del propio *fin de análisis*. Siendo rigurosos, lo que aquí está en juego es algo que se despliega en el terreno de la *acción*, no en el del *saber* o el del *discurso*. Y, de hecho, si seguimos a Lacan en su crítica a la reflexión, esta generación de un saber acerca de la propia experiencia iría en una dirección exactamente contraria a la propuesta por el psicoanálisis.

En esta tercera época de su enseñanza, Lacan definía entonces la propuesta del psicoanálisis a partir de la idea del *acto psicoanalítico* el cual consistía en una acción no-reflexiva en el mundo. Para Lacan (1967-1968), este acto no-reflexivo era una suerte de punto de reunión entre el *sujeto* y lo *real*. Sólo en la acción no-reflexiva el *sujeto* afirma su ser desde el «interior» de lo *real*: el ser del *sujeto* es un «hacer ser» de lo *real*. En este tipo de acto, el *sujeto* no se afirma a sí mismo a partir de su retraimiento de lo *real*. Por el contrario, se trata de una experiencia en la que la afirmación de sí y de lo real se da al unísono. Soy yo en la medida en que ejecuto lo real.

Como se puede ver, esta última perspectiva del *fin de análisis* iba en la misma dirección que las formulaciones de Lacan, en los años '30 y '50. En las distintas épocas de

su enseñanza, Lacan planteó siempre el *fin de análisis* como una experiencia de acrecentamiento de nuestra experiencia de lo real. En la primera época, centrada en lo imaginario, formulaba esto como un llamado a recuperar la “densidad real” de nuestros recuerdos y una “consumación” de nuestra personalidad. Posteriormente, como un devenir desde lo contingente hacia lo esencial. Ahora, como la ejecución de un acto en el que el *sujeto* se da al unísono con lo *real*. A lo largo de estas formulaciones, la dirección siempre ha sido la misma: la crítica a la *reflexión* y la búsqueda de una relación más plena con lo *real*.

Ahora bien, a pesar de estos nuevos avances, hasta 1970 Lacan seguía aproximándose tan sólo de un modo negativo a la noción de lo *real*. Lo *real* era concebido aún sólo como aquello que es irreductible al *saber de sí* del *sujeto*. Por ello, a partir de 1971 (2009), él buscó medios cada vez más materiales para dar cuenta de lo *real*, planteando una serie de intuiciones provenientes del ámbito de lo espiritual a partir de los recursos aportados por la lógica y las matemáticas. Una vez más, el problema de la reflexión fue el hilo conductor de estos nuevos desarrollos.

En su seminario número dieciocho (2009), Lacan se sirvió de algunos pasajes del filósofo confuciano Meng-Tzu, puestos a disposición por I.A. Richards (2005), para mostrar cómo en la *escritura* lo real cobra presencia en el lenguaje. Una vez más, el tema no era aquí la *escritura* en cuanto contenido, como tampoco lo era antes el *significante*. La *escritura* misma es un contenido que puede ser utilizado de múltiples modos más o menos referenciales. Lo que Lacan buscaba plantear por medio de la alusión a la *escritura* era la posibilidad de un modo del lenguaje no referencial, no-reflexivo.

En su seminario número diecinueve (2012), Lacan utilizó los recursos de la lógica para plantear en fórmulas escritas la antigua designación de lo *real* como lo *Uno*, proveniente de la mística neoplatónica (Plotino, 1955). Con la idea del *Hay Uno*, Lacan no designaba una cierta realidad ignota, un nuevo tipo de contenido sino, una vez más, un cierto modo de ejecutar la relación con las cosas. Siguiendo las formulaciones neoplatónicas, planteaba este modo de relación oponiendo la experiencia de lo *Uno* a la de la *Duplicidad*, aludida con su enigmática fórmula “*no hay relación sexual*” (2012, p. 12). La *Duplicidad* es aquella experiencia de lo *real* que surge a partir del extrañamiento reflexivo de lo *Uno*, que divide e individualiza a cada cual. Sólo en la experiencia de lo *real* como *Uno*, se establece una relación no-reflexiva con el otro o con las cosas.

En su seminario número veinte (2008), Lacan dio cuenta de esta relación no-reflexiva con el otro o con las cosas recobrando ahora la antigua noción agustiniana (1957) del *goce*. Con la noción de *goce* él apuntaba a un tipo de aproximación a la realidad exactamente contrario a la del *deseo*, promovida por el hegelianismo. En la experiencia del *deseo* el sujeto se vuelca reflexivamente a lo dado anticipándose siempre a sí mismo. Como señala Lacan en su seminario número seis: “El deseo es una reflexión, una vuelta en este efecto por el cual el sujeto se sitúa en alguna parte frente a esto que yo designo como fantasma.” (1958-9, p. 65). A diferencia del *deseo*, en la experiencia del *goce* se deja a un lado toda forma de reflexividad. En el *goce*, la persona no se aproxima a las cosas anticipándose previamente a sí misma, sino que se deja in-herir por lo otro; tal como el ojo que se deslumbra ante la luz en el ejemplo de San Agustín.

De esta manera, Lacan formulaba en estos seminarios una vez más, al interior del psicoanálisis, el problema de la *reflexión*. Por medio de su referencia a distintos tópicos propios de la espiritualidad oriental y occidental, retomaba también el carácter propiamente espiritual que este tema había tenido tanto para Kojève como para Heidegger en su época. Sin embargo, esto lo hacía nuevamente a partir de complejos y sofisticados recursos teóricos, que ya no provenían del hegelianismo o el estructuralismo, sino de la lógica y, posteriormente (2006f), de la topología.

En sus últimos seminarios, Lacan intentará aproximarse de un modo completamente positivo a la noción de lo *real*. En este intento, en lugar de remitir el psicoanálisis a otros tipos de prácticas que no utilizan la mediación del lenguaje, en lugar de situar la práctica analítica como un medio específico al interior de una larga tradición de prácticas espirituales, lo que hizo fue servirse de la *Teoría de los nudos* para figurar la presencia de lo real en el lenguaje. Sin embargo, Lacan mismo reconoció en su seminario sobre *El Sinthome* (2006f) que cada vez se encontraba con mayores dificultades al interior de este camino. Es en esta época cuando Miller sustituyó el enunciado de Picasso “Yo no busco, encuentro”, que Lacan había hecho suyo anteriormente (2007c, p. 15), por la triste sugerencia: “Podría decir ahora: no encuentro, busco” (2006f, p. 234).

A lo largo de todos estos años, Lacan había logrado situar el psicoanálisis más allá del ámbito de las *ciencias psi*. En cada una de las etapas de su enseñanza, había reformulado la práctica psicoanalítica de un modo completamente distinto al autoconocimiento reflexivo

sobre determinados *contenidos psíquicos*. Al dar cuenta de la práctica terapéutica de un modo distinto a “los efectos de conocimiento” (Foucault, 2002, p. 44), él había logrado reinsertar el psicoanálisis en una tradición más próxima a la espiritualidad que a la de la ciencia. Sin embargo, al igual que Freud, Lacan todavía desarrollaba su problematización en un marco fundamentalmente teórico: ya no en el contexto de la ciencia o la psicología, sino al interior del mundo intelectual. Tal vez éste sea el origen de las dificultades que él mismo experimentó en la última etapa de su enseñanza y que en gran medida siguen presentes en el psicoanálisis lacaniano en la actualidad.

CONCLUSIÓN

A lo largo de los capítulos hemos visto cómo nuestra propuesta de un diálogo no-reflexivo ha sido, nada menos, que el hilo conductor que ha guiado las tematizaciones tanto de Freud como de Lacan en torno a la práctica psicoanalítica. Si esto no ha sido reconocido claramente hasta la actualidad, es porque este tema de orden metódico ha quedado históricamente encubierto por el problema psicológico o antropológico en torno a la *autoconciencia* o la *subjetividad*. Sin embargo, el problema de la *reflexión* es el que se encuentra en el origen de los principales desarrollos del pensamiento moderno y contemporáneo, en los que se sitúan las obras de Freud y de Lacan.

Como vimos en el primer capítulo, la obra de Freud es el resultado de un largo proceso histórico que se remonta a los inicios de la modernidad. En los inicios del s. XVII, Descartes secularizó el tema de las prácticas de dirección espiritual proponiendo un nuevo método de trabajo consigo mismo. Este método, consistía en un ejercicio de reflexión sobre las propias ideas que daba origen a un singular tipo de experiencia de la realidad. A partir de este ejercicio, el sí mismo era experimentado al modo de un mundo *psíquico-subjetivo-interno* y las cosas como contenidos *físicos-objetivos-externos*. Ahora bien, este tipo de experiencia de la realidad fue muy fecunda para el desarrollo de las ciencias, pero contribuyó a la casi completa desaparición de las prácticas de dirección espiritual dentro de la modernidad.

Fueron las contradicciones inherentes a esta nueva forma de experimentar la realidad las que motivaron el desarrollo del idealismo, a fines del s. XVIII y comienzos del s. XIX. En esta época, Hegel propuso ampliar el método de la *reflexión subjetiva* cartesiana en un ejercicio de *reflexión absoluta*, conocido con el nombre de *dialéctica*. Esta *reflexión absoluta* posibilitaba una superación del solipsismo cartesiano mediante una ampliación de la *subjetividad* hacia el terreno de la *objetividad*. Este tipo de ejercicio es el que se encuentra a la base del proyecto de formación moderno propuesto por el idealismo, en el cual se busca la ampliación del saber de sí desde la esfera del individuo hacia el conjunto de la realidad. Ahora bien, este proyecto no contempla la realización de ningún tipo de práctica de ejercitación individual. Por el contrario, lo que se observa es más bien una suerte de

espiritualización del conocimiento teórico, característica del mundo académico hasta la actualidad.

La primera crítica a la apuesta espiritual de la modernidad fue realizada a lo largo del s. XIX, por autores como Marx, Nietzsche, Kierkegaard y Freud. Marx fue el primero en proponer un tránsito desde el terreno de la teoría hacia la *praxis*. Sin embargo, él sólo cuestionó el privilegio otorgado por la modernidad a la *conciencia* sin abordar el tema más fundamental del establecimiento de una relación reflexiva con la realidad. De hecho, su interpretación *dialéctica* de la *praxis* promovía este tipo de relación con la realidad. A su vez, en la obra de Marx, encontramos el primer antecedente de cómo el problema «metódico» de la *reflexión* comenzó a quedar históricamente encubierto por el problema «antropológico» en torno a la *auto-conciencia* o la *subjetividad*.

Kierkegaard y Nietzsche fueron los primeros en cuestionar directamente la promoción de la *reflexión*. Para ello, rehabilitaron la antigua idea de *repetición*. Esta noción designa un particular tipo de relación con la realidad en el que las cosas no comparecen desde el bucle de nuestra subjetividad, sino desde sí mismas. En esta vía, el intento por recuperar la realidad no consistía en una ampliación de la *subjetividad* al dominio de la *objetividad*, sino en un retorno directo a las cosas mismas. Ahora bien, a pesar de que ambos autores realizaron sus planteamientos a partir de diversas tradiciones de espiritualidad, ninguno propuso algún tipo de práctica concreta como medio para acceder a este tipo de relación con la realidad.

Desde la época de Descartes, las prácticas de trabajo consigo mismo quedaron completamente marginadas en nuestra cultura al ámbito de la religión privada o al tratamiento médico de la salud mental. De este último contexto, las rescató Freud a fines del s. XIX, dando origen al psicoanálisis y sentando las bases para el desarrollo de la psicoterapia contemporánea. Ahora bien, Freud abordó el problema planteado por los pensadores de su época desde el ámbito de la *psicología*. En este contexto, el problema de la *reflexión* era nuevamente planteado como una crítica —ya no a la «filosofía de la conciencia»—, sino a la «psicología de la conciencia». De esta manera, el tema «metódico» de la *reflexión* quedó nuevamente encubierto por el problema «antropológico» o «psicológico» en torno a la *auto-conciencia*. Este desplazamiento del problema fue el origen de las mayores dificultades con las que Freud se encontró a lo largo de su obra.

A partir de este panorama global, en el segundo capítulo revisamos cuáles son las distintas interpretaciones que existen en la actualidad respecto al papel de la reflexión en la práctica psicoanalítica. Al hacer esto nos percatamos que, por un lado, el *psicoanálisis intersubjetivo* interpreta la práctica clínica como un ejercicio de ampliación de la denominada *conciencia reflexiva* y, por otro, el psicoanálisis lacaniano sostiene que ésta consistiría en una reducción de la *reflexión*. Estas diferencias, nos llevaron a revisar cómo la obra de Freud pudo dar origen a dos posturas tan contradictorias.

La obra de Freud surgió en respuesta a una serie de fenómenos asociados a las *neurosis* que vinieron a cuestionar la distinción propia de la ciencia moderna, entre el ámbito de lo *físico* y de lo *psíquico*. Desde sus primeros textos, Freud percibió que el problema aquí planteado concernía principalmente a un asunto de método. Efectivamente, tal como hemos visto en la obra de Descartes, es el método de la reflexión el que conduce a esta singular forma de experimentar de la realidad. Captando la existencia de un asunto de método, Freud propuso el desarrollo de una aproximación meta-psicológica al problema. Sin embargo, no logró definir su *metapsicología* de un modo que trascendiera completamente el ámbito de la psicología. Tomando como referencia la «psicología de la conciencia», determinó la *metapsicología* como una «psicología de lo inconsciente». De esta manera, en su obra el problema metódico de la *reflexión* quedaba encubierto por el problema psicológico en torno a la *conciencia*.

Este planteamiento del problema condujo a que Freud oscilara constantemente entre dos caminos completamente distintos en el terreno de la práctica. Por un lado, él percibía que el problema en la base de los síntomas neuróticos consistía en la existencia de un *acto* de auto-censura de parte de los pacientes. Para sortear esta acción de defensa, proponía el desarrollo de un método de diálogo no-reflexivo con ellos. Sin embargo, desde el contexto de la psicología, Freud concebía este ejercicio como una práctica de auto-conocimiento sobre determinados *contenidos psíquicos*. De esta manera, el método psicoanalítico tomaba nuevamente la forma de un ejercicio reflexivo.

Esta oscilación atraviesa los distintos períodos de la práctica freudiana. La primera etapa de su técnica se remonta a 1895, cuando Freud da vida al *arte de la interpretación*. En esta época, él descubrió que al promover un habla no-reflexiva de parte de los pacientes era posible eludir la acción de auto-censura que generaba sus síntomas. Sin embargo, Freud

mismo abordaba a sus pacientes de un modo completamente reflexivo; tal como si fuese un investigador que va a la sigla de determinados *contenidos psíquicos*. Él esperaba que el mero conocimiento de estos contenidos de parte del paciente remitiría los síntomas. De esta manera, a pesar de haber descubierto el habla no-reflexiva, Freud formulaba la práctica psicoanalítica como un ejercicio de auto-conocimiento reflexivo.

El segundo período de la técnica freudiana, que comenzó en 1900, se centró en el *análisis de las resistencias*. En esta época, Freud creó la técnica de la *asociación libre* a la que definía explícitamente como un tipo de introspección no-reflexiva. Él captaba que no era el conocimiento reflexivo el que producía el cambio terapéutico. Por ello, cambió su idea de hacer consciente lo inconsciente, por hacerlo «pre-consciente». A su vez, amplió también la elusión de la reflexión desde el plano del paciente al del terapeuta dando origen a la *atención parejamente flotante*. De esta manera, las dos técnicas que componían el método psicoanalítico en esta época iban en la línea de desarrollar un diálogo no-reflexivo.

Ahora bien, cuando Freud percibió que el mero «conocimiento» de los *contenidos psíquicos* inconscientes no conducía al cambio terapéutico, comenzó a buscar el «convencimiento» de parte de los pacientes. Por ello, sustituyó la interpretación de los *contenidos psíquicos*, por el análisis de las *resistencias* que los pacientes presentaban a aceptar dichos contenidos. Ahora bien, a pesar de sustituir el «conocimiento» del paciente por su «convencimiento», en esta formulación el objetivo de la práctica analítica seguía siendo planteado en términos de una auto-objetivación reflexiva. De esta manera, el desarrollo de un diálogo no-reflexivo seguía estando en esta segunda época al servicio de una práctica reflexiva.

El tercer período de la técnica freudiana comenzó en 1914 y estuvo centrado en el *análisis de la transferencia*. Antes de esta etapa, Freud se había servido de la *transferencia* de un modo muy limitado. Sin embargo, a partir de esta fecha, comenzó a centrar el conjunto de la técnica en este fenómeno. Desde entonces, definió la práctica psicoanalítica como la sustitución de la *neurosis* real del paciente por una *neurosis de transferencia* artificial. Freud pensaba que si el paciente revivía los contenidos reprimidos del «pasado» en la relación terapéutica «actual», se convencería finalmente de ellos.

En esta nueva técnica, la práctica de la *asociación libre* y de la *atención parejamente flotante*, quedaron al servicio del *análisis de la transferencia*. Ahora bien, en lugar de

promover un diálogo no-reflexivo, esta última práctica consistía en un ejercicio de *reflexión intersubjetiva*, en el que el paciente era llevado a reconocerse a sí mismo a partir de los contenidos que supuestamente proyectaba en la persona del terapeuta. De esta manera, la práctica psicoanalítica, que había nacido como un método de diálogo que buscaba eludir la *reflexión subjetiva*, terminaba convirtiéndose en un ejercicio de *reflexión intersubjetiva*.

Como era de esperar, esta última técnica condujo a una ampliación de las *resistencias* de parte de los pacientes. Este aumento de la *resistencia*, fue uno de los motivos que llevó a Freud a tener que realizar una serie de cambios en sus planteamientos teóricos; como la postulación de un *más allá del principio del placer* y el cambio a la *segunda tópica*. Este hecho fue también la causa de la actitud pesimista presente en los últimos textos freudianos sobre la técnica. Ahora bien, todas estas dificultades no se derivaron de un problema en el hallazgo de Freud —es decir, de la idea de un método de diálogo no-reflexivo—, sino de una desviación proveniente de su tematización en el contexto de la psicología. Esto fue precisamente lo que planteará Lacan en su reformulación del psicoanálisis.

En el tercer capítulo, revisamos cómo el tema de la *reflexión* se encuentra en la base de la conocida «crítica a la subjetividad» que Lacan importó del ámbito de la filosofía para reformular la práctica psicoanalítica. Este tema es el hilo conductor que guía los desarrollos que parten desde la filosofía de Heidegger en Alemania hasta las propuestas de Kojève y Sartre en Francia. Sin embargo, al igual como sucedió en la modernidad, este tema de orden metódico quedó nuevamente encubierto por el problema antropológico en torno a la *subjetividad*.

Gracias a la publicación de las primeras lecciones de Heidegger en los años '20, en la actualidad es posible conocer cuáles eran los problemas fundamentales que estaban a la base de la conocida «crítica a la subjetividad» que él planteó al interior de la fenomenología alemana. Las primeras lecciones de Heidegger fueron realizadas en el contexto de la postguerra. Con este telón de fondo, Heidegger decía a sus alumnos que el fin de la filosofía no podía consistir en elaborar nuevas construcciones teóricas sobre la realidad, sino en recobrar una relación más originaria con las cosas. Él planteaba esto en el marco de las discusiones metodológicas que, por ese entonces, existían entre el neokantismo y la fenomenología de Husserl. Al asumir esta dirección, recobraba la propuesta original de

Husserl de ir «¡a las cosas mismas!». Sin embargo, él cuestionaba que esto fuera posible a partir del método de reflexión propuesto por su maestro.

A lo largo de sus primeras lecciones, Heidegger expuso cómo el método de la reflexión sería el resultado de un modo excesivamente teórico de afrontar la realidad originado en la época de Descartes. Este modo de aproximación a la realidad, conduciría a una serie de desfiguraciones en nuestro modo de experimentar las cosas. Una de éstas, paralela a muchas otras, era la experiencia de sí como *subjetividad*. De esta manera, la «crítica a la subjetividad» era planteada por Heidegger sólo como un tema derivado del cuestionamiento más fundamental al *método reflexivo*. Este último tema fue el principal hilo conductor de su pensamiento temprano; desde sus problematizaciones en torno al método, pasando por sus consideraciones históricas y existenciales, hasta el replanteamiento ontológico de sus ideas conocido por *Ser y Tiempo*.

Ahora bien, Heidegger siempre circunscribió estas tematizaciones en torno al *método reflexivo* al ámbito de la teoría. Él proponía una serie de métodos alternativos a la reflexión como la *intuición hermenéutica*, la *repetición*, la *deconstrucción*, etc. Sin embargo, a diferencia de Descartes, no problematizó jamás sobre sus aplicaciones más allá del ámbito de la teoría; en la conducción práctica de una vida. Si bien Heidegger consideraba que el ejercicio de la filosofía requería una experiencia de transformación, pensaba que esto ya no era parte de la filosofía misma. En este sentido, sus propuestas eran aún más teóricas que las de Descartes, quien siempre privilegió la aplicación de su nuevo método en el contexto de la dirección práctica de la vida.

A pesar de este inconveniente, la obra de Heidegger fue la fuente de una serie de aproximaciones a los temas espirituales en el pensamiento contemporáneo. Ella nutrió las reflexiones de K. Rahner y R. Bultmann, en el cristianismo, los diálogos entre la filosofía occidental y la espiritualidad oriental, de la Escuela de Kioto, y los intentos, de P. Hadot y M. Foucault, por replantear el tema de la espiritualidad en nuestra cultura. Su obra, también influyó las propuestas de la psiquiatría fenomenológica de L. Binswanger y M. Boss. Sin embargo, en ninguno de estos ámbitos se propusieron nuevas prácticas de trabajo con uno mismo. Esto sólo tuvo lugar en algunos autores en Francia; lugar, donde la problematización teórica siempre estuvo vinculada a propuestas de orden práctico.

Los primeros impulsos de la filosofía francesa contemporánea se remontan a los años '30. En este caso, el punto histórico de referencia no fue la Primera Guerra Mundial, sino el desarrollo inmediatamente posterior del marxismo. En este contexto, tanto Kojève como Sartre intentaron realizar una síntesis entre las propuestas del hegelianismo y los nuevos avances de la fenomenología alemana. El tema de la *reflexión* estuvo en el centro de este proyecto. Sin embargo, ninguno de ellos acusó recibo del estatuto metódico que este tema tenía en la filosofía de Heidegger. En el marco del hegelianismo, esto hubiese implicado un abandono del *método dialéctico*. Por ello, ambos adoptaron la «crítica a la reflexión» sólo como un problema relativo a la *conciencia de sí*. De esta manera, una vez más, el cuestionamiento al método de la reflexión quedaba encubierto por el problema antropológico de la «crítica a la subjetividad».

Las lecciones que Kojève realizó en los años '30 tuvieron una gran influencia en los intelectuales franceses contemporáneos. En estos cursos, él presentaba una singular interpretación de la *Fenomenología* de Hegel influida tanto por sus estudios sobre la espiritualidad oriental como por sus conocimientos sobre la filosofía de Heidegger. Sobre el telón de los difíciles conflictos existentes en la época, Kojève situaba el desarrollo de la *conciencia de sí* en un cruento proceso dialéctico. El origen de *yo* no se encontraría en una *reflexión subjetiva* individual y aislada, tal como aparecía en la obra de Descartes. Por el contrario, éste tenía lugar en el terreno de la historia mediante una *reflexión intersubjetiva* en la que cada cual luchaba a muerte por el propio reconocimiento.

Ahora bien, según Kojève, gracias al logro del Estado moderno ya existiría en la actualidad un reconocimiento homogéneo y generalizado del hombre. Esto abría la posibilidad de una nueva etapa de la historia que no estaría regida por la *dialéctica*. De esta manera, Kojève planteaba en Francia la posibilidad de una alternativa a la *reflexión*. En esta nueva etapa, se abría también la posibilidad a un modo de existencia distinto al de la *conciencia de sí*, que Kojève intentaba describir a partir de las ideas de un retorno a la *animalidad*, del *sabio*, del *esnobismo*, etc.

Desde sus primeros ensayos en los años '30, Sartre también presentó una crítica a la *reflexión* bajo la forma de un cuestionamiento del *yo*. Oponiéndose al giro subjetivo de la fenomenología de Husserl, él defendía que no era necesario postular la existencia de un *ego trascendental* para unificar e individualizar el campo de la conciencia. Estas dos cualidades

serían propias de la *conciencia pre-reflexiva*. En este contexto, el *ego* no sería más que un producto empírico originado por la *conciencia reflexiva*; un producto que venía a personalizar nocivamente el campo de la conciencia.

A partir de 1943, Sartre comenzó a describir el campo impersonal de la conciencia en términos *dialécticos*. Este campo impersonal, constituyente de toda realidad, estaría movido por la búsqueda de una recuperación reflexiva de lo *en-sí* en el dominio del *para-sí*. Con esta descripción, él volvía a reintroducir el problema de la *reflexión*. Desde esta perspectiva, el hombre era determinado ontológicamente como un *ser en falta*; un ser deseante en busca de un objeto de satisfacción. Sin embargo, a diferencia de Hegel, Sartre no creía en la posibilidad de una recuperación de lo *en-sí* en el *para-sí*, en el logro de una plena satisfacción. Él no creía en la posibilidad de una *reflexión absoluta* de lo real. Pese a ello, tampoco presentaba como Heidegger algún tipo de alternativa frente a la reflexión. Este era el origen de su interpretación trágica de la existencia humana.

Ahora bien, a diferencia de Heidegger, Sartre sí estaba interesado en proponer algún tipo de práctica concreta. Al final de *El ser y la Nada*, él planteó nada menos que un proyecto de reformulación existencialista del psicoanálisis freudiano. Sin embargo, este psicoanálisis no podía brindar ningún tipo de alternativa frente al drama de la reflexión que él había descrito. Y, en términos de técnica, la práctica analítica era descrita como una actividad completamente reflexiva. Durante esta época, un camino distinto sólo podía abrirse paso en el mundo intelectual francés a partir de la veta de Kojève.

Efectivamente, fue Lacan, un discípulo de Kojève, quien convirtió al psicoanálisis en el principal medio práctico para abordar el problema de la *reflexión*. Con esto logró dar un paso más allá tanto de Freud como de las nuevas desviaciones del psicoanálisis postfreudiano, centradas en el fortalecimiento del *ego*. Sin embargo, en esta vía de influencia, Lacan recibió el problema de la *reflexión* no como un asunto metódico, sino bajo la forma de una crítica antropológica a la *subjetividad*. Tal como sucedió con Freud, este desplazamiento del problema es el origen de las principales dificultades existentes en la actualidad en torno a su obra.

En el cuarto capítulo, revisamos cómo el tema de la *reflexión*, en lugar del de la *subjetividad*, es el verdadero paradigma constante de las distintas etapas de la enseñanza de Lacan. A partir de esta perspectiva iluminamos algunas de las dificultades presentes en el

psicoanálisis lacaniano actual, en torno a la concepción del *fin de análisis* y la última etapa centrada en lo *real*.

Lacan fue parte de aquella generación de terapeutas que cuestionaron la reducción del psicoanálisis postfreudiano al ámbito de las *ciencias psi*. Este hecho fue el que condujo en los años '50 al distanciamiento del psicoanálisis y el desarrollo de nuevas orientaciones psicoterapéuticas, como las corrientes humanistas y sistémicas. Sin embargo, Lacan realizó esta crítica al interior mismo del psicoanálisis. Él intentó situar la práctica psicoanalítica al margen de las ciencias psicológicas, ejerciendo un singular tipo de enseñanza a medio camino entre el sabio y el intelectual. Al igual como sucedía con Freud, esta posición intermedia –ya no entre la *metapsicología* y la *psicología*, sino entre el mundo académico y espiritual– fue el problema a la base de gran parte de las dificultades con las que él tuvo que lidiar.

El primer período de la enseñanza de Lacan se desarrolló desde los años '30 a los '50. En esta etapa, Lacan hizo frente a la promoción del *yo* en el psicoanálisis anglosajón mediante su idea de lo *imaginario*. Siguiendo a Kojève, Lacan proponía que el origen del *yo* se encontraba en una *reflexión intersubjetiva* caracterizada por la agresividad. El *yo* sería el producto de una identificación con una imagen de sí mismo devuelta reflexivamente por el otro. A partir de esta identificación, el individuo humano viviría en un registro de alienación imaginaria en el que su propia identidad siempre dependería del reconocimiento de su deseo de parte del otro. Este drama sería el origen de la competencia y la agresividad característica de las relaciones humanas.

Desde esta perspectiva, el manejo de la *transferencia* no podía consistir en el desarrollo de una *reflexión inter-egológica*, tal como lo había propuesto Freud en la última etapa de su obra y lo defendían los autores postfreudianos. Por el contrario, la tarea del terapeuta era eludir el complicado registro de la relación inter-egológica con el paciente, atendiendo a la *dialéctica intersubjetiva* que la comandaba. A partir de esta formulación, Lacan lograba eludir gran parte de los problemas vinculados con el análisis de la transferencia. Sin embargo, al recurrir a la idea hegeliana de una *dialéctica intersubjetiva* no alcanzaba a solucionar completamente el problema de la *reflexión*.

El segundo período de la enseñanza de Lacan se desarrolló a lo largo de los años '50. En esta etapa logró dar un paso más allá de su formulación anterior de la práctica gracias a su idea de lo *simbólico*. Lacan fue asimilando progresivamente nuevas fuentes de influencia,

provenientes del estructuralismo lingüístico y antropológico. Sin embargo, el principal hilo conductor de su pensamiento seguía siendo el problema del desarrollo de la *conciencia de sí* planteado por Kojève. Junto con Bataille, Lacan se sirvió de los nuevos recursos de las ciencias sociales para dar cuenta del desarrollo de la *conciencia de sí* más allá del plano de las relaciones inter-egológicas, en el campo impersonal del mundo simbólico.

En esta ocasión, la idea de un *ego* que busca la confirmación de una *imagen de sí* de parte del otro, era supeditada a la de un *sujeto* que se hace representar por un *significante* en el campo impersonal de lo simbólico. Mediante esta formulación, Lacan extendió el drama de la *reflexión* desde el plano de las relaciones interhumanas a la vida social en general. Nuevamente, el centro estaba puesto en el drama de la imposibilidad de un pleno reencuentro consigo mismo mediante el rodeo reflexivo: así como el *ego* no alcanzaba nunca la plena confirmación de su *imagen* de parte del *alter-ego*, Lacan dirá que el *sujeto* nunca logrará un pleno reconocimiento de parte del *gran Otro*.

Con estas nuevas ideas, Lacan logró superar la idea hegeliana de una *dialéctica intersubjetiva*. La forma de eludir el plano de la reflexión inter-egológica era simplemente propiciando la apertura impersonal del campo de lo simbólico. Esto se lograría a partir del diálogo no-reflexivo descrito por Freud, compuesto por las prácticas de la *asociación libre* y la *atención parejamente flotante*. Sin embargo, al no disponer del problema de la *reflexión*, Lacan no lograba plantear directamente este asunto. Contando tan sólo con el tema de la *subjetividad*, él lo formulaba como un decir sin sujeto.

A partir de los años '60, puede diferenciarse el tercer y último gran período en la enseñanza de Lacan. Este período, puede ser dividido en dos épocas; una primera, desarrollada a lo largo de los años '60, y una segunda, en los '70. El tema central de estas dos épocas fue su problematización en torno a lo *real*. Lo que las distingue, son los recursos conceptuales de los que Lacan se sirvió.

Desde inicios de los '60, Lacan comenzó a intentar dar cuenta del registro de lo *real* rescatando todos aquellos contenidos o experiencias irreductibles a la reflexividad. En esta época, realizó sus tematizaciones en torno a la *Cosa*, la *Agalma*, la *angustia*, lo *ominoso*, la *tyche*, la *pulsión*, etc. Esta nueva radicalización de su teoría, fue planteada a partir de una oposición a la filosofía de Hegel, especialmente, a la idea del *sujeto absoluto*. En esta época,

Lacan reformuló la idea freudiana de la instalación y disolución de la *neurosis transferencial*, por la asunción y destitución de un *sujeto supuesto al saber*.

La idea del *sujeto supuesto al saber* fue mal interpretada posteriormente de dos maneras distintas. Por un lado, como si el paciente tuviese que hacer la suposición de que el terapeuta es aquel «sujeto» que posee un supuesto saber acerca de él. Por otro, como si este tema concerniese a la deposición o a la adquisición de un cierto «saber». Sin embargo, Lacan no aludía con esta idea ni a un «sujeto» ni a un «saber», sino al «acto» de *reflexión* que define al *sujeto absoluto* hegeliano. Es decir, lo que aquí está en juego es algo que se juega en el terreno de la *acción*, no en el del *saber* o el del *discurso*. Desde esta perspectiva, resulta cuestionable que la experiencia del *pase* consista en la actualidad en la exposición de un cierto saber acerca del propio *fin de análisis*. Una práctica de este tipo va incluso en la línea contraria a la de la crítica de la reflexión.

A partir de los años '70, Lacan volvió a radicalizar esta dirección sustituyendo la referencia a Hegel por nuevos recursos teóricos aportados tanto por la lógica como por las matemáticas. Él buscaba medios cada vez más materiales para dar cuenta de la no-reflexividad de lo real. De esta época, proviene su idea de la *escritura* mediante la cual apuntaba a una faceta no-reflexiva del lenguaje. Luego, se sirvió de la lógica para diferenciar la experiencia de la *Duplicidad*, originada a partir del extrañamiento reflexivo de lo real, y la de lo *Uno*, en la que no existe división e individuación. Posteriormente, rehabilitó la noción agustiniana del *goce* que designa aquel tipo apertura no-reflexiva a la realidad en la que el sujeto se deja in-herir por las cosas mismas. Finalmente, en sus últimos seminarios, Lacan intentó figurar directamente lo *real* sirviéndose de la teoría de los nudos.

En la actualidad, se duda de si la última etapa de Lacan posee una dirección distinta a la anterior. Desde la perspectiva aquí presentada esta última etapa es más bien una radicalización de aquella intuición tácita que condujo desde el principio su enseñanza: es decir, de la crítica a la reflexión. Sin embargo, en este último período se hicieron más patentes los inconvenientes de no haber contado directamente con este problema. Una vez superada la crítica a la subjetividad, Lacan siguió adelante en sus seminarios figurando su intuición a partir de recursos cada vez más teóricos. Ahora bien, al no disponer de un hilo conductor explícito, en los últimos seminarios tanto él como los asistentes declaraban encontrar cada vez más dificultades a la hora de seguir este camino.

A partir de esta revisión panorámica, se hace visible que el tema principal de las obras de Freud y Lacan, no es entonces el de la *subjetividad*, sino el de la *reflexión*. El problema fundamental abordado por ambos autores no concierne a la constitución o el modo de ser de la *subjetividad*, sino a qué tipo de relación establecemos con la realidad. Se trata de un problema práctico antes que teórico. O, más bien, tal como lo entendía Descartes, de un problema «metódico», previo a la división entre el ámbito teórico y práctico.

Como hemos visto, para Descartes el tema del *método* era un asunto en sí mismo. Lo que a él le interesaba era encontrar la manera de conducirse de un modo apropiado en cualquier tipo de asuntos, ya sean prácticos o teóricos. Él pensaba que “el *buen sentido* es la cosa mejor repartida que hay en el mundo” (1945, p. 28, cursivas son mías). Por ello, para conducirse en la vida no se necesitarían conocimientos teóricos especiales, sino tan sólo un *buen sentido común*. Ahora bien, el tema fundamental era entonces cómo ejercitar y conducir el *sentido común*. Era aquí donde entraba el tema del *método*, cuyo fin era guiar correctamente la aplicación del *sentido común*. El tema del *método* no se opone entonces al del *sentido común*. Es más bien su desarrollo. Sin un método, sin una técnica de ejercitación constante y paciente, no hay desarrollo ni agudización del *sentido común*. Sin embargo, esto quedó completamente encubierto en la historia de la filosofía luego de que la idea de *método* fuera asociada con un determinado tipo de actividad intelectual.

Tal como hemos visto, a lo largo de la filosofía moderna la idea de *método* se restringió cada vez más al ámbito de la actividad teórica. Y dentro de este contexto, fue cada vez más asociado a un método en particular: el *método científico*. Ahora bien, esto no significa que no se haya intentado una y otra vez rescatar el alcance vital de este tema. Con mayor o menor éxito, esto es lo que pretendieron todos los filósofos que aquí hemos revisado. Sin embargo, ninguno de ellos vio el tema del *método* desde la perspectiva de un ejercicio para la conducción concreta de la vida.

Fue el psicoanálisis quien vino a recobrar la inquietud cartesiana por la aplicación de algún *método* en la conducción práctica de la vida. Dada la marginación que este tema tuvo en nuestra cultura, Freud tuvo que rescatarlo desde el contexto del tratamiento médico de la *salud mental*. Sin embargo, a lo largo de toda su obra intentó desmarcar el «método psicoanalítico» del marco de la psiquiatría. Lamentablemente, este camino fue obstaculizado posteriormente por la psiquiatrización del psicoanálisis. Sin embargo, los principales

reformadores del psicoanálisis y la psicoterapia contemporánea retomaron este esfuerzo de Freud. Gracias a ellos, los métodos psicoterapéuticos son situados actualmente en un contexto casi completamente independiente a la medicina.

Ahora bien, este problema suscitado por el contexto de la medicina se ha vuelto a repetir en nuestra época con el marco de la psicología. En la actualidad, la práctica terapéutica es enseñada al interior de las carreras de psicología, bajo la forma de la *psicología clínica*. Al enseñarse en este marco, la formación de los terapeutas se ha restringido a la adquisición de conocimientos teóricos sobre la *mente* o la *subjetividad*. Sin embargo, el aprendizaje de la práctica clínica no consiste en la adquisición de una serie de «conocimientos» sobre la *mente* o la *personalidad*, sino en la «ejercitación» constante y sistemática de un *método*.

El aprendizaje de un método es algo cualitativamente distinto a la adquisición de conocimientos teóricos. En un método no es tan importante la pregunta por el «qué» de un asunto, sino por el «cómo». No interesa tanto la pregunta ¿«Qué» tipos de *personalidad* existen?, sino ¿«Cómo» genero un diálogo que suscite cambios en la personalidad? Como hemos visto, Freud y Lacan planteaban que esto se logra mediante el desarrollo de un diálogo no-reflexivo. Desde esta perspectiva, el centro de la formación del terapeuta no debiera consistir entonces en la adquisición de conocimientos teóricos sobre la *personalidad*, sino en la ejercitación en este singular tipo de diálogo.

Tal como lo señala Freud, el principio transversal del diálogo no-reflexivo es la disociación de la *atención* del paciente respecto a su *voluntad*. Este principio es el que atraviesa los tres componentes del diálogo analítico: el habla del paciente, la *escucha analítica* y las intervenciones del terapeuta. Freud describió el tipo de habla que se debe propiciar en el paciente, a partir de su técnica de la *asociación libre*. Esta técnica suele ser comprendida como si se tratara de hacer que el paciente hable respecto cualquier cosa para que aparezcan determinados «contenidos» buscados en su discurso. Como hemos visto, esta desviación se debe a una dificultad presente al interior mismo de la obra de Freud. Sin embargo, en las distintas descripciones que él presenta de la *asociación libre*, la describe como un tipo de habla no intencional, en la que se busca que el paciente deje a un lado la conducción voluntaria de su discurso, para que su atención se absorba completamente en lo que dice. De esta manera, el terapeuta propicia que el paciente no adopte una actitud reflexiva en la que se distancie y separe de lo que dice.

En relación a la *escucha analítica*, Freud describió magistralmente este componente del diálogo psicoanalítico a partir de su propuesta de la *atención parejamente flotante*. Como hemos visto, este tipo de escucha es una aplicación punto por punto de los principios de la *asociación libre*, en el plano del terapeuta. Así como en la *asociación libre* se disociaba la atención de la voluntad en el paciente, en la *atención parejamente flotante* se intenta poner entre paréntesis las tendencias de la voluntad del propio analista con el fin de que ellas no interfieran en su escucha atenta del discurso.

Un aspecto que Freud no consideró mayormente fue el tipo de intervenciones que debía realizar el terapeuta. De hecho, pareciera que él no aplicó el principio de la separación entre la atención y la voluntad en este componente del diálogo analítico. El paradigma de las intervenciones freudianas es la *interpretación*. Este tipo de intervención sigue el modelo de la actividad cognoscitiva; como si hubiese un determinado contenido que hubiese que descubrir y constatar. Desde esta perspectiva, la *interpretación* es concebida como un acto de constatación de parte del terapeuta. Con ello, en lugar de separar la atención de la voluntad, lo que hace es centrar la atención del paciente en un determinado contenido que el terapeuta afirma con un acto de voluntad. Lacan intentó reformular completamente esta idea de la *interpretación*, pero resulta imposible superar la remisión de este término a la actividad cognoscitiva. Si seguimos el principio establecido por Freud, las intervenciones del terapeuta debieran ir más en la línea de decir algo sin el acto de afirmación o constatación, de un modo más paradójico o como si las cosas se dijeran al pasar.

Un muy buen ejemplo de este tipo de diálogo no-reflexivo se encuentra en la obra de M. Erickson (2001), a quien se puede considerar como una figura paralela a la de Freud. A diferencia del padre del psicoanálisis, Erickson no se aproximaba a sus pacientes desde el marco de la ciencia. Por ello compartía la misma intuición de Freud sobre el diálogo no reflexivo, pero sin aquellas desviaciones que hemos visto. Gracias a esto, sus intervenciones psicoterapéuticas son tal vez el mejor ejemplo concreto sobre cómo se desarrolla un diálogo no-reflexivo.

El valor del diálogo no-reflexivo ha sido percibida también por los terapeutas *estratégicos*, quienes han formulado este tema a partir de una crítica a la idea del *insight* (Watzlawick & Nardone, 1992). Ahora bien, desde esta línea se ha vuelto a tematizar la práctica terapéutica desde el marco de las ciencias sociales; ya no desde la *psicología*, sino

desde la *teoría de sistemas*. Desde esta perspectiva, resulta inevitable que se vuelva a promover una aproximación excesivamente teórica al plano de la terapia. Algo que es claramente visible en los intentos de formulación teórica que desde esta línea se han intentado respecto a la terapia ericksoniana (Haley, 1980)

Desde una perspectiva histórica, la principal dificultad de las prácticas terapéuticas en nuestra época ha sido su enmarcamiento en el ámbito de la ciencia. Por ello, Freud intentó situar el psicoanálisis fuera del marco de la psicología y la psiquiatría en su época. Como hemos visto, fue la posterior reducción del psicoanálisis a los ámbitos de las ciencias psicológicas la que condujo a la división y a la ruptura con éste en los años '50. Desde el interior del psicoanálisis, Lacan cuestionó la reducción que en los países anglosajones se hacía de esta práctica al contexto de la psiquiatría y la psicología. Esta misma crítica fue planteada en estos países por el movimiento de la antipsiquiatría, de donde surgieron la mayor parte de los creadores de las corrientes humanistas y sistémicas. De esta manera, el principal paso dado, tanto al interior como al exterior del psicoanálisis, fue el cuestionamiento de la dirección *objetivante* que las prácticas terapéuticas habían adoptado al interior del marco de las ciencias.

Las prácticas terapéuticas no pertenecen originalmente al ámbito de las ciencias humanas. Si ellas han quedado alojadas ahí ha sido por asuntos exclusivamente contextuales. El tema abordado por las prácticas terapéuticas es la conducción práctica de la vida, no el conocimiento teórico sobre el hombre. Tal como lo percibieron Lacan (2003) y Foucault (2002), este tema pertenece claramente al ámbito de la *espiritualidad* en lugar del conocimiento científico.

Como vimos a lo largo de los capítulos, el tema abordado tanto por Freud como por Lacan fue siempre planteado antes que ellos a partir de algún contexto espiritual. Descartes planteó por primera el método de reflexión sobre sí mismo, en el marco de una secularización de las prácticas de dirección del espíritu. Hegel radicalizó posteriormente este método, a partir del proyecto espiritual del idealismo. Las primeras críticas a la reflexión, provinieron de un contexto influido principalmente por la espiritualidad; Kierkegaard, por la espiritualidad cristiana, y Nietzsche, bajo la influencia de la espiritualidad oriental. Al dar vida al psicoanálisis, Freud repitió el gesto de Descartes de secularizar estos temas mediante

el recurso a la ciencia. Sin embargo, él mismo trascendió completamente el contexto científico, dando origen a una práctica de transformación vital.

En los inicios del s. XX, Heidegger replanteó la crítica a la reflexión a partir de una intuición que provenía del contexto de la teología y la mística cristiana. Esta crítica fue retomada posteriormente por Kojève, bajo la influencia de la espiritualidad oriental. Esta veta de la crítica a la reflexión, es la que después retomó Lacan en su reformulación del psicoanálisis freudiano. Tal como hemos visto, él mismo señalaba que la práctica psicoanalítica pertenecía originalmente al contexto de la espiritualidad.

Ahora bien, Lacan no logró situar el psicoanálisis completamente en el terreno de la espiritualidad. Así como Freud había quedado a medio camino de salir de la ciencia, Lacan quedó atrapado en el mundo intelectual. Como hemos visto, esto es lo que se hace dramáticamente visible en la última etapa de su enseñanza. Hoy en día, treinta años más tarde, el psicoanálisis sigue sin poder superar esta desviación.

La principal dificultad para resituar el psicoanálisis en el marco de la espiritualidad, es el gran desconocimiento que existe sobre la tradición occidental de prácticas espirituales. La obra de Foucault ha sido una gran contribución en esta línea. En sus últimos cursos, él resituó la práctica psicoanalítica en una línea histórica que se remonta desde la psiquiatría moderna a las prácticas de acompañamiento espiritual medieval (2011), y desde esta época a los ejercicios espirituales presentes en la filosofía antigua (2002; 2005). Para esto, también utilizó el tema de la *reflexión*, formulado como un proyecto de investigación respecto a las distintas técnicas de trabajo consigo mismo.

El tema de la *reflexión* puede ser utilizado no sólo para reconstruir la historia de las prácticas terapéuticas occidentales, sino también como un posible punto de encuentro con las de origen oriental. Este tema es central en las enseñanzas tanto de T. Deshimaru (1996) como S. Suzuki (2010), los dos maestros que introdujeron el *Soto Zen* en Europa y EE.UU, respectivamente. Un primer paso en este camino fue realizado por H. Tanabe (2014) y K. Nishitani (1999), en la Escuela de Kioto. En estrecha relación con Heidegger, ambos autores comenzaron a establecer un valioso diálogo entre el budismo *zen* y los principales representantes de la filosofía occidental. En la actualidad, se han comenzado a rastrear también las vinculaciones entre las propuestas de Lacan y las prácticas de la espiritualidad oriental (Roca,

2011; Silva, 2012). En esta tarea, puede ser de utilidad la reconstrucción que aquí se ha realizado de su pensamiento partir de la obra de Heidegger y Kojève.

Todo esto es un camino que queda abierto para más adelante.

REFERENCIAS

Introducción

Aron, L. (1996): *A meeting of minds: mutuality in psychoanalysis*. Hillsdale, N.J.: Analytic Press

Aron, L. (2004). “La auto-reflexividad y la acción terapéutica del psicoanálisis”. (M. Hernández, Trad.). En *Intersubjetivo*, n°1, v. 6, pp. 39-57

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (M. Jimenez, Trad.). Bs. Aires: Taurus

Hartmann, H. (1969). *Ensayos sobre la psicología del yo*. (M. de la Escalera, Trad.). México: FCE

Heidegger, M. (2007). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (J. A. Escudero, Trad.). Barcelona: Herder

Lacan, J. (2003). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos I*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 86-93

Lacan, J. (2006a). *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. (R. Cevasco & V. Mira, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2006b). *El seminario. Libro 8: La transferencia*. (E. Berenguer, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2006c). *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. (E. Berenguer & Bassols, M. Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2009). *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. (N. González, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Miller, J.A. (2011). *Sutilezas analíticas*. (S. Baudini, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Mitchell, S. (2000). *Relationality: from attachment to intersubjectivity*. New York: Routledge

Stolorow, R., Brandchaft, B. & Atwood, K. (1987). *Psychoanalytic Treatment. An Intersubjective Approach*. New Jersey: The Analytic Press

Stolorow, R. D., Atwood, G.E. & Brandchaft, B. (Eds.). (1994). *The Intersubjective Perspective*. Northvale, NJ/London: Jason Aronson

Stolorow, R. D., Atwood, G. E., & Orange, D. M. (2002). *Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis*. New York: Basic Books

Capítulo 1

Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. (Mattoni, S. Trad.). Bs. Aires: El cuenco de plata

Ancilli, E. (1983). *Diccionario de espiritualidad*. Tomo I, II y III. (J. Llopis, Trad.). Barcelona: Herder

Anónimo. (2013). *La Filocalia de la oración de Jesús*. (F. López, Trad.). Salamanca: Sígueme

Aron, L. (2004). “La auto-reflexividad y la acción terapéutica del psicoanálisis”. (M. Hernández, Trad.). En *Intersubjetivo*, n°1, v. 6, pp. 39-57

Aurelio, M. (2000). *Meditaciones*. (M. Dolç, Trad.). Madrid: Editorial Debate

Berman, M. (1995). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. (A. Morales, Trad.). México: S. XXI

Chertok, L. (1999). *Hipnosis y sugestión*. México: Publicaciones Cruz

Chögyam, Trungpa, (2011). *The path is the goal*. Boston: Shambhala Publications

De La Maza, M. (2002). *Lógica, Metafísica, Fenomenología: La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía Especulativa*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile

De Loyola, I. (1987). *Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae

Descartes, R. (1945a). *Discurso del Método*. En *Obras Filosóficas*. (M. de la Revilla, Trad.). Bs. Aires: El Ateneo, pp. 23-66

Descartes, R. (1945b). *Meditaciones Metafísicas*. En *Obras Filosóficas*. (M. de la Revilla, Trad.). Bs. Aires: El Ateneo, pp. 67-128

Descartes, R. (1945c). *Reglas para la dirección del espíritu*. En *Obras Filosóficas*. (M. de la Revilla, Trad.). Bs. Aires: El Ateneo, pp. 621-677

Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. (J. A. Martínez & P. Andeade). Madrid: Técnos

- Deshimaru, T. (1996). *La práctica del Zen y cuatro textos canónicos Zen*. (N. Samblacat & P. Rovira, Trad.). Barcelona Kairós
- Derrida, J. (1989). “Freud y la escena de la escritura”. En *La escritura y la diferencia*. (P. Peñalver, Trad.). Barcelona: Anthropos, pp. 271-317
- Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal de Sócrates a Freud y más allá*. (H. Silva & T. Segovia, Trad.). México: S. XXI
- Edwards, A. (1982). “La devoción al corazón de Jesús y la cultura del siglo XVII”. En *Cuadernos de espiritualidad Ignaciana*, v. 17, pp. 1-20
- Eliade, M. (2000). *El mito del eterno retorno*. (R. Anaya, Trad.). Madrid: Alianza
- Eliade, M. (2013). *El Yoga. Inmortalidad y libertad*. (D. Luz, Trad.). México: FCE
- Ellenberger, H. (1976). *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. (P. López Trad.). Madrid: Gredos
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). (H. Pons, Trad.). México: FCE
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. Curso en el Collège de France (1973-1974). (H. Pons, Trad.). Bs. Aires: FCE
- Foucault, M. (2011). *Los anormales*. Curso en el Collège de France (1974-1974). (H. Pons, Trad.). Bs. Aires: FCE
- Freud, S. (1986). Cartas a Wilhelm Fliess 1887-1904. *Edición completa*. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu
- Freud, S. (2006a). “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”. En *Obras Completas*, Tomo I. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 191-210
- Freud, S. (2006b). “Estudios sobre la histeria”. En *Obras Completas*, Tomo II. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 23-342

Freud, S. (2006c). “Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)”. En *Obras Completas*, Tomo III. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 47-68

Freud, S. (2006d). “Obsesiones y fobias. Su mecanismo psíquico y su etiología”. En *Obras Completas*, Tomo III. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 75-82

Freud, S. (2006e). “Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa”. En *Obras Completas*, Tomo III. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 163-184

Freud, S. (2006f). “La etiología de la histeria”. En *Obras Completas*, Tomo III. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 191-218

Freud, S. (2006g). “La interpretación de los sueños”. En *Obras Completas*, Tomos IV-V. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 17-747

Freud, S. (2006h). “Psicopatología de la vida cotidiana”. En *Obras Completas*, Tomo VI. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 9-306

Freud, S. (2006i). “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”. En *Obras Completas*, Tomo XIV. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 1-64

Freud, S. (2006j). “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”. En *Obras Completas*, Tomo XII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 107-119

Freud, S. (2006k). “Lo inconsciente”. En *Obras Completas*, Tomo XIV. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 161-213

Freud, S. (2006l). “Más allá del principio del placer”. En *Obras Completas*, Tomo XVIII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 7-62

Freud, S. (2006m). “¿Pueden los legos ejercer el análisis?. Diálogos con un juez imparcial. En *Obras Completas*, Tomo XX. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 166-242

Freud, S. (2006n). “El malestar en la cultura.” En *Obras Completas*, Tomo XXI. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 57-140

Gadamer, H-G. (2003). *Verdad y Método I*. (A. Agud & R. de Agapito). Salamanca: Sígueme

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (M. Jimenez, Trad.). Bs Aires: Taurus

Habermas, J. (1990). *Conocimiento e interés*. (J. Jiménez & F. Ivars, Trad.). Bs. Aires: Taurus

Hadot, P. (2006a). “Ejercicios espirituales antiguos y «filosofía cristiana»”. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. (J. Palacio, Trad.). Madrid: Siruela, pp. 59-76

Hadot, P. (2006b). “La física como ejercicio espiritual, o pesimismo y optimismo en la obra de Marco Aurelio”. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. (J. Palacio, Trad.). Madrid: Siruela, pp. 113-129

Hadot, P. (2006c). “La filosofía como forma de vida”. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. (J. Palacio, Trad.). Madrid: Siruela, pp. 235-249

Hadot, P. (2006d). “Conversión” En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. (J. Palacio, Trad.). Madrid: Siruela, pp. 177-188

Halbfass, W. (2013). *India y Europa: Ejercicio de entendimiento filosófico*. (O. Figueroa, Trad.). México: FCE

Hartmann, H. (1969). *Ensayos sobre la psicología del yo*. (M. de la Escalera, Trad.). México: FCE

Hegel, G. (1987). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. (R. Ferrara, Trad.). Madrid: Alianza

Hegel, G. (2002). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. I y II (W. Roces, Trad.). México: FCE

Hegel, G. (2003). *Fenomenología del Espíritu*. (W. Roces, Trad.). México: FCE

Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. (R. Valls Plana, Trad.). Madrid: Alianza

Heidegger, M. (2002). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.). Santiago: Ed. Universitaria

- Heidegger, M. (2007a). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (J. A. Escudero, Trad.). Barcelona: Herder
- Heidegger, M. (2007b). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud y Soledad*. (A. Ciria, Trad.). Madrid: Alianza
- Heidegger, M. (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. (J. J. García, Trad.). Madrid: Síntesis
- Jones, E. (1996). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Argentina: Lumen
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, trad.). México: Taurus
- Kierkegaard, S. (2003). *Temor y temblor*. (J. Grinberg, Trad.). Bs. Aires: Losada
- Kierkegaard, S. (2007). *El concepto de la angustia*. (H de D. Gutiérrez, Trad.). Madrid: Alianza
- Kierkegaard, S. (2008). *La Repetición*. (D. Gutierrez, Trad.). Madrid: Alianza
- Kierkegaard, S. (2009). *Ejercitación del cristianismo*. (D. Gutierrez, Trad.). Madrid: Trotta
- Kierkegaard, S. (2012). *El Instante*. (A. Roberto, Trad.). Madrid: Trotta
- Kojève, A. (2003). “Los filósofos no me interesan, busco los sabios”. (V. Goldestein, Trad.). En *El emperador juliano y su arte de escribir*. Bs. Aires: Grama ediciones
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. (A. Martos, Trad.). Madrid: Trotta
- Lacan, J. (2003a). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos I*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 86-93
- Lacan, J. (2003b). “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos I*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 227-310
- Lacan, J. (2003c). “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”. En *Escritos I*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 441-472

- Lacan, J. (2003d). "La ciencia y la verdad". En *Escritos 2*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 834-856
- Lacan, J. (2006a). *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y la técnica psicoanalítica*. (I. Agoff, Trad.). Bs. Aires: Paidós
- Lacan, J. (2006b). *El seminario. Libro 23: El sinthome*. (N. González, Trad.). Bs. Aires: Paidós
- Lacan, J. (2007). *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (J. L. Delmont-Mauri & J. Sucre, Trad.). Bs. Aires: Paidós
- Laín, P. (1958). *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid: Revista de Occidente
- Le Brun, J. (2004). *El amor puro de Platón a Lacan*. (S. Mattoni, Trad.). Bs. Aires: El cuenco de Plata
- Marx, K. (1938). "Tesis sobre Feuerbach". En *Obras escogidas* (W. Roces, Trad.). Barcelona: Ediciones Europa-América
- Marx, K. (1970). *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. (A. Encinares, Trad.). México: Grijalbo
- Nāgārjuna. (2011). *Fundamentos de la vía media*. (J. Arnau, Trad.). Madrid: Siruela
- Nietzsche, F. (1984). *Así habló Zaratustra*. (A. Sanchez, Trad.). Madrid: Alianza
- Nietzsche, F. (2001). *La gaya ciencia*. (G. Cano, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y el mal*. (A. Sanchez, Trad.). Madrid: Alianza
- Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada*. (R. Bouso, Trad.). Madrid: Siruela
- Rabbow, P. (1954). *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*. Munich: Kösel
- Ricœur, P. (2004). *Freud: una interpretación de la cultura*. (A. Suárez, Trad.). México: S. XXI

- Roudinesco, E. (1999). *La batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia 1885-1939. Volumen I.* (I. Gárate, Trad.). Madrid: Fundamentos
- Rousseau, J-J. (2005). *Emilio, o de la educación.* (M. Armiño, Trad.). México: Alianza
- Safouan, M. (1984). “Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los psicoanalistas”. (M. Vassallo, Trad.) Bs. Aires: Paidós
- Sartre, J. P. (2003). *La trascendencia del Ego.* (M. García-Baró, Trad.). Madrid: Síntesis
- Sartre, J. P. (2008). *El ser y la Nada. Ensayo de ontología y fenomenología.* (Valmar, J. Trad.). Bs. Aires: Losada
- Spinoza, B. (1988a). *Tratado de la reforma del entendimiento.* (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Alianza
- Spinoza, B. (1988b). *Principios de la filosofía de Descartes.* (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Alianza
- Spinoza, B. (1988c). *Pensamientos metafísicos.* (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Alianza
- Stolorow, R. D., Atwood, G. E., & Orange, D. M. (2002). *Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis.* New York: Basic Books
- Suzuki, S. (2010). *Zen Mind, Beginner's Mind.* Boston: Shambhala Publications
- Tortosa, F., González, H., & Miguel, J. (1999). “La hipnosis. Una controversia interminable”. *Anales de psicología*, vol. 15, n°1, 3-25
- Watzlawick, P. & Nardone, G. (1992). *El arte del cambio. Manual de terapia estratégica e hipnoterapia sin trance.* (A. Martínez, Trad.). Barcelona: Herder
- Wittgenstein, L. (2008). *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología.* Vol. I y II. (E. Fernández, E. Hidalgo & P. Mantas, Trads.). Madrid: Técno

Capítulo 2

Aron, L. (1996): *A meeting of minds: mutuality in psychoanalysis*. Hillsdale, N.J.: Analytic Press

Aron, L. (2004) La auto-rreflexividad y la acción terapéutica del psicoanálisis. En *Intersubjetivo*, n°1, vol 6, pp. 39-57

Borch-Jacobsen, M. (1997). “Las coartadas del sujeto (Lacan, Kojève y otros)”. En *Lacan con los filósofos*. (E. Cazenave, Trad.). Bs. Aires: S. XXI

Descartes, R. (1945). *Discurso del Método*. En *Obras Filosóficas*. (M. de la Revilla, Trad.). Bs. Aires: El Ateneo, pp. 23-66

Derrida, J. (1989). “Freud y la escena de la escritura”. En *La escritura y la diferencia*. (P. Peñalver). Barcelona: Anthropos, pp. 271-317

Dreyfus, H. (2003). *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. (F. Huneeus & H. Orrego, Trad.). Santiago de Chile: Cuatro Vientos

Freud, S. (1986). Cartas a Wilhelm Fliess 1887-1904. *Edición completa*. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu

Freud, S. (2004). “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”. En *Obras Completas*, Tomo XIV. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 1-64

Freud, S. (2005). *Trabajos sobre hipnosis y sugestión*. En *Obras Completas*, Tomo I. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 67-177

Freud, S. (2006a). “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”. En *Obras Completas*, Tomo I. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 191-210

Freud, S. (2006b). “Proyecto de psicología”. En *Obras Completas*, Tomo I. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 323-487

Freud, S. (2006c). “Estudios sobre la histeria”. En *Obras Completas*, Tomo II. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 23-342

- Freud, S. (2006d). “Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)”. En *Obras Completas*, Tomo III. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 47-68
- Freud, S. (2006e). “Obsesiones y fobias. Su mecanismo psíquico y su etiología”. En *Obras Completas*, Tomo III. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 75-82
- Freud, S. (2006f). “Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa”. En *Obras Completas*, Tomo III. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 163-184
- Freud, S. (2006g). “La etiología de la histeria”. En *Obras Completas*, Tomo III. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 191-218
- Freud, S. (2006h). “La interpretación de los sueños”. En *Obras Completas*, Tomos IV-V. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 17-747
- Freud, S. (2006i). “Psicopatología de la vida cotidiana”. En *Obras Completas*, Tomo VI. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 9-306
- Freud, S. (2006j). “Fragmento de análisis de un caso de histeria”. En *Obras Completas*, Tomo VII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 1-107
- Freud, S. (2006k). “El método psicoanalítico de Freud”. En *Obras Completas*, Tomo VII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 237-242
- Freud, S. (2006l). “Sobre psicoterapia”. En *Obras Completas*, Tomo VII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 247-257
- Freud, S. (2006ll). “El chiste y su relación con lo inconsciente”. En *Obras Completas*, Tomo VIII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 9-247
- Freud, S. (2006m). “El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis”. En *Obras Completas*, Tomo XII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 83-92
- Freud, S. (2006n). “Sobre la dinámica de la transferencia”. En *Obras Completas*, Tomo XII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 93-105

- Freud, S. (2006ñ). “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”. En *Obras Completas*, Tomo XII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 107-119
- Freud, S. (2006o). “Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I)”. En *Obras Completas*, Tomo XII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 121-144
- Freud, S. (2006p). “Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)”. En *Obras Completas*, Tomo XII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 121-144
- Freud, S. (2006q). “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III)”. En *Obras Completas*, Tomo XII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 159-174
- Freud, S. (2006r). “Introducción al narcisismo”. En *Obras Completas*, Tomo XIV. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 65-98
- Freud, S. (2006s). “Lo inconsciente”. En *Obras Completas*, Tomo XIV. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 161-213
- Freud, S. (2006t). “Duelo y melancolía”. En *Obras Completas*, Tomo XIV. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 235-255
- Freud, S. (2006u). “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica”. En *Obras Completas*, Tomo XVII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 155-163
- Freud, S. (2006v). “Más allá del principio del placer”. En *Obras Completas*, Tomo XVIII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 7-62
- Freud, S. (2006w). “El yo y el ello”. En *Obras Completas*, Tomo XIX. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 13-59
- Freud, S. (2006x). “Inhibición, síntoma y angustia”. En *Obras Completas*, Tomo XX. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 83-163
- Freud, S. (2006y). “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”. En *Obras Completas*, Tomo XXII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 5-168

- Freud, S. (2006z). “Análisis terminable e interminable”. En *Obras Completas*, Tomo XXIII. (J.L. Etcheverry, Trad.) Bs. Aires: Amorrortu, pp. 211-254
- García-Huidobro, V. (2013a). “Psicoanálisis y Fenomenología: Sobre la constitución de la experiencia del cuerpo”. En *Alpha*, v. 37 p. 183-188
- García-Huidobro, V. (2013b). “Una aproximación fenomenológica al valor de los afectos en la psicoterapia”. En *Aporía*, v. 5, pp. 27-41
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (M. Jimenez, Trad.). Bs Aires: Taurus
- Hadot, P. (2006). “Ejercicios espirituales antiguos y «filosofía cristiana»”. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. (J. Palacio, Trad.). Madrid: Siruela, pp. 59-76
- Hartmann, H. (1969). *Ensayos sobre la psicología del yo*. (M. de la Escalera, Trad.). México: FCE
- Hegel, G. (2003). *Fenomenología del Espíritu*. (W. Roces, Trad.). México: FCE
- Heidegger, M. (2002). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.). Santiago: Ed. Universitaria
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (A. Ziri6n, Trad.). México: FCE
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones L6gicas*. Vol I y II. (M. G. Morente & J. Gaos, Trad.). Madrid: Alianza
- Jones, E. (1996). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Argentina: Lumen
- Kierkegaard, S. (2008). *La Repetici6n*. (D. Gutierrez, Trad.). Madrid: Alianza
- Klimovsky, G. (2004). *Epistemologí a y Psicoanálisis*. Vol. I y II. Bs. Aires: Biebel
- Kojève, A. (2013). *Introducci6n a la lectura de Hegel*. (A. Martos, Trad.). Madrid: Trotta
- Koreck, M. S. (2002). “Subjetividad y neurociencia: perspectivas metodol6gicas actuales”. En *Subjetividad y procesos cognitivos*, 2, 82-93

Lacan, J. (1967-1968). *El seminario. Libro 15: El acto psicoanalítico*. Inédito. Versión para circulación interna de EFBA. (R. E. Rodríguez, Trad.) Bs. Aires

Lacan, J. (2003). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos I*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 86-93

Lacan, J. (2005). *El seminario. Libro 8: La transferencia*. (E. Berenguer, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2006). *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y la técnica psicoanalítica*. (I. Agoff, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2007). *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (J. L. Delmont-Mauri & J. Sucre, Trads.). Bs. Aires: Paidós

Lichtenberg, J., Lachmann, F. & Fosshage, J. (2002). *A Spirit of Inquiry*. Hillsdale: The Analytic Press.

López, J. M. & Morales, J. M. (1970). *Neurosis y psicoterapia. Un estudio histórico*. Madrid: Espasa Calpe

López, C & García-Huidobro, V. (2012). “Psicoanálisis y fenomenología heideggeriana: la atención parejamente flotante” En *PRAXIS*, 22, pp. 45-64

Luhmann, N. (2011). *¿Cómo es posible el orden social?* (P. Morandé, Trad.). México: Editorial Herder

Maris, J. D. (2006). *Evenly suspended attention: a phenomenological study of the analyst at work*. Tesis de doctorado no publicada. Pacifica Graduate Institute

Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. (J. Cabanes, Trad.). Barcelona: Planeta-Agostini

Miller, J-A. (2008). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. (G. Brodsky, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Miller, J-A. (2011). *Sutilezas analíticas*. (S. Baudini, Trad.). Bs. Aires: Paidós

- Mitchell, S. (2000). *Relationality: from attachment to intersubjectivity*. New York: Routledge
- Mueller, F.-L. (1997). *Historia de la Psicología. De la antigüedad a nuestros días*. (F. Gonzáles, Trad.). México: FCE
- Nietzsche, F. (2001). *La gaya ciencia*. (G. Cano, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y el mal*. (A. Sanchez, Trad.). Madrid: Alianza
- Ogden, Th. (1994) The analytic third-working with intersubjective clinical facts. *Int. J. Psychoanal.*, 75: 3-20
- Orange, D., Atwood, G., & Stolorow, R. (1997). *Working intersubjectively*. Hillsdale: The Analytic Press.
- Roudinesco, E. (1999). *La batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia 1885-1939. Volumen I*. (I. Gárate, Trad.). Madrid: Fundamentos
- Roudinesco, E. (2005). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. (T. Segovia, Trad.). Bs. Aires: FCE
- Safran, J.D. & Muran, J.C. (2000): *Negotiating the therapeutic alliance: A relational treatment guide*. New York: Guilford
- Sartre, J. P. (2003). *La trascendencia del Ego*. (M. García-Baró, Trad.). Madrid: Síntesis
- Schelling, F. (1988). *Sistema del idealismo trascendental*. (J. Rivera & V. López, Trad.). Barcelona: Anthropos
- Schneider, P. (2008). "Three experiential practices and their relation to psychoanalysis." *Psychoanalytic Psychology*, 25, 326-341
- Stolorow, R., Brandchaft, B. & Atwood, K. (1987). *Psychoanalytic Treatment. An Intersubjective Approach*. New Jersey: The Analytic Press
- Stolorow, R. & Atwood, G. (1992). "Los contextos del ser. Las bases intersubjetivas de la vida psíquica". (A. Córcoles, Trad.). Barcelona: Herder

Stolorow, R. D., Atwood, G.E. & Brandchaft, B. (Eds.). (1994). *The Intersubjective Perspective*. Northvale, NJ/London: Jason Aronson

Stolorow, R. D., Atwood, G. E., & Orange, D. M. (2002). *Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis*. New York: Basic Books

Tortosa, F., González, H., & Miguel, J. (1999). “La hipnosis. Una controversia interminable”. *Anales de psicología*, vol. 15, n°1, 3-25

Varela, F. (2000). *El fenómeno de la vida*. (Traduki, Trad.). Santiago: Dolmen ediciones

Wittgenstein, L. (2004). *Investigaciones filosóficas*. (A. García & U. Moulines, Trad). Barcelona: Editorial Crítica

Capítulo 3

Alemán, J. & Larriera, S. (1996). *Lacan: Heidegger*. Bs. Aires: Ediciones del Cifrado

Auffret, D. (2009). Alexandre Kojève. La filosofía, el estado y el fin de la historia. (C. Gilman, Trad.). Bs. Aires: Letra Gamma

Balmès, F. (2002). *Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)*. (H. Pons, Trad.). Bs. Aires: Amorrortu

Borch-Jacobsen, M. (1997). “Las coartadas del sujeto (Lacan, Kojève y otros)”. En *Lacan con los filósofos*. (E. Cazenave, Trad.). Bs. Aires: S. XXI

Borch-Jacobsen, M. (1995). *Lacan. El amo absoluto*. (T.P. Lecman, Trad.). Bs. Aires: Amorrortu

Descartes, R. (1945). *Discurso del Método*. En *Obras Filosóficas*. (M. de la Revilla, Trad.). Bs. Aires: El Ateneo, pp. 23-66

De la Maza, L. (2004). *Lógica, Metafísica y Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*. Santiago: Ed. Universidad Católica de Chile

Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*. (H. Pons, Trad.). México: FCE

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (M. Jimenez, Trad.). Bs Aires: Taurus

Heidegger, M. (1964). *¿Qué significa pensar?* (H. Kahnemann, Trad.). Bs. Aires: Editorial Nova

Heidegger, M. (1992). *La fenomenología del espíritu de Hegel*. (M. Vázquez & K. Wrehde, Trads.). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. (J. Aspiunza, Trad.). Madrid: Alianza

Heidegger, M. (2002). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.). Santiago: Ed. Universitaria

- Heidegger, M. (2006a). *Introducción a la fenomenología de la religión*. (J. Uscatescu). México: FCE & Siruela
- Heidegger, M. (2006b). *Meditación*. (D. V. Picotti, Trad.). Bs. Aires: Biblos
- Heidegger, M. (2007a). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (J. A. Escudero, Trad.). Barcelona: Herder
- Heidegger, M. (2007b). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. (A. Ciria, Trad.). Madrid: Alianza
- Heidegger, M. (2007c). *Seminarios de Zollikon*. (A. Xolocotzi, Trad.). México: Morelia: Jitanjáfora
- Heidegger, M. (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. (J. J. García, Trad.). Madrid: Síntesis
- Hegel, G. (2003). *Fenomenología del Espíritu*. (W. Roces, Trad.). México: FCE
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero*. (A. Ziri6n, Trad.). México: UNAM & FCE
- Kojève, A. (2003). “Los filósofos no me interesan, busco los sabios”. (V. Goldestein, Trad.). En *El emperador juliano y su arte de escribir*. Bs. Aires: Grama ediciones
- Kojève, A. (2006). *La idea de muerte en Hegel*. (J. J. Sebreli, Trad.). Bs. Aires. Leviatán
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. (A. Martos, Trad.). Madrid: Trotta
- Lacan, J. (2003a). “El estadio del espejo como formador de la funci6n del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos I*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 86-93
- Lacan, J. (2003b). “Situaci6n del psicoanálisis y formaci6n del psicoanalista en 1956”. En *Escritos I*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 441-472
- L6pez, H. (2004). *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*. Bs. Aires: Letra Viva, pp.15-20
- Miller, J-A. (2008). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. (G. Brodsky, Trad.). Bs. Aires: Paid6s

- Miller, J.A. (2011). *Sutilezas analíticas*. (S. Baudini, Trad.). Bs. Aires: Paidós
- Miller, J-A. (2013). *El ultimísimo Lacan*. (S. Verley, Trad.). Bs. Aires: Paidós
- Nancy, J-L. & Labarthe, Ph. (1973). *Le titre de la lettre*. Une lecture de Lacan. Paris: Editions Galilée
- Natorp, P. (1917/18). "Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*", *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, vol. 7, pp. 224–246.
- Safranski, R. (1994). *Un maestro de Alemania. M. Heidegger y su tiempo*. (R. Gabás, Trad.). Madrid: Tusquets
- Sartre, J. P. (2003). *La trascendencia del Ego*. (M. García-Baró, Trad.). Madrid: Síntesis
- Sartre, J. P. (2005). *El existencialismo es un humanismo*. (V. Praci, Trad.). Barcelona: Edhasa
- Sartre, J. P. (2008). *El ser y la Nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. (Valmar, J. Trad.). Bs. Aires: Losada
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos
- Roudinesco, E. (2005). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. (T. Segovia, Trad.). Bs. Aires: FCE

Capítulo 4

- Agustín, San (1969). *De la doctrina cristiana*. (M. Balbino, Trad.). Madrid: BAC
- Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. (Mattoni, S. Trad.). Bs. Aires: El cuenco de plata
- Bataille, G. (2006). *El erotismo*. (M. Sarazin & A. Vicens). Bs. Aires: Tusquets
- Borch-Jacobsen, M. (1995). *Lacan. El amo absoluto*. (T.P. Lecman, Trad.). Bs. Aires: Amorrortu
- Cooper, D. (1971). *Psiquiatría y Antipsiquiatría*. (J. Piatigorsky, Trad.). Bs. Aires: Paidós
- De Saussure, F. (2005). *Curso de lingüística general*. (A. Alonso, Trad.). Bs. Aires: Losada
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*. (H. Pons, Trad.). México: FCE
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. (H. Pons, Trad.). Bs. Aires: FCE
- Hegel, G. (2003). *Fenomenología del Espíritu*. (W. Roces, Trad.). México: FCE
- Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. (R. Valls Plana, Trad.). Madrid: Alianza
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (M. Jimenez, Trad.). Bs Aires: Taurus
- Hartmann, H. (1969). *Ensayos sobre la psicología del yo*. (M. de la Escalera, Trad.). México: FCE
- Heidegger, M. (2002). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.). Santiago: Ed. Universitaria
- Heidegger, M. (2007). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (J. A. Escudero, Trad.). Barcelona: Herder
- Jakobson, R & Halle, M (1956). *Fundamentals of Language*. La Haya: Mouton

Kojève, A. (2003). “Los filósofos no me interesan, busco los sabios”. En *El emperador juliano y su arte de escribir*. (V. Goldestein, Trad.). Bs. Aires: Grama ediciones

Kojève, A. (2006). *La idea de muerte en Hegel*. (J. J. Sebrelí, Trad.). Bs. Aires. Leviatán

Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. (A. Martos, Trad.). Madrid: Trotta

Lacan, J. (1958-1959). *El seminario. Libro 6: El deseo y su interpretación*. Inédito. Versión para circulación interna de EFBA. (EFBA, Trad.) Bs. Aires

Lacan, J. (1964-1965). *El seminario. Libro 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Inédito. Versión para circulación interna de EFBA. (R. E. Rodríguez, Trad.) Bs. Aires

Lacan, J. (1966). “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. En *Écrits..* Paris: Seuil, pp. 237-322

Lacan, J. (1967-1968). *El seminario. Libro 15: El acto psicoanalítico*. Inédito. Versión para circulación interna de EFBA. (R. E. Rodríguez, Trad.) Bs. Aires

Lacan, J. (1976). *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. (A. Alatorre, Trad.). México: S. XXI

Lacan, J. (1978-1979). *El seminario. Libro 26: La topología y el tiempo*. Inédito. Versión para circulación interna de EFBA. (P. G. Kaina, Trad.) Bs. Aires

Lacan, J. (1987). “Proposición del 9 de octubre de 1967 Sobre el Psicoanálisis de la Escuela”. En *Momentos cruciales de la experiencia analítica*. (D. Rabinovich, Trad.). Bs. Aires: Manantial

Lacan, J. (2003a). “Obertura de esta recopilación”. Presentación de los *Escritos I*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 3-4

Lacan, J. (2003b). “Más allá del ‘principio de realidad’”. En *Escritos I*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 67-85

Lacan, J. (2003c). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos I*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 86-93

- Lacan, J. (2003d). “La agresividad en psicoanálisis”. En *Escritos 1*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 94-116
- Lacan, J. (2003e). “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”. En *Escritos 1*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 117-142
- Lacan, J. (2003f). “Intervención sobre la transferencia”. En *Escritos 1*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 204-215
- Lacan, J. (2003g). “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. En *Escritos 1*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 473-509
- Lacan, J. (2003h). “*Del sujeto por fin cuestionado*”. En *Escritos 1*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 219-226
- Lacan, J. (2003i). “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos 1*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 227-310
- Lacan, J. (2003j). “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”. En *Escritos 1*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 384-418
- Lacan, J. (2003k). “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. En *Escritos 2*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 473-509
- Lacan, J. (2003l). “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos 2*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 565-626
- Lacan, J. (2003m). “La significación del falo”. En *Escritos 2*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 665-675
- Lacan, J. (2003n). “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente”. En *Escritos 2*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 773-807
- Lacan, J. (2003o). “La ciencia y la verdad”. En *Escritos 2*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 834-856
- Lacan, J. (2005). *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*. (D. Rabinovich Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2006a). *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. (R. Cevasco & V. Mira, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2006b). *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y la técnica psicoanalítica*. (I. Agoff, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2006c). *El seminario. Libro 3: Las psicosis*. (J. L. Delmont-Mauri & D. Silva, Trads.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2006d). *El seminario. Libro 8: La transferencia*. (E. Berenguer, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2006e). *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. (E. Berenguer & Bassols, M. Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2006f). *El seminario. Libro 23: El sinthome*. (N. González, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2007a). *El seminario. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. (E. Berenguer, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2007b). *El seminario. Libro 10: La angustia*. (E. Berenguer, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2007c). *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (J. L. Delmont-Mauri & J. Sucre, Trads.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2008). *El seminario. Libro 20: Aún*. (D. Rabinovich, J. L. Delmont-Mauri & J. Sucre, Trads.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2009). *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. (N. González, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Lacan, J. (2012). *El seminario. Libro 19: ...o peor*. (G. Arenas, Trad.). Bs. Aires: Paidós

Laing, R. (1974). *El yo dividido: un estudio sobre la salud y la enfermedad*. México: FCE

Lévi-Strauss, C. (1969). *Antropología estructural*. (E. Verón, Trad.). Bs. Aires: Eudeba

- Miller, J-A. (2008). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. (G. Brodsky, Trad.). Bs. Aires: Paidós
- Miller, J.A. (2011). *Sutilezas analíticas*. (S. Baudini, Trad.). Bs. Aires: Paidós
- Miller, J.A. (2013). *El ultimísimo Lacan*. (S. Verley, Trad.). Bs Aires: Paidós
- Plotino. (1955). *Enéadas* v. V y VI. (J. A. Miguez). Bs. Aires: Aguilar
- Politzer, G. (1969). *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Barcelona: (E. Ramos, Trad.). Ed. Martínez Roca
- Richards. I. (2005). *Mencius on the Mind: Experiment in multiple definition*. United States: Kessinger Publishing Co.
- Roudinesco, E. (2005). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. (T. Segovia, Trad.). Bs. Aires: FCE
- Safouan, M. (1984). “Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los psicoanalistas”. (M. Vassallo, Trad.) Bs. Aires: Paidós
- Sartre, J. P. (2003). *La trascendencia del Ego*. (M. García-Baró, Trad.). Madrid: Síntesis
- Sartre, J. P. (2008). *El ser y la Nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. (Valmar, J. Trad.). Bs. Aires: Losada
- Szasz, T.S. (1976). *El mito de la enfermedad mental*. (F. Setaro, Trad.). Bs. Aires: Amorrortu

Conclusión

Descartes, R. (1945). *Discurso del Método*. En *Obras Filosóficas*. (M. de la Revilla, Trad.). Bs. Aires: El Ateneo, pp. 23-66

Deshimaru, T. (1996). *La práctica del Zen y cuatro textos canónicos Zen*. (N. Samblacat & P. Rovira, Trad.). Barcelona Kairós

Erickson, M. (2001). *Escritos esenciales de Milton H. Erickson*. Vol. I y II. (R. Santadreu, Trad.). Barcelona: Paidós

Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*. (H. Pons, Trad.). México: FCE

Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. (H. Pons, Trad.). Bs. Aires: FCE

Foucault, M. (2011). *Los anormales*. (H. Pons, Trad.). Bs. Aires: FCE

Haley, J. (1980). *Terapia no convencional: las técnicas psiquiátricas de Milton H. Erickson*. (Z. J. Valcárcel & J. Colapinto, Trads.). Bs. Aires: Amorrortu

Lacan, J. (2003). “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos I*. (T. Segovia, Trad.) Bs. Aires: S. XXI, pp. 227-310

Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada*. (R. Bouso, Trad.). Madrid: Siruela

Roca, L. (2011). “Budismo zen, psicoanálisis y filosofía. Un encuentro desde la ética”. En *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 47, pp. 241-251

Silva, A. (2012). *Zen I. Ruta hacia Occidente*. Bs. Aires: Bajo la luna

Suzuki, S. (2010). *Zen Mind, Beginner's Mind*. Boston: Shambhala Publications

Tanabe, H. (2014). *La filosofía como metanoética*. (R. Maldonado, Trad.). Barcelona: Herder

Watzlawick, P. & Nardone, G. (1992). *El arte del cambio. Manual de terapia estratégica e hipnoterapia sin trance*. (A. Martinez, Trad.). Barcelona: Herder